

# Haití: una (olvidada) revolución filosófica<sup>1</sup>

Eduardo Grüner<sup>2</sup>

En agosto de 1791, luego de una gigantesca asamblea de esclavos realizada en el Bois Caiman y que culminara con una también gigantesca ceremonia *vodú*, estalló la primera revolución independentista de América Latina: la de Haití (por entonces la colonia francesa de Saint-Domingue, por lejos *la más rica* que potencia colonial alguna haya tenido en América), cuya independencia se declaró en 1804 –por cierto sin que en ninguna parte de Latinoamérica, con la previsible excepción de Cuba, se haya celebrado en el 2004 un “bicentenario” postergado para el 2010 en festejo de las revoluciones “burguesas” y “blancas” del resto del continente. Sería imposible que intentáramos desarrollar aquí las complejidades infinitas de una revolución absolutamente atípica e inaudita: ni antes ni después, en toda la historia de la humanidad entera, sucedió que los esclavos *tomaran el poder* y fundaran una nueva república. Pero podemos al menos, aunque sea taquigráficamente, intentar ofrecer una medida de la importancia de lo que puede ser *pensado* a partir de la revolución haitiana:

1) La esclavitud africana en general, y la del Caribe y Haití en particular, es un componente esencial del proceso de *acumulación originaria* de capital (tal como lo ha desarrollado Marx en el célebre Capítulo XXIV de *El Capital*), y por lo tanto en la conformación de la *economía-mundo* (y más ampliamente del *sistema-mundo* “moderno-burgués”) en el sentido de Immanuel Wallerstein y otros<sup>3</sup>.

2) Si ello es así, lo que habitualmente denominamos *modernidad* adquiere unos rasgos de “desarrollo desigual y combinado” que desmienten las concepciones evolucionistas unilineales, homogeneizantes, “etapistas” o “progresistas” (incluidas, entre ellas, muchas versiones marxistas “vulgares”); entre muchas otras complejidades, se demuestra por ejemplo que la *esclavitud* y el *racismo* en sentido moderno, lejos de ser un “anacronismo” o una rémora cultural, son una estricta *necesidad* de la primera etapa de expansión del régimen moderno del Capital. Es teórica e ideológicamente *falsa* la dicotomía “sociedad tradicional/sociedad moderna”. Si se toma como “unidad de análisis” el sistema-mundo en su conjunto y no las naciones individuales europeas, *desde el principio* hubo una coexistencia articulada y/o conflictiva de elementos “antiguos” (esclavitud, semi-esclavitud, restos “feudales”, racionalización teológica, etcétera) con nuevos “inventos” (régimen tendencialmente mundial del Capital, Estado-nación europeo “moderno”, racionalidad “instrumental”, racismo de base “científica”, etcétera).

3) No hay, por lo tanto, *una sola* “modernidad”. Hay una modernidad dividida, *fracturada*, cuyos orígenes, de una inaudita violencia, no son un fenómeno autónomo europeo sino que comprometen un “choque de culturas” (y de “historicidades diferenciales”) entre *tres continentes* (Europa, América y África), cuestionando el *euro-centrismo* desde el cual normalmente se piensa ese desarrollo, así como el concepto mismo de *modernidad*. En consecuencia *no hay* un “proyecto inconcluso” de la modernidad (europea u occidental), como pretende Jürgen Habermas, sino un

---

<sup>1</sup> Este texto, preparado especialmente para la revista *Sociedad*, constituye en sus líneas básicas la reescritura de la última sección del Capítulo 6 de *La oscuridad y las luces*, libro en proceso final de elaboración.

<sup>2</sup> Profesor Titular de la materias Teoría Política y Social II, en la Carrera de Ciencia Política de la Facultad de Ciencias Sociales, y de Antropología y Sociología del Arte, y Literatura y Cine, en la Carrera de Artes de la Facultad de Filosofía y Letras, ambas de la Universidad de Buenos Aires.

<sup>3</sup> Aunque el concepto de *economía-mundo* y *sistema-mundo* proviene de la monumental y pionera obra de Wallerstein, es indispensable, para la comprensión de todos sus alcances, tomar en cuenta asimismo al menos los trabajos convergentes de Samir Amín, Giovanni Arrighi, André Gündler-Frank, Barry K. Gills, Janet Abu-Lughod, y en general las investigaciones nucleadas en la revista del Fernand Braudel Center.

*conflicto interno* y constitutivo *originario* de la propia “modernidad” fragmentada. El proyecto de la modernidad occidental capitalista está plenamente *concluido*: es el de la llamada “globalización” (o “mundialización de la ley del valor del Capital”, como traduce Samir Amin). Esa conclusión no nos coloca en ninguna “post-modernidad” (una mera etiqueta ideológico-discursiva para calificar la última etapa de la modernidad occidental-burguesa), sino en la apertura de un espacio de construcción de una *modernidad crítica*, que habrá que definir, y cuyo impulso potencial partirá de lo que la jerga del *sistema-mundo* denomina “periferia” (antes “Tercer Mundo”).

4) Dicho conflicto “interno” afecta a las propias *revoluciones* “modernas” o “burguesas”. Contra el sentido común eurocéntrico –o contra lo que, parafraseando a Aníbal Quijano, podríamos llamar la *colonialidad del poder/saber*–, dichas revoluciones tampoco son un producto *exclusivo* del desarrollo socioeconómico y político-cultural europeo. El caso paradigmático extremo, en este sentido, es el de la revolución haitiana. Ella no es un mero *efecto* de la Revolución Francesa (que, en todo caso, es la *oportunidad* histórica para la sublevación de los esclavos de Saint-Domingue), sino que tiene un alto grado de especificidad. Lo cual, desde luego, no significa que no haya una *relación* entre ambas, pero sí que esa relación es infinitamente más compleja que la de una simple *causalidad* lineal. Y si se quisiera conservar la ecuación causa/efecto, más bien sería la *inversa* de la que presupone el pensamiento euro-céntrico, al menos en lo que hace a los alcances “universalistas” de la Revolución Francesa. Puesto que la insurgencia haitiana estalla como reacción ante el hecho de que la Declaración “Universal” de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 *no alcanza* en su “universalidad” a los esclavos coloniales (ya que de su fuerza de trabajo forzada dependían en altísima medida la economía y las finanzas metropolitanas), es esa insurgencia la que termina obligando a la Revolución Francesa a decretar la abolición de la esclavitud *en 1794*, luego de tres años de sangrienta lucha en la colonia. Es decir: es la *revolución haitiana* la que fuerza a la Revolución Francesa a ser plenamente *consecuente* con sus propios enunciados<sup>4</sup>.

5) La revolución haitiana tiene pues un monumental impacto *filosófico*, y no solamente *político*, que hasta el día de hoy no ha sido plenamente reconocido. Su cuestionamiento *de facto* del falso “universalismo” europeo y moderno-burgués, hecho desde el “particularismo” de los esclavos negros afroamericanos, parecería una Ilustración (muy) *avant-la-lettre* de las tesis de la *Dialéctica Negativa* de un Adorno, con su conflicto *irresoluble*, “trágico”, entre el Concepto *general* y el Objeto *singular* al cual el concepto debiera “aplicarse” (y ya tendremos ocasión de abundar sobre esto). O, si se quiere traducir a lenguaje hegeliano, entre el *Universal Abstracto* y el *Particular Concreto*. Y la referencia a Hegel no es casual ni inocente: Susan Buck-Morss ha demostrado rigurosamente la influencia decisiva que la revolución haitiana tuvo sobre la célebre “dialéctica del amo y el esclavo” incluida en la *Fenomenología del espíritu* del filósofo de Iena<sup>5</sup>, y que tanto peso

---

<sup>4</sup> De más está decir que semejante “consecuencia” se agota con la propia Revolución. En 1802 Napoleón deroga el decreto de abolición de Robespierre y restaura la esclavitud en las colonias, con la espectacular excepción de Saint-Domingue/Haití, donde las tropas imperiales francesas sufren su más grande derrota hasta Waterloo a manos de los ex esclavos negros y al costo de 200.000 vidas para estos (si bien logran capturar a Toussaint, que morirá poco después en una mazmorra del Jura). La esclavitud en las colonias francesas no fue vuelta a abolir hasta 1848. Francia tiene el dudoso honor de haber sido la única potencia colonial que tuvo que abolir la esclavitud *dos veces*.

<sup>5</sup> Véase, de Susan Buck-Morss, *Hegel y Haití*, Buenos Aires, Editorial Norma, 2005. Hegel redacta la *Fenomenología del espíritu* entre 1804 y 1806, es decir, en estricta coincidencia con la culminación de la revolución haitiana y la declaración de independencia. Todos los biógrafos y comentaristas coinciden en que Hegel era un ávido lector cotidiano de la prensa mundial (“Mi oración laica de todas las mañanas”, llamaba él mismo a esa práctica). La prensa europea de la época –para atenernos sólo a ella– dedicó muchísimo espacio a la revolución haitiana, ya que esta causó una verdadera ola de terror entre las clases dominantes vinculadas a la explotación de las colonias. Durante casi dos siglos, el *mainstream* de la crítica hegeliana supuso que la referencia histórica para la alegoría del amo y el esclavo era la Revolución Francesa: otra palmaria demostración de la “colonialidad del poder/saber”.

ha tenido sobre la filosofía (no solamente) política posterior, pasando por Marx y hasta nuestros días.

6) Esa “revolución filosófico-política” es de una pasmosa *actualidad*. Su propia *praxis* pone sobre el tapete un entrecruzamiento, insólito para la época, de las cuestiones estrictamente políticas con cuestiones *de clase*, de “identidad” *étnico-cultural y religiosa*, de conflictiva “hibridez” “multicultural”, etcétera. Y lo hace –intentaremos mostrarlo sucintamente en lo que sigue– de manera mucho más “comprometida” y crítica de lo que suele suceder en nuestros actuales *estudios culturales o teorías postcoloniales*. En este sentido, las potenciales consecuencias “culturológicas” de la revolución haitiana constituyen una problemática constitutiva de nuestro más riguroso *presente*, sobre todo en América Latina. Se puede decir que ella sienta –en su propio momento histórico y para que nosotros las reinterpretemos hoy– las premisas de aquella *modernidad crítica* que mencionábamos.

Todo lo anterior se encuentra, como si dijéramos, *condensado* de manera privilegiada en la primera Constitución independentista de Haití, promulgada por Jean-Jacques Dessalines<sup>6</sup> en 1805, y muy especialmente en su famoso (y asombroso) artículo 14, que enuncia lo siguiente: “Todas las distinciones de color necesariamente desaparecerán entre los hijos de *una y la misma familia*, donde el Jefe del Estado es el *padre*; los haitianos, de aquí en adelante, serán conocidos por la denominación genérica de *negros*”.

Y bien. Es al análisis de este escandaloso enunciado constitucional, de su contexto y de sus significaciones implícitas, que quisiéramos dedicar el resto de este ensayo.

