

# ÁFRICA

Pensamiento y controversias

V. Y. Mudimbe



EL COLEGIO DE MÉXICO

## ÁFRICA: PENSAMIENTO Y CONTROVERSIAS

**CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA**

# ÁFRICA: PENSAMIENTO Y CONTROVERSIAS

V. Y. MUDIMBE



EL COLEGIO DE MÉXICO

916  
M945a

Mudimbe, V. Y., 1941-  
África : pensamiento y controversias / V. Y. Mudimbe .  
-- 1a ed. -- México, D.F. : El Colegio de México, Centro de  
Estudios de Asia y África, 2013.  
255 p. ; 21 cm.

ISBN 978-607-462-532-5

1. Africa -- Civilización. 2. Africa -- Vida social y cos-  
tumbres. I. t.

Primera edición, 2013

Primera edición electrónica, 2014

D.R. © El Colegio de México, A.C.

Camino al Ajusco 20  
Pedregal de Santa Teresa  
10740 México, D.F.  
[www.colmex.mx](http://www.colmex.mx)

ISBN (versión impresa) 978-607-462-532-5

ISBN (versión electrónica) 978-607-462-707-7

Libro electrónico realizado por *Pixellee*

# ÍNDICE

PORTADA

PORTADILLAS Y PÁGINA LEGAL

DEDICATORIA

AGRADECIMIENTOS

PRÓLOGO

1. ¿QUÉ ES UNA LÍNEA?

Sobre las paradojas en torno de las alegorías de identidad y alteridad

Bibliografía

2. ÉXODO COMO ALEGORÍA

África en las teorías de la diferencia

I

II

III

IV

V

Bibliografía

3. EN NOMBRE DE LA SIMILITUD

I

II

III

IV

V

Bibliografía

#### 4. EL HORIZONTE DEL CONOCIMIENTO

Bibliografía

#### 5. PACIENCIA DE LA FILOSOFÍA

Introducción

Horizontes de conocimiento

Bibliografía

#### 6. *QUAM METUENDUS EST LOCUS ISTE*

Una meditación

¿Una conciencia sin techo?

Demarcaciones

¿Lambrettas?

... Y lo poscolonial

En soledad

In fine: télos

Bibliografía

#### 7. UNA PRÁCTICA FILOSÓFICA AFRICANA: UN TESTIMONIO PERSONAL

Una historia intelectual

Perspectivas sobre la diferencia

Una visión vitalista del mundo

Una práctica filosófica

Bibliografía

SOBRE EL AUTOR

COLOFÓN

CONTRAPORTADA

## DEDICATORIA

Este libro está dedicado a Celma Agüero, erudita, colega y amiga.

Aquí se encuentra, como en todo procedimiento filosófico, lo que es decisivo en cada ocasión, ocurre solamente una vez y, por lo general, no es posible anticipar. Sería un error asumir que con señalar el fundamento y modo del movimiento filosófico de satisfacción ya está dado un programa determinado o quizá hasta la conciencia del Ser mediado en su contenido. Sería una esperanza vana que, en tales señalamientos, un conocimiento sea adquirido mediante lo que a uno podría guiar.

KARL JASPERS, *Verdad y símbolo*.

## AGRADECIMIENTOS

Los escritos de este libro reflejan una travesía. Algunos de ellos se publicaron veinticinco años atrás; el más reciente, hace apenas uno. Todos son efecto de una meditación dialógica. Hacen referencia a libros y salones de clase, a colegas y amigos; se refieren a actitudes sobre la razón de ser de este mundo al cual hemos venido, con la finalidad de comprender, posiblemente con mayor atención, lo que significa vivir entre metáforas. En estos textos, las figuras conciernen específicamente a la idea de un continente africano y sus culturas; se desvían también a otros mundos, en la cuestión de lo que ellas significan dentro de la economía global de hoy. En los riesgos de la política de las identidades culturales, se fusionan con conceptos y modos de testificar aquello que las permite.

Este libro está dedicado a Celma Agüero, erudita, colega y amiga. La profesora Agüero obtuvo el reconocimiento de El Colegio de México, de la comunidad africanista del país y de generaciones de estudiantes.

Los editores del *Boletín de Antropología*, las revistas *África y Mediterráneo* y *Estudios de Asia y África*, así como la *Revista de Filosofía* y *Quest: An African Journal of Philosophy* tienen que ser reconocidos también por haber permitido incluir en este ejemplar materiales que ellos publicaron.

Agradezco especialmente a los colaboradores; entre ellos, a E. Corinne Blalock, Diane Ciekawy, Lesley Curtis, Filip De Boeck, Alejandro de Oto, Lía Haro, Juan Herrero-Senes, Laura Kerr, Abbie Langston, Anthony Mangeon, Silver Moon, Bill Olsen, Álvaro Ruiz Ospina, Ignacio Perrotini, David Schultz y Emilio García. Debo un reconocimiento especial a Robert Conrad, que en el año 2000, organizó el nuevo sistema de operaciones de mi oficina en la Universidad de Duke y le dio el sello que la caracteriza. Sin el apoyo de los profesores Benjamín Preciado e Hilda Varela, directores del Centro de Estudios de Asia y África en diferentes periodos, así como del director de la revista *Estudios de Asia y África*, el profesor Gilberto Conde, este libro no podría haber sido publicado. Por su apoyo entusiasta, mi más sincera gratitud a los profesores Flora Botton, Saurabh Dube y Arturo Saavedra. Agradezco en

particular a la profesora Ishita Banerjee, la autora del prólogo, y a Trip Attaway, Perla Martín y Cynthia Godoy, quienes se encargaron del proyecto de publicación.

Fe en los libros, fe en la experiencia humana, *África: pensamiento y controversias* es una afirmación en la propia búsqueda sobre cómo expresar el significado de una forma subjetiva de creer.

V. Y. Mudimbe  
*Duke University*

## PRÓLOGO

Es un gran honor y privilegio escribir unas breves palabras para este volumen de ensayos cuya autoría se debe a un académico tan eminente como V. Y. Mudimbe. El placer y el privilegio son aún mayores por el hecho de que el volumen está dedicado a Celma Agüero, una colega y amiga muy apreciada que se educó en Argentina, su país natal, en México y en Francia; que ha pasado gran parte de su vida en el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México, y que ha inspirado a muchas generaciones de estudiantes y académicos de América Latina a explorar las diversidades de África. Sus incansables esfuerzos por traer académicos y trabajos de investigación a la proximidad de innumerables estudiantes en México, motivaron que Celma Agüero invitara a Valentine Mudimbe al Centro, una invitación que resultó en una cálida y perdurable amistad. Por otra parte, la totalmente inesperada petición del profesor Mudimbe de que yo —una académica de India radicada en México— escribiera un prólogo para este volumen refleja su inmensa generosidad, gobernada por un espíritu que impulsa el diálogo transcultural y la amistad. Aprovecho, entonces, para expresar mi más profunda gratitud al profesor Mudimbe por la invitación.

Como una persona educada en la disciplina de la Historia, considero totalmente inadecuado “introducir” estos ensayos del académico y filósofo Mudimbe; aun si me viera obligada no tendría la audacia para hacerlo. A cambio, trazaré muy brevemente la trayectoria de Valentine-Yves Mudimbe y señalaré algunos de sus argumentos más significativos, que han abierto nuevas perspectivas y añadido nuevas dimensiones al pensamiento crítico. Mudimbe nació en el año de 1941 en la parte belga del Congo, la que después sería llamada Zaire y, hoy en día, República Democrática del Congo. Un humanista de corazón: ingresó a la orden benedictina a una edad muy temprana para ser instruido como sacerdote, pero dejó la orden a fin de estudiar las fuerzas que han esculpido la historia de África. Esta inquietud ha permanecido con el profesor Mudimbe, la cual quizá se haya vuelto aún más profunda después de que aquél se mudara a Estados Unidos de América a principios de los años

ochenta; un autoexilio impuesto por la dictadura del presidente Mabutu. Después de periodos cortos en el Haverford College y la Stanford University, Mudimbe se trasladó a la Duke University, en Durham, Carolina del Norte, para trabajar como profesor de literatura, un cargo que ha ejercido hasta el día de hoy. La imagen y la representación de África, en sus formas divergentes pero con frecuencia estereotípicas, constituyen el elemento clave en el análisis de Mudimbe: la producción discursiva de África, que es su interés central.

En su innovador y ampliamente aclamado libro *The Invention of Africa*, Mudimbe logra hacer un análisis incisivo no sólo de lo que puede decirse que constituye el “conocimiento africano”, sino también de las condiciones del “saber” que hacen posible los discursos africanistas y la gnosis africana por medio de añadir nuevas dimensiones al análisis epistemológico y a las comprensiones críticas del africanismo. Su educación en la filosofía y su interés en el estructuralismo, y en el significado y el uso del lenguaje, combinan de forma discreta una inversión en justicia, valores, ética y moral, que dotan al pensamiento y la escritura de Mudimbe con una ternura y una comprensión que son singulares y preciosos.

En la presente colección de ensayos, el profesor Mudimbe también conversa y debate con filósofos que van desde Aristóteles hasta Michel Foucault, y analiza los reportes del Banco Mundial, los estatutos de las convenciones de las Naciones Unidas, las doctrinas de no alineación de Jawaharlal Nehru y la cobertura de los medios de comunicación contemporáneos en torno de los eventos que ocurren en África a fin de destacar los supuestos, prejuicios y jerarquías que subyacen en las construcciones de alteridad y diferencia, y de desentrañar la miríada de formas en que éstos se construyen.

Mudimbe inicia sus reflexiones sobre la “línea” en su sentido tanto de camino como de espacio y nos conduce así por una travesía que ofrece perspectivas excepcionales y cuestionamientos sobre cómo una línea, en su sentido alegórico, permite o impide el diálogo en las vidas cotidianas. Al usar una alegoría en la forma como Walter Benjamin se refiere a “actitud cultural” (*Anschauung*) y a “una forma de visualizar algo” (*Anschauungsweise*), Mudimbe plantea las paradojas que yacen en el corazón de las construcciones de identidad y alteridad en nuestra cultura globalizada contemporánea, y las relaciona brillantemente con las construcciones y representaciones de África.

A través de una crítica a las teorías de la alteridad que suelen explicar la subyugación y el agotamiento poscolonial como una causalidad lineal del colonialismo, Mudimbe cuestiona los esquemas preordenados de sistemas binarios que dejan fuera una gran cantidad de factores decisivos que

intervienen en la transformación histórica, social y económica de África.

No es que no haya existido una transformación en los modos de (re)presentar África. Realmente, el cambio en las representaciones de África de un continente que formaba parte de la fraternidad humana por “otra imagen que se reflejaba a través de dos siglos, un África suplicante a partir del periodo de la esclavitud hasta el presente”, ha impulsado a Mudimbe a especular si quizá “la esclavitud, o la discordia representada por el dominio colonial en la historia africana, constituya una de sus condiciones de posibilidad importantes” (Mudimbe, introducción).

Mudimbe elabora su análisis central a través de múltiples líneas que examinan críticamente conceptos tales como similitud, diferencia, amistad y configuraciones de la “filosofía africana”. Así pues, sus ensayos ponen especial énfasis en el “desarrollo”, entendido como una metáfora de cambio en la vida de un organismo. Si se analizan las extensiones semánticas del término es posible observar su imprecisión debido a la vastedad de conexiones con que se relaciona: cultivo, producción, crecimiento, evolución, madurez, desenvolvimiento. No obstante, más que el mero análisis semántico, lo que interesa a Mudimbe es destacar las consecuencias que tal variedad de semas puede tener al momento de elaborar discursos acrílicos y normativos sobre el desarrollo de/para África. Surge entonces el riesgo de confundir la metáfora con la cosa misma, dejando de ver a la cosa como lo que es y concibiéndola en función de las características que se le han atribuido. Éste es uno de los grandes problemas de la sociedad contemporánea, que, orientada por los medios de comunicación, ha tendido a confundir palabras e imágenes, metáforas y realidades. El desarrollo constituye, pues, la alegoría del futuro promisorio que será alcanzado si y sólo si se dejan atrás viejos esquemas. Sin embargo, ¿cuáles son los esquemas que hay que superar y quiénes deciden cuáles permanecen?

Mudimbe continúa con la alegoría del espacio explicada como una alegoría en la que las dimensiones temporales y espaciales confluyen, se intercambian y transponen a medida que las especificamos y actualizamos para los otros. El *locus*, pues, se construye incesantemente al reconstruirse la individualidad y la de la lengua frente al espíritu de la comunidad. Tras un detallado análisis filológico, Mudimbe llega a explicar cómo se afirma la *philia* en el individuo al entretejerse conceptos como el latín *finis*, ‘límite’ y ‘término’, y el griego *oros*, ‘ratio’, ‘regla’ o ‘estándar’. Junto con los campos semánticos de *locus/spatium*, la palabra *finis* traza y delimita los límites y las fronteras conceptuales que nos permiten pensar en los espacios como lugares que pueden localizarse, habitarse o transformarse. Sin embargo, *finis*, en su relación con el espacio, no sólo

demarca límites sino que también, en su acepción de ‘fallecer’, posee una capacidad limitadora que puede llegar a representar las condiciones de la muerte. La pregunta que destaca aquí es la que sigue: ¿cómo se piensan y administran los espacios existenciales de África?

A través de la explicación de varias metáforas y alegorías en torno del desarrollo, el autor pone en evidencia la figura racial en “blanco y negro” de la economía mundial actual. Aquí, la alteridad y la diversidad se definen alrededor de los criterios de lo normal y lo patológico, lo desarrollado y lo subdesarrollado, donde la carencia y la ansiedad ontológica son la regla. Otra cosa aún más perturbadora para el autor es el uso analógico de un modelo de las ciencias naturales que ha permitido una transferencia de conceptos desde la biología a la política en la política cultural de la economía.

Un siglo después de la Conferencia de Berlín y la pelea por África, los historiadores “están describiendo regímenes surreales de fracaso político y económico”. Esas interpretaciones sobre el funcionamiento económico, como cualquier especulación, “son frecuentemente identificadas de manera errónea con la realidad que pretenden explicar”. El hecho y su interpretación, afirma el autor, “son dos cosas distintas; lo construido es rara vez la ocurrencia real de un fenómeno”. (*Quam metuendus est locus iste.*) Lo que motiva a nuestro filósofo humanista, sin embargo, no son los simples errores de interpretación sino más bien la cuestión ética y más opresora sobre cómo relacionar lo económico y lo político con la cuestión de justicia social. ¿No deberíamos esforzarnos por alcanzar una ética que oriente nuestros actos, disposiciones y la voluntad para el bien a fin de que “la palabra ‘ética’ y la palabra ‘justo’ se transformen en la misma palabra, la misma pregunta, el mismo lenguaje”?

Ishita Banerjee

# 1. ¿QUÉ ES UNA LÍNEA?

## SOBRE LAS PARADOJAS EN TORNO DE LAS ALEGORÍAS DE IDENTIDAD Y ALTERIDAD<sup>[1]</sup>

El término “lineal” relacionado con ecuaciones, teorías e interacciones físicas, no describe líneas rectas. Significa, más bien, en un sentido amplio, que se pueden adicionar cosas. GLOSARIO EN S. W. HAWKING, K. S. THORNE, I. NOVIKOV, T. FERRIS, A. LIGHTMAN, R. PRICE, *El futuro de la era espacial*

La vida se burla de la razón y la razón se burla de la vida. La filosofía escolástica-aristotélica se concibe en el interés por la vida, un sistema teleológico-evolucionista, racional en apariencia, que debe ser el sustento de nuestro deseo vital. Esta filosofía [...] era, en su esencia, apenas un truco de la vida para obtener la ayuda de la razón. Pero la razón lo hizo con tal presión que terminó por pulverizarla. MIGUEL DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*

Que estoy soñando y que quiero  
obrar hacer bien, pues no se pierde  
el hacer bien aun en sueños.

PEDRO CALDERÓN DE LA BARCA, *La vida es sueño*

Dedico este texto a mis estudiantes latinoamericanos, que me han enseñado a leer líneas absurdas en economías compactas de signos.

¿Qué es una línea? La pregunta es ingenua para cualquiera, simple y crédulo; no sería necesario buscarla en el diccionario. ¿Acaso la noción de línea no trae a la mente imágenes y representaciones que son transparentes al punto de no necesitar explicación? Cualquier interlocutor sabe que una línea, real o imaginaria, significa un camino, un continuo de puntos, un signo en

movimiento. Desde esta percepción, uno podría emplear el término en expresiones que sirven a la vez para designar una realidad y para representarla; por ejemplo: la línea de una montaña, para contornearla; la línea de un cuerpo, para darle forma; la línea de agua, para demarcar. Esta metáfora opera en nuestra vida cotidiana con tal eficacia que olvidamos cómo esta simple palabra no sólo organiza nuestra percepción espacial sino que también determina nuestra conceptualización de las relaciones básicas entre adelante y atrás, profundo y superficial, adentro y afuera, cerca y lejos, encendido y apagado, arriba y abajo, presente y pasado, hoy y mañana, etcétera. Considerando este conocimiento, podemos pasar a la direccionalidad que sugiere la línea, a la idea de separación y distinción de partes que crea. Nuestra geografía física, el dominio total de nuestra cultura, que abarca configuraciones mentales y nuestras relaciones con la naturaleza, es una topografía estructurada por líneas.

No es mi intención encaminar esta reflexión hacia los debates dados en el centro del estructuralismo hace algunas décadas, en los que se discutía si las oposiciones binarias, inseparables de la noción de línea que define su distancia, eran o no construcciones sociales. Mi propósito es, a partir de lo común de las líneas como figuras que determinan espacios en la práctica cotidiana, cuestionar lo que éstas suponen e imponen en alegorías que nos inducen al diálogo o nos separan en la confrontación.

Aprovechando mis divagaciones culturales y entendiendo la alegoría, a partir de Walter Benjamin, en el sentido de una actitud cultural (*Anschauung*) y como una forma de visualizar algo (*Anschauungsweise*), en otras palabras, un *habitus*, me gustaría considerar algunas de las paradojas relativas a la identidad y la alteridad en nuestra cultura global contemporánea. De esta manera, sin partir de las grandes teorías sobre el orden de las cosas, pero sí de la experiencia subjetiva de un profesor estadounidense nacido en África –en muchos sentidos una minoría estructural dedicada a tareas que trascienden el tiempo y las geografías–, emprendo la reflexión acerca del verbo intransitivo griego Θαυμάζω (*thaunatsō*), maravillarse, asombrarse, tanto en lo positivo como en lo negativo. El concepto se transmuta en ocasiones en τρημα (*trêma*), el sustantivo para perforación. Su equivalente en español, *trauma*, simboliza un choque que produce un daño psicológico duradero, que lleva posiblemente a una neurosis (desde la simplicidad de la semántica de una línea, no hay que preocuparse mucho por interpretar tal proceso).

En efecto, ¿no pertenece la neurosis a la banalidad de nuestra existencia diaria, precisamente al manejo de nuestra actividad y el estrés que esto produce cuando se correlaciona con alineaciones saludables? Existen en principio, al

alcance de todos, habilidades y técnicas para manejar las exigencias de la vida contemporánea. Por ejemplo, las terapias de relajación de las bellas artes y el monitoreo del estrés mental se han vuelto disciplinas populares para “atraer y crear armonía e integridad en un mundo caótico”. De hecho, la última frase se transplantó del subtítulo de *Living in Balance*,<sup>[2]</sup> un libro de autoayuda de Joel Levey y Michael Levey, dos reconocidos especialistas en el tema del “equilibrio entre la vida y el trabajo”, y fundadores de la empresa Inner Work Technologies Inc., en Seattle. Este libro, dignificado por la autoridad moral del Dalai Lama, autor del prólogo, prescribe una agenda esbozada en tres ejes principales: primero, una aproximación desde el interior hacia el exterior al equilibrio y la integridad; segundo, la armonía de mente-cuerpo-espíritu entre la energía y el espíritu; tercero, las maneras de expandir el círculo de equilibrio y abarcar la totalidad, desde nuestro hogar hasta el mundo, por medio del juego y el trabajo. Desde luego, la perspectiva de esta “investigación de punta sobre el desempeño humano” da mucho que pensar; en todo caso, estimula la orientación lineal que he resaltado hasta el momento, cambiando levemente la medida de una línea como un continuo de puntos con dirección recta, al destacar su aspecto algunas veces circular y curvo, ya aludido a propósito de su contigüidad con la idea de forma. Con referencia a este valor, una línea puede representar una desviación de la rectitud, una inclinación suave, un ángulo que desvía un plano y reorganiza de esta manera la morfología de una figura.

Las prescripciones en todos los campos, particularmente en el de las líneas culturales, son siempre intimidantes. Por otro lado, a favor o en contra del tipo de programas que inventan y promueven líneas para identidades saludables en nuestro tiempo, ¿tendría sentido, retomando su conferencia en Viena de 1935, reformular las dudas de Husserl en torno de las líneas de “nuestro mundo circundante, que es una estructura espiritual en nosotros y en nuestra vida histórica”? En pocas palabras, ¿cómo aprehenderlas con profundo respeto por la validez subjetiva de lo particular, en su conjunción con lo incondicionalmente universal? Y desde dicho marco de referencia, ¿cómo evaluar líneas de narrativas que separan y conectan las figuras de una praxis en su doble dimensión, una negación de una negación, y una apertura a lo desconocido? Para mí, estas figuras despliegan, a su manera, los compromisos que se viven a diario en la traducción a través de tres códigos lingüísticos: inglés, francés y español. De cierta manera, estos códigos realizan el mundo imaginario que habito y que está limitado por tres preguntas, todas dinámicas, pero básicamente inestables en su identificación con la confusa idea de línea: en la comunicación, ¿qué significa modificar una serie de afirmaciones, o una serie

de imágenes, como mi línea de expresión, de mi visualización? En el trabajo, ¿qué sentido tiene modificar mis intervenciones desde la línea de mi actividad? En un juicio, ¿qué significa modificar una orientación desde mi línea de creencias?

Todos los argumentos fundamentales, los paradigmas morales positivos y sus alternativas, las elecciones culturales y sus estrategias, en nuestros mundos contruidos con restricciones naturales y sociales, están relacionados con una línea fundamental, aquella articulada por un pecado original. Jean-Paul Sartre bien lo expresó en *El ser y la nada*.<sup>[3]</sup> Existimos en un mundo en el que, individual o colectivamente, somos superfluos y en el que alienamos a otros al posicionarnos como sujetos y, a cambio, estos otros no pueden sino alienarnos, ya que son sujetos por derecho propio. Y el filósofo francés añade “es el sentido de la famosa línea de las Escrituras: ‘Supieron que estaban desnudos’ [...]. Así, el pecado original es mi surgimiento en un mundo donde está el otro y, cualesquiera que fueren mis relaciones ulteriores con el otro, no serán sino variaciones sobre el tema original de mi culpabilidad”.<sup>[4]</sup> Éste es el lugar desde donde se puede tematizar una identidad social. Es un autoconcepto que sobrelleva una sensación creciente de pertenecer a unos grupos incluyentes ya contruidos (una raza, un género, una religión), y que accede gradualmente a su ser, como una libertad. Una identidad social, al afirmarse en el “nos” y de cara a los grupos exteriores, supera su génesis, se afirma en un proyecto que, en las relaciones concretas con los otros y en referencia a sí mismo, se identifica con su propia capacidad (y la de otros) en la labor de volverse una trascendencia. Esta visión utópica resarce el pecado original, pero no lo borra, ni siquiera puede negarlo. Culpable, está bien, lo soy y, al mismo tiempo, estoy seguro de que esta forma de culpa no puede limitarse a nadie individualmente. Con Jürgen Habermas y Jacques Derrida, en su diálogo sobre el terror (entrevistados por Giovanna Borradori en *Philosophy in a Time of Terror*),<sup>[5]</sup> yo creo también que la razón principal reside en una evidencia transparente; es decir, que nuestras identidades están tan entretrejidas y son tan interdependientes que, en la multiplicidad incalculable de sus narrativas, superan todos nuestros límites (género, raza, sistemas de creencias, etcétera) y nos obligan a vivir simultáneamente, una y otra vez, en múltiples territorios. Es más: hoy en día, cada uno de nosotros, por este mismo hecho, se fracciona en muchos trozos de experiencias, al punto que debemos admitir que cada uno es, en realidad, una comunidad con componentes más o menos autónomos estructuralmente.

Estas observaciones apuntan a una perspectiva: encarar algunos efectos de la alineación en nuestro mundo global a través de conductas que determinan las

identidades sociales; y en consideración a la dignidad humana, resaltar la singularidad de su identidad como lo que debe ser: un proyecto autónomo en topologías culturales claramente definido a partir de un paisaje teórico con sus líneas interconectadas. Éstas deben contribuir a la fundación de una representación legítima y sus rasgos. En un diccionario de inglés se define una topología como el estudio topográfico de un lugar dado y se agregan a menudo dos extensiones metafóricas a este primer significado: del léxico médico, la estructura anatómica de un área específica, o parte del cuerpo; y de las matemáticas, el estudio de las propiedades de las figuras geométricas. Estas dos metáforas me permiten una delineación de los esquemas interpretativos con los que he vivido durante los últimos años, aunque sus líneas se inscriben, con seguridad, en la pasión de una vida y su singularidad. En esta retrodicción, bien o mal, hay más líneas que convergen hacia el mismo desafío, la invención de identidades, y que adaptan su perspectiva antiesencialista. La estructura básica del argumento devela una ansiedad relativa a la interasociación de tres razones en pugna (la económica, la política –fundida con la cultural– y la ética), sobre cómo funcionan en sistemas complejos y cómo estos sistemas manipulan explícitamente la noción técnica y cultural de diversidad; y, de hecho, relativamente a lo que se convierten los conceptos de identidad y alteridad en las configuraciones trazadas por líneas moralmente inestables. Una cosa es percibir y analizar este asunto, aun cuando se emplean fuentes creíbles como referencia; otra, cerciorarse si uno, al menos parcialmente, no se ha deslumbrado conceptualmente; y, en torno de tal duda, surge un nuevo problema que tiene que ver con la identidad del vidente en sus interferencias con las líneas semánticas de un verbo, *verstehen*, una actividad que correlaciona la percepción (*Einsicht, Wahrnehmung*) y el entendimiento (*Einsicht, Verständnis*).

Gracias al libro *An Anthropologist on Mars. Seven Paradoxical Tales* de Oliver Sacks,<sup>[6]</sup> profesor de neurología en el Albert Einstein College of Medicine, en Nueva York, conocí las correlaciones entre la ceguera fisiológica y la ceguera psíquica; en lenguaje técnico, el *síndrome de Anton*, que significa actuar a ciegas. Para emplear la interpretación de Sacks, aquél se caracteriza por moderar la inestabilidad del propio sistema visual y la identidad visual a tal punto que, incluso para el terapeuta, se vuelve “muy difícil, a veces, saber qué está pasando, y distinguir entre lo ‘fisiológico’ y lo ‘psicológico’”.<sup>[7]</sup> Con las referencias de Sacks a mano fue posible especificar la paradoja al explorar tres ejes principales: el primero se sugiere en los análisis críticos del libro *Oxford Companion to the Mind*, editado por Richard L. Gregory,<sup>[8]</sup> y el libro *A*

*Companions to the Philosophy of Science*, editado por el profesor de filosofía William H. Newton-Smith, del Balliol College de Oxford.<sup>[9]</sup> Un segundo eje se representa por dos señales: *ad montem*, en el libro de Denis Diderot *Lettre sur les aveugles*, y *ad uallem*, en la *Phénoménologie de la perception* de Maurice Merleau-Ponty.<sup>[10]</sup> Finalmente, el último eje, una línea analógica, representada por el tratado clásico de Ivan P. Pavlov, con la traducción de W. Horsley Gantt, *Lectures on Conditioned Reflexes. Twenty-Five Years of Objective Study of the Higher Nervous Activity Behavior of Animals*.<sup>[11]</sup> En síntesis, el desorden neuropsicológico paradójico se reduce a una actitud que puede ser calificada por medio de dos elementos conceptuales. El primero es la definición de Oliver Sacks:

Los procesos perceptuales-cognoscitivos, cuando son fisiológicos, son también personales –no percibimos o construimos un mundo, sino *nuestro* mundo– y llevan, se vinculan, a un ser perceptual, con una voluntad, una orientación, y un estilo propio. Este ser perceptual puede colapsar con el colapso de los sistemas perceptuales, alterando la orientación y la identidad misma del individuo.<sup>[12]</sup>

El segundo elemento involucra la interacción entre lo fisiológico y lo psicológico, es decir, el síndrome de Anton; o el posible proceso de moverse de un punto de ceguera a otro, un intercambio de dos posiciones entre lo fisiológico y lo psicológico. Esto explicaría, concretamente, un fenómeno como el del caso clínico publicado en 1771 con el título de “L’aveugle qui refuse de voir”. Y, como lo propone Sacks, también se puede comparar con el mecanismo de autodefensa de los animales, con una paralización repentina; de acuerdo con Pavlov, una inhibición transmarginal subsiguiente a la estimulación supramaximal, que, en una transferencia analógica, lo llevó a postular la psicosis humana como una manifestación condicionada contra los estímulos desagradables.

Considerándolo una metáfora, el síndrome de Anton –la reconfiguración o extracción de un espacio visual– puede conectarse con las alusiones de una máxima antigua: “Tienen ojos y no ven”. De hecho, el proverbio se extiende: “Tienen oídos y no escuchan”, ofreciendo así el significado de una posible lección: las modalidades de dos funciones sensoriales, ver y escuchar, confieren una capacidad general para percibir y comprender. Esto, entonces, podría explicar las actitudes o, en cualquier caso, las maneras de inscribirse a sí mismo en el mundo. El proceso disocia un paradigma de sus efectos particulares.

El proceso también afirma al sujeto como iniciador. Él o ella pueden escoger

si quieren ver, si quieren escuchar, y cómo hacerlo. En *Phénoménologie de la perception*, Maurice Merleau-Ponty insiste en esto, observando que en la relación entre el perceptor y el percibido es el primero quien, aprehendiendo aspectos de las cosas, las representa como propiedades de las totalidades que son las cosas. Es decir: la capacidad de ver y reconocer las cosas relaciona lo visto con la conciencia visual del sujeto, y, en esa medida, la identidad del sujeto se expresa como una *expérience corporelle*, una experiencia del cuerpo. En este sentido, una relación sujeto-objeto organiza el mundo creando una representación cultural. Es a partir de tal primacía, *la primacía de la percepción* (para referirnos a otro título de Maurice Merleau-Ponty), que uno puede entender la afirmación bastante inesperada de Jean-Paul Sartre cuando escribe en *The War Diaries*: “pienso con mis ojos”.<sup>[13]</sup> La metáfora pone en primer plano la verdadera fundación de la ciencia cartesiana, el *ego cogito* se expresa en el *ego percipio*. En este “veo” el mundo surge un “soy visto” idéntico al objeto directo que se produce en mi autoafirmación.

Permítaseme acentuar, sobre el síndrome de Anton, sólo la línea metafórica y, como referencia, formular en paradojas algunas de las figuras que podrían desbordarse al declarar que el libro de Denis Diderot *Lettre sur les sourds et muets* de 1751 “escucha” y “habla” a su otro libro *Lettre sur les aveugles*, que trata esencialmente sobre “ver” desde la experiencia de la ceguera. En este ejercicio, partiendo de la tesis principal de Diderot acerca del milagro que puede lograr una educación competente, doy a entender, de hecho, que un sordomudo puede oír y puede hablar, y una persona ciega puede ver, con la condición de que, como Wittgenstein dijo en *Philosophical Investigations*, “aceptemos el juego cotidiano del lenguaje”, y reconozcamos que “el concepto de ‘ver’ (o de ‘escuchar’ y ‘hablar’) causa una impresión confusa [...] No hay ningún ejemplo apropiado para (lo que se ve, lo que se oye, lo que se habla), el resto es simplemente vago, algo que espera clarificación”.<sup>[14]</sup> Es precisamente hacia tal desafío paradójico que se dirige Martin Jay en “La ética de la ceguera y lo posmoderno”, un capítulo consagrado a Lévinas y Lyotard en su libro *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*.<sup>[15]</sup> Como él lo presenta, “el posmodernismo puede ser entendido como el capítulo culminante en una historia del ojo (enucleado). O más bien, puede paradójicamente ser la hipertrofia de lo visual, por lo menos en uno de sus modos, y a la vez su detracción”.<sup>[16]</sup>

Denis Diderot estaba impresionado con la capacidad de percepción de Nicholas Saunderson, un hombre ciego que a comienzos del siglo XVIII, era,

irónicamente, profesor de óptica en Oxford. Oliver Sacks, cuyo *An Anthropologist on Mars* me orientó en este tema, cuenta ahí el intrigante caso de Jonathan, un pintor que pierde la capacidad para ver los colores luego de sufrir un accidente de automóvil en 1986, y quien descubre que un “perro castaño es gris oscuro. El jugo de tomate es negro. La televisión a color es una mezcolanza”.<sup>[17]</sup> En efecto, dice el neurólogo, Jonathan “no perdió sólo su percepción del color, sino también la fantasía, y hasta la capacidad de soñar en colores. Finalmente, parece haber perdido incluso su memoria del color, ya que ésta dejó de ser parte de su conocimiento mental, de su mente [...] como su mundo colorido anterior (se tornó) más lánguido y murió dentro de él, nació un mundo completamente nuevo de percepción, de imaginación, de sensibilidad”.<sup>[18]</sup>

La economía del ver sustenta la del escuchar, y se relaciona con la autoridad del habla. En este sentido, uno puede generalizar, sin duda, la posición de Lacan, quien, revalorando un modelo lineal freudiano de sujeto-formación, destaca una evidencia clínica y afirma en el libro *Écrits* que lo importante “en la anamnesis psicoanalítica no es una cuestión de realidad, sino de verdad, ya que el efecto del discurso total (es decir el de interpretar una percepción, una comprensión) es reorganizar contingencias pasadas otorgándoles el sentido de necesidades por venir, tal como están constituidas por la pequeña libertad mediante la cual el sujeto las hace presentes”.<sup>[19]</sup> Reforzando este pasaje y asociándolo con la relación entre sujeto y mundo exterior, es decir, las modalidades que permiten a una identidad constituirse como “una cadena de significantes donde el sujeto y el otro se satisfacen, junto con el carácter específico de su relación”, el psicoanalista belga Paul Verhaeghe insiste de manera acertada en que “esto tiene repercusiones muy importantes para el propósito del tratamiento. El propósito del psicoanálisis no es llegar a una reconstrucción exacta del pasado, ni explicar (ni mucho menos justificar) el presente con base en la historia del sujeto. El propósito es crear posibilidades para el cambio”.<sup>[20]</sup>

En tal proceso dinámico, la inscripción progresiva de un niño en el mundo o la dirección terapéutica de un adulto, es posible entender tanto la importancia de “ver”, “escuchar” y “hablar”, como la distinción de rasgos que singularizan la autoformación. *Verstehen* es una manera de dominar lo percibido, lo verbalizado, lo entendido; y lo percibido se transmuta en un conocimiento. *Ich verstehe die Situation so, da [...]*: lo que entiendo de la situación es que [...] La proposición pone al sujeto totalmente en evidencia, afirmando su

responsabilidad en un esfuerzo explícito para dar a conocer una opinión personal, y esto será recibido como una idea, un pensamiento, un punto de vista (*Gedanke, Idee, Standpunkt*), una interpretación (*Deuten*), o como un proceso de conocer (*Können*).

Por tanto, se hace comprensible la metáfora en la expresión “Un individuo ciego puede ver”. Para acentuar su veracidad, permítaseme regresar brevemente al texto de Diderot que no sólo defiende su vigor, sino que también enaltece la gran capacidad del ciego para las representaciones abstractas:

Pero si la imaginación del hombre ciego no es más que la facultad de traer a la mente y combinar sensaciones de puntos palpables; y la de un vidente, la facultad de combinar y traer a la mente puntos visibles o coloridos, por consiguiente la persona que nace ciega percibe las cosas de una manera mucho más abstracta que nosotros; y en cuestiones puramente especulativas, quizá él es menos propenso a ser engañado. Pues la abstracción consiste en separar en el pensamiento las cualidades perceptibles de un cuerpo, ya sea ajeno, o del propio cuerpo en que éstas son inherentes; y el error aparece cuando esta separación se realiza de manera errónea o en mal momento –de manera errónea en las preguntas metafísicas, o en mal momento en la matemática aplicada–. Tal vez existe un cierto método de cometer un error en la metafísica, y eso no es suficiente para simplificar al sujeto en investigación; y un secreto infalible para obtener resultados incorrectos en la matemática aplicada es suponer a los objetos menos compuestos de lo que normalmente son.<sup>[21]</sup>

No es necesario cambiar de perspectiva para distinguir las actitudes positivas de las negativas, que evidencian la realidad de la ceguera perceptual: ayer, el esclavo rechazando su liberación; todavía hoy, mujeres inscribiéndose libremente en harenes; y las huelgas, la vitalidad de las variaciones transculturales de sus estructuras deprimidas de autodestrucción fáciles-de-usar. De hecho, por qué no indicar en este punto que la educación, debido a su violencia estructural simbólica –como solía decir Pierre Bourdieu–, explica y justifica la ceguera perceptual y, hoy en día, los argumentos autoritarios en los cursos modernos celebran lo que el escritor chileno Pablo Neruda consideraba como una “filosofía impura” que fabrica identidades sociales consagradas a valores de muerte.

A estos ejemplos de estructuración de un espacio abstracto dentro o fuera de la experiencia a priori de un campo visual, y de creación de una nueva configuración del ver afirmativa o negativa, voy a agregar un eje deducido de la cita de Diderot: el de la aprehensión equívoca del color, resaltando así algunos

problemas teóricos sobre las identidades perceptuales y su relación con los espacios construidos. Estos últimos son *Metaphors We Live By*, para emplear el excelente título del reconocido libro de George Lakoff y Mark Johnson.<sup>[22]</sup> Al tener la capacidad, según mi conocimiento, de ver los colores, confío en mi representación de imágenes fraccionadas y puedo, casi sin pensar, distinguir, de la luz blanca, las características distintivas que el lenguaje cotidiano considera como rojo, anaranjado, amarillo, verde, azul, violeta, y su ausencia, como negro. Dudo que pueda, instintivamente, diferenciar sin vacilar la incandescencia o la radiación térmica de la luminiscencia, la llamada “luz fría” que suscita una acción química; o la bioluminiscencia de las luciérnagas, la fluorescencia de algunas piedras preciosas, etcétera. En todo caso, todos estos términos que terminan en *escencia/iscencia* se reducen, en mi imaginario, al concepto de “resplandor en la oscuridad”. Desde tal marco básico de organización del espectro prismático, es obvio que el conocimiento de cualquier profesional en la reflexión y refracción del color y la luz no puede ser menos que impresionante. En comparación con mi identidad visual, el conocimiento del profesional atestigua un código más complejo y, en consecuencia, su propia identidad perceptual. Por ejemplo, si decido pintar mi casa, la gran capacidad de elaboración del profesional para construir una variedad más rica de interacciones coloridas y su habilidad para deconstruir procesos de codificación de variaciones fragmentadas resonarán en mi ceguera parcial relativamente a las estructuras de interrupciones lumínicas, o sus interferencias de imágenes. Mi dificultad se traduce en ansiedades deliberativas, que se presentan en las siguientes preguntas: en cuanto a la sala, ¿veo y entiendo la distinción que el pintor hace entre el blanco marfil, el blanco algodón y el blanco lino? En cuanto al cuarto de huéspedes, ¿escuché bien y entendí los méritos comparativos de un rosa fucsia contrastado con un rosa salmón y rosa pulsar? En cuanto al estudio, ¿visualicé correctamente y le dije al pintor que entendí poco la diferencia entre el amarillo cadmio, el amarillo ocre y el amarillo oro, para explicar mi rechazo de algunos tonos?

Propedéuticas para una deliberación sobre cómo trascender una incapacidad empírica debido a las limitaciones objetivas de mi identidad perceptual, a su vez relativa al grado de mi inserción en una cultura, mis preguntas –inocuas en apariencia– acerca de una posible perplejidad irrelevante de la vida cotidiana pueden convertirse en problemas clásicos de epistemología. Existen, primero, preguntas de traducción, y su relación con las teorías de la coherencia. ¿Sería una posible salida de la perplejidad, en mi caso, trasladarme a la configuración conceptual más familiar de una lengua romance; consultar, digamos, a un

amigo que hable francés o español, y preguntar sobre cómo medir la validez de mi traducción?; y por otra parte, ¿mediante qué sistema de sistemas evaluar a la vez el grado de coherencia y de justificación de nuestros dos juicios, en torno de lo que debe ser resuelto? Segundo, existen preguntas de semántica, y tienen que ver con un concepto, *Verstehen*, circunscrito por correlaciones implícitas que asocian afirmaciones como “veo”, “oigo”, “entiendo”, “visualizo”, y cómo éstas se significan en la actividad subjetiva de una identidad perceptual. Resulta que, desde la singularidad de nuestra autoridad experiencial compartida, podríamos decidir cómo conectar nuestra interpretación con principios generales de explicación. En tercer lugar, una metáfora, la ceguera parcial de mi identidad perceptual, cuando se refiere a la economía compleja de las longitudes de onda del espectro visible, podría llamarse, según la tradición filosófica, una figura simple del discurso; o, como lo sugirió George Lakoff y el tratado sobre la metáfora de Mark Johnson,<sup>[23]</sup> la interpretación de un concepto que estructura mi experiencia existencial y la une a través de “*gestalts* multidimensionales”. En todo caso, se duda poco que el sentido común, siempre y sin grandes palabras, de hecho llama la atención sobre la singularidad de una identidad social, ya que describe, de manera racional, un comportamiento perceptual y sus efectos respecto de los valores que actualiza o no actualiza y la relación de éstos con un posicionamiento sociocultural.

De hecho, la percepción del color, y su relación con un catálogo cultural, es probablemente una de las ilustraciones más utilizadas para ejemplificar la posición relativista o universalista en teoría del conocimiento. El acto de calificar una capacidad singular, la pobreza de mi léxico en inglés, en lugar de invocar mi relación con una idea deducible de una pregunta ontológica —¿qué es lo rosado?, ¿qué es la blancura?—, expresa un tartamudeo cultural contingente. En este sentido, un juicio puede tender a valorizar una interpretación inducida de una respuesta a una intención epistemológica, es decir, ¿cómo dicho profesional diferencia esa clase de rosa o ese tipo de amarillo? Una discusión sobre mi competencia en las líneas de color podría reducirse, así, a un viejo debate filosófico en torno de las formas abstractas de las ideas generales, sin consecuencia en mi dificultad real. También puede conducir a una evaluación concreta sobre cómo mi capacidad limitada incide tanto en mi identidad social en la vida cotidiana como, en la medida de su constitución, en las transacciones de intercambios sociales. Se podría, entonces, comenzar a sospechar que la banalidad de mi caso despliega problemas muy concretos acerca de la formación, negociación y flujo de identidad. Es posible evocar, por ejemplo, la practicidad del sistema unificado de psiquiatría

individual y social de Eric Berne: por un lado, aprovechándose del *Transactional Analysis in Psychotherapy*,<sup>[24]</sup> se enfoca en mi juego como una noción y una norma que determinan actitudes definidas; por el otro, con *Games People Play. The Psychology of Human Relationships*,<sup>[25]</sup> supone sobre mi personalidad y estilo de saber a partir de mi inserción en áreas matrices –a) rituales, b) pasatiempos, c) juegos, d) intimidad, e) actividad–; evalúa las reacciones ante la programación cultural de las operaciones sociales y sus efectos, también las transacciones organizadas, y sus modelos, así como la posible extensión de sus fórmulas en mi estilo de vida.

Permítaseme fusionar el conocimiento de los colores, regalo que ofrece una cultura de flores –digamos, en un escenario latinoamericano; por ejemplo, Colombia–, y la realidad de una identidad social, ya que esta última se constituye en conjunciones negociadas entre los requisitos sociales y el virtuosismo propio para integrar los procedimientos socioculturales. En términos prácticos, para emplear el lenguaje de Eric Berne, se pueden anotar con precisión los requisitos siguientes para una visita académica a Colombia: por un lado, una estabilización en el papel profesional correspondiente y, por el otro, un sentido de adecuación de la conducta, y buen gusto para adaptarse a las costumbres culturales locales, que abarcan el cómo, el cuándo y a quién se obsequian flores. Técnicamente hablando, éste es un “juego” serio que consiste en construir y actualizar las líneas probables de nuestra identidad social.

Ahora bien, después de unos veinte años de frecuentes estancias de investigación y como profesor visitante en América Latina, tuve la siguiente conversación con un colega: –¿Usted sabe cómo lo llaman?, me preguntó. –¿Cómo me llaman?, ¿no es por mi nombre? –Sí, sabemos su nombre. Pero, para todos, usted es “el que, cuando lo invitan, siempre trae libros o vino, nunca flores”. Esta definición descriptiva me ha reducido a un comportamiento elegido voluntariamente, efecto de una carencia cultural doble: pobreza de mi identidad visual de los colores y pobreza de una red de correspondencia comparativa para clasificar tipos de flores y asociarlas culturalmente con emociones. Consideremos dos flores comunes, el clavel y la amapola, y una planta de regalo popular, el geranio. Mi código presentaría estas secuencias asociativas:

1. clavel: rojo, admiración;  
rosa, amor precioso;  
blanco, dulce y encantador;  
amarillo, desilusión, rechazo.

2. amapola: rojo, consuelo, tristeza;  
blanco, olvido;  
amarillo, éxito, riqueza.
3. geranio: rojo, melancolía; rosa, ingenuidad;  
escarlata, comodidad;  
blanco, amistad verdadera.

Una pregunta: ¿en las transacciones de ofrendas florales se debe tomar por supuesto una traducción automática del valor-código simbólico inglés, arriesgándose así a transgresiones?, ¿o revisarla, en cada momento, según contextos culturales no ingleses, arriesgándose de esta manera a una traducción incorrecta? Cualquiera opción parece ser una tarea desalentadora, incluso en lo referente al propio cuadro de referencia inglés, cuando se tienen en cuenta las representaciones estéticas de la cultura popular. ¿Cómo asegurar, con toda seguridad, una normatividad universal?

En los juegos sociales interculturales que involucran colores y flores se expresa una legitimidad en los preceptos intersubjetivos. Es el *sensu stricto* de un idioma que se somete a una representación. Una calificación como “el que nunca ofrece flores” traduce efectos de mis negociaciones subjetivas respecto a mis imágenes de identidad en un entorno latinoamericano. Uno de sus ejes tiene que ver con mi conciencia sociológica relacionada con procedimientos diferentes de individuación en Bogotá, México, mi ciudad natal en Estados Unidos u otra parte del mundo. Este eje es reconfigurado a cada instante por las nuevas expectativas culturales de una identidad social inteligible, que pueden ser cada vez más exigentes, dependiendo de la lejanía geográfica o simplemente espiritual e intelectual de mi lugar habitual. El llamamiento para una “enculturación”, si quisiéramos teorizar, coincide con la tarea hermenéutica de reformular nuestra identidad para evitar malentendidos y estar acorde con diferentes líneas socioculturales. Desde este principio, otro eje especificaría las inquietudes sobre la construcción de tal orientación, como una manera de existir en una anticipación foránea de significados en la que, entre muchos lenguajes simbólicos, una economía de flores y sus colores expresan un sistema de valores estéticos y morales. Según el conocimiento que necesite un *Lebenswelt* extranjero singular, y la ciencia de sus tablas de valor operativas, se tiende a elegir razonablemente estrategias de retiro parcial o total de ciertas líneas, digamos aquellas que definen normas en cuanto a las flores, reconociendo así una ceguera psicológica parcial de facto en ese campo; y se transfiere nuestra obediencia a la conciencia foránea pública, a través de un

sistema de sustitución y su teoría, asegurándose de que la operación todavía traduce adecuadamente los estándares y juegos simbólicos socioculturales de regalo-intercambio. De ahí que, en el asunto en cuestión, los libros o el vino, que tienen más o menos un valor simbólico equivalente al de las flores socialmente esperadas, confirmarían quizá una convergencia de comprensión y acatamiento de un horizonte cultural. Tal procedimiento de autorrendición ejemplifica y magnifica la manera como una identidad social, cualquier identidad, es siempre un proceso, una invención constante de uno mismo inscrita en un proyecto particular.

El síndrome de Anton, con su dinámica de estar y no estar ciego, nos sirve bien como una imagen para el accionar consciente o inconsciente, y para el comportamiento a ciegas. Adaptándolo a una metáfora, contribuye a la clarificación de la idea de una identidad perceptual. Podemos elegir, entonces, destacar el hecho de los determinantes culturales que dan cuenta, por lo menos parcialmente, de su pobreza ocasional. Al hacerlo, estamos definiendo cualquier identidad perceptual como una reflexión de una identidad social, una alteridad dada, en espacios contextuales en que se comprende frente a otros en una variedad de líneas simétricas; y, es más, puede observarse como un intransitivo mediante las determinaciones que califican su singularidad.

Ya sea consciente o inconsciente, el ejercicio de una ceguera psíquica parcial es una actividad total que enuncia una identidad social con una alteridad en su elaboración. Se expresa como un desbordamiento causado por la subordinación a las líneas restringidas de un contexto sociológico global. Las ilustraciones son fáciles. Por ejemplo: en el espacio económico, la oposición entre frente y atrás, en las economías mixtas de las regiones del Tercer Mundo; la alternativa de las industrias manufactureras *versus* las industrias de servicio, y su impacto en el empleo local; en el espacio político, la oposición entre arriba y abajo, en los países subsaharianos, como se manifiesta en las políticas gubernamentales de importaciones de lujo centralmente ineficaces e inflexibles, y su repercusión en las condiciones de vida de las áreas rurales; en el espacio cultural, desde la oposición entre cerca y lejos, la preocupación notable de los medios de comunicación en Estados Unidos por la salud de las mascotas en su traspatio, y la generosidad de su “fatiga compasiva” *versus* la ambigüedad de sus reflejos en torno de las catastróficas relaciones socioeconómicas de producción en otras partes.

En estas referencias abstractas, me he movido de reflejos individuales a colectivos, sugiriendo, de hecho, que las culturas pueden dar testimonio del síndrome de Anton. Tres notas sucintas serán suficientes para clarificar este

punto. Primero, en el campo de las ideas, el ya mencionado estudio de Martin Jay, *Downcast Eyes*, es un ejemplo magnífico: entre lo visible y lo invisible, ¿cómo ver y leer los rastros de la Ilustración en la filosofía francesa del siglo XX? En las interconexiones de infiltración ocular del idioma y en una actividad visual dinámica para entender la prioridad de la cotidianidad, lo que Jay observa son principalmente invenciones heredadas a través de una obstinada (pero ya exhausta) fidelidad a una perspectiva cartesiana y su deseo de verdad. Así, por ejemplo: con los surrealistas, “el desencanto del ojo”; con un Sartre y un Merleau-Ponty, “una búsqueda de una nueva ontología de la vista”; en el psicoanálisis de Lacan, “un asunto especulativo de ideología”, etcétera. En resumen, todos estos esfuerzos se calificarían de algún modo como testimonios en la oscuridad. Traer algo a la luz parece significar ocultarlo, y en la mayoría de las exploraciones elegidas Jay pronuncia la misma paradoja, una duda acerca de saber con claridad cómo y en qué sentido la conciencia puede modificar la configuración de sus condiciones de posibilidad, y cómo obrar en el mundo. A pesar de lo que describe como una hostilidad intensa, Jay declara, sin embargo, que el poder de lo visual —esa señal de una razón crítica, una luz— no sólo sobrevive sino que “aún puede proporcionar (a nosotros meros mortales) ideas y perspectivas, especulaciones y observaciones, esclarecimientos e iluminaciones, que incluso un dios envidiaría”.<sup>[26]</sup>

Éste es un problema importante que va más allá de la particularidad del espacio cultural francés. Permítaseme compensar la postura optimista de Jay citando un pasaje de *The Philosopher's Gaze. Modernity in the Shadows of Enlightenment* de David Michael Levin, filósofo de Northwestern University:

Considerando que los filósofos de la Ilustración podían ver sólo la simplicidad, la unidad, la claridad y sistemáticamente la totalidad; que podían asumir el control total del significado, haciéndolo completamente determinado y transparente; que podían ignorar con seguridad las advertencias de lo marginal, lo periférico, y lo implícito, nos obligan hoy a pensar más críticamente estas suposiciones; además, no se pueden ignorar las intrincaciones, las complejidades, las ambigüedades, los conflictos de interpretación, las brechas y pausas en los sistemas supuestamente cerrados, y no se puede pasar por alto aquello que los filósofos de la antigüedad pasaban por alto cómodamente. Hoy en día, somos herederos responsables del presente futuro del proyecto de la Ilustración y tenemos la obligación de ser pensadores alegóricos, mientras descubrimos las pistas de los papeles que nos toca interpretar en su reparto de sombras.<sup>[27]</sup>

Segundo, en el campo de la ideología política, el caso del Nacional Socialismo en la Alemania de Hitler es plausiblemente la mejor ilustración, pues muestra que la ceguera psíquica, consciente o inconsciente, no es un valor neutral, y provoca discusiones que relacionan la ética con la responsabilidad individual y colectiva.

Tercero, en el campo de la historia, la siguiente ilustración tiene sus propios problemas éticos; involucra el descubrimiento europeo del mundo, taxonomías científicas de conexiones entre la geografía, la diversidad cultural, y un cambiante consenso perceptual cromático, desde una repartición bicolor de metáforas raciales (blanco *versus* no blanco, en los siglos XV y XVI) hasta el modelo cuadricolor de Carl Linnaeus en su *Systema Naturae* de 1735: *Europaeus albus*, “europeo blanco”; *Americanus rubescens*, “americano rojo”; *Asiaticus fuscus*, “asiático amarillo”; *Africanus niger*, “africano negro”. Algunos historiadores, como por ejemplo John Hope Franklin<sup>[28]</sup> y Winthrop D. Jordan,<sup>[29]</sup> han demostrado que existe una homología entre el intercambio de metáforas cromáticas, sus relaciones con los cuadros técnicos de rasgos psicológicos, y la autovaloración del observador y su política cultural de interpretar la historia bajo la modalidad de una elección divina y natural. Por eso, la trata de esclavos es inseparable de una exégesis cristiana sobre la percepción cromática de la humanidad y sus justificaciones bíblicas erróneas. Hace unos años, Alden T. Vaughan sugirió, en un artículo excelente sobre “la cambiante percepción angloamericana del indio estadounidense”, que el color del indio evolucionó de “blanco innato” a “oscuro innato”, y se volvió rojo sólo en el siglo XVIII, y que esta transformación del comportamiento perceptual les “aseguró a los indios” una segregación prolongada y el aumento de su explotación en los siglos XIX y XX.<sup>[30]</sup>

Mi propio prejuicio ha estado esbozando líneas temáticas para introducir e ilustrar cómo algunos tipos de motivos especializados autentican con eficacia las manifestaciones del síndrome de Anton, de varias maneras. Éstos, al actualizarse, contribuyen a las identidades individuales, y simultáneamente subvierten la mismísima idea de una identidad fija como una esencia. ¿Plantea esto el problema de alternativas entre verdadero *versus* falso, autenticidad *versus* inautenticidad? Permítanme posponer la pregunta y, provisionalmente, enfocar me en el asunto de la percepción, el ego del *cogito* que, como solía decir Lacan, es un ojo. Puede aprehenderse a sí mismo en la representación como un objeto, alienado en un mundo de imágenes y piedras.

Lo que observo ahora, y muy claramente, es que al encarnar el principio de indiferencia por más de veinte años, he procurado, con buenas razones, no

advertir que la mayoría de mis estudiantes estadounidenses, en algunas de las mejores universidades de la nación, eran monolingües y, por tanto, estaban restringidos a un canon lingüístico y lo que éste podía integrar gracias a las traducciones. Por otro lado, también podía ver que la mayoría de mis estudiantes latinoamericanos eran competentes, al menos, en tres idiomas. Además, he percibido y comprendido que, de hecho, este desequilibrio lingüístico básico es lo contrario de la disparidad representada por el capital económico que, tarde o temprano, al problematizarlo, normalizaría dos capitales culturales rivales determinados por una sola razón económica, y ambos destinados a vivir la misma vocación cosmopolita.

La globalización, la transnacionalidad, y los cambios de paradigmas contribuyen a un nuevo tipo de razón económica que domina la economía global actual y su organización. A través de las líneas de sus redes tecnológicas y políticas, esta nueva estructura afecta la identidad de millones de personas absorbidas por sus mecanismos. El régimen de alienación creado por las necesidades humanas y las restricciones distributivas parecen ser los fenómenos más obvios.

Se pueden emplear diversas aproximaciones para analizar el comercio mundial en los años noventa, el cual contó con una economía y un mercado particular, y tuvo sus auge: la producción, ninguna crisis de energía, la propagación de la empresa libre, el *milagro asiático oriental*, etcétera. Yo escojo, en cambio, un ángulo diferente: considerar las normas sobre la estructuración formal de sistemas, debido a tres causas en pugna –la económica, la cultural, la ética– y cómo se manifiestan en las identidades humanas. Mi análisis aspira a tener un argumento ético que exalte la dignidad humana como un valor no negociable. Dos referencias esenciales lo sustentan: primero, la tipología de Amitai Etzioni, en *Comparative Analysis of Complex Organizations*,<sup>[31]</sup> que va más allá del clásico *The Theory of Social and Economic Organization* de Max Weber;<sup>[32]</sup> y, segundo, *Cultures and Organizations. Software of the Mind*, una investigación de veinticinco años realizada por Geert Hofstede.<sup>[33]</sup>

Empleando como punto variable la noción de obediencia, que es “una relación en la que un actor se comporta de acuerdo con una instrucción (orden, manipulación) respaldada por el poder de otro actor, y la orientación del subordinado al poder aplicado”,<sup>[34]</sup> el estudio de Etzioni se enfoca en las relaciones asimétricas de subordinación y, al evaluarlas, distingue dos cosas. Por un lado, tres clases principales de administración de poder: a) coercitivo

(por ejemplo, las instituciones correccionales), *b*) utilitario (las industrias), *c*) normativo (los sistemas de educación); y, por el otro, el correspondiente juego de relaciones de obediencia –alienadora, calculadora, moral–. Éstas pueden ser congruentes en sistemas alienantes, eficaces, coercitivos y, como tales, tienen un impacto negativo en las cualidades humanas del trabajo de los subordinados; además, también es posible que la relación de obediencia sea incongruente, como en el caso de las organizaciones de la Iglesia e instituciones colectivas basadas en un valor-compromiso, que como tal refleja una implicación positiva, independiente del grado de subordinación de los miembros. De hecho, la tipología de Etzioni establece tres tipos de poder: coercitivo, remunerativo y normativo, que corresponden a tres modos de comportamientos reaccionarios: alienante, calculador y moral, que producen nueve formas diferentes de obediencia. Entre éstas, Etzioni se enfoca en las tres combinaciones más frecuentes, todas ellas congruentes: el tipo de poder alienante coercitivo (por ejemplo, la estructura de esclavitud), el calculador remunerativo (la función corporativa capitalista) y el moral normativo (el activismo de los partidos políticos). Resulta así la siguiente “hipótesis dinámica”:

Los tipos congruentes son más eficaces que los tipos incongruentes. Las organizaciones están bajo la presión de ser eficaces. De ahí que, según lo permita su entorno, *éstas tienden a cambiar su estructura de obediencia de tipo incongruente a congruente y organizaciones que tienen estructuras de obediencia congruentes tienden a rechazar los factores que las arrastran hacia estructuras de obediencia incongruentes.*

La congruencia se logra con un cambio tanto en el poder aplicado por la organización, como en la implicación de participantes de menor rango. El cambio de poder tiene lugar cuando, por ejemplo, una escuela cambia el empleo del castigo corporal por el “liderazgo” de los profesores. La implicación de los participantes de menor rango puede cambiarse mediante la socialización, las transformaciones en los criterios de contratación, etcétera.<sup>[35]</sup>

Diferenciándose del énfasis de Weber en la autoridad y su conexión con el concepto de poder legitimado, Etzioni califica la eficacia de la razón económica a partir de la relación entre los objetivos económicos y la obediencia efectiva, que es precisamente la función instrumental de la remuneración, más que la de la coerción o del poder normativo. En sus palabras:

La producción es una actividad racional que requiere una división sistemática de la labor, el poder y la comunicación, así como un alto nivel de coordinación.

También requiere, por consiguiente, un elevado control sistemático y preciso del desempeño. Esto puede lograrse sólo cuando las sanciones y los estímulos fácilmente se regulan y asignan en relación íntima con el desempeño. Las sanciones y estímulos remunerativos son los únicos que pueden aplicarse así, pues las diferencias de dinero son precisamente más apreciables que las de fuerza, prestigio o cualquier otra diferencia de poder.<sup>[36]</sup>

El argumento defiende un principio deducido del análisis de los sistemas complejos que operan en Occidente o, con base en su adaptación a las economías transitorias, en México, por ejemplo. Al postular la capacidad superior del tipo de poder remunerativo en el modelo capitalista, este principio no es eficiente ni en todas las comunidades, ni en todo momento. Así, tomemos un caso, la sociedad rural china, entre 1949 y 1968, exigió una red diferente que diera cuenta de sus ciclos conflictivos entre los tipos de coerción y los normativos. De la misma manera, la comunidad zulú se unió a las líneas de una teoría de sociedad que Etzioni elaboró después, en *The Active Society. A Theory of Societal and Political Processes*.<sup>[37]</sup> Estas dos excepciones pueden indicar algo pertinente, no sobre su rechazo obstinado a integrar la red general de operación, sino más bien sobre la producción como una medida importante que regula todos los sistemas complejos. En efecto, la eficacia de la razón económica, en la competencia de los sistemas complejos, es, en realidad, contingente en los asuntos de las necesidades humanas que, como lo sugirió Etzioni, deben considerarse en los cuestionamientos difíciles con implicaciones éticas:

Sustancialmente, la pregunta es, ¿qué clases de régimen, en las instituciones y en la sociedad como un todo, las personas tolerarán, aceptarán y perfeccionarán? ¿Cuáles son las consecuencias de largo plazo para los participantes (la base de los sistemas capitalistas), que confían en estímulos remunerativos y aceptan un compromiso interesado? ¿Puede perdurar un sistema que cree en sanciones y lealtades “superiores” sugeridas en la noción de “revolución permanente”? ¿Puede sobrevivir un sistema orgánico sin premios o castigos, donde cada participante hace lo suyo de manera voluntaria (el ideal de los *kibbutzim* y numerosas comunidades)?<sup>[38]</sup>

Estos cuestionamientos revelan el principal problema de las modalidades de integración o exclusión en las organizaciones económicas complejas. En el contexto internacional actual, teniendo en cuenta el capital de recursos y de conocimiento de la razón económica, estas modalidades, como lo indica el

análisis de Etzioni, se refieren a varias asunciones, como la dotación genética de las personas involucradas en la mano de obra, su conjunto cultural regional y su singularidad, *vis-à-vis* el sentido “*bourgeois*” liberal para administrar las necesidades materiales y espirituales básicas, que implican, *inter alia*, reglas de subordinación y jerarquía estructural; y, además, valores como el compromiso, la dedicación y la libertad.

