

Antología del pensamiento crítico haitiano contemporáneo

Coordinadores

Camila Valdés León y Frantz Voltaire

.ht

Colección **Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño**



CLACSO

.ht

**Antología del
pensamiento crítico
haitiano contemporáneo**

.ht

Antología del pensamiento crítico haitiano contemporáneo / Michel-Rolph Trouillot ... [et al.] ; Coordinación general de Camila Valdés León y Frantz Voltaire - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2018.

Libro digital, PDF - (Antologías del pensamiento social latinoamericano y caribeño / Gentili, Pablo)

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-722-359-0

1. Antología. 2. Haití. 3. Pensamiento Crítico. I. Alexis, Jacques Stephen II. Voltaire, Frantz, coord. III. Valdés León, Camila, coord.
CDD 301

Otros descriptores asignados por CLACSO:

Pensamiento Crítico / Revolución / Estado / Políticas Públicas / Racismo / Democracia / Desarrollo / Pobreza / Haití / América Latina

Antología del pensamiento crítico haitiano contemporáneo

Coordinadores

Camila Valdés León y Frantz Voltaire

Michel-Rolph Trouillot | Suzy Castor | Gérard Pierre-Charles | Jean Casimir | René Depestre | Laënnec Hurbon | Claude Moïse | Émile Ollivier | Leslie F. Manigat | Mireille Neptune Anglade | Alex Bellande | Max Dominique | Jacques Stephene Alexis | Edwidge Danticat

.ht

Colección **Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño**

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales



Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Colección Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño

Director de la Colección: Pablo Gentili

CLACSO - Secretaría Ejecutiva

Pablo Gentili - Secretario Ejecutivo

Nicolás Arata - Director de Formación y Producción Editorial

Núcleo de producción editorial y biblioteca virtual

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Núcleo de diseño y producción web

Marcelo Giardino - Coordinador de Arte

Sebastián Higa - Coordinador de Programación Informática

Jimena Zazas - Asistente de Arte

Creemos que el conocimiento es un bien público y común. Por eso, los libros de CLACSO están disponibles en acceso abierto y gratuito. Si usted quiere comprar ejemplares de nuestras publicaciones en versión impresa, puede hacerlo en nuestra Librería Latinoamericana de Ciencias Sociales.



Biblioteca Virtual de CLACSO www.biblioteca.clacso.edu.ar

Librería Latinoamericana de Ciencias Sociales www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE.

Primera edición

Antología del pensamiento crítico haitiano contemporáneo (Buenos Aires: CLACSO, septiembre de 2018)

ISBN 978-987-722-359-0

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional



La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

ÍNDICE

Camila Valdés León y Frantz Voltaire Ensayo introductorio		9
Michel-Rolph Trouillot Una historia impensable: la Revolución haitiana como un no-acontecimiento		47
Suzy Castor El acomodo del aparato neocolonial		89
Gérard Pierre-Charles Opresión fascista para el desarrollo dependiente		121
Tutela económica: un nuevo modelo		135
Jean Casimir Teoría y definición de la cultura oprimida		153
René Depestre Buenos días y adiós a la negritud		201
Laënnec Hurbon De la transversalidad de lo religioso		257

Claude Moïse y Émile Ollivier Una pesada herencia	305
Leslie F. Manigat Del perfil del pasado a las interpelaciones del presente, y a la proyección del porvenir: el itinerario de la historia - problemas hacia el nuevo Haití de mañana	333
Mireille Neptune Anglade De producciones domésticas y comerciales	361
Alex Bellande Ochenta años de experiencias de “reforestación” y de lucha contra la erosión	379
Max Dominique Literatura comprometida o el desentendimiento de la literatura	439
Jacques Stephen Alexis Prolegómenos a un manifiesto del realismo maravilloso de los haitianos (1956)	447
Edwidge Danticat Crear peligrosamente: el artista migrante en el trabajo	477
Sobre los autores	501
Sobre los antologistas	509