#### LAS LUCES NEGRAS: LA “REVOLUCIÓN CONSTITUCIONAL” HAITIANA

Empecemos esta sección apostando a una hipótesis fuerte. La primera y *más radical* respuesta a los falsos “universalismos” filosófico-políticos en que incurrió el pensamiento hegemónico de la Ilustración (incluyendo, y por anticipado, los ocasionales “errores” de Marx respecto de la cuestión colonial) la dará la revolución haitiana<sup>7</sup>. Y la dará *de hecho* –por la significación objetiva de su *praxis*, que puso en cuestión el “universalismo” *euro-etno-céntrico* del pensamiento iluminista, aun el más avanzado–, y también *de derecho* –por sus *textos*, y de forma espectacularmente *inaugural* por sus primeros textos constitucionales, como enseguida veremos.

De más está decir que esta *textualidad* –así como sucedió con la propia revolución que le dio origen– es una *desaparecida* de la historiografía política y jurídica, pero también de los sofisticados *cultural studies*<sup>8</sup>. Es absolutamente increíble –aunque perfectamente explicable– que la

---

<sup>6</sup> Jean-Jacques Dessalines, ex esclavo, fue uno de los líderes de la revolución haitiana y primer gobernante del país luego de su independencia.

<sup>7</sup> No es nuestra intención rebajar, en ningún sentido, esa herencia extraordinaria que todavía al día de hoy constituye para nosotros el pensamiento ilustrado. Pero le haríamos un flaco favor a la teoría crítica que pretendemos defender ocultando sus *insuficiencias* (que serán básicamente las mismas que las de la Revolución Francesa inspirada en tal pensamiento) respecto de la cuestión de la esclavitud colonial. En efecto, aún en los *philosophes* más consistentemente “radicalizados” de la Ilustración (en Voltaire, Montesquieu, Rousseau e incluso Diderot, el más consecuente anticolonialista de todos ellos) *no hay* un análisis “materialista” riguroso –como sí podemos encontrarlo, aun con sus límites “románticos”, en otros terrenos– de la esclavitud colonial. Cuando se habla de “esclavitud” es, o bien una metáfora exclusivamente político-jurídica aplicada a la situación europea (la “esclavitud” del *bourgeois* bajo el despotismo monárquico), o bien, en el mejor de los casos, el objeto de una condena *moral* aplicada a los “excesos” de un “abuso de poder”. Las razones económicas *estructurales* de la esclavitud nunca se pondrán en juego, ni siquiera en ese Rousseau que es capaz de llegar al borde “proto-marxista” de interrogar a la *propiedad privada* como posible origen de “la desigualdad entre los hombres”.

<sup>8</sup> El (más que “sintomático”) *olvido* –David Viñas lo llamaría más bien *ninguneo*– de la revolución haitiana, alcanza extremos que trascienden incluso la atribución ideológica al “eurocentrismo”. En su obra *Memoria*

filosofía jurídica, aun la más “crítica”, tan preocupada por cosas como los *derechos diferenciales* o las llamadas “*discriminaciones positivas*”, no haya prestado la debida atención a los problemas etno-jurídicos que intenta abordar el texto de 1805; es más raro todavía que nuestra actualidad “post-colonial”, con su obsesión teórica por los problemas del “multiculturalismo”, la “hibridez cultural”, las “políticas de la identidad”, las “indecidibilidades étnicas”, los “*in-between* identitarios” y demás yerbas de variada especie *post*, no se haya volcado ávidamente al estudio de un texto tan inaudito como (aunque no solamente) la Constitución “dessaliniana” de 1805, así como sus borradores “tousaintianos” de 1801<sup>9</sup>, que ponen *por escrito* las dificultades y aporías de todas estas cuestiones *doscientos años antes* de que se transformaran en una moda académica “occidental”. La *(re)negación* inicial que sufrió esa revolución, como puede verse, continúa su marcha triunfal.

Hemos hablado en otros lugares de la profunda, *escandalosa* significación del artículo 14 de la Constitución de 1805, que decreta que de allí en más todos los haitianos serán denominados *negros*, y dijimos que implicaba un sonoro y sarcástico cachetazo al rostro del “falso universalismo” occidental, incluido el de una Revolución Francesa que tuvo que ser –y casi siempre a desgano– persuadida por *otra* revolución –la haitiana– de que la *particularidad* “negra” merecía

---

*del fuego*, Eduardo Galeano comete algo así como un error por línea en sus referencias a la revolución haitiana. Veamos: “(En la ceremonia de Bois Caiman) la vieja esclava, la íntima de los dioses, hunde el machete en la garganta de un jabalí negro (*no es un jabalí, es un cerdo; la diferencia es etmológicamente abismal: en los rituales de sacrificio se matan animales domésticos y no salvajes, pues la significación del sacrificio es precisamente la “para-humanidad” de la víctima expiatoria*). Al amparo de los dioses de la guerra y del fuego, doscientos negros (*Aunque no es posible calcular el número exacto las estimaciones más prudentes hablan de al menos dos mil*) cantan y danzan el juramento de la libertad (*el tema de la libertad no está todavía en juego; la rebelión que empieza en Bois Caiman es una reacción contra la super-explotación del trabajo, pero el programa abolicionista tardará en definirse*). En la prohibida ceremonia de vudú (*no es tan “prohibida”: aunque formalmente los rituales de este tipo no estaban autorizados, los amos casi siempre hacían la vista gorda, considerándolos una “válvula de escape” para las tensiones de la esclavitud*), los doscientos esclavos (*¡otra vez!*) deciden convertir en patria (“¿patria”? *Todavía deberán pasar más de diez años para que se plantee, y aún muy borrosamente, el tema de la independencia; de hecho, el mismísimo Toussaint no tomó esa decisión, como veremos, hasta principios de 1801*) esta tierra de castigo. Se funda Haití en lengua *créole* (*dos gruesísimos errores en seis palabras: de ninguna manera “se funda” Haití en Bois Caiman: pasarán más de trece años hasta la declaración de independencia en 1804; por otra parte “Haití” no es una palabra créole sino aborígen, lo cual es de primerísima importancia, pues indica una insólita voluntad por parte de los esclavos afroamericanos de rescatar la memoria de los “pueblos originarios” de la isla, que habían sido salvajemente exterminados*). Como el tambor, el *créole* es el idioma común que los arrancados del África hablan en varias islas antillanas. Brotó del interior de las plantaciones, cuando los condenados necesitaron reconocerse y resistir (*de ninguna manera: el créole es, en lo esencial, un “invento” de los amos coloniales en virtud de su necesidad de “comunicarse” con esclavos que, por provenir de muy distintas culturas africanas, hablaban más de veinte lenguas diversas. Justamente, lo interesante de esto es que semejante instrumento se les volvió en contra al estallar la revolución, puesto que ahora fue una herramienta de comunicación y organización entre los esclavos sublevados; pero ese “idioma” –más bien un “idiolecto” más o menos artificial– es muy anterior a la necesidad de “reconocerse y resistir”: pensado en su origen como instrumento de dominación, se transforma en arma de emancipación*). Es interesante que estas formas de (involuntario, por supuesto) “ninguneo” provengan de alguien como Galeano, a quien no se le puede negar su compromiso con las mejores causas.

<sup>9</sup> Toussaint Louverture –hombre extraordinariamente cultivado para un ex esclavo– había comenzado en 1801 la redacción de una futura Constitución, que quedó trunca por su muerte en las cárceles napoleónicas, a principios de 1803. Jean-Jacques Dessalines, que era ágrafo (y no “analfabeto”, puesto que hablaba varias lenguas) encargó a su secretario la redacción definitiva sobre la base de los borradores de Toussaint y bajo su rigurosa supervisión. La secuencia demuestra que muy probablemente ya a fines de 1800 la dirigencia de los ex esclavos sublevados en 1791 había tomado la decisión independentista. Hasta ese momento, Toussaint oficiaba como Gobernador General de la isla, formalmente “en nombre” del imperio francés, aunque, como se verá, con un altísimo grado de autonomía conquistada por las armas.

ser comprendida en los derechos “universales” del Hombre. Subrayemos ahora dos cosas: en primer lugar, el sólo hecho de que para ello fuera necesaria una revolución *violenta*, habla de la *violencia* – “simbólica”, pero con igualmente violentos efectos materiales– de las pretensiones, por parte de un “particular universalista”, de ser *el* Universal como tal. En segundo lugar, el artículo 14 se levanta al mismo tiempo *contra* y *a favor* de la Revolución Francesa. Si por un lado le muestra su *inconsecuencia*, por el otro es absolutamente *consecuente* con las propias premisas de las que parte la revolución en la cual se “inspira”.

Propongamos pues una fórmula sucinta y paradójica: *la revolución haitiana es más “francesa” que la francesa*. Pero, “al mismo tiempo”, sólo lo puede ser porque es *haitiana*. Sólo desde esa “periferia” excluida del Universal se podía enunciar lo que le faltaba al “centro” para ser *en serio* “universal”. Y ello en un *triple* sentido: ya no solamente “político” y además (inseparablemente) “social”, sino también “étnico-cultural”, “racial”. El artículo 14 *denuncia* la existencia de un conflicto irresoluble –de una *dialéctica negativa*, “trágica”– entre el universal y el particular, entre el *concepto* (abstracto) y el *objeto* (concreto), y al mismo tiempo *repone* los términos de ese conflicto en el “centro” de la pretendida universalidad. Es decir: al “particular universalista” de la Revolución Francesa (y del euro-centrismo en general), el artículo 14 (fórmula condensante de todas las complejidades de la revolución haitiana) responde con un “*universal particularista*”, que muestra que sólo el particular que *no puede* ser plenamente reconducido al universal revela la *verdad* “abierta” de una supuesta *totalidad* que es en realidad –para decirlo con Sartre– un permanente proceso de *des-totalización* y *re-totalización*<sup>10</sup>. Como si todo eso fuera poco, muestra claramente que lo que “en última instancia” permite explicar ese conflicto irresoluble no es un *error de pensamiento* de la Ilustración corregible con *más* Ilustración, sino la *base material* (la esclavitud *real*, no “metafórica”) que “sobredetermina” ese pensamiento. Es decir, no una *contradicción lógica*, sino la estructura misma del *sistema-mundo*.