El proyecto hacia la transnacionalidad de la causa económica, que está por encima del sistema sociocultural de valores de sus agentes de cuello azul o blanco, se manifiesta en planteamientos que combinan en una gramática técnica única, tanto las esperanzas de alteridad individual como su relación con un sistema económico que tiene, en estos tiempos, y cada vez más, sus propios requisitos de diversidad. La diversidad en este campo implica dos conceptos con dos realidades muy distintas: la diferenciación cultural, por un lado, y la más importante, la capacidad del sistema transnacional para adaptarse a una variedad de entornos, por el otro. Este segundo significado designa una habilidad de adaptación funcional para un desempeño óptimo, que atañe a una capacidad flexible (estilo), a un capital de conocimiento y tecnología (ciencia) y, claro está, a un *savoir-faire* (política), siendo el objetivo aumentar al máximo la productividad y la calidad de los productos, y así obtener ganancias.

Dependiendo de esta razón económica, los individuos se someten y su diferencia se vuelve un signo de interrogación. La alteridad siempre se afirma en una relación recíproca con alguien más: la ipseidad del autoconocimiento del sujeto que se comprende, para referirse a Hegel, es una necesidad urgente de reconocimiento externo; cualquier mirada o voz que, desde un sitio externo, puede estabilizarlo en una diferencia percibida, reidentificada y potencialmente útil. Y, en este esfuerzo, un “nosotros-comunidad” puede constituirse. Con frecuencia, el poder que un sistema económico complejo manipula reside en su autoridad para asignar un valor a una alteridad, sólo como un posible cuerpo integrable a sus procesos de producción. Al convertirse en una fuerza obrera, una incommensurable alteridad se empobrece, una identidad social se reifica y su significado se instrumentaliza.

En cuanto a tal escándalo, los intelectuales del Tercer Mundo han intentado oponerse a la reificación convirtiendo esta alteridad absurdamente creada en algo natural. De hecho, una cosa es negar una tesis polémica contradiciéndola, planteando así una antítesis, un procedimiento que ejemplifica bien Jean-Paul Sartre en *Black Orpheus*.<sup>[39]</sup> Otra sería estabilizar el momento débil de un proceso dialéctico en una esencia. Desde este punto de vista, parecen de veras confusos los “estudios de los subalternos”, populares en la actualidad, que

conceptualizan una serie de temas en torno de la defensa y promoción de los principios de igualdad estables y los valores legados por la Ilustración. Ningún estudiante serio de las ciencias humanas y sociales actuales podría descartar una perspectiva transdisciplinaria que supere el modelo unilateral en nuestras disciplinas. La acción de atravesar horizontes y revalorar las tendencias posmarxistas, la filosofía, las teorías críticas de la globalización y el compromiso académico en las esferas políticas públicas es una orientación intelectual que conserva seguramente un equilibrio ético, en los desafiantes caminos hacia nuestro futuro común. Entonces, ¿por qué se debe rotular de “subalterno”? La noción parece tergiversar una perspectiva exigente de comunicar la semántica de “subordinación”, que tal adjetivo pone en primer plano. Para referirse al significado técnico de lo subalterno en la filosofía, el trabajo de Gayatri Spivak, uno de los fundadores del movimiento, no puede reducirse a una proposición subalterna *vis-à-vis* una proposición universal fundamentada. Y sólo por equivocación, se calificaría como subalterna la importancia de Enrique Dussel en la ética contemporánea. Una señal: su *Ética de la liberación en la edad de la globalización*<sup>[40]</sup> rastrea, de manera ejemplar, las paradojas que nos interesan, y, en sus pautas, da el mejor testimonio sobre las reflexiones éticas descriptivas y normativas actuales.

Del trabajo de Dussel como referencia, evaluamos los sistemas complejos, sabiendo que la moralidad humana no puede ser dominada por las emociones en torno de los sistemas complejos y su productividad. ¿Se puede decir que la ética es una expresión de contextos? Los dilemas del agente reconocen una forma de existir, en estructuras cuyo funcionamiento, en el mundo global, depende mucho de la política de órdenes calculadores. Permítaseme ser específico. La razón económica alienta y asume una conjunción conveniente de líneas rigurosas, que contribuyen a su éxito en tres topografías interconectadas y sus procesos interiores: *a)* los procedimientos y los mecanismos del espacio de mercado, definido en las interacciones de recursos, de intervención humana, de productividad de trabajo y de distribución de riqueza; *b)* los procedimientos y los mecanismos del espacio político, definido por una organización particular de poder, su inscripción en la historia y la justificación de su legitimidad, y *c)* los procedimientos y los mecanismos del espacio social, definido por las tradiciones y sus relaciones con lo transmitido, las negociaciones de las costumbres y las demandas de transformaciones necesarias. Cualquiera que sea la manera como se aborde el análisis de estos espacios —ya sea como procesos de integración en una taxonomía técnica, o que sean utilizados para la explotación—, éstos funcionan literalmente como textos y confieren líneas

organizadas que determinan la particularidad de su sintaxis, contra lo que hacen los expertos que articulan las redes más adecuadas para regular el poder y maximizar la eficacia de sistemas complejos productivos.

Dos tipos de estructuras sociales se enfrentan: por un lado, la estructura de una maquinaria, modelando sus objetivos con base en su morfología como una narrativa universal de productividad; por el otro, patrones individualizados en sus convenios regionales y convencionalmente anhelados duplican las normas reguladoras. Esta interpretación de las relaciones socioculturales con los modelos abstractos, y de cara a ellos, es análoga al punto de vista de Ferdinand de Saussure sobre cualquier sistema de lenguaje. La maquinaria de un sistema complejo funciona como una lengua normativa convencional, una *langue*, y el desempeño de un agente, en su obediencia, actualiza la norma, expresándola en una enunciación individualizada y concreta que es un discurso, una *parole*. La analogía puede fortalecerse, ya que se puede, tanto en el caso de un sistema económico como en el de un modelo lingüístico, considerar la singularidad de su inscripción en la historia, es decir, la dimensión diacrónica; o su capacidad sincrónica, que es su expresión en un momento particular. Esto significa que, en el tiempo o en el espacio, las dos estructuras producen sus propias gramáticas particulares que develan una diferencia, dando testimonio de una identidad personal.

La trivialidad de la analogía que estoy sugiriendo entre la lengua y los sistemas complejos económicos no debe distraernos de lo que implica, respecto de las relaciones asimétricas de subordinación, una ceguera psíquica construida socialmente, la noción de alteridad, y su impacto en las modulaciones de identidad sociales. Recapitulando lo que permite la analogía, proseguiré con algunas ilustraciones y luego con un comentario sobre el concepto de diversidad. Un sistema económico complejo es, como el lenguaje (*language*), una abstracción que trasciende contextos concretos. Y así como el lenguaje, cuando se manifiesta como esta o aquella lengua particular (*langue*), que es una institución social, una abstracción a su manera, el sistema económico existe como un modelo, una idea que corresponde a un tipo virtual de empresa, con las funciones y los objetivos esperados. Es el discurso (*parole*) que, usando la lengua como un banco de datos, la actualiza de una manera individualizada y creativa. De la misma manera, un sistema económico complejo existe como una entidad incorporada en algún lugar, con los medios y métodos para lograr sus objetivos. Y ahora observemos tres características determinantes que contribuyen a la especificidad de la identidad de estos sistemas: la inscripción en una historia particular, la singularidad de su topografía, la dinámica entre la

virtualidad de sus sistemas abstractos y el desempeño creativo de sus miembros. La interacción y conjunción de estos tres factores, importantes pero no únicos, dan lugar a su estilo y manifiestan la distinción, es decir, la diferencia de sus caracteres.

Una señal de la colaboración entre una identidad colectiva en la que se nos inscribe al nacer y la voluntad creativa personal para inventar un proyecto propio, una identidad individual, un flujo según Hume, tiene por objeto motivar la experiencia y darse a conocer. Separemos los dos sistemas que estamos comparando, por razones necesarias e ilustrativas –después de todo, hemos estado alegorizando lo económico al entenderlo como un lenguaje–. Debemos enfocarnos en el hecho del control organizacional en estos sistemas y su influencia en la construcción de identidades sociales.

Sobre el sistema económico, al análisis descriptivo de Amitai Etzioni agrego un famoso texto prescriptivo, *Thriving on Chaos. Handbook for a Management Revolution*<sup>[41]</sup> de Thomas Peters, el autor de *In Search of Excellence*<sup>[42]</sup> y, recientemente, de los sorprendentes “Seminarios de Tom Peters”: *Crazy Times Call for Crazy Organizations*<sup>[43]</sup> y de *The Pursuit of Wow! Every Person's Guide to Topsy-Turvy Times*.<sup>[44]</sup> La presentación de Etzioni, en teoría, indica líneas mecánicas de sistemas, su estructuración y principios-guía. La postura de Peters es un discurso épico sobre un requerimiento: escúcheme, cómpreme; de otra manera, se está perdido. Etzioni describe procesos mediante los cuales los sistemas complejos estabilizan su “personalidad”, constituyendo así un organismo funcional, y explica detalladamente sus expectativas e impacto en la formación de la identidad de sus agentes. Peters describe la personalidad reguladora de un sistema mecánico, como lo requiere su evaluación de la “extrema situación competitiva” contemporánea; el verdadero objetivo, escribe en el prólogo de su *Manual*, es “tomar el caos como algo dado y aprender a prosperar en él. Los ganadores del mañana negociarán *proactivamente* con el caos, mirarán el caos per se como una fuente de ventajas del mercado, *no como un problema* para lidiar” (cursivas mías).<sup>[45]</sup> La restricción subrayada representa toda la diferencia entre una presentación descriptiva y prescriptiva. Así, por ejemplo, en el problema de los grupos de élite –un factor principal para instituir y promover la identidad de cualquier sistema complejo y activar las identidades sociales de los agentes y orientarlas hacia lo mejor– obtenemos dos visiones. Etzioni organiza el problema alrededor de la pregunta “¿quién controla qué y cuáles son las relaciones entre aquellos que controlan?”<sup>[46]</sup> Este acercamiento, al insistir en una indagación comprensiva, establece varios

niveles de análisis: *a*) un bosquejo de elementos constitutivos (las individualidades, el poder, las relaciones); *b*) una calificación de elementos (los tipos de élite, las fuentes y formas de poder, las estructuras de las relaciones); *c*) una correlación de interconexiones estructurales (las actividades, las relaciones entre las élites, la naturaleza de estas relaciones con las subcolectividades y en ellas). El resultado del estudio capta figuraciones de identidad cuya representación subjetiva es discutible. Por lo menos, ellas permiten interpretaciones hipotéticas sobre líneas de autorrealización en los sistemas económicos coercitivos, en aquellos concernientes a la noción y formas del régimen integrador en las organizaciones normativas, en los márgenes de alienación social en los sistemas complejos utilitarios. Al reinterpretar la historia como una evidencia, los requisitos de Peters para la realización internacionalista enumeran, en cambio, sólo condiciones objetivas de exclusión. Su modelo, en sus propias palabras, derriba un “liderazgo que honra la línea”; de hecho, la *línea delantera* en sentido militar: “atención a la línea”, y “severo mando”, que “promueve líderes que manden”.<sup>[47]</sup>

Suspendamos por un momento esta valoración de los sistemas complejos y subrayemos, una vez más, el lenguaje como una noción y una realidad que, en todas partes y fundamentalmente, regula e incide en cualquier sistema humano. Es decir que, al preceder modalidades de trabajo descriptivas y prescriptivas en la formación de la identidad, con mayor razón el lenguaje debe ser posicionado como la experiencia original de la identidad propia de existir “en medio-del-mundo” en la comunidad. En este punto, estamos de acuerdo con Jean-Paul Sartre cuando, en *El ser y la nada*, escribe:

En un universo de puros objetos, el lenguaje no podría haber sido “inventado” en ningún caso, ya que supone originariamente una relación con otro sujeto; y en la intersubjetividad de los para-otro, no sería necesario inventarlo, pues estaría ya dado en el reconocimiento del prójimo. Por el sólo hecho de que, haga yo lo que fuere, mis actos libremente concebidos y ejecutados, mis proyectos hacia mis posibilidades, tienen afuera un sentido que se me escapa y que experimento, *soy* lenguaje. En este sentido –y solamente en éste– Heidegger tiene razón al afirmar *soy lo que digo*. Este lenguaje no es, en efecto, un instinto de la criatura humana constituida; tampoco es una invención de nuestra subjetividad; sin embargo, no hay tampoco que reducirlo al “ser-fuera-de-sí” del “*Dasein*”. Forma parte de la *condición humana*; es originariamente la posibilidad de que un para-sí experimente su ser-para-otro, y, ulteriormente, el trascender y la utilización de esa experiencia hacia posibilidades que son mis posibilidades, es decir, hacia mis posibilidades de ser-para-otro esto o aquello.

El lenguaje, en la dimensión que aquí se articula –la forma absoluta de ser, la manera más primitiva de existir– expresa las condiciones de la posibilidad de trascender, que es la identidad, cualquier identidad, como un procedimiento dinámico. Al mismo tiempo, esta actividad revela “la libertad (la trascendencia) del que me escucha en silencio”. De hecho, las circunstancias contextuales y sus condiciones revisten una peculiar manera de ser uno mismo un lenguaje que aspira a la trascendencia.

¿Cómo sería la vida para un “hombre sin lenguaje”?, pregunta el neurólogo Oliver Sacks en su prólogo a *A Man Without Words* de Susan Schaller.<sup>[49]</sup> Ildefonso, un mexicano indio “que parecía maya”, nunca estuvo expuesto a ningún lenguaje; un aislamiento total, completo, incomprensible. ¿Quién puede “imaginar la alienación de la vida sin el lenguaje”?, pondera Schaller, maestra del lenguaje de señas americano: “¿Cómo piensa el hombre sin lenguaje? ¿Qué ve él en todas las interacciones aparentemente insensatas que se dan a su alrededor? ¿Alguna vez podremos descubrirlo?”.<sup>[50]</sup> Contra las certezas ortodoxas de los expertos relativas a la imposibilidad absoluta de engendrar el lenguaje en un sordo de nacimiento sin educación, Schaller se conecta con Ildefonso. Al principio, ellos son dos extraños separados por una línea invisible, que aun en su naturaleza, ¿cuán diferente es, comparada con otros tipos de distinciones de identidad? Schaller confiesa: “Ildefonso no compartió ninguna de nuestras categorías de lenguaje, pero sí partes del discurso o la división del tiempo. Su incapacidad para entender mis lecciones sobre los verbos, los sustantivos y el tiempo no derivó meramente de la ignorancia, pero sí de una mirada completamente diferente a la realidad. Me sacudió que su mirada pudiera ser tan legítima como la mía”.<sup>[51]</sup> Al introducirlos en un sistema común, comenta el neurólogo Oliver Sacks, “los procesos mentales de Ildefonso, sus perspectivas y su propia identidad se transforman cuando adquiere el lenguaje y todo lo que éste contiene”.<sup>[52]</sup> Se podría decir que eso es cierto, pero no hay una conversión de la naturaleza, sino una inscripción en un interminable proceso de crear una, inventando una identidad. Y una pregunta se impone en nuestra conciencia: ¿acaso no podemos, mediante pasos analógicos, imaginar qué integraciones culturales similares en las estructuras que requiere la razón económica se pueden representar para los grupos alienados, sometidos a la racionalidad de los lenguajes mecánicos transnacionales, y qué podrían significar en la constitución de las identidades sociales del “esclavo”? ¿Qué simbolizaría aquí el signo que representa Susan Schaller para un Ildefonso?

Se podrían considerar varios ejes que, relativos al trabajo en los conjuntos transnacionales, establecen principios de diversidad cultural como una política estratégica gobernante para promover las líneas de desempeño individualizadas. La perspectiva más globalizante acentuaría la capacidad de reglas de unificación del mercado en la diversidad, resaltando las líneas programáticas de acción que incluirían el código de un nuevo léxico, una perspectiva, unos métodos para manejar un nuevo estilo en la cultura corporativa. En *Managing Across Borders* de Christopher Bartlett y Sumatra Ghoshal,<sup>[53]</sup> dos académicos de la Harvard Business School que teorizan del mejor modo, se encuentran sugeridas las líneas ideales de una inclinación económica por la verdad: lo transnacional coincide con una solución definitiva, se identifica con un grupo posiblemente perfecto. Su representación decodifica una serie de asuntos. Primero, es un desafío, pues su capacidad, su modelo y su objetivo van más allá de la adaptación estructural; segundo, es un paradigma por su competitividad, flexibilidad, innovación; tercero, legitima la diversidad, maneja la complejidad, construye un compromiso socioeconómico bastante sólido; cuarto, y en conclusión, es la solución. Esta recitación del índice general ilustra bien el espíritu de una cultura imperial. Resalta el derecho de “desafiar la geografía”, que analizan John Micklethwait y Adrian Wooldridge en su exposición sobre los gurús gerenciales valiéndose de un argumento convincente: “¿qué significa la globalización?”. El proyecto globalizante pretende crear una matriz original no sometida a contingencias territoriales. La creencia globalizante extiende las líneas para penetrar culturas diferentes, manejando las complejidades técnicas a través de la coordinación, en vez de la centralización, asignando e integrando herramientas múltiples, favoreciendo la flexibilidad y adaptabilidad a una variedad de ambientes. Como concepto, tal modelo simboliza, me temo, un camino divisivo exaltado en un interesado estudio analítico del teórico japonés Kenichi Ohmae, *The End of the Nation-State*,<sup>[54]</sup> y sustancialmente debatido en otro volumen que Ohmae editó el mismo año, *The Evolving Global Economy: Making Sense of the New Global Order*.<sup>[55]</sup> Ahora bien, la magia de las líneas de diversidad podría servir para modificar el color del pelo de la *Barbie* de rubio a oscuro, en los países asiáticos orientales, y el sistema para negociar la calidad de la dulzura de la *Coca-Cola* en los mercados no estadounidenses; pero, como escriben John Micklethwait y Adrian Wooldridge en *The Witch Doctors*: “cuando los salarios del país organizador se elevan mucho, la empresa simplemente cambia su producción a un país más barato”.<sup>[56]</sup> Eso es importante, éticamente. En efecto,

debemos recordar al menos esto del “lenguaje y la cercanía” de Lévinas: una práctica ética, o discurso, “no proviene de una experiencia moral especial, independiente de la descripción desarrollada hasta entonces. Viene del mismo significado de proximidad, que contrasta con el conocimiento”.<sup>[57]</sup>

Como consecuencia de lo anterior, se nota que el tema de la diversidad pertenece al argumento globalizante tan sólo como una línea de apoyo secundaria de la razón económica, en sus postulaciones acerca de la inversión, el desempeño productivo eficaz y su relación, en lo sucesivo, con las modalidades de poder (coercitivo, remunerativo, normativo); por eso el problema salarial, y con él, claro está, el de las formas de obediencia. Otro ejemplo del conflicto de intereses: los japoneses en el África subsahariana. Me remontaré en el tiempo, con brevedad, al periodo de progreso más inductivo para los sistemas transnacionales: *Los rugientes años ochenta* –que fueron tematizados como “una manera de pensar en el pasado y en el futuro”–, un best-séller sobre economía publicado con el nombre notable de Adam Smith, seudónimo de George J. W. Goodman,<sup>[58]</sup> educado en Harvard, y presentador de un moderno programa financiero en la cadena estadounidense de televisión pública PBS (Public Broadcasting Service) sobre el “Mundo del dinero”. Quiero resaltar varias cosas: la primera, que la región africana central se reconoce universalmente por sus materias primas, notablemente minerales como el antimonio, la bauxita, el aluminio, el cromo, el cobalto, el cobre, el cromo de ferro, el flúor, el plomo, el petróleo y el titanio. Segundo, a este factor se agrega otro: que el fenómeno de la globalización en los años ochenta estaba –como lo afirmó Theodore Levitt, experto en mercadeo internacional, en un número de la revista *Harvard Business Review*– produciendo “una nueva realidad comercial, el surgimiento de mercados globales en una escala de magnitud no imaginada”.<sup>[59]</sup> Finalmente: como tal, el fenómeno habría calificado al continente africano como un mercado extraordinario para los bienes de capital y los artículos de consumo.

En un estudio comparativo de la competencia económica entre Japón y Estados Unidos durante este periodo, *Emerging Japanese Economic Influence in Africa. Implications for the United States*, Joanna Moss y John Ravenhill, del Instituto de Estudios Internacionales de Berkeley, deducen varios signos interesantes para interpretar un conjunto de gráficas estadísticas que compilaron:

a) En el umbral de los años ochenta, dos hipótesis, una razón económica idéntica, dos políticas en pugna:

En las pruebas estadísticas de este estudio debemos examinar la hipótesis de que después de 1975: 1) la participación japonesa en las importaciones africanas aumentó, mientras que la de Estados Unidos disminuyó; y 2) Estados Unidos se volvió un mercado más importante para las exportaciones africanas. La primera hipótesis requeriría una actuación más fuerte por parte de Japón, que parecía ser convincente a primera vista. La mayoría de los países africanos son importadores de petróleo y se enfrentaron con el agobio de la importación de petróleo que se incrementó velozmente luego de 1973. En consecuencia, se esperaría la participación de los Estados exportadores de petróleo para elevar el mercado, sin dejar mucho espacio a los Estados no exportadores de petróleo para incrementar su participación en el mercado. Si se descubre que Japón ha mantenido con éxito su participación en el mercado, esto representaría un logro mayor. Una confirmación de la hipótesis 1 daría testimonio de un impresionante y particular desempeño de la exportación por parte de Japón.<sup>[60]</sup>

b) Respecto del comienzo de los años ochenta, los autores revelan “las tendencias alarmantes en el desarrollo del comercio estadounidense y japonés con África”:

Considerando que Japón generalmente ha tenido éxito conservando sus acciones en los mercados africanos, la participación estadounidense en la mayoría de los casos ha declinado de una manera estadísticamente significativa. Este declive ha sido una causa mayor del creciente déficit comercial estadounidense con el continente; el déficit no es sólo el resultado del aumento de importaciones, sino que también proviene del fracaso de Estados Unidos para conservar su porción en los mercados del África subsahariana, más que en Sudáfrica.<sup>[61]</sup>

c) En la mitad de los años ochenta, el sondeo de Moss y Ravenhill a las empresas japonesas, y sus entrevistas con quienes toman las decisiones, condujeron a dos afirmaciones aparentemente paradójicas. Por una parte, una señal de alarma sobre el “éxito relativo de las corporaciones japonesas, que conquistan una porción creciente del mercado para el abastecimiento de capital”, y, por otra, los dos analistas previeron una revisión de esta actividad económica:

A comienzos de los años setenta –tiempo de gran preocupación por los suministros futuros de materias primas, mientras Japón deseaba emprender inversiones, que algunos percibían como demasiado riesgosas [...] la ortodoxia predominante en Tokio pensaba que, en general, no había valido la pena

arriesgarse con empresas de minerales en África (con la excepción del uranio en Nigeria y el petróleo en Gabón). Al haber diversificado con éxito sus fuentes de materias primas durante la última década, Japón tiene ahora mejor juicio para escoger nuevos proyectos y lugares, haciendo el mayor énfasis en la fiabilidad potencial de los nuevos proveedores.<sup>[62]</sup>

La revisión estratégica de un programa económico exitoso se dirige, en realidad, a un desafío externo a su propia política, y esto se explica por dos fuerzas diferentes, la ética y la cultural a priori: la dificultad del japonés para entender las culturas africanas, la dificultad del africano para entender al japonés, se percibe como un “ente económico unidimensional”; y, de ahí, los conflictos de interpretación en torno al factor de la diversidad: “aunque deseaban participar en empresas colectivas, los inversionistas japoneses estaban habitualmente prevenidos contra las exigencias africanas de participar más en la tenencia de acciones, en la administración y en la intervención en las entradas”.<sup>[63]</sup>

Resta por ahora registrar el factor cultural, una razón débil en todos los aspectos. A primera vista, no se sostiene con la solidez monolítica de la razón económica: ni tiene su fuerza ni su muy venerada autoridad. No se compara con la razón política. En efecto, lo político trae a la mente artes y técnicas fascinantes para manejar las comunidades, su historia y su destino; da lugar a los imaginarios de procedimientos y opciones complejos, junto con los perspicaces intereses y representaciones de la sagacidad. La razón cultural, de algún modo u otro, recrea en la mente metáforas de un espacio flexible, que acepta el respetuoso funcionamiento del destino de una comunidad y sus valores cuando se relacionan con sus condiciones fundamentales de existencia: una génesis (nacer, crecer, establecerse), la calidad de su realidad y autenticidad (crear, cultivar, cuidar) y el deseo de perdurar (comunicar, transmitir, legar). Existen ciencias estrictamente consagradas a la actividad de las razones económicas y políticas. Por otro lado, estrictamente hablando, no hay una ciencia de las culturas. El *Geisteswissenschaften* husserliano, cuya semántica sustenta con claridad la increíble solidez de *The Crisis of European Sciences*,<sup>[64]</sup> actualiza una proposición administrativa de la Academia de Berlín para distinguir dos tipos de conocimiento con base en el dualismo de mente-cuerpo. La división, ahora universalmente aceptada, especializa los campos –lo natural *versus* lo espiritual, o lo moral–, pero sigue siendo compleja. Y, hoy por hoy, un número indeterminado de disciplinas –la antropología, la geografía, el psicoanálisis, entre otras– dispersan el inmenso campo de las líneas culturales.

De hecho, en su significación inconmensurable, de algún modo u otro, el campo cultural contiene todas las prácticas científicas que la razón económica y política puede motivar.

La cultura es un cuerpo. Sus metáforas y símbolos modelan un tesoro rico en todas las tradiciones humanas, y representan una variedad de figuras del útero materno. Un *corpus* envuelve y abraza la existencia, la expande y la vigoriza potencialmente hacia todos los límites del espacio y del tiempo; en todo caso, estimula las preguntas y afirmaciones sobre el destino. Es desde esta perspectiva que se podría distinguir o unificar dos tipos de narrativas contraculturales: las relacionadas con  $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ : lo espiritual de las cosas, y las relacionadas con  $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ : la naturaleza de las cosas, las formas superficiales. En consecuencia: por un lado, las bibliotecas espirituales; por el otro, otro tipo de biblioteca que contiene el conocimiento de las formas y de todo lo que pertenece al orden regular de la naturaleza. La singularidad humana reúne los dos tipos de conocimiento, integrando  $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$  y  $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$  en la misteriosa clave de la “naturaleza humana”. De entre todas las metonimias axiales más desafiantes, viene a mi mente la arábica *rahīm*, útero, que como nos recuerda Titus Burckhardt, tiene la misma raíz del mismísimo nombre de la divinidad suprema, *ar-Rahmān*, el Compasivo, y las expresiones reveladas en *ar-rahmānīyah*, la gloria divina que anima todos los aspectos de la realidad. Por otra parte, del lado científico, tenemos todavía una búsqueda perenne, y sus extrapolaciones acerca de algo como una *mathesis universalis* fundamental que, en nuestro tiempo, se puede vincular con la visión ambiciosa de Jean Charon en el libro *Éléments d’une théorie unitaire d’Univers*,<sup>[65]</sup> o, más cerca de casa, el proyecto extraordinario de Claude Lévi-Strauss de organizar constantes estructurales de la mente humana.

Se puede conectar el “kantismo sin sujeto trascendental” de Lévi-Strauss – como Paul Ricœur lo resumió magníficamente– con algunas teorías más pragmáticas que, a través de líneas culturales, han decodificado redes cognoscitivas que tabulan sistemas relativos a la verdad y la falsedad en las epistemologías, a lo bueno y lo malo en la ética, a lo bonito y lo feo en la estética. En las exploraciones contemporáneas, para “la cooperación intercultural” se explicaría entonces un modelo como el de Geert Hofstede, “el software mental”. El director fundador de un Instituto para la Investigación de la Cooperación Intercultural, director ejecutivo del Departamento de Investigación de Personal de IBM-Europa y profesor de antropología organizacional y de gerencia internacional en Maastricht (Países Bajos), se ha preocupado por los problemas prácticos para administrar empresas y

negociaciones multinacionales. A partir de una investigación realizada en cincuenta países durante veinticinco años, Hofstede sugiere pautas éticas profesionales para el “entendimiento intercultural” y las actitudes cultas. Concretamente, a) técnicas para “expandir la comprensión multicultural” mediante “desafíos globales”; b) la cooperación intercultural que trasciende las preferencias e iniciativas meritorias regionales, así como los problemas inherentes a los encuentros y confrontaciones de gramáticas culturales de diferencia; c) cómo acentuar las líneas convergentes éticamente sólidas para vivir en una esperada armonía global:

Si el establecimiento de democracias con estilo Occidental depende del nivel de desarrollo económico de un país [...] quienquiera que desee volver democrático todo el mundo debe enfrentar las consecuencias económicas y ecológicas de este objetivo. En la actualidad, el nivel de vida de los países ricos implica también un nivel de contaminación ambiental y de agotamiento de recursos que hace absolutamente imposible extender dicho nivel de vida a toda la población mundial. Por consiguiente, para lograr el objetivo de la democracia en todo el mundo, es necesario manejar nuestro ecosistema de una manera completamente nueva: manteniendo la calidad de vida de los países ricos, pero reduciendo drásticamente su costo ecológico.<sup>[66]</sup>

En contravía con las tendencias de divergencias culturales determinadas por las “programaciones mentales” nativas, el acercamiento de Hofstede reconoce una interacción constante entre las tres razones –económica, política y cultural– y apunta a diseñar un “espacio intercultural para el software mental”. ¿Explicaría su educación intelectual –un msc en ingeniería mecánica y un PhD en psicología social– por lo menos parcialmente sus argumentos en torno de los procedimientos para “corregir” las configuraciones mentales? En cualquier caso, los estudiantes que debaten sobre la naturaleza de la mente y la relación entre lo mental y el medio ambiente pueden confundirse con el convencimiento de Hofstede. El problema es a la vez complejo y delicado. Por un lado, se supone que, para pedir algo de autoridad, sabemos cómo crear propiamente tensión entre la mente “salvaje” y la “doméstica”, y se cita el trabajo de Jack Goody, y el de Claude Lévi-Strauss; o la desviación entre lo “patológico” y lo “normal”, y sobre este asunto, además de la obra filosófica de Georges Canguilhem en el campo de las ciencias naturales, ¿a quién consultar en la inmensa biblioteca de psicopatología que no siga el sentido de la incertidumbre de Canguilhem sobre la naturaleza misma de la desviación? De todos modos, las más recientes antologías críticas en la filosofía de las ciencias (por ejemplo,

la de Yuri Balashov y Alex Rosenberg) y en la filosofía de la mente (por ejemplo, David J. Chalmers)<sup>[67]</sup> son fuentes del todo desconcertantes, en la medida en que involucran la mente y sus funcionamientos. De hecho, esta razón no es suficiente para poner en duda la eficacia de una razón práctica.

El modelo de intervención de Hofstede saca provecho de un diagrama que define lo esencial de cualquier cultura, a partir de un índice que tiene como referencia tres nociones –“los rituales”, “los héroes”, “los símbolos”–, lo que activa las prácticas locales y sus registros referenciales. A los diez años, cree Hofstede, cualquier ciudadano las ha interiorizado y las ha convertido en un “*habitus*” restrictivo, un concepto que él toma del francés Pierre Bourdieu para designar una manera de ser y de comportarse que está condicionada por la propia cultura. La manera de relacionarse con el marco de referencia cultural sería, en cuanto al propósito, totalmente descifrable y entendible sólo por personas enteradas, es decir, los nativos y extranjeros endoculturizados; esto es evidente para cualquiera, incluso para un observador en desacuerdo. En efecto, esta manera enuncia los estándares culturales de “lo deseable” (en cuanto al acuerdo y la discordancia en relación con una ética) *versus* “lo deseado” (en cuanto al interés individual), específicamente en la tensión entre lo tuyo y lo mío. El software intercultural mental de Hofstede daría testimonio de una metagramática. Este sistema se construye de las gramáticas regionales de normas, que se encargan de las acciones entre lo deseable y lo deseado en los esquemas creados por oposiciones binarias, como las siguientes utilizadas en su cuestionario de información:

Malo *vs.* bueno

Sucio *vs.* limpio

Feo *vs.* bonito

Antinatural *vs.* natural

Anormal *vs.* normal

Paradójico *vs.* lógico

Irracional *vs.* racional

La perspectiva de Hofstede, relativista a la luz de su declarado respeto por todos los conjuntos culturales posibles y sus principios interiores de ordenamiento, reproduce el modelo de “la gran dicotomía” sin considerar sus implicaciones. Es más: transcribe, en la agenda de gerencia comercial, una ecuación entre la convergencia económica y la trascendencia necesaria de cualquier alteridad; y, por este hecho, podría estar omitiendo, en parte, el

principio de igualdad entre los sistemas culturales para perfilar los requisitos de una organización transnacional. De esta manera, no es sorprendente que Hofstede pareciera perplejo por el hecho de que, primero, “hay poca evidencia de convergencia internacional con el tiempo, excepto por un aumento del individualismo”; segundo, que “no sólo seguiremos viendo diversidad cultural entre los países: parece incluso que las diferencias dentro de los países se están incrementando”;<sup>[68]</sup> y tercero, finalmente, esta observación del sentido común que no hubiese necesitado veinticinco años de investigación comparativa en cincuenta países: “culturalmente, un director es el seguidor de sus seguidores: él tiene que encontrar a los subordinados en sus territorios culturales. Existe el libre albedrío en la conducta directiva, pero las restricciones culturales son más herméticas de lo que admite la mayoría de la literatura gerencial”.<sup>[69]</sup>

Un desafío intelectual, *Culturas y organizaciones. El software mental* de Geert Hofstede, es ejemplar comparado con tratados que pueden encontrarse en “los costados de la teoría gerencial transnacional”; en estas “áreas más salvajes donde, como lo formularon acertadamente John Micklethwait y Adrian Wooldridge, la teoría se mezcla con la autoayuda, la filosofía, la futurología, o con la pura charlatanería –estas regiones no trazadas [...] donde las más grandes fortunas están por amasarse”.<sup>[70]</sup> El empeño de Hofstede se sustenta a la vez como una paradoja y un interrogante respecto de la colaboración entre la razón económica y la cultural; y al ser señal y símbolo de un anhelo de verdad, intenta reconciliar las líneas de creencias competitivas, las de la validez y la coherencia de los grupos culturales autorreguladores, y las de la razón económica como directriz de una convergencia histórica global. Esta convicción posee la honestidad de una hermosa ilusión que me recuerda la iluminación exquisita de un adolescente inspirado. En su *Nature Loves to Hide. Quantum Physics and the Nature of Reality, a Western Perspective*, Shimon Malin, profesor de física en la Universidad de Colgate, a propósito de “la doctrina de la unidad mental”, recuerda un relato de Kenneth Brower, el biógrafo de Freeman Dyson, de la segunda generación de físicos cuánticos estadounidenses en los años cincuenta:

Freeman nos contó que cuando él [...] tenía catorce años inició una religión. Infeliz por la noción cristiana de que el pagano se condena por razones fuera de su control, emprendió su propia secta. “Me convencí de repente de que todas las personas son lo mismo. Somos todos una sola alma con disfraces diferentes. La nombré Unidad Cósmica [...] Me parece recordar que hasta tuve una conversión. La Unidad Cósmica duró más o menos un año, creo”.<sup>[71]</sup>

¿Una fantasía adolescente?, se pregunta Malin. Sí, la unidad mental, y actuar como un espejo y actualizar nuestro propio reflejo es la filosofía de Plotino en *Las Enéadas*, insiste Malin, y agrega: “somos todos una sola alma con disfraces diferentes’, ésa es una enunciación precisa de la idea de la unidad mental. Este chico inspirado de catorce años se grabó de repente en la mente universal”.[72]

De ayer a mañana, nuestra dificultad continúa siendo una pregunta: cómo intentar una colaboración entre nuestras tres razones en competencia —la económica, la política y la cultural— y defender la autoridad de una ética de la dignidad humana. Los sistemas complejos que nos globalizan son producto de nuestra inteligencia e imaginación. No deben volverse nuestros amos. Ellos contribuyen a la invención de nuestras identidades sociales. Debemos ser participantes conscientes y responsables en este proceso, afirmando una primacía crítica de la razón ética sobre la económica, la política y la cultural.

Hace cinco años, Mary Modahl, vicepresidente de Forrester Research Inc., que se especializa en análisis mercantil, nos advirtió acerca de una nueva empresa global de eficacia extrema: el comercio electrónico, que estaba modificando constantemente las estructuras básicas de las compañías transnacionales. De hecho, su libro *Now or Never. How Companies Must Change Today to Win the Battle for Internet Consumers*<sup>[73]</sup> orienta a los expertos en cómo “explotar los modelos comerciales de la internet” y “desafiar la gravedad de los viejos caminos”. Sin embargo, su exploración principal gira en torno de la diversidad en los negocios y las formas de alteridad representadas por las diferencias de los consumidores. La investigación se dilata en la psicología de las conductas, procesos y dinámicas de integrar las individualidades en los sistemas comerciales. En resumen, enfrentamos en este punto una ilustración concreta de metasistemas que trascienden, con propósitos comerciales, el análisis de Amitai Etzioni sobre las organizaciones complejas y el programa de software mental de Geert Hofstede.

¿Cómo reubicar la noción de obediencia como una actitud moral? Obediencia, sí, en nuestro sistema colectivo público de valores espirituales compartidos en esta cultura global; con referencia al lenguaje constitutivo de nuestra comunidad, contiene la legalidad de los valores según un código ético para ejecutar y trascender su propia estructura orgánica, con un esfuerzo transhistórico y transcultural. ¿Cómo, conceptualmente, conformarse con lo que presupone tal señal abstracta, un símbolo que describe un punto inestable en movimiento, una cifra que representa una posible convergencia de líneas continuas en la superficie de las historias? En síntesis, ¿podríamos hablar

alegóricamente de un camino que, desde la singularidad de la dignidad humana circunscrita a través del tiempo y el espacio en una multiplicidad de narrativas, afirmarí su propia alineación en sus transcripciones de las lecciones aprendidas de las tradiciones?

Reformulada en nuestras comunidades concretas de existencia dentro de sus leyes y códigos de gobierno, y cómo la razón ética se articula en ellos, el cumplimiento de las exigencias de la dignidad humana debe ser nuestro valor supremo, uno absoluto. Debe, en efecto, prescribir y evaluar la actividad de ambas razones, económica y política. De esta manera, la noción de obediencia vendría a alegorizarse en las modalidades de acuerdo y acatamiento, cuyas líneas se cruzan en el espacio común de nuestra “nosotros-comunidad”: la aquiescencia y acuerdo con los valores legalmente obligatorios en las relaciones simétricas. Por otro lado, en las determinaciones intransitivas de diferencia, obediencia a la autoridad de una gramática cuyos componentes, que fueron bien recapitulados en un documento del siglo XIX de Renouvier, pueden encontrarse en el diccionario Lalande de filosofía: ipseidad, alteridad, síntesis. De hecho, son coherentes en la sucesión dinámica de la identidad, la distinción, la determinación. Y, si la obediencia significa una búsqueda reiniciada perpetuamente de un acceso a una ética de la coexistencia, ¿no deberíamos adaptarnos en este punto al lenguaje de Locke, a propósito del conocimiento de la existencia de los seres y las cosas, y promover una ética que dirija los actos, las disposiciones, la voluntad que sincroniza todo para el bien? En nuestro tiempo, acentuando el proyecto de su libro *Totality and Infinity*, Emmanuel Lévinas nos recordó esto que trasciende todos los tecnicismos: “la palabra ‘ética’ y la palabra ‘justo’ son la misma palabra, la misma pregunta, el mismo lenguaje”.

## BIBLIOGRAFÍA

- Balashov, Yuri y Alex Rosenberg, *Philosophy of Science: Contemporary Readings*, Londres-Nueva York, Routledge, 2001.
- Bartlett, Christopher y Sumautra Ghoshal, *Managing Across Borders*, Boston, Harvard Business School Press, 1998.
- Berne, Eric, *Games People Play. The Psychology of Human Relationships*, Nueva York, Grove, 1964.
- \_\_\_\_\_, *Transactional Analysis in Psychotherapy*, Nueva York, Grove, 1961.
- Borradori, Giovanna, *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen*

- Habermas and Jacques Derrida*, Chicago, University of Chicago Press, 2003.
- Chalmers, David J., *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, Londres, Oxford University Press, 2002.
- Charon, Jean, *Éléments d'une théorie unitaire d'Univers*, Paris-Ginebra, Éditions René Kister-Éditions de la Grange Batelière, 1962.
- Diderot, Denis, *Lettre sur les aveugles*, Londres, 1749.
- \_\_\_\_\_, *Lettre sur les aveugles*, Chicago, The Open Court, 1916.
- Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización*, Madrid, Editorial Trotta, 1998.
- Etzioni, Amitai, *Comparative Analysis of Complex Organizations*, Nueva York, Macmillan, 1975.
- \_\_\_\_\_, *The Active Society. A Theory of Societal and Political Processes*, Nueva York, Free Press, 1968.
- Franklin, John Hope, *Color and Race*, Boston, Houghton Mifflin, 1968.
- Gregory, Richard L. (ed.), *Oxford Companion to the Mind*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, 1998.
- Hofstede, Geert, *Cultures and Organizations. Software of the Mind*, Londres, McGraw-Hill, 1991.
- Husserl, Edmund, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press, 1970.
- Jay, Martin, *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, Berkeley, University of California Press, 1993.
- Jordan, Winthrop D., *White over Black. American Attitudes towards the Negro. 1550-1812*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1968.
- Lacan, Jacques, *Écrits*, Nueva York, Norton, 1977.
- Lakoff, George y Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago, University of Chicago Press, 2003.
- Levin, David Michael, *The Philosopher's Gaze. Modernity in the Shadows of Enlightenment*, Berkeley, University of California Press, 1999.
- Levey, Joel y Michael Levey, *Living in Balance: A Dynamic Approach for Creating Harmony & Wholeness in a Chaotic World*, Berkeley, Conari Press, 1998.
- Lévinas, E., *Collected Philosophical Papers*, trad. Alphonso Lingis, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1987.
- Levitt, Theodore, "The Globalization of Markets", *Harvard Business Review*, mayo-junio, 1983.
- Malin, Shimon, *Nature Loves to Hide, Quantum Physics and the Nature of*

- Reality, a Western Perspective*, Londres, Oxford University Press, 2001.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945.
- Micklethwait, John y Adrian Wooldridge, *The Witch Doctors*, Nueva York, Random, 1996.
- Modahl, Mary, *Now or Never. How Companies Must Change Today to Win the Battle for Internet Consumers*, Nueva York, Harper Business, 2000.
- Moss, Joanna y John Ravenhill, *Emerging Japanese Economic Influence in Africa. Implications for the United States*, Berkeley, University of California Press, 1985.
- Newton-Smith, William H. (ed.), *A Companion to the Philosophy of Science*, Malden, Blackwell Publishing, Blackwell Companion to Philosophy, 2001.
- Ohmae, Kenichi, *The End of the Nation-State*, Nueva York, Free Press, 1995.
- \_\_\_\_\_, *The Evolving Global Economy: Making Sense of the New Global Order*, Boston, Harvard Business School Press, 1995.
- Pavlov, Ivan P., *Lectures on Conditioned Reflexes. Twenty-Five Years of Objective Study of the Higher Nervous Activity Behavior of Animals*, trad. W. Horsley Gantt, Nueva York, International Publishers, 1980.
- Peters, Thomas, *The Tom Peters Seminar: Crazy Times Call for Crazy Organizations*, Nueva York, Vintage, 1994.
- \_\_\_\_\_, *The Pursuit of Wow! Every Person's Guide to Topsy-Turvy Times*, Nueva York, Vintage, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Thriving on Chaos. Handbook for a Management Revolution*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1987.
- \_\_\_\_\_, y Robert H. Waterman, *In Search of Excellence*, Nueva York, Warner Books, 1988.
- Sacks, Oliver, *An Anthropologist on Mars. Seven Paradoxical Tales*, Nueva York, Knopf, 1995.
- Sartre, Jean-Paul, *Anthologie de la poésie nègre et malgache: Black Orpheus*, trad. S. W. Allen, París, Présence Africaine, 1976.
- \_\_\_\_\_, *Being and Nothingness*, Nueva York, Washington Square Press, 1956.
- \_\_\_\_\_, *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, Madrid, Alianza Editorial, 1984.
- \_\_\_\_\_, *The War Diaries*, Nueva York, Pantheon, 1984.
- Schaller, Susan, *A Man Without Words*, Nueva York, Summit Books, 1991.
- Smith, Adam [George J. W. Goodman], *The Roaring 1980s*, Nueva York, Summit Books, 1988.
- Vaughan, Alden T., "From white man to redskin: changing Anglo-American

perceptions of the American Indian”, *The American Historical Review*, vol. 87, núm. 4, 1982.

Verhaeghe, Paul, *On Being Normal and Other Disorders*, Nueva York, Other Press, 2004.

Weber Max, *The Theory of Social and Economic Organization*, Londres, Hodge, 1947.

Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, trad. Hacker y Joachim Schulte, Oxford, Wiley-Blackwell, 2009.

### NOTAS AL PIE

[1] Este artículo se deriva de la ponencia leída por V. Y. Mudimbe en el XI Congreso de Antropología en Colombia, celebrado en la ciudad de Santa Fe de Antioquia entre los días 24 y 26 de agosto de 2005, y se complementa con la experiencia de la estada del autor en Colombia. El texto fue leído el 2 de febrero de 2006, en la Katholieke Universiteit Leuven de Bélgica. El autor agradece a Filip De Boeck, quien organizó y precedió la sesión, a E. Corinne Blalock, su asistente, por su continua colaboración, y a Diane Ciekawy por ayudar en la corrección del borrador. La traducción al español, del original inglés, fue realizada por Álvaro Ruiz Ospina.

[2] Joel Levey y Michael Levey, *Living in Balance: A Dynamic Approach for Creating Harmony & Wholeness in a Chaotic World*, Berkeley, Conari Press, 1998.

[3] Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, Nueva York, Washington Square Press, 1956.

[4] Nota del traductor: la traducción de la cita fue tomada de la edición en español: Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, p. 433.

[5] Giovanna Borradori, *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, Chicago, University of Chicago Press, 2003.

[6] Oliver Sacks, *An Anthropologist on Mars. Seven Paradoxical Tales*, Nueva York, Knopf, 1995.

[7] *Ibid.*, p. 138.

[8] Richard L. Gregory (ed.), *Oxford Companion to the Mind*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, 1998.

[9] William H. Newton-Smith (ed.), *A Companion to the Philosophy of Science*, Malden, Blackwell Publishing, Blackwell Companion to Philosophy, 2001.

[10] Denis Diderot, *Lettre sur les aveugles*, Londres, 1749; y Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.

[11] Ivan P. Pavlov, *Lectures on Conditioned Reflexes. Twenty-Five Years of*

*Objective Study of the Higher Nervous Activity Behavior of Animals*, trad. W. Horsley Gantt, Nueva York, International Publishers, 1980.

[12] Oliver Sacks, *An Anthropologist on Mars...*, *op. cit.*, p. 136.

[13] Jean-Paul Sartre, *The War Diaries*, Nueva York, Pantheon, 1984, p. 15.

[14] Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trad. Hacker y Joachim Schulte, Oxford, Wiley-Blackwell, 2009.

[15] Martin Jay, *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, Berkeley, University of California Press, 1993.

[16] *Ibid.*, p. 546.

[17] Oliver Sacks, *An Anthropologist on Mars...*, *op. cit.*, p. 3.

[18] *Ibid.*, p. 40.

[19] Jacques Lacan, *Ecrits*, Nueva York, Norton, 1977, p. 48.

[20] Paul Verhaeghe, *On Being Normal and Other Disorders*, Nueva York, Other Press, 2004, p. 211.

[21] Denis Diderot, *Lettre sur les aveugles*, Chicago, The Open Court, 1916, pp. 87-88.

[22] George Lakoff y Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago, University of Chicago Press, 2003.

[23] *Idem.*

[24] Eric Berne, *Transactional Analysis in Psychotherapy*, Nueva York, Grove, 1961.

[25] Eric Berne, *Games People Play. The Psychology of Human Relationships*, Nueva York, Grove, 1964.

[26] Martin Jay, *Downcast Eyes...*, *op. cit.*, p. 594.

[27] David Michael Levin, *The Philosopher's Gaze. Modernity in the Shadows of Enlightenment*, Berkeley, University of California Press, 1999, p. 417.

[28] John Hope Franklin, *Color and Race*, Boston, Houghton Mifflin, 1968.

[29] Winthrop D. Jordan, *White over Black. American Attitudes towards the Negro. 1550-1812*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1968.

[30] Alden T. Vaughan, "From white man to redskin: changing Anglo-American perceptions of the American Indian", *The American Historical Review*, vol. 87, núm. 4, 1982, p. 919.

[31] Amitai Etzioni, *Comparative Analysis of Complex Organizations*, Nueva York, Macmillan, 1975.

[32] Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, Londres, Hodge, 1947.

[33] Geert Hofstede, *Cultures and Organizations. Software of the Mind*, Londres, McGraw-Hill, 1991.

[34] Amitai Etzioni, *Comparative Analysis...*, *op. cit.*, p. 3.

[35] *Ibid.*, p. 14.

[36] *Ibid.*, p. 112.

[37] Amitai Etzioni, *The Active Society. A Theory of Societal and Political*

*Processes*, Nueva York, Free Press, 1968.

[38] Amitai Etzioni, *Comparative Analysis...*, *op. cit.*, p. 469.

[39] Jean-Paul Sartre, *Anthologie de la poésie nègre et malgache: Black Orpheus*, trad. S. W. Allen, París, Présence Africaine, 1976.

[40] Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización*, Madrid, Editorial Trotta, 1998.

[41] Thomas Peters, *Thriving on Chaos. Handbook for a Management Revolution*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1987.

[42] Thomas Peters y Robert H. Waterman, *In Search of Excellence*, Nueva York, Warner Books, 1988.

[43] Thomas Peters, *The Tom Peters Seminar: Crazy Times Call for Crazy Organizations*, Nueva York, Vintage, 1994.

[44] Thomas Peters, *The Pursuit of Wow! Every Person's Guide to Topsy-Turvy Times*, Nueva York, Vintage, 1994.

[45] Thomas Peters, *Thriving on Chaos...*, *op. cit.*

[46] Amitai Etzioni, *Comparative Analysis...*, *op. cit.*, p. 159.

[47] Thomas Peters, *Thriving on Chaos...*, *op. cit.*, pp. 446 y 448.

[48] Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, *op. cit.*, pp. 485-486. (Nota del traductor: La traducción de la cita fue tomada de la edición en español, *op. cit.*, pp. 397-398.)

[49] Oliver Sacks, "Prologue", en Susan Schaller, *A Man Without Words*, Nueva York, Summit Books, 1991.

[50] *Ibid.*, p. 27.

[51] *Ibid.*, p. 118.

[52] *Ibid.*, p. 15.

[53] Christopher Bartlett y Sumatra Ghoshal, *Managing Across Borders*, Boston, Harvard Business School Press, 1998.

[54] Kenichi Ohmae, *The End of the Nation-State*, Nueva York, Free Press, 1995.

[55] Kenichi Ohmae, *The Evolving Global Economy: Making Sense of the New Global Order*, Boston, Harvard Business School Press, 1995.

[56] John Micklethwait y Adrian Wooldridge, *The Witch Doctors*, Nueva York, Random, 1996, p. 229.

[57] E. Lévinas, *Collected Philosophical Papers*, trad. Alphonso Lingis, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1987, p. 124.

[58] Adam Smith [George J. W. Goodman], *The Roaring 1980s*, Nueva York, Summit Books, 1988.

[59] Theodore Levitt, "The Globalization of Markets", *Harvard Business Review*, mayo-junio, 1983.

[60] Joanna Moss y John Ravenhill, *Emerging Japanese Economic Influence in Africa. Implications for the United States*, Berkeley, University of California Press, 1985, p. 18.

- [61] *Ibid.*, p. 39.
- [62] *Ibid.*, p. 113.
- [63] *Ibid.*, p. 61.
- [64] Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press, 1970.
- [65] Jean Charon, *Éléments d'une théorie unitaire d'Univers*, Paris-Ginebra, Éditions René Kister-Éditions de la Grange Batelière, 1962.
- [66] Geert Hofstede, *Cultures and Organizations...*, *op. cit.*, p. 244.
- [67] Véase Yuri Balashov y Alex Rosenberg, *Philosophy of Science: Contemporary Readings*, Londres-Nueva York, Routledge, 2001, y David J. Chalmers, *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, Londres, Oxford University Press, 2002.
- [68] Geert Hofstede, *Cultures and Organizations...*, *op. cit.*, p. 238.
- [69] *Ibid.*, p. 235.
- [70] *Ibid.*, p. 304.
- [71] Shimon Malin, *Nature Loves to Hide. Quantum Physics and the Nature of Reality, a Western Perspective*, Londres, Oxford University Press, 2001, p. 234.
- [72] *Idem.*
- [73] Mary Modahl, *Now or Never. How Companies Must Change Today to Win the Battle for Internet Consumers*, Nueva York, Harper Business, 2000.

## 2. ÉXODO COMO ALEGORÍA<sup>[1]</sup>

### ÁFRICA EN LAS TEORÍAS DE LA DIFERENCIA

*Ideo iuravi in ira mea:  
non introibunt in requiem meam*  
—Ps. 94

Nous croyons à un pacte républicain, comme à un pacte mondial [...] Aucune mémoire ne peut endiguer seule les retours de la barbarie: la mémoire de la Shoah a besoin de celle de l'esclavage, comme de toutes les autres, et la pensée qui s'y dérobe insulte la pensée. Le moindre génocide minoré nous regarde fixement et menace d'autant les sociétés multi-transculturelles. Les grands héros des histoires nationales doivent maintenant assumer leur juste part de vertu et d'horreur, car les mémoires sont aujourd'hui en face des vérités du monde, et le vivre-ensemble se situe maintenant dans les équilibres des vérités du monde. Les cultures contemporaines sont des cultures de la présence au monde. Les cultures contemporaines ne valent que par leur degré de concentration des chaleurs culturelles du monde. Les identités sont ouvertes, et fluides, et s'épanouissent par leur capacité à se "changer en échangeant" dans l'énergie du monde.

—EDOUARD GLISSANT Y PATRICK CHAMOISEAU

#### I

“Humillada una vez más” fue el encabezamiento a un artículo de Madeleine Bunting, en *The Guardian*, del 4 de julio de 2005.<sup>[2]</sup> Bien intencionado, el texto estuvo motivado por una esperanza e intentó identificar como un buen presagio de dos sucesos, uno científico, el Primer Congreso del Africa Europe Group of Interdisciplinary Sciences en la Universidad de Londres, y otro

político, la Cumbre del G8 en Edimburgo, la cual fue precedida –de hecho acompañada– por el Concierto de los Diez Países, cuyo leitmotiv era una generosa disposición: “Hacer historia del G8”, “el G8 hará historia la pobreza”. El tema de ambos encuentros, explícita o implícitamente, puede ser relacionado con dos aseveraciones: la primera, introducía el artículo de Bunting: “la reciente concentración de la atención en África refuerza nuestra percepción de ella como pintoresca, lastimosa, psicopática y pasiva”; la segunda, un deseo más que una expectativa programática, tal como lo admite el razonamiento siguiente:

La esperanza era que la gente pudiera ver más de África en sus pantallas que niños negros hambrientos; que pudiéramos escuchar acerca de africanos más parecidos a nosotros, con las mismas esperanzas, miedos y aspiraciones, y que, finalmente, comenzáramos a identificarnos con ellos como seres humanos. Tal cambio de percepción ofrecía un radical potencial para un mayor compromiso de equidad entre Europa y África –el tipo de relación de largo plazo sostenible, necesario para lidiar con los enormes desafíos para nuestra especie del cambio climático y del SIDA. Usted puede decir que eso fue lúdicamente ingenuo, y yo comienzo a temer que está en lo correcto: lo que estamos viendo ahora –en esta atención sin precedentes de los medios de comunicación sobre África– es un tema muy viejo.

En realidad, Bunting vincula esta situación con una historia de fracasos, y, exactamente, con el argumento abolicionista de los cuáqueros, de 1787, sobre la hermandad humana y el deseo de representación diferente que ésta explícitamente promovía, los cuales fueron suplantados por otra imagen que se reflejó a sí misma a lo largo de dos siglos: un África suplicante, desde el periodo esclavista hasta el presente. Los medios de comunicación cuentan historias. ¿Irían ellos a ilustrar, una vez más, algo que sabían cómo plantear y que fue meticulosamente analizado por Susan D. Moeller, directora de Periodismo y Estudios Americanos de la Universidad de Brandeis, en *Compassion Fatigue. How the Media Sell Disease, Famine, War and Death?*<sup>[3]</sup>

La imagen africana crea una aclimatada explosión; más exactamente, un muy visible y rutinario estallido en la historia de una alienación domesticada, sus variaciones y amplificaciones ocasionales. Ello significa una carencia, y esto es generalmente identificado con la negativa de un desarrollo normativo, simbolizando así tanto su negación como su insuficiencia. ¿Podría esta imagen negativa, que hoy parece derrotar todas las nociones de progreso dialéctico, trascendiendo colonialismo y anticolonialismo, ser más significativa, por

ejemplo, que el comercio de esclavos? ¿O no podría uno especular que el comercio de esclavos, o la discordia representada por el dominio colonial en las historias africanas, constituiría sus mayores condiciones de posibilidad? Para decirlo francamente, semejante vacilación –de hecho, una duda– implicaría la utilidad de cuestionar las causalidades que las teorías de la alteridad tienden a establecer entre sojuzgamiento y autonomía, la razón colonial y el desgaste poscolonial, el cual, en su propio derecho, es una razón; y, efectivamente, mirando críticamente desde el actual dilema africano, ellas guardan correlación con la idea de decadencia tanto en el sentido filosófico como en el religioso, tal como se simboliza en el espectáculo emblemático de un vestigio arquitectónico. Por otra parte, la cómoda trama de opuestos, así como la sobremarcada validez de las racionales causalidades lineales, puede oscurecer bastante lo que no encaja en los esquemas preorganizados de conjuntos binarios y modelos no acostumbrados a la eficacia, por así decirlo, del precepto del tercero excluido. Por ejemplo, ¿sería suficiente y seguro argumentar que el eje histórico entre dos razones, el paradigma colonial de progreso y la reorganización poscolonial del poder, podría revelar una discontinuidad en el campo de lo económico que explicaría las imágenes catastróficas de la experiencia poscolonial como una consecuencia directa tanto de la ruptura como de un ambiente negativo de crecimiento causado por ello?

Sin sucumbir a la falacia de factores determinantes y, por tanto, a sus excesos, permítanme entender, acerca de la idea de una transformación socioeconómica histórica, la noción de “desarrollo” como un engrama silente, suponiéndola como una metáfora para el cambio de vida de un organismo, esto es, imaginar su futura memoria mal fijada como un proceso iniciado desde una alteración física en el organismo. Precisamente, permítanme apelar a una imagen, la de una célula, en un modo que me dejaría formular de nuevo y, en diferentes términos, la relación conjuntiva entre un empirismo dado y un entorno, y, desde ahí, calificar una visión alegórica del África actual y algunas de las cuestiones que esto puede revelar. Permítanme insistir aquí que tanto en la metáfora del cambio de la célula como en la lectura de un dilema africano, mis aseveraciones y cuestionamientos se presentan desde estas referencias como alegorías, en la acepción que uno encuentra en la obra de Walter Benjamin, como indicando una actitud (*Anschauung*) o un modo de ver cosas (*Anschauungsweise*), que son los signos contingentes de mi impetuosa humanidad en la experiencia de la vida y el mundo.