ENSAYO INTRODUCTORIO

Camila Valdés León y Frantz Voltaire

Un proyecto como este se enfrenta, en primer lugar, a la prevalencia de una visión reduccionista que aún hoy sigue colocando a Haití fuera de la sociedad contemporánea, como si fuera incapaz de mantenerse al ritmo, como si debiera apresurarse en imitar para ingresar. Tal visión no solo adolece de reduccionismo chato sino que, por sobre todo, es expresión de un proceso de silenciamiento consciente y sistemático que sobre la nación negra más joven en reclamar la libertad se ha operado desde que se atreviera en 1804 a declarar su carácter independiente y soberano en el coro del mundo colonial y esclavista. Por increíble que parezca, jamás se le ha perdonado tal osadía, en primer lugar, epistémica.

De tal forma, se ha negado la realidad de su centralidad geopolítica en los procesos de reajustes y cambios de fronteras y poderes en la región caribeña y desde las proyecciones estratégicas europeas, en relación no solo con las metrópolis tradicionales que se repartieron el nuevo mundo, sino con las nuevas, como los Estados Unidos, que a inicios del XX intentarán hegemonizar económica y culturalmente la diversidad y riqueza de la región.

Igualmente, se ha dejado perezosamente de lado la relevancia del flujo migratorio, humano y de pensamiento, desde y hacia Haití, que muestra la mundialización que ha sido consustancial a ese territorio.

Si pensamos en los siglos XV y XVI durante la conquista y colonización ibérica veremos a la isla de La Española como primer punto de entrada a lo desconocido por descubrir y ocupar. En el siglo XVII, y principalmente el XVIII, atestigüaremos la posterior conversión francesa de una parte de ese espacio insular en “la perla de la corona” por la explotación azucarera, y en menor medida de café. En el contexto de revolución (siglo XVIII al XIX), se dará la migración de capitales materiales e intelectuales hacia los demás territorios coloniales con su consecuente transformación no solo económica, sino también social y cultural (así sucede en ciudades como Nueva Orleans o Santiago de Cuba). Durante la primera mitad del siglo XX, será constante la migración de mano de obra asalariada en re-articuladas condiciones de nueva esclavitud y que formó parte del proyecto de la ocupación norteamericana de Haití (1915-1934), con lo que miles de cortadores de caña y obreros de la industria del azúcar se trasladaron a toda el área del Caribe hispano, principalmente a Cuba, Puerto Rico y República Dominicana (de manera conjunta a los migrantes de las Antillas anglófonas y a los trabajadores hindúes y chinos “exportados” desde las posesiones coloniales o neocoloniales del otro lado del mundo). En el tercer cuarto del pasado siglo, las sucesivas migraciones provocadas por el establecimiento de una dictadura de corte fascista y tendencia neoliberal potenciarán tristemente la reubicación de la mayor parte de la comunidad intelectual y profesional en espacios como Canadá, Francia, México o los Estados Unidos, y su consecuente re inserción en espacios académicos y culturales, así como de gestión política y económica. A su vez, a todo lo largo de la segunda mitad del XX y como constante hasta el día de hoy está la precaria (y precarizada) migración ante las severas crisis de representatividad política y estabilidad social y económica que incluye no solo los sitios anteriormente mencionados sino toda el área del Caribe y América Latina y que son una constante.¹ Por otro lado, los asentamientos en territorio haitiano en el último cuarto del siglo XX y a todo lo largo del XXI de diversas formas de la intervención internacional, ya sea en forma de ayuda humanitaria, seguimiento político, inversión y gestión de capital extranjero o cuerpos de ejército (nacionales o internacionales, como el

1 El aumento en la última década de las migraciones haitianas hacia Chile ha generado en este país no solo un incremento de los estudios académicos sobre el Caribe en el Cono Sur, a partir de la presencia de los nuevos migrantes, sino intensos debates sobre las formas políticas del diálogo intercultural, la inclusión de nuevos sujetos en las dinámicas de la nación y entendiendo las herencias coloniales de esta; y, muy particularmente, la presencia del creol haitiano y sus desafíos para la enseñanza.

de los Estados Unidos, o de la MINUSTAH)² para la recuperación, mantención o cambio del *statu quo*, en dependencia de los intereses y actores en juego en cada coyuntura.