Para intentar aclarar lo más posible esto: cuando Adorno y Horkheimer, en su extraordinario ensayo sobre “El Concepto de Ilustración”, hablan de la necesidad de “ilustrar la Ilustración”, esto hay que entenderlo al menos en tres sentidos diferentes, aunque complementarios:

- a) No tiene ningún sentido *abandonar* la Ilustración, pretender negarla o situarse en no se sabe qué *exterioridad* a ella, puesto que ello significaría también abandonar o negar las potencialidades emancipadoras de la Ilustración, dejándosela, por así decir, al “enemigo”; la batalla debe ser dada, pues, en el *interior* de la Ilustración misma;
- b) Sin embargo, la *lógica* misma del pensamiento ilustrado, ya desde sus inicios (inicios que para Adorno y Horkheimer, como es sabido, se ubican en los propios orígenes del pensamiento occidental, incluso en sus orígenes míticos, “pre-filosóficos”) ha tendido a privilegiar los aspectos instrumentales y *dominadores* de un pensamiento “identitario” que tiende a eliminar o disolver la particularidad concreta del objeto *material* en la generalidad abstracta del concepto *ideal*;
- c) Obviamente, esta tendencia sólo ha podido realizarse plenamente en el contexto del modo de producción capitalista, que demanda la completa dominación de la “Naturaleza”, y donde el Saber y el pensamiento ilustrado se vuelven mera *técnica* dominadora. Aunque se ha tornado hegemónico por las necesidades del capitalismo, este “estilo” de Ilustración –que *disocia* su aspecto dominador de su aspecto emancipador– es hegemónico también en los “socialismos reales”. La crítica de la Ilustración “trunca” –de la Ilustración como *falsa* “totalidad” – se vuelve así inseparable de una crítica de la *modernidad* como tal, que implica *otra* concepción de la modernidad: justamente, la de una *modernidad (auto)crítica*.

Sobre la base de estas premisas, “ilustrar la Ilustración” desde *adentro* de la propia Ilustración implica el pasaje –*cualitativo*, y no meramente cuantitativo– a una nueva lógica “ilustrada” basada en el *respeto* de aquella materialidad singular del “objeto”. En otras palabras,

---

<sup>10</sup> Jean-Paul Sartre. *Crítica de la Razón Dialéctica*. Buenos Aires, Editorial Losada, 1964.

instalarse en ese punto de conflicto, de *tensión no reconciliada* entre el concepto y el objeto. Pero, precisamente, esto no es algo que pueda hacerse mediante el *puro* concepto: ello supondría la recaída en un pensamiento “identitario” que apunta a la *identificación* del objeto con el concepto. A su vez, no se podría hacer *sin* el concepto, so pena de caída en el más craso (e imposible, por otra parte) irracionalismo. De allí que Adorno, en su *Dialéctica negativa*, proponga una filosofía que, inevitablemente, siga utilizando al concepto *contra* sí mismo (lo cual sería la definición mínima de un *pensamiento crítico*)<sup>11</sup>. Más exactamente: que conduzca al concepto *más allá de sí mismo*, hacia ese límite que es la singularidad material, resistente, del objeto. La teoría, así, es permanentemente una “totalidad” abierta, no-suturada ni cerrada sobre sí misma en su pura conceptualidad abstracta, sino que está en diálogo ríspido y conflictivo con lo *real*, pensándolo desde la *no-identidad* entre Idea y “Naturaleza” (entendida esta última en el sentido amplio de “materialidad de lo real”).

Es relativamente fácil ver, finalmente, que este tipo de propuesta retoma, en su propio registro y con sus propias inflexiones, la crítica de Marx al idealismo “concepto-céntrico” y en última instancia *des-materializado* de Hegel, aunque lo hace informado por una serie de formas de pensamiento posteriores (Weber, Nietzsche, Freud, y de manera harto más conflictiva, Heidegger). Y retoma, asimismo, complejizándolas aún más, las implicaciones profundamente “filosóficas” de las *Tesis sobre Feuerbach*: como también lo dice Adorno en la *Dialéctica negativa*, la “transformación del mundo” que debía sustituir a su mera interpretación, no se ha llevado a cabo. La hora de la *realización* (y consiguiente disolución) de la filosofía en el “reino de la libertad”, ha pasado de largo. La filosofía, pues, ha quedado “flotando en el aire”, en el *topos uranus* de la pura idealidad del Concepto. De nuevo debe ser “bajada a tierra” para producir su encuentro conflictivo, no-identitario, con el Objeto, que es *tanto* Naturaleza –en el sentido amplio de la materialidad de lo Real– como Historia.

Y bien: el artículo 14 –esta es aquí nuestra hipótesis central, que en seguida buscaremos argumentar– hace precisamente *eso*. Sin renunciar al pensamiento ilustrado ni al ideario de la Revolución Francesa, se apoya en la materialidad concreta de la propia Revolución (la “haitiana”) y del lugar particular que tiene el color “negro” de los esclavos, para denunciar desde *adentro* el carácter “identitario” de las pretensiones de universalidad abstracta de la Declaración de 1789. Evidentemente, tampoco el artículo 14 –o siquiera la revolución haitiana en su conjunto– puede producir por sí mismo, y en su época, la metafórica “realización” de la filosofía. Pero lleva ese impulso, o esa potencialidad, un paso *más allá* de la Revolución Francesa, y en verdad está más cerca de las *Tesis sobre Feuerbach*, o incluso de la *Dialéctica negativa*, de lo que jamás lo estuvo el pensamiento ilustrado, incluso el jacobino.

Por supuesto, el artículo 14, para abusar de una expresión clásica, no sale como Júpiter de la cabeza de Minerva; ni cae, digamos, en un *vacío textual*. Pero avancemos despacio. Como dice Sibylle Fischer<sup>12</sup>, la constitución haitiana de 1805 (y, repitamos, sus antecedentes en el borrador redactado por Toussaint en 1801), además de ser el primero de su tipo, es un documento absolutamente *extra-ordinario* en el contexto de las constituciones y declaraciones políticas post-independentistas americanas del siglo XIX. Ningún otro texto da cuenta más elocuentemente de la naturaleza verdaderamente *inaudita –impensable e irrepresentable*, para decirlo con Trouillot<sup>13</sup>, de esa revolución. Ningún otro documento articula más claramente, en efecto, el carácter *revolucionario* del nuevo estado, la *contra-modernidad sincrética* de sus *supuestos básicos subyacentes* (como diría Alvin Gouldner<sup>14</sup>), y los asimismo extraordinarios desafíos que la revolución tuvo que enfrentar en el contexto de un segmento del *sistema-mundo* en el cual la

---

<sup>11</sup> Véase, de Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa*. Madrid, Editorial Taurus, 1987.

<sup>12</sup> Sibylle Fischer. *Modernity Disavowed. Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*. Durham, Duke University Press, 2004.

<sup>13</sup> Michel-Rolph Trouillot. *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston, Beacon Press, 1995.

<sup>14</sup> Alvin Gouldner. *La crisis de la sociología occidental*. Buenos Aires, Editorial Amorrortu, 1970.

esclavitud era regla, y donde la expansión colonialista estaba comenzando a extenderse hacia Asia y África, y el racialismo “taxonómico” empezaba a mutar hacia un aún más frontal *racismo* de base biológica y “científica”.

Contra esos “vientos y mareas”, la constitución haitiana –y la expresión más nítida y compleja de esto es nuevamente el artículo 14– invierte la tendencia, y lo que hace es *politizar* el sentido de las distinciones de “raza” y color de piel: como veremos más abajo, ser negro, blanco o mulato es, para la constitución haitiana, una problemática cuestión *política* heredada de la *historia*, que nada tiene que ver con pseudo-científicas fantasías “naturalistas” y biológicas. Todas estas se muestran como intentos de pensamiento “identitario”, como formas de dominación por el Concepto que *fracasan* ante la resistencia del Objeto. Por supuesto, no estamos reduciendo la cuestión a una lucha “filosófica”: lo que decimos es que la inaudita *violencia* material de ese proceso revolucionario, como efecto de la violencia multiseccular de la colonización y la esclavitud, es proporcional al fracaso “conceptual” de una hegemonía que, por así decir, ya había nacido abortada.

Está claro, sólo para empezar, que “*todos somos negros*” es una *inversión* de los delirios clasificatorios (de esa verdadera locura “cartesiana”, podríamos decir) de los administradores coloniales franceses, que habían creído detectar 126 tonalidades diferentes de “no-blancura”. Pero no por ello ese enunciado implica una completa *homogeneización*, un nuevo *universal abstracto*. Desde ya, no hubiera podido serlo en sí mismo, en tanto –como hemos visto hace un momento– asume *como si* fuera “universal” su propia particularidad excluida; el *como si* se transforma entonces en un *como-no*, de acuerdo a la notable fórmula propuesta por Jacob Taubes en su estudio sobre Pablo de Tarso<sup>15</sup>: una metáfora –o una *sinécdoque*, si se quiere– de lo inconmensurable, lo incomparable, lo *no-asimilable*. Para nuestro caso: el color *negro*, que, como acabamos de decir, adquiere pues un “tinte” plenamente *político*, o sea *des-naturalizado*. Pero “des-naturalizado” no quiere decir *des-materializado* sino exactamente *lo contrario*; es la “naturaleza” entendida como condición “racializada” la que resulta ser una abstracción idealista, metafísica, puramente “espiritual”. El color *negro* del artículo 14, en cambio, es *político* porque (y no a pesar de que) es el color de una *piel*, que viene pegado a una *carne*: es la recuperación de una plena, irreductible *materia* en el seno de la abstracción “espiritualizada” que domina la auto-representación ideológica del *sistema-mundo* blanco-burgués. Y en ese sentido –que también es el que Adorno le da a la palabra– es *auténtica* “Naturaleza”: es la *concretud material* del Objeto, de la Cosa, cuya “naturalización” había sido el efecto de una *metafísica*, y por supuesto –se ha visto– de una *política*.

Por esa vía, la Constitución haitiana se introduce en una compleja y laberíntica *heterotopía*, para usar esa noción foucaultiana<sup>16</sup> –lo contrario, precisamente, de la *homogeneidad rectilínea* de las representaciones “oficiales” de la modernidad–; una heterotopía en la cual las ideas “universalistas” de la igualdad racial o las demandas *identitarias* de reparación por las injusticias del pasado, así como los anhelos de una redención futura, tienen que ser *re-fundadas* sobre criterios “contra-modernos” –lo cual quiere decir “al mismo tiempo”, ya lo sabemos, que *no renuncian* a su “modernidad”, sino que la *re-definen*. De allí lo que podríamos llamar su carácter *utópico*, en el sentido, por ejemplo, de Ernst Bloch: es el *todavía-no* que por su propia “imposibilidad” desnuda la *iniquidad* del presente.

Por supuesto que para una concepción “posibilista” de la adecuación de las leyes a la realidad sobre la cual deben legislar –para una *Realpolitik* jurídica, digamos– la constitución de 1805 revela un muy serio *desfasaje* entre sus prescripciones enunciativas y sus posibilidades de aplicación a una situación social, política y étnico-cultural caótica e irresuelta como la que vive el nuevo Estado a la salida de un proceso revolucionario devastador. Pero, justamente: lo que esa constitución, como texto *filosófico-político* antes que estrictamente “jurídico-realista”, pretende hacer, es mostrar los *límites* de ese realismo jurídico “occidentalista” ante una realidad *irrepresentable* para el universalismo euro-céntrico. La revolución haitiana, en cierto modo, no se

---

<sup>15</sup> Jacob Taubes. *La teología política de Pablo*. Madrid, Editorial Trotta, 2005.