En hebreo moderno, señala Richard Lewontin en *The Triple Helix. Gene,*

*Organism, and Environment*,<sup>[4]</sup> el campo conceptual de la palabra *Lehitpateach* incluye dos significados a los cuales se reducen todos los derivados: por una parte, el *out + growth* de un organismo, o proceso de devenir más complicado, la transformación desde una fase más simple a una más compleja; por otra, el desarrollo en un sentido reflexivo, que es la modificación estructural de una superficie fotosensible, la cual, a través de la influencia de químicos, por ejemplo, hace visible una imagen, una impresión positiva tomada por una cámara. *Lehitpateach* es un excelente reflejo debido a que, reanimado en el léxico del hebreo moderno, básicamente expresa esos dos significados: como tal, *prima facie*, agota las patológicas configuraciones polisémicas de sus traducciones europeas, como el francés *développement*, el alemán *Entwicklung*, el italiano *sviluppo*, o el español *desarrollo*. Ciertamente, el principal eje semántico del inglés *development* permite un casi idéntico mapeo de cada uno de sus campos individuales de polisemia; a saber: a) el acto de ir desde la latencia a, o hacia, un completamiento; b) el estado de expandir o ampliar y devenir más complejo; c) un evento significativo, suceso o cambio; d) una suma de viviendas, concebidas y construidas por un mismo contratista o la misma compañía; e) un aumento en calidad, elaborado paulatinamente, y f) una causa. Comparado con el hebreo *Lehitpateach*, el inglés *development*, tanto como sus equivalentes europeos, abre una vasta configuración de significados y metáforas que a través de complejas relaciones de inclusión parcial, interactúa con otras áreas semánticas organizadas por significados de multiplicidad de signos, y éstos pueden concretarse en verbos tanto transitivos como intransitivos relacionados con el valor básico de un *out* más *process*. Ellos son prácticamente innumerables y contribuyen a teorías de cualquier “desarrollo”, como sucedería en una génesis, son causados, cultivados, producidos y, por tanto, se despliegan, evolucionan, maduran y se amplifican. Y ésta es sólo una línea de sus posibles expansiones semánticas. Su polisemia, tanto como sus muy productivas conexiones metafóricas, señalan la vaguedad del concepto en inglés. En resumen, ésa es una buena razón para mi uso del concepto sólo con los valores de *Lehitpateach*, esto es, el crecimiento de un organismo y la duplicación de una imagen. Un ejercicio semántico como éste, en una gratuidad que cualquier diccionario lingüístico podría acentuar al relacionar el concepto con sinónimos de “development”, como evolución y progreso, y sus correlatos, como efecto y consecuencia, bien señala las inconsistencias implícitas o explícitas que consienten en almacenar y transportar cualquier discurso normativo acrítico sobre “desarrollo”. Ello dramatiza tanto la desviación como la proximidad que ordena una

correspondencia entre la estructuración de imágenes y la factual (des)armonía que ellas suponen reflejar. En la introducción a esta presentación sobre cómo, a través de la analogía, uno construye la actividad de un gen o la de un organismo, Lewontin escribe:

Mientras no podamos prescindir de metáforas al pensar sobre la naturaleza existe un gran riesgo de confundir la metáfora con la cosa de real interés. Cesamos de ver el mundo *como si fuera semejante* a una máquina y lo tomamos como *una* máquina. El resultado es que las propiedades que adscribimos a nuestro objeto de interés y las preguntas que hacemos sobre el mismo refuerzan la imagen metafórica original y nos perdemos los aspectos del sistema que no se ajustan a la aproximación metafórica. Como Alexander Rosenblueth y Norbert Weiner han escrito: “El precio de la metáfora es vigilancia eterna”.<sup>[5]</sup>

La inteligencia de una “cultura orientada hacia los medios de comunicación” cruza esta paradoja. En *White Lies. Race and the Myth of Whiteness*, Maurice Berger insiste en un hecho ordinario: “la vasta mayoría de periodistas, críticos, académicos, parece no darse cuenta de cuán tramposas pueden ser las palabras y las imágenes”. Las palabras, realmente, crean mitologías, duplican narrativas sobre las realidades y “nos mantienen rehenes de sus suaves, elegantes ficciones”.<sup>[6]</sup>

## II

La analogía, en su sentido aristotélico, como una identidad de relaciones que establece la posibilidad de una comparación entre dos conjuntos, dos sistemas, aún podría ser la mejor herramienta conceptual para organizar una lectura de múltiples niveles de nuestro dilema. La cuidada y rigurosa definición de la ética combina y permite una extensión tanto de la inclusión hipotética como de los procesos de asimilación inductiva. En este sentido, uno fácilmente acepta, por ejemplo, la afirmación de Descartes de que existe una analogía más fuerte entre colores y sonidos que entre las cosas corpóreas y Dios; y, por otra parte, el punto de vista de Thorstein Veblen respecto de la “incapacidad entrenada” o la “perversidad”, por las cuales llega a declarar que “la invención es la madre de la necesidad”. Kenneth Burke, quien sugiere semejante afinidad en *Permanence and Change. An Anatomy of Purpose*, insiste:

[...] este concepto de ‘incapacidad entrenada’ es un titular telescópico del proceso analítico subyacente, en tal modo que el comienzo y el fin de la

extensión analógica son “heurísticamente” (y así, “irónicamente”) combinados; de hecho, una secuencia, como podría decir Hart Crane, ‘percutida en un único paso’. Tomando todo en cuenta, bien tales extensiones analógicas o bien sus abreviaciones nominales son variaciones de las dicotomías de lo implícito-explicito y lo latente-manifiesto, por las cuales, como en la sociología comparativa, una institución que está explícitamente presente en un contexto social es mostrada, por transformaciones analíticas, como implícita en otra, o viceversa.<sup>[7]</sup>

En semejante perspectiva, uno podría, usando metáforas creíbles y siguiendo la revisión de Kenneth Burke del concepto de Veblen de “incapacidad entrenada”, revisar el sentido de las habilidades propias para funcionar correctamente, siendo a veces, en verdad, el signo de nuestra propia ceguera, y reformular la lección del perro de Pavlov como una efectiva referencia desde la cual evaluar la estructuración de un condicionamiento racional contra la arbitrariedad de las generalizaciones analógicas. A los pollos y a los humanos se les enseña a correlacionar la comida y el sonido de la campanilla, y a inscribir, así, racionalmente, una conducta en la estructura de regulación del condicionamiento. Lo que semejante orden de cosas articula como una regla de conducta puede ser modificado espontáneamente o por un cambio de política: la campanilla suena, y sobre la base de una educación bien interiorizada, nuestro ejército de pollos, o uno de seres humanos perfectamente razonables, marcha hacia un objetivo: que le corten sus cabezas. El punto de interés en esta alegoría del texto de Burke, al menos uno de los más antinómicos desde un punto de vista crítico, es que los pollos o humanos discapacitados o mal educados pueden no haber respondido correctamente a la señal de la campanilla y, así, quedar ilesos. El perro de Pavlov es una buena metáfora para la “capacidad entrenada”, la cual accidentalmente puede convertirse en una “incapacidad entrenada” objetiva.

Vamos ahora a referirnos al *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, de Bertrand Russell,<sup>[8]</sup> y a resumir un punto: cómo la causalidad y la interpretación pueden acentuar la ambigüedad de correlaciones entre hechos, significado e imágenes. Como observa Russell, los patrones en las conductas funcionan generalmente regidos por una norma externa, una ley causal de la forma “*A* causa *B*”, donde *A* es un pensamiento, un sentimiento, o la asociación de ambos, y *B*, un acontecimiento físico. A veces observamos *B* cuando no podemos observar ninguna *A*, y entonces inferimos una *A* inadvertida. Russell subraya el hecho de que “es evidente que mi confianza en

la ‘inferencia’ es mayor por la mayor complejidad en el dato y, además, por la mayor certeza de la ley causal derivada de la observación subjetiva, siempre y cuando la ley causal sea tal como para tomar en cuenta la complejidad de los datos”. En la vida real, semejante modelo impecable podría contar para actitudes perfectamente opuestas, y uno debería olvidar matizar la “observación subjetiva” como una variable pertinente, y la eficacia explicativa de la ley causal en la estructura de una entidad compleja como una condición propedéutica. En efecto, sin la intervención de estas advertencias, dentro de un contexto uniforme, la misma regla podría explicar una conducta predecible motivada por una decisión racional, como testimonio de una capacidad aprendida, y también una conducta impredecible igualmente motivada por una decisión racional idéntica, un testimonio de una “incapacidad entrenada”; y, de hecho, la última, en su propio modo, podría frecuentemente atestiguar su predictibilidad como una deducción correcta basada en una educación. Sobre semejante caso de competencia poco exigente, Burke hace una excelente aclaración: “Veblen generalmente restringe el concepto [de “incapacidad entrenada”] al caso de dos hombres de negocios que, a través de un largo entrenamiento en finanzas competitivas, han construido tanto sus esquemas de orientación sobre este tipo de esfuerzo y ambición que no pueden ver serias posibilidades en ningún otro sistema de producción y distribución”.<sup>[9]</sup> Esta descripción estipula una actitud que puede ser observada en un infinito número de modos y estilos de vida. Ello también corrobora, como su alternativa, la necesidad de una conciencia crucial que trasciende la paradoja de la “capacidad entrenada” contra una “incapacidad entrenada”. Esta conciencia puede ser entendida como un ejercicio crítico y vigilante mantenido por principios morales y lógicos. En cuanto a lo que concierne a la administración de una clase o de una comunidad, uno puede considerar, además de la lista de virtudes requeridas para la vida pública, la generalidad omnímoda de los siguientes tres principios para ordenar conjuntos. Está, primero, la idea de la verdad evidente como un signo de interrogación perpetuo: desde que ninguna proposición obvia es siempre evidente, cualquier afirmación o decisión dependiente de ello debe ser determinada como evidente, si y sólo si uno pudiera estar justificado por entenderla y creer en ella. Existe otra exigencia de la actitud de conciencia crítica, la tesis universal que postula el requerimiento de cualquier afirmación, cualquier decisión, a someterse al examen de su universalidad. Finalmente, un buen uso del precepto de no contradicción asume que, realmente, en principio, una afirmación y su contradicción no pueden ser aceptadas ambas como verdad al mismo tiempo. No obstante, un

desafío siempre es representado por el principio del tercero excluido; ello indica que la disyunción de cualquier afirmación con su negación es siempre verdadera y admisible; y esta última máxima no debería, realmente, ser confundida con el principio de bivalencia, de acuerdo con el cual una afirmación relevante es o verdadera o falsa.

### III

Permítanme sugerir un marco sociopolítico como dato, la Conferencia del Tercer Mundo en Bandung, Indonesia, a mediados de 1950, y el discurso del primer ministro de la India, Nehru, como un signo sintomático de una filosofía política, una premisa posicionada a sí misma como la que debería suscitar una decisión cultural y una afirmación política. Por lo que sus oyentes conocían de la historia de Nehru, podían haber esperado una actitud caracterizable en dos modos: por una parte, coincidir en el valor de su intervención, la cual provenía de una bien conocida presuposición de infracción en la vida política, distinguiéndola del modelo colonial; y, por otra parte, reconocer una reclamación hacia la diferencia como modo de expresar una trascendencia en el mundo de entonces dividido por dos proyectos, el capitalista y el comunista. Nehru completó la expectativa al entregar un fundamento para el principio de la indiferencia crítica: los dos lados, señala él, deben ser asignados a una misma sospecha, y, por consiguiente, no había suficiente razón para favorecer a uno sobre el otro.

¿Por qué no, para una decodificación y valoración exacta de esta razón política y sus límites, la aprehendemos como significando un argumento de alteridad en lo que representa, y una posible ilusión en lo que significa como objetivo? Entendamos alteridad como una simétrica pero intransitiva relación de un sí mismo, un ego, hacia cualquier otro, un tú; y sus elementos constitutivos siempre habrían de incluir una identidad convencional y unas características que cualifican sus determinaciones y, de este modo, su distinción en tanto diferente de cualquier otra cosa. Las dos nociones, la razón política y la ilusión, refieren a la crítica de Kant a Swedenborg, la cual interroga proximidades y desviaciones entre metafísica y ocultismo; en resumen, entre dos ilusiones: sueños de razón contra sueños de sentimientos. Sin embargo, señala Kant, los sueños de la metafísica son aquellos de lo oculto, lo que el soñar despierto es a las alucinaciones; mientras que el ocultismo –un mundo de sombras (*Schattenreich*)– no parece tener límites a la

expansión de sus fantasías e imágenes. Es, verdaderamente, en este sentido que uno podría considerar esto como una alegoría excesiva del espacio político y sus prácticas discursivas. En efecto, a los inconmensurables horizontes de esos campos y a lo que ellos frecuentemente permiten, la filosofía opone una bien circunscrita geografía que habita la razón y la impone como su *locus*. A este primer límite, añade otro, su objeto específico, lo trascendental, como lo que se puede aprehender y conocer por capacidad propia. Y, en su campo de percepción, como es delimitado por la experiencia humana, en su intención y significado, la práctica filosófica se identifica con una conciencia y un análisis crítico de sí mismo, como un soñar despierto, que es la ciencia de los límites de la razón humana tal como ella los captura en sus representaciones con sus propios efectos de diferenciación. Lo político, en el sentido tradicional de la *Koinōnia politikē* aristotélica, en el mejor de los casos, aparece como una episteme exigente, o ciencia verdadera de la *polis*, y de su *politeia* o estructuras. Se muestra a sí mismo como una *technē* maestra y como índice para comprender los modos de legitimar el poder para una administración buena y justa del Estado y la sociedad civil. Un tipo único de conocimiento, el político, no excluye necesariamente las atrevidas inspiraciones de los ilusionismos (doctrinas de acuerdo con las cuales el mundo material es un producto inmaterial de los sentidos), utopías (esquemas idealistas y visionarios para reformar y mejorar la ciudad humana) y, ocasionalmente, puede incluir suposiciones muy productivas y atractivas ideas de las tradiciones esotéricas y místicas. Desafortunadamente, en virtud de su propia vocación y motivación, lo político, más veces que otras, se colude con desconcertantes y falsas concepciones.

Como un legado de Nehru, entre 1955 y 2005, se desarrolló durante cincuenta años una desconcertante narrativa del Movimiento de Países no Alineados (MPNA) –una organización internacional de más de cien Estados que representan 55% de la población del planeta–, en la cual el anterior primer ministro indio aún aparece como uno de los mejores ejemplos éticos y paradigmas políticos. Sus puntos de vista de la condición colonial y poscolonial mantienen, hasta hoy, una compleja interpretación a pesar de su transparencia. Había un decidido mensaje en el modo en que Nehru proponía y comunicaba la identidad de un sujeto recién liberado y autodefinido y su nuevo proyecto. Un sujeto lógico para una cultura concebida como *we organism*, en la manera en que uno puede conceptualizar la autoridad del sujeto de una frase, el sujeto actuante que Nehru estaba caracterizando y estabilizando él mismo, y simultáneamente cómo el sujeto cognitivo y el

objeto de su propia declaración se posicionan como su beneficiario y como su garante. En esta práctica que involucra el destino político del Movimiento de Países no Alineados, Nehru estaba consciente de ser un sujeto moral cuyas declaraciones iban, como cuestión de principios, a enfrentar la prueba de la generalización. En efecto, él conocía el mandato: ¿qué tendría que pasar en el mundo para que su posición pudiera devenir norma ética?

Es en su discurso de 1954 en Colombo, Sri Lanka, cuando Nehru presenta cinco principios conocidos como *Panchsheel*, pilares constitutivos de las relaciones sino-indias; ellos devendrían en la fundación del Movimiento de Países no Alineados. Eran: uno, respeto por la integralidad territorial; dos, no agresión mutua; tres, no interferencia mutua en asuntos nacionales; cuatro, igualdad y beneficios mutuos; cinco, coexistencia pacífica. En la Conferencia de Bandung, en Indonesia, estos cinco principios fueron adoptados como criterio para una cabal política común; y el concepto de no alineamiento, acuñado por Nehru, que es el rechazo a estar involucrado en la confrontación entre Este y Oeste, fue institucionalizado.

Aquí, una idea coincide con la narrativa política. En nombre del sentido común, una alegoría moral dramatiza un programa que reúne la abstracción de una línea de trascendencia metafórica y la realidad de una confrontación política, e instituye así un espacio para la infracción y para la condición de posibilidad de otras normas. La acción de las figuras prominentes del movimiento –G.A. Nasser (Egipto), J. Nehru (India), Sukarno (Indonesia), y J. B. Tito (Yugoslavia)– inicia la idea de que los encuentros del MPNA fueran convocados cada tres años. El primero tuvo lugar en Belgrado, Yugoslavia, en 1961, con la participación de 25 países; en el segundo, en El Cairo, Egipto, en 1964, estuvieron representados 46 países; en el tercero, en Lusaka, Zambia, en 1970, fueron representados 54 países. Las Cumbres han tenido lugar cada tres años, con la regularidad de un reloj; los miembros se han incrementado y, por ejemplo, en la última, en la conmemoración del cincuenta aniversario, organizado del 20 al 24 de abril de 2005, en Bandung y Yakarta, Indonesia, incluía más de cien delegaciones, que representaban a las naciones-Estados miembros, a países observadores y a organizaciones internacionales.

Un hombre es su época en el modo en que una ola es todo el mar, escribió en su autobiografía, *Las palabras*, el filósofo francés Jean-Paul Sartre, como una manera de exorcizar y santificar la pasión de su propia vida. La frase se ajusta perfectamente bien a la misión que Nehru se autoimpuso, la de encarnar un código moral universal y un llamado político nacionalista. Universalmente, los medios de comunicación reconocieron su liderazgo excepcional: él fue un

“ministro” de gran estatura. La inquietud lo llevó a extralimitar una ambición por la transformación regional a una praxis de construcción del mundo, más allá de la urgencia de una reforma del Imperio Británico y de la Commonwealth, como fue postulado por las preocupaciones utilitarias internas del periodo de posguerra. Como atestiguó su intervención de 1955 en el Comité Político de la Conferencia de Bandung –una respuesta, de hecho, a la posición oficial de Turquía–, Nehru afirma e impone su sentido de lugar y misión. Su razón práctica se sitúa ella misma en la autonomía de una topografía secular que esencialmente integra dos tradiciones: por una parte, una tendencia india en filosofía política que subraya las nociones de autoliberación, liderazgo y moralidad; y, por otra, la crítica occidental del inventario de los derechos naturales contra los argumentos para el utilitarismo del acto o de la regla que ensalza paradigmas constantes para maximizar la utilidad en las actividades políticas. Para usar categorías medievales, recientemente revalorizadas en el trabajo de Pierre Bourdieu, Nehru ocupa la función profética de un *auctor*, el líder dotado con las prerrogativas morales de una *auctoritas* universal, un poder fundador absoluto en tanto opuesto al ejercicio de un *lector*, el administrador de una tradición, que se encuentra a cargo del orden de sus mecanismos regulatorios con el propósito de preservación. Nehru no propone, tampoco revela, una revolución política en el sentido de una ruptura mayor y un reinicio histórico; ni siquiera la necesidad de reconsiderar una voluntad hacia la verdad; sin embargo, sostiene lo verdadero de una actitud moral. Radicalmente utilitaria en su intención, la autoridad de Nehru expone la vocación no alineada como aquella acertadamente inmanente en lo que ella conceptualiza, la negación y el rechazo de las líneas existentes, un modo de sobrepasar sus dudosos vínculos. Semejante fin virtuoso en sí mismo estaba objetivamente distanciado, por así decir, de la agenda programática de un Gamal A. Nasser, para quien la negación era servir como una oportunidad del despegue económico de Egipto, un paso en la constitución de una soberanía panarábica destinada a sustituir el dominio anglo-francés en África del Norte y el Medio Oriente.

Lo que Nehru afirma e inspira es éticamente ejemplar, una norma cautelosa semejante al principio de indiferencia: entre comunismo y anticomunismo no existe razón suficiente para favorecer a uno sobre otro y, de cualquier modo, desde el peligro que ellos pueden representar, tanto en ignorancia como en inteligencia ilustrada, “el peso de las razones” para descalificar a uno equivale al “peso de las razones” para descalificar al otro. De aquí su declaración: “Nosotros no estamos de acuerdo con las enseñanzas comunistas, nosotros no

estamos de acuerdo con las enseñanzas anticomunistas; debido a que ambas están basadas en principios erróneos”. Habilmente, acentúa su papel peculiar por la identificación con su país, India, el cual desde 1947 se levanta como una muy visible infracción en el orden de un imperio occidental. En un emotivamente efectivo elogio de un *we organism*, Nehru va a invocar un eje genealógico de solidaridad que sus oyentes no podían haber ignorado; abandonarlo habría sido ideológicamente poco práctico para la mayoría de ellos, toda vez que sus países estaban aún luchando, o negociando, por sus derechos políticos. Declara:

[...] ¿estamos nosotros, los países de Asia y África, desprovistos de cualquier otra posición positiva excepto la de ser procomunistas o anticomunistas? ¿Ha llegado hasta el punto de que los líderes de pensamiento, quienes han dado religiones y todo género de cosas al mundo, hayan de adherirse a un grupo o a otro y ser adláteres de este partido o de este otro, cargando con sus deseos y ofreciendo, ocasionalmente, alguna idea? Esto es lo más degradante y humillante para cualquier pueblo o nación que se respete. Es un pensamiento, para mí, intolerable que los grandes países de Asia y África deban pasar de la esclavitud a la libertad sólo degradándose a sí mismos o humillándose a sí mismos de este modo.

El razonamiento es sólido, irrefutable a su manera. Y así, la idea principal que transmite, la necesaria obligación para el área no alineada, y lo que ello supone, un movimiento no alineado, aparecen como una deducción lógica. El resto de su justificación, una posible guerra mundial, la amenaza y el flagelo representado por las bombas atómicas y de hidrógeno con sus riesgos de aniquilación, “no un refinamiento académico”, bromea Nehru, pertenecía a una contención razonada. Intelectualmente, eran unos puntos sagaces y moralmente ordenados, pero no eran realmente necesarios; las razones para creer en una jurisdicción no alineada y en su filosofía política habían sido establecidas en la eficacia de otra suerte de fundamento, el significado emotivo proveído por la comprensión, y la creencia, de la solidaridad de los desposeídos.

#### IV

Los fundamentos del argumento posterior a Bandung para establecer un espacio no alineado orgánico fueron duplicar los requisitos de la

independencia política del tercer mundo, invocando, especialmente, el principio de autodeterminación o el derecho a la autonomía política. Una reclamación paradójica, toda vez que semejante principio podía ser, entonces, dotado de uso válido sólo en las formaciones sociales convencionales internacionalmente confirmadas. No obstante, más visible en el caso del África subsahariana, el principio alcanzaba dos funciones: la afirmación de unidades geográficas y socioculturales más o menos compactas, organizadas por la autoridad colonial, reinos estructurados e imperios cohesionados, sancionados por aquélla y, a la larga, ordenados como conjuntos administrativos; en síntesis, Estados naturales en el nuevo orden de cosas. Subsecuentemente, serían reorganizados como evidentes territorios legales, completando las necesidades manifiestas de las naciones en plenitud de posibilidades históricas y, con esta capacidad, reconocidos como dotados de todos los derechos a la soberanía. Las políticas para la constitución y el establecimiento de estos nuevos Estados no siempre neutralizan una latente demanda insurgente de autonomía, lo que significa una extrema desconexión con el legado colonial. Dependiendo de los países, coexistieron agendas competitivas igualmente efectivas, o muy diferentes, en sus esfuerzos para asumir la discontinuidad colonial. Como el *Lehitpateach*, cambio y duplicación de imágenes, ellas aseguraron narrativas que coordinaban modos de alteridad en perspectivas antagónicas o benévolas en relación con el dominio colonial. Aun en las duras perspectivas nacionalistas, la unanimidad se ocupó de las inquietudes por administrar los deteriorados resultados de los desafíos de la descolonización: descriptivos o preceptivos, programas políticos aplicados a temas de gobierno, políticas económicas, bienestar público y, en gran medida, a los modos para administrar conflictos entre facciones y grupos de interés en relación con el bienestar de un cuerpo multiétnico. El fortalecimiento de las estructuras del nuevo Estado fue, no obstante, el supremo objetivo que trascendía las inclinaciones ideológicas. Y la cultura general fue confiada a sentimientos inducidos de autoestima, apoyados en efectos acumulativos de una otredad racial en un teatro ordenado y activando metáforas alrededor de la dialéctica amo-esclavo.

Usando un índice simbólico, uno puede argumentar que un número limitado de ejes referenciales fueron condicionando la crítica a la razón colonial. Un primer modelo fue a través del desplazamiento de las imágenes de significado-efecto y significado-afecto, ajustando un espacio de juego que proyecta un polarizado equilibrio del colonizador y el colonizado a través de los papeles revertidos del “*minorant*” derrotando al “*majorant*”, en una saga de ficción

arquetípica. Semejante escenario podría generar una diversidad de compensaciones y valores de mecanismos de introyección en la sucesión en el poder. Otro modelo, a través de retrodicciones alegóricas, podría invertir en filiaciones ancestrales y trabajo con los nexos de “nuestros ancestros” y “nuestros-sus descendientes”, su protección y nuestro estar protegidos, sobrestimando las relaciones de sangre con el propósito de magnificar derechos políticos. En cualquier caso, los procedimientos animan buenas razones para el entusiasmo y la confianza en la autenticidad de una continuidad cultural; del mismo modo, ritualizan la ruina del pasado reciente gracias a la identificación con una memoria mítica. En su aparente simplicidad, este modo de “inventar” una historia, atestiguado por casi todas las prácticas discursivas de la independencia africana, habla de líneas psicológicas muy eficaces. Específicamente, éstas incluyen las redes biológicas que enlazan la autonomía política al nacimiento de simbolismos, así como a metáforas de la vida de un organismo y sus destinos armónicos. Este tercer modelo también da lugar a rutas expandidas en el campo de batalla sociopolítico, por lo que permite la tensión entre un antes y un después de la ceremonia de independencia; un ámbito que, bajo el dominio colonial, fue una entrada a otro tipo de red, aquella de la gran dicotomía que separa los sistemas binarios, articulada desde la desviación discriminatoria entre el primitivo y el civil, la mera estructura básica del derecho a colonizar. El contraargumento no dignifica, o dignifica, los regímenes que compara en términos de calificadores de edad, oponiendo vejez a juventud y, por ende, sus valores intrínsecos opuestos. El paradigma de antes y después y sus variaciones dominan una verdadera topografía cultural en la cual imágenes inventadas por una razón son negadas en otra. Sus conflictivas alegorías esclarecen transacciones psicológicas cuyas propiedades, en la medida en que afectan a los no alineados y a las políticas de independencia, deben mucho a una legitimidad ofrecida por las demandas emitidas por los imperativos de formación de reacción. La sublimación de la solidaridad apoyada en el resentimiento puede no haber sido un motivo conscientemente explícito en las mentes de los políticos y teóricos poscoloniales. Un mecanismo de defensa psicológica que fue, a pesar de todo, operativo en racionalizar una obsesión hacia la otredad, poniendo en escena contradicciones esencialmente metafóricas contra el amoral *doxic dictum*, de acuerdo con el cual el fuerte siempre tiene la razón.

Cincuenta años después, ¿cómo evaluar una configuración que Nehru, junto con los otros actores fundadores del Movimiento de Países no Alineados, formó gracias a su carisma, pero que en realidad no inventó? La probabilidad

de una discontinuidad que él contribuyó a generalizar se retrotrae a muchas responsabilidades en la biblioteca colonial cuya historia es inseparable de lo que la constituyó, la expansión imperial del espacio europeo desde el fin del siglo XV, y así, la voluntad de conocimiento y poder que la explica. Muy temprano, la biblioteca contenía, con un Las Casas, por ejemplo, signos explícitos para la posible revisión de la vocación colonial europea, sus agendas y, al menos, su estilo. Su reformulación en el siglo XIX fue una rareza anacrónica en el clima del posiluminismo. Desestabilizado por restricciones objetivas en el eclipse de la economía mercantil y su sustitución por un capitalismo de cepa, se disolvió, y en pocas décadas sería condenado por los vestigios de sus razones, sin ninguna verdadera conectividad que pudiera sobrepasar sus, por entonces, inadecuados parámetros. Tal valoración subjetiva de la historia colonial es ahora posible compensarla infiriendo deducciones, desde una sociología clínica, de las mecánicas sincrónicas de las relaciones de poder. Antonio Negri y Michael Hardt en su análisis regresivo-progresivo de las maquinarias del poder, *Empire*, sacan a la luz las múltiples variaciones de los ejes que operan desde la inequidad diferencial y las redes de intolerancia.<sup>[10]</sup> Reglas de competencia y colaboración, desacuerdos y acuerdos, son esencialmente reducibles a una fórmula básica: la relación del aporte de uno con sus resultados está estructuralmente en conflicto con el aporte del otro y su conexión con sus resultados.

En cualquier caso, en los años veinte, la India inauguró un proceso racionalmente inscribible en el despertar de una nueva cultura global internacional. En el primer Bandung, Nehru lo estaba interpretando como una relación con el futuro a partir de la experiencia de un pasado común. Este proyecto era, básicamente, una metáfora para un modo existencial de salirse uno mismo de algo y tematizar el destino de uno en un presente orientado al futuro.

Podría ahora sugerir una distinción entre el Bandung de 1955 y el de 2005, y entonces proseguir con una presentación crítica de lo que, a propósito de las nociones de diferencia y cambio, podrían ilustrar notorias y no notorias formas de existencia, e interactuar con otras del ambiente global actual. Bandung 2005 pudo haber insistido en sus antiguas trilladas funciones y gestiones, aunque tuvieran lugar en un universo totalmente nuevo, el cual, comparado con el contexto de 1950, está caracterizado por una serie de nuevos factores que incluyen una mayor circulación de capitales, tecnologías, bienes, servicios y seres humanos y sus intereses; una interdependencia de estructuras económicas y de sus enlaces con instituciones financieras y con el mercado

global, en una confusión dentro de la cual tiempo y espacio se colisionan; y, sorprendentemente, un ambiente internacional en el cual las normas de desregulación acentúan la autonomía relativa de las economías y su evolución respecto de las estructuras políticas del poder. Un signo de distinción desde Bandung 1955, el constructo de la globalización, resulta, realmente, el sistema contextual con el cual retratar el clima general de Bandung 2005. Ante todo, junto con la reanudación de su responsabilidad para con los principios básicos del acuerdo inicial, los delegados reafirmaron ideales que eran ampliamente aceptados por la actual comunidad internacional, los cuales comprendían el reconocimiento de la diversidad, el diálogo basado en el respeto y el beneficio mutuo, la cooperación y la asociación sostenibles, la democracia y la responsabilidad, la promoción y la protección de los derechos humanos y las alternativas fundamentales, incluido “el derecho al desarrollo”. Muchos de esos valiosos objetivos fueron descritos en las listas del primer Bandung. En segundo lugar, la continuidad así ejemplificada en esos principios programáticos, aunque estableciendo una adhesión a la historia del movimiento, no trae a colación los aportes y los resultados desde el predominio del nuevo orden internacional que sucedió al periodo de la guerra fría. El criterio provee justificación sustancial a las preguntas sobre la eficacia del movimiento en el contexto actual, en el cual autonomía y autodependencia son difíciles de concebir. De cualquier modo, la guerra fría fue un medio en la definición de un derecho al no alineamiento; por otro lado, como un cuerpo en un proyecto de interés propio, el nuevo Bandung elige comprometerse con los principales temas del nuevo mundo global, en conformidad con los cuales se posiciona y alía, aun mencionando un “derecho al desarrollo”, un concepto clave codificado por la frustración de países del tercer mundo debido al poder de los Estados industriales ricos para controlar la prescripción de políticas, y haciendo eso, acentúa a su favor las diferencias estructurales entre los países. Finalmente, a partir de los dos puntos precedentes, en un nivel fundamental de lo que los hace comprensibles en una cultura global de temas, características y procedimientos interrelacionados, uno sospecha un eje silente que funciona como una red unificada que los apoya y los estimula, y en presencia de tres agentes principales: la aceleración de la historia, un lenguaje común y una visión elemental del mundo.

La integración de una cápsula sintética sobre el África subsahariana en el relato de Bandung parece necesaria aquí con el propósito de refinar la compleja naturaleza sustancial de su atasco. Tres puntos interrelacionados podrían delinear un cuadro general entre los años de 1960 y los de 1980. Antes

que todo, una vista general del contexto. La reforma política de las ex colonias se mantuvo, a través de las décadas de 1960 y 1970, definida por la preposición gramatical “desde”, que indica en esta relación tanto un origen como una filiación conectiva. De hecho, el signo minúsculo fue también estipular un marco genético para la transformación de los nuevos organismos. Si, durante este periodo, una lucha por el dominio de la mayoría democrática continuaba en Rodesia, Zimbabue y Sudáfrica, el desafío de una independencia política era real en casi todas las otras regiones subsaharianas. Bélgica, Francia y Gran Bretaña se habían separado de sus colonias y, más tarde, Portugal iría a liberar sus territorios ocupados por largos siglos. Se debe, no obstante, añadir un segundo punto, una objeción política capacitada a las directivas de los no alineados, las cuales estuvieron representadas en el papel militar de Francia. Desde el principio, ello fue justificado por la estrategia de neutralidad en la confrontación ideológica EUA-URSS; luego, relacionado con una misión autoatribuida para balancear los efectos de la hegemonía de Estados Unidos en los asuntos internacionales. ¿No podría uno preguntarse si Francia estuvo, en materia de política, reactivando simbólicamente la medida de una antigua institución, el *tribunus plebis* romano, el oficial a cargo de defender los intereses del pueblo? De seguro, la mediación ilustra visiblemente otro síntoma, concretamente que la agenda política no alineada nunca implicó una verdadera ruptura de los lazos con los “amos coloniales”. Esos poderes generalmente han mantenido programas colaborativos complejos con sus ex colonias, como lo ejemplifica la Mancomunidad de Naciones establecida en 1931, que comprendía el Reino Unido y sus dominios pasados y presentes. El tercer punto sobre el clima general africano está sintetizado en *Ideology and Development in Africa*, un diagnóstico hecho por el renombrado politólogo de la Universidad de Wisconsin, Crawford Young.<sup>[11]</sup> En esta investigación, la representación política de la posindependencia es evaluada como ambiguamente perturbadora, a pesar de, por ejemplo, casos inspiradores como Costa de Marfil y Kenia. Para lograr su diagnóstico, Young combinó una lectura cualitativa subjetiva con los resultados de seis criterios de análisis: a) estándares de crecimiento y avance económico; b) igualdad en la distribución de las participaciones de la renta nacional; c) autonomía política y autodependencia de la política de gobierno; d) preservación de la dignidad humana; e) participación popular, y f) “capacidad de desarrollo”, como sugiere James Coleman en su estudio sobre el “síndrome del desarrollo”, “el poder para crear y una mejorada capacidad para planear, llevar a cabo y manipular el nuevo cambio como parte del proceso para lograr nuevos objetivos”. Del

examen de Crawford Young de la cultura política de los años sesenta a los ochenta, se pueden separar, al menos, tres líneas significativas para evaluar el comportamiento político. Primeramente, al indiscutido principio exclusivo de Bandung del no alineamiento político, los nuevos Estados habían sustituido y propuesto la idea de una elección ideológica preferencial y, así, habían establecido empíricamente dominios políticos divididos, regímenes marxistas y socialistas (por ejemplo, Benín, Congo, Tanzania, etcétera) y sistemas orientados al mercado (todos los otros países). Veinte años después, de acuerdo con Young, era difícil no advertir “una extensa superposición de patrones estatales con capacidad de expansión e ideología”. En segundo lugar, en términos de crecimiento, juzgados por las normas del PIB del Banco Mundial, la verdadera escala de transformación también estaba indicando sólo tendencias exploratorias en ambos tipos de regímenes, raramente positivas (por ejemplo, Congo, Costa de Marfil, Kenia, Tanzania) y mediocres (en los más de los países), y la distribución parece independiente de las fórmulas ideológicas. Finalmente, si la variabilidad de las marcas positivas sobre igualdad, asistencia sanitaria, dignidad humana y participación política parece aclarar la pertinencia de ideología, invalida, no obstante, su relevancia con relación a la estructural imprevisibilidad de la competencia del Estado. Y desde el trasfondo de los principios económicos internacionales, Young piensa que “la preferencia ideológica influye de manera significativa en la matriz de la política. Al momento de la independencia poco existía para diferenciar a Costa de Marfil y Guinea, o a Kenia y Tanzania. El efecto acumulativo sobre dos décadas de visiones del futuro claramente divergentes ha hecho a Costa de Marfil y Kenia muy diferentes de Guinea y Tanzania”.<sup>[12]</sup> En resumen, un juicio general de la capacidad política indica que el comportamiento de África, hasta los ochenta, aún estaba traduciendo la permanencia y la extensión de lo que en los sesenta era considerado una “crisis transicional”. Lo que empeoraría en las dos décadas siguientes.

Esta falla empírica total puede ser relacionada con los supuestos coloniales del siglo XIX y vista a través de una historia económica de mecanismos estructurados que conecta los modos regionales de organizar el poder y la producción con los defectos económicos globales y su amplificación sistemática en una economía política *laissez-faire*. Realmente, este contexto es complejo. No obstante, no debe ser ni sobrevalorado ni subestimado. Ello también se refiere a los ejes fundamentales de los movimientos económicos del siglo XX tal como lo documenta, por ejemplo, John Kenneth Galbraith en *Economics in Perspective: A Critical History*.<sup>[13]</sup> Su análisis crítico del

escenario keynesiano, los efectos de largo alcance de la década de depresión y el modelo “*new deal*” no crearon en las estructuras capitalistas un “ánimo autárquico”, pero acentuaron fuertemente en las naciones occidentales estilos económicos individualizados que tuvieron efecto en las colonias, y ellos eran reducibles a una muy simple declaración que Galbraith formula bien en *A Journey through Economic Time*: “que lo que contaría no era lo que pudiera ser hecho [internacionalmente] como un ejercicio de responsabilidad conjunta; sería lo que cada país pudiera hacer por sí mismo”.<sup>[14]</sup> Hubo dos efectos perceptibles que fueron más allá del inmediato clima de posguerra: por un lado, la maduración del sistema capitalista y sus intervenciones en las naciones a través de las corporaciones transnacionales y, así, sus efectos positivos en los países industriales; y, por otro lado, en relación con esto, en el periodo de posindependencia de finales de los sesenta y en los setenta, una “profundamente decepcionante articulación” entre países ricos y pobres, que “se mantuvo enorme y, realmente, se ha incrementado”. Y añade Galbraith: “los programas de asistencia han hecho algo para servir a la conciencia del afortunado, han hecho mucho menos para atenuar la desesperación”.<sup>[15]</sup> El diagnóstico de Galbraith pone también un apropiado énfasis en la mala manipulación de los requerimientos democráticos por parte de los gobiernos y burocracias corruptos del tercer mundo como un factor contribuyente al vacío entre el centro capitalista y sus periferias. Ése es un tema que Galbraith explota imaginativamente en una de sus novelas, *The Triumph*: un tratado sobre el error público, como él lo llama; una prolija descripción de la estupidez colectiva en naciones industriales preocupadas por quien, en una pequeña isla del tercer mundo, está sirviendo realmente a la causa de la democracia; y una clave sobre cómo el anticomunismo estadounidense puede transmutarse en una paranoia contagiosa.<sup>[16]</sup>

En contra de *The Law of People*, de John Rawls,<sup>[17]</sup> que ensalza la idea de acuerdo con la cual “la gente decorosamente jerárquica” lleva a la práctica la tolerancia liberal y legitima la estabilidad económica, un filósofo de Asia, Kok-Chor Tan, anteriormente profesor del Centro de Ética y Profesiones de Harvard, ha opuesto astutamente lo siguiente y analizado la génesis estructural de las crisis centrándose en sus presuposiciones teóricas. En *Toleration, Diversity, and Global Justice*,<sup>[18]</sup> sucintamente resume el esquema explicativo en la siguiente retrospectiva:

La idea de que una economía global basada en los principios del libre mercado es más propicia para encontrar las necesidades de los países desarrollados y

subdesarrollados informa de la actual estructura económica global. Lynn H. Miller escribe que mientras “el régimen económico internacional establecido después de la Segunda Guerra Mundial no precisamente le dio la espalda a los problemas de[ Sur], el sistema internacional fue construido sobre varios supuestos generales, frecuentemente más implícitos que explícitos, en conformidad con los preceptos del liberalismo *laissez-faire*”.[19] Un supuesto era que el desarrollo en los países pobres seguiría de cerca el resurgimiento de las economías del Norte, debido a que la creciente demanda en el Norte “presumiblemente estimularía el incremento de la producción en el Sur”. Otra era que los países subdesarrollados llegarían a su propia revolución industrial, según su curso natural, si las fuerzas del mercado les dan carta blanca. Aun otro principio *laissez-faire* tomado por seguro era la “teoría de la ventaja comparativa”, la tesis de que los países pobres podrían aumentar su desempeño especializándose en bienes para los que están particularmente preparados para producir y exportar. Pero, como L. Miller remarca, la historia ha mostrado esas suposiciones como una evidente falsedad.[20]

Lo que deja claro es que esta lectura retroactiva saca otro tema, uno mayor, sobre la madurez real de la articulación económica y lo que la sostiene: la realidad histórica de la modernidad como concepto y realidad. La pregunta, aun en su hipótesis universal más presumible –por ejemplo, en la percepción abstracta hegeliana de una historia totalizada–, está impresa en lo que ella formaliza, una dialéctica a través de lo (in)esperado de sus suposiciones sobre su propia génesis, singularidad y curso. Desde el final del siglo XV, subsumiendo explícitamente la cartografía de la tierra que ha organizado, un eje lineal se proyecta a sí mismo como historia de la humanidad. Su razón se identifica con la modernidad de la historia humana. Fundada y justificada en la axiomática, comprendiendo una ética de la salvación, una cultura modelo y una economía normativa, estaba apoyada por dos sistemas mayores de verdad, ambos evolucionando orgánicamente hacia la perfección: la teología cristiana, por una parte, y los paradigmas científicos, por otra. Críticos a semejante razón monológica, pero conscientes de sus inscripciones en su horizonte, los teóricos marxistas del siglo XX, particularmente la escuela de la dependencia de la economía política, se enfocaron en una tarea particular: deconstruir a priori lo histórico de nuestra condición contemporánea como si ésta estuviera correlacionada con el concepto de la modernidad, la idea de una historia del mundo, el proyecto del edificio imperial realizado en la colonización, el auge del liberalismo. Si, por ejemplo, en sus aclamados *Historical Capitalism* y *The Modern World System* Immanuel Wallerstein[21] desafiaba la teoría del

*continuum* progresivo que esta visión promovía, y en la cual la “revolución proletaria” internacional supondría un duplicado de una “revolución burguesa” europea durante el periodo de transición del capitalismo al socialismo, la mayoría de los teóricos de la dependencia del tercer mundo continuaron cegados por este ortodoxo “bloque fundamental de acción estratégica del movimiento socialista mundial”.<sup>[22]</sup> En cualquier caso, el punto de vista reforzaba las ideologías anticoloniales, así como dominaba las agendas y regímenes afro-marxistas. Política *ab initio*, ética en sus declaraciones deductivas sobre la autonomía poscolonial e igualdad económica, racionalizó las metáforas evolutivas a las estructuraciones sociales transpuestas. A mediados de los sesenta, sus demostraciones más influyentes, las de un André Gunder-Franck sobre “el desarrollo del subdesarrollo” habían otorgado a la perspectiva una respetabilidad técnica. Esto fue ampliado en algunas imprudentes narrativas exegéticas, incluidos *Consciencism*, de Kwame Nkrumah, *How Europe Underdeveloped Africa*, de Walter Rodney, y la más reciente publicación de Partha Chatterjee, *A Possible India: Essays in Political Criticism*.<sup>[23]</sup> La crítica de la cronología geopolítica del capitalismo y su voluntad de poder global ha sido siempre coextensiva con las porciones discursivas para la apropiación de la historicidad funcional de una modernidad inventada y, en ese sentido, esta crítica ha estado conjuntando dos órdenes de cosas, las de la economía política y sus explicaciones históricas, por una parte, y las de su relación con una ética; esta última generalmente concebida como un simple gesto político. Esto podría explicar una impresionante biblioteca de tratados de liberación política, un número limitado para economía, y una casi completa ausencia de estudios éticos. Es en el trabajo del filósofo nacido en Argentina Enrique Dussel, discípulo tanto de Karl Marx como de Emmanuel Lévinas, que uno puede ver la modernidad como un espacio dialógico en el cual la periferia estipula críticamente la soberanía de una ética en una filosofía de la liberación, igualando las teorías de las diferencias históricas a las de la economía de la globalización. En *The Invention of the Americas: Eclipse of the “Other” and the Myth of Modernity*, Dussel subraya que “la modernidad aparece cuando Europa organiza el sistema-mundo inicial y se sitúa a sí misma como centro de una historia, en contraste con una periferia igualmente constitutiva de la modernidad”.<sup>[24]</sup> En este mítico marco de la reclamada autogénesis europea, Dussel sugiere que la plenitud de la modernidad se explica más bien en la alteridad de la periferia; precisamente lo que su *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* especifica como

la diversidad de las exterioridades en los sistemas de comunicación.<sup>[25]</sup>

## V

En el “New York Millennium”, en el 2000, los líderes mundiales se refirieron al dilema africano desde el trasfondo de los “Objetivos de Desarrollo del Milenio para 2015” (ODM). Las dificultades pueden estar simbolizadas en la infectividad general de las estrategias económicas, lo que explicaría el hecho del decrecimiento del número de personas en la pobreza, de 27.9% en 1990 a 21.3% en 2001 en el tercer mundo, mientras que en el África subsahariana la proporción se incrementaba, teniendo en cuenta una nueva población de 86 millones en la pobreza de un total de 313 millones, contra los 227 millones de 1990; ese mismo año, la deuda del África subsahariana era de 352 000 millones. Advirtiendo que por los cambios observables y medibles sería extremadamente difícil para África acercarse a los objetivos del ODM para la meta del año 2015, los líderes señalaron áreas para acciones urgentes. De los objetivos apremiantes resumidos en pequeñas notas publicadas en *Africa Renewal*, del departamento de información pública de las Naciones Unidas,<sup>[26]</sup> los siguientes tres grupos de imperativos son apremiantes; conciernen a las mayores tendencias en el África subsahariana que requieren de corrección, en acciones responsables y dedicadas:

1. Sobre el contexto general, tres fines: *a)* asegurar la sostenibilidad ambiental; *b)* revertir la pérdida de recursos ambientales; *c)* desarrollar una asociación global para el “desarrollo”, lo cual incluiría el establecimiento de un sistema comercial y financiero, abierto, regulado y no discriminatorio.
2. Sobre el capital humano, tres fines: *a)* reducir en dos tercios, antes de 2015, la tasa de mortalidad de niños menores de cinco años; *b)* asegurar que, para 2015, los niños de cualquier lugar, varones y hembras por igual, sean capaces de completar la escuela primaria; *c)* promover la equidad de género.
3. Sobre la salud, tres fines: *a)* reducir a la mitad la proporción de personas sin acceso sostenible al agua potable y a la sanidad básica; *b)* reducir en tres cuartos la tasa de mortalidad infantil; *c)* combatir el VIH/SIDA, malaria y otras enfermedades.

Esos requerimientos abarcan datos catastróficos como los dos siguientes,

los cuales simplemente desafían el sentido común elemental, y uno debe considerar el costo casi gratuito de las exigencias básicas de prevención: en el 2000, el número de mujeres africanas que murieron durante la infancia fue de 920 por cada 100 000 nacidos vivos y representa el doble del promedio de 450 en todo el tercer mundo; en segundo lugar, la malaria, la cual es prevenible, y en cualquier caso clínicamente tratable, representa 90% del millón de muertes que ocurren cada año. Las cifras usadas, las cuales son todas de *Africa Recovery* de las Naciones Unidas, señalan una pobre administración de las políticas del bienestar humano. En este signo de alarma, lo político refleja lo moral y viceversa; y ambos tienen que enfrentar un estimado de estrategias y acuerdos tecnocráticos cuya racionalidad y capacidad funcional pueden haber sido distorsionadas por su misma compatibilidad con algunas tendencias en los requerimientos del capitalismo avanzado.

Semejante enlace estructural imaginable, frecuentemente se transforma a sí mismo en un pretexto para relacionar significados emotivos y descriptivos en evaluaciones que eluden la distinción entre veracidad y falsedad. Cuando dos polaridades son reconocidas, siempre existe la incierta área de los puede ser, los posibles, los probables y sus extravagantes narrativas. Analizando en *Compassion Fatigue* las fórmulas multimedia y los estilos para esbozar y vender catástrofes como enfermedad, hambruna, guerra y muerte, Susan D. Moeller se concentra en una típica reacción del donante quien resulta sepultado por los llamados a la recaudación de fondos y las peticiones humanitarias: aun compasivo, pero fatigado, “como si nosotros hubiéramos contraído involuntariamente cierto tipo de enfermedad de la que no podemos salir, sin importar lo que podamos hacer”.<sup>[27]</sup> Efectivamente, asociada o no con un desastre, la fatiga puede ser reforzada por el prejuicio, y corroborar un dicho popular, de acuerdo con el cual “nadie habla desde ninguna parte”; pero, ciertamente, no un avance para probar la perezosa creencia concerniente a una conspiración internacional antiafricana.

Esta historia de la solución africana puede ser decisivamente conceptualizada en sus entendimientos con la historia técnica de las prescripciones de la economía de mercado, como, por ejemplo, el estructural paradigma de ajuste en el sistema global con, por un lado, sus lineamientos decretados desde el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional; y, por otro, su crítica, como es animada en políticas antitéticas promovidas por el bloque de países asiáticos que siguen el liderazgo de Japón. En el crucial tema de la política de comercio y sistemas de preferencia, por ejemplo, al debatir por una actitud crítica más allá de las sólidas razones de un John Kenneth

Galbraith en *The Affluent Society y Economics and Public Purpose*,<sup>[28]</sup> un creciente número de teóricos, incluidos Charles Beitz, Frank Cunningham, Ronald Dworkin, Susan Moeller, Immanuel Wallenstein y el mismo Noam Chomsky, han estado sugiriendo diferentes parámetros tanto en el rediseño de normas de sondeos para capacidades críticas bien entrenadas como en el mapeo del futuro de un más coherente liberalismo cosmopolita, un consistente estilo con alternativas igualitarias para una justicia global. Por el lado de una razón ortodoxa en lo que atañe a África, los valorados modelos normativos son traducidos en la conveniente *Findings*, editada por el Knowledge, Management and Learning Center, Africa Region del Banco Mundial en la ciudad de Washington. Estas instrucciones técnicas tratan con asuntos específicos concernientes a toda la región subsahariana o a un país en particular dentro del área. Por ejemplo, en los años noventa, en las agendas regionales es posible consultar los siguientes: Special Program for African Agricultural Research (junio, 1996), Cost Sharing: Towards Sustainable Health Care (mayo, 1996), Gender Strategies (abril, 1997), Reforming State-Dominated Banking Systems (agosto, 1996 y junio, 1997), The Effects of Foreign Ownership (enero, 1998), Development Indicators (mayo, 1998). En temas sobre países individuales pueden bastar estas tres referencias a *Findings*, hechas públicas entre 1995 y 1999: Restoring Urban Infrastructure and Services in Nigeria (mayo, 1996), How do Industrial Enterprises Respond to Policy Reforms? Supply Response in Cameroon (mayo, 1997), Listening to Farmers: Participatory Assessment of Policy Reform in Zambia's Agricultural Sector (febrero, 1998).

El mapeo de una nueva topografía de expectativas tiene lugar también desde otras responsabilidades, preguntas sobre métodos teóricos y prácticos para programas adecuados, búsqueda y orientación de operaciones que puedan hacer una diferencia. Entre las muchas líneas de proposiciones, podemos identificar las siguientes:

1. En nombre de la alteridad, la intelectualidad africana enuncia niveles de teorías de transformación y políticas, definiendo de este modo ventanas para la formación de ejes estratégicos para la intervención sociocultural y económica; y uno piensa en los programas universitarios, institutos de investigación y sucesivas publicaciones, las cuales, en ambientes frecuentemente difíciles, mantienen su derecho a disentir.
2. En nombre de una diferencia definida por la geografía y la historia, organizaciones no gubernamentales, generalmente en conjunción con

iniciativas locales, apoyan y promueven operaciones adecuadas teniendo dos miras fundamentales: suscitar una transformación endógena, y responder a necesidades verdaderas y específicas en la región; en algunas situaciones afortunadas, las intervenciones pueden ser respaldadas por instituciones de investigación como *Indilinga. African Journal of Indigenous Knowledge Systems*, en Sudáfrica; el Institut Fondamental d'Afrique Noire, en Senegal; o el Centre de Recherche pour le Développement Endogène, en Burkina Faso.

3. En nombre de la cooperación, los antiguos poderes coloniales generalmente han preservado relaciones de privilegio con sus ex colonias; y, si las declaradas naturaleza y funciones de semejante compromiso se han modificado a sí mismas a través de códigos explícitos de asociación, no obstante, expresan todavía un pacto de silencio, la mediación que ellos representan entre lo particular y lo universal, y desde su pertinencia uno puede entender el carácter de acuerdos convencionales sobre tipos de proyectos, su actualización y financiamiento.

La administración de esas actividades es inseparable de ese plan maestro. Su efectividad, además, depende de su coordinación con las prioridades económicas, como han sido programadas para una región y, en este sentido, son sometidas a un orden subyacente en las ordenanzas del Banco Mundial. En cualquier caso, los *Findings* ejemplifican un proceso de integración y explican lo factible de sus razones. Son fundamentalmente prescriptivos en sus argumentos, los cuales se presentan como una unidad operativa que expone sendas ortodoxas en tres perspectivas: *a*) la inscripción de la región en una historia que se retrotrae a una experiencia colonial particular, y cuya organización económica puede haber sido, de algún modo, trastocada por las ideologías de independencia de los años sesenta; *b*) la coherencia de una administración “científica” de la región y sus países, lo cual significa un aumento lógico dirigido a racionalizar las estructuras de engranaje de sus sistemas como entidad sostenible, y su coordinación con los conjuntos internacionales; *c*) la “evidencia” de una historia de éxito histórico del liberalismo económico y político, su capital de conocimiento y experiencia.

“El África al sur del Sahara, con excepción de Sudáfrica (un país con sus propios problemas políticos peculiares) es el caso perdido de la economía del mundo. Si Dios te lo da y te hace su dictador económico, el único movimiento inteligente sería devolvérselo a Él”. Esto fue, hace décadas, el dictamen definitivo hecho por un profesor de economía y decano de la Sloan School of

Management del MIT, Lester Thurow, en su *Head to Head. The Coming Economic Battle among Japan, Europe, and America*.<sup>[29]</sup> El diagnóstico expone una creencia despachada como observación en una investigación especulativa sobre capitalismo, poder económico del capitalismo y competición en el siglo XXI. En cualquier caso, ello parece indicador de la filosofía práctica de algunos de los más influyentes economistas, quienes se especializan en pronósticos teóricos a partir de la teoría del juego del mercado libre y ensalzan conjeturas sobre los argumentos competitivos y cooperativos. El rumbo es, en verdad, inspirado por los trabajos mecánicos de las fuerzas económicas internacionales desde finales de los años ochenta; más específicamente, según funcionan en un espacio limitado, por “el fin de la vieja disputa entre capitalismo y comunismo”, y por “la integración del Mercado Común Europeo el 1 de enero de 1993”. Dentro de esta configuración, una nueva rivalidad por la supremacía mundial lleva a cabo un triple juego económico entre Japón, Europa y Estados Unidos. En sus márgenes, naciones ajenas a esta *troika* son clasificadas como jugadores posibles, según los méritos de su contribución a los paradigmáticos campos de juego y poder existentes, definidos y regulados por las convenciones internacionales entre los jugadores.

¿Quién juega? Thurow extrae una respuesta a partir de una terrible metáfora:

En tanto las ventajas comparativas artificiales devienen más importantes, muchos países están deviniendo económicamente marginalizados. Lo que esos países hagan, simplemente no es más importante para los estándares de vida de aquellos que viven en el resto del mundo. Como resultado, no todos los países que existen sobre la faz del planeta son, o serán, jugadores en la economía mundial. Determinar quién es, y quién no es, es hacer lo que los alemanes llaman un experimento *Gedanken*. Imaginar países que podrían súbitamente desaparecer del planeta sin ninguna noticia sobre su desaparición. ¿Serían los ciudadanos promedio del mundo desarrollado capaces de decir que algo ha sucedido según lo que han advertido en su vida económica diaria? Si no pueden, ese país no juega en la economía mundial.

Arabia Saudita, por ejemplo, es un jugador. Sin él, una escasez de petróleo rápidamente se evidenciaría en mayores precios por la energía para el consumidor promedio. Bangladesh no juega. Si desapareciera, la vida económica no sería perceptiblemente diferente en el resto del mundo.<sup>[30]</sup>

Organismos sociales en los cuales el existir y el funcionar como seres

humanos han sido suplantados por mecanismos para ser parte, o ser rechazados, del juego. Las recetas para la supervivencia individual y colectiva, como nos han dicho, consisten en “hacerse rico”, según la reactivación de una enseñanza capitalista: “Un siglo de buen trabajo económico” y “Un siglo de muy bajo crecimiento poblacional”. A esta introspectiva cuestión de necesidad, Thurow añade ahora la exitosa experiencia de Asia y advierte sobre tres maneras principales “para convertirse en un pequeño dragón económico”: una, una organización para la competencia; dos, la eficiencia de un crecimiento dirigido a la exportación; y tres, un “mercado como primer recurso”, un mercado disponible a un fácil acceso, preferiblemente Estados Unidos.

¿Es esto todo, ciertamente aparte de las reglas codificadas internas generadas por una forma económica de “superconductividad”, lo que debe ser la principal preocupación de los jugadores? Cualesquiera de los escenarios que deban ser construidos para incluir un tercer mundo, total o parcialmente, en modalidades proyectadas desde las interacciones, dentro del nuevo clima, entre capital, recursos naturales, tecnología y habilidades humanas, no pueden eludir lo que Thurow no menciona, los exigentes principios de una ética de la administración. La semántica del *Gedankenexperiment* constituye la mayor entrada a esta ética. En efecto, es completamente pertinente en relación con las exigencias morales que algunos teóricos del concurso por la supremacía en el mercado libre prefieren ignorar: los estándares morales son aplicados a los resultados de una decisión o una acción, teoría utilitaria; o los estándares morales son aplicados al intento de una acción o decisión, teoría universalista. El *Gedankenexperiment*, un experimento mental, es un ejercicio intelectual que concibe hipotéticas pero útiles soluciones a paradojas difíciles, y la solución sugerida puede probar ser inadecuada o inoperante en realidad. En cualquier caso, el concepto de experimento mental puede iluminar algo que debe haber sido obvio a Thurow, que la utilidad de una construcción intuitiva en el imaginario no le concede un sello absoluto de eficiencia como una solución a situaciones complejas y paradójicas en nuestro mundo real.

De seguro, no existe semejante cosa como un conjunto de líneas dogmáticas en la ideología del mercado libre para que el tipo de *Lehitpateach* sea promovido, aumentado o sensatamente duplicado. En otras tendencias uno encuentra conciencia para una perspectiva humanista explícita, tanto en administración como en ética. Una tendencia significativa, por ejemplo, es representada en los preceptos de mandato para la “reingeniería” de la cultura corporativa, como es expuesto por James Champy, el fundador de CSC Index y

presidente del Grupo. En su *Reengineering Management. The Mandate for New Leadership*,<sup>[31]</sup> uno se topa con panoramas reconfortantes sobre la ansiedad humana en la cultura actual orientada al mercado. El postulado denota un número de proposiciones, las cuales abren múltiples direcciones desde, al menos, tres entradas: a) “el trabajo es tan significativo como actividad para los seres humanos como el amor y la amistad”; b) “a través del trabajo [...] expresamos nuestro impulso innato hacia la competencia, lo cual el renombrado economista Thorstein Veblen llamó nuestro ‘instinto artesanal’”, y c) “en tanto expresamos nuestro instinto, hacemos dos cosas. Nos conectamos con un mundo más grande que nosotros, un mundo que continuará después de nuestra muerte, un poco mejor para nuestra estancia en él [y] descubrimos quienes somos”.<sup>[32]</sup>

James Champy observa:

Es un hecho perturbador de nuestros tiempos el que muchas otras instituciones en las cuales acostumbramos encontrar un sentido a nuestra relevancia personal en un mundo mayor –familia, vecindad, clubes, iglesias, grupo étnico, filantropía, gobierno– han perdido mucho de su poder persuasivo; ni nos conectan los unos a los otros como acostumbraban, ni nos ayudan a conocernos como alguna vez lo hicieran. Y como resultado, muchos de nosotros podemos sentirnos más solos y más irrelevantes. Esto ha sucedido así para muchas personas en Occidente. De todos los apoyos antiguos, tradicionales de la individualidad humana, sólo el trabajo continúa sólido.

En este punto de la historia, entonces, nosotros, los administradores, encaramos una agobiante responsabilidad y una deslumbrante oportunidad. Nosotros somos los organizadores del trabajo, y los lugares de trabajo. Podemos hacer que ellos sirvan a nuestras necesidades sociales y físicas, nuestras necesidades para la relevancia, o podemos permitirles atrofiar esas necesidades. Eso es lo que verdaderamente cuenta en las afirmaciones de valor, nuestro sentido de nosotros mismos en un mundo humano mayor. Las elecciones son nuestras.<sup>[33]</sup>

Cuando el Banco Mundial publicó su *1991 Report*, la consagración del neoliberalismo, como fue apodado por algunos críticos y negado por otros, Japón discrepó y su Overseas Economic Cooperation Fund hizo pública una refutación al *dossier* del Banco Mundial titulada *Issues Related to the World Bank's Approach to Structural Adjustment: Proposal from a Major Partner*.<sup>[34]</sup> La intervención de Japón fue a la vez un momento histórico y un hito emblemático. Un fenómeno sin precedente con el que hubo que contar había

tenido lugar: el capitalismo y la historia de su posibilidad había sido desafiado dentro de su propia racionalidad. Simon Winchester, un residente en Hong Kong, corresponsal del *Manchester Guardian Weekly* y editor de *Condé Nast Traveler* para Asia-Pacífico, enmarcó lo que ha estado sucediendo desde hace años en una elocuente contraposición de dos metonimias, el crecimiento del Pacífico y el declive del Atlántico. Su *Pacific Rising. The Emergence of a New World Culture* describe lo que él cree mecanismos estructurales de un nuevo liderazgo mundial.<sup>[35]</sup> Comienza con una afirmación bastante contundente que merece la pena tener en cuenta; puede iluminar la entonces popularizada idea de un “milagro asiático”.