Sin embargo, la apretada enumeración anterior todavía no logra sintetizar la intensa vibración que un país de pensamiento y acción como Haití ha generado y genera a escala mundial, y que parte de la primera disrupción que está en la génesis de su configuración como nación: Haití es el país de la Revolución.

Si bien como hecho histórico aconteció esta revolución en sintonía temporal con las otras dos grandes, francesa y americana, el carácter de tríada de estos procesos hermanos, aunque diferentes, no ha sido señalado lo suficiente. Aun hoy, la conceptualización de “revolución” acude a la matriz estructural de las revoluciones modernas (del mundo entendido como civilizado y razonado), sin mencionar la radicalidad de un proceso como el haitiano que se cuestionó los cimientos del mundo colonial, lo atacó y buscó transformar en su centro mismo. El humanismo de raíz de la revolución haitiana, que replantea lo impensable para la episteme de su tiempo, llevó a su expresión última los textos programáticos y declarativos de las revoluciones americanas y francesas. En el ejercicio de la acción revolucionaria, los rebeldes haitianos pensaron más allá de las fronteras de lo concebible, articulable, conceptualizable por la racionalidad de su tiempo, y en ello reside la centralidad del proceso social que encabezaron y que trastocaría a su mundo, aun cuando este mundo se dedicaría, en las décadas siguientes, a hacerse de ojos ciegos y lengua muda para con ellos.

De ahí que el descubrimiento de tal naturaleza de lo histórico revuelto y revolucionado se haya constituido para la intelectualidad advertida y crítica, tanto haitiana como caribeña, negra y revolucionaria en una suerte de anagnórisis, de punto focal,³ de giro desde donde

2 Por decisión del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas, en 2004, se estableció la Misión de Estabilización de las Naciones Unidas en Haití (MINUSTAH). Además de incluir en un inicio 1.622 agentes policiales, cerca de 1.550 miembros de personal civil local e internacional y 150 voluntarios de las Naciones Unidas, el mandato original de la MINUSTAH autorizó un componente militar de hasta 6.700 efectivos militares de varios países, entre los que se cuentan Argentina, Bolivia, Brasil, Canadá, Chile, Ecuador, El Salvador, Francia, Guatemala, Honduras, Indonesia, Jordania, Nepal, Paraguay, Perú, Filipinas, la República de Corea, Sri Lanka, los Estados Unidos y Uruguay, según datos de las Naciones Unidas. Tras el terremoto de 2010, se intensificó la presencia de los cascos azules en territorio haitiano. Las cifras, funciones y acciones de la MINUSTAH han tenido variaciones y críticas de todo tipo en los casi 15 años transcurridos desde su implementación.

3 “Estoy interesado en los enormes potenciales artísticos y culturales de un país que tanto ha sufrido la miseria y la ausencia de infraestructuras. Creo que hay en esto un milagro permanente con el cual hay que jugar y, por consiguiente, celebrar la

repensarse en términos de identidad y de acción, desde donde ficcionar, también, las narrativas de una resistencia épica.⁴ Es decir, el proceso revolucionario se encuentra no solo en las raíces del pensamiento emancipador haitiano, sino caribeño y regional y ha sido central para el análisis comparado de los procesos revolucionarios en América Latina y el Caribe, así como para la orquestación de los discursos identitarios del siglo XIX y XX.

Particularmente en el último cuarto del siglo XX, han sido numerosísimos los estudios sobre la significación de la revolución haitiana.⁵ Entre estos debe señalarse la atención que ha recibido por los teóricos de la decolonialidad para quienes este proceso histórico daría inicio a un primer momento de lo que se ha nombrado “giro decolonial” y que se continuará en el siglo XX caribeño. Ahora bien, el precedente de esa propuesta se halla tanto en la obra de CLR James, como en la de intelectuales haitianos como Michel-Rolph Trouillot. De formación historiador, este antropólogo educado en la academia norteamericana efectuó un estudio medular sobre las formas de construcción del relato histórico y las estrategias de poder: *Silencing the past: power and the production of history*. De este libro, publicado por primera vez en

historia de Haití, pero también ir más allá y ver las perspectivas de creación y quizás, también, las capacidades de federación de Haití. Ya que lo que es, quizás, uno de los principios que reúne a todos los actores del Caribe, es el reconocimiento de Haití como punto focal de la región” (Glissant, 2008: 28).