<sup>16</sup> Michel Foucault. *Las palabras y las cosas*. México, Siglo XXI Editores, 1972.

parecía a *nada*. Su constitución, por lo tanto, tampoco. Y, a decir verdad, *sigue* sin parecerse a nada. Por lo menos, a nada que tengamos aún hoy, en los inicios del siglo XXI.

Esta *extrañeza* tanto del borrador de 1801 como de la versión de 1805, su *des-centramiento* (su *ex-centricidad*) respecto de las convenciones (y las concepciones) constitucionalistas occidentales, empieza ya en su propio origen: si bien respectivamente firmadas por Toussaint (quien también redacta la de 1801) y Dessalines (quien como hemos visto, siendo “analfabeto”, encarga la redacción a su secretario), ambas son el producto de una discusión *colectiva* y “asambleística”, que incluye tanto a *affranchis* (esclavos libertos) ilustrados y educados en Francia como a ex esclavos “ágrafos” (en el sentido europeo). La constitución expresa, pero *no “sintetiza”*, las tensiones de intereses entre esos sectores, haciéndose cargo de su carácter no resuelto. Al contrario de las pretensiones *unitarias* de la inmensa mayoría de las constituciones “burguesas”, incluyendo las *posteriores* constituciones de las nuevas independencias americanas –que actúan bajo el presupuesto ideológico de que en la Nación *no hay* divisiones de clase, “raza”, género, etcétera, como si esa pretensión *no fuera* “utópica”, ahora en el sentido peyorativo del término–, el texto haitiano asume una suerte de *dialogismo conflictivo* que no da *nada* por “superado” de antemano.

Más aún –y quizá más importante como síntoma de aquel *des-centramiento* político y cultural–: expresa asimismo una *tensión* (que para el pensamiento “universalista-occidental” no puede menos que aparecer como una contradicción incomprensible) entre las muy “ilustradas” declaraciones de promoción de las *libertades individuales* características de la modernidad “liberal” (igualdad ante la ley, inviolabilidad de la intimidad, derecho a ejercer libremente la propia ocupación, y así siguiendo) y un igualmente enérgico “*paternalismo*” *comunitario*, que impone severas restricciones a la acción individual y le confiere al Estado el derecho de condicionar la voluntad de los individuos a las necesidades económicas de la sociedad. Tal “contradicción” se explica en *alguna* medida, claro está, por la abismalmente crítica situación económica y social del Haití inmediatamente post-revolucionario, que requería en la visión de Toussaint o Dessalines (no importa cuáles fueran sus a veces grandes diferencias en otros terrenos) una decidida y enérgica acción estatal de re-organización. Pero es también, y probablemente en *mayor* medida, la expresión de un *sincretismo involuntario* –o una *transculturación catastrófica*, para parafrasear a nuestro propio modo una noción de Fernando Ortiz– entre, por un lado, las ideas “modernas” de una Revolución Francesa o una Ilustración que también en alguna medida habían inspirado la *oportunidad* de la revolución haitiana, y por otro, las “pre-modernas” tradiciones *comunitaristas* (reales o imaginarias) de un mítico pasado “africano”, que se trataba ahora de *recuperar* luego de que los “negros” hubieran sido *arrancados* de ellas de la manera más violenta y violatoria posible.

Ya la constitución “toussaintiana” de 1801 jugaba intencionalmente con las *ambigüedades* de la situación revolucionaria. Aunque no declaraba explícitamente la independencia (Toussaint había conquistado por métodos *revolucionarios* el cargo de Gobernador General, pero lo ejercía todavía en *nombre* del Imperio francés), su artículo primero establecía que si bien Saint-Domingue forma parte del Imperio, “está sujeta a *leyes particulares*”. Desde el inicio, pues, el texto se hace cargo de un *conflicto de soberanías* –de un conflicto, digamos, en el corazón del propio *Imperium*. En efecto: ¿cómo podría ejercerse adecuadamente la Ley (francesa) *general* en un caso que se reserva para sí mismo una irreductible *particularidad*, sobre todo cuando el artículo 19 dirá que en el territorio de Saint-Domingue sólo son válidas las leyes aprobadas por la Asamblea Nacional *local*?

Ya de entrada, como se ve, se plantea la existencia de una tensión *política* irresoluble. Y a continuación se nos presentarán todas las complejidades étnicas, culturales, sociales, de la situación. El artículo 3 había declarado la abolición de la esclavitud presente y *futura*: “La esclavitud queda abolida para siempre; aquí todos los hombres nacen, viven y mueren libres y *franceses*”. La ciudadanía –todavía “francesa”– es inmediatamente asociada a la libertad *concreta* que implica la prohibición de la *esclavitud*: no se trata tan sólo de la abstracta libertad jurídica, sino de la cuestión *social*. Los conceptos de ciudadanía y libertad dependen directamente de la eliminación de una *clase*: la de los esclavos. Lo cual, como es obvio, significa en los hechos la eliminación de *dos*

clases: también la de los amos; una vez más, Hegel ha sido aquí radicalmente *materializado* unos años antes de que la *Fenomenología* fuera siquiera concebida.

Junto con la esclavitud, por lo tanto, ha quedado abolida la distinción liberal entre lo “político” y lo “social”. Por otra parte, la referencia (un poco extraña, como observa Fischer) a que los hombres nacen, viven y *mueren* libres –si ya se dijo “nacen y viven”, ¿para qué hace falta aclarar que también *mueren* libres?– es de una notable polisemia: si por un lado puede entenderse como una cláusula tranquilizadora hacia Francia en el sentido de que no está en los planes revolucionarios declarar la independencia –ya que los hombres mueren libres y *franceses*–, por otro puede interpretarse como una advertencia (ante las sospechas que Toussaint ya tiene de un intento por parte de Napoleón de restaurar la esclavitud) de que los ex esclavos están dispuestos a defender su libertad (“francesa”) *hasta la muerte*. Y hay aún una tercera –y no excluyente– posibilidad de lectura: aclarar que los futuros “haitianos” son *franceses*, equivale a mostrar, otra vez, que a la “universalidad” de la Revolución *Francesa* le faltaba una *parte*, que ahora la revolución haitiana ha venido a reponer. Y que esa “parte”, para colmo, tiene asimismo un *color* particular, el negro: un “color local”, podríamos decir.

El 1º de enero de 1804, al menos una de esas múltiples tensiones cruzadas queda resuelta: Dessalines declara la independencia. Los “negros” nacen, viven y mueren *libres*, sí, pero ya no más *franceses*, sino “haitianos”. Nace una república *negra* con un nombre *indígena* –nueva manifestación de pluralidades cruzadas. Y esto sólo ya habla de *otra* tensión: el mito del retorno a África sigue vigente; “Hayti” es el nombre de esta tierra que perteneció alguna vez a los arawak o a los tainos. Ahora bien, los ex esclavos, aun cuando una parte de ellos haya ya nacido –por varias generaciones– en América, *no son* “aborígenes”, sino que han sido, y contra su voluntad, “trasplantados”. Sin embargo, la elección para el nuevo Estado *negro* de un antiguo nombre taíno (o tal vez arawak), ¿no está indicando –no podemos saber si de manera “consciente”– una voluntad de *arraigo*, de *integración*, si se quiere? Pero es una “integración” *plural*, tanto en términos étnico-culturales (“africanos” *con* “aborígenes”, aunque sea vía el simbolismo del nombre, ya que los indígenas originarios han sido exterminados) como, por así decir, de *clase*: son, expresado benjaminianamente, los anteriores “vencidos de la Historia” los que están fundando la nueva Nación.

Si se quisieran más pruebas de la *densidad filosófica* del contenido político de la revolución, bastaría citar el primer párrafo del Preámbulo de la nueva Constitución, que Dessalines promulga el 20 de mayo de 1805: “En presencia del Ser Supremo, ante quien todos los mortales son *iguales*, y que ha diseminado tantas clases de seres *diferentes* sobre la superficie del globo con el solo propósito de manifestar su gloria y poder mediante la *diversidad* de sus obras...”.

Ya no se trata, se ve, de la simple *homogeneidad abstracta* de la igualdad ante la Ley (humana o divina). Se empieza por afirmar una *igualdad universal* para, en el mismo movimiento, aseverar la *diferencia* y la *diversidad*. Se apela a la singular retórica de teología ilustrada de la Revolución Francesa (el “Ser Supremo”) para inmediatamente dotar al Ser de determinaciones *particular-concretas*. El Ser, en efecto, como afirmaba Aristóteles, “se dice de muchas maneras”, pero todas ellas son *simultáneas*. No se trata de *elegir* entre lo Uno y lo Múltiple –como si estuviéramos, digamos, ante un debate actual entre Deleuze y Badiou–, sino de sostener *ambos* en su tensión irreductible. Por otra parte, no se trata tampoco de un mero *pluralismo* liberal, acrítico, que se limita a superponer las diferencias bajo la máscara ilusoria de una “coexistencia pacífica”. Necesariamente hay *una* de esas diferencias –la diferencia “negra”– que no puede tener el *mismo* lugar que las otras: ella es, por así decir, el *analizador semiótico-político* de la inteligibilidad del “Sistema” en su conjunto. Pero para que esto se volviera evidente, hizo falta una sangrienta revolución.

La siguiente frase avanza un paso más en este camino: “... Ante la creación *entera*, cuyos *hijos desposeídos* hemos tan injustamente y durante tanto tiempo sido considerados...”. Otra vez, la *totalidad* de la “creación” es *especificada* por su parte excluida, “desposeída” –por esa *parte-que-*

*no-tiene-parte*, como diría Rancière<sup>17</sup>–: para nuestro caso, los antiguos *esclavos negros* (“raza” y clase son nuevamente convocados para definir un *no-lugar* en la totalidad). Otra vez: en el mejor estilo de esa *dialéctica negativa* que un siglo y medio más tarde especificará Adorno, es el “detalle” irreductible a la totalidad el que *especifica* dicha totalidad sin permitir su pleno “cierre”: el “objeto”, sin negar su conexión con el Concepto, es al mismo tiempo un *plus*, un “resto” autónomo que resiste su *identidad* con el Concepto.

Todo concurre, dice Fischer, a la arquitectura textual de “la complicada y dialéctica forma en la cual universalismo y particularismo son enmarcados”<sup>18</sup>.

Universalismo y particularismo, en efecto, se referencian mutuamente, aunque de nuevo sin operar una “síntesis superadora”: la *igualdad universal* no podría ser alcanzada sin la *demanda particular* de los esclavos negros que han sido “expulsados” de la universalidad; al revés, esa demanda particular no tiene sentido sino por su referencia a la universalidad.