En el tiempo en el que una nueva era comienza, nace una nueva y gran nación, es pregonada una idea de trascendencia global, una invención de profunda importancia perfeccionada; cosas que han estado allí para ser evidenciadas durante toda nuestra vida.

Un suceso como éste, un movimiento chirriante en las placas de la historia mundial, tuvo lugar en algún momento durante los ochenta –o pudo haber sido en los setenta; sólo una perspectiva histórica de largo plazo será capaz de fijar los datos precisos– cuando el mundo parecía verdaderamente cambiar de dirección. Esto llega cuando los cincuenta y tantos países ahora agrupados alrededor del Océano Pacífico parecían tomar la antorcha del liderazgo de aquellos hasta ahora agrupados alrededor del Atlántico, los cuales, a su vez, lo habían tomado cuatro siglos antes del más pequeño círculo de naciones en las costas del Mediterráneo. Las implicaciones de semejantes cambios de centro globales son, en última instancia, profundas, aun desde una posición ventajosa muy cercana, no son siempre fáciles de reconocer y definir, tampoco de juzgar.

A pesar de que algunos historiadores cuestionan si la primacía del Atlántico es realmente pasado, y se preguntan si el Pacífico verdaderamente posee la habilidad para asumir el liderazgo del mundo, tengo que confesar que yo no.<sup>[36]</sup>

El contraargumento de Japón a propósito del *1991 Report*, del Banco Mundial, puede ser visto como lo que era: esencialmente, un acto simbólico en el orden del poder internacional. Políticamente, era sintomático de una rivalidad por la hegemonía que Clyde V. Prestowitz Jr., un consejero para Asuntos Japoneses de la secretaría estadounidense de Comercio y directivo del Fondo Carnegie, en Washington, ha descrito en términos de “grietas en la hegemonía de Estados Unidos”. Su *Trading Places. How We Allowed Japan to Take the Lead*<sup>[37]</sup> es un vívido tríptico económico: uno, lo que hace a Japón funcionar (un sentido de diferencia, política industrial y coproducción militar,

negocios de carácter casi eclesiástico); dos, lo que hace a Estados Unidos declinar (el Congreso, la administración del comercio y las fronteras de las negociaciones, los conflictos entre la seguridad económica y nacional); tres, una mirada hacia el futuro (Estados Unidos o una colonia en proceso de creación, recomendaciones para Estados Unidos vs. Japón).

En su *One World, Ready or Not*, William Greider<sup>[38]</sup> hace un detallado análisis del documento japonés y reconoce su crucial implicación acerca de las políticas del Banco Mundial y cómo éstas estaban sangrando a los países del tercer mundo. En 1974, su deuda sumaba 135 000 millones de dólares estadounidenses; para 1981, alcanzaba 751 000 millones, y al inicio de los noventa, 1 945 000 millones. La deuda de África subsahariana había pasado de 210 000 millones en 1984, a 352 000 millones de dólares a comienzos de los noventa. Greider también apunta: “Ashwini Deshpande, de la India School of Economics, ha estimado que la red de flujo negativo de capital de los países en desarrollo para los países adinerados sumó 163 000 millones de dólares entre 1984 y 1988. El panorama aumentó subsecuentemente según las inversiones extranjeras revivieron y los viejos préstamos fueron cancelados, pero muchas naciones pobres continuaron sufriendo un flujo negativo de efectivo para con sus poderosos acreedores”.<sup>[39]</sup> En una investigación colectiva publicada por Paul R. Ehrlich *et al.*, en un número de *The Atlantic Monthly*, uno puede aprender que, en los años sesenta, “la ratio del ingreso del 20% más rico de la humanidad, en relación con el 20% más pobre era de 30:1 [...], y sería cerca de 80:1 en 1994”.<sup>[40]</sup>

La intervención de Japón contra el concepto estándar y el mecanismo de ajuste estructural del Banco Mundial, los cuales, sobreprotegiendo los intereses de las instituciones prestamistas, cargan y arruinan al prestatario, era también una declaración moral; abrió la posibilidad de una ética de “eficiencia y justicia” en asuntos internacionales, y falló. Sobre la validez de lo que puede ser su base, luego de estudiar *The East Asian Miracle: Economic Growth and Public Policy*,<sup>[41]</sup> un análisis sociocomparativo de ocho “economías de alta eficiencia” –Japón, Corea del Sur, Taiwan, Hong Kong, Singapur, Malasia, Indonesia y Tailandia–, William Greider remarca fuertemente el hecho de un “modelo alternativo” de despegue económico, que no puede “seguir las estrategias de ‘mercado-amigable’ que el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional regularmente recomiendan a los países pobres”. En cualquier caso, los requisitos concertados para el crecimiento limitan la capacidad local de actuación; reducen su margen de actividad hasta el punto

en que sólo un líder políticamente suicida podría aplicarlos de una manera sistemática. Algunos de los requisitos para la intervención financiera del Banco Mundial o del FMI incluyen lo siguiente: cortes programados en subsidios de alimentos, desregulación de economías locales y regionales, apertura de mercados financieros a la competencia internacional, estricta aplicación de procesos sistematizados de privatización y liberalización, etcétera. Contra un condicionamiento para la incapacidad entrenada, los países del Este de Asia evitan semejante filosofía. En efecto, Greider, dice:

Desde 1960 esas ocho economías han crecido colectivamente el doble de rápido que el resto de Asia, tres veces más rápido que las de Latinoamérica, veinticinco veces más rápido que las del África subsahariana. Efectivamente, la estrategia ha trabajado tan bien en estimular el crecimiento y acumulación de nuevas riquezas que el gran desafío político que enfrenta ahora el sistema global es cómo persuadir a las nuevas naciones ricas de retirar sus exitosas estrategias para abrir sus economías y convertirse en consumidores responsables en el saturado sistema de comercio.<sup>[42]</sup>

¿Podría el “milagro asiático” ser una ilusión? La cultura y la historia en consonancia con el confucianismo han sido invocadas para explicar las efectivas y prósperas economías políticas del Este de Asia. Entre los muchos estudios que han valorado este fenómeno, tres publicaciones muy reconocidas han sido consideradas dignas de confianza: *Taking Japan Seriously: A Confucian Perspective on Leading Economic Issues*, de Ronald Dore,<sup>[43]</sup> y *The Political Economy of Japan: The Domestic Transformation*, un volumen editado por Kozo Yamamura y Yasukichi Yasuha, aparecido el mismo año y también publicado por Stanford University Press,<sup>[44]</sup> a los que debe añadirse *Confucianism and Economic Development: An Oriental Alternative*, editado por Hung-chao Tai.<sup>[45]</sup>

En la edición de invierno de 1994 de *Foreign Affairs*, el economista Paul Krugman publica “The Myth of Asia’s Miracle”<sup>[46]</sup> en el cual, usando tres factores principales –capital, mano de obra y productividad–, y en una escala comparativa con el índice de vitalidad económica de los primeros años de la Unión Soviética, plantea como hipótesis un posible crecimiento lento de las recalentadas economías asiáticas. En línea semejante, Francis Fukuyama hace una firme declaración con “The Illusion of ‘Asian Exceptionalism’”, primero editado como artículo en *Journal of Democracy*,<sup>[47]</sup> luego publicado como capítulo de *Democracy in East Asia*, un libro editado por Larry Diamond y

Marc F. Plattner.<sup>[48]</sup> Tras exaltar la experiencia occidental de la democracia “nacida en la cuna de la cultura cristiana”, “una fuente tanto del universalismo occidental como del igualitarismo occidental”, Fukuyama la opone a la pobreza de los argumentos culturales y políticos de una “excepcionalidad asiática”, particularmente la ética del confucianismo, que él tiene a menos: ellos “sostienen que los individuos nacen en un mundo que no es libre, sino cargado de una gran cantidad de deberes y obligaciones sociales”. La “excepcionalidad asiática” puede ser una ilusión a partir de tres suposiciones convencionales de Fukuyama: a) la modernización como “un proceso coherente que produce (transculturalmente) una cierta uniformidad de instituciones económicas y políticas”; b) la industrialización, “una economía industrial moderna crea una compleja división del trabajo que, a su vez, yace en las bases de la sociedad civil”; c) el capitalismo en una forma altamente organizada “es importante al proceso de democratización debido a que usa y crea capital social, y desvía energía de las luchas por el reconocimiento”.<sup>[49]</sup>

Uno lo cree o no. Y las razones para creer en este caso, sorprendentemente a propósito de “por qué el confucianismo o algún otro factor (puede) ser un obstáculo insuperable para la democracia, pero no para otras partes del paquete de la modernización”, pregunta Francis Fukuyama, son uno u otro tipo de motivo para creer en ello.<sup>[50]</sup> En cualquier caso, y más importante, enfrentemos otra pregunta: ¿confirmó el colapso monetario de Tailandia, en el verano de 1977, la opinión de Krugman y Fukuyama sobre la ilusión o el mito del milagro de Asia? Mark Borthwick, quien fue entonces el director ejecutivo de Estados Unidos para el Consejo de Cooperación Económico del Pacífico, refiere el problema en *Pacific Century. The Emergence of Modern Pacific Asia*. Su evaluación es prudentemente mesurada:

Un humillado gobierno tailandés tenía que solicitar un paquete de rescate del Fondo Monetario Internacional y cerrar 42 firmas financieras en problemas. Mientras tanto, un breve periodo de pánico de venta de divisas afectó a otros países asiáticos en desarrollo y varios mercados de valores se hundieron. Muchos observadores sugirieron que una era había llegado a su fin.

En varios sentidos, así fue. El periodo eufórico de un prácticamente desmedido crecimiento en Tailandia había terminado, pero, contrario a la creencia de Krugman, en la mayoría de las economías asiáticas en desarrollo, los fundamentos permanecieron a salvo. Aun así, Tailandia sirvió de alerta a aquellos que pueden de modo similar estar virando hacia la facilidad de crédito, estrategias de baja reinversión regidas por acuerdos internos y por gobiernos

corruptos. Tailandia es un caso de estudio en los riesgos del éxito económico.  
[51]

El milagro del Este de Asia aún se mantiene como una alternativa por derecho propio.

## BIBLIOGRAFÍA

- Africa Renewal*, vol. 19, núm. 8, 2005.
- Berger, Maurice, *White Lies. Race and the Myth of Whiteness*, Nueva York, Farrar, Strauss & Giroux, 1999.
- Borthwick, Mark, *Pacific Century. The Emergence of Modern Pacific Asia*, Boulder, Westview Press, 1998.
- Bunting, Madeleine, "Humiliated once more", *The Guardian*, 4 de julio, 2005.
- Burke, Kenneth, *Permanence and Change. An Anatomy of Purpose*, Berkeley, University of California Press, 1984.
- Champy, James, *Reengineering Management. The Mandate for New Leadership*, Nueva York, Harpers, 1995.
- Chatterjee, Partha, *A Possible India: Essays in Political Criticism*, Delhi, Oxford University Press, 1997.
- Dore, Ronald, *Taking Japan Seriously: A Confucian Perspective on Leading Economic Issues*, Stanford, Stanford University Press, 1988.
- Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Editorial Trotta, 1998.
- \_\_\_\_\_, *The Invention of the Americas: Eclipse of the "Other" and the Myth of Modernity*, Nueva York, Continuum, 1995.
- Ehrlich, Paul R., Gretchen C. Daily, Scott C. Daily, Norman Myers y James Salzman, "No Middle Way on the Environment", *The Atlantic Monthly*, vol. 280, núm. 6, diciembre, 1997, pp. 98-104.
- Fukuyama, Francis, "The Illusion of 'Asian Exceptionalism'", *Journal of Democracy*, vol. 8, núm. 3, julio, 1997, pp. 146-149.
- \_\_\_\_\_, "The Illusion of 'Asian Exceptionalism'", en Larry Diamond y Marc F. Plattner (eds.), *Democracy in East Asia*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1998, pp. 224-227.
- Galbraith, John Kenneth, *A Journey through Economic Time*, Boston, Houghton Mifflin, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Economics and Public Purpose*, Boston, Houghton Mifflin, 1973.
- \_\_\_\_\_, *Economics in Perspective: A Critical History*, Boston, Houghton

- Mifflin, 1987.
- \_\_\_\_\_, *The Affluent Society*, Boston, Houghton Mifflin, 1984.
- \_\_\_\_\_, *The Triumph*, Boston, Houghton Mifflin, 1993.
- Greider, William, *One World, Ready or Not*, Nueva York, Touchstone Press, 1997.
- \_\_\_\_\_, *The East Asian Miracle: Economic Growth and Public Policy*, Nueva York, The World Bank, 1993.
- Krugman, Paul, "The Myth of Asia's Miracle", *Foreign Affairs*, vol. 73, núm. 6, 1994, pp. 62-78.
- Lewontin, Richard, *The Triple Helix. Gene, Organism, and Environment*, Cambridge, Harvard University Press, 2001.
- Miller, Lynn H., *Global Order*, Boulder, Westview Press, 1994.
- Moeller, Susan D., *Compassion Fatigue. How the Media Sell Disease, Famine, War and Death*, Nueva York, Routledge, 1999.
- Negri, Antonio y Michael Hardt, *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2001.
- Nkrumah, Kwame, *Consciencism*, Londres, Panaf, 1970.
- Overseas Economic Cooperation Fund, *Issues Related to the World Bank's Approach to Structural Adjustment: Proposal from a Major Partner*, Tokio, Overseas Economic Cooperation Fund, 1991.
- Prestowitz Jr., Clyde V., *Trading Places. How We Allowed Japan to Take the Lead*, Nueva York, Basic Books, 1988.
- Rawls, John, *The Law of People*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.
- Rodney, Walter, *How Europe Underdeveloped Africa*, Londres, Bogle-L'Ouverture, 1972.
- Russel, Bertrand, *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, Londres, Allen and Unwin, 1948.
- Tai, Hung-chao (ed.), *Confucianism and Economic Development: An Oriental Alternative*, Washington, The Washington Institute Press, 1989.
- Tan, Kok-Chor, *Toleration, Diversity, and Global Justice*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2000.
- Thurow, Lester, *Head to Head. The Coming Economic Battle among Japan, Europe, and America*, Nueva York, William Morrow, 1992.
- Wallerstein, Immanuel, *Historical Capitalism*, Londres, Verso, 1983.
- \_\_\_\_\_, *The Modern World System*, Nueva York, Academic Press, 1974.
- Winchester, Simon, *Pacific Rising. The Emergence of a New World Culture*, Nueva York, Prentice Hall, 1991.
- Yamamura, Kozo y Yasukichi Yasuha (eds.), *The Political Economy of Japan:*

*The Domestic Transformation*, Stanford, Stanford University Press, 1988.  
Young, Crawford, *Ideology and Development in Africa*, New Haven, Yale University Press, 1982.

### NOTAS AL PIE

[1] Estoy en deuda con E. Corinne Blalock, mi ayudante, y quiero expresar una enorme gratitud por su asistencia y apoyo. La traducción del inglés fue realizada por Emilio García.

[2] Madeleine Bunting, “Humiliated once more”, *The Guardian*, 4 de julio, 2005.

[3] Susan D. Moeller, *Compassion Fatigue. How the Media Sell Disease, Famine, War and Death*, Nueva York, Routledge, 1999.

[4] Richard Lewontin, *The Triple Helix. Gene, Organism, and Environment*, Cambridge, Harvard University Press, 2001.

[5] *Ibid.*, p. 4.

[6] Maurice Berger, *White Lies. Race and the Myth of Whiteness*, Nueva York, Farrar, Strauss & Giroux, 1999.

[7] Kenneth Burke, *Permanence and Change. An Anatomy of Purpose*, Berkeley, University of California Press, 1984.

[8] Bertrand Russell, *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, Londres, Allen and Unwin, 1948.

[9] Kenneyh Burke, *Permanence and Change ...*, *op. cit.*, p. 7.

[10] Antonio Negri y Michael Hardt, *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2001.

[11] Crawford Young, *Ideology and Development in Africa*, New Haven, Yale University Press, 1982.

[12] *Ibid.*, p. 326.

[13] John Kenneth Galbraith, *Economics in Perspective: A Critical History*, Boston, Houghton Mifflin, 1987.

[14] John Kenneth Galbraith, *A Journey through Economic Time*, Boston, Houghton Mifflin, 1994, p. 107.

[15] *Ibid.*, p. 161.

[16] John Kenneth Galbraith, *The Triumph*, Boston, Houghton Mifflin, 1993.

[17] John Rawls, *The Law of People*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.

[18] Kok-Chor Tan, *Toleration, Diversity, and Global Justice*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2000.

[19] Lynn H. Miller, *Global Order*, Boulder, Westview Press, 1994.

[20] Kok-Chor Tan, *Toleration...*, *op. cit.*, p. 181.

[21] Immanuel Wallerstein, *Historical Capitalism*, Londres, Verso, 1983, y *The*

*Modern World System*, Nueva York, Academic Press, 1974.

[22] Immanuel Wallerstein, *Historical Capitalism*, *op. cit.*, p. 106.

[23] Véase Kwame Nkrumah, *Consciencism*, Londres, Panaf, 1970; Walter Rodney, *How Europe Underdeveloped Africa*, Londres, Bogle-L'Ouverture, 1972, y Partha Chatterjee, *A Possible India: Essays in Political Criticism*, Delhi, Oxford University Press, 1997.

[24] Enrique Dussel, *The Invention of the Americas: Eclipse of the "Other" and the Myth of Modernity*, Nueva York, Continuum, 1995.

[25] Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Editorial Trotta, 1998.

[26] *Africa Renewal*, vol. 19, núm. 8, 2005.

[27] Susan D. Moeller, *Compassion Fatigue...*, *op. cit.*, p. 9.

[28] John Kenneth Galbraith, *The Affluent Society*, Boston, Houghton Mifflin, 1984, y *Economics and Public Purpose*, Boston, Houghton Mifflin, 1973.

[29] Lester Thurow, *Head to Head. The Coming Economic Battle among Japan, Europe, and America*, Nueva York, William Morrow, 1992.

[30] *Ibid.*, p. 208.

[31] James Champy, *Reengineering Management. The Mandate for New Leadership*, Nueva York, Harpers, 1995.

[32] *Ibid.*, p. 88.

[33] *Ibid.*, p. 85.

[34] OECF, *Issues Related to the World Bank's Approach to Structural Adjustment: Proposal from a Major Partner*, Tokio, Overseas Economic Cooperation Fund, 1991.

[35] Simon Winchester, *Pacific Rising. The Emergence of a New World Culture*, Nueva York, Prentice Hall, 1991.

[36] *Ibid.*, p. xiii.

[37] Clyde V. Prestowitz Jr., *Trading Places. How We Allowed Japan to Take the Lead*, Nueva York, Basic Books, 1988.

[38] William Greider, *One World, Ready or Not*, Nueva York, Touchstone Press, 1997.

[39] *Ibid.*, p. 283.

[40] Paul R. Ehrlich *et al.*, "No Middle Way on the Environment", *The Atlantic Monthly*, vol. 280, núm. 6, diciembre, 1997, pp. 98-104.

[41] William Greider, *The East Asian Miracle: Economic Growth and Public Policy*, Nueva York, The World Bank, 1993.

[42] *Ibid.*, pp. 276-277.

[43] Ronald Dore, *Taking Japan Seriously: A Confucian Perspective on Leading Economic Issues*, Stanford, Stanford University Press, 1988.

[44] Kozo Yamamura y Yasukichi Yasuha (eds.), *The Political Economy of Japan: The Domestic Transformation*, Stanford, Stanford University Press, 1988.

[45] Hung-chao Tai (ed.), *Confucianism and Economic Development: An*

*Oriental Alternative*, Washington, The Washington Institute Press, 1989.

[46] Paul Krugman, “The Myth of Asia’s Miracle”, *Foreign Affairs*, vol. 73, núm. 6, 1994, pp. 62-78.

[47] Francis Fukuyama, “The Illusion of ‘Asian Exceptionalism’”, *Journal of Democracy*, vol. 8, núm. 3, julio, 1997, pp. 146-149.

[48] Francis Fukuyama, “The Illusion of ‘Asian Exceptionalism’”, en Larry Diamond y Marc F. Plattner (eds.), *Democracy in East Asia*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1998, pp. 224-227.

[49] *Ibid.*, pp. 224-225.

[50] *Ibid.*, p. 225.

[51] Mark Borthwick, *Pacific Century. The Emergence of Modern Pacific Asia*, Boulder, Westview Press, 1998, p. 320.

### 3. EN NOMBRE DE LA SIMILITUD<sup>[1]</sup>

*Ideo iuravi in ira mea:  
non introibunt in requiem meam*  
—Ps. 94

#### I

“Yo miento, yo hablo” es el comienzo de un artículo de Michel Foucault sobre “La pensée du dehors”, en una edición de *Critique*.<sup>[2]</sup> Para aprehender la singularidad de un espacio imaginario contemporáneo, el de la ficción, y pensar esta ficción por sí misma, en vez de reclamar el relacionarla con una verdad absoluta, o pensar sobre la verdad de acuerdo con las expectativas de hipótesis paradigmáticas, el filósofo francés invoca el bueno y antiguo argumento de Epiménides sobre el mentiroso. Enfrentando una alegoría —el “éxodo” de África como es representado en los cincuenta años que nos separan del discurso de Nehru en Bandung, en 1955, y cómo esta imagen ha estado reflejando el despliegue, una creciente narrativa de una destitución, mirando hacia lo que ello simboliza en nuestra historia común—, pienso que puedo destacar su enorme importancia reformulando el asombro de Foucault por la modernidad del efecto de Epiménides. Dentro de los límites de una serie de márgenes he oído, en efecto, a Charles Manson en las entrevistas que tuvo con Nuel Emmons sobre su vida, transcritas en *Manson in His Own Words*, diciendo esto: “mientras más hablo, más miento; mientras menos hablo, menos miento”.<sup>[3]</sup> Su compenetración con la pertinencia de la cita griega, el mentiroso de Epiménides, al expresar unas sinceras palabras cuando dice ser un mentiroso, parece obvio, es definitivamente clara. Su sometimiento a la bien conocida decodificación clásica, la cual detalla el filósofo francés, sobre el sujeto gramatical hablante contra el objeto del cual se habla, es también evidente. Lo que es menos visible, al menos inmediatamente, es la desviación que la afirmación concreta: en Epiménides, tanto como en la autovaloración de

Manson, el sujeto actuante que es también el sujeto cognitivo se separa del objeto de cognición y hace a cualquier observador preguntarse si todo este ejercicio podría no ser más que una pura ficción. Como resultado, uno ya no sabe más dónde buscar un sujeto creíble y bien educado moralmente y se retrae ante la sugerencia de cualquier actor responsable que dé evidencia de la verdad de un acto. Uno entiende entonces cómo, deduciendo una lección de la paradoja de Epiménides, Foucault pudo plantear la hipótesis de que el discurso de un discurso nos conduce a través de la literatura, pero, quizá a través de otras sendas, hacia ese afuera donde el sujeto hablante desaparece.

Es en los cincuenta y los sesenta, contemporáneo con el proyecto de Bandung, y frecuentemente ocultado por éste —y crítico de las medidas de una economía internacional que, en los años subsiguientes, marginalizaría su alteridad y la folclorizaría en una manera más eficiente que durante el periodo colonial—, que el discurso de una diferencia africana se levanta, combativo y perplejo al mismo tiempo. Desde el comienzo es múltiple, diversificado en teorías de la competencia. Heterodoxas, esas teorías están frecuentemente enmarcadas por reflectores y escuelas de pensamiento, las cuales son generalmente dominantes, y cuyas genealogías intelectuales y espirituales son estables, buenos espejos de supuestos y valores; autorreferenciales, esas teorías son conceptualizadas y frecuentemente expresadas en lenguas extranjeras, y dirigidas primariamente a un público no africano; insurrectas, esas teorías son testimonios para la promoción de una condición humana y sus particulares interpretaciones, pero dentro de la historicidad que ellas reclaman cambiar. Así, su exterioridad; de hecho, esas teorías, por una diferencia, son una exégesis sobre un organismo y sus artilugios, sus procedimientos discursivos y la variedad de sus postulaciones en una historia teleológica. Su configuración general puede ser calificada convincentemente gracias a la singularidad de tres puntos. Está, primeramente, el proceso de temporalizar el organismo como un objeto de conocimiento en una *parole* retrotraída, atrapada entre un presente alienado y sus inventados logros de un antepasado glorioso, una técnica bien magnificada en la fantástica construcción del mito del trabajo de Cheik Anta Diop, el físico nuclear senegalés quien, en los cincuenta, se convirtió en antropólogo cultural e historiador del Egipto faraónico, un logro de nuestros ancestros “negros”. Está, en segundo lugar, la demanda de expresar nuestra propia experiencia existencial concreta y su humanidad; traducirla al lenguaje de una “voluntad de verdad” y esperar que sea un discurso verídico para uno mismo, y descubrir que, por la lógica de sus propios requerimientos, incluso en su propia destemplanza, tal discurso,

verdadero o falso, y aun en sus dimensiones más afectivas, es también, y necesariamente, un discurso para otros. La indigenización del marxismo en los socialismos africanos de Léopold Sédar Senghor, en Senegal, y Julius Nyerere, en Tanzania, puede sostenerse como la mejor ilustración de esta procesión. En el mismo modo, ligados o no con las mitografías de Anta Diop, exponer sus recurrentes peticiones de otredad en África y en América, la teoría afrocentrista, en lo que ella niega o afirma sobre la identidad racial, automáticamente obliga a su propia validación o rechazo en la intermediación de un *alter*. ¿En virtud de qué, las instituciones estadounidenses, inmersas en la más consistente racionalidad capitalista para normalizar el mundo global, podrían no apoyar una escuela cuyos principios pueden parecer propensos a hacer ineficientes sus cánones culturales axiomáticos, si, sin duda, el movimiento en el cual ello vale acomoda eficientemente una variedad de posibles discursos para otros? En cualquier caso, desde su relación con la abstracción de un orden inclusivo, ello puede ser comparado analógicamente a una unidad de redes conectivas con capacidades de aprendizaje. La validez de las proposiciones afrocentristas puede parecer controversial, y sus postulados criticados o rechazados, lo que ellos estimulan no necesariamente es una protesta contra el capitalismo. Finalmente, existe un tercer punto, una elocuente alegoría sobre el sujeto y su multiplicación potencial. En una crítica percepción autodistanciada del sí mismo, el sujeto no puede sino identificarse con una tensión entre dos polaridades, el yo pensante y el yo pensado, el ego del sujeto y el objeto directo, un yo, y, verdaderamente, la veracidad de este sí mismo dividido resiste los mismos límites de la razón. La mejor de las prácticas africanas contemporáneas de la filosofía da evidencia del rigor de semejante ejercicio. En su proximidad, uno puede fácilmente integrar las exploraciones en psicodinámica regional y la extraordinaria paciencia del trabajo de un Franz Fanon. En algún lugar, en una dirección gradualmente opuesta, y relacionada con el destino de la ciudad, el discurso político, fiel o traidor, aparece como un pliegue de otra cosa: en el mudo distanciamiento de millones de personas que no pueden asumir su propio sojuzgamiento como ese inicialmente contenido en sus propias polaridades, un uno mismo y un para otros, y así empíricamente sometido a resoluciones externas, ¿cómo referirse a ello sin aprehenderse uno mismo como aprisionado en la mala fe?

Una historia de esta externidad puede ser remontada tan lejos como la lectura que se permita la imaginación de cualquiera. Como estudiantes de una historia reciente de un gran desequilibrio económico creado involuntariamente, y sus manifestaciones, probablemente un efecto parcial de

una capacidad entrenada extendida, nosotros lo documentamos como historia de procedimientos no tan racionales que determinan las actuales condiciones de la presencia de África en el mundo. El viaje a través de la descolonización no es una negación del viaje occidental a través del tiempo económico, como bien sugiere John Kenneth Galbraith en su “observación de primera mano”, *A Journey through Economic Time*.<sup>[4]</sup> Metaforizadas en una tabla de contenido académico de relaciones lógicas, resumidas y, por así decir, reducidas a lo que ellas pueden analógicamente expresar, cómo en éstas –en inferencias mediatas o inmediatas desde proposiciones categóricas estándares–, efectivamente, las teorías africanas pueden sostenerse, desde el arreglo de un cuadrado, tradiciones de proposiciones opuestas, como universales o particulares, afirmativas o negativas; y, determinadas por su referencia, como contrarias o subcontrarias, subalternas o contradictorias. Además, uno puede hallar temáticas de conversión u obversión, contraposición o inversión frecuentemente usadas como instrumentos en discusiones para la revisión de la naturaleza de los intereses en economía política. Sin duda, el primer grupo, el de la conversión y la obversión, parece el más popular. La conversión, en las teorías de la alteridad, es generalmente entendida como un simple intercambio del primer concepto, el Occidente y sus virtudes como sujeto, como un nuevo sujeto histórico, África; en este sentido, no puede ser confundido con su uso técnico en lógica. Y la obversión, el más constante, administra el más claro valor operativo, cercano a su canon en lógica, concretamente, la contraparte de una proposición obtenida por intercambiar su cualidad afirmativa por la negativa, o la negativa por la afirmativa negando entonces el predicado. Es desde este trasfondo que, situados *vis-à-vis* el poder imperial y sus justificaciones en la biblioteca colonial, el “Discours sur le colonialisme”, de Aimé Césaire, y *I Speak of Freedom y Towards Colonial Freedom* de Kwame Nkrumah, o *Freedom and Unity* de Julius Nyerere, por ejemplo, se dice que han obvertido la ideología colonial.<sup>[5]</sup>

En sentido estricto, conversión y obversión, al igual que inversión, al cual algunas veces son asimilados a escondidas, funcionan habitualmente como recurso para restringir o atemperar la calidad de las proposiciones. Su uso, principalmente en el discurso político, raramente califica como técnico. En realidad, ellos también puede ser percibidos en papeles para proyectar la conveniencia de declaraciones en títulos, por ejemplo; así, junto con otras señales, pueden develar en un “ritual genético” el entrenamiento implícito gracias al cual las marcas discretas codifican la naturaleza de un rumbo a seguir. Una simple presentación de los índices de dos crestomatías recientes,

*The African Philosophy Reader, y Postcolonialisms: An Anthology of Cultural Theory and Criticism*,<sup>[6]</sup> ilustra bien cómo, a través de un orden temático formal y la autoridad de los sustantivos apropiados, una genética ritual procede a enseñar teorías de la diferencia, y ofrece atisbos relativamente claros sobre sus perspectivas en asociaciones de discurso.

#### A. *African Philosophy Reader*

1. *Discourses on Africa* (Mogobe B. Ramose, Emevwo Biakolo, Kwasi Wiredu, F. Abiola Irele, Ngūgī Wa Thiong’o, H. Odera Oruka, Tsenay Serequeberhan, Steve B. Biko, Issiaka P. Laleye).
2. *Trends in African Philosophy* (Moya Deacon, F. Abiola Irele, H. Odera Oruka, Paulin J. Hountondji, Lucius Outlaw).
3. *Metaphysical Thinking in Africa* (Lebisa J. Teffo y Abraham P. J. Roux, Segun Gbadegesin, Godwin S. Sogolo, Olusegun Oladipo, Chukwudum B. Okolo).
4. *Epistemology and the Tradition in Africa* (Didier N. Kaphagawani y Jeanette G. Malherbe, Mogobe B. Ramose, Kwasi Wiredu, Godwin S. Sogolo, Subairi B. Nasseem).
5. *Morality in African Thought* (Pieter H. Coetzee, Kwasi Wiredu, Kwame Gyekye, Mogobe B. Ramose, Musambi Malongi Ya-Mona).
6. *Race and Gender* (Jennifer R. Wilkinson, Gail M. Presbey, Kwame Anthony Appiah, Oyeronke Oyewumi, Uma Narayan, Emmanuel C. Eze).
7. *Justice and Restitution in African and Political Thought* (Mogobe B. Ramose, Paulin J. Hountondji, Ibbo Mandaza, Eghosa E. Osaghae, Ali A. Mazrui).
8. *Africa in the Global Context* (Pieter H. Coetzee, D. A. Masolo, M. F. Murobe, Howard McGary, Wole Soyinka, Mogobe B. Ramose).

#### B. *Postcolonialisms*

1. *Ideologies of Imperialism* (Christopher Columbus, Edmund Burke, Frederick Lugard).
2. *The Critique of Colonial Discourse* (Aimé Césaire, Roberto Fernández Retamar, Edward W. Said, Linda Tuhiwai Smith).
3. *The Politics of Language and Literary Studies* (Thomas Babington Macaulay, Alexander Crummell, Ngūgī Wa Thiong’o, Carolyn Cooper).
4. *Nationalisms and Nativisms* (Léopold Sédar Senghor, Chinweizu, Onwuchekwa Jemie, and Ihechukwu Madubuike, Frantz Fanon, Paul Gilroy).

5. *Hybrid Identities* (Octave Mannoni, Derek Walcott, Homi Bhabha, Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiand, Jana Sequoya).
6. *Genders and Sexualities* (Leila Ahmed, Oyeronke Oyewumi, Gayatri Chakravorty Spivak, Timothy S. Chin).
7. *Reading the Subaltern* (Ranjit Guha, David Lloyd, John Beverley, Nicholas Thomas).
8. *Comparative (Post)colonialisms* (U.S. Congress, Amy Kaplan, Pal Ahluwalia, David Chioni Moore)
9. *Globalization and Postcoloniality* (Stuart Hall, Arif Dirlik, Rey Chow, Simon Gikandi).

En las geografías reunidas, los dos índices temáticos traen a la luz el *Weltanschauungen* de las teorías que ellas reflejan como explicaciones de las diferencias en tiempo y espacio. A lo largo de las disposiciones sugeridas en la desviación entre el lenguaje de la filosofía y el de la política, y las imágenes que en los cincuenta y los sesenta estaban enfrentando dos modelos, el capitalista contra el comunista, me gustaría adelantar un número de hipótesis que podrían clarificar esta meditación. En efecto, cómo deberíamos visitar una alteridad, lo africano, y lo que ello significa, para disponerlo como una alegoría de un éxodo que, finalmente, voy a definir como, simplemente, una búsqueda de la salida del infierno. Esperaría que algunos lectores especularan sobre sus posibles conexiones con la Biblia. Y pueden estar acertados; una cita latina del salmo 94 introduce este texto referido al “éxodo bíblico”: cuarenta años en el desierto, el aniquilamiento de toda una generación, un acto de una deidad vengativa: *Ideo iuravi in ira mea, non introibunt in requiem meam*: “En verdad, juré en mi indignación que ellos jamás entrarán en mi paz”. Debo decir que en la redacción de este trabajo, otro arbitraje fue guiando la senda de mis andanzas, la metáfora de Descartes del viajero perdido en el bosque. Y aun si realmente esta referencia fuera sólo una metáfora de naturaleza distinta a la de la Biblia, ¿cuál es la diferencia?

## II

Existen muchas razones para haber elegido estos dos índices temáticos que acabo de mostrar; atestiguan nuestro tiempo y nuestras interrogantes sobre cómo reflexionamos sobre las alteridades marginalizadas. En lo que ellos reproducen como historias y organizan como conocimiento, también atestiguan como comentarios indefinidos sobre una figura demasiado usada de

nuestra humanidad, la cual bien dice: “Dame tu cuerpo y yo grabaré en él las leyes de nuestra tribu”. Además, suscitan un sinnúmero de rutas específicas para discernir un sinnúmero de lecciones sobre una “voluntad de verdad” y sobre nuestra condición en un mundo en reducción. Un modo de resumir algunos de los más importantes problemas expuestos sería esbozar algunas de estas fronteras.

En primer lugar, una conciencia *crítica* simboliza el principio de no alineación de Nehru, en 1955, y su validación en una autobiografía crítica, *Toward Freedom*,<sup>[7]</sup> lo cual se identifica con una declaración explícita, el signo de un ideal y de la medida política de una intención. Desde entonces, ello ha estado produciendo retóricas de valores rutinarios. El líder indio eligió una posición incómoda entre dos formas de *hybris*, y antes que presentar lo que ellas representaban como soberanía en la verdad, valoró una forma de sublimación, exaltando hasta los cielos una rigurosa conciencia al tanto de su propia suspensión entre dos conflictivas mitologías de la verdad. El gesto no aseguró todas las sendas creativas que proyectaba y, de algún modo, aún las excede.

La voluntad hacia la veracidad en el testimonio de Nehru es expresada en algunas exégesis cuyos asientos en los índices temáticos conectan cadenas de significados sobre la existencia política y los límites humanos. Ellas hablan sobre la evidencia de ser una entidad inscrita, y en nuestro tiempo, metaforizadas a través de una multiplicidad de mediaciones, entre las cuales dos de las más frecuentes son la máquina y el cuerpo, siempre en los objetivos diferentes para con el marco mecánico o biológico que informan. Dentro de la determinación de esos modelos, el todo de nuestra condición parece regulado por disposiciones de control de las distinciones binarias, las cuales, como conceptualizaciones, parecen ser transculturales: falso *vs.* verdadero, malo *vs.* bueno, feo *vs.* bello. Desde aquí nuestras herencias de diferentes economías discursivas se traducen en una variedad de experiencias culturales, modos de conocimiento, comportamiento y visión. Por otra parte, una simple lectura de sus historicidades y sus articulaciones nos divide aún más; debemos seguir con la tarea de interrogar y generalizar lo que, en su meditada reflexión, Paul Ricœur llamó *Le conflit des interprétations*.<sup>[8]</sup> Todavía hay aquí un indicio dialógico en las invocaciones desde nuestra interconectividad actual, como lo que podría descubrir caminos para ir más allá de nuestras conflictivas narrativas de génesis y la interposición de sus axiomas disciplinarios sobre nuestras supuestamente irreconciliables historias y políticas de identidad.

El deber podría ser un asunto de libertad individual y elección en el curso

de una respuesta y una conducta morales. El problema ya fue bien presentado por la ética de Kant, e inscrito en las conexiones existentes entre acción moral, ley moral, y amor a mi vecino, mi enemigo. Por ejemplo: en *The Black Image in the White Mind. Media and Race in America*, Robert M. Entman y Andrew Rojecki develan las fuerzas interactivas en las conversaciones ordinarias como son reivindicadas en la cultura dominante estadounidense, sus influencias en términos de necesidad y limitaciones, y cómo todo esto está relacionado con la economía evolutiva de las industrias de medios de comunicación, formadas ellas mismas por las nuevas tecnologías, la competencia del mercado global y las decisiones de las políticas gubernamentales.<sup>[9]</sup> Así, contra cualquier sueño de autenticidad en un “yo debería”, uno enfrenta fascinaciones objetivas de la industria de la comunicación contra las exigencias para el crecimiento personal en conflicto con las expectativas económicas, como son ideadas a través del contenido de los medios de comunicación, tanto en noticias como en entretenimiento.

Por razones que podrían ser descubiertas en exploraciones psicológicas, todo el tema de una alienación estructurada dentro de esta atmósfera creada por la actual cultura económica global, topologiza una figura racial en “negro y blanco”, como un palimpsesto. Este trabajo confina a la conciencia política una creación inestable supuestamente no afectada por las propiedades invertidas en ello en una historia de inequidades. En el movimiento, la operación transforma la procesión en su miedo más traumático sobre la diversidad; en efecto, detrás de la legibilidad de huellas dado a un conocimiento “racial”, el acto de operar podría obliterar lo que hace visible: la confusa ansiedad de sospechar y conocer que una denegación posiblemente cubra una evidencia, concretamente la de que la figura construida en “negro y blanco” es justamente una simple entrada a los infinitos caminos de existencia en la complejidad del mundo actual.

En segundo lugar, es cierto que semejante perspectiva sobre las alteridades y las diferencias traduce a nuestros seres como carencia, y así define nuestro ser-de-ansiedad, así como a lo que lo motiva en las definiciones regionales expuestas por la realidad, narrativas neuróticas y morales de nuestros mecanismos de defensa. ¿A qué mejor perspectiva referirse, y en cuál colapsar los modelos tanto biológicos como mecánicos sobre la máquina o el organismo que se supone que seamos?

De cualquier manera, a pesar de la suspensión de Nehru de la utilidad de lo que ha heredado de Marx como una lección sobre la dialéctica de la infraestructura y las superestructuras, ¿cómo podría uno ignorar las tan

visibles correlaciones entre los procesos de producción y las relaciones sociales, organización de poder, discurso político y clases sociales, y el modo en que ellas operan diversamente en sociedades diferentes en diferentes periodos? Desde la prodigalidad contemporánea, y, de algún modo, extravagante dispersión de conjeturas, es sólo para el propio peligro moral, y posiblemente para la desventaja de la comunidad que se habita, que cualquier intelectual del tercer mundo puede elegir ignorar las deducciones sobre nuestro presente común orientado-al-futuro, tal como ellas son clínicamente interrogadas por Antonio Negri y Michael Hardt en *Multitude*; y por la obra de Gayatri Chakravorty Spivak sobre alienación, particularmente su reciente *Critique of Post-Colonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*.<sup>[10]</sup> ¿Sería inútil considerar la pertinencia intelectual de esta orientación, desde el momento en que sus advertencias podrían permitir un camino de trascendencia, al menos teóricamente, las contradicciones de un argumento, liberalismo político que falla *qua* teoría global, y ayuda a formular el verdadero dilema de cualquier organismo definido como una abstracción por las reglas de las transacciones contemporáneas, las cuales lo contienen en extremadamente mistificados sistemas de productividad?

En tercer lugar, acerca de los procedimientos ejercidos sobre el organismo, los principios normalizadores y las listas terminológicas concebidas y extendidas en el nombre de una diversidad, el tema mayor parece ser sobre una “ley” abstracta y opresiva que articula criterios para distinguir lo “normal” de lo “patológico” y, analógicamente, por cierto, el “desarrollado” *versus* el “subdesarrollado” –en estos días etiquetado eufemísticamente “en desarrollo”–, como una manera de silenciar el valor moral negativo de su referencial oposición binaria, “bueno” o “mejor” *versus* “mal” o “peor”. Si uno está de acuerdo en que lo normal, racionalmente, toma precedencia sobre su negación –genealógicamente ésta es la otra cara, lo normal siempre siguiendo lo que ha normado–, así uno admite la anterioridad de lo inesperado como lo que define la normalidad como una referencia. Georges Canguilhem demuestra en *Le normal et le pathologique*, cómo estas restrictivas figuras establecen los decretos de cada una.<sup>[11]</sup> Michel Foucault expande el debate y generaliza una sospecha sobre la experiencia de los sistemas de clasificación axiomáticos, tanto como sobre la historia de sus privilegios, y sus culturalmente trillados procedimientos para organizar la sistematología y la sistémica, o ciencias de los sistemas de conocimiento y su construcción. Para el estudio de las “diferencias” y “alteridades” o viceversa, sus principios reguladores le dejan calificar nuevos objetivos que permiten manejar

inversiones, discontinuidades y especificidades, por ellos mismos.

Veamos ahora el asombro creado en 1975 por la publicación de una antología que incluía colaboraciones de renombrados naturalistas: *Ants, Indians, and Little Dinosaurs: A Celebration of Man and Nature for the 75th Anniversary of Natural History Magazine*.<sup>[12]</sup> La colección celebraba una pluralización del conocimiento y la recomendación de respeto para cualquier cosa; seres y cosas como incluyendo individualmente sus propios sistemas, con sus propias regulaciones y normas. En Estados Unidos, y para el resto del mundo, se mostró como un testimonio de la diversidad del mundo y la riqueza de esta diversidad. Uno de sus colaboradores, Marston Bates, entonces profesor de zoología de la Universidad de Michigan, en la conclusión del libro, significativamente titulada “Vive la Différence”, se detiene en los excesos tanto de las políticas de la uniformidad como de las políticas de la diversidad. Hace eco de una preocupación colectiva bien significada en nuestra experiencia compartida de soledades y relaciones culturales. Las políticas de la diversidad y la normalización podrían estar contribuyendo a una excelente enciclopedia de curiosidades etnográficas que desglosan hábitos domesticados tanto como costumbres folclorizadas. Así, por ejemplo, entre muchas de la antología, por un lado, el “síntoma del misionero”, una manifestación de la sexualidad normalizada de aquellos del tercer mundo conversos al cristianismo, y, por otro, la fascinación estadounidense con “la habilidad británica para ocultar guisantes en el puré de papa con la parte posterior del tenedor siempre que lo sostengan con la mano izquierda”.

Esta paradoja debería traernos de vuelta a la advertencia de Kant, la cual, en su simplicidad, podría consignar el más elevado criterio para la solidaridad y la tolerancia entre historias y culturas disímiles, el sentido común como lo que las une, y la “locura”, no como diferencia, sino como lo que previene un diálogo necesario. Aún, regresa una pregunta a perseguirnos, y Bates la formula bien: “el sentido común. Pero ¿de quién?, ¿el suyo o el mío? Todos no podemos pensar parecido, eso sería uniformidad en vez de diversidad. Entonces, discutámoslo, pero no nos matemos en el proceso”. Una de estas salidas podría ser un retorno a la utilidad de nociones como las de conversión, obversión e inversión, y su aplicación como imágenes operativas en diálogos de solidaridad transcultural; pueden servir como conceptos conectores en las alegorías para leer las diferencias, sin prejuicio, de una región a otra, de acuerdo con las posibilidades de comparaciones en ilusiones de identidades. En sus aceptaciones cotidianas, dentro de cualquier “*we community*”, es ciertamente significativo invocar y designar las implicaciones de sus

comprensiones menos técnicas: la conversión, en efecto, corporeiza, más allá de una operación lógica de permutación de términos en proposiciones, el complejo mecanismo en el cual las ideas, valores o conflictos reprimidos son expresados por un organismo saludable con el propósito de suscitar un cambio; la obversión o alteración de una apariencia, y su transformación en una de sus alternativas, puede ser la más cercana figura para la imagen de Hume de identidad como estado de cambio; y la inversión, cuya semántica en psicología o psiquiatría podría, en un inicio, parecer de algún modo perturbadora, tiene determinaciones que transmiten valores-de-emulación en la toma de los papeles del opuesto. El proceso, para cualquiera, de ser ocasionalmente la minoría de alguien más, combina y acomoda en tranquilizadoras metáforas las posibles actividades de representación de la tolerancia mutua en lo que Will Kymlicka ha apodado una *Multicultural Citizenship*.<sup>[13]</sup>

### III

La empresa es inseparable de la práctica de lo que las activaciones culturales creativas y su umbral de sensibilidad podrían indicar en estilos indefinidos de crecimiento. He invocado el despertar de la conciencia de la iniciativa de Nehru. Uno podría también referirse a la convincente alternativa de milagro de los países asiáticos en la economía global. Ellos simbolizan en nuestra memoria colectiva vívidas metáforas de organismos fecundos y dedicación intencional contra las mecánicamente instituidas culturas de delincuencia. Lo que ellos enuncian es también un principio en el tiempo de acción del tercer mundo, como la otra cara de una conciencia inscrita en su propia historia de una alteridad asumida y negociada con otras historias y culturas. Y de lo que tal horizonte esboza, el término tercer mundo puede productivamente sustituir al Este de Asia en esta cita de *Toleration, Diversity, and Global Justice* de Kok-Chor Tan:

Pero mientras el estudiante de relaciones internacionales ignora temas de poder, dominación, e intereses nacionales a su propio riesgo, esto es justamente tan distorsionado y engañoso para estrechar todos los debates en un marco de “Occidente contra el resto”, como muchos defensores de la posición del Este de Asia tienden a hacer. Este paradigma realista no hace justicia a la complejidad de las relaciones internacionales; falla en ver que las políticas foráneas están motivadas por diferentes consideraciones realistas conflictivas tanto como por

las idealistas (normativas). Un constructivo e intercultural diálogo sobre los derechos humanos puede comenzar sólo si *ambas* partes dejan de lado los marcos “absolutistas”—el Occidente imperialista, y el Este socialmente atrasado— que han tendido a envenenar el diálogo hasta la fecha. Y en esta consideración, tras tener en cuenta esta (no enteramente sin bases) percepción del liberalismo, los liberales tienen mucho trabajo que hacer para demostrar la sinceridad de sus compromisos para un mundo mejor.<sup>[14]</sup>

La cita puede ser transmutada en una lección sobre un uso competente de las aseveraciones en las que, desde Kant, es habitual convocar un orden legal de paz. El enigma de cualquier individualidad reflejándose a sí misma coactivamente en una encarnación de múltiples historias —las de la familia, las de la comunidad, las de la gente—, e inseparable de una cultura, se despliega en lo que debería ser para todo el mundo el peso de la responsabilidad y la libertad. Categóricamente, cualquier individuo, una esencia humana sin una esencia, debería ser reconocido en su carácter único: una alteridad a priori, la cual es simultáneamente un sui generis a posteriori, una persona inabsorbible en el orden de las cosas. Todavía lo que tal alteridad enigmática pudiera significar en su existencia debido a que es una experiencia inconmensurable en el mundo parece, en los medios estéticos y éticos, casi siempre reducible a cápsulas de crisis en la cultura global de hoy. En su *Compassion Fatigue*, Susan D. Moeller recuerda:

“Los reporteros aman la palabra ‘crisis’”, dijo Bernard Gwertzman, ahora editor de *The Times* en la red. Pero ¿qué causa una crisis? “Yo no tengo una definición”, dijo Gwertzman, “algunas cosas parecen crisis, y otras no”.

Las historias tradicionalmente son publicadas o destacadas o emitidas dependiendo de las respuestas a una gama de preguntas. *Intemporalidad*: ¿El acontecimiento acaba de ocurrir? *Proximidad*: ¿Cuán cercano es, física o psicológicamente, el suceso? *Prominencia*: ¿Cuántas personas tienen algún conocimiento o interés en el tema? *Relevancia*: ¿Cuántas personas serían (potencialmente) afectadas por el suceso? *Polémica*: ¿Existe conflicto o drama? *Novedad*: ¿Es el acontecimiento inusual? *Difusión*: ¿Forma el acontecimiento parte de un tema en desarrollo? Si no, ¿deben las personas conocerlo? *Atractivo emocional*: ¿Existe humor, tristeza o una emoción? Y cuando el medio es la televisión, se avecina una última pregunta: ¿Cuán buenas son las imágenes?<sup>[15]</sup>

Las preguntas, en su especificidad, son indicios de los procedimientos de los medios de comunicación para inventar sucesos y contextos de crisis. Éstos deberían ser empíricamente comercializables. En la lógica de la

comercialización llana, esto significa que el fenómeno de crisis, sea lo que sea, debería obedecer a requerimientos muy precisos, entre los cuales están, por un lado, las preferencias de los consumidores, como es tabulado por los análisis de mercado, y, por otra parte, el valor de mercado, que es un precio objetivo, que puede ser comprado o vendido. De hecho, un producto de los medios de comunicación –por ejemplo, un anuncio, un asesinato, un desastre natural, o la celebración de año nuevo en Nueva York– tiene una cuota de mercado, o un porcentaje específico por su venta durante un periodo determinado. El título de un libro de Todd Gitlin, un profesor de sociología de la universidad de Nueva York, atrapa bien el hecho y el espíritu de este universo: *Media Unlimited. How the Torrent of Images and Sounds Overwhelms our Lives*.<sup>[16]</sup> Todo en el orden de esta cultura puede ser igualado al valor de un producto en el mercado, desde mercancías básicas como ropa, comida, derechos civiles, hasta ideales de fraternidad humana y cooperación entre especies. Entre algunos asuntos recientemente popularizados podrían registrarse, por ejemplo, estas actitudes de modificación de la plusvalía: administración de la ira en los países escandinavos, entrenamiento de la risa en el Este de Asia, muestras de servicios religiosos en Estados Unidos, exámenes de virginidad en África del Sur, rituales de muerte asistida en varios países. Contrariamente a lo que muchos de nosotros podríamos creer, los fabricantes del mercado capitalista tienen redes éticas de referencia cuyos fundamentos fueron teóricamente tipificados en un tratado mal conocido de Adam Smith de 1759, *The Theory of Moral Sentiments*. El pensador, quien, en su *The Wealth of Nations*, de 1776, expuso las bases del mercado libre, fue también un moralista preocupado por las conexiones entre los intereses económicos personales en la búsqueda de la felicidad y una vida moralmente virtuosa.<sup>[17]</sup> Él vio una solución en una concepción autorreferencial e individualista, y lo asentó con claridad en el comienzo de su libro de ética:

Cada facultad de un ser humano es la medida con la cual juzga la misma facultad en otro. Yo juzgo su vista por mi vista, su oído por mi oído, su razón por mi razón, su resentimiento por mi resentimiento, su amor según mi amor. No tengo, no puedo tener, otra forma de juzgarlos.<sup>[18]</sup>

La fórmula, actualmente generalizada como la facultad de una *weentity* liberal, funciona efectivamente en la economía normativa contemporánea. Ello puede ser asociado con los resultados de inequidad y explotación predicados por su aplicación sistemática, conduciendo así a una necesaria distinción entre

el mal que ello produce. Si se está de acuerdo en que la dignidad humana es, en principio, al menos, un indicador de valor evidente en todas las culturas, degradarlo o negarlo se califica de malévolo. Y, en buen método, uno tendría que disociar dos dominios: el de una malignidad primordial que comprende límites inexorables como los representados por catástrofes naturales, enfermedades o muerte, del dominio de una maldad humanamente creada, resultado de una actividad o una voluntad que disminuye la calidad y el valor humano sin una suficiente prueba de razón, y, por tanto, el área de intersección de los dos dominios. Seguramente en el mundo global actual, hambre, carencia de educación y pobreza, por ejemplo, podrían no pertenecer inevitablemente al estricto campo de la malignidad premoral.

#### IV

En 1976, inspirado por el libro ahora clásico de Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Marilyn Ferguson afirmaba en *The Aquarian Conspiracy. Personal and Social Transformation in Our Time*<sup>[19]</sup> el hecho de una mayor alteración en la configuración general de las vidas individuales y el trabajo colectivo contemporáneo, un cambio mayor en los principios organizacionales. La ruptura, escribió ella, puede ser caracterizada por algunos de sus efectos: confusión, dislocación e incertidumbre. Una década después, dos hombres de negocios, Don Tapscott y Art Caston, en *Paradigm Shift. The New Promise of Information Technology*,<sup>[20]</sup> sobreexplotaron el concepto, usando el término “paradigma” “para definir un amplio modelo, una estructura, un modo de pensar, o un esquema para la comprensión de la realidad”. Desde una doble conciencia, la de una interdependencia de naciones y la que la crea, “redes de telecomunicaciones globales [que] energizan el metabolismo del comercio mundial y nos mueven inexorablemente hacia la ‘aldea global’ de Marshall McLuhan”, se concentran en cuatro amplios cambios de paradigmas. Éstos podrían ser circunscritos a una geografía global: *a)* un orden geopolítico, un volátil mundo multipolar; *b)* una organización empresarial basada en redes de información; *c)* un ambiente empresarial que es un mercado competitivamente calificado y dinámico; *d)* una nueva tecnología concebida como centrada en el usuario, un sistema de computación en red con nuevos objetivos para la tecnología de la información.

Debido a que los medios de comunicación son negocios estructurados por agentes, organización laboral y marcos de información, son elementos

coherentes del nuevo espacio. A través de una necesidad económica, estos cambios integran a todos los países del mundo actual en el mercado de comercio global. En consecuencia: sus políticas de ingeniería, así como su desempeño técnico, son dependientes de un número de factores en una arquitectura orientada a la acción, cuyos principios centrales deducen reglas específicas. Entre éstas se notan: “diversidad”, o la promoción de los tipos más adaptados de tecnología de la información para un propósito dado; “intercambiabilidad”, o un modo para maximizar el desempeño; “orientación del puesto de trabajo”, o el mejor sistema para la activación y la entrega de funcionalidad; y, finalmente, una “orientación a la red de trabajo”, la cual, dependiendo de los principios precedentes, desarrolla útiles vínculos para la producción. La maquinaria total opera gracias a la eficiente conjunción de determinados conjuntos de reglas. Éstos incluyen:

1. Guías claves del nuevo ambiente: productividad del conocimiento, calidad de los programas de servicios, atención competente, actividad de globalización de veinticuatro horas, transferencia de áreas claves para la capacidad de valor añadido, acompañamiento y responsabilidad social.
2. Una red de computación innovadora de tecnología de la información, que Tapscott y Caston describen a través de ocho “cambios críticos” respecto de modelos anticuados: *i*) de los semiconductores tradicionales a los sistemas basados en microprocesadores; *ii*) de los sistemas centralizados a los sistemas de redes; *iii*) de la venta de software patentado a un estándar de software libre; *iv*) de lo sencillo a lo multimedia: datos, texto, voz, imagen; *v*) del control de cuentas a la asociación entre vendedor de computadoras y cliente basada en la libre voluntad; *vi*) de la manufactura a la fábrica en el desarrollo de software; *vii*) de las interfaces críticas que usan números y letras, tradicionalmente conocidas como “alfanuméricas”, a una interface gráfica, de usuarios multiformes, y *viii*) de aplicaciones de software individuales a las integradas.
3. La condición principal para una implementación exitosa de este cambio de paradigma podría residir en un original líder de nuevo tipo: ella o él debería ser el contrario del líder definido negativamente por una metáfora, el síndrome de Gorbachov, o la imagen del iniciador barrido por la transformación-discontinuidad que instituyera. Una imagen positiva del líder duplica un constructo simbólico de dos antiguos ejecutivos del Citibank, Audrey Howe, en Canadá, y Jack Hoffman, en Estados Unidos: los nuevos líderes deberían administrar “ambientes de grupos de trabajo”

y “estructuras organizacionales de atención”, y, en vez de figurar como “ejecutivos de tecnologías de información”, se ven a sí mismos como “ejecutivos de negocios”; en suma, este concepto define administradores de las expectativas de los clientes, que son, simultáneamente, administradores de entusiasmo y se centran en los resultados de los negocios.

Este análisis de aquello a lo que el cambio de paradigma da lugar, revela estructuras de mecanismos y el horizonte general de una actividad orientada a todo el mundo. Ellos seguramente los distinguen del pasado reciente, y si uno tiene que caracterizar semejante desviación, podría considerar examinar algunos de los efectos que definen la nueva economía política, como John Naisbitt, un especialista de megatendencias, estaba proyectándolas a inicios de los noventa. De su *Global Paradox*, y entre las más significantes, uno puede citar cuatro de las principales paradojas que él previó:

1. Las tendencias mundiales apuntan abrumadoramente hacia la independencia política y la autonomía, por una parte; y hacia la formación de alianzas económicas, por otra.
2. Mientras más grande es la economía mundial, más poderosos son sus jugadores más pequeños, y todos los grandes jugadores se van empujando.
3. El estudio de los pequeños jugadores económicos, el empresario, se funde con el estudio de cómo trabaja la economía global.
4. Las grandes compañías se disuelven y devienen confederaciones de pequeñas compañías empresariales con el propósito de sobrevivir.<sup>[21]</sup>

Entre muchos temas, esta presentación abarca varios problemas relacionados con el acercamiento dialógico sugerido por Kok-Chor Tan y las intrincadas topologías deducibles de los índices temáticos de nuestras dos antologías.

¿Cómo agotar las importantes en relación con la transformación descrita por Don Tapscott y Art Caston, y que su modelo podría ignorar, demorar o reprimir? Antes que cualquier otra cosa existe una exigencia: un cuestionamiento sobre el significado transmitido, que requiere una hermenéutica de la sospecha que podría buscar ídolos y levantar máscaras de una fantástica realidad. Permítanme precisar, tan claro como sea posible, tres entradas accesibles a este debate.

Primero, el abstracto ambiente integrado del nuevo cambio de paradigma

económico es un texto sobre estrategias de decisión racionales para organizar una economía global, en la cual la interacción de capital, tecnología, trabajo y habilidades está estrictamente orientada hacia la productividad. El producto a ser vendido por la maquinaria realmente no importa. Puede incorporar cualquier mercancía, incluidas noticias, conocimiento, ideas malignas y aun inteligencia. La productividad depende de las funciones de la máquina, de sus capacidades internas para expansiones potenciales a través de la asociación empresarial, mecanismos de licencias compartidas, estándares intercambiables, etcétera. En resumen, la eficiencia llama a la productividad, y esto verdaderamente beneficia; pero ¿a quién, y en correspondencia con qué necesidades? En cualquier caso, la nueva promesa nacida de la sincronización de las tecnologías de la información, en su intención y política explícitas, no clarifica su propio complemento, o el suplemento de sus autopreservados y megalómanos objetivos de productividad. Ellos pueden posiblemente probar el perjuicio a los intereses del sujeto, conformando una bien conocida hipótesis freudiana del *Ergänzung*, una adenda auxiliar que antagoniza con el *Ichinteresse* de uno, o títulos a beneficio.

En segundo lugar, la teoría del cambio de paradigma trae la modernidad del otro como un simple agente de oportunidad en su propia estructura mecánica o producción de la plusvalía. El texto del paradigma define su propia normatividad en términos de eficiencia de sus funciones, reglas e importancia; y, así, desde este trasfondo, son subsumidas órdenes de todas las otras experiencias colectivas como modalidades en su exterioridad y fusionadas en su narrativa principal. Una serie de cosas deben ser notadas aquí; incumben a la autorreferencialidad de la topografía. Los argumentos para adherirse a la economía paradigmática, por decir, territorios del tercer mundo mezclándose en una totalidad recién afirmada, no son negociados desde esos argumentos, supuestamente coinciden con la evidencia de unas mejores condiciones de existencia. Subsecuentemente, en órdenes integrables, permitir pautas apropiadas proporciona procedimientos concretos para la incorporación efectiva en los esquemas reguladores, como la red de administración del tiempo, instrumentos de aprendizaje basados en computación, índices de evaluación y diagnósticos de empleo, recursos bien tabulados para un mayor rendimiento, etcétera.