4 Tan solo por mencionar algunos ejemplos, el potencial épico, dimensional de la tragedia humana que se gesta en este *nuestro* mundo, se evidencia en obras de toda el área Caribe y en sus varias lenguas: del trinitario C.L.R. James *The Black Jacobins* (obra de teatro de 1936, ensayo de 1938); del cubano Alejo Carpentier, *El reino de este mundo* (novela, 1949); *Henri Christophe*, del santaluceño Derek Walcott (teatro, 1950); del martiniqueño Aimé Césaire *Toussaint Louverture: la Révolution française et le problème colonial*, (ensayo, 1960) y *La Tragédie du roi Christophe* (teatro, 1963); del martiniqueño Édouard Glissant *Monsieur Toussaint* (teatro, 1961); del guadalupense Vincent Placolý *Dessalines ou la passion de l'indépendance* (teatro, 1983). Pero dentro de Haití mismo, cabe señalar en el teatro *Boulva Jan Jak Desalin* de George Castera, Syto Cavé, Lyonel Trouillot (puesta en escena de Hervé Denis, 1987). Autores como Jean Métellus (1937) tienen varias obras sobre el tema: las novelas *L'année Dessalines*, (1986) o *Toussaint Louverture, le précurseur* (2004) o la tetralogía teatral histórica de Haití y sus mitos fundacionales *Anacaona* (1986), *Colomb* (1992), *Toussaint Louverture* (2003), *Henri le Cacique* (2005). A su vez, el narrador Jean Claude Figiolé (Haití, 1937) es autor de *Moi, Toussaint Louverture... avec la plume complice de l'auteur* (2004) o *Une heure pour l'éternité* (2008).

5 Hay que señalar que el primero de su tipo, revisado una y otra vez por los estudios contemporáneos, fue *Los jacobinos negros* de CLR James, tanto el ensayo aparecido en 1938, como la reedición de 1962 que se acompañó de un apéndice de título clarificador de la intencionalidad y contextualidad de las conexiones que eran su base: “De Toussaint Louverture a Fidel Castro”.

1995, destaca el capítulo “An Unthinkable History: The Haitian Revolution as a non-event” con el que abre esta antología.

Allí, Trouillot elabora y explica las categorías de análisis “silenciamiento” y “no-evento” para argumentar la capacidad de comprensión de la revolución haitiana dentro de las fronteras de una episteme, justificativa de sí, articulada en un discurso que evidencia una matriz de poder. Adentrándose en las formas del humanismo europeo y las nociones de progreso y razón, Trouillot señala el potencial disruptivo de la revolución en la colonia de Saint Domingue que se construye como contradiscurso del pensamiento humanista de su tiempo —que se piensa como universal unívoco y, dictatorialmente, hace partir de sí y solo para sí la razón—. Todo ello se hace evidente, no solo en las transformaciones —digamos, más epidérmicas, con toda la carga simbólica que esto sugiere en el contexto esclavista— en términos de constitución económica o política de las colonias, sino en la profundización de conflictivas articulaciones de conceptos, y por sobre todo, de la capacidad de pensarlos de manera crítica: lo humano, lo revolucionario y la razón; los universales, lo racial y la producción económica; la constitución de liderazgo, la sensibilidad intelectual y las formas de una cultura en contexto de producción-sujeción colonial; la razón crítica y la acción revolucionaria, etcétera.

Es decir, la existencia de un proceso de tal naturaleza puso verdaderamente en crisis al humanismo de su tiempo, y a la razón económica del sistema imperante, y dada tal circunstancia, se esforzó su tiempo por silenciarlo, negarlo en su eventualidad factual, para mitigar así los efectos expansivos de su propuesta y el temido colapso de todo el edificio colonial. Por todo ello, resulta provocadoramente sugerente para nosotros pensar que en la revolución haitiana están, como en un microcosmos, todas las líneas por las cuales seguir el mapa de los conflictos en las afirmaciones identitarias de este lado del mundo; como también ella, la revolución, coloca al pensamiento europeo ante las primeras crisis de sí, que se verán realmente evidenciadas casi un siglo después cuando un filósofo como Jean Paul Sartre sea confrontado por Aimé Césaire o Frantz Fanon, indudables hijos de pensamiento de aquel proceso primero.