Esta estructura se manifiesta más aún cuando confrontamos aquellos artículos del cuerpo constitucional que abordan especialmente las cuestiones “raciales” y “clasistas”. El artículo 12 advierte que “Ninguna persona *blanca*, de cualquier nacionalidad, podrá poner pie en este territorio en calidad de *amo o propietario*, ni en el futuro adquirir aquí propiedad alguna”; el siguiente artículo, sin embargo, aclara que “el artículo precedente no tendrá efecto ninguno sobre las *mujeres blancas* que hayan sido naturalizadas por el gobierno (...) Incluidos en la presente disposición están también los *alemanes y polacos* (¿?) naturalizados por el gobierno”. Y así llegamos a nuestro famoso artículo 14: “Todas las distinciones de color necesariamente desaparecerán entre los hijos de *una y la misma familia*, donde el Jefe del Estado es el *padre*; los haitianos, de aquí en adelante, serán conocidos por la denominación genérica de *negros*”.

Sobre este último artículo, ya hemos abundado en demasía –lo cual no es casual: en cierto modo se podría decir que todo nuestro texto es un *comentario* del artículo 14. No sabemos por qué se hace la extraña especificación sobre los “alemanes y polacos” naturalizados (¿había quizá en Saint-Domingue pequeños contingentes de inmigrantes de esas nacionalidades, probablemente en calidad de artesanos, comerciantes, pequeños granjeros? No tenemos datos al respecto: en todo caso, con toda seguridad sabemos que *no había* grandes plantadores y amos de esclavos de esos orígenes). Pero sin duda su mención es el *colmo* del particularismo, más subrayado aún por el hecho de que también alemanes y polacos –que uno suele asociar con la piel blanquísima y los cabellos rubios de sajones y eslavos– son, ahora, *negros*, según lo ha establecido el artículo 14, ya que si están “naturalizados”, también ellos son haitianos.

Esta generalización/particularización a primera vista *absurda* tiene el enorme valor de – como decíamos más arriba– una *disrupción* del “racialismo” biologicista o “naturalista”: si hasta los polacos y alemanes pueden ser decretados “negros”, entonces está claro que *negro* es una denominación *política* (o político-cultural, si se quiere), es decir *arbitraria* (en un sentido más o menos “saussuriano” de la arbitrariedad del significante) y no *natural* ni *necesaria*. Y que por lo tanto *lo fue siempre*: con el mismo gesto se “de-construye” la falacia racista que atribuye rasgos diferenciales a las distintas “especies” humanas de Voltaire, así como el dislate de las 126 tonalidades de color negro. Hay que insistir, entonces: mediante este “acto de habla” –este verdadero y poderoso *performativo*– se produce una inquietante paradoja filosófica: la de que el *universal* es derivado de una generalización de uno de sus *particulares*. Y no de uno cualquiera, sino, nuevamente, del que hasta entonces había sido “materialmente” *excluido*. Como dice no sin discreta ironía Fischer, “llamar a todos los haitianos, más allá del color de su piel, *negros*, es un gesto similar al de llamar a todo el mundo, más allá de su sexo, *mujeres*”. También esto sería, sin duda, un *performativo reparador* de la injusticia cometida contra una parte discursivamente *excluida* del “género” humano en la denominación “Hombre” (y nos sirve, de paso, para asombrarnos de que tampoco las feministas parezcan haberse interesado como lo merecería en el

---

<sup>17</sup> Jacques Rancière. *El Desacuerdo*. Buenos Aires, Editorial Nueva Visión, 1998.

<sup>18</sup> Sibylle Fischer. *Modernity Disavowed. Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*. *Op. cit.*

caso haitiano: ¿no les llamaría la atención, aunque más no fuera, ese artículo 13 que *en 1805* les otorga derechos *específicos* a las mujeres?, ¿y no les sería bien útil, para pensar la “cuestión de género”, la aporía del *particularismo negro* “realizando” el universalismo igualitario, etcétera, etcétera?).

De cualquier manera, y para volver a ello, está clara la intención *político-cultural* de la cláusula. Finalmente, ¿para qué es necesario *legalmente* introducirla, si ya ha empezado por aclararse que en Haití no será permitida ninguna clase de distinciones por el color de la piel? El sentido no es, pues, meramente *jurídico*: se trata, todavía, de no ocultar ni disfrazar, en la historia que ahora puede llamarse “haitiana”, el lugar determinante que en ella ha tenido el conflicto *político* entre las “razas” –negros contra blancos, para empezar, pero también, según hemos visto, mulatos contra negros y blancos según los momentos, etcétera.

Como decíamos más arriba, el artículo 14 (y toda la constitución a la cual pertenece) hace *de facto* la crítica, incluso anticipada, de una (*ideo*)lógica constitucional que imagina el Estado-nación “moderno” como una *unidad* homogénea, sin distinciones de clases, “razas”, género, etcétera.

Al mismo tiempo (“al mismo tiempo”) *hay* en la Constitución de 1805, y en el propio artículo 14, una concepción *unitaria* de la nación. Pero véase con cuál criterio: “Todas las distinciones de color necesariamente desaparecerán entre los hijos de *una y la misma familia*, donde el Jefe del Estado es el *padre*”. “Paternalismo”, decíamos antes –y por supuesto, podríamos agregar “patriarcalismo”–; la nación es pensada como una *gran familia unida e indivisible* (donde, ya sabemos, todos los miembros son “negros”), dirigida –como corresponde a la metáfora– por el “padre” en tanto Jefe del Estado (aunque *no solamente*: ya hemos visto que, alegóricamente, hay a la vez un retorno de la *Mater(ia)* implícita en esa carne *negra*, sin la cual no puede pensarse la *ciudadanía* haitiana). Es justamente contra esta analogía entre el Estado y la familia (que en la tradición política europea puede ya detectarse en la antigua Grecia y su distinción entre *polis* y *oikos*, central incluso como motivo de conflicto trágico, tal como se encuentra en la *Antígona* de Sófocles) que luchan los primeros grandes teorizadores del Estado “europeo-moderno”: el debate puede leerse en Maquiavelo, en Hobbes, en Locke. Obviamente, se trata ante todo de un combate contra el “paternalismo” feudal y contra la “herencia de sangre” del Poder, y a favor de una idea más estrictamente *jurídico-política*, y no “familiarista”, del Poder. Pero, justamente por ello, es *también* un argumento tendiente a la separación entre “sociedad política” y “sociedad civil” –o más genéricamente, entre *Estado y sociedad*–. Sea como sea, esa es una cuestión “occidental”, *europea*.

El artículo 14 nada tiene que ver con esa polémica: la *unidad “política”* que levanta como programa es la de la estructura social “tradicional”, “pre-moderna”, sí, pero *africana*, en la cual la lógica del poder “político” es indistinguible de lo que los antropólogos han analizado como *estructuras del parentesco*, y que, al decir por ejemplo de Lévi-Strauss, transforma la *consanguinidad biológica* en *alianza social y política*<sup>19</sup>. Otra muestra, pues, de *politización* –es decir, de *materialización*, en el sentido estricto– de una “naturaleza” abstracta. Si de la revolución (haitiana) se puede decir que “ilustra la Ilustración” (en sentido adorniano), también se puede decir de ella que *revoluciona la revolución* (francesa), al introducir en su *modernidad* una “tradicionalidad” que no implica un retroceso, sino una nueva *combinación* (pues, ya lo hemos visto: la modernidad de la Revolución Francesa no es recusada, sino de hecho tildada de *insuficiente*), una combinación que se hace cargo de la *desigualdad*.

Todo lo anterior hace a lo que –apelando nuevamente a una especie de metáfora psicoanalítica– podríamos llamar una *identidad dividida* haitiana. “Dividida”, y por ello mismo tanto más auténtica y *verdadera*, ya que pugna por sustraerse a la falsa homogeneización de la ilusión “identitaria”. Tenemos una *nación nueva*, fundada “desde cero”: al contrario de lo que sucederá con las otras independencias americanas, hay una radical dis-continuidad (jurídica, sin duda, pero también, y por sobre todo, *étnico-cultural*: es una nación “*negra*”) respecto de la

---

<sup>19</sup> Claude Lévi-Strauss. *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona, Editorial Paidós, 1975.

situación colonial. Pero su “novedad” consiste, ante todo, en un reconocimiento y una *puesta en acto* de los insolubles conflictos heredados de la situación colonial y de la lógica *etno-socio-económica* de la plantación: el ideario de la Revolución Francesa es, al mismo tiempo que conservado, llevado *más allá* de ella misma –es decir: más allá de sus límites históricos, políticos e ideológicos del momento–, un “más allá” donde se encuentra con el *color negro*; y ese “color local”, como lo llamábamos, obliga a un aparente *retroceso* –para las concepciones “evolucionistas” y “progresistas” euro-céntricas– hacia las tradiciones míticas africanas, pero que en realidad significa un *salto adelante* respecto de las limitaciones de esa modernidad euro-céntrica.

En un lúcido ensayo, Doris L. Garraway<sup>20</sup> señala las enormes dificultades –ideológicamente “sobredeterminadas”, desde ya–, para el pensamiento eurocéntrico, de concebir la *ex-centricidad* “filosófico-política” de la revolución haitiana, que es sistemáticamente inscrita bajo la figura de un “reflejo” de la Revolución Francesa, considerada el *significante originario* de los valores políticos “modernos”, sin siquiera concebir la posibilidad de que ese “significante” hubiera sido forzado a ensanchar y multiplicar sus “significados” por los propios *límites* que la revolución haitiana reveló en él.

#### LAS DIFICULTADES PARA “TEORIZAR” LA REVOLUCIÓN (HAITIANA)

Y no hay que creer que esta “imposibilidad” eurocéntrica sea exclusivamente *europaea*. Nadie menos que el “ultra-post-colonial” Homi Bhabha cae también en ella, cuando examinando la obra de C. L. R. James<sup>21</sup>, y sin dejar de señalar con todo rigor las maneras en que los valores supuestamente universalistas de la Revolución Francesa estaban inicialmente subordinados a los intereses del capital colonial del *sistema-mundo*, sin embargo presenta a Toussaint Louverture como un mero espectador del desarrollo trágico de una modernidad que ha comenzado *en otra parte* (Europa, por supuesto)<sup>22</sup>. Otro reputado “post-colonial”, Robert Young, dedica algo así como la mitad de su obra *Postcolonialism: An Historical Introduction*, al análisis histórico-ideológico de las “prácticas teóricas” (una expresión curiosamente althusseriana para un crítico *post*) de las luchas de liberación anti-coloniales en África, Asia y América Latina, donde la *única* mención a la revolución haitiana (la *primera* de todas esas luchas, como sabemos) comparece en un capítulo sobre el anticolonialismo... *européo*<sup>23</sup>.