Una sobreevaluación enmarca este nuevo orden, prescribiéndolo a los logros más avanzados de la humanidad. Su voluntad de conocimiento y poder viene a ser identificada tanto con la voluntad hacia la verdad como con una incondicional verdad en sí misma; y así, más visiblemente durante los últimos

seis siglos, la historia de sus declaraciones ha sido duplicar la autoridad de la emergencia de la verdad y todas sus posibles relaciones con la experiencia humana. En este contexto, la idea de convergencia deja sentada la soberanía de un modelo desde los datos ampliados y las ciencias, y legitima la tesis de una correlación entre las determinaciones económicas, sus sistemas de valores y una historia total. Desde el siglo XIX, este interés se expresa a sí mismo en la conjunción de una búsqueda por los orígenes de la civilización, su necesidad histórica y la primacía de su *continuum*. Semejante hipótesis, traducida en justificación, marca las paradojas de convergencia y sus múltiples líneas semánticas de discusión: uno, pragmáticos y realistas han estado debatiendo si la verdad puede ser definida en términos de intersecciones, o en aquellos de sucesivos acercamientos interaproximativos; dos, otros teóricos hablan de una coordinación en transformaciones que pueden provocar similitudes entre miembros de una variedad de clases; así, el concepto de asimilación en las teorías de la evolución; o, para la ingeniería social, como en el caso de la doctrina colonial francesa, colonizar el significado para borrar las diferencias y promover similitudes esenciales; tres, en la economía política, el holandés Jan Tinbergen y, de modo especial, *The New Industrial State* de John Kenneth Galbraith,<sup>[22]</sup> han sido asociados con la teoría de la convergencia económica para su creencia en una validez intrínseca de la primacía del capitalismo sobre el comunismo, y sus demostraciones de los efectos unificadores del liberalismo. Es, en todo caso, importante subrayar dos puntos principales: por un lado, desde la interferencia construida de lo dispar, frecuentemente importaciones conflictivas, ningún método en las teorías de la convergencia ha tenido éxito en responder convincentemente la duda de George Cantor sobre cuál es la naturaleza identificativa de continuidad que hace posible la hipótesis de la convergencia. Por otra parte, uno debería notar que las mismas características genealógicas y estructurales, serie y esquemas que validan la hipótesis de la convergencia, pueden objetivamente fundamentar la autoridad y la verificación de las políticas de discriminación, e incluir las plataformas de clases y las raciales; la relación con una tabla de combinaciones acumulativas permite, en efecto, una inclusión o una exclusión sobre las bases de los juicios de valor concedidos a los tipos de filiación.

Llega, finalmente, el tercer punto, diversidad y diferenciación. Esos conceptos, con sus variados ángulos, designan una gran cantidad de estrategias en el libro de estilos de expansión de la economía global. Entre ellos, uno podría diferenciar programas de internacionalización de una compañía multinacional, de la organización global de las actividades de otra compañía; o

las posibilidades de planeación para las intervenciones adaptadas, mundialmente, de una tercera.

Si tiene o no sentido, uno podría demarcar la diversidad en su comprensión más popular, que es la cualidad de ser diferente, a partir de las habilidades estratégicas para adaptar, manejar y explotar el conocimiento y las políticas de una institución en sus operaciones internacionales a gran escala. A causa tanto de su legitimación técnica como de sus imperativos culturales, el problema de la diversidad fue abarcado en *Managing Across Borders. The Transnational Solution*, un exhaustivo estudio hecho por el profesor de administración de negocios de Harvard Christopher A. Bartlett, y el director del Programa de Liderazgo Estratégico de la Escuela de Negocios de Londres, Sumantra Ghoshal.<sup>[23]</sup> Para ellos, la fiabilidad del concepto de diversidad puede ser relacionada tanto con la lógica económica como con la gramática cultural, a través de tres mediaciones temáticas: un equipo teórico analiza lo transnacional, en su especificidad, como un modelo emergente que trasciende las diferencias en una razón mundialmente integrada; en consecuencia, esto podría ser aprehendido en la capacidad de lo transnacional, herencia de desafío y administrativa; en segundo lugar, una discusión sobre la naturaleza de lo transnacional presenta su disposición estructural para la construcción de redes integradas, procesos para innovaciones múltiples y roles flexibles; y, finalmente, para el triunfo de lo transnacional, un símbolo de diversidad, los autores describen su capacidad para variar las confluencias flexibles, perspectivas, cualidades de carácter, tareas de dinámica cultural; en resumen, escriben Bartlett y Ghoshal, uno podría fabular una analogía biológica:

La estructura formal define una anatomía básica de la organización; los sistemas y el flujo de información forman su fisiología; y la cultura y los valores representan su psicología. Las estrategias de cambio que trabajan sólo a través de uno de esos elementos son menos efectivas que aquellas que apelan a los tres.<sup>[24]</sup>

Esto es lo más cercano que estoy de reconocer, en una interpretación contendiente, la eficacia simbólica del *Lehitpateach*, para imaginar el dinamismo de la vida en un conjunto socioeconómico. La metáfora podría duplicar muy bien la constitución orgánica de las funciones vitales de lo transnacional como cuerpo, aun sin abordar lo que, en su *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Enrique Dussel llama el principio material de una ética de la liberación,<sup>[25]</sup> que son las reglas específicas para

sobrevivir y existir como un ser humano digno en esta recién organizada economía global; y, además, este momento material tiene un codeterminante principio formal de “verdad” y “validez” en una comunidad de diálogo intersubjetiva. En cualquier caso, la belleza de la analogía biológica en la “solución transnacional” podría, sin riesgos de daño, ser fijada a otra imagen usada por Don Tapscott y Art Caston en *Paradigm Shift*: “el software como arte” y cómo un programa podría devenir una “sinfonía”:

Estimamos, por ejemplo, que en algún lugar, más de 150 000 millones de líneas de código son escritas en una era de Lenguaje I llamada COBOL. Como una notación musical para una sinfonía, un solo error (una nota en la parte del segundo violoncelo) podría arruinar el programa completo. Encontrar el error y corregirlo es, habitualmente, el desafío mayor y (a diferencia de una sinfonía) con el cambio de la parte del violoncelo usted probablemente perciba un efecto de onda que arruina la tuba.

Además, las dimensiones de esos complicados programas significan que requieren de mucho tiempo para ser creados. Como una sinfonía, el compositor de software de la era I podría laborar por años para crear una obra de arte. Desafortunadamente, muchas obras de software nunca son completadas, dejando a muchos Schuberts de los últimos días con, al menos, una sinfonía inconclusa en su historial.<sup>[26]</sup>

Arte o no, la nueva política económica internacional articula sus sistemas reflexivos textuales dentro de una historia y, al mismo tiempo, formula implícitamente sus métodos rivales, aspiraciones y objetivos. ¿No debería remarcar aquí que la racionalidad de otros argumentos, posiblemente divergentes, como son designados en los índices temáticos de nuestras dos antologías, pertenece también, y ampliamente, a esta misma historia? Todas estas empresas atestiguan igualmente idénticas condiciones de posibilidad. Aun así, en las contradicciones difundidas por todos estos textos (las teorías liberales globales y los antologizados argumentos culturales) y repetidas en multimedia, aparecen, de tiempo en tiempo, voces críticas de lo que deben ser ansiedades morales sobre una evidencia ordinaria: la alienación es más que un simple concepto. En *In the Name of Humanity. Reflections on the Twentieth Century*, está la banalidad de la lección del siglo XIX que aún corre bajo los paradigmas de eficiencia y productividad, y es reformulada por el filósofo francés Alain Finkielkraut: “para Marx, en efecto, nada es natural ni en el hombre ni en la naturaleza. El mal y el sufrimiento son socialmente contruidos. No son intrínsecos a la condición humana. Las cosas no son

cosas: son hechos sociales”.<sup>[27]</sup> La afirmación concluyente al final de las reflexiones de Finkielkraut, señala el verdadero fondo de esta meditación sobre África en las teorías de la diferencia.

¿Nos hemos reconciliado con nosotros mismos? En el nombre de la diversidad las webs mundiales están construyendo una sociedad global. Angélicos, ocupados y vigilantes, sus apóstoles creen que encarnan la resistencia a cualquier acto de inhumanidad. Pero intercambiar viejos demonios por nuevas redes de comunicación es cometer un error. Debajo de la apariencia edificante de un combate primordial, la tecnología de la información oscurece el hecho de que esa amistad ha desaparecido dentro del sentimentalismo, y el turismo de masas ha borrado las distinciones tradicionales entre lo cerca y lo lejos. Esto, al fin, es la victoria mundial de aquellos que han tenido éxito en juntar lo mismo con lo mismo sobre aquellos que buscan construir un mundo común, con una idea de humanidad compartida, basada en la gratitud.

La vida sigue, las cosas suceden, pero nada parece lo suficientemente excitante para cambiar al hombre moderno. Los sentimientos reinan libremente, y la ideología es derrotada –al menos temporalmente–, pero la nueva era no ha conquistado el imperio del resentimiento. Entonces, ¿ha sido inútil el siglo veinte?<sup>[28]</sup>

A esta contundente pregunta sobre nuestras mitologías contemporáneas, por qué no añadir un buen sentido de humor, con una frase de John Kenneth Galbraith: “la venta de indulgencias no terminó con la reforma luterana”.<sup>[29]</sup> Es cierto, Galbraith estaba describiendo un caso de incapacidad entrenada del tercer mundo ¿Solamente?

## V

Con órdenes competitivas de diferencia en las economías políticas interdependientes, que todavía hoy habitamos, el sentido común básico aún es la más decente y razonable apuesta, a pesar de su precariedad. Aquí, los medios de comunicación tienen una inmensa responsabilidad para acentuar nuestra entrenada capacidad o incapacidad. En verdad, alteridad y diferencia, tanto como las teorías que suscitan, han devenido un negocio en el sentido ordinario de la palabra. Su relación con la dignidad humana parece depender, más y más, de los cálculos de las inversiones reales o simbólicas. Como una consecuencia, ¿por qué no, en nombre de la buena voluntad, suspender juicios

e, independientemente de las coordenadas normativas de la economía política y la validez de sus interferencias, simplemente admitir los desafíos humanos tal como ellos están significados en nuestras conversaciones y alegorías conflictivas? Las demostraciones de poderes absolutos y definitivos, en términos de verdad y falsedad, están probablemente relacionadas siempre con otra cosa. Personalmente, yo elijo no calificar ninguna afirmación o negación hecha de buena fe como un error, un fracaso o un pecado, sino, cada vez, como una respuesta inesperada a una búsqueda progresiva, que se aproxima, no a una verdad, sino a una más veraz expresión de una necesidad.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bartlett, Christopher A. y Sumantra Ghoshal, *Managing Across Borders. The Transnational Solution*, Boston, Harvard Business School Press, 1998.
- Canguilhem, Georges, *Le normal et le pathologique*, París, Presses Universitaires de France, 1966.
- Césaire, Aimé, “Discours sur le colonialisme” (1995), disponible en YouTube.
- Coetzee, P. H. y A. P. J. Roux (eds.), *The African Philosophy Reader*, Londres-Nueva York, Routledge, 2002.
- Desai, Gaurav y Supriya Nair (eds.), *Postcolonialisms: An Anthology of Cultural Theory and Criticism*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2005.
- Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Editorial Trotta, 1998.
- Emmons, Nuel, *Manson in His Own Words*, Nueva York, Grove, 1988.
- Entman, Robert M. y Andrew Rojecki, *The Black Image in the White Mind. Media and Race in America*, Chicago, Chicago University Press, 2000.
- Ferguson, Marilyn, *The Aquarian Conspiracy. Personal and Social Transformation in Our Time*, Nueva York, St. Martin’s Press, 1976.
- Finkielkraut, Alain, *In the Name of Humanity. Reflections on the Twentieth Century*, Londres, Pimlico, 2001.
- Foucault, Michel, “La pensée du dehors”, *Critique*, núm. 229, junio, 1966, pp. 523-546.
- Galbraith, John Kenneth, *A Journey through Economic Time*, Boston, Houghton Mifflin, 1994.
- \_\_\_\_\_, *The New Industrial State*, Boston, Houghton Mifflin, 1967.
- Gitlin, Todd, *Media Unlimited. How the Torrent of Images and Sounds*

- Overwhelms our Lives*, Nueva York, Metropolitan Books, 2001.
- Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, Chicago University Press, 1962.
- Kymlicka, Will, *Multicultural Citizenship*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- Moeller, Susan D., *Compassion Fatigue. How the Media Sell Disease, Famine, War and Death*, Nueva York, Routledge, 1999.
- Naisbitt, John, *Global Paradox*, Nueva York, Avon Books, 1994.
- Negri, Antonio y Michael Hardt, *Multitude*, Nueva York, Penguin, 2004.
- Nehru, Jawaharlal, *Toward Freedom* (Nueva York, John Day, 1941; Boston, Beacon Press, 1958).
- Nkrumah, Kwame, *I Speak of Freedom*, Nueva York, Praeger Publishers, 1961.
- \_\_\_\_\_, *Towards Colonial Freedom*, Londres, Heinemann, 1957.
- Nyerere, Julius K., *Freedom and Unity/Uhuru na Umoja, A Selection of Writings and Speeches, 1952-1965*, Londres, Oxford University Press, 1967.
- Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations*, Evanston, Northwestern University Press, 1969.
- Smith, Adam, *The Theory of Moral Sentiments*, Nueva York, Prometheus, 2000.
- \_\_\_\_\_, *The Wealth of Nations*, Londres, W. Strahan and T. Cadell Smith, 1776.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge-Londres, Harvard University Press, 1999.
- Tan, Kok-Chor, *Toleration, Diversity, and Global Justice*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2001.
- Tapscott, Don y Art Caston, *Paradigm Shift. The New Promise of Information Technology*, Nueva York, McGraw-Hill, 1993.
- Ternes, Alan (ed.), *Ants, Indians, and Little Dinosaurs: A Celebration of Man and Nature for the 75th Anniversary of Natural History Magazine*, Nueva York, Scribner, 1975.

## NOTAS AL PIE

[1] Estoy en deuda con E. Corinne Blalock, mi ayudante, y quiero expresar una enorme gratitud por su asistencia y apoyo. La traducción del inglés fue realizada

por Emilio García.

[2] Michel Foucault, “La pensée du dehors”, *Critique*, núm. 229, junio, 1966, pp. 523-546.

[3] Nuel Emmons, *Manson in His Own Words*, Nueva York, Grove, 1988.

[4] John Kenneth Galbraith, *A Journey through Economic Time*, Boston, Houghton Mifflin, 1984.

[5] Aimé Césaire, “Discours sur le colonialisme” (1995), está disponible en YouTube; Kwame Nkrumah, *I Speak of Freedom*, Nueva York, Praeger Publishers, 1961, y *Towards Colonial Freedom*, Londres, Heinemann, 1957; Julius K. Nyerere, *Freedom and Unity/Uhuru na Umoja, A Selection of Writings and Speeches, 1952-1965*, Londres, Oxford University Press, 1967.

[6] P. H. Coetzee y A. P. J. Roux (eds.), *The African Philosophy Reader*, Londres-Nueva York, Routledge, 2002, y Gaurav Desai y Supriya Nair (eds.), *Postcolonialisms: An Anthology of Cultural Theory and Criticism*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2005.

[7] Jawaharlal Nehru, *Toward Freedom* (Nueva York, John Day, 1941; Boston, Beacon Press, 1958).

[8] Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, Evanston, Northwestern University Press, 1969.

[9] Robert M. Entman y Andrew Rojecki, *The Black Image in the White Mind. Media and Race in America*, Chicago, Chicago University Press, 2000.

[10] Antonio Negri y Michael Hardt, *Multitude*, Nueva York, Penguin, 2004; y Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge-Londres, Harvard University Press, 1999.

[11] Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, París, Presses Universitaires de France, 1966.

[12] Alan Ternes (ed.), *Ants, Indians, and Little Dinosaurs: A Celebration of Man and Nature for the 75th Anniversary of Natural History Magazine*, Nueva York, Scribner, 1975.

[13] Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

[14] Kok-Chor Tan, *Toleration, Diversity, and Global Justice*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2001, p. 145.

[15] Susan D. Moeller, *Compassion Fatigue. How the Media Sell Disease, Famine, War and Death*, Nueva York, Routledge, 1999, p. 17.

[16] Todd Gitlin, *Media Unlimited. How the Torrent of Images and Sounds Overwhelms our Lives*, Nueva York, Metropolitan Books, 2001.

[17] Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Nueva York, Prometheus, 2000; y *The Wealth of Nations*, Londres, W. Strahan and T. Cadell Smith, 1776. El nombre completo del libro es *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*.

[18] Adam Smith, *The Theory...*, *op. cit.*, p. 18.

- [19] Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, Chicago University Press, 1962. Marilyn Ferguson, *The Aquarian Conspiracy. Personal and Social Transformation in Our Time*, Nueva York, St. Martin's Press, 1976.
- [20] Don Tapscott y Art Caston, *Paradigm Shift. The New Promise of Information Technology*, Nueva York, McGraw-Hill, 1993.
- [21] John Naisbitt, *Global Paradox*, Nueva York, Avon Books, 1994.
- [22] John Kenneth Galbraith, *The New Industrial State*, Boston, Houghton Mifflin, 1967.
- [23] Christopher A. Bartlett y Sumantra Ghoshal, *Managing Across Borders. The Transnational Solution*, Boston, Harvard Business School Press, 1998.
- [24] *Ibid.*, p. 286.
- [25] Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Editorial Trotta, 1998.
- [26] Don Tapscott y Art Caston, *Paradigm Shift...*, *op. cit.*, p. 167.
- [27] Alain Finkielkraut, *In the Name of Humanity. Reflections on the Twentieth Century*, Londres, Pimlico, 2001, p. 27.
- [28] *Ibid.*, p. 112.
- [29] John Kenneth Galbraith, *A Journey through...*, *op. cit.*, p. 164.

## 4. EL HORIZONTE DEL CONOCIMIENTO<sup>[1]</sup>

La historia del conocimiento de la alteridad –y a propósito de ella, como historia de la antropología– parece estar incompleta y desconectada, lo que se explica por su origen y desarrollo. Como en otras historias, aquí nos confrontamos con lo que Paul Veyne ha llamado “la ilusión de la preconstitución íntegra [la cual] nace de aquellos documentos que nos dan respuestas pero también nos dictan las preguntas”.<sup>[2]</sup> Además, el *corpus* del conocimiento mismo, cuyas raíces se remontan a los periodos griego y romano, en su constitución, su organización y su riqueza paradójica indica una perspectiva en sí misma incompleta y parcial. El discurso que sirve de testigo del conocimiento africano ha sido por mucho tiempo geográfico o antropológico, un “discurso de la aptitud” de sociedades desconocidas sin “textos”. Sólo recientemente esta situación se ha transformado, gradualmente, bajo el concepto de la etnohistoria, que desde la década de 1950 proponía la unión de los *topoi* de la antropología con los de la historia y otras ciencias sociales, y que luego integró la tradición oral y sus expresiones (la poesía, las fórmulas fijas, antroponimia, toponimia). Al hacer esto, el discurso de las realidades africanas nos ofrece dos posibilidades: de un lado, es un discurso heterogéneo que emana de los márgenes de los contextos reales; del otro, sus ejes y lenguaje fueron limitados por la autoridad de su exterioridad.

La atmósfera de los años cincuenta llevaba consigo una nueva valorización del discurso de la periferia, que era la promoción de otro centro: la historia y su actividad ideológica. Esta valorización está bien representada por el cambio que ocurrió después de los años treinta, desde la autoridad antropológica y su negación de la existencia de una historicidad africana a la respetabilidad de un posible conocimiento histórico de lo que eran llamadas sociedades tradicionales. El estadounidense Herskovits y el belga Vansina ilustran este cambio.<sup>[3]</sup> Durante la misma época, otras clases de lenguaje se derivaron de las mismas presuposiciones, librándose del espacio intelectual del antropólogo.<sup>[4]</sup> El pensamiento religioso empezó a conceptualizar una historia y

una sociología en lo que el alemán Schmidt llamo “la revelación primitiva”<sup>[5]</sup> y, como fue el caso de *Des prêtres noirs s’interrogent*,<sup>[6]</sup> a buscar plataformas regionales para una teología cristiana africana. Con Marcel Griaule y Placide Temples la lectura y la interpretación de culturas locales habían ya retado los límites de la etnográfica clásica, del evangelio de sus *topoi*, y habían empezado a cuestionar las racionalidades locales de una filosofía de la diferencia.

El antropólogo francés Jean Copans insiste en que los momentos más importantes que caracterizan esta evolución del africanismo fueron la llegada de la sociología y el marxismo.<sup>[7]</sup> “La sociología no fue solamente una especialización nueva, sino que constituyó una ruptura total en varios aspectos: empíricamente, mientras consideraba la historia real de los africanos; en escala, mientras iba de los pueblos a los grupos sociales nacionales (del ‘mini’ al ‘maxi’); en la teoría, como explicación materialista e histórica tomando el lugar antes ocupado por el idealismo griauliano que ignoraba las realidades del colonialismo”.<sup>[8]</sup> Lo que Copans llama “la caída de la unidad anticolonial” fue la causa, a fines de los cincuenta, de este nuevo acercamiento marxista. Esto produjo la aparición de un nuevo campo teórico de análisis marxista: el mercado económico mundial, las luchas por la liberación política, el desarrollo de las clases sociales, economías capitalistas e imperialismos, etcétera. Así que después de 1956 “el pensamiento marxista encontró una nueva vida”, en tanto que para el marxismo África era “un campo teórico virgen”. “Una explicación en términos de arreglos inestables y del dinamismo de las contradicciones facilitó el uso de los conceptos del sistema imperialista y los modos de producción”. Después de los años sesenta, “las características particulares del colonialismo llevaron a las investigaciones hacia las raíces económicas de la explotación y a las soluciones políticas y revolucionarias de la caída de la explotación y, así, a la adopción del punto de vista marxista”.<sup>[9]</sup>

Estoy de acuerdo con el diagnóstico de Copans en cuanto a la necesidad de un diálogo de las relaciones analógicas entre las construcciones históricas del ser mismo y la nueva conformidad con y sobre el Otro. Para esto, el marxismo logra un acercamiento radicalmente nuevo. No convierte en occidental un terreno virgen, sino que confronta la falta de atención, las paredes que las apoyan y las suponen y en cuyo techo se producen las analogías, relaciones, contradicciones e imaginaciones. El resultado del método es un tipo de visibilidad de las diferencias que es original en cuanto a las huellas teóricas de la toma del lugar de una representación. Las alteridades –socioeconómica o

culturales— se convierten en modelos que se pueden volver a representar bajo las modalidades de similitudes técnicas de las relaciones entre el ser mismo y el del otro. Al mismo tiempo, estas categorías interpretativas se pueden clasificar bajo su contexto regional.<sup>[10]</sup> La gran originalidad de los marxistas franceses y de sus colegas africanos durante los sesenta reside en esto. Empezando por las propuestas de G. Balandier o sus macroperspectivas en el campo,<sup>[11]</sup> un nuevo discurso une lo que se había mantenido separado y abre las puertas a una teoría general de la derivación histórica y económica, como se ejemplifica en las obras de Osende Afana, Jean Suret-Canale, Claude Meillassoux y Catherine Coquery-Vidrovitch.<sup>[12]</sup>

La centralidad de la historia es extraordinaria según lo que presenta el marxismo en los estudios de la diferencia. La invención de una historia africana coincide con la evaluación crítica de la historia del ser mismo. Uno también puede observar que la posibilidad de una historia africana parece estar conectada, en una relación de necesidad, a un cuestionar europeo y a una redefinición de dos cosas: lo que la historia no es y lo que debe de ser. Por ejemplo, uno puede ver que es durante la renovación metodológica de los años cincuenta cuando Claude Lévi-Strauss, para poder celebrar la “mente salvaje”, hace relativo el propio concepto de la historia, que, como él explicó, “es una totalidad desconectante formada de áreas, cada cual definida por una frecuencia propia”.<sup>[13]</sup> Este autor ha sido seguido desde entonces por Luc de Heusch y estudiantes, quienes favorecen las estructuras de los mitos como *loci* pertinentes de la identidad y de las diferencias.<sup>[14]</sup>

La paradoja se aclara. El concepto de “la historia de la diferencia” marca una transformación radical de las narraciones antropológicas. Un nuevo tipo de discurso valoriza la dimensión diacrónica como parte del conocimiento sobre las otras culturas y anima la creación de nuevas representaciones del “indígena”, que antes no era considerado más que un objeto dentro de la historicidad europea. Su versión marxista nos ofrece la naturaleza inmediata de la objetividad, a través de unas señales del sistema de relaciones socioeconómicas que promueven, a la vez, buenas imágenes de organizaciones locales del poder y de la producción, y comparaciones entre niveles de culturas. A través de una articulación similar, propuestas estructuralistas, sin rechazar la “nueva entidad histórica”,<sup>[15]</sup> abren áreas de investigaciones sincrónicas que insisten sobre la tensión dialéctica y el equilibrio entre la creatividad regional y los límites universales de la mente humana.<sup>[16]</sup> Haciendo un resumen, Temples, Griaule y todos los apóstoles de la otredad

africana han sido incluidos dentro del proyecto marxista de un discurso universal de lo análogo, como lo atestigua la claramente ambigua ideología de la revista *Présence Africaine* entre 1950 y 1960. Encontramos a Sartre, Fanon, Garaudy y los estudiosos comunistas soviéticos hablando, y en diálogo, con Bachelard, Senghor, Césaire, Maydiou y Temples. Más tarde, más notablemente durante los setenta, la metodología estructural de una nueva reflexión acerca de las culturas renovó cuestiones de los métodos sobre los discursos interpretativos de sociedades no occidentales. Así, reta a una etnohistoria que tiende a olvidar que “la historia está revuelta con el mito, el cual impone su propia soberanía sobre reyes”.<sup>[17]</sup> El estructuralismo propone preceptos sincrónicos para tabular las formas de los mitos y las culturas dentro de un marco universal de relaciones de similitudes y de diferencias.<sup>[18]</sup>

Por otra parte, no puedo aceptar completamente el análisis de Copans sobre la sucesión de paradigmas metodológicos desde Griaule en la década de 1930 hasta el materialismo histórico aplicado al contexto africano en las décadas de 1950 y 1960 ni con la llegada de la sociología al mismo tiempo de un evento epistemológico que hubiera transformado la economía entera de los estudios de la periferia y el significado de su historia. El análisis de Copans nos equivoca, porque la transformación crítica de los años cincuenta va conectada, esencial y directamente, con una redefinición de ambos, el objeto y la meta de la antropología. Esta crisis se impuso sobre los estudios de las periferias de dos maneras. Uno, una crítica, y el mejoramiento del funcionalismo de Malinowski, el cual, junto con el estructuralismo, se convirtió en personificación del esfuerzo para la lectura, el comentario y la comparación de mitos y culturas, independientemente de prejuicios primitivistas. Como consecuencia, las obras *Conversations with Ogetemméli* de Griaule y *Bantu Philosophy* de Temples se imponen entre los fantasmas de Taylor, Spencer y Frazer, por un lado, y las largas conversaciones que han unido a Malinowski, Lévi-Strauss y De Heusch, por el otro. Hablando estrictamente, el idealismo de Griaule o de Temples no parece pertenecer al pasado; aún indica las oscilaciones de marcos explicativos dentro de los programas para la formación o la descripción de formas de conocimiento diferentes. La justificación de la cristiandad parece ser un caso extremo. No se refiere a una aberración histórica sino a un hecho sociológico: la universalización de una fe y de una ideología religiosas que se muestran en la dispersión de las imaginaciones científicas y religiosas, como lo indica la síntesis, de 1983, de Eugenio Chang-Rodríguez sobre *Latinoamérica: su civilización y su cultura*.<sup>[19]</sup>

Quizá nada ha sido más importante que la conferencia, en 1978, sobre las

Religiones Cristianas y Africanas, organizada por la Escuela Católica Romana de Teología, en Kinshasa. El erudito belga Benoît Verhaegen, que es a la vez marxista, comunista y católico, expuso sus preocupaciones en la calidad de “un reto histórico”. Escribió:

Las religiones cristianas en África permanecerán marcadas por una triple influencia: el modo de producción capitalista, inserto en el imperialismo mundial y conectado a un pasado colonial. La cuestión que aún debemos preguntar es la siguiente: ¿Cómo influyeron y manipularon la religión, tanto en su contenido y sus formas como en sus estructuras, la policía colonial primero, y, luego, las fuerzas imperialistas y las estructuras orgánicas de los Estados independientes para servir a sus propios propósitos?<sup>[20]</sup>

Para confrontar los efectos combinados de estos factores complementarios, Verhaegen, siguiendo los pasos de la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez, propuso tres géneros de discursos teológicos y filosóficos: una teología de la modernidad que conecte la búsqueda de la justicia social con el fomento de la “razón, la ciencia y el progreso”; una teología de la caridad que se preocupe por las desigualdades sociales y la pobreza, y que ofrezca soluciones morales radicalmente nuevas; y, finalmente, una teología del desarrollo que defina de nuevo los modos de desarrollo en cuanto a los intereses locales.<sup>[21]</sup> Verhaegen concluye:

Tres características marcarán la nueva teología africana: será contextual, en otras palabras, saldrá de la vida y de la cultura de la gente africana; será una teología de liberación, porque la opresión no se encuentra solamente en la cultura sino también en las estructuras políticas y económicas; deberá reconocer que la mujer ocupa un lugar vital en la lucha por la liberación y en la lucha contra todas las formas del sexismo dentro de la sociedad y de la Iglesia.<sup>[22]</sup>

A través de los años siguientes, hechos e investigaciones confirmaron los análisis de Verhaegen. La filosofía del *Bulletin of African Theology* (una publicación ecuménica de la Asociación Africana de Teólogos) anima a otros a dar pasos similares a los expuestos en el texto de Verhaegen de 1979. Es importante notar la existencia de una preocupación colectiva sobre la otredad dentro de temas culturales y espirituales, así como la integración explícita de la “razón marxista” y su perspectiva idealista acerca de temas espirituales, económicos y sociales. Así que el idealismo antropológico de Griaule y de Temples aún funciona, aunque de manera distinta y discreta. Sin embargo, es extenso y eficiente, hasta el punto que uno podría preguntar si, en aquellos

países con un alto porcentaje de cristianos como el Camerún y Zaire, no es una corriente ideológica determinante, al menos en el corto plazo.<sup>[23]</sup>

El segundo punto de mi pequeño desacuerdo con el análisis de Copans tiene que ver con la importancia de la sociología en la reconversión de la antropología en los años cincuenta. Empecemos por admitir que la crisis del campo no fue original o única. Representaba un malestar más amplio, que fue claramente ilustrado durante el debate entre Jean-Paul Sartre y Claude Lévi-Strauss sobre la historia como totalidad dialéctica, la universalidad de las categorías racionales y el significado del sujeto.<sup>[24]</sup> Los conceptos modelo y estructura invadieron poco a poco el campo completo de las ciencias sociales y humanas, proponiendo la discontinuidad epistemológica con las prácticas tradicionales y el nuevo entendimiento del objeto de la encuesta científica y de lo que revelan sus discursos. La teoría de Louis Althusser sobre la producción científica es el epítome de esta realización.<sup>[25]</sup> Fernand Braudel comentó acerca de la tensión entre la sociología y la historia:

El vocabulario es el mismo, o está llegando a ser el mismo, porque el problema, más y más, es el mismo bajo el título conveniente de las dos palabras que dominan hoy en día, modelo y estructura [...] De hecho, no importa el costo, la ciencia social debe construir un modelo, una explicación de la vida social general y particular, una imagen más clara y una más susceptible a la aplicación científica.<sup>[26]</sup>

De esta forma, en el centro mismo de las ciencias humanas y sociales se afirma ahora un deseo que de manera radical interroga el espacio del conocimiento y los cimientos de los discursos que lo expresan. La crítica de Lévi-Strauss de la sociología y la historia, como partes de la misma figura, la cual en su forma de ser y en su objetivo y meta no se puede diferenciar mucho del proyecto antropológico acerca de los “primitivos”, afirma convincentemente la importancia de las nuevas determinaciones epistemológicas.<sup>[27]</sup> Siguiendo el hilo razonador de Lévi-Strauss, uno puede observar que la historia, como historia del ser mismo, y sus privilegios son retados. Otro francés, Paul Veyne, avanzó pero sujetando el ser de la historia a una evaluación y demostrando que “la historia no existe”.<sup>[28]</sup> Por otro lado, él no consagra la sociología. En nombre de las identidades individuales y colectivas, y de sus diferencias y similitudes, Veyne cuestionó el campo de las representaciones sociológicas y la validez de su discurso: “La sociología aún está en el periodo anterior a Tucídides. Siendo historia, no puede ir más allá de

lo probable, lo posible”.[29] La sociología de Auguste Comte “era una ciencia de la historia ‘generalmente’, una ciencia *de* la historia; debía establecer las leyes de la historia, como la ‘ley de los tres estados’, que es la descripción del movimiento de la historia vista enteramente. Pero esa ciencia de la historia ha revelado ser imposible”.[30] Como consecuencia, la sociología ya no tiene un objeto, particularmente cuando dice que es autónoma con relación a la historia.

En mi opinión, nuevos horizontes se han abierto bajo la señal de esta paradoja de una historia en reto, que hoy en día explican las tensiones potenciales y reales. Las iniciativas en la antropología de Melville Herskovits, en la sociología de Georges Balandier, Jan Vansina en la historia, la búsqueda de James Coleman por paradigmas generales en la ciencia política, son contemporáneos de esta conciencia crítica, y aseguran una nueva tesis que niega globalmente la penetración de la figura inversa del ser mismo. Específicamente, imponen en el campo de los estudios africanos el rechazo de redes que llevan a patologías de las sociedades y, siguiendo a Temples y a Griaule, de aquellos que proponen y clasifican patologías de las creencias. El proyecto de sucesión designa también esta misma configuración como su locus creativo. De hecho, a principios de los años sesenta, el erudito periférico vino detrás del antropólogo, el teólogo “nativo” reemplazó al misionero y el político tomó el lugar del imperialista colonial. Todos ellos encuentran razones para explicar su vocación dentro de la dialéctica del ser mismo y del otro. Es extraño, e importante, que tiendan a racionalizar sus misiones como encuentro entre una relación narcisista con el ser mismo y la relación dual con el otro.[31] Así, exégesis y comentarios sobre una recién descubierta racionalidad local aparecen como *Gestalteneinheit*; en otras palabras, un lenguaje suficiente por sí mismo, que explica la economía de su ser y su definición propia como cultura histórica, llega a ser el marco de la cooperación social que une a la gente de forma tolerante, explicando los sucesos y dándoles su importancia y controlando la velocidad de su propio cambio.[32]

De esta forma, el nuevo conocimiento y sus símbolos no destruyen completamente la importancia de la biblioteca colonial ni el idealismo de los apóstoles de la otredad. Ha creado nuevos espacios para la colectivización y la democratización de la razón histórica y ha reformulado preguntas que aún quedaban acerca del poder ideológico y la ortodoxia científica. Su mejor, y quizá excesiva, ilustración es la africanización del difusionismo presentada por Cheikh Anta Diop.[33]

Tres iniciativas importantes se combinaron para recuperar la experiencia

africana y ser testigos de su realidad. Son la integración de fuentes e imaginaciones islámicas en una “biblioteca recién expandida”, la constitución de un cuerpo de textos tradicionales y una renovada crítica de la autoridad antropológica.

El concepto mismo de la historia africana se tuvo que redefinir para incluir las contribuciones islámicas,<sup>[34]</sup> las cuales afectaban la doctrina clásica histórica, al introducir nuevos testigos y documentos. Las narrativas islámicas entran en la episteme. Algunos enigmas africanos se examinan ahora con la ayuda de comentarios y de descripciones de Ibn Hawkal (siglo X), El Bekri (siglo XI), Idrisi (siglo XII) e Ibn Batuta, Ibn Khaldoun y Maqrizi (siglo XIV). El fenómeno sociohistórico del “islam negro”, como lo estudió V. Monteil,<sup>[35]</sup> es un concepto importante en varios periodos de la historia, y las *tarikhs*, o crónicas, son fuentes preciosas. Las fuentes islámicas siempre han constituido dimensiones importantes en la búsqueda y la invención de paradigmas africanos.<sup>[36]</sup> La cultura islámica ha hecho una contribución enorme a la pasión por la alteridad, particularmente en África del oeste, donde aún descubre esquemas y lecciones sobre la armonía social y su filosofía.<sup>[37]</sup> Pero la mayor parte de las veces, al menos hasta los años sesenta, el discurso islámico era una interferencia ideológica dentro del tema, representado por la biblioteca colonial como, por ejemplo, ésta representó *ad absurdum* la vida y la pasión de Tierno Bokar.<sup>[38]</sup>

La constitución de un cuerpo de textos tradicionales africanos es sin duda uno de los mejores logros del área. La colección más importante aún es la serie *Classiques Africains* creada por Éric de Dampierre en París, basada en el modelo de textos clásicos, griegos y latinos de la *Collection Budé*. Démons cuenta que desde los primeros años del siglo XX, autores africanos han ido publicando traducciones de narrativas tradicionales bajo el nombre de “literatura oral”.<sup>[39]</sup> Por años, estas colecciones sirvieron como monumentos a las experiencias antecivilizadas o marginales. El *African Genesis* de Frobenius, por ejemplo, contribuyó a la curiosidad científica al transferir narrativas de su contexto y lengua originales a una lengua y marco conceptual europeos. Entonces se convirtieron en fórmulas de una tesis difusionista. Generalmente, hasta los años cincuenta, la mayor parte de las obras publicadas se basaban en transferencias similares. Las narrativas eran sometidas a un orden teórico y, en vez de explicar su propio ser y su significado, se las usaba como herramientas para ilustrar grandes teorías acerca de la evolución y de las transformaciones de los géneros literarios. El proyecto de Kagame, que

buscaba promover una lectura indígena de las narrativas tradicionales, ha sido, a pesar de sus flaquezas internas, uno de los proyectos más serios y menos extravertidos en los géneros africanos. Al presentar algunos textos básicos acerca de la hipótesis de la ontología bantú, el escolar belga J. A. Theuws<sup>[40]</sup> hizo una contribución similar. Narrativas presentadas en la verdad y autenticidad de su propia lengua llegan a ser textos de personas reales y no sólo los resultados de manipulaciones teoréticas.

Esta nueva perspectiva ha ido reorganizando nuestro campo desde hace algunos años ya. La autoridad de la lectura y clasificación de géneros, textos y conocimientos desde una clase de divina posición, que no demanda el conocimiento de un contexto social específico, su cultura y su lengua, va siendo reemplazada, paso a paso, por cuestiones concretas acerca de la autoridad cotextual y la necesidad de unir las narrativas con sus condiciones culturales e intelectuales. Para iluminar este punto, uno mira naturalmente hacia la magnífica colección de *Classiques Africains* publicada por primera vez por Julliard, y luego por Armand Colin, bajo la dirección de Éric de Dampierre. Recientemente, K. Anyidoho examinó la geografía del área, Harold Scheub evaluó el “estado del arte” y S. Arnold describió los aspectos cambiantes de los estudios literarios africanos.<sup>[41]</sup> Examinando estos artículos encontramos un nuevo y claro mensaje: los estudios de la literatura africana se interesan en el conocimiento y todos los textos merecen ser considerados literatura.

Este compromiso es un problema en sí mismo, porque dice que es válido para todas las narrativas, ya estén en lenguas de poder o de su contrarios. Textos diversos producidos con diferentes propósitos en diferentes áreas se aglomeran como materiales de la misma disciplina. En las manos de paradigmas y redes científicas acaban por ser memorias idénticas, que reflejan de la misma manera las relaciones sociales de una producción cultural, señales ideológicas y geografías diferentes. Las historias intelectuales se mezclan con las etnográficas, y los trabajos imaginativos en inglés, francés o español se mezclan con las “narrativas orales y locales”. Esta dicotomía que uniforma lo moderno *versus* lo tradicional, organiza los valores competitivos y los méritos del texto.

Lo que esta clase de criticismo literario hace a la experiencia real y el significado expresado por el texto en su contexto cultural original parece no preocupar a la mayor parte de los estudiantes de la literatura africana. De una antropología que está redefiniéndose vienen nuevas posibilidades y preguntas. Por ejemplo, L. de Heusch introdujo el estructuralismo a los estudios

africanos, y redescubrió los *mythemes* de Frazer y se enfrentó con la cuestión del ser de lo análogo. Al origen de la antropología:

Frazer [...] curiosamente fue negligente al no decir que el drama de la Pasión Cristiana, reactuado en los altares cristianos, es un tema universal. La grandeza de la cristiandad yace en su saber cómo presentar el asesinato político perpetrado en Judea por el colonizador romano como el más alto sacrificio, y en haber intentado construir sobre esto –pagando el precio de una ilusión metafísica– una sociedad de paz y hermandad. El mensaje nunca más se podrá olvidar. Pero la voz suave de un hombre ciego, que nunca se hubiera podido escuchar fuera de Dogon si no hubiera sido por Griaule, quien prestó tanta atención, se debe considerar también como una profesión del sacrificio de una fe, basado en la esperanza de un mundo más humano, más equilibrado [...] el viejo Ogotemmêli nos dice que el sacrificio circula “un mundo” destinado a ser de todos.<sup>[42]</sup>

Los discípulos del francés Paul Ricoeur y el alemán Gadamer también han propuesto formas para reconciliar la conciencia crítica con la autoridad de textos regionales culturales. La semiología, como herramienta intelectual para el examen de las señales sociales, y la hermenéutica, como herramienta y método para la lectura e interpretación de estas señales, podrían indicar una nueva dirección en el futuro de los estudios de la periferia. Buscan respuestas a una pregunta relativamente simple: ¿Cómo puede uno descubrir y describir la experiencia regional? ¿Es sólo una cuestión de las asociaciones metodológicas de conceptos, que una vez que se aplican bien nos revelarán una realidad empírica, o es éste un problema acerca de los principios explicatorios de los modelos científicos y filosóficos?

El problema importante sobre el ser del discurso de la diferencia todavía es el de la transferencia de métodos y su integración cultural. Sin embargo, detrás de esta pregunta hay otra: ¿Cómo puede uno reconciliar las demandas de una identidad y la credibilidad de una afirmación del conocimiento con el proceso de refundar y reasumir una historicidad interrumpida dentro de las representaciones? Además, ¿no podríamos suponer la hipótesis de que, a pesar de la inteligencia de los discursos y de que sus autores son competentes, no revelan necesariamente la *chose du texte*, lo que está allá afuera en las tradiciones populares, insistente y discreto, determinando a esas tradiciones aun cuando es independiente de ellas? El imperialismo cultural y sus vestimentas, particularmente la antropología aplicada y la cristiandad, han silenciado esto. Los discursos de la diferencia de hoy, por causa de la misma

distancia epistemológica que los hace posibles explícitamente, y creíbles en su papel de expresiones científicas y filosóficas, puede ser que estén comentando, en vez de descubriendo, la *chose du texte*. Esta idea perteneciente a la hermenéutica, y que de acuerdo con la propuesta de Ricœur llama a una obediencia al texto para poder desdoblarse sus sentidos, podría ser clave para el entendimiento del ser de la diferencia. Como responsabilidad de la periferia, esta referencia emergió durante la gradual y progresiva eminencia de nuestra antropología y ha marcado todos los discursos de la sucesión intelectual.

En la historia, la ambición de la *gnosis* ha sido, desde los años sesenta, abarcada en los trabajos de estudiosos como Ajayi, Ki-Zerbo, Obenga y otros. Ellos pusieron en diálogo la autoridad del método histórico y las formas de vida y las sociedades que hasta los cincuenta se consideraban históricamente mudas. Contra las mitologías de la historia y la antropología clásica, correcta o erróneamente, la crítica histórica enfrentó las ideologías de la otredad y, combinándose con ellas, en síntesis, dice representar la estimulación y también la circulación diacrónica de una nueva historia africana dinámica. El proyecto parece ser original pero lleva la idea de la alteridad en su lema: si reta correctamente a las bibliotecas, ¿donde está su obediencia al texto? Además, ¿a qué texto obedece? ¿No determinan sus presuposiciones metodológicas y sus técnicas, su origen epistémico y sus límites internos siendo discursos históricos? Éstas son preguntas clásicas que se refieren a la distinción hoy controvertida entre los métodos de la historia y los de la antropología social. Nos permiten culpar a la propuesta que ha dado más frutos sólo cuando éstos son usados contra la tradición establecida. El estadounidense Roy Wagner nos dio una lección muy útil recientemente, al decir que la “tan celebrada ‘historia occidental’ es de hecho una invención puesta ‘fuera de los hechos’”. También observa que “el futuro de la antropología reside en su habilidad para exorcizar la ‘diferencia’ y hacerla consciente y explícita acerca de ambos, sus temas y su ser”.[43] De forma semejante, Paul Ricœur diría que “la historia del hombre se convertirá al paso en una explicación amplia dentro de la cual cada civilización, cada experiencia, buscará entender su percepción del mundo al confrontarla con los demás”.[44]

## BIBLIOGRAFÍA

Abraham, W. E., *The Mind of Africa*, Chicago, The University of Chicago Press, 1966.

- Afana, O., *L'Economie de l'ouest africain*, Paris, Maspero, 1967.
- Althusser, L., *For Marx*, Nueva York, Pantheon, 1965.
- \_\_\_\_\_, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965.
- Anyidoho, K., "The Present State of African Oral Literature Studies", en S. Arnold (ed.), *African Literature Studies. The Present State/ L'État Présent*, Washington, Three Continents Press, 1985.
- Arnold, S., "African Literary Studies: The Emergence of a new discipline", en S. Arnold (ed.), *African Literature Studies. The Present State/L'État Présent*, Washington, Three Continents Press, 1985.
- Balandier, Georges, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique des changements sociaux en Afrique centrale*, Paris, PUF, 1955.
- \_\_\_\_\_, *Sociologie des Brazzavilles noires*, Paris, A. Colin, 1955.
- Bimwenyi Kweshi, O., *Discours théologique négro africain. Problème des fondements*, Paris, Présence Africaine, 1981.
- Bimwenyi, O., "Le Muntu a la lumière de ses croyances en l'au-delà", *Cahiers des religions africaines* núm. 8, 1968, pp. 137-151; núm. 9, 1971, pp. 59-112.
- Blyden, E. N., *Christianity, Islam and the Negro Race*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1967.
- Braudel, F., *On History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1980.
- Brenner, L., *West African Sufi: The Religious Heritage and Spiritual Search of Cerno Bokar Saalif Taal*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1984.
- Coquery-Vidrovitch, C., *Le Congo au temps des grandes compagnies concessionnaires*, Paris, Mouton, 1972.
- De Heusch, L., *Pois nés d'un Cœur de vache*, Paris, Gallimard, 1982.
- \_\_\_\_\_, *Pourquoi l'épouser et autres essais*, Paris, Gallimard, 1971.
- \_\_\_\_\_, *Sacrifice in Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 1985.
- \_\_\_\_\_, *Why Marry Her?*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- Diop, C. A., *Civilisation ou Barbarie*, Paris, Présence Africaine, 1981.
- \_\_\_\_\_, *L'Afrique noire précoloniale*, Paris, Présence Africaine, 1960.
- \_\_\_\_\_, *Nations nègres et culture*, Paris, Présence Africaine, 1954.
- Ela, Jean Marc, *Ma foi d'africain*, Paris, Karthala, 1985.
- Gutkind, P. C. W. e I. Wallerstein, *The Political Economy of Contemporary Africa*, Beverly Hills, Sage, 1976.
- Hama, B., *Cet 'autre' de l'homme*, Paris, Présence Africaine, 1972.
- \_\_\_\_\_, *Kotia-Nima. 1. Rencontre avec l'Europe; 2. Rencontre avec l'Europe; 3. Dialogue avec l'Occident*, Paris, Présence Africaine, 1969.

- \_\_\_\_\_, *Le Retard de l'Afrique. Essai philosophique*, Paris, Présence Africaine, 1972.
- Hampaté Bâ, A., *Aspects de la civilisation africaine*, Paris, Présence Africaine, 1972.
- \_\_\_\_\_ y Marcel Cardaire, *Tierno Bokar, le sage de Bandiagara*, Paris, Présence Africaine, 1957.
- Herskovits, M. J., *The Human Factor in Changing Africa*, Nueva York, Knopf, 1962.
- Kane, C. H., *L'aventure ambiguë*, Paris, Julliard, 1961.
- Ki-Zerbo, J., *Histoire de l'Afrique noire, d'hier à demain*, Paris, Hatier, 1972.
- Lévi-Strauss, C., *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.
- \_\_\_\_\_, *Structural Anthropology*, Nueva York, Basic Books, 1963.
- \_\_\_\_\_, *The Raw and the Cooked*, Nueva York, Harper & Row, 1968.
- \_\_\_\_\_, *The Savage Mind*, Chicago, University of Chicago Press, 1966.
- Meillassoux, C., *Anthropologie économique des Gouro de la Côte d'Ivoire*, Paris, Mouton, 1964.
- \_\_\_\_\_, *L'Esclavage dans l'Afrique précoloniale*, Paris, Maspero, 1974.
- Monteil, V., *Islam noir: une religion à la conquête de l'Afrique*, Paris, Seuil, 1980.
- Nkrumah, K., *Ghana. The Autobiography of Kwame Nkrumah*, Londres, Thomas Nelson, 1957.
- Rey, P. P., "The Lineage Mode of Production", *Critique of Anthropology*, vol. 3, núm. 1, 1975, pp. 27-79.
- Ricœur, Paul, *History and Truth*, Evanston, Northwestern University Press, 1965.
- Scheub, H., *Bibliography of African Oral Narratives*, Madison, University of Wisconsin, 1971.
- \_\_\_\_\_, "A Review of African Oral Traditions and Literature", *African Studies Review*, vol. 26, núm. 2-3, 1985, pp. 1-72.
- \_\_\_\_\_, *African Oral Narratives, Proverbs, Riddles, Poetry and Song*, Boston, G. K. Hall, 1977.
- Schmidt, W., *The Origin and Growth of Religion*, Londres, Methuen, 1931.
- Senghor, L. S., *Pierre Teilhard de Chardin et la politique africaine*, Paris, Seuil, 1962.
- Suret-Canale, J., *Afrique noire occidentale et centrale*, Paris, Editions Sociales, 1958.
- Terray, E., *Le Marxisme devant les sociétés primitives*, Paris, Maspero, 1969.
- Theuws, T., "Textes luba", *Bulletin trimestriel du Centre d'Etude des*

- Problèmes Sociaux Indigènes*, núm. 27, 1954, pp. 1-153.
- \_\_\_\_\_, *Word and World. Luba Thought and Literature*, St. Augustin, Verlag des Anthropos-Instituts, 1983.
- Vansina, Jan, *De la tradition orale*, Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale, 1961.
- Verhaegen, B., "Religion et politique en Afrique noire", en Centre d'Études des Religions Africaines, *Religions africaines et christianisme*, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, vol. I, 1979, pp. 179-194.
- Veyne, Paul, *Writing History*, Middletown, Wesleyan University Press, 1984.
- Wagner, Roy, *The Invention of Culture*, Chicago, University of Chicago Press, 1981.
- Wallerstein, I., *Africa: The Politics of Independence*, Nueva York, Random House, 1961.
- \_\_\_\_\_, *Africa: The Politics of Unity*, Nueva York, Random House, 1967.

#### NOTAS AL PIE

[1] Este texto fue leído en la Conferencia Inaugural del XI Congreso de Antropología en Colombia, realizado en Santa Fe de Antioquia los días 24, 25 y 26 de agosto de 2005. Traducción del inglés realizada por Silvermoon.

[2] Paul Veyne, *Writing History*, Middletown, Wesleyan University Press, 1984, p. 13.

[3] Véase M. J. Herskovits, *The Human Factor in Changing Africa*, Nueva York, Knopf, 1962, y Jan Vansina, *De la tradition orale*, Tervuren, Musée Royal l'Afrique Centrale, 1961.

[4] Véase, por ejemplo, de I. Wallerstein, *Africa: The Politics of Independence*, Nueva York, Random House, 1961, y *Africa: The Politics of Unity*, Nueva York, Random House, 1967.

[5] W. Schmidt, *The Origin and Growth of Religion*, Londres, Methuen, 1931.

[6] Se refiere a la obra colectiva en la que colaboraron V. Mulago, M. Hebga, A. Kagame et al., *Des prêtres noirs s'interrogent (Los sacerdotes negros se preguntan)*, París, Cerf, 1956. [N. del ed.]

[7] Véase P. C. W. Gutkind e I. Wallerstein, *The Political Economy of Contemporary Africa*, Beverly Hills, Sage, 1976.

[8] *Ibid.*, p. 23.

[9] *Ibid.*, p. 25.

[10] Por ejemplo: E. Terray, *Le Marxisme devant les sociétés primitives*, París, Maspero, 1969, y P. P. Rey, "The Lineage Mode of Production", *Critique of Anthropology*, vol. 3, núm. 1, 1975, pp. 27-79.

[11] Georges Balandier, *Sociologie des Brazzavilles noires*, Paris, A. Colin, 1955, y *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique des changements sociaux en Afrique centrale*, Paris, PUF, 1955.

[12] O. Afana, *L'Economie de l'ouest africain*, Paris, Maspero, 1976; J. Suret-Canale, *Afrique noire occidentale et centrale*, Paris, Editions Sociales, 1958; C. Meillassoux, *Anthropologie économique des Gouro de la Côte d'Ivoire*, Paris, Mouton, 1964, y *L'Esclavage dans l'Afrique précoloniale*, Paris, Maspero, 1974; C. Coquery-Vidrovitch, *Le Congo au temps des grandes compagnies concessionnaires*, Paris, Mouton, 1972.

[13] C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 340.

[14] Véase L. de Heusch, *Pourquoi l'épouser et autres essais*, Paris, Gallimard, 1971, y *Pois nés d'un Cœur de vache*, Paris, Gallimard, 1982.

[15] Véase, por ejemplo, L. de Heusch, *Pourquoi l'épouser...*, *op. cit.*

[16] Véase, por ejemplo, L. de Heusch, *Sacrifice in Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 1985.

[17] L. de Heusch, *Pois nés d'un Cœur...*, *op. cit.*, p. 2.

[18] L. de Heusch, *Sacrifice in Africa*, *op. cit.*

[19] Nueva York, Newbury. Véase, por ejemplo, O. Bimwenyi Kweshi, *Discours théologique négro africain. Problème des fondements*, Paris, Présence Africaine, 1981.

[20] B. Verhaegen, "Religion et politique en Afrique noire", en Centre d'Études des Religions Africaines, *Religions africaines et christianisme*, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, vol. I, 1979, p. 184.

[21] *Ibid.*, pp. 188-189.

[22] *Ibid.*, p. 191.

[23] Por ejemplo en Jean Marc Ela, *Ma foi d'africain*, Paris, Karthala, 1985.

[24] Por ejemplo, C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, *op. cit.*

[25] L. Althusser, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965.

[26] F. Braudel, *On History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1980, pp. 73-74.

[27] Véase, por ejemplo, de C. Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, Nueva York, Basic Books, 1963, y *The Raw and the Cooked*, Nueva York, Harper & Row, 1968.

[28] Paul Veyne, *Writing History*, *op. cit.*, pp. 15-30.

[29] *Ibid.*, p. 279.

[30] *Ibid.*, p. 268.

[31] Véase, por ejemplo, K. Nkrumah, *Ghana. The Autobiography of Kwame Nkrumah*, Londres, Thomas Nelson, 1957, y L. S. Senghor, *Pierre Teilhard de Chardin et la politique africaine*, Paris, Seuil, 1962.

[32] Véase, por ejemplo, W. E. Abraham, *The Mind of Africa*, Chicago, The University of Chicago Press, 1966, pp. 26-29.

[33] Véase, de C. A. Diop, *Nations nègres et culture*, Paris, Présence Africaine,

1954; *L'Afrique noire précoloniale*, Paris, Présence Africaine, 1960, y *Civilisation ou Barbarie*, Paris, Présence Africaine, 1981.

[34] J. Ki-Zerbo, *Histoire de l'Afrique noire, d'hier à demain*, Paris, Hatier, 1972.

[35] V. Monteil, *Islam noir: une religion à la conquête de l'Afrique*, Paris, Seuil, 1980.

[36] Véase, por ejemplo, E.N. Blyden, *Christianity, Islam and the Negro Race*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1967.

[37] A. Hampaté Bâ, *Aspects de la civilisation africaine*, Paris, Présence Africaine, 1972. B. Hama, *Kotia-Nima*. 1. *Rencontre avec l'Europe*; 2. *Rencontre avec l'Europe*; 3. *Dialogue avec l'Occident*, Paris, Présence Africaine, 1969; *Le Retard de l'Afrique. Essai philosophique*, Paris, Présence Africaine, 1972; *Cet 'autre' de l'homme*, Paris, Présence Africaine, 1972. C. H. Kane, *L'aventure ambiguë*, Paris, Julliard, 1961.

[38] A. Hampaté Bâ y Marcel Cardaire, *Tierno Bokar, le sage de Bandiagara*, Paris, Présence Africaine, 1957; y L. Brenner, *West African Sufi: The Religious Heritage and Spiritual Search of Cerno Bokar Saalif Taal*, Berkeley/Los Ángeles, University of California Press, 1984.

[39] Harold Scheub, *Bibliography of African Oral Narratives*, Madison, University of Wisconsin, 1971; y *African Oral Narratives, Proverbs, Riddles, Poetry, and Song*, Boston, G. K. Hall, 1977.

[40] T. Theuws, "Textes luba", *Bulletin trimestriel du Centre d'Étude des Problèmes Sociaux Indigènes*, núm. 27, 1954, pp. 1-153; y *Word and World. Luba Thought and Literature*, St. Augustin, Verlag des Anthropos Instituts, 1983.

[41] K. Anyidoho, "The Present State of African Oral Literature Studies", en S. Arnold (ed.), *African Literature Studies. The Present State/L'État Présent*, Washington, Three Continents Press, 1985; H. Scheub, "A Review of African Oral Traditions and Literature", *African Studies Review*, vol. 26, núm. 2-3, 1985, pp. 1-72; y S. Arnold, "African Literary Studies: The Emergence of a new discipline", en S. Arnold (ed.), *African Literature Studies. The Present State/L'État Présent*, Washington, Three Continents Press, 1985.

[42] L. de Heusch, *Sacrifice in Africa*, *op. cit.*, p. 206.

[43] Roy Wagner, *The Invention of Culture*, Chicago, University of Chicago Press, 1981.

[44] Paul Ricœur, *History and Truth*, Evanston, Northwestern University Press, 1965.

## 5. PACIENCIA DE LA FILOSOFÍA<sup>[1]</sup>

### INTRODUCCIÓN

La expresión “filosofía primitiva” era común en los años veinte y treinta. En un libro anterior, examiné extensamente el discurso de los antropólogos así como su potencial y su ambigüedad. El concepto de “filosofía primitiva” es parte de este sistema, el cual desde fines del siglo XIX colonizaba el continente, a sus habitantes y sus realidades. Tal concepto pertenece también al edificio levantado sobre la obra de Lévy-Bruhl, particularmente en obras tan fundamentales como *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910), *La Mentalité primitive* (1922), *L’Ame primitive* (1927), *Le Surnaturel et la Nature dans la mentalité primitive* (1931), y *L’Expérience mystique et les symboles chez les primitifs* (1938). Estas obras establecen una diferencia radical entre Occidente, que se caracteriza por una historia de razonamiento intelectual y espiritual, y los pueblos supuestamente “primitivos”, cuya vida, *Weltanschauung* y pensamiento se creía que no tenían nada en común con Occidente. Como escribiera Lévy-Bruhl en *La Mentalité primitive*:

La actitud de la mente del primitivo es muy diferente. La naturaleza del ambiente en el cual él vive se le presenta en una forma muy diferente. Los objetos y el ser están involucrados en un esquema de participación mística y de exclusiones. Éstas constituyen su orden y textura, se imponen de un modo inmediato sobre su atención y la retienen.<sup>[2]</sup>

De este enfoque emerge la teoría sobre los dos tipos de mentalidad. La primera mentalidad es racional, funciona de acuerdo con principios lógicos y examina determinaciones y relaciones causales; la segunda es prelógica, parece estar dominada completamente por una representación colectiva y depende estrictamente de la ley de participación mística. Los occidentales participan del pensamiento lógico. En el prelógico y simbólico uno encuentra “pueblos como los chinos, incluidos los polinesios, melanesios, negros, indios

americanos e indios australianos”.[3]

Hacia 1965, Evans-Pritchard, que es antropólogo, afirmó que “no existe ningún antropólogo reputado que hoy acepte esta teoría sobre los dos distintos tipos de mentalidad”.[4] Yo, por mi parte, haría notar que lo que implica la actual “gran dicotomía” no es el modelo de mentalidades opuestas de Lévy-Bruhl, sino una división de la razón entre las llamadas sociedades abiertas y las sociedades cerradas. En todo caso, en los años veinte y treinta dicha división significaba tanto la tarea de comprender la mentalidad primitiva en cuanto entidad pobre y no evolucionada, como la posibilidad de restaurarla al comienzo de la Historia de la Razón. Es dentro de este marco que se explican obras y contribuciones como las que tratan sobre “las filosofías primitivas”, como, por ejemplo, *Les Idées religieuses et philosophiques des Warega* de Delhaise (1909), *La Psychologie des Bantu, des Bani Marunga* de Kaoze (1907-1911), *Vocables philosophiques et religieux des peuples Ibo* de Correia (1925), o los muy conocidos textos de Brelsford sobre *Primitive Philosophy* (1935) y *The Philosophy of the Savage* (1938).

No digo que todos los que entonces estudiaban las “organizaciones primitivas” hayan sido discípulos de Lévy-Bruhl y que defendieran la tesis de la diferencia de razonamiento entre el “primitivo” y el “civilizado”. Más bien, todos ellos –incluidos los que, como Delafosse,<sup>[5]</sup> hablaban de las estructuras africanas y de los pueblos con una vívida *Einführung* (simpatía)– estaban interesados en la discrepancia entre Europa y el continente negro y deseaban describir esta diferencia y, posiblemente, clasificarla dentro de un esquema taxonómico de culturas humanas. Como ya indiqué en mi análisis sobre el lenguaje misionero, el franciscano belga Placied Frans Tempels podría ser considerado como una ilustración paradigmática a este respecto. Tempels constituye una señal atrapada en la encrucijada de varias corrientes: los supuestos evolucionarios de fines del siglo XIX, las tesis sobre el prelogismo de Lévy-Bruhl, la autodeclarada misión europea de civilizar a los africanos a través de la colonización y la evangelización cristiana.