Debemos señalar que, específicamente para Haití, la revolución pone en evidencia y genera muchos de los ejes por los cuales se estructurará la sociedad haitiana. Axiológica, histórica y culturalmente se entiende como un punto de génesis, y así lo enfocan muchos de los autores incluidos en esta antología, ya sea en referencias o en extensas argumentaciones que aun en el siglo XXI siguen teniendo ese momento, y sus actores (Toussaint Louverture, Jean Jacques Dessalines,

Henri Cristophe, Alexandre Pétion) como interlocutores con quienes dialogar sobre el presente de la nación y sus posibilidades futuras.

Partiendo, pues, de este texto, la presente antología propone una ruta cuya base cronológica histórica irá presentando al lector los momentos puntuales, claves, que definen el desarrollo de un pensamiento desde y sobre la realidad haitiana y mundializada (tanto del mundo en Haití como de Haití en el mundo). Así, los primeros textos irán marcando este camino, y en una segunda parte, textos más abarcativos servirán como amplificadores —sobre una base ya conocida para el lector— de los tonos de una reflexión.

Siendo el primero la revolución haitiana y el sistema colonial, el siguiente punto de inflexión lo constituirá la ocupación norteamericana entre 1915 y 1934. Este segundo momento de toma de consciencia y de asunción de una reflexión identitaria repercutirá, a su vez, en un estudio crítico del legado revolucionario, en un reconocimiento de las nuevas formas de la dependencia, de las particularidades de la identidad cultural haitiana, y cómo su comprensión no se había independizado de los patrones universalistas civilizatorios europeos, traducidos en la noción de superioridad cultural francesa.

En ese período tuvieron lugar importantes aportes, entre los que se destaca indudablemente la labor de Jean Price Mars, Jacques Roumain y la *Revista Indigenista*.⁶ Es crucial pensar esta suerte de renacimiento intelectual en la intersección de varias actitudes artísticas, políticas, varias lenguas y culturas, todo ello en el continente americano que está, por primera vez, pensando su historia negra y a partir de ella cuestionándose los universales epistémicos y las posibilidades de transformación y subversión. Particularmente un autor como Jacques Roumain, poeta y fundador del Partido Comunista Haitiano, será figura neurálgica tanto dentro del contexto de renacimiento negro americano, de las articulaciones de la negritud como proyecto socio-cultural, como dentro de los modos de la lucha obrera internacional al amparo y guía del modelo comunista implantado por la Unión Soviética en crecimiento. Él trae a todo ello un giro que parte de la comprensión de un sentido histórico mundial de la lucha, sobre un trasfondo socioeconómico y cultural específico: el de la plantación esclavista y la dependencia colonial, con lo que en su discurso poético

6 En 1927, Émile Roumer y Normil Syvain fundan *Revue Indigène*. Esta publicación literaria, que pretendía renovar la literatura haitiana de manera conjunta a la indagación etnográfica, tenía una premisa socrática capital: “Seamos nosotros mismos, hasta donde sea posible”. Durante un período de 2 años y con 6 números, contó con la vinculación del poeta Jacques Roumain luego de su regreso de Europa, así como del ya reconocido Jean Price Mars, quien en 1928 publicaría *Ainsi parla l'oncle* (*Así habló el tío*).

y su acción política se hermana a todos los actores marginalizados por el etnocentrismo de raíz europea.⁷ Conceptos como “liberación nacional”, “lucha obrera” u “oprimidos” serán motivo de reflexión a contrapelo, y la impronta de este tipo de estudio desde las voces haitianas está en la matriz formativa de autores incluidos en esta antología, pertenecientes a la generación siguiente, como Jacques-Stephen Alexis y René Depestre.