Tanto Bhabha como Young (y desde luego están lejos de ser los únicos), pues, aún escribiendo “con las mejores intenciones”, despojan a la revolución haitiana de toda significación como *lucha anti-colonial autónoma* (que como hemos visto tuvo que ponerse en contra de la Revolución Francesa para justamente poder “realizar” sus ideales), para transformarla en el *capítulo colonial* de la Revolución Francesa: esta última es el “*agente*” *activo*, aquélla es la *receptora pasiva*. Semejante “euro-centrismo progresista” se revela particularmente *sintomático* cuando uno recuerda que ya *en la década del treinta* del siglo XX el poeta y ensayista martinicano Aimé Césaire recusaba enérgicamente la idea de que la revolución de Saint-Domingue fuera un simple “apartado” de la Revolución Francesa: “Es absolutamente necesario (dice Césaire) que entendamos que *no hay* Revolución Francesa en las colonias francesas. Lo que hay es en *cada* colonia –y muy especialmente en Haití– una revolución *específica*, nacida en la *ocasión* de la Revolución Francesa,

---

<sup>20</sup> Doris L. Garraway. “Legitime Défense: Universalism and Nationalism in the discourse of the Haitian Revolution”, en Doris L. Garraway (ed.): *Tree of Liberty. Cultural Legacies of the Haitian Revolution in the Atlantic World*. Charlottesville, University of Virginia Press, 2008.

<sup>21</sup> C. L. R. James es el más grande historiador de la revolución haitiana. Aunque su opera magna, sugestivamente titulada *Los jacobinos negros*, ha sido “superada” en muchos detalles (el texto originario es de 1936), su carácter riguroso, comprometido y, sobre todo, absolutamente pionero, la ha transformado en un clásico “insuperable” en muchos sentidos.

<sup>22</sup> Véase, de Homi Bhabha, *El lugar de la cultura*. Buenos Aires, Editorial Manantial, 2003.

<sup>23</sup> Véase, de Robert Young, *Postcolonialism: An Historical Introduction*. Londres, Blackwell, 2001.

*conectada con ella, pero desarrollándose conforme a sus propias leyes y con sus propios objetivos*” (subrayados nuestros)<sup>24</sup>.

Semejante dificultad para lidiar con el carácter *excéntrico* de la revolución haitiana se vincula a dos serios problemas de la teoría post-colonial –por otra parte estrechamente vinculados entre sí– que señalamos al pasar en un libro anterior<sup>25</sup>. En primer lugar, es una teoría pensada *desde y para* la situación del “colonialismo tardío” (y su correspondiente “post-colonialismo”) en Asia y África, y no para los colonialismos/post-colonialismos “tempranos” de América Latina y el Caribe. Es problemático, en efecto, aplicar el mismo tipo de análisis a la producción cultural de sociedades nacionales –o a la de las metrópolis en relación a dichas sociedades “externas”– que lograron su independencia política formal ya muy entrado el siglo XX (digamos, la India, el Magreb o la mayor parte, si no todas, de las nuevas naciones africanas) y por otra parte a las naciones (todas las del continente americano, para empezar) que conquistaron dicha independencia durante el siglo XIX, y mucho antes de que se constituyera como tal el sistema estrictamente imperialista y neocolonial. Aunque no sea este el lugar para estudiar a fondo el problema, tiene que haber diferencias enormes entre la autoimagen simbólica y/o la identidad imaginaria de un país –digamos, Argelia– constituido como tal en el marco de un sistema de dependencias internacionales plenamente desarrolladas, de “guerra fría” entre “bloques” económicos y políticos conflictivos, de un Occidente en camino a un “capitalismo tardío” en proceso de renovación tecnológica profunda, con “carrera armamentística” y peligro de guerra atómica, con plena hegemonía de la industria cultural y la ideología del consumo, etcétera, y por otra parte un país –digamos, la Argentina– constituido un siglo y medio antes, cuando nada de esto existía ni era imaginable.

Es obvio que la producción cultural y simbólica de sociedades tan radicalmente diferentes en sus historias es por lo menos difícilmente conmensurable. Pero además, está esa otra diferencia fundamental de la que hablábamos antes: mientras las revoluciones anticoloniales del siglo XIX (las latinoamericanas en general, repetimos que con la única excepción de Haití) fueron hechas por las *élites* económicas locales (y de origen europeo) que buscaban un mayor “margen de maniobras” para sus negocios y por lo tanto una mayor autonomía respecto de los dictados de la metrópolis, y sólo bajo su férrea dirección permitieron cierto “protagonismo” popular, las revoluciones anticoloniales o postcoloniales del siglo XX (de Argelia a Vietnam, de México a la India, de China a Grenada, de Cuba a Angola, de los *Mau-Mau* a Nicaragua, etcétera) fueron *fundamental y directamente asumidas* por las masas plebeyas, por la conjunción de fracciones de la clase obrera y el campesinado, por el “pueblo”, más allá o más acá de que esos movimientos hayan sido luego absorbidos (o abiertamente traicionados) por las *élites* emergentes. Esto no sólo le dio a esos movimientos un carácter completamente diferente a los del siglo anterior desde el punto de vista de su *praxis* política, sino que en el plano teórico la diferencia misma obliga a reintroducir la perturbadora (pero persistente) cuestión de *clase*, desde luego en su articulación, cruce, y muchas veces conflicto, con la cuestión étnico-cultural, de género, lingüística o religiosa. En este sentido –y en una nueva demostración del desarrollo “desigual y combinado” en su dimensión de *multi-sincronicidad histórica*– la revolución haitiana se asemeja más a las revoluciones “tercermundistas” del siglo XX que a las americanas “burguesas” del siglo XIX.

En segundo lugar, como teoría *post* que se propone “deconstruir” críticamente toda “textualidad” sospechosa de “modernidad ilustrada”, la Teoría Postcolonial se siente incómoda con las apelaciones “iluministas” que pueden encontrarse, ciertamente, en las declaraciones y en las constituciones de la revolución haitiana (y que, como ya hemos arriesgado, representan un formidable ejemplo de la consigna frankfurtiana de *ilustrar la Ilustración*). Ya señalamos antes que dicha “incomodidad” revela una sujeción paradójica al “gran relato” *hegemónico* sobre la modernidad como fenómeno homogéneo y unilateral, así como –y es la otra cara de lo mismo– un

---

<sup>24</sup> Aimé Césaire. *Toussaint Louverture*. La Habana, Instituto del Libro, 1967.

<sup>25</sup> Eduardo Grüner. *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Buenos Aires-Barcelona, Editorial Paidós, 2002.

igualmente paradójico (para una teoría *post*) pensamiento *binario* que inconscientemente cae en el fetichismo ideológico: si la revolución haitiana habla por momentos con la lengua de la francesa, entonces pertenece *toda ella* a la lógica de la francesa, como si fuera un simple *componente* de la misma. Los “post-coloniales”, así, suspenden el *otro* aspecto del discurso (y de la práctica) de la revolución haitiana: el que entra en *conflicto* con los *límites* del “euro-centrismo” y la imagen de “modernidad” emanados de la propia Revolución Francesa. En suma: lo que los “post-coloniales” no pueden ver (y esa miopía es irónicamente contradictoria con *su propia* teoría de los *in-between*) es que si la revolución haitiana es un componente de la francesa, *lo contrario es cierto en la misma medida*; sólo que esos “componentes” se rechazan mutuamente “al mismo tiempo” que se articulan, como en las “constelaciones” alegóricas de Walter Benjamin.

Pero, muy agudamente, Doris Garraway introduce una *tercera* hipótesis –perfectamente complementaria de las dos que hemos enunciado– para explicar esta “impotencia” de la teoría post-colonial ante el fenómeno Haití: la de la no-pertinencia de las categorías de *nacionalismo* con las cuales los académicos (no solamente, pero también los “post-coloniales”) intentan caracterizar los movimientos anti-coloniales modernos, categorías que *no pueden* dar cuenta del fenómeno de la revolución haitiana. Uno de los trabajos recientes más influyentes sobre este tema, el de Benedict Anderson (que, no hace falta decirlo, *nunca* menciona a Haití)<sup>26</sup>, avanza la sugestiva hipótesis de que el nacionalismo no es un producto europeo post-Revolución Francesa –como convencionalmente se da por sentado– sino un “invento” del *mundo colonial* en su lucha por romper con las potencias imperiales. Haití, sin embargo –y nosotros ya hemos apuntado esta dificultad–, no encaja en *ninguno* de los paradigmas que Anderson expone detalladamente. No es un típico nacionalismo “criollo” como los habituales en las independencias de América Latina, donde las minorías “burguesas” y mayoritariamente *blancas* propulsaron lo que Garraway llama un *nativismo fronterizo*, aunque conservando los valores culturales europeos y un orden social con supremacía blanca. Tampoco es Haití –como hemos visto– exactamente el caso de los movimientos anti-coloniales de la India o de África, que insuflaron en sus demandas de soberanía un deseo de *diferencia absoluta* con Europa, basada en la *pureza* de sus orígenes étnico-culturales. La revolución haitiana, como ya sabemos, supuso una *transculturación conflictiva* (o transculturación *catastrófica*, como también la hemos denominado) marcada por una *tensión no-resuelta* entre esas referencias culturales: una tensión en buena medida vinculada –aunque Garraway no aborda el problema desde este ángulo– con el ya analizado hecho de que, en el momento de producirse el movimiento emancipatorio, una muy importante porción de los esclavos insurgentes (algo más de un tercio del total de esclavos) *no eran* “africanos” originarios, sino que sus antepasados *provenían* (una proveniencia *forzada*, por supuesto) de África, pero ya podían considerarse “antillanos” o “caribeños”.

Hay pues en este caso una suerte de *triángulo “tensional”* que es algo así como simétricamente inverso al *triángulo atlántico* que se constituye a partir del auge del comercio esclavista en el siglo XVII, y que como tal supone *tres* vértices (África/Europa/América), y no una menos compleja oposición lineal *binaria* como en los otros casos que hemos mencionado (África/Europa, India/Europa, etcétera), ni una *continuidad cultural* con discontinuidad jurídica como en el caso de los otros movimientos independentistas latinoamericanos. El vértice “África” es aquí, por supuesto, el que rompe toda posibilidad de un equilibrio (aunque fuera conflictivo) entre dos polos (Europa/las colonias), al introducir, por un lado, la noción de un *retorno mítico* a “Guinea” y su propia tensión interna con una *creolité* “afro-americana”, por el otro la cuestión de la *negritud*, y todo ello “al mismo tiempo” adhiriendo (no hace falta repetir con qué *mayores* y “heterotópicos” alcances) al ideario de la Revolución Francesa y la “modernidad”.

Pero, quizá estemos cargando demasiado las tintas sobre la Teoría Post-colonial. Lo hacemos porque suponemos que es ella, por sus propias preocupaciones y problemáticas, la que debería haber revisado con más atención la cuestión haitiana. Pero, a decir verdad, ella no hace más

---

<sup>26</sup> Benedict Anderson. *Comunidades imaginadas*. México, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1998.

que heredar, a su manera, el obstinado *silencio* (voluntario o involuntario) que, según hemos visto siguiendo a Michel-Rolph Trouillot, ha caído sobre el acontecimiento, y más aún sobre sus consecuencias teórico-políticas o filosóficas. Esa (re)negación, también lo hemos mencionado, alcanza incluso a la historiografía de izquierda, y aun la más o menos “marxista”. Y muy especialmente en Francia. Yves Benot<sup>27</sup> ha hecho el recuento y análisis exhaustivo de las grandes historias de la Revolución Francesa con el objetivo de comprobar el alcance de la “distracción”. El resultado es asombroso: “De esta historia”, dice Benot, “no ha quedado en la memoria colectiva de Francia más que lo que los historiadores franceses han querido conservar de ella, es decir muy poco”. Veámoslo con algún detalle.