Dentro del enfoque arrogante de una conquista colonial belga que duraría siglos, Tempels, misionero en Katanga, escribió un pequeño libro de filosofía que aún molesta a muchos pensadores africanos. Los conocimientos de Tempels sobre filosofía equivalían, esencialmente, a la educación que recibió durante su entrenamiento religioso. No era un filósofo profesional y sus principales preocupaciones, comenzadas con su arribo al África en 1933, eran de naturaleza religiosa. Uno de sus exégetas, A. J. Smet, sugiere que la

influencia de Lévy-Bruhl sobre Tempels es evidente en los primeros textos que publicó antes de *Bantu Philosophy*, los cuales tienden hacia una perspectiva etnográfica.<sup>[6]</sup> Tempels estaba totalmente comprometido con la misión de conducir al hombre negro (a quien él no concedía aún la categoría de ser humano completo) hacia el camino de la civilización, del conocimiento y de la verdadera religión. Su estilo era el de un picapedras *bulamatari*, el de un maestro espiritual y doctor autoritarario.<sup>[7]</sup> *Bantu Philosophy* podría ser considerado como el testimonio de una revelación y como el signo de un cambio en la vida de Tempels:

Debo decir que en este estudio sobre los bantú mi objetivo era sentirme “bantú” yo mismo al menos una vez. Quería pensar, sentir, vivir como ellos, tener alma bantú. Todo ello con la intención de adaptación [...] Sin duda no había en mi actitud ni más ni menos que el simple interés científico del antropólogo que formula interrogantes sin el objeto de su ciencia, que tiene al hombre viviente ante él necesariamente como el objetivo de sus investigaciones. Quizá mi actitud contenía un elemento de simpatía hacia este individuo viviente y evocaba en él una reacción de confianza hacia mí.<sup>[8]</sup>

Si se mira retrospectivamente hacia el periodo en que se publicó *Bantu Philosophy*, Tempels se distingue nítidamente de los antropólogos. Su objetivo es diferente, dice él, y depende de una actitud radicalmente distinta, de una actitud de *Einführung* o simpatía. Pero su libro tuvo repercusiones extraordinarias: G. Bachelard lo saludó como un tesoro y Alioune Diop otorgó su voto de confianza a esta pequeña obra, al prologar su versión francesa y al describirla como la obra más decisiva que jamás hubiera leído.

## HORIZONTES DE CONOCIMIENTO

Voy a presentar simplemente unas ideas sobre el concepto de la invención de África. La historia del conocimiento en África, y sobre África, aparece hoy deformada y desarticulada, y la explicación está en el origen y el desarrollo de su historia. Como en el caso de otras historias, nos enfrentamos a lo que Paul Veyne –el especialista de la filosofía de la historia en Francia– llama “la ilusión de la reconstitución integral que procede del hecho de que los documentos que nos suministran las respuestas también nos dictan las preguntas”.<sup>[9]</sup> Más aún, el cuerpo de conocimiento mismo –cuyas raíces se remontan hasta el periodo de los griegos y los romanos– indica una

incompletitud y perspectivas inherentemente sesgadas. El discurso que atestigua el conocimiento de África ha sido durante mucho tiempo o bien geográfico o bien antropológico. En cualquier caso, un “discurso de competencia” sobre sociedades desconocidas sin sus propios “textos”. Esta situación se ha ido transformando gradualmente sólo hace poco tiempo, gracias al concepto de unión de los *topoi* antropológicos con los de la historia y los de otras ciencias sociales y que, posteriormente, integraría la tradición oral y sus expresiones, como la poesía, las fórmulas fijas, la antroponimia, la toponimia, etcétera. Así, este discurso empezó a construir simulacros sobre las relaciones entre las organizaciones sociales africanas del presente y de la historia.

Globalmente, el discurso sobre las realidades africanas ofrece dos características principales: por un lado, es un discurso heterogéneo que emana de los márgenes de los contextos africanos y, por otro lado, sus ejes y lenguaje han sido limitados por la autoridad de esta exterioridad. La atmósfera de los años cincuenta significó una valorización, representada adecuadamente en el cambio que ocurrió progresivamente después de los años treinta al producirse un desplazamiento de la autoridad antropológica, y su ligazón de la historicidad africana, hacia la respetabilidad de un conocimiento histórico posible de las llamadas sociedades tradicionales. Herskovits, en 1962, y Jan Vansina, en 1961, en Estados Unidos, ilustran este cambio.<sup>[10]</sup> Durante el mismo periodo, se derivaron otras formas de lenguaje, a partir de los mismos presupuestos de valor, que se fueron liberando del espacio intelectual del antropólogo. El pensamiento religioso empezó a conceptualizar una historia y una sociología de lo que en 1931 el alemán Schmidt llamó “revelación primitiva”,<sup>[11]</sup> y, como en el caso de *Des prêtres noirs s'interrogent*, publicado en 1956,<sup>[12]</sup> empezó a buscar plataformas regionales para una teología cristiana africana. Con el francés Marcel Griaule y el belga Tempels, la lectura e interpretación de culturas locales había desafiado la estrechez de la etnografía clásica y del evangelio de sus *topoi*, y había formulado problemas de filosofías africanas.

Jean Copans, el sociólogo francés, insiste en el advenimiento de la sociología y del marxismo como grandes hechos que caracterizan esta evolución intelectual del africanismo.

La sociología no fue sólo una nueva especialización sino que constituyó una ruptura completa; empíricamente, en varios aspectos: a medida que iba considerando la historia real de los pueblos africanos, según su avance de una

aldea a un grupo social nacional; teóricamente, a medida que la explicación materialista e histórica tomaba el lugar del idealismo de Griaule que ignoraba las realidades del colonialismo.<sup>[13]</sup>

Este nuevo enfoque marxista fue inducido a fines de los años cincuenta, por lo que Copans llama “el colapso de la unidad anticolonial”. Esto apresuró la aparición de un nuevo campo teórico de análisis marxista: el mercado económico mundial, las luchas por la liberación política, el desarrollo de las clases sociales, las economías capitalistas, los imperialismos. De este modo, después de 1956, el pensamiento marxista cobró nueva vida, particularmente en Francia, puesto que desde una perspectiva marxista África “era un campo teórico virgen”. “El uso de conceptos como sistema imperialista o modo de producción fue facilitado por la explicación en términos de órdenes inestables y el dinamismo de las contradicciones”.<sup>[14]</sup> Después de los años sesenta, las características peculiares del neocolonialismo condujeron a investigar las raíces económicas de la explotación y cuáles eran las soluciones políticas y revolucionarias para su abolición, y, por lo tanto, esto llevó a la adopción de una perspectiva marxista en las ciencias sociales. En general, estoy de acuerdo con el diagnóstico y análisis de Jean Copans, el cual requiere una dialéctica de las relaciones analógicas entre las construcciones históricas de lo Idéntico y las nuevas aquiescencias con y acerca de lo Distinto. Desde esta perspectiva, el marxismo lleva a cabo un enfoque radicalmente nuevo: no occidentaliza un terreno virgen, sino que más bien confronta las inadvertencias, los muros de apoyo que las presuponen, y bajo el techo de la analogía ensambla relaciones, contradicciones, imaginaciones. El método resulta en un tipo original de visibilidad de las diferencias, en términos de trazos teóricos de *tomar el lugar de y representar* este lugar. A través de “modelos”, la alteridad socioeconómica o cultural deviene representable bajo las modalidades de similitudes técnicas, de relaciones entre lo Idéntico y lo Distinto. Al mismo tiempo, esas categorías interpretativas pueden clasificarse bajo el nombre de su contexto regional. Tal es el caso, por ejemplo, de los trabajos realizados en Francia por Emmanuel Terray y Pierre Philippe Rey.<sup>[15]</sup>

La gran originalidad de los marxistas franceses, y de su contraparte africana de los años sesenta, reside en esto: comenzando en 1955 con las proposiciones de Georges Balandier sobre macroperspectivas en este campo, un nuevo discurso une lo que se había mantenido separado y abre el camino a una teoría general de la derivación histórica y económica,<sup>[16]</sup> como lo ejemplifican las obras de Osende Afana en economía política, de Jean Suret Canale en historia,

de Claude Meillassoux en antropología y de Catherine Coquery-Vidrovitch en historia africana.<sup>[17]</sup> Así, en lo que el marxismo expone dentro de los estudios africanos, la centralidad de la historia es extraordinaria. En efecto, la invención de una historia africana coincide con una evaluación crítica de la historia de lo Idéntico. Se observa también que la posibilidad de una historia africana –de una historia que pueda enseñarse en la escuela– aparece ligada, en una relación de necesidad, a un cuestionamiento de lo europeo y a una redefinición de lo que no es la historia y de lo que ésta debería ser. Por ejemplo, es posible observar que es durante la renovación metodológica de los años cincuenta cuando Claude Lévi-Strauss, a fin de celebrar la “mente salvaje”, relativiza el concepto mismo de historia, el cual, según este autor, “es un todo desconectado, constituido por áreas que se definen, cada una de ellas, por una frecuencia diferente y propia”.<sup>[18]</sup> Desde entonces Lévi-Strauss ha sido seguido en el africanismo por Luc de Heusch y por estudiantes que prefieren las estructuras de los mitos y de los ritos como planos pertinentes de identidad y diferencias.

La paradoja se hace más clara: el concepto de “historia africana” marcó una transformación radical de las narrativas antropológicas. Un nuevo tipo de discurso valoriza la dimensión diacrónica como parte del conocimiento acerca de las culturas africanas y estimula nuevas representaciones del “nativo”, quien previamente era un mero objeto dentro de la historicidad europea. Su versión marxista ofrece la inmediatez de la objetividad por medio de sistemas-signos de relaciones socioeconómicas que permiten tanto imágenes buenas de las organizaciones locales de poder como comparaciones de producción e interculturales. Mediante una articulación similar, y sin rechazar “la nueva entidad histórica”, los postulados estructuralistas abren áreas de investigación sincrónica, al destacar la tensión dialéctica y el equilibrio entre la creatividad regional y las restricciones universales de la mente humana.

En suma, P. Tempels, Marcel Griaule y todos los apóstoles de la alteridad africana han sido subsumidos en el proyecto marxista de un discurso universal de lo análogo, como lo atestigua la ideología elegantemente ambigua de la revista francesa *Présence Africaine* entre 1950 y 1960. Encontramos allí a Jean-Paul Sartre, Frantz Fanon, Garaudy y académicos comunistas soviéticos hablando y dialogando con Bachelard, Léopold Senghor, Aimé Césaire, Maydiou y Tempels. Después, y más visiblemente durante los años setenta, en una nueva reflexión sobre las culturas, la metodología estructuralista renovó cuestiones de métodos a propósito de discursos interpretativos sobre sociedades no occidentales. De este modo, desafió a una etnohistoria que

tiende a olvidar que “la historia está atrapada por el mito que impone su propia soberanía sobre los reyes”. El estructuralismo propuso preceptos sincrónicos para tabular las formas de los mitos, de los ritos y de las culturas dentro de un marco universal de relaciones de similitudes y diferencias.

Con toda sinceridad, no puedo aceptar el análisis de Copans relativo a la sucesión de los paradigmas metodológicos desde Marcel Griaule hasta el materialismo histórico, aplicado al contexto africano en los años cincuenta y sesenta, ni respecto del advenimiento en ese mismo periodo de la sociología como un acontecimiento que habría transformado la economía entera de los estudios africanos y el significado de su historia. El análisis de Copans es ligeramente engañoso, porque la transformación crítica de los años cincuenta está vinculada esencial y directamente a la redefinición del proyecto y la finalidad de la antropología. Esta crisis se expresó en los estudios africanos en dos formas. Primero, como una crítica y un avance sobre el funcionalismo de Malinowski que, junto con el estructuralismo, se volvió un esfuerzo globalizante por descifrar, comentar y comparar mitos, ritos y culturas, independientemente de los prejuicios primitivistas. Como consecuencia, *Conversations with Ogotemmêli* de Marcel Griaule, y *Bantu Philosophy* de Tempels,<sup>[19]</sup> se colocan entre los fantasmas del siglo pasado, Taylor, Spencer y Frazer por un lado, y la larga conversación que ha estado uniendo a Malinowski, Claude Lévi-Strauss y Luc de Heusch, por el otro, en este siglo. Hablando estrictamente, el idealismo de Marcel Griaule y de Tempels no parece pertenecer al pasado; más bien, señala aún las oscilaciones de los marcos explicativos en los programas para constituir o para describir formas africanas del conocimiento.

La justificación de la cristiandad parece un caso extremo. No se refiere a una aberración histórica sino a un hecho sociológico: la universalización de una fe y de una ideología religiosas que aparecen en la dispersión tanto de la imaginación científica como de la imaginación religiosa. Quizá nada haya sido más significativo al respecto que la conferencia de 1978 sobre cristiandad y religiones africanas organizada por la escuela católica romana de teología de Kinshasa. El académico belga Verhaegen –quien es marxista, comunista y católico– desarrolló sus preocupaciones en términos de un “desafío histórico”. Según Verhaegen:

[...] las religiones cristianas en África estarán marcadas por esta triple influencia: el modo de producción *capitalista*, que ha arribado a su etapa de *imperialismo* mundial y que ha estado vinculado a un pasado *colonial*. La

cuestión que se debe plantear es la siguiente: ¿de qué manera la política colonial, primero, y, después, las fuerzas imperialistas y las estructuras orgánicas de los estados independientes influyeron y manipularon la religión en su contenido, así como en sus formas y estructuras en términos de sus propios intereses?<sup>[20]</sup>

Para encarar el efecto combinado de estos factores complementarios, y siguiendo la teología de liberación de G. Gutiérrez, Verhaegen propuso tres géneros de discurso teológico: primero, *una teología de la modernidad* que vinculará la búsqueda de la justicia social con “la promoción de la razón y la ciencia, y el progreso”; segundo, *una teología de la caridad* que se consagrará al tema de las desigualdades sociales y de la pobreza y que ofrecerá soluciones morales radicalmente nuevas y, tercero, *una teología del desarrollo* que redefinirá modalidades de desarrollo en términos de intereses locales. Verhaegen concluyó:

Tres características marcarán la nueva teología africana: primero, será *contextual*, en otras palabras, surgirá de la vida y de la cultura del pueblo africano; segundo, será una teología de liberación, porque la opresión se encuentra no sólo en la opresión cultural sino también en las estructuras políticas y económicas; tercero, deberá reconocer el lugar de las mujeres como una parte vital de la lucha por la liberación y de la lucha contra toda forma de sexismo en la sociedad y en la Iglesia.<sup>[21]</sup>

Al paso de los años, los acontecimientos y la investigación confirmaron el análisis de Verhaegen. La filosofía del *Bulletin of African Theology* (una revista ecuménica de la Asociación de Teólogos Africanos) fomentó posiciones similares a las expuestas en el texto de Verhaegen de 1979. Me parece importante destacar la preocupación colectiva sobre la alteridad en asuntos culturales y espirituales, y la integración implícita de la “razón marxista” en una perspectiva idealista sobre temas espirituales, económicos y sociales. Así, el idealismo de Marcel Griaule y de Tempels todavía continúa operando, aunque en forma diferente y discreta; sin embargo, está tan difundido y es tan eficiente que podríamos preguntarnos si en países que tienen un alto porcentaje de cristianos, como Camerún y Zaire, no es ésta una corriente ideológica determinante, al menos en el corto plazo.

El segundo punto de mi ligero desacuerdo con el análisis de Copans tiene que ver con la importancia de la sociología en la reconversión del africanismo de los años cincuenta. Empecemos por señalar que la crisis de la disciplina no

fue ni original ni única; representó un malestar más amplio, bien ilustrado por el debate entre Jean-Paul Sartre y Claude Lévi-Strauss sobre la historia como una totalidad dialéctica, sobre la universalidad de las categorías del razonamiento y sobre el significado del sujeto. En los años sesenta, los conceptos de *modelo* y *estructura* invadieron progresivamente todo el campo de las ciencias sociales y humanas, postulando una discontinuidad epistemológica con las prácticas tradicionales y una comprensión nueva del objeto de investigación filosófico, así como lo que revela su discurso. La teoría de la producción científica de Althusser, en 1965, epitomiza esta conciencia.

Al comentar la tensión entre la sociología y la historia, Fernand Braudel, el historiador francés escribió:

El vocabulario es el mismo, o se está volviendo el mismo, porque la problemática está siendo cada vez más la misma, bajo el conveniente título de las dos palabras dominantes en estos tiempos, *modelos* y *estructura* [...] de hecho, al costo que sea, la ciencia social debe construir un modelo, una explicación general y particular de la vida social, y sustituir una realidad empírica desconcertante por una imagen más clara y más susceptible de aplicación científica.<sup>[22]</sup>

De este modo, en el centro mismo de las ciencias humanas y sociales se afirma ahora un deseo que cuestiona radicalmente el espacio del conocimiento y el fundamento de los discursos que lo expresan. La crítica que hace Lévi-Strauss de la sociología y de la historia, como dos dimensiones de la misma figura en su modo de ser así como en su objetivo y su propósito, no es muy diferente del proyecto antropológico acerca de los “primitivos”. Esta crítica afirma convincentemente la importancia de determinaciones epistemológicas nuevas. Siguiendo la línea de razonamiento de Claude Lévi-Strauss, es posible observar que la historia ha ido aún más lejos, al someter el ser de la historia a una evaluación y demostrar que “la historia no existe”. Por otra parte, Veyne no consagra la sociología. En nombre de identidades individuales y colectivas, en sus diferencias y similitudes, Veyne cuestionó el dominio de las representaciones sociológicas y la validez de su discurso.<sup>[23]</sup>

Desde mi punto de vista, es precisamente bajo este signo paradójico de una historia desafiada que se han abierto nuevos horizontes en el campo de los estudios africanos, y que se explican las tensiones reales y potenciales de nuestros días. Las iniciativas de Melville Herskovits en antropología, de Georges Balandier en sociología, de Jean Vansina en historia; la búsqueda de

paradigmas generales en ciencia política de Jean Coleman, son contemporáneas con esta conciencia crítica que afirma una nueva tesis que, a su vez, niega globalmente la pertinencia de la figura invertida de lo Idéntico. Concretamente, ellos imponen en el campo de los estudios africanos el rechazo de esquemas que conducen a patologías de las sociedades y –después de Tempels y Griaule– de aquellos que proponen y clasifican las patologías de las creencias. El proyecto africano de sucesión designa también esta misma configuración como su plano de creatividad. En efecto, a principios de los años sesenta el académico africano sustituyó al antropólogo, el teólogo “nativo” reemplazó al misionero y el político tomó el lugar del comisionado colonial. Todos ellos encuentran razones para sus vocaciones en la dialéctica de lo Idéntico y de lo Distinto. Es extraño, y significativo, que todos ellos tiendan a racionalizar sus misiones en términos de un encuentro entre una relación narcisista con el Yo y la relación dual con el Otro, como en el caso, por ejemplo, de Nkrumah en Ghana y de Léopold Senghor en Senegal.<sup>[24]</sup> Así, las exégesis o comentarios sobre una racionalidad local descubierta nuevamente aparecen como *Gestalteneinheit*; es decir, aparecen como un lenguaje autosuficiente que explica su economía del ser y que se autodefine como una cultura histórica, deviene un marco de cooperación social que unifica a los pueblos en discrepancia, que hace inteligibles y significativos los hechos y controla la marcha de su propio cambio.

En este sentido, el nuevo conocimiento y sus símbolos no destruyen completamente la relevancia del acervo colonial ni el idealismo de los apóstoles de la alteridad. El nuevo conocimiento africano ha originado nuevas normas para la colectivización y democratización de la razón histórica y ha reformulado cuestiones residuales concernientes al poder ideológico y la ortodoxia científica. Su ilustración mejor, y probablemente más excesiva, es la africanización del difusionismo, tal como la realizó Cheikh Anta Diop, de Senegal.<sup>[25]</sup> Se combinaron así tres iniciativas principales para recuperar el conjunto de la experiencia africana y confirmar su realidad, en un cuerpo nuevo de conocimiento o *gnosis* posindependencia. Estas iniciativas son: primero, la integración de fuentes islámicas e imaginaciones en la “biblioteca nuevamente expandida”, que es diferente de la biblioteca colonial; segundo, la constitución de un cuerpo de textos tradicionales y, finalmente, la renovación crítica de la autoridad antropológica.

El marco conceptual del pensamiento africano ha sido entonces un espejo y una consecuencia de la experiencia de la hegemonía europea; dicho en términos de Gramsci, “la dominación de un bloque social sobre otro, no

simplemente por medio de la fuerza o de la riqueza sino por medio de una autoridad social cuya expresión y cuya sanción última es una supremacía cultural profunda”. Estos signos de una contradicción principal se manifiestan en la creciente brecha entre las clases sociales y, en el interior de cada clase, en los indicios del conflicto entre los africanos culturalmente occidentalizados y los otros. A fin de entender los factores estructurales que explican la contradicción, podría ser útil analizar los efectos de los niveles económicos así como de la arqueología de las ideologías culturales.

Sea como fuere, en lo que respecta a la *gnosis* africana tal parece que mientras Tempels, Griaule, Kagame y otros académicos derivaban enseñanzas del legado de Schmidt y pensaban poner en práctica nuevas políticas para explotar la cultura africana en la teología así como en la filosofía y la historia, el legado de Malinowski era cuestionado *in toto*; por su parte, el legado de Schmidt no se puso en tela de juicio desde un punto de vista estrictamente filosófico sino hasta los años setenta, mediante la crítica de Tempels y Kagame. De allí en adelante aparecieron dos métodos: el primero, orientado hacia una práctica crítica de las ciencias sociales y humanas; el segundo, que transforma la *Einführung*, la simpatía, en un método de autocontemplación, se preocupa de técnicas rigurosas para convertir las contribuciones de Schmidt, Griaule, Tempels y Kagame en prácticas estrictamente filosóficas o antropológicas, tal como las definen pensadores como Gadamer, Paul Ricœur y Lévi-Strauss. En conclusión, *gnosis* como conocimiento especializado es, por definición, un tipo de conocimiento secreto. Los cambios de temas y la sucesión de éstos respecto del fundamento y las diferencias de grado en las interpretaciones que han intentado dilucidar acerca de la *gnosis* africana, confirman el vigor de un conocimiento que ocasionalmente es africano, en virtud de sus autores y promotores, pero que se extiende a un territorio epistemológico occidental. La tarea desarrollada hasta hoy es ciertamente impresionante. Por otra parte, cabe preguntarse si los discursos de *gnosis* africana no oscurecen una realidad fundamental, su propia *chose du texte*, el discurso africano primordial en su variedad y en su multiplicidad. ¿No se distorsiona acaso la realidad en la expresión de modalidades africanas en lenguajes no africanos? ¿No se la invierte al ser modificada por las categorías antropológicas y filosóficas utilizadas por especialistas de discursos dominantes? ¿Acaso la cuestión sobre cómo referirse en una forma más fidedigna a la *chose du texte* no implica necesariamente otro cambio más allá del mero campo epistemológico que hace posible y pensable mi interrogante?

La única respuesta que puede devolvernos a la realidad consideraría la

condición de existencia de la *gnosis* africana y de la invención de África y de su mejor signo, la antropología, simultáneamente como un desafío y como una promesa. Quizá esta *gnosis* tenga más sentido si se la considera como un resultado de dos procesos: primero, como una reevaluación permanente de los límites de la antropología en cuanto conocimiento —a fin de transformarla en un *anthropou-logos* más creíble; es decir, en un discurso sobre el ser humano— y, segundo, como un escrutinio de su propia historicidad. Por tanto, lo que esta *gnosis* confirma, más allá de su voluntad de poder, más allá de su aparato conceptual, es una cuestión dramática pero simple acerca de su propio ser: ¿en qué consiste y cómo puede continuar siendo una interrogante?

## BIBLIOGRAFÍA

- Abble, A. *et al.*, *Des prêtres noirs s'interrogent*, París, CERF.
- Afana, O., *L'Economie de l'ouest africain*, París, Maspero, 1967.
- Althusser, L., *Pour Marx*, París, Maspero, 1965.
- Balandier, G., *Sociologie de l'Afrique noire*, París, Presses Universitaires de France, 1955.
- \_\_\_\_\_, *Anthropologie politique*, París, Presses Universitaires de France, 1967.
- Braudel, F., *On History*, Chicago, University of Chicago Press, 1980.
- Cocquery-Vidrovitch, C., “Anthropologie politique et histoire de l’Afrique”, *Annales*, vol. 24, núm. 1, 1969, pp. 142-163.
- Coleman, J. J., *Nigeria: Background to Nationalism*, Berkeley, University of California Press, 1965.
- Copans, J., “Pour une histoire et une sociologie des études africaines”, *Cahiers d'études africaines*, vol. 11, núm. 43, 1971.
- Delafosse, M., *L'ame negre*, París, Payot, 1922.
- \_\_\_\_\_, *Les nègres*, París, Rieder, 1927.
- Diop, C.A., *Nations nègres et cultures*, París, Présence Africaine, 1954.
- Evans-Pritchard, E. E., *Nuer Religion*, Londres, Oxford University Press, 1956.
- \_\_\_\_\_, *Theories of Primitive Religion*, Oxford, The Clarendon Press, 1980.
- Griaule, Marcel, *Dieu d'eau*, París, Chêne, 1948.
- \_\_\_\_\_, *Conversations with Ogotemmêli: An introduction to Dogon religious ideas*, introducción de Germaine Dieterlen, Londres, Oxford University Press, 1965.

- Herskovits, M. J., *The Human Factor in Changing Africa*, Nueva York, Knopf, 1962.
- Heusch, L., *Pourquoi l'épouser et autres essais*, Paris, Gallimard, 1971.
- \_\_\_\_\_, *Le Roi ivre*, Paris, Gallimard, 1972.
- Kagame, A., *La Philosophie bantu-usandaise de l'être*, Bruselas, Académie Royale des Sciences Coloniales, 1956.
- \_\_\_\_\_, *La Philosophie bantu comparée*, Paris, Présence Africaine, 1976.
- Lévi-Strauss, C., *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.
- \_\_\_\_\_, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.
- Lévy-Bruhl, L., *Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, Paris, Presses Universitaires de France, 1949.
- \_\_\_\_\_, *La Mentalité Primitive*, Paris, F. Alcan, 1922.
- Meillassoux, C., *Anthropologie économique des Gouro de la Cote d'Ivoire*, Paris, Mouton, 1964.
- Nkruham, K., *Ghana. The Autobiography of Kwameh Nkrumah*, Londres, Thomas Nelson, 1957.
- Rey, P. P., *Colonialisme, néo-colonialisme et transition au capitalisme*, Paris, Maspero, 1971.
- Sartre, J. P., *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960.
- Schmidt, W., *The Origin and Growth of Religion*, Londres, Methuen, 1931.
- \_\_\_\_\_, *Die Ursprung der Gottesidee*, Munster, Aschendorff, 1933-1949.
- Senghor, L. S., *Pierre Teilhard de Chardin et la politique africaine*, Paris, Seuil, 1962.
- Smet, A., "La Père Placide Tempels et son œuvre publiée", *Revue Africaine de Théologie*, vol. 1, núm. 1, 1977.
- Suret Canale, J., *Afrique noire occidentale et centrale*, Paris, Éditions Sociales, 1958.
- Tempels, P., *Bantu Philosophy*, Paris, Présence Africaine, 1959.
- \_\_\_\_\_, *Notre Rencontre*, Léopoldville (Kinshasa), CEP, 1962.
- Terray, E., *Le Marxisme devant les sociétés primitives*, Paris, Maspero, 1969.
- Vansina, J., *De la tradition orale*, Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale, 1961.
- Verhaegen, B., "Religion et politique en Afrique noire", en *Religions africaines et Christianisme*, Kinshasa, Facultad Católica de Teología, 1979.
- Veyne, P., *Writing History*, Middletown, Wesleyan University Press, 1984.

## NOTAS AL PIE

[1] Una versión previa de este trabajo fue publicada en Celma Agüero Doná (coord.), *África: inventando el futuro*, México, El Colegio de México, 1992, pp. 39-54. La traducción del francés estuvo a cargo de Ignacio Perrotini.

[2] Citado en E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford, The Clarendon Press, 1980, p. 88.

[3] E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, *op. cit.*, p. 88.

[4] *Idem.*

[5] M. Delafosse, *L'ame negre*, París, Payot, 1922; y *Les negres*, París, Rieder, 1927.

[6] A. Smet, "La Père Placide Tempels et son œuvre publiée", *Revue Africaine de Théologie*, vol. 1, núm. 1, 1977, pp. 77-128.

[7] P. Tempels, *Notre Rencontre*, Léopoldville (Kinshasa), CEP, 1962, p. 36.

[8] *Ibid.*, p. 37.

[9] P. Veyne, *Writing History*, Middletown, Wesleyan University Press, 1984, p. 13.

[10] Véase M. J. Herskovits, *The Human Factor in Changing Africa*, Nueva York, Knopf, 1962, y Jan Vansina, *De la tradition orale*, Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale, 1961.

[11] En *The Origin and Growth of Religion*, Londres, Methuen, 1931.

[12] A. Abble *et al.*, *Des prêtres noirs s'interrogent*, París, CERF.

[13] Jean Copans, "Pour une histoire et une sociologie des études africaines", *Cahiers d'études africaines*, vol. 11, núm. 43, 1971.

[14] *Idem.*

[15] Véase Emmanuel Terray, *Le Marxisme devant les sociétés primitives*, París, Maspero, 1969, y Pierre Philippe Rey, *Colonialisme, néo-colonialisme et transition au capitalisme*, París, Maspero, 1971.

[16] Georges Balandier, *Sociologie de l'Afrique noire*, París, Presses Universitaires de France, 1955.

[17] Véase, de Osende Afana, *L'Economie de l'ouest africain*, París, Maspero, 1967; de Jean Suret Canale J., *Afrique noire occidentale et centrale*, París, Éditions Sociales, 1958; de Claude Meillassoux, *Anthropologie économique des Gouro de la Cote d'Ivoire*, París, Mouton, 1964, y de Catherine Coquery-Vidrovitch, "Anthropologie politique et histoire de l'Afrique", *Annales*, vol. 24, núm. 1, 1969, pp. 142-163.

[18] Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, París, Plon, 1958.

[19] Marcel Griaule, *Conversations with Ogotemmêli: An introduction to Dogon religious ideas* (introducción de Germaine Dieterlen), Londres, Oxford University Press, 1965; P. Tempels, *Bantu Philosophy*, París, Présence Africaine, 1959.

[20] B. Verhaegen, "Religion et politique en Afrique noire", en *Religions africaines et Christianisme*, Kinshasa, Facultad Católica de Teología, 1979.

[21] *Idem.*

[22] Fernand Braudel, *On History*, Chicago, University of Chicago Press, 1980.

[23] P. Veyne, *Writing History*, *op. cit.*

[24] K. Nkrumah, *Ghana. The Autobiography of Kwameh Nkrumah*, Londres, Thomas Nelson, 1957; Léopold Senghor, *Pierre Teilhard de Chardin et la politique africaine*, Paris, Seuil, 1962.

[25] Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et cultures*, Paris, Présence Africaine, 1954.

## 6. *QUAM METUENDUS EST LOCUS ISTE.*<sup>[1]</sup>

### UNA MEDITACIÓN

No soy un “ser vivo” ni siquiera un “hombre” o incluso “una conciencia”, con todos los caracteres que la zoología, la anatomía social o la psicología inductiva reconocen a estos productos de la naturaleza o de la historia; soy la fuente absoluta, mi existencia no proviene de mis antecedentes, de mi ambiente físico y social, sino que va hacia ellos y los sostiene, pues soy yo quien hago ser para mí (y, por ende, ser en el único sentido que la palabra puede tener para mí), esta tradición que elijo reasumir o este horizonte cuya distancia en relación conmigo mismo se evaporaría, puesto que no le pertenece en propiedad si no estuviera yo allí para recorrerla con la mirada. Las perspectivas científicas, según las cuales soy un momento del mundo, son siempre ingenuas e hipócritas, puesto que sobrentienden, sin mencionarla, esta otra perspectiva, la de la conciencia, por la que de inmediato se dispone de un mundo en torno mío y comienza a existir para mí. Volver a las cosas mismas, es volver a este mundo anterior al conocimiento y del que el conocimiento habla siempre, y frente al cual toda determinación científica es abstracta, significativa y dependiente, como la geografía con relación al paisaje en que hemos aprendido por vez primera qué es una selva, una pradera o un río.<sup>[2]</sup>

*Aeropuerto Internacional Benito Juárez.* “Qué bien que hayas llegado... Bienvenido a casa”, dice Ana María en inglés. “¿Qué tal el viaje? Estabas leyendo algo nuevo...”, observa Mario en español. De hecho era una pregunta. Otra iba a subsumirla, borrando un silencio: “Una buena taza de nuestro café, del de aquí. Y nos cuentas qué has estado haciendo. Algo interesante, espero”. En la reunión, una comunidad de lenguaje, una fidelidad a un universo. Aquí

estamos, una vez más. Un cuerpo. Éste es nuestro mundo. Lo vivimos y lo reflejamos. Nuestra conversación ha ido transformando un espacio en un lugar, señalando una diferencia. En interés nuestro somos este mundo, refinando el espacio del que nuestra reunión viene a ser, en el que nuestro estar-juntos-ahora crea y garantiza el tiempo del mundo. Es una lengua que habitamos. Allí y en ese momento podemos afirmar un espacio, nuestro espacio. Este espacio es la configuración de nuestra inscripción en la diversidad de nuestras tradiciones plurales. Vale por el *locus* desde el que simultáneamente podemos volver a *la veracidad de nuestras raíces individuales* y reflejar *auténticamente* las exigencias de *nuestro nosotros-presente*, esta comunidad de pensamiento y existencia en sus funciones existenciales. Nadie más puede asumir por nosotros la responsabilidad de nuestros deberes prácticos y conceptuales. Habitamos un espacio. Sus campos hablan en nosotros, los sujetos particulares que somos.

¿Un espacio? En pos de la claridad, distingamos, en primer lugar, una percepción fruto del sentido común que está sintetizada en los diccionarios. El uso cotidiano de lo que un espacio significa se organiza según tres ejes principales:

1. Un espacio designa una extensión sin límites, indefinida, bi o pluridimensional, en la cual se localizan todos los objetos materiales y en la que tienen lugar los acontecimientos. *Esta sala, o el área que rodea este edificio*, son espacios.
2. Por una ampliación del primer significado, llamamos espacio a cualquier extensión o una porción suya en, digamos, dos dimensiones. En este sentido, suponiendo el espacio físico como un constituyente objetivo del mundo real, ese asiento de allí, o esta mesa, son espacios.
3. Nuevamente ampliado, este valor puede aplicarse a una ilusión de profundidad en una superficie bidimensional, así como a designaciones más restringidas. Uno puede pensar así en el significado del espacio en las artes o en ciertas disciplinas. Por ejemplo, en música, el intervalo entre dos líneas adyacentes; en comunicación, cualquier ruptura durante la transmisión de un mensaje; y, un último ejemplo disciplinar, en matemáticas, el espacio designa un sistema de objetos con unas relaciones definidas entre los objetos. Lo que viene a ser igualar el espacio con cualquier conjunto estructurado.

En segundo lugar, la coherencia conceptual del uso cotidiano depende

claramente de la noción básica de extensión que también se usa para designar una pausa temporal. La expresión inglesa “*a while*” es un magnífico ejemplo. Fusiona tiempo y espacio. Otro caso, y excelente, es el título de una novela del escritor haitiano Jacques Stephen Alexis, *L’Espace d’un cillement*,<sup>[3]</sup> que puede traducirse como el “espacio” o el “instante” de un parpadeo. Para alguien que conoce el contenido –una historia de amor en un barrio pobre, en un tiempo difícil–, “intervalo” parecería la palabra más conveniente, pues incluye a la vez lo espacial (una distancia entre dos puntos) y lo temporal (un periodo intermedio).

Intersección y confluencia de tiempo y espacio, mutualidad y correlación, intercambio y transposición, son los conceptos asociados que esta palabra nos presenta. Uno puede apropiarse de lo que en 1908 el matemático alemán Hermann Minkowski le decía a una perpleja audiencia durante una conferencia sobre espacio y tiempo: “Nunca nadie ha reparado en un lugar excepto en un tiempo, y en un tiempo excepto en un lugar”. Todas las cosas y acontecimientos deben pensarse en cuatro dimensiones, en un continuo espacio-temporal que incluye pasado y presente. (La actual teoría de cuerdas admite más de un espacio con diez dimensiones.) De hecho, en contra de cualquier investigación ontológica sobre lo que hay, las dimensiones físicas percibidas a nuestro alrededor se establecen como el sentido común, y el espacio “real”, en una primera aproximación. En una segunda aproximación, uno podría también conceptualizar el tiempo dentro de nosotros especificándolo, situándolo entre fechas, o entre puntos. Sin embargo la vida cotidiana, con ondas de radio y rayos x, nos ha acostumbrado a la difícil tarea de imaginar la noción de un espacio vacío. Para presentarlo en una clase, para enseñarlo, podemos recurrir a la teoría electromagnética de James Clark Maxwell que explica los 300 000 kilómetros por segundo de las ondas de luz a través de un “espacio vacío”. ¿Qué es un espacio vacío *vis-à-vis* con lo que parece ser el espacio empírico evidente que comprende nuestros cuerpos?

De este modo, en mi espacio construido –una alegoría de los conceptos matemáticos de un conjunto estructurado– en el aeropuerto, en los primeros minutos de una conversación, nuestro espacio es una lengua y sus representaciones. En la banalidad de nuestros primeros intercambios, de preguntas y respuestas sobre nuestro tiempo individual entre allá y aquí, ayer y hoy, estábamos elaborando un espacio con sus reglas y discriminaciones, que incluían presuposiciones de una hipótesis de realismo externo, y nuestras certezas subjetivas. Una intervención tal, en sí misma una pregunta sobre lo que hay a nuestro alrededor, y por nuestros mismos intercambios, ¿está

“realmente” desconectada tanto de nuestra representación como de nuestras expectativas?

Déjenme sugerirles líneas de meditación a partir de unos versos antiguos, todavía usados durante el día en que se consagra un espacio. Al transformar un espacio, casa o edificio en un templo, la imaginación cristiana ritualiza un reconocimiento y su recuerdo sobre este “espacio” convertido en algo “que debe ser temido”: *o quam metuendus est locus iste: vere non est hic aliud, nisi domus Dei et porta caeli*. Una idea similar se encuentra en el *De lingua latina* de Varrón (VII; 5-7) con una distinción sutil: un espacio consagrado (*locus sacer*) es siempre sagrado (*sanctus*), pero un *locus sanctus* no está necesariamente *sacer*.

De hecho, el *locus sanctus* y el *locus sacer* corporizan el universo simbólico en el que lo divino se encuentra con lo humano. Cuerpos en el mundo, ellos substancian la encarnación de un misterio. A este respecto, el prólogo al Evangelio según Juan es un testimonio: la figura central es el Logos en el principio (ἐν ἀρχῇ) que es con Dios y que es Dios (καὶ θεὸς ἦ ὁ λόγος), y el Logos se hizo carne (σὰρξ ἐγένετο) y tabernaculizó entre nosotros (καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν). La exégesis relaciona el concepto de habitar (tabernaculizar) con el Éxodo (40, 34), y el Logos de Juan se encarna en la plegaria de Moisés (Éxodo 33, 18). Todo el peligro que temer está allí. La liturgia cristiana para la consagración de un templo acumula transferencias simbólicas relacionadas con una encarnación divina. El funcionamiento de las figuras enuncia analogías entre la función de un lenguaje de conjuro, el templo y la idea del cuerpo. Uno puede aplicarles lo que Jean-Luc Nancy dice del espíritu del cristianismo en *The Birth to Presence*: “el cuerpo es el significante total, pues todo tiene un cuerpo o todo es un cuerpo [...] y el cuerpo es el significante último [...] mezclándose por todas partes, y en todas partes manifestando la otra ausencia de nombre, llamado ‘Dios’. Está como un ‘signo de sí mismo’ y el ‘ser-sí-mismo del signo’”, escribe Nancy. “El significante cuerpo no denota nada más que una reabsorción circular”.<sup>[4]</sup> Esta aceptación cristiana del *corpus* que Nancy encuentra articulada en Santo Tomás de Aquino no se separa completamente del valor latino genérico de “*omne quod potest uideri corpus dictum*” que se aplica a cualquier cosa. Y es interesante, pues la dimensión sacramental parece cercana a la concepción aristotélica que uno encuentra en el *De Anima* (412b6), y que es compartida hoy por muchas culturas no occidentales. Afirmando una profunda cohesión del cuerpo y el alma, Aristóteles rechaza como “innecesaria la pregunta de si el cuerpo y el alma son uno; pues no tiene sentido preguntarse si la cera y la forma que le da

el sello son uno”.



Fuente: George Alexander Grant, *Habitaciones cuadradas y kivas con diferentes tipos de mampostería. Sección noreste de Pueblo Bonito*, 24 de julio, 1929. Servicio de Parques Nacionales de los Estados Unidos, Parque Histórico Nacional de la Cultura Chaco, Nuevo México, Neg 77425, en [www.nps.gov/museum/exhibits/chcu/slideshow/kivas/kivasintro.html](http://www.nps.gov/museum/exhibits/chcu/slideshow/kivas/kivasintro.html), consultado el 8 de julio, 2013.



Fuente: George Alexander Grant, *Serie de kivas y habitaciones cuadradas en la sección suroriental de Pueblo Bonito, vistas desde el acantilado*, 24 de julio, 1929. Servicio de Parques Nacionales de los Estados Unidos, Parque Histórico Nacional de la Cultura Chaco, Nuevo México, Neg 77429, en [www.nps.gov/museum/exhibits/chcu/slideshow/kivas/kivasintro.html](http://www.nps.gov/museum/exhibits/chcu/slideshow/kivas/kivasintro.html), consultado el 8 de julio, 2013.

Sin embargo, mi uso de nociones que traen a primer plano valores simbólicos de un horizonte católico es simplemente alegórico. En efecto, a partir de la idea de un espacio que puede ser transformado en un lugar, fue productivo suponer cualquier sistema sociocultural como una *langue* que se actualiza en *paroles* concretas. El símbolo de la kiva en Spruce Tree House me ha guiado como una cifra inspiradora que representa el principio de un orden que podría compararse con la abstracción de *la chose du texte*. En la representación multicultural de mi grupo de amigos en el aeropuerto, la kiva aparece con validez a la vez como un *locus sacer* y un *locus sanctus*, desde el cual uno puede intentar iluminar el concepto de la “conciencia sin techo”.

¿UNA CONCIENCIA SIN TECHO?

Pero el ego meditante, el “espectador imparcial” (*uninteressierter Zuschauer*) no se unen a una racionalidad ya dada, sino que se “instauran” y la instauran por una iniciativa que no tiene su garantía en el ser y cuyo derecho reposa enteramente sobre el poder efectivo que nos da de asumir nuestra historia.<sup>[5]</sup>

A principios de los setenta, con *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*, Peter Berger, Brigitte Berger y Hansfried Keller fueron de los primeros en tratar lo que estoy simbolizando con la lengua que mis dos amigos y yo ‘habitamos’ en el aeropuerto, la plausibilidad de la kiva, o un horizonte y una amistad que trasciende las fronteras de teorías identitarias.<sup>[6]</sup> El acercamiento de *The Homeless Mind* supone un *ens realissimum* casi soteriológico, como “la realidad sanadora de nuestro ser natural”. Podría dar cuenta de, por una parte, un “animus demonizante” y sus excesos. Y, por otra, de lo opuesto representado en las ciencias sociales por figuras simbólicas tales como B. F. Skinner o el Che Guevara. Tal y como ellos lo ven, incluye, por un lado, “una pobre imaginación utópica que hace helarse la sangre”, y luego se problematiza en su propia “retórica embriagadora de la revolución”. El desafío por encarar sería un *reprende* de las correlaciones definidoras entre la “modernización” y la “condición destechada”. Para los autores, el primer concepto debe entenderse a partir del contexto de un crecimiento económico. Según dicen:

Nosotros [...] discutimos la modernización como el conjunto de concomitancias institucionales del crecimiento económico tecnológicamente inducido. Esto significa que no existe algo así como una “sociedad moderna” tal cual; sólo existen sociedades en mayor o menor medida avanzadas en un continuo de modernización.<sup>[7]</sup>



Fuente: George Alexander Grant, *Gran kiva en Pueblo Bonito*. Servicio de Parques Nacionales de los Estados Unidos, Parque Histórico Nacional de la Cultura Chaco, Nuevo México, Neg 77430, en [www.nps.gov/museum/exhibits/chcu/slideshow/kivas/kivasintro.html](http://www.nps.gov/museum/exhibits/chcu/slideshow/kivas/kivasintro.html), consultado el 8 de julio, 2013.



Fuente: George Alexander Grant, *Porción de Chetro Kiva donde se aprecia una gran kiva y vías de tren de minería usadas por Edgar L. Hewett para sacar la tierra durante la excavación*, 24 de julio, 1929. Servicio de Parques Nacionales de los Estados Unidos, Parque Histórico Nacional de la Cultura Chaco, Nuevo México, Neg 77437, en [www.nps.gov/museum/exhibits/chcu/slideshow/kivas/kivasintro.html](http://www.nps.gov/museum/exhibits/chcu/slideshow/kivas/kivasintro.html), consultado el 8 de julio, 2013.

Algunas de las implicaciones de este acercamiento incluyen una manera de administrar conceptos culturalmente rutinizados como el de un “tercer mundo” *vis-à-vis* con las “sociedades industriales avanzadas”. La expresión “tercer mundo”, una invención de dos sociólogos franceses (Georges Balandier y Alfred Sauvy), había aparecido en ciertos patrones de posturas políticas de los cincuenta, y en la Conferencia de Bandung. En ambos casos, el nombre se había popularizado como un “sustantivo común” que connotaba divisiones raciales. De esta manera, como los autores notan, “las minorías raciales dentro de Estados Unidos habían sido del mismo modo definidas como pertenecientes a ‘pueblos del tercer mundo’”.<sup>[8]</sup> A partir de la ambigüedad de estos términos, el análisis parece asumir tres conjeturas: primera, uno puede decodificar una homología entre grupos “raciales” y sistemas socioculturales en términos de sus “características”. Segundo, sobre la base de sus propios postulados de

investigación entre “datos objetivos” de una realidad social y significados subjetivos, los autores establecen una correlación entre procesos modernizadores institucionales “objetivos” y “la conciencia de la vida cotidiana”. Finalmente, en nombre de una sociología del conocimiento, se puede distinguir la noción de una organización del conocimiento en el sentido de su “lo-que-es” cultural, de su “estilo cognitivo en una conciencia particular”. Y puede verse un efecto especular entre la noción de campos de conciencia socioculturales de los autores y la actualización individual del *universo simbólico* de una sociedad.

Mi lectura de *The Homeless Mind* es tendenciosa, pero no prejuiciosa. Mucho se ha dicho ya de las categorías raciales, y del concepto mismo de “tercer mundo”, para que sean adecuadas para un estudio convincente de la conciencia destechada. Consideren esto. El “tercer mundo” en el lenguaje corriente de hoy denota Sur-Norte, inmigración ilegal, la situación de las minorías en Occidente y una carencia de estándares éticos. Los medios de comunicación acentúan esta imagen, que, en realidad, según fuentes fiables, es una fábula. El volumen *Immigration: Opportunity or Threat?; Recommendations of the Gulbenkian Immigration Forum*, editado por António Vitorino para el cincuentenario de la Fundación Gulbenkian, es un raro ejemplo de integridad intelectual.<sup>[9]</sup> En todo caso, un ejemplo clásico en las ciencias sociales aplicadas es la clasificación operativa de crímenes del FBI. Desde la simple distinción entre “infracciones conocidas por la policía” e “infracciones aclaradas por el arresto”, las figuras de las estadísticas permiten estimulantes lecturas de las correlaciones entre “raza” y “delito” ya que, a priori, puede que un sujeto no perteneciente a una minoría sea menos responsable de un delito menor que uno de una minoría. Los estudios operativos en investigación social que usan variables de raza no pueden ser valoraciones evidentes para inferir cómo esos valores se actualizan efectivamente en una sociedad dada.

Albergo mis sospechas tanto sobre la noción de raza como sobre la de causalidad en la constitución de estructuras de plausibilidad de una cultura. De buena gana aceptaría la hipótesis principal de *The Homeless Mind* e incluso estaría de acuerdo en que, en principio, los valores internalizados a partir de campos éticos, por ejemplo, “describen una conciencia destechada”. Y sacando a colación a mi grupo del aeropuerto, posiblemente reconocería que debido a las barreras que trasciende (de etnia, género, nacionalidad, etcétera) se queda encerrado en su singularidad. Un acercamiento así sirve para determinar características que la gente comparte. Especificar la calidad de lo

que he denominado una lengua sobre la base de posiblemente una variedad de conocimientos (tradiciones, experiencias, ciencias) puede que singularice a este sistema de otros posibles, parecidos o no. No hace falta decir que esta circunscripción ni agota ni puede agotar lo que una lengua y su *identidad* representan. De este modo, al considerarlo como un sistema con derecho propio, estoy de facto admitiendo un buen número de cosas, incluida la posibilidad de nuevos y originales acercamientos a su complejidad, dependiendo de los ángulos, niveles o métodos que uno invoque. Por ejemplo, internamente, puede removerse un conocimiento siempre y cada vez más global de cualquier sistema cultural con cambiar la teoría que apoya la investigación (por ejemplo, estructuralismo frente a funcionalismo), o simplemente al modificar algunos de sus conceptos. Una alternancia de hipótesis, modificaciones de variables, o por lo menos una comparación del caso concreto con otros, generalmente ofrecen interpretaciones encontradas de cualquier tema sociocultural.

Déjenme aclarar el asunto con una breve parada en la expresión “*homelessness*”, “destechamiento” o “carencia de hogar” como calificativo de mi grupo del aeropuerto.

a) En inglés, o en español, la palabra seguramente es polisémica. Estrictamente hablando, este término no es aplicable al grupo. Pues, en efecto, “sin techo” significa sin un hogar o que no puede permitirse un hogar. Es a través de una extensión semántica del significado que los autores de *The Homeless Mind* lo aplican a un fenómeno cultural que supone una crisis de verosimilitud en Occidente, cuya manifestación más notable estaría, según ellos, en el terreno de la religión. Dentro de su contexto específico, el adjetivo designa la pobreza intrínseca de una estructura en el universo simbólico. Por otro lado, al equiparar la palabra con una lengua simbólica que trasciende diferencias contingentes como las del origen, la etnicidad o el género, uno se involucra en un fenómeno diferente, y esta vez presume una estructura de verosimilitud efectiva.

b) La polisemia de la palabra explica las interferencias conceptuales, y, de ese modo, el “destechamiento” puede ser aplicado de manera válida tanto a una cultura de la calle como a una alta cultura en busca de lo erudito y lo exótico. Por ejemplo, por una parte, el volumen de David Sonow y Leon Anderson, *Down on Their Luck: A Study of Homeless Street People*, que trata una triste realidad, esto es, que ser un sin techo en América es haber caído en lo más bajo del estatus social.<sup>[10]</sup> Y, por otra parte, el libro de Bruce Chatwin *Anatomy of Restlessness. Selected Writings 1969-1989*, con sus “convincientes

argumentos a favor de la ‘alternativa’ nómada” y que es elogiado como un “libro fascinante”; y cuyo autor es, según el *Kirkus Review*, “en una palabra, impresionante”.<sup>[11]</sup>

La simple adscripción del mismo concepto a dos situaciones incomparables hace brotar dificultades en psicología sociológica. Habrá lectores que, a partir del análisis de David Snow y Leon Anderson, asignen “la cuestión de los sin techo” a la psicopatología. Cualesquiera que sean las emociones que el texto de Chatwin suscite, y la moralidad a veces se deja ver, es improbable que eclipse la estima de los críticos literarios por una *ouvre flamboyant*. Las libertades que la licencia poética no protege pueden ser siempre explicadas de otra manera. Nadie duda de que a menudo los artistas están “tocados por el fuego”, para usar el incisivo título del libro del doctor Kay Redfield sobre “la relación entre los estados de ánimo y la imaginación”, esa “maravillosa locura”.<sup>[12]</sup>

c) Si el anterior comentario, sobre la polisemia de la palabra, ponía sobre la mesa problemas de fundamentos, incluido un asunto ético grave, este segundo sobre las interferencias semánticas hace visible el hecho de que esta palabra aparentemente inocua expresa más de lo que uno esperaría. El “destechamiento” es aquí un nexo que prescribe una obligación, cómo controlar la diseminación de sus valores. Esto es una necesidad para el recentramiento de una polisemia conceptual.

En esta ἀνάγκη –una norma vuelta sobre sí, dice Diógenes Laercio (Pittakos, 4)–, el recibimiento por mi grupo de amigos en el aeropuerto fue un reflejo de mi propia conciencia en *el código del destechamiento*, la *frontera* de mi ser-para-mis-amigos. Esto es, una actualización del ser, y la actualización de un terreno fronterizo. De hecho, como si estuviera definiendo a nuestro grupo del aeropuerto, Gloria Anzaldúa escribe esto, a propósito del espacio entre México y el sur de Estados Unidos:<sup>[13]</sup>

De hecho los terrenos fronterizos están físicamente presentes en cualquier lugar donde dos o más culturas bordean, donde personas de diferentes razas ocupan el mismo territorio, donde se tocan las clases más bajas con la clase media y la clase alta, donde el espacio entre dos individuos se reduce con la intimidad.

A partir de las cápsulas precedentes: tres lecciones, tres obligaciones. a) al aprehenderme a mí mismo como un ser-para-los-otros en un espacio de bienvenida, la sociologización de mi conciencia me sitúa como esta particular cualidad en la singularidad de un espacio vital común. Perceptor y percibido,

yo reflejo las dinámicas del espacio que reflejan mi autoaprehensión, el lenguaje que explica mis refracciones junto a aquellas de *mi gente*; b) al reflexionar sobre las asunciones que dan razón de mis actitudes conductuales y cognitivas, para así entregarme al espíritu de esta comunidad nuestra, permanezco dividido, sujeto y objeto, conocedor y conocido. Al explorar este espacio concreto que establece mis límites, debo traducir este viaje a otra lengua fielmente; c) aislándome en el esfuerzo para sostener la distinción de mi individualidad, y aquella de la lengua, debo incesantemente construir y reconstruir el conjunto que yo soy en este *locus*, siendo él mismo un sistema en un contexto y sus historias. Constructor y construido, este proceso mismo califica mi destechamiento como la búsqueda para nombrar la verdad de la lengua que lo compone.

Una actitud excéntrica, sin duda. Un método que elijo libremente, iniciado por unos cuantos griegos excéntricos, como Husserl los llamó en su conferencia en Viena el 10 de mayo de 1935: “Una actitud crítica universal sobre cualquier cosa y sobre todo lo dado por presupuesto en cualquier tradición [...] que no se cohibe en su propagación por ninguna frontera nacional”, y que me permite una interrogación crítica del espacio que habito, y eso desde dentro de la tierra fronteriza de una lengua en amistad.

## DEMARCACIONES

Mi existencia personal debe ser la reasunción de una tradición prepersonal. Hay, por lo tanto, otro sujeto debajo de mí, para el que el mundo existe antes de que yo esté aquí, y que marca mi lugar en él. Este espíritu natural o cautivo es mi cuerpo, no ese cuerpo momentáneo que es el instrumento de mis elecciones personales y que se ata a éste o aquel mundo, sino el sistema de “funciones” anónimas que conducen cualquier foco de atención particular en un proyecto general. Tampoco esta adherencia ciega al mundo, este prejuicio a favor del ser, ocurre únicamente al principio de mi vida. Sostiene cualquier percepción siguiente, del espacio con su significado, y es retomada a cada instante. El espacio y la percepción generalmente representan, en el centro del sujeto, el hecho de su nacimiento, la contribución perpetua de su ser corpóreo, una comunicación con el mundo más antigua que el pensamiento. Es por eso que saturan la conciencia y son impenetrables a la reflexión.<sup>[14]</sup>

¿Cómo atestigua uno la *philia* además de recapitulando la verdad de sus variaciones y explosiones, y así enlazando sus conceptos a las fronteras que

delimitan nuestros modos individuales y colectivos de existir y pensarla? Hoy y ayer, en griego clásico y en latín; en suma, en cualquier lengua que informa y conforma nuestra relación con la idea de amistad, el espacio y la perfección se juntan, y se enmarcan. Evocando la singularidad de cualquier pronombre de primera persona, el mío propio, estoy subrayando el significado del latín *finis*, “límite” y “término”. Situándolo como un encabezamiento central en sus *Aporias*,<sup>[15]</sup> Jacques Derrida registra sus efectos en dos problemáticas: por un lado, a partir de la lectura crítica que Diderot hace del *De brevitae vitae* de Séneca, la paradoja de una retórica de los límites, su relación con la verdad y la razón de la propia muerte; por otro lado, en la definición que Heidegger da de la muerte en *El ser y el tiempo*: “la posibilidad de la pura y simple imposibilidad para el *Dasein*”.<sup>[16]</sup> En efecto, insiste Derrida:

El *Dasein* está ante la muerte [*s'attend à*] como su posibilidad más propia: “Ésta es una posibilidad en la que”, Heidegger dice abruptamente, “el asunto es nada menos que el ser-en-el-mundo del *Dasein* [*in-der-Welt-Sein*]. Su muerte es la posibilidad de no-poder-estar-allí-más [*die Möglichkeit des Nicht-mehrdasein-könnens*]” [...] Heidegger no dice “la posibilidad de no poder ser más un *Dasein*”, sino “la posibilidad de no poder por más tiempo estar allí” o “de por más tiempo no poder estar allí”. Ésta es de hecho la posibilidad de un no-poder-ser o de un no-más-poder-ser, pero de ninguna manera la imposibilidad de un poder-ser. El matiz es sutil, pero es su misma fragilidad lo que me parece a la vez decisiva y significativa, y probablemente es esencial en el punto de vista de Heidegger. La muerte, la posibilidad más propia del *Dasein*, es la posibilidad de un ser-capaz-de-no-estar-allí-más o de un no-más-poder-estar-allí como *Dasein*. Y de este *Dasein* es absolutamente verdad; puede presentarse como una verdad única que no es comparable con ninguna otra.<sup>[17]</sup>

Al encararse con la posibilidad de una imposibilidad tal, Derrida reduce las salidas pensables a dos: la impropia, “el *Dasein* puede escapar de esta verdad inauténticamente”; y, la segunda, una apropiada, “acercarse (a la muerte) auténticamente, esperándola con ansiedad y libertad”. ¿Pero dónde exactamente? En efecto, la ruta hacia el *impasse* comienza con tres tipos de límites fronterizos y sus privilegios. Éstos incluyen, primero, el dominio de los países y las naciones con sus lenguas y culturas propias; segundo, el dominio de los discursos con sus conocimientos y disciplinas específicas. Y finalmente, aquel de las líneas de discriminación y oposición entre determinaciones y formas de las fronteras.

Distinciones sin duda, y sin embargo un ligero matiz en su propia fragilidad

se identifica con sus enunciados posibles. Un matiz es un *locus* que puede ser habitado. Considerado un código auxiliar al servicio del discurso “científico” en la tradición aristotélica, la lógica tiene que ver con la verdad de los discursos. La muerte, mi muerte, es, en principio, reducible a signos observables e interpretables. Como mi nacimiento, es una simple facticidad, que puede ser aprehendida como un evento o como una función en una línea de movimiento que tiene una génesis empírica y un final, y puede ser dicha en un discurso. En *Qu’est-ce que la philosophie?*, Gilles Deleuze y Félix Guattari ofrecían de manera convincente una útil distinción entre un evento y una función.<sup>[18]</sup> En el primer caso, la muerte-evento puede ser definida por las variaciones que califican la vida; en el segundo, la muerte-función afirma su condición a través de variables que determinan la situación de un cuerpo vivido, real o simbólico. Uno obtiene aquí dos líneas autónomas, aunque interfieran, que en sus fluctuaciones apuntan a una interreflexión. Por lo que valen como exégesis cristianas de la inseparabilidad de vida y muerte. Y hacen resonar la autoridad inspiradora de tablas interculturales de sistemas de creencias en el estilo del compendio editado por Andrew Wilson, *World Scripture: A Comparative Anthology of Sacred Texts*, que avala la misma estructura.<sup>[19]</sup> No se necesita ser un creyente para encarar sus vívidos análisis de las coordenadas en interacción entre la vida y la muerte. La kiva testifica su interrelación.

Cualquier fin, incluido el supuestamente simbólico actualizado en cualquier lectura atenta de la ética de la amistad de Aristóteles, denota la muerte, pero no es la muerte en el sentido limitado de un final de línea empírico. Jacques Derrida insiste correctamente en que la palabra que expresa la muerte es y “permanece absolutamente inasignable e inasignada respecto a su concepto y su coseidad”.<sup>[20]</sup> Para hablar de su peculiaridad, Derrida eligió la palabra latina *finis*. Para decodificarla, analizó su significado integrando críticamente los esquemas a partir de dos referencias principales: la edición Teuber del *De finibus bonorum et malorum* de Cicerón, y las diversas entradas para *finis* de fuentes lexicográficas fiables. Además del *Thesaurus Linguae Latinae* que estoy usando, las mejores referencias incluyen el *Diccionario latín-alemán* de Freund, todavía en el siglo XIX, sus versiones inglesas y francesas, y el Gaffiot. El modo en que Derrida orienta el estudio semántico de *finis*, acentuando las interpretaciones en conflicto, lo conduce a lo que él mismo llama un “anacronismo”. Pero quizá no sea sino, más bien, el efecto esperado de una elucidación desprevenida de la historia de una palabra. O, segunda interpretación, no hay anacronismo en absoluto para alguien que puede poner

entre paréntesis la intervención de Heidegger.