Ahora bien, la reflexión más incisiva sobre ese momento y su marca en la historia haitiana y de la región tendrá lugar en la segunda mitad del siglo XX, cuando se enlace al análisis sobre la dependencia, el neocolonialismo y el imperialismo norteamericano, cada vez más perentorio para el pensamiento latinoamericano y caribeño. Indudablemente, Estados Unidos, en un principio hermano revolucionario de Haití, siguió un camino diferente cuyas repercusiones para los territorios al sur se hará progresivamente evidente durante el siglo XIX;⁸ pero su dimensión de estrategia expansiva será notoria con la firma del Tratado de París, en 1898, que puso fin a la guerra cubano-hispano-norteamericana y por el cual Estados Unidos tomó posesión de los territorios insulares de Puerto Rico y Cuba. Será a raíz de este momento en que se marque simbólicamente la entrada de esta frontera imperial en la cuenca Caribe que, para establecer su control económico y su hegemonía política y cultural, trazará una estrategia expansiva.

El análisis de tal coyuntura iniciática será insoslayable para el pensamiento haitiano, que desde condiciones de exilio y en las décadas del setenta y ochenta, se estará produciendo en México en centros académicos como la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), en los espacios brindados por la docencia y en revistas como

7 Al respecto, es iluminadora la síntesis poética de tales ideas que es el poema “Sucios negros”, perteneciente al poemario póstumo *Bois d'ébène* (1940): “Y aquí estamos de pie/todos los condenados de la tierra/todos los justicieros/marchando al asalto de sus cuarteles/y de sus bancos/como un bosque de antorchas fúnebres/ para acabar/de /una/ vez/ por/ todas/ con este mundo/ de negros/ de *niggers*/ de sucios negros”. En *Gobernadores del rocío y otros textos*, traducción de Michaelle Ascencio, Biblioteca Ayacucho no. 215, Caracas, 2004, p. 116.

8 Muchos son los ejemplos que sustentan tal afirmación, y que se pueden encontrar tanto en documentos de la presidencia (*memorándums* de Thomas Jefferson o John Quincy Adams sobre la situación de Cuba), declaratorias como la Doctrina Monroe, artículos en la prensa norteamericana; como en intentos de compra de territorios (la propuesta —que no fructificaría hasta 1917— de comprarle a la corona danesa las islas St. John, St. Thomas y St. Croix, al este de Puerto Rico), y entrada como compradores, inversores y dueños de capitales en la industria azucarera. Intelectuales de la región como José Martí o Eugenio María de Hostos alertarán sobre los peligros del cada vez más evidente interés de Estados Unidos hacia la cuenca Caribe.

El Caribe Contemporáneo,⁹ cuyos gestores principales fueron Gérard Pierre-Charles y Suzy Castor.

Hay que mencionar aquí el interés de los estudios latinoamericanistas durante esas décadas en efectuar una crítica a las maneras de las ciencias sociales de acercarse a la comprensión de los fenómenos latinoamericanos, compartiendo un posicionamiento teórico marxista que, precisamente por tal focalización, se volvía necesario y funcionalmente transgresor. En este sentido, y en ese contexto, hay que pensar sobre la claridad del aporte haitiano, pues permitirá la entrada en los análisis de una mirada de proceso y totalidad que piensa la región no solo cerrada en zonas y modos particularizados (lo indígena, lo andino, lo negro), sino que lo hace parte de una comprensión mayor, indudablemente más compleja y trascendente a su factualidad.

Para ellos, será punto de partida el estudio de la colonialidad del poder —sin que se utilicen aun tales términos— y la articulación de un pensamiento social que abogue por la descolonización, el “indisciplinamiento” de las disciplinas (Valdés García, 2017). Hay que señalar que en otras regiones del Caribe, por ejemplo el área anglófona, se va a estar produciendo una crítica muy hermanada con esta y que se expresa en los estudios desde la University of the West Indies (en el *campus* de Mona, Jamaica), en los trabajos del New World Group, o en la obra del guyanés Walter Rodney, o del barbadense George Lamming, por solo mencionar algunos.¹⁰

Partiendo entonces de pensar el área Caribe como zona de control estratégico (que hizo del mundo un sistema-mundo, desde su “descubrimiento”), y de fronteras imperiales reconfiguradas una y otra vez, el posicionamiento desde el caso haitiano se pregunta por aquella ocupación norteamericana, y muy particularmente por lo que consolidó.