La primera gran obra que se puede mencionar es las *Consideraciones sobre los principales acontecimientos de la Revolución Francesa* (1818), de Madame de Staël. De ella se podría esperar aunque fuera alguna mención, ya que es un texto cuyo objetivo confeso es el de rescatar la memoria de Necker –padre de la autora–, que fue un enérgico opositor a la trata de esclavos. Pues bien, ni una palabra, ni siquiera sobre este rol ciertamente poco común de un funcionario del Estado. Por su parte, en la *Historia de la Revolución Francesa. 1789-1814* (1824), de Mignet, encontramos un severo juicio al colonialismo en general y en particular a la época napoleónica. Pero no hay en toda la obra una sola mención al decreto de abolición de 1794, y muchísimo menos al rol decisivo que tuvo la revolución haitiana sobre esa decisión.

Thiers, amigo estrecho de Mignet, reconstruye la historia de Saint-Domingue en el Tomo I de su *Historia del Consulado y del Imperio* (1845). Allí no puede evitar manifestar una prudente admiración por la figura de Toussaint Louverture como “hombre de Estado” (no, entendámonos, como revolucionario), a quien califica, no sin asombro, como “negro de genio”. Pero lo hace, justamente, para *oponer* esa figura al “espectáculo de una pereza innoble y bárbara ofrecido por los negros en general, librados a sí mismos en las colonias libertas recientemente” (una referencia, sin duda, a las colonias *inglesas*, ya que como sabemos la “segunda abolición” se produciría en Francia tres años más tarde de la primera edición del libro de Thiers). Todo eso no lo salva a Toussaint de ser “horriblemente feo” y “rodearse de aduladores”, y ni hablemos del “atroz” y “feroz” Dessalines. Independientemente del sesgo ideológico y racista, lo que importa aquí es que en una obra en varios tomos y miles de páginas, que cubre precisamente el período de la derrota bonapartista en Saint-Domingue y la independencia haitiana, el total de páginas dedicadas al asunto no sobrepasa la escasa... veintena. Y en el resto de la monumental obra no se habla *ni una palabra* sobre los abolicionistas franceses.

Ya en 1847 tenemos la *Historia de los Girondinos* del gran poeta Lamartine, quien, como diputado, combate consecuentemente por la segunda abolición. Incluso –siendo como es poco afecto a celebrar los levantamientos populares– admite como “inevitable” la insurrección de los esclavos en las colonias, en respuesta “justa” ante la “desidia” de las asambleas parisinas. Pero, al mismo tiempo, esas insurrecciones han sido instigadas y comandadas por “algunos mulatos”, que condujeron a las masas salvajes “no al combate sino a la carnicería”. Ese es todo el “análisis” de la revolución (o de *las* “revoluciones”: ni siquiera se refiere específicamente a Haití) que encontraremos en el abolicionista Lamartine.

En ese mismo año 1847 empieza a publicarse la *Historia de la Revolución* de Michelet, una verdadera obra maestra (que, como dice Benot, “no será igualada más que por el *Noventa y Tres* de Victor Hugo”<sup>28</sup>), y un texto que, pese a muchos errores que los historiadores posteriores señalarán, está sostenido por un gran sentido político. Con excepción, desde ya, del tema que nos interesa. La abolición de 1794 permanece, una vez más, “olvidada”. El capítulo I del tomo VI, sin embargo, se refiere a la insurrección haitiana. Su inicio es brillante: “Se vio, por así decir, una terrorífica columna de fuego elevarse sobre el océano. Saint-Domingue estaba en llamas. Digno fruto de las

---

<sup>27</sup> Yves Benot. *La Révolution Française et la Fin des Colonies. 1789-1794*. París, La Découverte, 2004, págs. 205 y subsiguientes.

<sup>28</sup> *Ib-ídem*, página 210.

tergiversaciones de la Constituyente que, en esta cuestión terrible, fluctuando entre el derecho y la utilidad, parecía no haber mostrado la libertad a los desdichados Negros sino para quitárselas enseguida y no dejarles más que la desesperación”. Formidable síntesis del problema. Que será seguida por apenas un par de frases sobre la revolución: “Una noche, sesenta mil negros se sublevan, comenzando la carnicería y los incendios, la más espantosa guerra de salvajes que se haya visto jamás”. Tan espantosa, en efecto, que Michelet no tendrá más nada que decir al respecto, probablemente enmudecido de terror.

¿Y el socialista Louis Blanc? En el tomo VI de su propia *Historia de la Revolución Francesa* (1854) hay exactamente 28 páginas sobre las insurrecciones esclavas, incluyendo la de Saint-Domingue, y en este caso la historia se detiene con la muerte del líder Boukman, en los primerísimos días de la revolución. *C'est tout*. Es verdad que critica duramente el “argumento criminal” de los *Amis des Noirs*, que pretenden levantar a los mulatos como garantía de la continuidad de la esclavitud. Pero omite toda mención, nuevamente, a la abolición de 1794, y no vuelve a hablar de asuntos similares sino para lamentarse –tampoco él es amigo de las turbamultas– del “desgraciado incidente” que tuvo lugar en la Martinica el 22 de mayo de 1848 y que es la “causa eficiente” de la segunda abolición decretada ese mismo año (y de la cual el propio Blanc fue uno de los promulgadores).

Autores de primera línea como Tocqueville, Quinet o Hypolitte Taine no se ocupan ni de lejos de la cuestión. Podemos saltar, pues, hasta Jean Jaurès y su *Historia socialista de la Revolución Francesa* (1901). Aquí, sin duda, la “historia” es algo diferente. Salvo por el hecho de que aquí *tampoco* encontraremos nada sobre la abolición de 1794, si bien el autor estudia muy rigurosamente los debates de las asambleas Constituyente y Legislativa de la Revolución. De todas maneras, es el único que intenta efectivamente escribir una historia *socialista* de la misma, integrando el análisis de los debates en el contexto de la lucha de clases en el seno de la Revolución, con la transparente intención de sacar conclusiones para su *presente*: Jaurès es un firme opositor a la política colonial francesa, específicamente en Marruecos. Muy pertinentemente, escribe en su *Historia...*: “Es en esta cuestión colonial que la Constituyente, puesta a elegir entre los derechos del hombre y el egoísmo estrecho de una facción burguesa, opta por este egoísmo estrecho (...) Y los medios empleados fueron tortuosos, la marcha oblicua. Hasta allí, la Revolución había sido burguesa, pero proba; en la cuestión colonial ella tiene, por primera vez, como un regusto de régimen censitario, de corrupción orleanista, de oligarquía capitalista y financiera. En los debates, pues, se verá enfrentarse al orgullo de raza contra la idea de igualdad”<sup>29</sup>. Es decir: estamos aquí en un terreno donde la cuestión colonial –y racial– ya no es una lateralidad secundaria de la Revolución, sino un revelador de sus contradicciones y límites *de clase*, o al menos de sus vacilaciones. ¿Por qué, entonces, no habla Jaurès de la abolición, y apenas menciona las sangrientas luchas por ella? No lo sabemos –aunque en breve nos permitiremos formular alguna hipótesis al respecto.

Lo más grave es, en realidad, otra cosa: *nadie*, ninguno de los más importantes historiadores posteriores retoma la vía abierta por Jaurès (no digamos ya que la profundice en lo que hace a la cuestión colonial y racial, mucho menos a la cuestión haitiana). Ni siquiera los que se autocalifican como “de izquierda” y le critican a Jaurès su “social-democratismo” moderado. Introduzcamos, un tanto subrepticamente, una sospecha. Constatemos, por ejemplo, que la monumental *Historia de Francia* dirigida por Ernest Lavisse publica el tomo dedicado a la Revolución en 1920, después del Tratado de Versailles, y cuando *la potencia colonial francesa está en su apogeo*. Y bien, sí: el “orgullo nacional” del *Imperium* parece seguir siendo más fuerte que los compromisos ideológicos y políticos: se puede ser “socialista” y al mismo tiempo *colonialista* (siempre criticando los “errores y excesos”, faltaba más). En el primer volumen dedicado a la Revolución, de Paul Sagnac, la revuelta de los esclavos es asimilada a... ¡la contrarrevolución!: “La contra-revolución se organizaba en los departamentos. La revuelta se generalizaba en las colonias, donde los mulatos,

---

<sup>29</sup> Citado en *idem*, página 211 (traducción nuestra).

exasperados por la supresión de sus derechos políticos, saqueaban las propiedades de los colonos blancos y atentaban contra sus vidas”<sup>30</sup>. Dificilmente se podría encontrar un ejemplo más paradigmático de *incomprensión* (preferiríamos pensar que no es lisa y llana mala fe) del proceso revolucionario colonial. La linealidad esquemática de la interpretación, que impide ver las complejidades de lo que hemos llamado el “desarrollo desigual y combinado” (el que se levanta contra la Francia “revolucionaria” sólo puede ser un “*contra-revolucionario*”) se combina con el reduccionismo de los actores (son “los mulatos”: de “los negros”, ni una palabra) para ocultar la real *densidad histórico-social y cultural*, además de política, que podría ser un ejemplo ciertamente inquietante en la *actualidad* de la Francia colonial. El *amateur* Jean Jaurès, motivado por consideraciones políticas y no “científicas”, estaba decididamente mucho mejor informado que este historiador profesional.

Casi inmediatamente (en 1922, 1924 y 1927) se publican los tres tomos de Mathiez, hombre “de izquierdas”, colaborador asiduo de *l’Humanité* (el periódico del Partido Comunista Francés), ardoroso robespierrista. Ya no nos sorprendemos tanto al enterarnos de que en esa magna obra, otra vez, la abolición de 1794... ha desaparecido. ¿Y los esclavos insurgentes? Tendrán derecho a *un renglón*, luego de explicar las dificultades comerciales y financieras provocadas por la “guerra de razas” en Saint-Domingue. De nuevo: reducir la revolución haitiana, sin más abundamientos, a una abstracta “guerra de razas”, y para colmo insinuando que es una de las causas de los obstáculos económicos de la Revolución, exime de mayor comentario que no sea una pulla sarcástica.