¿Por qué el abismo debe ser una carencia absoluta? Derrida sitúa *finis* en una serie de equivalentes conceptuales o de casi sinónimos como borde, demarcación, límite, etcétera. La palabra es así identificada con la muerte, la cual, viendo su historia en Occidente, puede subsumirse en la “delimitación universal” del análisis heideggeriano en *El ser y el tiempo*. En cambio, sugiere Derrida más persuasivamente, podría considerarse el libro de Heidegger como un signo entre otros “dentro del inmenso archivo donde se va acumulando la memoria sobre la muerte en la Europa cristiana”.<sup>[21]</sup>

*Finis* es la palabra latina que corresponde al griego *oros*, recurrente en el lenguaje de Aristóteles con el significado de ratio, regla o estándar. Como acabo de notar, *finis* es la palabra central de un libro de Cicerón sobre el morir. El análisis de Derrida está más preocupado por el valor conceptual del término que por el acercamiento de Cicerón a su contexto cultural romano.

En un primer intento para circunscribir los valores inclusivos espaciales de *finis*, voy a plantear tres cosas. La primera, presentar rápidamente las entradas principales de algunos cognados de *finis*. La segunda, en relación con la idea del espacio (*locus*, *spatium*), articular los principales ejes semánticos de *finis* (límite), *finio* (yo limito, cerco), y *finit-io/or* (para la finalización). Cada una concluirá con una cápsula. En esto haré un comentario sobre cómo estos conceptos pueden efectivamente ilustrar límites inclusivos o restrictivos sobre tres espacios simbólicos (la lectura de la idea de espacio en un texto de Varrón, la interpretación de los efectos de un memorándum secreto del Banco Mundial, y la comprensión del abandono de una teoría científica). La presentación busca mostrar dos cosas: por un lado, cómo la muerte puede verse como justamente la última expresión de lo que, por otro lado, son efectos de limitaciones sobre el cuerpo en un espacio.

Aquí tenemos una lista corta de los cognados más frecuentes de *finis*: *fin-io* (-*iui*, -*itum*), verbo; *finite*, adverbio. V. *finio*; *finitimus*, (*a*, *um*), adjetivo; *finitio* (-*onis*), sustantivo; *finitivus* (*a*, *um*), adjetivo; *finitor*, sustantivo. El adverbio (*finite*) y los adjetivos (*finitimus*, *finitivus*, *finitus*) extraen su valor de la palabra de la que derivan, nombre o verbo.

## 1. *Finis*

a. Leyendo una entrada, *finis* en relación con el espacio (*locus*)

i. borde, frontera, límite, horizonte.

Frontera física en general, término del lenguaje geográfico y técnico.

Figurativo: lo que es ética o legalmente vinculante, lo permisible

frente a su contrario.

ii. ¿Qué está incluido dentro de los límites?

1. Un país físico, un territorio. Frecuente en textos militares (por ejemplo, César) y geográficos.
2. Figurativo: lo que es aceptable, lo que es respetado, con mesura; a la vista, hasta.
3. Lugar de inicio de una carrera, el espacio de las divinidades y el culto.

iii. Un final o finalización.

1. Como designación concreta de completud, extremidad, terminación, medida, el punto más alto de algo;
2. definición, objeto, propósito, designio; explicación, medida, el final de la vida.
3. (Télos), intención, cumbre, el grado más alto, hasta cuándo y cómo, algo eterno.

### *Sobre la contención de un espacio conceptual: un aspecto filológico*

En una lectura atenta, uno podría elegir sintetizar la línea de *finis* y lo que la palabra define y delimita, o termina, *vis-à-vis* con el griego *σπάδιον*, el latín *locus*, o *spatium*, esto es, sobre lo que el *finis* actúa. Aquí hay algunas líneas semánticas. La primera, *locus* o *spatium* como un área física o un campo, y su valor figurativo, entendido como una configuración, y que asumen tanto un confín físico como una dimensión temporal. Juntando los conjuntos semánticos de *finis* y *locus/spatium*, tres ejes metafóricos delimitarían los campos conceptuales principales a partir de los cuales uno podría pensar sobre los espacios. Éstos pueden localizarse o habitarse. Sobre los procedimientos para transformarlos en lugares, éstos pueden reducirse a unos pocos. Uno, las fronteras y los límites trazan y encierran las áreas en el recorrido; dos, los cercados y las vallas contienen o separan espacios como cuerpos; tres, las fronteras y los márgenes circunscriben sus contornos.

Brevemente, una mirada a la estructuración semántica de *finis* es instructiva. A través de un número relativamente limitado de nociones (frontera, cláusula, fin, límites, etcétera) los valores principales salen a la luz. A partir de la raíz *fin-*, éstos delimitan dos líneas de intersección principales. Un primer eje organiza los valores relacionados con las nociones de lo limitante o lo asignado, y permanecen como posibles referencias de la espacialización o la temporalización. El segundo eje organiza efectivamente los valores relacionados con las nociones de un principio y un final, en un

espacio-tiempo real o simbólico. De hecho, el segundo eje reproduce el primero, pero reduce su movimiento, su distancia potencial hacia o desde sus extremos, límites o puntos de limitación. Al escoger el nombre *finis* y situarlo al inicio de su meditación como equivalente de la muerte, la interpretación de Derrida paraliza el dinamismo contenido por la raíz verbal *fin-*. De hecho, *finis* puede significar fallecer, pero bosqueja también, y fundamentalmente, la economía de lo que encierra. En otras palabras, puede percibirse como una fuerza contenedora.

Un estudio filológico podría enfocarse, por ejemplo, en lo que Varrón expone en su *De lingua latina*. Es más, el campo semántico de *locus* expresará la tabla que puede deducirse de una versión editada contemporáneamente de este antiguo tratado, por ejemplo los dos volúmenes editados por Roland G. Kent en la Loeb Classical Library (1938, 1951). Esto implica que uno puede sospechar de entrada que el panorama puede diferir, por ejemplo, de aquellas respetables ediciones como la de 1846-1954 del italiano Pietro Canal, o la que los alemanes Gerog Goetz y Friedrich Schoell publicaron en Teubner en 1910. Ciertamente, el campo conceptual de Varrón era más complejo que el contorno que uno puede dibujar a partir de la edición de Loeb. Por otra parte, el *Thesaurus Linguae Latinae* presenta una visión más enciclopédica. Usando el índice de la edición de 1993 de Kent, comprobé los testimonios a los que remiten los libros quinto a séptimo. Todos corresponden a los índices del campo ya resumidos. De un interés relativo, dos valores. Primero, en el libro V, 15 se hace una mención a *sic loci muliebres*, seguido de una explicación, *ubi nascendi initia consistunt*, formando un dominio especializado en el espacio familiar. El segundo pertenece al léxico religioso sobre lo sagrado y lo santo de ciertos espacios (séptimo, 10) (vii, 10).

## 2. *Finio*

a. Cercar, establecer límites.

- i. imponer, describir límites en la vida cotidiana, y vocabulario especial incluyendo el científico;
- ii. figurativo: restringir, poner límites, normas; describir un horizonte (un límite).

b. Poner fin, finalizar, dar término.

- i. verbo activo usual para terminar algo (una conversación, una pelea, la vida, la guerra, etc.); fijar, sujetar, distinguir;
- ii. figurativo: controlar, poner reglas, asignar, definir, determinar.
- iii. Subrayar lo último; como en una definición técnica, así: *finiens*

*orbis or circulus;*

iv. pasiva: carecer, estar privado.

c. Concluir, terminar.

i. cesar, terminar de hablar, alcanzar el final, llegar a su fin, morir;

ii. describir con propiedad; en lenguaje técnico, extinguirse.

iii. Conseguir, terminar apropiadamente, poner un énfasis en algo último.

### *Marcando un espacio: entre la ciencia y la política*

La cruda imagen del tercer mundo, particularmente de África, en la economía global demanda un punto de vista ético sobre las directivas del Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional. Raramente se hace notar que Japón dio un importante paso al publicar *Asuntos relacionados con el acercamiento del Banco Mundial a un ajuste estructural. Propuesta de uno de los socios principales*. Este documento era una declaración contraria al Informe del Banco Mundial de 1991.<sup>[22]</sup>

Existen cuestiones éticas problemáticas en todo esto. Por ejemplo, en la intersección de ciencia y política, se abre el siguiente caso. El 12 de diciembre de 1991 un memorándum confidencial firmado por Lawrence Summers, entonces economista del Banco Mundial, se filtró a la prensa.<sup>[23]</sup> *The Economist* del 8 de febrero de 1992 informó de su contenido. Como medida válida para el bienestar del comercio internacional, el documento proponía la exportación de residuos tóxicos al poco contaminado tercer mundo. “La medida del coste de la contaminación con riesgo para la salud depende de las ganancias ya conocidas en una morbilidad y mortalidad incrementadas” y “un monto dado de contaminación con riesgo para la salud debe ponerse en el país con el coste más bajo, que será el país con los salarios más bajos”. Según el memorándum, Summers no veía razones éticas para no exportar los residuos, que eran cancerígenos, a países donde no es probable que la población viva lo suficiente para contraer enfermedades inducidas. La puesta entre paréntesis del razonamiento ético se justifica por imperativos económicos. Dice Summers, “Creo que la lógica económica detrás de una carga de residuo tóxico en el país con salarios más bajos es impecable, y debemos afrontarla”. James Ferguson, de la Universidad de California-Irvine, que ha analizado las implicaciones de este argumento, escribe lo siguiente en su contribución al volumen editado por Sally Falk Moore, *Moralizing States and the Ethnography of the Present*: “Los programas de ajuste estructural que el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional han hecho tragar a los gobiernos africanos en los últimos años se

basan precisamente en esa clase de espurias ‘pruebas’ economicistas y en esa inverosímil suspensión de la moral y los valores sociales tan visiblemente desplegada en el memorándum”.<sup>[24]</sup>

### 5. *Finitio* y *finitor*

- a. Palabras que espresan valores relacionados con lo que se termina o se consigue.
  - i. Frecuente en el vocabulario técnico posterior a Augusto, el *finitor* es el agente que determina las fronteras y define los límites.
- b. Estrictamente, la *finitio* es la limitación (división, sección, parte) definida por un sujeto que actúa como *finitor*.
  - i. Citada por fuentes lexicográficas, una frase de Estacio (*Thebais*, 8, 91) atestigua el enlace en una invocación a Plutón: o *finitor maxime rerum*.
- c. Valores técnicos que expresan extensiones semánticas de finio:
  - i. *finitor* como aquello que se encuentra al final de la propia perspectiva, el horizonte; o cómicamente un impostor afable. *Questori permittant, finitorem mittant*.

#### *Algorizando un espacio: finalizando una teoría científica*

Adjunto a una carta que Freud envió a su amigo el doctor Fliess el 24 de enero de 1895 se encuentra el “Esbozo H: Paranoia”.<sup>[25]</sup> El problema de Freud: su acercamiento a las ideas ilusorias; y, por otra parte, sus propias preguntas sobre la paranoia como mecanismo de defensa. Está entonces Freud creando el concepto. Por ejemplo, el 12 de junio de 1895 escribe que sus “teorías sobre la defensa han hecho un importante avance”. Dos meses después, el 6 de agosto, afirma tener “una comprensión de las defensas patológicas”. Su carta a Fliess del 1 de enero de 1896 es esencialmente sobre ese asunto y, atención, va acompañada por el esbozo K de “La neurosis defensiva”. La teoría freudiana básica está ahora establecida. Se centra en lo que Freud llama “neurosis obsesiva”, “paranoia” e “histeria”. Pero hay un algo más acerca de la teoría que la mayoría de los estudiosos del freudianismo prefieren no ver: el subtítulo que Freud le pone a este primer esquema sobre los mecanismos de defensa: “*Un cuento de hadas navideño*” (cursivas mías). Y utiliza la expresión otra vez en su carta a Fliess del 6 de febrero de 1896, disculpándose por la metáfora: *un cuento de hadas navideño*.

Echando una ojeada a la literatura psicoanalítica, ¿cómo puede entenderse esta imagen, *cuento de hadas*, en la génesis de la especulación freudiana sobre

la neurosis? Aquí está el problema. Freud parece usar “cuento de hadas” como una figura estilística en ambas cartas, la del 1 de enero y la del 6 de febrero. Tiene sentido en el contexto como una metáfora y una metonimia en la progresión de su teoría: una metáfora, porque la figura abstrae la histeria o la paranoia de la configuración de la vida cotidiana del paciente; una metonimia, porque apoya la idea de una imagen como estructuradora de un espacio confuso en las existencias. De manera clara, el uso de Freud juega con las palabras para las conductas disfuncionales ordinarias, y bajo el paraguas de la Navidad, invoca de manera graciosa el trasfondo cultural “mítico” de la estación. La aparente inocuidad de la figura (metáfora y metonimia), su relación entre una etiología de la neurosis y una investigación más o menos desconocida podría no ser tan inocua. Aquí están los hechos:

1. En su *Correspondencia*, Freud informa acerca de su conferencia del 26 de abril de 1896 sobre la “etiología de la histeria”, conocida como la “teoría de la seducción”, que pronunció ante la Sociedad Vienesa de Psiquiatría y Neurología. La sesión estaba presidida por el conde Richard von Krafft-Ebing, que era entonces el director del Departamento de Psiquiatría de la Universidad de Viena. Después de la presentación de Freud, ésta fue la evaluación del conde, tal y como Freud la refiere: “suenan como *un cuento de hadas científico*” (cursivas mías). Un enfadado Freud añade: “Después de que uno les haya mostrado la solución a un problema de más de mil años de historia, un *caput Nili*”.
2. Después de la conferencia, se observan tres hechos. Primero: Freud se lamenta de su soledad profesional, los ataques científicos y la lentitud de su carrera académica. Dos: Investigando, revisando sus propias exploraciones y explicaciones de su etiología de las neurosis, Freud progresivamente revisa su interpretación. Tres: el 21 de septiembre de 1897, Freud le confiesa a Fliess un “gran secreto”. Escribe. “Ya no creo más en mi *neurótica* (teoría de las neurosis)”. *Claramente, Freud ha abandonado su teoría.*
3. Un *cuento de hadas*, la “teoría de la seducción”, ha volado. *Finitio*. Otro *cuento de hadas*, el mito de Yocasta y Edipo puede ya aflorar. La exégesis tradicional subraya el efecto funcional del uso por el conde Krafft-Ebing de la metáfora del cuento de hadas, pero no suficientemente su uso como una metonimia por el propio Freud antes del 26 de abril de 1896. Una cosa parece cierta: la connotación positiva o negativa de la figura (metáfora o metonimia) tiene la misma fuente: Freud. Y ronda el espacio

de las disciplinas psicológicas y de todos los territorios psicoterapéuticos. Y cerró una hipótesis.

Las tres entradas sobre *finis*, su relación con el *spatium* que define o delimita, ilustran una percepción común. Equiparar *finis* y *muerte* es infravalorar lo que explica la relación, el valor inclusivo y restrictivo de *finis*. En las metáforas que he elegido —el texto de Varro, un argumento sobre la política internacional, y el final de la teoría de la seducción de Freud—, el valor fundamental de *finis* es su capacidad confinadora, lo que representa las condiciones de la muerte.

Encaremos ahora esta capacidad inclusiva en cómo pensamos y administramos nuestros espacios existenciales.

### ¿LAMBRETTAS?

No hay duda. Pero la coexistencia, que de hecho define el espacio, no es ajena al tiempo, sino que es el hecho de dos fenómenos que pertenecen al mismo ciclo temporal. Y a propósito de la relación del objeto percibido con mi percepción, no los une en espacio y en un tiempo exterior: son *contemporáneos*. El “orden de los coexistentes” es inseparable del “orden de las secuencias”, o mejor, el tiempo no es sólo la conciencia de la secuencia. La percepción me proporciona un “campo de presencia” en sentido amplio, extendido en dos dimensiones: la dimensión aquí—allí y la dimensión pasado-presente-futuro. La segunda ilumina la primera. Yo “poseo”, “tengo” el objeto distante sin disponer explícitamente de la perspectiva espacial (tamaño y forma) pues todavía “tengo a la mano” el pasado inmediato sin ninguna distorsión para hablar de síntesis; será, como Husserl dice, una “síntesis de transición” que no enlaza perspectivas discretas, sino que proporciona el “paso” de una a la otra.<sup>[26]</sup>

Robert Todd Carroll, jefe del departamento de filosofía del Sacramento City College, es el autor de *The Skeptic's Dictionary*.<sup>[27]</sup> Sus entradas son, la mayoría, sobre creencias extrañas, engaños sorprendentes e ilusiones peligrosas. Ése es el subtítulo del libro. Las entradas son ilustrativas de una imaginación colectiva que, de hecho, podría muy bien incluir ideas que están relacionadas con nuestras economías políticas contemporáneas. Podría elegir, como ilustración, tres espacios significativos: la imaginación “de nuestro tiempo”, nuestra imaginación económica y nuestra imaginación sociológica. Las tres tienen en común algo que puede relacionarse con el objetivo de

Carroll con su diccionario. Es lo que necesitamos para comprenderlas críticamente, un compromiso con la racionalidad, y un entendimiento de que elegir la racionalidad sobre las quimeras no es necesariamente de ningún modo un acto de fe. Hace algunos años, un tal reverendo Ivan Strong hizo toda una declaración al publicar *High Weirdness by mail: a directory of the fringe: mad prophets, Crackpots, Kooks and True visionaries*.<sup>[28]</sup> Un *esprit critique* no debería requerir una explicación. Sin embargo, debemos describirlo para captar las dinámicas de ciertos estilos en la razón poscolonial o transnacional, en las culturas mediáticas, en ciertas perspectivas y en las relaciones de poder. En *Hiding in the Light: On Images and Things*, Dick Hebdige tiene cosas que le hacen a uno reflexionar.<sup>[29]</sup> La primera es sobre el sujeto, uno escéptico, que podría estar ahí silencioso o ruidoso en las articulaciones de nuestras representaciones. Es el ego de “Soy éste o el otro”, un sujeto autoconsciente y autopresente. Este sujeto, uno estaría de acuerdo, se equipara con el propio y transparente de las comunicaciones que está sin mediación en su actuación mediada en el mundo. Puede distinguírsele del “sujeto sujetado”. La referencia cita la frase de estar “sujeto a la corona”, pero uno puede pensar en el sujeto “sojuzgado” de algunos estudios poscoloniales. Hebdige añade que “en el vacío entre estos dos significados nos convertimos en sujetos de ideologías, sujetos a la ley del Padre, en el sentido althusseriano y lacaniano, respectivamente”. Después de él, uno podría ensalzar los argumentos para proyectos políticos actuales que logren cumplir la intención de “liberar al sujeto de la sujeción” a una abstracción. Concretamente, eso significaría desviar al sujeto del escenario y reconocerle su capacidad para “jugar en el juego del poder en la arena de formaciones discursivas concretas”. ¿No nos conduce esto a algo así como un espacio ficcional en el que los individuos dejarían de existir en tanto que egos sometidos a las demandas de su cógito escéptico?

Todavía hablando de Hebdige, nos acercamos aquí a asuntos puestos en circulación por el sociólogo francés Baudrillard, precisamente sobre el momento particular de reconocimiento del “final del juicio, el valor, el significado, la política y la oposición sujeto-objeto”, en una palabra, la ficción real o artificial posmoderna. Dick Hebdige tiene esto que decir a propósito de las posiciones de Baudrillard sobre el ficticio Planeta Dos: “la información de la que nos ‘ocupamos’ cambia a cada segundo, toda la vida humana puede pasar por nuestras cabezas, pero nunca nos apropiamos, o guardamos, o ‘conocemos’ o ‘vemos’ el material que poseemos [...] nuestras vidas ocurren para nosotros, en nosotros, pero nunca *por* nosotros”. Según el sociólogo

francés, el sujeto se encuentra en un punto límite, una frontera europea que podría percibirse como una unidad cerrada en sí misma, de la que cierto número de preguntas se convierten en virtudes: “qué sean Chile, Biafra, la gente en patera en Venecia, Bolonia o Polonia para nosotros”. Si uno considerara poner en marcha alguna regulación, tendría que vérselas con la evidencia que Paul Gilroy nos recuerda: cómo la sociabilidad y el significado se construyen a partir de una base que es intersubjetiva, nos dice Dick Hebdige. En consecuencia, no hay razón para negar que existe una nación zulú en Nueva York gracias a una institución del rap, Afrika Bambaata, con, entre algunas de sus características, “zululaciones” y “el signo funk” (un estilo disco propio del sur del Bronx).

Esta creatividad, y cualesquiera impulsos que alivie, es testigo de las proyecciones de una buena vida por parte del consumidor, junto a un registro de representaciones turísticas. En *Hiding in the Light*, Hebdige extrae la siguiente cita de *Viaja lejos, viaja a lo grande*, una película de Innocenti de 1954: “Una frontera. Y en el otro lado, una forma de vida completamente distinta; pero a cualquier país del mundo que vayas, encontrarás lambrettas y estaciones de servicio lambretta”. Una justificación tal para el turismo es un incentivo poderoso. Sanciona una perspectiva que niega la idea de una diferencia en el espacio, mientras que a la vez la afirma, y de manera fuerte.

La lambretta debería evaluarse por lo que es, un índice de una posmodernidad axiomática. Todd Gitlin, un profesor de periodismo de la Universidad de Nueva York, en su libro *Media Unlimited: How the Torrent of Image and Sound Overwhelms our Life*, describe un mundo de “mercados afectados por imágenes chocantes” que funciona según tres fórmulas globales, tres tipos de películas: las películas del oeste, las de acción y los dibujos animados.<sup>[30]</sup> Obviamente, refieren el espacio estadounidense. Sin embargo, expresan igualmente una cultura que se define a sí misma como un espacio global común. Un vicepresidente de la cbs encargado de la investigación televisiva le dijo a Gitlin una vez: “No me interesa la cultura. No me interesan los auténticos valores sociales. Sólo me interesa una cosa. Si la gente verá los programas. Y ésta es mi definición de lo bueno y lo malo”. Ésta es una vía excelente e inexplorada a una cultura global subsumida por su paradigma estadounidense, el cual, según Gitlin, podría definirse como “el hijo rumboso de Europa y África”.

Otro acercamiento a la cultura global sería la palabra “egonomía”, un concepto clave que tomo prestado de Faith Popcorn y Lys Marigold en su libro *Clicking*, y que es una de “las dieciséis maneras de arreglar tu vida, tu

trabajo y tu negocio”.<sup>[31]</sup> Estas dos mujeres estadounidenses son, como ellas mismas dicen, las fuerzas motrices detrás de la egonomía. Que está, según dicen, en todas partes: “Mi ‘yo’ busca individualizarse, ‘yo mismo’ es un nombre, y ‘yo’ exijo un servicio personalizado”. *Clickar* en “la moda de la egonomía” es “una de las formas más efectivas de llegar a los clientes, apelando a su individualidad, el singular quizá de ellos que dice: no hay nadie ahí fuera como yo”.

*The Popcorn Report*, un best-séller en Estados Unidos, tipifica un índice cultural.<sup>[32]</sup> Como la lambretta, o cualquiera de las tres fórmulas cinematográficas del análisis de Gitlin de los medios de comunicación globales en la actualidad, es una posible entrada a una configuración global de nuestros restrictivos sistemas de valores actuales. Con él, uno puede abrir cualquier cultura existente o someterla a los imperativos de una actuación global. Los espacios latinoamericanos o africanos, y sus paradojas, pueden ser relacionados con efectos desde fuera o desde dentro, *vis-à-vis* con un paradigma canónico, el espacio de sus posibilidades. Déjenme generalizar lo esencial de estos marcos:

1. En sociología de las culturas uno accedería a entradas sobre educación, socialización, interacción de grupos, religión y política en las instituciones sociales, y su integración, o estratificación global, y, de seguro, dinámica, que incluye medio ambiente y población, restricciones tradicionales y modernas, etcétera.
2. En psicología de las culturas, las entradas relacionadas con la evaluación de la personalidad en procesos biológicos, sociales y cognitivos; modelos normales y psicopatológicos, concepciones sobre la vida humana, influencia social o relaciones interpersonales, etcétera.
3. En la imaginación económica uno podría acceder a cualquier tema desde las coordenadas que distinguen entre microeconomía y macroeconomía, y entonces inscribir el tema deseado en las estructuras de la economía mundial.

Es en este último espacio técnico donde, por ejemplo, los argumentos globales sobre los sistemas comerciales de la fuerza de trabajo y la gestión pretenden liderar la economía mundial. Para concentrarse en el comercio internacional uno puede libremente consultar relaciones comerciales, finanzas, balances de pagos, junto a los sistemas bursátiles mundiales. El capítulo de economía siempre incluye bibliotecas técnicas de desarrollo que, aunque

tienen que ver con “sociedades industrializadas”, están básicamente guiadas por experimentos de socioeconomía y gestión que incluyen alternativas en programas, requisitos y una fusión de procesos mercantiles.

Pero si le damos la vuelta a la situación, podemos subrayar un ámbito diferente de hechos paradójicos:

Primero, a pesar de los obstáculos objetivos, existe un mundo global que da cuenta de la circulación de personas y bienes culturales. La calidad es un asunto distinto. África es un ejemplo. Hay por lo menos dos Áfricas, una urbana y otra rural. Un conjunto de características las hacen similares y diferentes. El principio, heredado del imperio colonial, de la primacía de lo político, estructura sobre todo los Estados modernos. Y también, y demasiado a menudo, justifica las dictaduras, las guerras civiles, la gestión deficiente, etcétera. Un entorno así tiene todas las condiciones necesarias para el desarrollo de nuevas culturas virtuales, incluidas algunas corruptas, *vis-à-vis* con tendencias supuestamente más tradicionales en zonas rurales. Y a menudo, las nuevas formas afectan la estabilidad cotidiana de estas últimas. Uno podría, utilizando metáforas, decir que si un número de gobiernos centrales todavía concibe su administración sobre la base de un modelo colonial, y afirma organizar sus tareas según normas deportivas, las consecuencias en el largo plazo de una actuación deficiente, casi siempre tenderán a someter a una vida rural politizada a antagonismos sociales permanentes, esto es, a normas de guerra latentes. De ahí la constancia de la violencia, real o potencial. La palabra “tribal”, generalmente favorecida por los periodistas, sería aquí quizá totalmente inadecuada; más bien resulta una débil explicación que confunde, más que ayudar a comprender las agitaciones sociales. La mayoría de las así llamadas luchas tribales, obviamente las catastróficas, podrían relacionarse de una manera más convincente con una pauta frenética de la política y la forma en que manipula la falta de confianza entre comunidades. En su innovador *History of African Cities South of the Sahara: From the Origins to Colonization*, Catherine Coquery-Vidrovitch de la Universidad de París describe la historia interrumpida que precedió al colonialismo, y centrándose en las ciudades subsaharianas, muestra cómo, antes de la conversión imperial del siglo XIX, que contribuyó por la fuerza a la aceleración de la historia, los conjuntos antiguos en su diversidad (esto es, las aglomeraciones atlánticas, islámicas, índicas, o de tierras interiores) poseían una pluralidad de economías culturales que era más coherente, y en cualquier caso manejable.<sup>[33]</sup> La colonización uniformiza al mundo y reestructura sus geografías.

A partir de una reevaluación tal de un pasado *vis-à-vis* con el legado

colonial, ¿cómo reconsiderar la difícil situación africana dentro de una economía política transnacional alienante? Pragmáticamente, empezando por un análisis de un *más allá* de la “difícil” situación africana: *a)* comprendiendo las proyecciones económicas en una perspectiva global, por ejemplo de África respecto a Latinoamérica, en las cuentas del Banco Mundial para 2020; *b)* revisando la historia de las proyecciones de faros intelectuales, así por ejemplo la posición claramente delimitada de Galbraith sobre “la crisis de la globalización” en el número de verano de 1999 de *Dissent*;<sup>[34]</sup> *c)* finalmente, confrontando las alternativas en términos de sus implicaciones políticas, viendo qué deducir a partir de referencias no sólo en Galbraith, sino también en las posiciones de John Rawls sobre el liberalismo político, con lo que, de hecho, uno podría insistir en nociones tales como “la ley del pueblo” o “la idea de una razón pública” y buscar sus posibles efectos en cursos económicos anticipados.

Déjenme insistir en algo más, aún más perturbador. Incluso en estudios altamente técnicos es al día de hoy frecuente observar algo no dicho, el uso analógico de un modelo de las ciencias naturales. En los últimos tres siglos, esta referencia ha permitido una transferencia de conceptos desde la biología a la política, bastante clara en la política cultural de la economía. El caso más conocido sería, a propósito de los mecanismos del mercado, una desconstrucción de las hipótesis actuales sobre “el excepcionalismo africano”, sus conexiones con contrastes técnicos entre razón “cuantitativa” y razonamiento “modal”, y cómo éstos justifican las teorías sobre el “optimismo” africano frente al “pesimismo” africano. Los códigos, a veces crípticos, muy a menudo acríticos, se refieren a las antiguas teorías sobre “la ética y las culturas”.

Uno de sus teóricos, que está siendo redescubierto por algunos sociobiólogos contemporáneos, es T. H. Huxley, el autor de *Evolución y ética*, que sostuvo posiciones cercanas a las de Adam Smith en su volumen de 1759, *Teoría de los sentimientos morales*. Los argumentos de Huxley articulan tres actitudes principales respecto al futuro de las sociedades humanas: *a)* un “optimismo especulativo”, con la noción de una hipótesis de la perfectabilidad frente a *b)*, un “pesimismo especulativo”, representado por la metáfora del mendigo con sus harapos y su platillo, y *c)* una posición intermedia que traduciría la “justificación por caridad” oficial de los proyectos coloniales: “la mayoría de nosotros”, escribe Huxley en *Evolución y ética*, “no se confiesa ni pesimista ni optimista. Entendemos que el mundo no es ni tan bueno ni tan malo, como concebiblemente podría ser, y como la mayoría de nosotros tiene

razón, ahora empiezo a descubrir que lo puede ser”.[35]

Es más, los lectores atentos reconocerán aquí las deudas contraídas con la ética de Adam Smith. En *La riqueza de las naciones* (1776) el capitalismo se concibe como un sistema de libertad natural; de hecho, como un proyecto orientado hacia mayores cotas de libertad. En esta posición, en la génesis del capitalismo, uno se encuentra con principios éticos que Adam Smith ya había empezado a discutir en su *Teoría de los sentimientos morales* de 1759. Lo que en Alemania se llamó *Das Adam Smith Problem* venía a ser una hipótesis sobre la interacción entre el propio interés y las fuentes de la moral, en relación con las normas de aprobación.

Un siglo después de la Conferencia de Berlín y de la pelea por África, los historiadores están describiendo regímenes surreales de fracaso político y económico. Siempre, y sin excepción, a menudo sin explicaciones determinantes. Como cualquier especulación, las interpretaciones sobre el funcionamiento económico son frecuentemente identificadas de manera errónea con la realidad que pretenden explicar. En otras palabras, el hecho y su interpretación son dos cosas distintas; lo construido es rara vez la ocurrencia real de un fenómeno. Para evocar una ilustración en curso, me referiré al debate creado por el libro de Jane Guyer, *Marginal Gains, Monetary Transactions in Atlantic Africa*.<sup>[36]</sup> La discusión se enfrenta a posiciones teóricas. En primer lugar, el libro de Philip Mirowski de 1989, *More Heat than Light: Economics as Social Physics, Physics as Nature's Economics*;<sup>[37]</sup> y, en segundo, unas cuantas publicaciones de Michael Callon; en particular, una exposición que ampliaba su tesis sobre la “virtualidad” y la “impotencia política”, publicada como réplica a la crítica de Daniel Miller a *Laws of the Markets*.<sup>[38]</sup>

¿Y si uno de los temas centrales estuviera en todas partes, como a menudo pasa con las malas lecturas que confunden las cuestiones económicas y sociales con posiciones éticas en conflicto? Sobre “la naturaleza de la ética en la gestión”, los eticistas de hoy –por ejemplo Larue Tone Hosmer en *The Ethics of Management*–<sup>[39]</sup> separan dos problemáticas interdependientes. La primera considera los problemas éticos como dilemas de gestión, reducibles a la tensión entre actuación económica (producción y beneficio) y actuación social (obligaciones) cuya “naturaleza”, como Hosmer dice, “está abierta a la interpretación”. La segunda problemática tiene que ver precisamente con el juicio sobre los dilemas de gestión. Hosmer distingue tres tipos de análisis: a) un análisis económico cuya “creencia subyacente” es la armonía entre el buen

uso de los recursos, la calidad del producto y un servicio adecuado; b) otro tipo de análisis cuya “creencia subyacente” es la existencia de una sociedad gobernada por reglas legales que garantizan el derecho de cualquiera (individuo, institución u organización), y, finalmente, c) un análisis ético cuya “creencia subyacente” confía en instrucciones normativas o estándares morales de qué es bueno y malo, correcto o incorrecto; y, nuevamente, aparece una cuestión de autoridad moral.

Hacen falta distinciones metodológicas útiles. Son perfectas en un aula o en el terreno de la ética. Con referencia al Estado, o al gobierno de los negocios en relación con los conflictos éticos actuales, sería más expeditivo negociar que invocar el principio de optimización de Pareto, generalmente defendido por los economistas. El “intercambio desigual” (para usar el título de un estudio clásico de Emmanuel Arighi sobre el tema) parece, desgraciadamente, la mejor insignia para este juego. La estructura económica exige una maximización del beneficio para la gestión y, objetivamente, tiende a bloquear cualquier alternativa costosa en la actuación social. Descansa aquí una inmensa paradoja. La economía política liberal se ha proyectado a sí misma como dirigida hacia la gestión eficiente paretiana (en términos de ingresos, obligaciones y beneficios) pero, ¿existe alguna duda de que se actualiza a sí misma en una contradicción ética extraña, la continua ineficiencia de la actuación social sujeta a su eficiencia? En efecto, una organización pasa de ineficiencia a eficiencia en términos paretianos cuando consigue una mejora de ambas actuaciones, la económica y la social; y, sobre todo, sobre la condición de que ninguna parte de la segunda empeore.

### ... Y LO POSCOLONIAL

Generalmente hablando, nuestra percepción no comprendería contornos, figuras, trasfondos ni objetos, y consecuentemente no sería percepción de nada, ni existiría, si el sujeto de la percepción no fuera esta mirada que se ocupa de las cosas sólo mientras tienen una dirección general; y esta dirección general en el espacio no es una característica contingente del objeto, es el modo por el cual lo reconozco y soy consciente del mismo objeto orientado de varias maneras y, como hemos dicho, puedo incluso reconocer una cara invertida. Pero es siempre suponiendo que mentalmente nos ponemos en una posición de frente a ella, y a veces incluso lo hacemos físicamente, como cuando inclinamos nuestra cabeza para mirar una fotografía puesta en frente de él por una persona a nuestro lado.

[40]

A partir de las preguntas precedentes, ¿en qué condiciones podría uno afirmar que la teoría poscolonial sería relevante para una teoría del sentido moral en nuestro contexto sociológico actual? Una manera de ver este desafío sería mirar algunas de sus recientes “antologías”. Les sugiero dos: *The Post-Colonial Reader*, editado por Bill Ashcroft, Gareth Griffiths y Helen Tiffin, y *Relocating Postcolonialism*, editado por David Theo Goldberg y Ato Quayson.

[41] Uno examina atentamente la disciplina, e inmediatamente observa que hay muchos más artículos en el campo de las humanidades y las ciencias sociales que en el dominio del activismo político directo. La autoría evidentemente habilita la geografía de un “tercer mundo”. El hecho que quiero subrayar es también una cuestión sobre por qué Latinoamérica está ausente, mientras que el subcontinente indio, por ejemplo, está bien representado.

En segundo lugar, las temáticas se conciben a través de agrupaciones de asuntos que son en su mayoría posicionamientos teóricos sobre la universalidad y la diferencia, la etnicidad y la indigeneidad; o conceptualizaciones como el cuerpo, el lenguaje, la historia o el lugar; y, finalmente, conceptos disciplinares, como en el caso de poscolonialismo, nacionalismo, feminismo, etcétera. Este tipo de clasificación, frecuente en las antologías culturales, persigue cubrir un campo amplio. Sólo con dificultad puede organizar los temas según un orden de prioridades. Sin embargo, el libro de Goldberg y Quayson presenta una estructura inusual basada en la idea de los editores de una “escala y sensibilidad” de los autores individuales. Esto quiere decir que si la publicación de Ashcroft, Griffiths y Tiffin realmente no puede separarse de lo que podría llamarse un espíritu de sucesión poscolonial crítico, Quayson y Goldberg adoptan una postura filosófica, “perfilarse desde el lugar de su imaginada irrelevancia futura”. La elección indica al menos dos cosas: por un lado, una voluntad de reproducir un espacio intelectual transdisciplinar. Y, por otra parte, con o sin títulos introductorios que sirvan como claves, la economía general magnifica las transacciones culturales, y se supone que éstas son aspectos para comprender juegos, rituales y enunciaciones intelectuales y espirituales. La contribución del politólogo francés Françoise Vergès al final del libro, un post scriptum que es un manifiesto político, rescribe el horizonte de los editores acentuando sus líneas básicas. Éstas son: a) *(Post) colonial*, el paréntesis de “post-” siendo una pregunta en sí mismo; b) *Memoria y trauma*, en los que una capacidad intelectual se enlaza con un código psicológico; c) *reparación, reconciliación, crímenes contra la humanidad*, o indicadores políticos para abordar lo inusual a propósito del concepto de humanidad como la última figura que se opone a

la particularidad de una etnia y sus modalidades culturales heterológicas; d) *Diáspora, hibridismo, criollización*, a los que Vergès interroga de qué manera pertenecen o no a la propensión capitalista por las nociones y representaciones consumistas.

Uno podría conferirle a esta perspectiva colonial la marca de un nuevo principio como el que significó el libro de 1989 de Bill Ashcroft, Gareth Griffiths y Helen Tiffin, *The Empire Writes Back*.<sup>[42]</sup> Su objetivo ha sido expresar, como afirman sus autores al principio de la antología, una teoría que nace fuera de los centros metropolitanos. Y destacan su dimensión política. Claramente, uno también se da cuenta de lo que estas tendencias tienen en común en términos de sus recomendaciones intelectuales: Althusser, Jacques Derrida, Michel Foucault, Gramsci, etcétera. Todos ellos son de la misma familia, en obediencia espiritual. Y se toman como referencia en cuanto testigos morales de las interacciones y problemas de relación entre un centro histórico y sus márgenes de ayer. En este sentido, uno podría considerar esta veta de los estudios coloniales como preocupada especialmente por cuestiones que tienen que ver con la gestión de un legado y su impacto sobre acuerdos y desacuerdos aún existentes. Otra distinción de esta línea particular de los estudios coloniales, y posiblemente la más chocante, es su interdisciplinariedad. Ésta es la característica principal de sus teóricos más estimados y su lealtad a las condiciones de posibilidad, su ubicación intelectual nativa y específica, desde la que expresan intuiciones de lo dado como un principio entre principios, una manera de integrar el mundo, que es también el mundo de otra gente.

## EN SOLEDAD

*El mundo en tanto que percibido.* Mi cuerpo está en cualquier lugar donde hay algo que hacer. Tan pronto como el sujeto de Wertheimer toma su lugar en la situación experimental creada para él, el campo de sus posibles acciones –tales como caminar, abrir un armario, usar una mesa, sentarse– presenta frente a él, incluso si se ha mantenido con los ojos cerrados, un posible hábitat [...] La constitución de un nivel espacial es simplemente una manera de constituir un mundo integrado: mi cuerpo está dirigido hacia el mundo cuando mi percepción se me presenta con un espectáculo tan variado y claramente articulado como sea posible, y cuando mis intenciones motrices, a medida que aparecen, reciben las respuestas que esperan del mundo.<sup>[43]</sup>

Hay, como mínimo, dos maneras de acceder, digamos, a una identidad africana a partir de idiomas vivos. Por ejemplo, por un lado, el paradigma de la *Négritude*, o similares, y, por el otro, postulaciones de historias; y el problema de saber cómo manejar lo que un discurso poscolonial normativo requiere, como en “relativizar” valores occidentales. De hecho, los flujos de información y la habilidad para afirmar la propia perspectiva a la vez en política cultural y en normas de distinción se resumen en las maneras. La primera, una que subraya a los individuos, y, la segunda, una que reflexiona sobre las condiciones de universalidad a partir de una individualidad concreta que la controla. En dos palabras, maniobrar con lo que se cree que existe en sí mismo, esto es, una experiencia particular *vis-à-vis* con otras.

Léopold Sédar Senghor es, junto a Aimé Césaire y Léon Damas, uno de los mejores símbolos del movimiento de la *Négritude*. En su *Ce que je crois*, aparecido cuando fue elegido para la Académie Française, Senghor explica su filosofía de la cultura.<sup>[44]</sup> Su articulación de la *Négritude* (*l'ensemble des valeurs de la civilisation noire*) descansa en dos perspectivas intelectuales: la “prehistoria” africana, y una interpretación de las interrelaciones entre la biología y las culturas, su responsabilidad. Él supone ésta a partir de una alteridad quintaesencial, como un asunto de elección, conectada a diferentes fases (la *francité*, y la *francophonie*, que conducen a una idea de una *civilización universal*), con lo que define una manera de ser y existir.

No confundamos a Senghor con ideologías de una sumisión fiel al culto de la diferencia absoluta, y aceptémoslo como un símbolo intercultural justamente controvertido pero estimulante. Senghor es a menudo incorrectamente opuesto a Kwame Nkrumah, de Ghana. Sus perspectivas políticas eran, ciertamente, diferentes. Sin embargo, todo el mundo estaría de acuerdo en que ambos hombres están preocupados por una situación africana caracterizada por su tradición, una prueba de modernidad inducida por el encuentro colonial y las importaciones del islam y la cristiandad.

Hay una manera de reformular estos rasgos como expresiones del mismo proyecto. La obertura implicaría volver a una de las mejores interpretaciones filosóficas a favor de la justificación de la reivindicación de una diferencia africana, el *Orfeo negro* de Jean-Paul Sartre. En este texto, un prefacio a una antología de poesía africana y de las indias occidentales preparada por Senghor en 1948, la “diferencia negra” se define como una antítesis, lo que supone un enunciado antirracista, esto es, un “momento débil” en la dialéctica.

El argumento de Sartre vuelve a *El ser y la nada* de 1943, en el que describe la aprehensión de la relación de una persona con otra, esto es, el yo

propio *vis-à-vis* con otro. Déjenme plantear de otra manera el asunto resumiendo la lección. En el lenguaje cotidiano, yo diría que a la búsqueda de la verdad de mi propia identidad como sujeto debo encarar un hecho obvio, el descubrimiento de que yo soy un objeto para el otro. En este sentido, es en el otro, cualquier otro, real o imaginado, que yo puedo aprehenderme como un “yo-objeto” percibido. Estrictamente hablando, el propio yo es siempre un yo propio en otra parte, que establece su ser en presencia de otro. Pero este yo propio no se encara a sí mismo sólo como objeto. El yo propio transforma esta relación primaria en una compleja: del yo en relación con el otro, y del otro de vuelta a mí. En esta relación comunicativa, yo me reconozco a mí mismo como un valor, como una libertad, y me manifiesto como un riesgo. De la misma manera, sin duda simbólicamente, que es difícil expresarlo, de alguna manera yo deseo la muerte del otro, como condición para mi liberación. Por otra parte, debería enfatizar que el otro es percibido, dentro de mi propia autoaprehensión, como no siendo yo; y así, el hecho de una totalidad, un conjunto, desde el cual situar la evidencia de un “nosotros”.

Este argumento, extremadamente simplificado, proviene de *El ser y la nada*, en el que Sartre describe cómo la aprehensión de la propia identidad no es autónoma del descubrimiento de otras personas; en suma, de la evidencia de la existencia de otro. En otras palabras, una reflexión sobre mí mismo me convence de que yo soy siempre, e inmediatamente, una conciencia frente a alguien más. Voy a clarificar esto en tres aspectos:

1. La maquinaria completa de mi yo, su historia y determinaciones, se despliega ante los otros. Y me revela en la visibilidad de tener este cuerpo, esta experiencia, éste lo que sea que es que podría caracterizarlo.
2. La toma de conciencia se expresa a sí misma en una situación paradójica que define mi ser-en-el-mundo como un sí-mismo que nunca está completamente divorciado de su yo y, a la vez, que nunca se identifica completamente con su yo. Dicho de otra manera, al aprehenderme como existiendo en un mundo donde existen otros, soy consciente de estar enfrentándome a la presencia de otros, su libertad *vis-à-vis* con mi propia libertad como aquello que es propiamente mío.
3. Así, la existencia humana puede entenderse en sus dos aspectos fundamentales: por un lado, una exterioridad y sus determinaciones (mi nacionalidad, raza, religión, sexo, etcétera), que están siempre saturadas por el otro; y, simultáneamente, mi propio yo, una libertad absoluta en su capacidad para fundarse y transmutarse en una transcendencia.

La definición de Sartre de *Négritude* en *Orfeo negro* sigue claramente este acercamiento. Nacido de un mal, lo niega. La *Négritude* se presenta explícitamente como el ser-en-el-mundo de una persona negra que, exponiendo el privilegio del sufrimiento, a la vez enuncia una solidaridad con todos los oprimidos, independientemente del color de su piel.

Sin embargo, *Orfeo negro* es a menudo mal interpretado por varias razones. Consideren las siguientes, por ejemplo. En primer lugar está la singularidad del rol de Sartre, que en vez de situarse simplemente como un observador empático, se enfrenta a los efectos del solipsismo que justifica el racismo y conecta con la persona negra como un testigo; y, hablando en su voz, se dirige a la gente blanca y demuestra cómo los negros toman conciencia de sí mismos. Y uno se hace preguntas acerca del porqué una intervención así, sobre la credibilidad de su voz y la verdad de su testimonio. Generalmente, estas cuestiones no aciertan a ver lo que explica el movimiento. De hecho, es posible considerarlo desde el intento de Heidegger por retomar una perspectiva kantiana sobre una condición necesaria y universal del sujeto trascendental. Desde esta perspectiva, ¿cómo asegurar la realidad de los márgenes?

En segundo lugar, hay aquí, inmensa y a menudo altamente emocional, una crítica a propósito del uso de Sartre de la dialéctica hegeliana; especialmente, qué connotan actualmente sus niveles espaciales (tesis, antítesis y síntesis), cuando el proceso se transfiere de la abstracción de una relación entre señor y esclavo a un contexto real de esclavitud, esto es, de desigualdades efectivas. Y esto es un asunto serio.

Uno situaría aquí la resistencia de Fanon al análisis sartriano, predicando la ira más radical de Josie Fanon, que, durante la Guerra de los Seis Días, acusó a Sartre de situarse en “el lado equivocado, el de los poderosos”. Uno podría, de hecho, elegir otro ángulo. ¿Por qué no podemos invocar, por ejemplo, la distinción platónica entre intelección y razonamiento a la hora de evaluar la aplicación de un modelo hegeliano? ¿Particularmente cuando, como en el caso de *Orfeo negro*, puede reescribirse como una lección marxista?

Más que intentar convencer a alguien sobre los supuestos hegelianos acerca de las relaciones entre realidad humana y conocimiento, la *Négritude* de Sartre estipulaba algo diferente, una exigencia ética, ciertamente aplastante: ¿cómo referirse al campo de las libertades, siempre en conflicto, engranadas en lo que podríamos llamar una guerra perpetua?

Finalmente, hay una interminable discusión sobre la semántica, a propósito de lo que Sartre quería decir al denominar a la *Négritude* “un momento

negativo”, tachándola de “un triunfo del narcisismo, y un suicido de Narciso”, y, lo que es más importante, designándola a la vez como “una noche luminosa”. De hecho, una reescritura de la *Négritude* como una fase antitética que, al negar el racismo, se sitúa como un “racismo antirracista”, no debería sorprender a nadie. Después de todo, y sin excusar sus posibles ramificaciones, es fácil dar cuenta de una metáfora antirracista contrastándola con las formas objetivas de intolerancia que aún existen en nuestra cultura contemporánea. Pero ¿cómo plantear el caso de la *Négritude* como una “fase débil de la progresión dialéctica” y, sin embargo, una “pura superación de sí mismo”? Nacida de una “agonía”, dice Sartre, la *Négritude* está “entregada a su propia destrucción”.

Éste es el desafío. Brevemente, deberían contenerse tres cosas en un movimiento descriptivo. Primero, un sí-mismo aprehendiendo su identidad en una dialéctica, en una sucesión de movimientos que se despliegan en el tiempo. Segundo, este sí-mismo, un sujeto, afirmándose en relación con los otros, y, a partir de este vínculo esencialmente interno, viene la toma de conciencia de sí mismo como otros. Y tercero, en el mundo real, la conciencia propia de afirmarse y negarse a uno mismo ante los demás, traduce una compleja experiencia, aquella de ser consciente de la presencia intrusiva del otro, mientras, a la vez, se reconoce la propia libertad y la propia autoconsciencia y se comprende esta libertad como un proyecto concreto en relación con uno mismo, y con los demás, con un entorno real, un espacio humano efectivo.

La comprensión popular de la *Négritude* la equipara con la idea de lo que es propio a la individualidad de una persona negra. Esta referencia incluye más o menos características y rasgos claros relacionados con una “raza”, su historia social y un número de disposiciones inducidas por una historia tal. Este enfoque convierte la *Négritude* en lo que es, básicamente, en un imaginario colectivo: un modo “francófono” de dar cuenta de “una realidad” que, en contextos africanos, uno podría oponer, digamos, al movimiento de la “personalidad negra” de Nkrumah. En este sentido, mientras que la *Négritude* aparece, casi siempre, en un marco doblemente condicionado (algo específicamente francófono, y una conceptualización de alta cultura), la ideología de la “personalidad negra” provoca un concepto de sí mismo que se ve como más empírico, ligado a una percepción menos abstracta de la historia, e inferido de tareas políticas concretas. Estrictamente hablando, uno tendería, entonces, a destacar el enfoque conductual de la “personalidad negra” en su elaboración, desde los teóricos del siglo XIX como Edward Wilmot Blyden o

Casey Heyford, hasta intelectuales anglófonos del siglo XX como Namndi Azikiwe, W.E.B. DuBois y Kwame Nkrumah.

La perspectiva impone un evento sociopolítico “nosotros-nosotros” más concreto, su identidad histórica, como un “grupo interior” posibilitante que se confronta y negocia con “grupos externos”. Pragmática, su ideología debería insistir en una medida externa de la diferencia, acentuando su coherencia social en referencia a los rasgos asumidos de una identidad, una experiencia integradora que habría estado funcionando en el tiempo, determinada en su especificidad por relaciones simbólicas y objetivas con una geografía y su historia. La perspectiva justificaba la doctrina de Nkrumah que proponía una alianza de los efectos positivos acumulados en una tradición africana con los esfuerzos occidentales e islámicos. Pero, ¿es este enfoque realmente diferente de la *Négritude* de Sartre y Senghor?

En la descripción de Sartre, la afirmación de una singularidad en la dialéctica se produce por una autoconquista, medida y signo de superación. De hecho, el proceso es promulgado por cualquier procedimiento que afirma un enunciado antitético. Dicho de otra manera, el problema de la identidad personal no puede separarse del problema más amplio de la permanencia y el cambio, la inmanencia y la transformación; o dicho más simple, el sí-mismo es una entidad en constante automodificación, una coherencia inestable. Hume, el filósofo escocés del siglo XVIII, lo dijo mejor: la idea de una identidad personal permanente es una ficción. Y, de hecho, es una ficción bella. Para ilustrar esto, déjenme usar un ejemplo de un filósofo de la escuela de Oxford, Isaiah Berlin: el cuerpo, cualquier cuerpo, de hecho.

Un cambio en cualquier parte considerable de un cuerpo destruye su identidad; pero es remarcable que, cuando el cambio se produce gradualmente y sin dolor, estamos menos dispuestos a adscribirle el mismo efecto. La razón no es sino que la mente, al seguir los sucesivos cambios del cuerpo, siente un pasaje tranquilo de que sus condiciones sobreviven de un momento a otro, porque las ve, y en ningún momento percibe una interrupción en sus acciones. A partir de esta percepción continuada, adscribe una existencia continua y una identidad al objeto. Pero no importa cuáles sean las precauciones que usemos para introducir los cambios gradualmente, haciéndolos proporcionales al conjunto, es cierto que donde los cambios son finalmente observados como volviéndose considerables, tenemos escrúpulos para adscribir identidad a esos objetos diferentes.<sup>[45]</sup>

Tendemos a resistirnos a la idea de una identidad inestable por razones

bastante respetables. Éstas incluyen demandas para gestionar nuestra conexión con las cosas y los seres, y gestionar el conocimiento que una actividad tal supone, en relación con nuestro propio rumbo cambiante. A partir de este trasfondo, la noción de una identidad personal o social llega a confundirse con el *principio* de identidad, una de las leyes del pensamiento. La complejidad del tema resulta del hecho de que la identidad personal o grupal se concibe generalmente en la interacción de dos cosas: por un lado, una estructura envolvente, y, por otro lado, una multiplicidad de sus percepciones. En suma, un contraste entre la idea de una ecuación permanente y la de los cambios graduales: la primera, que implica la que uno preferiría, una naturaleza que no cambia, una esencia. Y ése es el punto fuerte de cualquier esencialismo cultural.

A partir de lo anterior, y sin entrar en tecnicidades, la noción de una personalidad negra, y sus variaciones (“africanidad”, *Négritude*, etcétera), como ocurre en el caso de cualquier noción de identidad, debería entenderse en su extremadamente dinámico intrincamiento. Cuando las políticas de identidad sucumben al esencialismo, niegan lo obvio, el intrincado proceso de una transformación constante, y promueven una forma de ceguera cultural; esto es, un mecanismo objetivo que empobrece los resonantes ángulos de nuestra autopercepción, y que además neutraliza la complejidad del conjunto de relaciones con todo, incluida la propia historia.

A propósito de todos estos temas, mi propia percepción podría estar escondiendo la banalidad del hecho de que todo lo que estoy invocando meramente narra la sencilla negociación que uno lleva a cabo en la práctica vital cotidiana. Un pasaje magnífico me viene a la mente, del libro *The Art of Living* de Alexander Nehamas.<sup>[46]</sup> El filósofo de Princeton dirige su atención a las lecciones de otros (así, la *ecuanimidad* de Montaigne, la *armonización de las elecciones* de Nietzsche y Foucault, etcétera) y reflexiona sobre el hecho de que “siempre se nos deja con algunos principios abstractos, como ‘sé auténticamente diferente’, ‘acéptalo todo de ti mismo’ u ‘organiza tus características de una forma artística’, que son fórmulas vacías e inútiles. Una vez más, el arte de vivir, como cualquier arte, no obedece a reglas que son a la vez generales e informativas”.

Esto nos lleva de vuelta a la línea esencial de la meditación, la primacía de las singularidades en la comunidad del nosotros, el *Mitsein* que habitamos. Es la lengua la que nos interpela y en la que vivimos como nuestro *télos*.

Y en Descartes la duda metódica no nos hace perder nada, puesto que el mundo entero, por lo menos a título de experiencia nuestra, es reintegrado en el *cogito*, cierto con él, y afectado solamente por el signo: “pensamiento de...”. Pero las relaciones entre el sujeto y el mundo no son rigurosamente bilaterales; si lo fueran, la certidumbre del mundo sería, en Descartes, dada a la vez que la del *cogito* y Kant no hablaría de “inversión copernicana”.<sup>[47]</sup>

En el testimonio de los textos, en nuestros propios discursos, en las entradas de diccionarios y léxicos, el verbo *finio* traduce formas básicas de inscripciones culturales. Éstas incluyen referencias a nociones de medida y equilibrio, así como invocaciones éticas explícitas del griego *télos* (τέλος) y *oros* (ὄρος). Estos conceptos son a menudo usados por Cicerón tanto en el *De Finis* como en el *De Legibus*, en los que *fin-* indica el punto más alto de una vida, en el sentido de haber alcanzado la madurez de la vida (*flos aetatis*), su medida completa (*ratio*) y su propósito (*consilium*).

—[...] sentis credo me jam diu quod *télos*. Graeci dicunt, id dicere tum extremum, tum ultimum, tum summum: licebit etiam finem pro extremo aut ultimo dicere. *De Finis* 3, 7, 26.

—*Ad finem* bonorum, quo referuntur et cuius causa sunt facienda omnia. *De Legibus* 1, 20, 52.

¿Cómo podemos nosotros ahora unir el concepto *fin-*, *oros* y *télos*? Podemos estar de acuerdo en que *finis*, con el valor de límite, califica las maneras de ser de los seres y las cosas, de la existencia en el espacio y el tiempo. Al articular un *finio*, un agente describe o prescribe en un modo activo o pasivo una manera particular. Con lo que eleva un *télos*, el de nuestra responsabilidad.

Fiel a los significados de la palabra, en el valor original de las interferencias conceptuales, *a*) τό τέλος (*to télos*) equivalente a τό ἐν ἔνεκα (*to ou eneka*), *télos* es la causa final; *b*) τό τέλος equivalente a τό αγαθόν (*to agathon*), *télos* es el supremo bien. Y desde los más antiguos testimonios y la tradición, el *télos* es lo que representa:

1. *Nuestra lengua*, al expresar nuestra condición, ejecución, y nuestros logros.
2. *El régimen* de nuestra lengua con su poder de decidir lo que es bueno y lo que no lo es, desde nuestra perspectiva intelectual, lo que es decisivo

entre esto y lo otro.

3. *Nuestra perspectiva intelectual* en la singularidad de su carencia, y la necesidad como la condición específica del bien principal para todos.

Polisémico, y a la vez bastante frecuente en el lenguaje de Platón y Aristóteles, el *télos* avala varios valores cercanos a aquellos del *oros*, y del verbo *orouô* (ὄρος y ὀρούω). El primero, un sustantivo, significa un límite, y el segundo, un verbo, designa el movimiento de un lugar a otro. Además de la idea central de frontera y límite, *télos* y *oros* están relacionados con significantes referidos a *realia* tanto concretos como abstractos que deben respetarse o transgredirse: estándar y medida, regla y canon, fin y cese, logro y satisfacción. Al considerar *télos* como el equivalente conceptual de *finis*, Cicerón estaba ejemplificando una manera de adaptar, indigeneizándolo al latín, la mayoría del vocabulario técnico de la *Ética* de Aristóteles. Este proceder es bien visible en el *De Finis*. De hecho, se producen tres tipos de acción: préstamo, traducción y perífrasis. La ética y la lógica tienen que ver esencialmente con el *télos*, que según la *Ethica Nichomachae* (1094a18) es idéntico a *to agathon*, el bien supremo, en sí mismo inseparable de la causa final de la *Metafísica* (994b9, 996a26). En esta perspectiva, Aristóteles realmente no innova. La mayoría de los léxicos citan el *Gorgias* de Platón (499e), pero es la *Ética* de Aristóteles la que interesa a Cicerón. En sus escritos, Cicerón mantiene la palabra griega. Pero recordemos que en ambas lenguas, *finis* y *oros* funcionan como metonimias y metáforas. Las palabras inicialmente designan un límite, o una separación, generalmente una marca física, como una piedra o un árbol. En *De lingua latina* (1,9) de Varrón se da testimonio en este sentido: *arbores constitui finem*. Y la expresión *facere finem* significa, textualmente, erigir un signo de separación. Como reflejos del otro, las palabras griegas y latinas condensan *in absentia* o *in praesentia* los mismos valores. Y son a menudo intercambiables en el lenguaje del *De Finis*, que presenta casos de sinonimia entre *finis* y *télos*, y *finis* y *oros*.

Ya se ha anotado *oros* para limitación, con valor de canon, medida, regla. En *Las leyes* de Platón (834c, 1899c) y en la *Ethica Nichomachae* de Aristóteles, *télos* pone en marcha el mismo espacio conceptual. La palabra significa una norma que expresa la eficacia de la ley y su poder restrictivo. También se aplica al grado de madurez humana. Incluso en los vocabularios más especializados de los textos de Aristóteles sobre lógica y matemática, la capacidad metafórica de *oros* frecuentemente traduce una relación de sinonimia con *télos*. En pocos casos *oros* designa lo que es vinculante, o lo que

es propio de miembros (unidades o individualidades) de una clase, y todos estos valores están conceptualmente cercanos al *télos*, e incluso a la *philia*.

A partir de la dinámica semántica de ὄρος, parece claro que lo que el concepto significa puede acertadamente aplicarse a la figura del “destechamiento”, tal y como nos aproximamos a ella con el encuentro en el aeropuerto al principio de este capítulo.

1. ὄρος, la designación de un marcador, físico o simbólico, que señala una separación o muestra su capacidad de acercar dos clases diferentes.
2. ὄρος, a partir de la manera de instalar un método, limitación o frontera, es la referencia a partir de la cual la particularidad de una clase aprehende su identidad, desde las fronteras que señalan una zona de inclusión parcial para dos o más clases interrelacionadas.
3. ὄρος, o un hito entre clases y, como tal, es una medida y un estándar; de hecho, el nombre pertinente para un modelo. Tiene sentido verlo (ὄρος μέσος) usado como el término medio en lógica, o igualado con los conceptos abstractos de definición y razón en matemáticas.

Un término técnico de la lógica, como acabo de notar, ὄρος designa la noción de “definición”. Este significado especializado, también atestiguado en el latín *finis*, es igualmente parte del significante de *télos*; despliega interferencias semánticas que son frecuentes en los lenguajes científicos. Así, *oros* indica el sujeto o el predicado de una proposición, un agente que declara ὀρούω, esto es, me apuro, corro al final, *ego finio*. Además, *oros* designa el término habitual para la noción matemática de *ratio* y proporción. Con este significado, *oros* es en sí mismo un valor translaticio y aproximado de otras palabras como la “ayuda memoria”, la “premisa” de un razonamiento, el término medio del silogismo, etcétera. Finalmente, al decodificar las entradas en los léxicos de Homero, Platón y Aristóteles, encontramos otro tipo de correlación: *oros* y *orouô* por una parte, *vis-à-vis* con *télos*, en la otra. Estas dos áreas semánticas confluyen. A partir del *télos*, los valores que tienen que ver con la idea de una estabilidad en el final de algo (una palabra, una frase, un proceso); en breve, lo que coincide con un logro, un límite, un *finis*, y, como tal, una pregunta. Por otra parte, el verbo *orouô* generalmente aparece con palabras que comunican la idea de un movimiento, de moverse hacia un fin y tener un propósito. La coincidencia con *télos* está aquí, en esta identificación. Y testimonia un concepto clave de la ética.