En 1938 el volumen de *Pueblos y civilizaciones*, consagrado a la Revolución Francesa bajo la autoría de G. Lefebvre, P. Guyot y P. Sagnac, apenas menciona incidentalmente a Toussaint y a la abolición... en Guadeloupe. Pero el ejemplo más sorprendente lo encontramos en pleno período de la Liberación. En 1946, el marxista Daniel Guérin publica *La lucha de clases bajo la Primera República*, dos gruesos tomos que van desde junio de 1793 a Termidor. Allí, dos palabras sobre el comercio colonial (y en la introducción) es *todo* lo que se nos dirá sobre el tema. De la abolición, nada, siendo que el autor analiza minuciosamente el informe de Robespierre del 18 de noviembre de 1793 sobre la política exterior, pasando por alto inexplicablemente las reflexiones de Robespierre sobre la esclavitud y los negros. Guérin, como Jaurès casi *medio siglo* antes, es un ardiente anticolonialista, pero en esta materia está muy por *detrás* de su antecesor. ¿Por qué? Quién sabe. En todo caso, muchos *otros* historiadores marxistas, que no se privan de levantar a veces duras críticas contra Guérin, *nunca* se refieren a esta cuestión. Un marxista célebre, Albert Soboul, en su *Historia de la Revolución*, de 1962, le dedica tres rápidas menciones, al cabo de las cuales la enigmática “guerra de razas” de Mathiez se ha transformado en “la sublevación de los negros de Sainte-Domingue mantenidos en la esclavitud”. Y basta: Soboul pasa a otros temas. Y por fin: ya en 1972 (es decir: ya ha sucedido “mayo del ‘68” con todas sus implicaciones), la *Nueva historia de la Francia contemporánea*, con tres volúmenes consagrados a la Revolución, menciona la abolición tan solo en la *cronología* del segundo, y para colmo acompañando el siguiente inaudito comentario: “La abolición de la esclavitud sublevó a los negros colonizados”. En la pluma de un historiador “profesional” (M. Bouloiseau) la deformación de los hechos es, por decir lo mínimo, escandalosa: no solamente se altera gravemente la cronología –fechando la sublevación *tres años después* de su comienzo– sino que se produce una *inversión* de la causalidad: es la abolición la que provoca la rebeldía, y no al revés. Otra vez: sin comentarios.

En suma: con la estimable pero parcial excepción de Jaurès (¡en 1901!), es sistemática la desvalorización –cuando no la directa omisión– de la lucha antiesclavista/anticolonialista, no sólo en las colonias, sino la llevada adelante *en la propia Francia*. Recién en las últimas dos décadas ha comenzado, y aún tímidamente, a cambiar esta situación. Y mucho más lentamente todavía, si cabe, para la revolución haitiana. Ni siquiera un libro tan importante como el *Toussaint Louverture* de Aimé Césaire (1960), publicado en plena guerra de Argelia casi simultáneamente con *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon (con el explosivo prólogo de Sartre), y luego de una

---

<sup>30</sup> Citado en *íd.*, página 212 (traducción nuestra).

década y media de debates sobre el concepto de *negritude*, y de la continua e importante labor de la revista *Présence Africaine*, lograron modificar sustancialmente esta situación.

¿Qué es lo que sucede? La tesis de Benot, que combina una suerte de sociología de la Academia (los estudiosos profesionales pretenden negar la “justa vía” abierta por Jaurès, a quien menosprecian como *amateur*) con la atribución de un “orgullo nacional” que hace la vista gorda ante los espantos del colonialismo *actual*, esa tesis, decimos, es insuficiente –como lo reconoce, por otra parte, el propio Benot. Sin duda esos componentes existen, y sería necio negar su peso. Pero también está, más intrínsecamente a la cuestión, la enorme *dificultad*, a la que repetidamente hemos aludido, de dar cuenta del *universal-singular* haitiano con los recetarios académicos habituales. Incluyendo entre estos a un excesivamente consensuado marxismo “de cátedra”, impotente para hacer entrar en sus grillas clasificatorias previas (la evolución lineal de los modos de producción, la contradicción relaciones de producción/fuerzas productivas, la lucha de clases entre categorías “puras” como Burguesía y Proletariado, etcétera) un proceso que *excede* esas conceptualizaciones rígidas, sin dejar por otra parte de responder a ellas. Una vez más, la *cosa* es demasiado rica y compleja, demasiado *particular-concreta* como para ser plenamente absorbida por el *concepto*. Es un caso, evidentemente, para Adorno, y su dialéctica negativa de la *identidad/no-identidad*. Lástima que, en su propia e inevitable perspectiva (no exactamente “eurocéntrica”, pero sí al menos) “euro-centrada”, Adorno no se haya ocupado de él.

Resumiendo: ni las teorías clásicas del nacionalismo –que, como hemos dicho, tienden a considerarlo un fenómeno de la modernidad  *europea*–; ni la teoría de Benedict Anderson –que si bien busca sortear esa impronta eurocéntrica, construye una serie de modelos en ninguno de los cuales encaja el caso haitiano–; ni el *mainstream* de la teoría post-colonial –que, con todos sus “rizomas”, “hibrideces”, “in-betweens” y demás sigue pensando, paradójicamente, de manera *binaria* la relación metrópolis/colonia–; ni antes o simultáneamente con ellas las teorías marxistas “ortodoxas” –con su abordaje en el fondo asimismo eurocéntrico, que curiosamente piensa la historia también como exportación de las sociedades “avanzadas” a las “atrasadas” –pueden por lo tanto dar cuenta acabadamente de lo que hemos denominado la *bifurcación tri-partita* con la que tuvo que confrontarse la revolución haitiana.

Con “bifurcación tri-partita” estamos acuñando, para mayor claridad, lo que en verdad es un pleonazgo: pese al equívoco de la raíz “bi”, *toda* bifurcación abre *tres* direcciones, como es fácil apreciar en lo que se llama una *bifurcación del camino*, ante la cual se puede avanzar por la izquierda, por la derecha o hacia *atrás* (de vuelta a “Guinea”, por así decir). La bifurcación, es sabido, es una figura central en la llamada *teoría de las catástrofes* de René Thom y otros, para dar cuenta de ese punto absolutamente *singular* de encuentro de fuerzas a partir del cual la “estructura” que se venía desarrollando se transforma radicalmente en *otra cosa* (la cresta de rompimiento de la ola es el ejemplo paradigmático). Y en otro registro teórico, es el lugar en el cual Edipo se encuentra con su destino: ese cruce de tres caminos (que los latinos llaman *Trivium*, de donde deriva nuestro adjetivo “tri-vial”) donde, justamente por no querer retroceder, asesina a su padre Layo y se precipita en la tragedia (y dicho sea de paso, así adquiere una nueva resonancia el título del Tomo II, cuyo protagonista principal es Toussaint Louverture, de la trilogía de Smart-Bell, *Master of the Crossroads*<sup>31</sup>: algo así como “el amo de los cruces de caminos”). Se ve, entonces, por qué hablamos de la revolución haitiana como de una *tragedia*, y por qué calificamos sus “opciones” filosófico-políticas de *bifurcación catastrófica*.

Ahora bien: más arriba especulábamos con la idea de que los esclavos –revirtiendo la lógica de “universalización” de la particularidad operada por el euro-centrismo colonial– se asumen como la *parte* que se proyecta hacia el *todo* señalándole su “universalidad” como *falsa*, puesto que *trunca*. A eso llamábamos algo más arriba *universalismo particular*, en tanto cumple la premisa de un auténtico pensamiento crítico: la de *re-instalar* en el centro del “universal” el conflicto irresoluble con el particular excluido, desnudando la violencia de la negación del “*otro*” interno a la que aludía

---

<sup>31</sup> Madison Smart-Bell. *Master of the Crossroads*. New York, Vintage Books, 2000.

Ettiene Balibar. Este es el significado profundo del artículo 14, con su irónica –y *politizada*– universalización del color *negro*. Pero tal lógica lo que hace es construir y constituir a ese color como el *significante privilegiado* –o, como hemos dicho antes, el *operador semiótico* fundamental– de una *materialidad crítica*, una *bifurcación catastrófica*, que va a atravesar de una u otra manera la productividad discursiva (filosófica, ensayística, ficcional, narrativa, poética y estética) de la cultura antillana.

Desde ya, el *cruce conflictivo* y la *intertextualidad trágica* son un proceso presente en toda la cultura latinoamericana (y en toda cultura neo-post-colonial), y en ese contexto debe ser pensado “el color negro”. Pero en el Caribe (y, parcialmente y con otras inflexiones, en Brasil) la cuestión de la *negritud* introduce una especificidad, incluso una *extremidad*, que le da toda su peculiar singularidad (en buena medida *negada*, como ya hemos dicho). La diferencia con la cuestión “*indígena*” salta a la vista. Las comunidades “indígenas”, los “amerindios”, son los propietarios originarios, “legítimos”, de *Abya Yala*. No necesitaban, como los “afroamericanos”, *construir* sus títulos de “propiedad”. No tenían ni tienen, además, *otra* tierra de pertenencia o de referencia a la cual se vean obligados a elegir si “retornar” o no. La expoliación de su propio *suelo material* – además de la de su fuerza de trabajo, claro está– hace de la lucha por su *recuperación* un objetivo inequívoco. Sin embargo, nunca lograron, como los “afroamericanos”, llevar a cabo por sí mismos una revolución *triumfante*. A lo más que han podido acercarse es a *compartir*, indirectamente, el poder, por ejemplo en la Bolivia actual de Evo Morales. Y ello, dos siglos *después* de la “independencia”. Pueden, por supuesto, alimentar la memoria de cientos de revueltas heroicas como la de Tupac Amaru. Los “afroamericanos”, por su parte, tienen potencialmente la memoria de haber *tomado el poder*, y ello *antes* de que pudieran hacerlo siquiera los “burgueses blancos” independentistas. Y no, finalmente, para regresar a “Guinea” (aunque en alguna medida ese siga siendo un *horizonte regulativo* de su memoria cultural), sino para *cruzar* “Guinea” con su “propia” *Abya Yala* ennegrecida –de lo cual es testimonio, lo hemos dicho, el nombre *Hayti*. Es ese *cruce de caminos*, condensación de los cruces del propio *sistema-mundo* moderno, el que empuja a la experiencia haitiana hacia –si se puede invocar el oxímoron– una *centralidad extrema* (y también insoportable e “incomprensible”, como lo sintomatiza la tenacidad de su olvido).

Y esa “extremidad”, esa especificidad también –bajo la lógica del “artículo 14” – es críticamente *universalizable* (en tanto muestra las aporías irresueltas y probablemente irresolubles de la relación con la “modernidad”) a la problemática del *sistema-mundo* en la actualidad, y tal como vino conformándose en toda la modernidad. Esa posibilidad se la debemos a la revolución haitiana y sus efectos “filosófico-críticos”. Sostenemos que es una vía (siempre incompleta y en proceso de *des-totalización* y *re-totalización*) de sortear el *impasse* de la oposición binaria “modernidad/post-modernidad” en la que permanecen encerrados los estudios culturales y la teoría post-colonial. Y sostenemos también que es una vía que –sobre la huella conscientemente asumida o no de la revolución haitiana– viene ensayándose *hace mucho* en América Latina y el Caribe. La recuperación de esa vía abierta por la revolución haitiana en este “instante de peligro” que es nuestra actual Latinoamérica, con todas sus “bifurcaciones catastróficas”, es el *piso mínimo* de la (re)construcción de un *pensamiento crítico* propiamente latinoamericano.