Dicho brevemente, el campo semántico de ὀρούω puede servir como

metáfora que expresa nuestro proyecto, pensar y recomenzar nuestra práctica y su perspectiva. En lo que designa nuestro lenguaje mismo, pensar el lugar de nuestra alienación en relación con las condiciones mismas de cada posibilidad. Voy a referirme a tres supuestos que apoyan este enunciado: ὄρουω εἰς ἀνάγκαν. Camino hacia lo necesario. Esto no es una cita, sino una afirmación. He enunciado una necesidad, mía, *vis-à-vis* con una condición externa que es irremplazable. Y la afirmación está hecha en griego. En otras palabras, con este comentario, estoy afirmando que algo de lo que carezco es ἀνάγκαίος, lo mejor que puedo tener, y que apunto hacia él: ἀναγίνομαι, me levanto, y ὄρουω εἰς, corro hacia él; y ἀναγιγνώσκω, estoy usando las mejores técnicas de lectura.

Ahora hacen falta tres puntualizaciones. Una, la función representada por el verbo *orouô* incluye la llamada a un complemento, una función gramatical. Y corresponde también a una obligación necesaria, presente en mi frase por *ananke*. La historia simbólica de la ἀνάγκη está articulada en *La república* de Platón. La diosa del destino y la muerte, esto es, del radical *oros*, *finis*, *Αναγκη* o *Necessitas* en latín, es la madre de las Moiras, las inflexibles señales del *fatum*, hermanas de las Horae, y quienes, entre otros títulos, gestionan el orden social. La *ananke* simboliza la absoluta obligación moral. El equivalente latino tiene el mismo valor. Sin embargo, debo subrayar el hecho de que *necessitas*, la palabra, escriben A. Ernout y A. Meillet en su *Dictionnaire étymologique de langue latine*, tiene un pariente cercano, *necessitudo*, para las relaciones de amistad y parentesco.<sup>[48]</sup> Las dos palabras suponen una *necesse* (variantes: *necessum*, *necessus*). Mi enunciado en griego se traduce al latín como *necesse est necessitatem (haberi)*, una excelente tautología para el imperativo moral griego, con una adición semántica importante, la obligación moral, que no es separable de la idea de parentesco y amistad, y así de la de una comunidad de lengua que inició esta meditación.

Dos, todos los conceptos invocados hasta hora en las líneas precedentes, pertenecen al léxico religioso. El campo conceptual completo del *télos* y el *oros* incluye valoraciones éticas que el cristianismo asume. Por ejemplo, *oros*, en las versiones griegas del Nuevo Testamento, indica una “montaña”, un signo físico: uno geográfico, como en Lucas (9,9); una metáfora, como en el caso de 13,5 donde Luko, citando a Isaías a propósito de “la voz que grita en el desierto”, nota de cada montaña (καὶ πᾶν ὄρος) que sea rebajada. El marcar las fronteras (ὄρυσσω) es cavar en Marcos (12,1) y Mateo (21,33; 25,18), por ejemplo. Auténtico interés tiene ὀροθεσία (*orothesia*) con un único testimonio

en Hechos (17,26) como el diseño definitivo de los límites. En su discurso a los atenienses, Pablo usó esta palabra para referirse a la creación divina, “y le ha prefijado el orden de los tiempos, y los límites de su habitación. καὶ τὰς ὁροθεσίας, τῆς κατοικίας αὐτῶν”.

Tres, la última referencia, en su relación con la semántica de *oros* y *télos*, resume todo lo que puede decirse sobre el horizonte de esta intervención. Como tal, es también una primera aproximación a la respuesta de “por qué este trasfondo, por qué esta necesidad”. En efecto, el *ethos* que aflora, en la forma de una lengua, le habla a mi lengua. Y así debe subsumirse en la unicidad de mi obligación hacia los espacios regionales como su condición para la universalidad lógica y la respetabilidad moral.

Brevemente, a partir de la estructuración básica articulada tanto en la *Eudemia* como en la *Nichomachae* (por ejemplo en 1094a18-1097a), es posible subrayar como mínimo tres puntos de vista sobre la intersección de *oros* y *télos*.

1. *télos*, en el particular espacio de la economía política, los estudios poscoloniales o la sociología del conocimiento, significa el propósito de lo que existe, las cosas y los seres, en su objetualidad natural tanto como en su objetivación cultural: estos “objetos” de la curiosidad son, en la intersección de los espacios, los únicos “individuos” que pueden hablar con la autoridad de la experiencia sobre el margen que nunca es un margen en sí mismo.
2. *télos*, el modo de los seres al trascender su actividad como entidades sensibles e inteligibles dentro del espacio que crean. Y este espacio es primariamente subjetivo, efecto de este mismo proceso que organiza formas de relacionarse con otros objetos y seres.
3. *télos*, el más alto propósito que, como causa interna, motiva la mecánica de todo, cosas y seres, y los comprende.

Para pensar el modo de proceder válido, Cicerón crea la palabra *moralis*, reformulando la ética aristotélica de la inscripción y la ejecución. *Moralis*, en esta definición, tiene que ver con las maneras buenas y malas de interaccionar en la naturaleza y en la cultura. La edición de 1987 del *Latin Dictionary* de Charlton T. Lewis y Charles Short, que es la versión inglesa revisada del original alemán obra de Freund que tengo frente a mí, ha mantenido la esencia de la manera decimonónica de explicar el concepto.<sup>[49]</sup> El que todavía regula la comprensión contemporánea del concepto latino.

**Moralis**, *adj.* [mores], *of or belonging to manners or morals, moral* (a word formed by Cicero): *quia pertinet ad mores. Graeci vocant, nos eam partem philosophiae de moribus appellare solemus. Sed decet augmentem linguam Latinam nominare moralem*, Cic. Fat. 1, 1; imitated by Seneca and Quintil.: *philosophiae tres partes esse dixerunt moralem, naturalem, et rationalem*, Sen. Ep. 89, 9; Quint. 12, 2, 10: *pars illa philosophiae ἠθικὴ moralis est dicta*, id. 6, 2, 8; cf. also, id. 12, 2, 19 and 20: *epistolae*, Gell. 12, 2, 3. –Hence, *adv.*: **moraliter**, *in a characteristic manner, characteristically*, Don. Ad. Ter. Ad. 5, 8, 35; Ter. Phorm. 1, 1, 2 –Esp., *morally*, Ambros. Apol. David. 6. –*Comp.*: *morallius*, Ambros. In Psal. 118, Serm. 1,5.

**Moralis**: de o perteneciente a las maneras o a la moral, moral (una palabra creada por Cicerón, e imitada por Séneca y Quintiliano).

La complejidad de esta síntesis es real. Es una exégesis que, a partir de la intervención de Cicerón, rinde cuentas del uso y resume la indigenización latina de la nueva palabra (*moralis*). Deben hacerse tres comentarios: primero, *moralis* se presenta como el equivalente de *Ethikê*. A diferencia de las otras disciplinas filosóficas, *naturalis* y *rationalis*, *moralis* tiene que ver con las costumbres y las maneras, precisamente el carácter moral. Segundo, la traducción y los significados de la palabra suponen *ta ethica* aristotélica. En los tratados clásicos, los objetivos de lo prescrito coinciden con el *agathon* o sumo bien. Las referencias a Ambrosio introducen una perspectiva cristiana. Uno piensa en la reconfiguración normativa del *télos* en San Pablo. En su Epístola a los gálatas, el concepto de *deigma* (por ejemplo en 5, 13-25) expone la función re restrictiva de “el ejemplo”, al regular la tensión entre *en archê* (al principio) y *epi télos* (al final). De hecho, uno podría incluso hablar de su estructuración fundamental en el cristianismo en el modo en que San Pablo lo organiza coherentemente, como ha demostrado Donald Harman Akenson de la Queen’s University (Kingston) y la Universidad de Liverpool en su *Saint Paul: A Skeleton Key to the Historical Jesus*.<sup>[50]</sup> Finalmente, el comentario precedente es indicativo de un efecto cristiano sobre la lección de Aristóteles, en relación con la dinámica del espacio conceptual de *télos*, *finis*, *finio* y la manera en que incorporan la *philia* en su economía.

En el desarrollo de cualquier cosa, un *télos*, causa final o propósito, debe invocarse como principio explicativo. Es el centro de nuestra lengua y el significado de los espacios que lo justifican. Sin pretensiones, aparentemente indiferente a las floridas certezas de la posmodernidad, un gran libro nos viene al pensamiento. Con claridad, enuncia un imperativo: nada puede agotar la tradición. Ella nos interroga a todos: ¿qué otra cosa puede estar más cerca del

Sol? Un arco, nuestro encuentro en el aeropuerto que trasciende el tiempo y el espacio, podría ser más de lo que parece. Eso es un signo de *Le livre de la sagesse et des vertus retrouvées* de Jean Guilton y Jean-Jacques Antier.<sup>[51]</sup> En él, una madre de la sabiduría, una filósofa casi centenaria, llama a la amistad el pan y el vino en la vida de las virtudes. Y siempre es local.

Durham, NC  
Duke University  
22 de septiembre de 2008

## BIBLIOGRAFÍA

- Akenson, Donald Harman, *Saint Paul: A Skeleton Key to the Historical Jesus*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- Alexis, Jacques Stephen, *L'Espace d'un cillement*, París, Gallimard, 1959.
- Anzaldúa, Gloria, *Borderlands/La frontera: The new mestiza*, San Francisco, Aunt Lute Books, 1999.
- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths y Helen Tiffin, *The Empire Writes Back: Theory and practice of post-colonial literatures*, Nueva York, Routledge, 1989.
- \_\_\_\_\_ (eds.), *The Post-Colonial Studies Reader*, Londres, Routledge, 1995.
- Berger, Peter, Brigitte Berger y Hansfried Keller, *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*, Nueva York, Random, 1973.
- Callon, Michel, "Why virtualism paves the way to political impotence. A reply to Daniel Miller's critique of The Laws of the Markets", *Economic Sociology: European Electronic Newsletter*, vol. 6, núm. 2, 2005, pp. 3-20.
- \_\_\_\_\_ (ed.), *The Laws of the Markets*, Londres, Blackwell Publishers, 1998.
- Carroll, Robert Todd, *The Skeptic's Dictionary*, Nueva York, John Wiley, 2003.
- Chatwin, Bruce, *Anatomy of Restlessness. Selected Writings 1969-1989*, Nueva York, Penguin, 1996.
- Coquery-Vidrovitch, Catherine, *History of African Cities South of the Sahara: From the Origins to Colonization*, Princeton, Markus Wiener, 2005.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, París, Minuit, 1991.
- Derrida, Jacques, *Aporias*, Stanford, Stanford University Press, 1993.
- Ernout, Alfred y Antoine Meillet, *Dictionnaire étymologique de langue latine. Histoire des mots*, París, Klincksieck, 1932.
- Ferguson, James, "De-moralizing economies: African socialism, scientific

- capitalism, and the moral politics of ‘structural adjustment’”, en Sally Falk Moore (ed.), *Moralizing States and the Ethnography of the Present*, Washington, American Anthropological Association, 1993.
- Freud, Sigmund, “Esbozo H: Paranoia”, en J. M. Masson (ed.), *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess, 1822-1904*, Cambridge-Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 1985.
- Galbraith, J. K., “The Crisis of Globalization”, *Dissent*, verano, 1999, pp. 13-16.
- Gitlin, Todd, *Media Unlimited: How the Torrent of Image and Sound Overwhelms our Life*, Nueva York, Macmillan, 2002.
- Goldberg, David Theo y Ato Quayson (eds.), *Relocating Postcolonialism*, Oxford, Blackwell Publishers, 2002.
- Guitton, Jean y Jean-Jacques Antier, *Le livre de la sagesse et des vertus retrouvées*, París, Perrin, 1998.
- Guyer, Jane, *Marginal Gains, Monetary Transactions in Atlantic Africa*, Chicago, University of Chicago Press, 2004.
- Hebdige, Dick, *Hiding in the Light: On Images and Things*, Londres Routledge, 1988.
- Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, trad. por José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1951.
- Hosmer, LaRue Tone, *The Ethics of Management*, Homewood, Irwin-McGraw-Hill, 1991.
- Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Clarendon Press, 1964.
- Huxley, T. H., “Evolution and ethics”, en James Paradis y George C. Williams, *Evolution and Ethics: T. H. Huxley’s Evolution and Ethics With New Essays on Its Victorian and Sociobiological Context*, Princeton, Princeton University Press, 1989.
- Lewis, Charlton T. y Charles Short, *Latin Dictionary*, Oxford, Oxford University Press, 1987.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975.
- Miller, Daniel, “Turning Callon the right way up”, *Economy and Society*, vol. 31, núm 2, mayo, 2002, pp. 218-233.
- Mirowski, Philip, *More Heat than Light: Economics as Social Physics, Physics as Nature’s Economics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Nancy, Jean-Luc, *The Birth to Presence*, Stanford, Stanford University Press, 1993.
- Nehamas, Alexander, *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to*

- Foucault*, Berkeley-Los Ángeles, University of California Press, 1998.
- Popcorn, Faith, *The Popcorn Report*, Nueva York, Harper Collins Publishers, 1992.
- \_\_\_\_\_ y Lys Marigold, *Clicking*, Nueva York, Harper Collins Publishers, 1996.
- Redfield, Kay, *Touched with Fire*, Nueva York, Simon & Schuster, 1993.
- Senghor, Léopold Sédar, *Ce que je crois*, París, Grasset, 1988.
- Sonow, David y Leon Anderson, *Down on Their Luck: A Study of Homeless Street People*, Berkeley, University of California Press, 1993.
- Strong, Ivan, *High Weirdness by mail: A directory of the fringe: Mad prophets, Crackpots, Kooks and True visionaries*, Nueva York, Simon & Schuster, 1988.
- Vitorino, António (ed.), *Immigration: Opportunity or Threat? Recommendations of the Gulbenkian Immigration Forum*, Estoril, Principia, 2007.
- Wilson, Andrew, *World Scripture: A Comparative Anthology of Sacred Texts*, Nueva York, Paragon, 1991.

## NOTAS AL PIE

[1] Mi sincero agradecimiento a Laura Kerr por recordarme el símbolo de la kiva, en Spruce Tree House; y a Abbie Langston y Trip Attaway por sus sugerencias y soporte técnico. Traducción del inglés de Juan Herrero-Senes.

[2] Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, prólogo.

[3] Jacques Stephen Alexis, *L'Espace d'un cillement*, París, Gallimard, 1959.

[4] Jean-Luc Nancy, *The Birth to Presence*, Stanford, Stanford University Press, 1993.

[5] Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología...*, *op. cit.*

[6] Peter Berger, Brigitte Berger y Hansfried Keller, *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*, Nueva York, Random, 1973.

[7] *Ibid.*, p. 9.

[8] *Ibid.*, p. 10.

[9] António Vitorino (ed.), *Immigration: Opportunity or Threat?; Recommendations of the Gulbenkian Immigration Forum*, Estoril, Principia, 2007.

[10] David Sonow y Leon Anderson, *Down on Their Luck: A Study of Homeless Street People*, Berkeley, University of California Press, 1993.

[11] Bruce Chatwin, *Anatomy of Restlessness. Selected Writings 1969-1989*, Nueva York, Penguin, 1996.

- [12] Véase *Touched with Fire*, Nueva York, Simon & Schuster, 1993.
- [13] Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La frontera: The new mestiza*, San Francisco, Aunt Lute Books, 1999.
- [14] Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología...*, *op. cit.*
- [15] Jacques Derrida, *Aporias*, Stanford, Stanford University Press, 1993.
- [16] Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1951.
- [17] Jacques Derrida, *Aporias*, *op. cit.*, p. 68.
- [18] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit, 1991.
- [19] Andrew Wilson (ed.), *World Scripture: A Comparative Anthology of Sacred Texts*, Nueva York, Paragon, 1991.
- [20] Jacques Derrida, *Aporias*, *op. cit.*, p. 22.
- [21] *Ibid.*, pp. 80-81.
- [22] OECF, *Issues Related to the World Bank's Approach to Structural Adjustment: Proposal from a Mayor Partner*, Tokio OECF Occasional Papers, núm. 1, 1991; y World Bank, *World Development Report 1991: The Challenge of Development*, vol. 1. Reporte núm. 9696, 30 de junio de 1991.
- [23] En [www.whirledbank.org/ourwords/summers.html](http://www.whirledbank.org/ourwords/summers.html).
- [24] James Ferguson, "De-moralizing economies: African socialism, scientific capitalism, and the moral politics of 'structural adjustment'", en Sally Falk Moore (ed.), *Moralizing States and the Ethnography of the Present*, Washington, American Anthropological Association, 1993, p. 79.
- [25] Sigmund Freud, "Esbozo H: Paranoia", en J. M. Masson (ed.), *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess, 1882-1904*, Cambridge-Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 1985.
- [26] Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología...*, *op. cit.*
- [27] Robert Todd Carroll, *The Skeptic's Dictionary*, Nueva York, John Wiley, 2003.
- [28] Ivan Strong, *High Weirdness by mail: a directory of the fringe: mad prophets, Crackpots, Kooks and True visionaries*, Nueva York, Simon & Schuster, 1988.
- [29] Véase Dick Hebdige, *Hiding in the Light: On Images and Things*, Londres, Routledge, 1988.
- [30] Todd Gitlin, *Media Unlimited: How the Torrent of Image and Sound Overwhelms our Life*, Nueva York, Macmillan, 2002.
- [31] Faith Popcorn y Lys Marigold, *Clicking*, Nueva York, Harper Collins Publishers, 1996.
- [32] Faith Popcorn, *The Popcorn Report*, Nueva York, Harper Collins Publishers, 1992.
- [33] Catherine Coquery-Vidrovitch, *History of African Cities South of the Sahara: From the Origins to Colonization*, Princeton, Markus Wiener, 2005.

- [34] J. K. Galbraith, "The Crisis of Globalization", *Dissent*, verano, 1999, pp. 13-16.
- [35] La afirmación se encuentra en T. H. Huxley, "Evolution & ethics", en James Paradis y George C. Williams, *Evolution and Ethics: T. H. Huxley's Evolution and Ethics With New Essays on Its Victorian and Sociobiological Context*, Princeton, Princeton University Press, 1989, p. 136.
- [36] Jane Guyer, *Marginal Gains, Monetary Transactions in Atlantic Africa*, Chicago, University of Chicago Press, 2004.
- [37] Philip Mirowski, *More Heat than Light: Economics as Social Physics, Physics as Nature's Economics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- [38] Michel Callon, "Why virtualism paves the way to political impotence. A reply to Daniel Miller's critique of The Laws of the Markets" (*Economic Sociology: European Electronic Newsletter*, vol. 6, núm. 2, 2005, pp. 3-20), y *The Laws of the Markets* (Londres, Blackwell Publishers, 1998). El artículo de Daniel Miller se intitula "Turning Callon the right way up" (*Economy and Society*, vol. 31, núm. 2, mayo, 2002, pp. 218-233).
- [39] LaRue Tone Hosmer, *The Ethics of Management*, Homewood, Irwin-McGraw-Hill, 1991.
- [40] Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología...*, *op. cit.*
- [41] Véase Bill Ashcroft, Gareth Griffiths y Helen Tiffin (eds.), *The Post-Colonial Studies Reader*, Londres, Routledge, 1995, y David Theo Goldberg y Ato Quayson (eds.), *Relocating Postcolonialism*, Oxford, Blackwell Publishers, 2002.
- [42] Bill Ashcroft, Gareth Griffiths y Helen Tiffin, *The Empire Writes Back: Theory and practice of post-colonial literatures*, Nueva York, Routledge, 1989.
- [43] Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología...*, *op. cit.*
- [44] Véase Léopold Sédar Senghor, *Ce que je crois*, París, Grasset, 1988.
- [45] En D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Clarendon Press, 1964.
- [46] Alexander Nehamas, *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley-Los Ángeles, University of California Press, 1998.
- [47] Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología...*, *op. cit.*
- [48] Alfred Ernout y Antoine Meillet, *Dictionnaire étymologique de langue latine. Histoire des mots*, París, Klincksieck, 1932.
- [49] Charlton T. Lewis y Charles Short, *Latin Dictionary*, Oxford, Oxford University Press, 1987.
- [50] Donald Harman Akenson, *Saint Paul: A Skeleton Key to the Historical Jesus*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- [51] Jean Guitton y Jean-Jacques Antier, *Le livre de la sagesse et des vertus retrouvées*, París, Perrin, 1998.

## 7. UNA PRÁCTICA FILOSÓFICA AFRICANA: UN TESTIMONIO PERSONAL<sup>[1]</sup>

*Vestri caplli capitis omnes numerati sunt: nolite timere.  
Die 8 Nov. Ad Laudes.*

En la publicación especial del décimo aniversario del *Boletín de la Sociedad para la Filosofía Africana* que salió a la luz en 1997, expuse inicialmente mis pensamientos y adelanté algunas posiciones.<sup>[2]</sup> Éstas incluían una sospecha general en lo que concierne al concepto de la filosofía africana, la cuestión de una supuesta confusión acerca de la filosofía cuando se entiende como *Weltanschauung* y, por el otro lado, de la filosofía que se entiende como una crítica, una autocrítica, reflexión explícita cargada sobre el lenguaje y la experiencia humana. Esta vacilación se indicó en el privilegio que la Sociedad decidió dar a la preposición “para” como manera de llamar a sus tareas propias. De hecho, escogimos la desviación expresada por la preposición “para” como lo indicativo de un proyecto, de su objetivo, de la práctica de la filosofía por parte de estudiantes de descendencia africana, o por individuos que conciben sus identidades o sus comportamientos, reales o percibidos, como comportamientos marcados por una geografía africana, ya fuera mítica o aun representacional, en lugar de las implicaciones que lleva el genitivo con su uso resbaladizo del origen en una expresión como “La Sociedad de Filosofía Africana”, en la que el adjetivo “africana” parece representar una diferencia intrínseca o esencial, la singularidad de una naturaleza. Esta prudencia epistemológica nos permitiría, entre otras cosas, una manipulación elegante y crítica de dos metáforas: por un lado, la aserción de Heidegger de que la filosofía es griega y, en la otra, la pertinencia de un dicho del sentido común: “Nadie habla desde ningún lugar”. En términos prácticos, esto implica un postulado: cada habla (*parole*), con sus diferencias, está calificada por un lugar, tiempo, conciencia y aun la inconsciencia del hablante.

Al orientarnos de esa manera, estamos expresando un derecho y una obligación, y también, simultáneamente, el hecho de que un *Bindung* y un

*Entbindung*, enlazamiento y desenlace, unen al sujeto hablante africano a un ser y a una localidad, a la vez que lo ponen en una mezcla inextricable con una alteridad, con otro, un *alter*, así tan precisamente como inestable, de manera que este sujeto no puede negar su propia expansión, su existencia fuera de sí mismo, en el *alter* en el que se ata a sí mismo. Por eso, era razonable que nosotros, estudiantes africanos de la filosofía, prestáramos atención al reto de Heidegger, su declaración de que la filosofía es esencialmente griega. ¿Cómo podía evitarse la paternidad griega y la historia ya larga de prácticas filosóficas mientras admitíamos lo obvio entre nosotros, los testimonios de inversiones intelectuales que eran testigos de sus experiencias africanas?

### UNA HISTORIA INTELECTUAL

Permítanme reemplazar tal pregunta en su contexto, así, acentuando la arrogancia fantasmagórica de un sueño y de lo que realmente proponía en su deseo, y su fidelidad a una disciplina ascética, por el principio fundamental de una práctica, su capacidad para desconectarse de sí misma así como de su tentación, tan común, de convertirse en un sistema de verdades definitivas triunfantes. En efecto, yo estoy leyendo un trayecto, insinuándome a mí mismo en una historia, una práctica, que son, al mismo tiempo, mías y no mías, como lo es el lenguaje que uso, que es mío y a la vez no lo es. Y aun yo sé que he estado viviendo en este lenguaje y en esta cultura de la misma manera en la que vivo en mi cuerpo. Tal desconcertante indeterminación de su asentamiento siempre cambiante, debe servir de testigo de algo más también, de las condiciones de sus propias posibilidades; por ejemplo, una educación escolar, un contexto sociocultural y, por supuesto, las (in)seguridades de las identificaciones espirituales y éticas con modelos, *mimesis* y *homoiosis*. En resumen, una historia intelectual, sus desviaciones y el vértigo de su lógica interna. Cuando pienso en mí mismo, y me imagino desconectado de lo que podría llamarse la filosofía, esta representación es como un mundo de ensueño de mi relación con las posibilidades del deseo; ellas se condensan en un *Weltanschauung* y marcan subjetivamente mi propia entrada y exclusión. Esta visión, en su génesis, se confundió con un lugar, el monasterio benedictino de Gihindamuyaga en Ruanda, fundado alrededor de 1950 por monjes belgas de Maredsous. Al mismo tiempo, mi separación significaba un viaje dentro de otra separación: un viaje, una opción bajo un paradigma multisecular, *ora et labora*, en el que mi *anima*, existencia y *persona* corresponderían, en una

austeridad permanente y en un recomenzar perpetuo, a la aniquilación del deseo, y de todo deseo, empezando con el despertar sistemático del deseo más deseado. El concepto del “volver a nacer” de algunas denominaciones cristianas contemporáneas ya era parte de la fundación y la estructura completa de la vida monástica que concibió Benedetto de Nursia en el siglo VI y se simboliza en una gran desviación respecto de sí misma, que se muestra en el borrar de la identidad propia, el nombre propio, y cualquier intento por reconstruir el *anima* y la *persona* interna y externa de uno mismo.

Así, tenemos la siguiente paradoja: es en el lenguaje de los fenomenólogos que puedo encontrar, más o menos correctamente, la posibilidad de la realización del deseo del joven monje que yo era antes de haber sido expuesto a la fenomenología; concretamente donde, en mi búsqueda, tenía que haber esperado encontrarme a mí mismo, verdadera y completamente, era donde podría alcanzar aquello que no era yo. Pero en ese proceso, entonces probablemente mejor que antes, entendí que al sujeto del deseo, yo mismo, le llamaba la atención igualmente un diferenciamiento fundamental y su transparencia, en la intersección de varios antagonismos; mejor dicho, en conjunciones difíciles de dentro y fuera, soledad y comunidad, espontaneidad de la diferencia y regla de obediencia. En este proceso de encontrar un espacio para uno mismo, en la mezcla de opuestos y sus efectos, hablando estrictamente, lo que se espera no es la lucidez atormentadora de un pensamiento consciente de uno mismo como parte de la libertad de estar en el mundo, sino un intelecto sujeto libremente a una visión de la vida y del mundo *sub specie aeternitatis*, y confrontando lo que no tiene nombre, quizá el *Deus absconditus*, el misterio de una presencia, un enigma, quizá un vacío, la señal de una “separación” divina.

¿Y si lo escondido estuviera en otro lugar, en lo que yo esperaba que fuera borrado, una voluntad a la verdad como la voluntad al conocimiento? La pregunta se impuso en mi vida cuando en 1960 me presentaron a Alexis Kagame, doctor de filosofía, que era en ese entonces profesor en el Groupe Scolaire en Astrida, hoy en día Butare, a unos kilómetros de Gihindamuyaga.

## PERSPECTIVAS SOBRE LA DIFERENCIA

Empezando con la filosofía del *Anthropos* en Viena, llegando hasta Placide Temples, un misionero franciscano en Katanga, y sus contemporáneos, europeos como Theodore Theuws y Raoul van Caeneghem, y por el otro lado

sus exégetas africanos y sus discípulos (incluidos Alexis Kagame, André Makarakiza, François-Marie Lufuluabo y Vincent Mulago), una imaginación común se expresaba en prácticas, así como en discursos, atrapados entre cosmologías africanas, indígenas y reflexivas, éticas y sistemas de conocimiento de uno mismo. Éstos son los discursos acerca de las maneras de existir locales o, coloquialmente, de concepciones locales de la vida diaria, su organización interna, su racionalidad, las explicaciones de su propia génesis. Estas prácticas discursivas dedicadas a la búsqueda de cuadrículas para organizar historias particulares, bien individualizadas, sirven como testigos perfectos de las tres calificaciones que usó Claude Lévi-Strauss en su introducción de la *Antropología estructural* para demarcar similitudes entre el sistema antropológico y el histórico.<sup>[3]</sup> Estas prácticas eran, y aún son, primeramente construcciones objetivas; segundo, estructuras y exposiciones manifiestas de una alteridad externa al sujeto y, cualesquiera que sean sus defectos, testimonios organizados de una realidad humana que es, a su propia manera, espejo de la singularidad de una unión comunitaria, un *Massenbindung*, para usar una palabra freudiana.

Es fácil destacar las similitudes que existen entre las perspectivas antropológicas y las históricas, pero es importante, siguiendo los pasos de Claude Lévi-Strauss, marcar el hecho de que hay una desviación fundamental entre los métodos históricos y los antropológicos. El primero procede de datos y materiales creados conscientemente para capturar las partes inconscientes de una configuración cultural, mientras que el segundo, el antropológico, se mueve desde la inmersión en la inconsciencia cultural hacia sus producciones conscientes. Sin descontar lo que significa esta diferencia entre los dos métodos, no podemos dejar de notar que, en conjunción, las dos imaginaciones nos permiten, como expresiones de diferencias culturales, pero también por su trascendencia gracias a las paradojas de conceptos como el de la “naturaleza humana”, la idea de un orden autoritario en el sentido de la historia hegeliana y los regímenes de los paradigmas judeocristianos. Aparecen congruencias que incluyen o evitan testimonios miméticos y antimiméticos y que, como consecuencia, habilitan posibilidades para decodificar, leer y entender prácticas originales africanas en los campos de la literatura filosófica intercultural y comparativa. Son, de hecho, mandatos y llaves para abrir la exploración de campos originales, como en el trabajo realizado por Alexis Kagame, quien ofreció una teoría del ser bantú-rwandesa usando categorías aristotélicas, o el de François-Marie Lufuluabo, quien construyó una teodicea luba mediante categorías del escolasticismo, o bien el de Vincent Mulago,

quien estableció vistas de religiones y visiones del mundo africanas que dependían de la “Biblioteca colonial” y de un cuestionario etnográfico.<sup>[4]</sup>

Al escuchar a Alexis Kagame, el joven adulto que era yo en 1960 podía comprender sus relaciones sobre las culturas africanas, que eran argumentos que descubrían un orden, algo así como la naturaleza de algo básico, casi incambiable pero aún dinámico, y un espíritu inmanente que sus discursos decían reflejar. Por otro lado, a pesar de la rigidez de los marcos intelectuales, la exposición de sus argumentos era balanceada y proveía declaraciones convincentes de formas de existir dentro de la diferencia cultural. En resumen, formas con las que, entre las imaginaciones y la razón de otros, yo podía relacionarme como un ser dividido, dispersándose a sí mismo en metáforas, recuerdos y conocimientos. ¿Era sólo una ilusión? ¿Era una ficción narcisista presupuesta por una supervaloración de mi identidad cultural que se veía bien expresada por mis figuras paternas africanas intelectuales y espirituales? De cualquier forma, yo llegué a admirar esas relaciones, y me gustaban, así como sus ambiciones por promover argumentos comprensivos en un estricto juego de proposiciones basadas en reglas estrictas. En este espacio, cualquier elemento se podría relacionar cómodamente con su propio principio *ad intram*. De hecho, había una orientación hacia el objeto desde el punto de partida de sus ensayos, un modelo de identificación explícitamente idealizado. También había un precepto inaccesible, un cristianismo y una Iglesia católica en los que una diferencia, una alteridad, intentaba construirse y cuadrar como parte de la *comunitas* universal. Un deseo en el grado más alto de integración cultural, usando como modelo la *instrumentaria filosofica*, deduciría similitudes y analogías, imitaciones y homologías y posibles fecundaciones abstractas y concretas. Lo describible y lo descrito son construcciones, marcos para lo distinto e indistinto, sus valores, sistemas comparables, traducción e interpretación. En otras palabras, son tipologías que se preocupan por temas acerca de proximidad e invariantes, coherencia y diferenciación, unidad y diversidad.

Cuarenta años más tarde, el estudiante de la historia de las ideas en el que me he convertido se preguntaría, a veces, acerca de las condiciones de posibilidad de esos relatos que tenían como propósito crear ontologías regionales, y los contextos específicos que les dieron luz, y que las sancionaron al darles sentido en el campo multicultural que estaba habitando. Había entonces, y desde los sesenta, demostraciones elaboradas, bien informadas, que apuntaban hacia las junturas, recursos y mediaciones entre, por un lado, estas iniciativas africanas y su constitución intelectual, y, por el

otro, hacia las obvias y casi fatales determinaciones de la lengua francesa, así como a sus límites epistemológicos. Aún más, estas actividades conscientes debían conectarse con otras demandas externas, incluidos los requerimientos académicos, y de este modo con la influencia de las instituciones pontificas romanas de educación, a las que atendían la mayor parte de los pensadores africanos.

Recientemente, mientras reunía apuntes que había coleccionado desde los años setenta, los que concernían a esta cuestión acerca de la filosofía africana, noté una negligencia, una influencia determinante que me hizo pensar en una metáfora usada por Claude Digeon, que habla de la crisis alemana del pensamiento francés para calificar conexiones culturales entre Francia y Alemania a fines del siglo XIX y comienzos del XX. Creo que he encontrado algo cercano a lo que expresa esta metáfora, y, en este caso, alrededor del debate sobre la filosofía africana contemporánea, una autoridad e influencia alemanas. Esta influencia está muy organizada y es tan visible que me pregunto cómo no ha sido afirmada más y presentada claramente en los trabajos de historia sobre el pensamiento africano. Al referirnos a esta expuesta influencia, más o menos coherente, voy a usar la imagen de una galaxia como expresión, entendida como un grupo de constelaciones intelectuales moviéndose alrededor de unos pocos puntos focales.

## UNA VISIÓN VITALISTA DEL MUNDO

La primera galaxia, dominada por Cyril van Overbergh en los comienzos del siglo XX, se inició, de alguna manera, por un Congreso Internacional que hubo en Mons, Bélgica, en 1905. Ahí se produjo un cuestionario inmenso que debía de ser completado por eruditos y colonialistas africanos de ese periodo. En ese cuestionario, bajo una subdivisión en un grupo de preguntas acerca de la organización práctica de los espacios y las culturas africanas, se menciona la cuestión de la existencia de una filosofía africana. El mismo Van Overbergh, quien acabó por ser presidente de la Oficina Internacional de Etnografía justo después del Congreso, ya para 1913 había publicado diez trabajos importantes sobre la cuestión africana. El erudito flamenco Alfons J. Smet, en su obra *Histoire de la philosophie africaine*, establece una conexión entre el espíritu de su proyecto intelectual y la iniciativa colonial.<sup>[5]</sup> Los objetivos prácticos fueron organizados alrededor de tres temas: la formación de agentes coloniales, la expansión de la escuela para africanos y, finalmente, la creación

y el establecimiento de un modelo Tuskegee de Estados Unidos, adaptado para el África Central.

Smet indica algo que hasta ahora me había pasado desapercibido. Este intento programático, que había sido presentado ante Leopoldo II en 1905, estaba relacionado con el hecho de que Van Overbergh había visitado Estados Unidos y prestado cuidadosa atención a la iniciativa en el Instituto Tuskegee, mientras que sus conversaciones con estadounidenses, incluido Booker T. Washington, lo habían llevado a reformular las políticas y direcciones coloniales como procesos de aculturación explícitos y formalmente contruidos.

Por ser el mejor conocido, al punto de que se le considera “un individuo epistémico”, Placid Tempels (1906-1977), quien estableció lo que sería sin duda alguna el parámetro más importante de esta galaxia, una concepción del mundo vitalista bantú, debería quizá ser visto más que nada como un misionero. Él parecía preocupado esencialmente por temas concernientes a los métodos más apropiados para la evangelización, y por tematizar los procesos pertinentes para la conversión africana. Llegó como misionero al Congo en 1933; para 1946, en su estancia de permiso en Bélgica, publicó la versión original flamenca de su libro sobre la filosofía bantú. Sus preceptos y metas son los mismos que los de su Iglesia, su cultura y su época: Dios informó a todas las culturas humanas. De esta manera, pueden encontrarse en las autoridades de la experiencia pagana los pasos por los que se espera, a la vez, una ocasión y una oportunidad para abrirse a la verdad cristiana, a su aceptación del Dios verdadero como se manifiesta providencialmente en la cultura occidental. Así, la estructura del trabajo de conversión al cristianismo, así como los parámetros que determinan su autenticidad, son isomorfos e idénticos con los que apoyan la arquitectura de lo que es entonces, en ciertos círculos, designado como la civilización cristiana. En la práctica, el misionero en Tempels, lejos de los nexos conflictivos del intelecto y de los sentidos, del racionalismo y el animismo que permeaban la mayor parte de las teorías de moda en ese periodo, quería restaurar y afirmar otro privilegio, acentuado, desde su punto de vista, por la cultura nativa en la que él se había sumergido: la centralidad de la vida como una señal permanente y constante de una epifanía fundamental, un acto de fe, un acto de fecundidad y un acto de amor.

Durante un simposio acerca de mi libro *The Invention of Africa*,<sup>[6]</sup> en la Universidad Rice, el antropólogo estadounidense Ivan Karp preguntó si Henri Bergson (1859-1941), el pensador francés de la filosofía del proceso, el flujo del tiempo y la existencia, y la crítica de cultos ingenuos del razonamiento

científico, podría haber influido a Tempels. He dudado sobre esa conexión intelectual, al no comprender cómo, dentro del clima vivamente dogmático de su entrenamiento filosófico para el sacerdocio en un seminario flamenco católico de la década de 1920, él podía haber tenido acceso al trabajo de Bergson; en vez de eso, y casi seguramente, habría tenido acceso a libros de texto y publicaciones en flamenco y en alemán acerca de cuestiones teológicas, el estudio de las misiones y, por supuesto, la filosofía de la norma escolástica de la Iglesia.

Hay otras obras en el cruce de la etnología con la evangelización que van paralelas con el trabajo de Tempels. Son representativas las etnografías culturales de Pierre Colle con sus intereses en la ética, los estudios de P. De Clercq que analizan actitudes específicas (ira, vergüenza, etcétera) de los luba. También una publicación hecha por otro misionario, Raoul van Caeneghem, un libro poco conocido pero de gran influencia que trata acerca de la idea de Dios entre los baluba de Kasai. Trabajo de la Real Academia de Bélgica (1952), esta obra, publicada en flamenco, era prácticamente desconocida fuera de los círculos flamencos y alemanes. La versión en francés, *La Notion de Dieu chez les Baluba du Kasai*, fue publicada por la Academia cuatro años más tarde, en 1956, como volumen 22, fascículo 2, de su serie. Ésta fue la versión que llegaron a conocer los intelectuales congolese. Otro misionario franciscano que fue discípulo, y probablemente competidor de Tempels, fue Theodore Theuws, un etnólogo por educación, quien llegaría a ser una importante fuente en los estudios acerca de la visión del mundo de los luba. Su obra, *Textes luba*, editada y publicada en 1954 como número especial del *Bulletin Trimestriel du Centre d'Étude des Problèmes Sociaux Indigènes*, fue la primera antología de narrativas locales que dio atención a tan importantes pasos en la vida como el nacimiento, existencia, muerte y los ritos que los acompañan.<sup>[7]</sup> La mayoría de sus otras publicaciones aparecen después de 1970 y se podrían considerar el lado escolar de la búsqueda sacerdotal de Tempels por los mejores caminos para la conversión de los africanos a lo esencialmente cristiano.

Un punto significativo, con el que me tropecé recientemente por casualidad, se encuentra en *L'histoire de la philosophie africaine contemporaine* de Smet, y está relacionado con el contenido de un artículo de 1936 de Tempels acerca de la visión de “estar en el mundo” de los balubashankadi, que fue publicado en la revista *Kongo-Overzee*.<sup>[8]</sup> Trata lo extraño del siguiente concepto, *honger der weetgierigheid*. Smet sugiere “necesidad de conocer” como traducción de este concepto. Pero en ese contexto yo creo que

la expresión corresponde exactamente a lo que hoy llamamos “voluntad hacia la verdad” o, conceptualmente, más dramático aún, “deseo de la verdad”. La genealogía espiritual de este concepto, explica Smet, se encuentra en la lengua flamenca mística del siglo XIV de Jan van Ruysbroek. Esto me parece muy significativo porque cruza los bordes con la idea misional de una búsqueda de los pasos nativos de la cristiandad y superponiéndose perfectamente con su vocación, expresa, además, una proximidad clara con el concepto de un *Deus obscurus*, con la idea de un dios escondido, el *Deus absconditus* de la teología negativa.

El concepto de este místico flamenco afirma el *itinerario* del alma hacia lo absolutamente irreconocible, sin nombre, el silencio *par excellence*. A la vez, ese concepto afirma una señal como la perfecta realización de una búsqueda espiritual intachable, incalificable, y de hecho siempre inalcanzable. ¿No podría verse ese proceso místico como un espejo que refleja un procedimiento algo menos cerebral, el concebido como su análogo por Placid Tempels y expuesto en su *Notre rencontre*,<sup>[9]</sup> guías para el iniciado, para la conversión como un viaje a lo que ya está ahí –las señales ocultas, los símbolos cubiertos– esperando algo, un descubrimiento y una inspiración, un nuevo condicionamiento y una redención? Este precepto, que es simultáneamente una idea y un movimiento, es la base de lo que sus seguidores han llamado el *Mafundisho* de Tempels, enseñanza y guía. Willy de Craemer estudió esta representación sociológica en su libro *The Jamaa and the Church*.<sup>[10]</sup> La quintaesencia del estudio fue presentada por el antropólogo alemán Johannes Fabian en el análisis más comprensivo de la *Jamaa*, la familia, iniciado por Tempels después de que completó su *Bantu Philosophy*.<sup>[11]</sup>

Su filosofía, o la teología de la conversión, es a la vez individual y compartida, vivida y siempre evaluada como una comunión de existencia. Ser, al menos una vez, un mu-luba entre los ba-luba, y sentirlo, vivirlo, hacerlo evidente. Eso fue lo que Tempels admitió que era su trascendencia. Analíticamente, lo expresó en el simbolismo de una transfiguración de lo pagano completado en el cristianismo.

1. La vida, una vida intensa, una vida llena, una vida fuerte, una vida total, una intensidad del ser.
2. La fecundidad, paternidad y maternidad, una fecundidad fuerte, intensa, total y no sólo física.
3. Una unión vital con otros seres: el aislamiento nos ha matado.

Los acentos de tal “*deseo de ser*” son místicos, y las preguntas filosóficas encuentran aquí su conclusión y a la vez su reto: ¿por qué los evocaría alguien frente a estas formulaciones?

Una última galaxia que va con el dialecto místico de la conversión de Tempels es un espacio altamente estructurado en el que cabe mencionar un metacentro, Wilhelm Schmidt (de Austria), el teórico vienés del difusionismo cuya contribución a la etnología y estudios religiosos es enorme, como lo atestigua su trabajo monumental acerca de las manifestaciones culturales de Dios publicado entre 1933 y 1949.<sup>[12]</sup> Sus investigaciones se esforzaron alrededor de la revista *Anthropos*, a la que, espiritual o científicamente, están conectados un buen número de los compañeros sacerdotes de Schmidt y distinguidos eruditos. Entre los más importantes están Frans Bontinck, Gustaav Hulstaert y Paul Schebesta. Este último, a fines de los años cincuenta servía además como experto en antropología para El Vaticano. Schmidt es, sin duda alguna, un punto de unión. Las investigaciones en el campo que él animó y dominó con sus seguidores fueron un espacio interdisciplinario que creó un diálogo entre la antropología, la historia, la teología y las políticas religiosas de conversión. Cimentó las bases de lo que llegaría a ser, en las décadas de 1950 y 1960, el medio para la fusión de una teología de la salvación y una teología de un cumplimiento evangélico. Muy visible, Tempels es parte de ello, uno de los pensadores de las metodologías prácticas. Se le recuerda, más que nada, como el líder carismático del movimiento *Jamaa* que, de los años sesenta en adelante, creció por toda el África central como un fuego sagrado. Mientras llevaban a cabo sus inspiraciones, sus discípulos las refinaron, a veces añadiéndoles algo, generalmente afilando sus visiones proféticas. Entre el cristianismo y los sistemas regionales de creencias, ellos contribuyeron a crear un mapa de los contextos originales de mediación para pulsiones vitalistas depresivas y reprimidas y su credibilidad espiritual. Por lo tanto, y a su propia manera, el *Jamaa* de Tempels preparó el camino para un suceso importante, las transmutaciones de la teología de paso hacia una teología de enculturación.

Durante la interacción de las redes culturales de África Central, sobre todo en los primeros cincuenta años del siglo XX, algo simple y generalmente desapercibido se impuso y, masivamente, esa influencia enorme que habían tenido algunos de los intelectuales europeos, bañados como estaban en una atmósfera cultural germánica, tuvo en sus orígenes, en su construcción, y en la elaboración de debates acerca de la filosofía africana, proyectos científicos y también programas de aculturación y conversión.

## UNA PRÁCTICA FILOSÓFICA

Con la publicación de su obra “Le décollage conceptuel: condition d’une philosophie bantoue”, producto de una presentación el 15 de marzo de 1965 en el Instituto Kinshasa Goethe, Franz Crahay, profesor belga de filosofía en la Universidad Lovanium, comenzó una discusión acerca de las condiciones externas e internas para la existencia de una filosofía africana.<sup>[13]</sup> Su exposición, animada por una metáfora nacida del vocabulario aeronáutico, el despegar, intentó descubrir y proponer una obligación absolutamente nueva para la práctica de la filosofía, y abrigaba una nueva demanda de mayor rigor en el corazón de la disciplina. La presentación primero y luego la publicación en la revista editada en París, *Diogène*, expandió la discusión de la idea de una filosofía africana, haciéndola internacional. Sus efectos modificaron profundamente el clima intelectual que había sido dominado por el clero, y particularmente por misioneros que estaban de acuerdo con lo que yo he llamado una cultura germánica. Crahay asumió en su presentación una idea de la filosofía excesivamente idealizada, nunca en ningún lugar lograda y tampoco alcanzable en ninguna parte. Específicamente, la filosofía como un discurso explícito, analítico, radicalmente crítico y autocrítico, sistemático y, al menos en principio, abierto y preocupado por la experiencia humana, sus condiciones, significados y los valores que atestiguan.

Yo estaba en la sala y aún recuerdo la atmósfera religiosa de la presentación de Crahay; cómo me hizo pensar en la singularidad de lo que era de verdad una representación secular de una solemne misa mayor con todos sus requisitos litúrgicos tan bien prescritos. Después de la presentación, Crahay me invitó a una fiesta organizada por el Instituto Goethe en su honor en un restaurante de la zona, “Le Colibrí”. Ahí me pidió que escribiera un reportaje de la conferencia para la prensa. Escribí un breve comentario al día siguiente, se lo entregué, y unos días más tarde fue publicado en uno de los diarios de Kinshasa.

¿Creí yo que además de insistir en un método y lo que éste exigía, Crahay había desmantelado algo? Su intervención había hecho más problemática una práctica, y al hacer esto había creado nuevos problemas, que es lo que se debe esperar de cualquier práctica filosófica. Además, había establecido la diferencia representada por Tempels, Kagame o Mulago como *un conocimiento otro y una verdad otra*; eso que está afuera precediendo históricamente nuevas preguntas filosóficas y las condiciones externas de sus posibilidades. En 1968, en el Instituto Goethe, exactamente en la misma sala

donde hacia tres años mi antiguo profesor había hecho su intervención, yo estaba presentando mi “Héritage occidental conscience nègre”, donde considero desde un punto de vista diferente, la separación entre el ser esto o lo otro como algo sobrepasado y transcendido debido a la conjunción facilitada por tres nuevas inscripciones en el cuerpo de la historia africana; a saber, una aceleración de la historia, una discontinuidad epistemológica y una revolución alfabética.<sup>[14]</sup> Un niño sorprendido con recuerdos múltiples, en la intersección de al menos dos tradiciones filosóficas, expresaba mi conciencia como atrapada por su misma reflexión en medio de, al menos, dos historias, dos lenguas, dos culturas, y múltiples *tradita*, donaciones, transmisiones, herencias.

Esta experiencia de las conexiones y desconexiones históricas y filosóficas, con sus obsesiones y ansiedades sobre métodos y lealtades, era una de las mejores introducciones a principios programáticos maestros como los que habían sido sugeridos por Georges Canguilhem en su tratado seminal *Le Normal et Le Pathologique*.<sup>[15]</sup> Éstos me llevaron a sentir un profundo respeto por cualquier observación, lectura, interpretación, incluidas las más aparentemente desenfundadas. Canguilhem, cuyas ideas he compartido con mis estudiantes por más de treinta años a través de tres continentes, me enseñó lo obvio, tan frecuentemente ignorado y a veces ridiculizado, pero que aún es el único camino para lograr la buena comprensión y el buen entendimiento de cualquier cosa. Eso es no solamente la diferencia, la excepción que prueba la regla como tal, sino la transgresión que le da ocasión para ser regla al hacer reglas. Esta actitud, que podría parecer la transliteración de una neurosis, al menos en principio, me parece que es una declaración saludable para cualquier disciplina, y también indica, en principio otra vez, la condición de una dicha real; por ejemplo, en la práctica de la filosofía.

De mi confesión, ¿se puede hacer una evaluación acerca de la práctica de la filosofía hecha por un africano? Testigo de su propia idiosincrasia, en una efusión excéntrica, ha articulado, esencialmente, su propia subversión y gusto, incluso cuando quería iluminar la presencia, usualmente no acentuada, de una influencia germánica en el debate filosófico en África. En este sentido, quizá mi testimonio no haya servido bien a la disciplina y su complejidad. Un área de múltiples facetas, como lo ilustró recientemente el magnífico *Companion to African Philosophy* editado por Kwasi Wiredu,<sup>[16]</sup> aparte de tratados acerca de su historia y su geografía, sus lenguas y contextos, si tenemos propósitos metodológicos para determinar los trabajos y clasificar los contenidos de lo que es ya una colección impresionante, uno podría dividir en dos partes

principales los trabajos sobre África y sobre filosofía: por un lado, los que pertenecen al campo semiológico, los estudios que localizan, analizan y organizan coherentemente las señales socioculturales; por el otro lado, los que pertenecen a la hermenéutica, o esos trabajos que interpretan los sentidos de esas señales. Por su diversidad y variedad, y más allá del estéril debate acerca de la “existencia” o la “falta de existencia” de una filosofía africana, maravillosamente lo que se afirma permanece: esto es simplemente la vocación de lo que llamamos la filosofía, acerca de la cual yo personalmente aún no tengo una definición convincente, y que en África, así como en otros lugares, se actualiza en un recomenzar permanente.

28 de diciembre de 2004  
Duke University  
Durham, NC

#### BIBLIOGRAFÍA

- Bontinck, F., *Brève Relation de la fondation de la mission des Frères Mineurs Capucins de Séraphique Père Saint François au Royaume de Congo*, Publications de l'Université Lovanium de Léopoldville 13, Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1964.
- \_\_\_\_\_, *Diaire congolaise (1690-1701) de Fra Luca de Caltanissetta*, Louvain, Nauwelaerts, 1970.
- \_\_\_\_\_, “Histoire du royaume du Congo”, *Etudes d'Histoire Africaine*, núm. IV, 1972.
- \_\_\_\_\_, y D. N. Nsasi, *Le Catéchisme Kikongo de 1624*, Bruselas, Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer, 1978.
- Canguilhem, G., *Le Normal et Le Pathologique*, Paris, PUF, 1966.
- Colle, P., *Les Balubas*, 2 vols., Bruselas, Albert Dewitt, 1913.
- Craemer, W. de, *The Jamma and the Church: A Bantu Catholic Movement in Zaire*, Oxford, Clarendon Press, 1977.
- Crahay, F., “Le ‘décollage’ conceptuel: condition d'une philosophie bantoue”, *Diogenes* (Paris), núm. 52, 1965, pp. 61-84.
- Digeon C., *La crise allemande de la pensée française 1870-1914*, Paris, PUF, 1959.
- Fabian, J., *Jamaa: A Charismatic Movement in Katanga*, Evanston, Northwestern University Press, 1971.
- Hulstaert, G., *Les Mongos: Aperçu général*, Tervuren, Musée Royal de

- l'Afrique Centrale, 1961.
- \_\_\_\_\_, "Sur quelques croyances magiques des Mongo", *Cahiers des religions africaines* (Kinshasa), núm. 9, 1971, pp. 145-67.
- \_\_\_\_\_, "Le Dieu des Mongo", en *Religions africaines et christianisme. Colloque International de Kinshasa. 9-14 janvier, 1978*, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, tomo 2, vol. 12, núm. 23-24, enero-julio, 1978, pp. 33-84.
- Kagame, A., *La Philosophie bantu-rwandaise de l'être*, Bruselas, Académie Royale des Sciences Coloniales, 1956.
- \_\_\_\_\_, "L'Ethno-Philosophie des Bantu", en R. Klibansky (ed.), *La Philosophie contemporaine*, vol. 4, Florencia, La Nuova Italia, 1971, pp. 589-612.
- \_\_\_\_\_, *La Philosophie bantu comparée*, París, Présence Africaine, 1976.
- Lévi-Strauss, C., *Anthropologie structurale*, París, Plon, 1958.
- Lufuluabo, F. M., *Vers une théodicée bantoue*, París, Tournai, 1962.
- \_\_\_\_\_, *Orientation préchrétienne de la conception bantoue de l'être*, Léopoldville, Centre d'Etudes Pastorales, 1964.
- \_\_\_\_\_, *La Notion Luba-bantoue de l'être*, Tournai, Casterman, 1964.
- Makarakiza, A., *La Dialectique des Barundi*, Bruselas, Académie Royale des Sciences Coloniales, 1959.
- Mudimbe, V. Y., "Héritage occidental et conscience nègre", *Congo Afrique* (Kinshasa), núm. 26, 1968, pp. 3-14.
- \_\_\_\_\_, *The Invention of Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 1988.
- Mulago, V., "L'Union vitale Bantu; ou, Le Principe de cohésion de la communauté chez les Bashi, les Banyarwanda et les Barundi", *Annali Lateranensi* (Rome), núm. 20, 1956, pp. 61-263.
- \_\_\_\_\_, "L'Union vitale Bantu", *Rythmes du monde* (Bruges, Abbaye de S. André), vol. 4, núm. 2-3, 1956, pp. 133-141.
- \_\_\_\_\_, *Un Visage africain du christianisme: L'Union vitale bantu face à l'unité vitale ecclésiale*, París, Présence Africaine, 1965.
- \_\_\_\_\_, *La Religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, Kinshasa, Bibliothèque du Centre d'Etudes des Religions Africaines, núm. 1, 1973.
- Schebesta, P., *Le Sens religieux des primitifs*, París, Mame, 1963.
- Schmidt, W., *Die Ursprung der Gottesidee*, Munster, Aschendorff, 1933-1949.
- Smet, A. J., "Histoire de la philosophie africaine: Problèmes et méthode", en *La Philosophie africaine. Actes de la 1ère Semaine philos. de Kinshasa*, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, 1977, pp. 47-68.

- \_\_\_\_\_, “L’Œuvre inédite du Père Placide Tempels”, en *Philosophie et libération. Actes de la 2e Sem. philos. de Kinshasa*, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, 1978, pp. 331-346.
- \_\_\_\_\_, *Histoire de la philosophie africaine contemporaine*, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, 1980.
- Tempels, P., “Hoe de Baluba-shankadi zich de wereld voorstellen”, *Kongo-Overzee*, vol. 2, 1936, pp. 129-138.
- \_\_\_\_\_, *La Philosophie bantoue*, trad. neerlandés A. Rubbens, Elisabethville, Lovania, 1945.
- \_\_\_\_\_, *Bantoue-Filosofie*, Antwerpen (Amberes), De Sikkel, 1946.
- \_\_\_\_\_, *Bantu Philosophie*, París, Présence Africaine, 1959.
- \_\_\_\_\_, *Notre rencontre*, Léopoldville, Centre d’Etudes Pastorales, 1962.
- Theuws, T., “Textes luba (Katanga)”, *Bulletin trimestriel du Centre d’Étude des Problèmes Sociaux Indigènes*, núm. 27, 1954, pp. 1-153.
- \_\_\_\_\_, “Naître et mourir dans le rituel luba”, *Zaïre*, vol. 14, núm. 2-3, 1960, pp. 115-173.
- \_\_\_\_\_, “Le Réel dans la conception luba”, *Zaïre*, vol. 1, núm. 1, 1961, pp. 3-44.
- \_\_\_\_\_, “Rites et religion en Afrique”, *Revue du clergé africain*, 1965, pp. 205-240.
- \_\_\_\_\_, *Word and World: Luba Thought and Literature*, St. Augustin, Anthropos-Institute, 1983.
- Wiredu, K. (ed.), *Companion to African Philosophy*, Oxford, Blackwell Publisher, 2003.

## NOTAS AL PIE

[1] Este texto fue presentado el 10 de febrero de 2005 durante la conferencia organizada por Bill Olsen, profesor de estudios africanos en la Universidad Brigham Young. Le estoy agradecido a él y a Anthony Mangeon, cuya monumental tesis doctoral acerca de *Lumières Noires* (tres volúmenes, 897 páginas más apéndices), presentada el 17 de diciembre de 2004 en la Universidad de Cergy-Pontoise, constituyó una invitación para la reevaluación de mi propio itinerario filosófico. De hecho, mi agradecimiento también se dirige a mi asistente en Duke, Lesley Curtis, por su consejo, apoyo técnico y su aptitud. Traducción de Silver Moon; revisión de Alejandro De Oto.

[2] V. Y. Mudimbe (ed.), *An African Practice of Philosophy: Bulletin of the Society for African Philosophy in North America*, vol. 10, núm. 2, s.l., SAPINA,

1997.

[3] C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.

[4] A. Kagame, *La Philosophie bantu-rwandaise de l'être*, Bruselas, Académie Royale des Sciences Coloniales, 1956; F.-M. Lufuluabo, *La Notion Luba-bantoue de l'être*, Tournai, Casterman, 1964, y V. Mulago, "L'Union vitale Bantu; ou, Le Principe de cohésion de la communauté chez les Bashi, les Banyarwanda et les Barundi", *Annali Lateranensi* (Rome), núm. 20, 1956, pp. 61-263.

[5] Véase A. J. Smet, *Histoire de la philosophie africaine contemporaine*, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, 1980.

[6] V. Y. Mudimbe, *The Invention of Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 1988.

[7] T. Theuws, "Textes luba (Katanga)", *Bulletin Trimestriel du Centre d'Étude des Problèmes Sociaux Indigènes*, núm. 27, 1954, pp. 1-153.

[8] P. Tempels, "Hoe de Baluba-shankadi zich de wereld voorstellen", *Kongo-Overzee*, vol. 2, 1936, pp. 129-138.

[9] P. Tempels, *Notre rencontre*, Léopoldville, Centre d'Études Pastorales, 1962.

[10] W. de Craemer, *The Jamaa and the Church: A Bantu Catholic Movement in Zaire*, Oxford, Clarendon Press, 1977.

[11] Véase J. Fabian, *Jamaa: A Charismatic Movement in Katanga*, Evanston, Northwestern University Press, 1971, y P. Tempels, *Bantu Philosophy*, Paris, Présence Africaine, 1959.

[12] W. Schmidt, *Die Ursprung der Gottesidee*, Munster, Aschendorff, 1933-1949.

[13] F. Crahay, "Le 'décollage' conceptuel: condition d'une philosophie bantoue", *Diogène* (Paris), núm. 52, 1965, pp. 61-84.

[14] V. Y. Mudimbe, "Héritage occidental et conscience nègre", *Congo Afrique* (Kinshasa), núm. 26, 1968, pp. 3-14.

[15] G. Canguilhem, *Le Normal et Le Pathologique*, Paris, puf, 1966.

[16] K. Wiredu (ed.), *Companion to African Philosophy*, Oxford, Blackwell Publisher, 2003.

## SOBRE EL AUTOR

**V. Y. MUDIMBE** es doctor en filosofía y letras por la Universidad de Lovaina. Es profesor en la Universidad de Duke, en Estados Unidos. Algunas de sus publicaciones más importantes son: *The Invention of Africa* (Indiana University Press, 1988), *Parables and Fables* (University of Wisconsin Press, 1991), *The Idea of Africa* (Indiana University Press, 1994) y *On African Fault Lines* (UKZN Press, 2013). También es editor de varias obras colectivas. Posee doctorados honoris causa por la Universidad de París VII Denis Diderot (1997), la KU Leuven (2006) y la Universidad Laval (2012).

*África: pensamiento y controversias*  
Cuidaron la edición Cynthia Godoy e Ismael Segura Hernández  
bajo la supervisión de la Dirección de Publicaciones de  
El Colegio de México.

libros.colmex.mx  
video-comentarios de libros COLMEX

Epub trabajado por *PIXELEE*  
[www.pixelee.com.mx](http://www.pixelee.com.mx)  
[letras@pixelee.com.mx](mailto:letras@pixelee.com.mx)



Agosto 2014

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

“

La antropología histórica de Mudimbe logra la ‘descolonización’ del conocimiento académico de África. Este estudio, altamente sofisticado, innovador y provocativo, debe recibir la atención de todos los estudiosos.

”

Bogumił Jewsiewicki

 EL COLEGIO  
DE MÉXICO