Con *La ocupación norteamericana de Haití y sus consecuencias* Suzy Castor se introduce en el examen histórico del período

9 “En el Centro de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM fue creada el Área del Caribe, bajo la coordinación de la Dra. Suzy Castor, quien de inmediato comenzó a crear un equipo de trabajo, con el que dio inicio, a finales de 1977, a la publicación de *Caribe Trimestral*, la que se constituiría en el antecedente de *El Caribe Contemporáneo*, a partir de 1980”, comenta Pablo A. Maríñez en *El Caribe Contemporáneo*, Edición Digital, texto de presentación del reservorio digital de los 24 números de la revista aparecidos entre 1981 y 1992, consultado en <<http://investigacion.politicas.unam.mx/caribecontemporaneo/>>.

10 *La Antología del pensamiento caribeño contemporáneo (West Indies, Antillas Francesas y Antillas Holandesas)*, publicada dentro de esta colección de *Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño*, en 2017, recoge los ejemplos más representativos de esta producción intelectual, muy cercana en época y conceptualmente a la de los autores haitianos.

comprendido entre 1915 y 1934, en que las tropas norteamericanas funcionaron como ejército ocupacional extranjero en territorio soberano haitiano con control de su economía y con manejo de su política. Durante el volumen, Castor analiza la constitución del aparato neocolonial de la intervención extranjera, entendiendo la reconversión de los gobiernos políticos de Haití dentro de una relación de dependencia con un nuevo orden imperial. El fragmento seleccionado corresponde al Capítulo X “Hacia la haitianización” y al Capítulo XI “Saldo de la ocupación y evolución reciente en el marco de la dependencia”, que constituyen la IV (y última) parte titulada “El acomodo del aparato colonial”.

Este se interesa, en primer lugar, por presentar el auge del movimiento nacionalista que en la década del treinta se cuestiona la legalidad de la ocupación e intenta su fin por diversos medios. Dentro de ellos, la descripción del gobierno de Sténio Vincent,¹¹ las causas por las que es elegido y la retórica de su gobierno —demasiado débil para enfrentar directamente las ordenanzas de los Estados Unidos—, se enlazan con la presentación de las fuerzas políticas norteamericanas en su propio país, y el cambio de estrategia internacional hacia los países al sur de su frontera.

La investigación que ofrece Castor sobre Haití pone el énfasis en la comparación de mecanismos similares de sujeción colonial (mediante tratados, misiones científicas, empréstitos, tutela financiera, control policial y militar), que se pueden atestiguar en el período en países como Cuba o Puerto Rico. Este punto de vista relacional permite comprender mejor la sincronía de los procesos, la existencia de una estrategia regional de dominio, y la base de herencia común para sociedades derivadas de procesos coloniales y en el curso tortuoso del establecimiento de estados-nación modernos. Por ello destacan, además y en tal contexto, los debates políticos alrededor de las cuestiones de soberanía nacional, nacionalismo, dependencia colonial, imperalismo y oligarquía criolla.

Lo aparentemente aislado de un caso como el haitiano deviene sintomático de un período, enlaza historias en la región y justifica para la autora (y para toda una generación de advertidos intelectuales) la comprensión de una lucha y una historia que para hacerse y entenderse debe pensarse “archipiélicamente” (Glissant, 1981),¹² sobre

11 Sténio Joseph Vincent (1874-1959) político y abogado que ocupó la presidencia de Haití entre 1930 y 1941.

12 Este libro se da a conocer en fechas muy cercanas a las del libro de Castor, proponiendo, con un anclaje en el área francófona, un análisis regional caribeño de matriz histórico, pero con comprensión teórico-poética de los procesos.

la base de los contactos, la repeticiones y las coincidencias. Hacer la historia, por tanto, no es la neutra narración de acontecimientos, sino que precisa explicar la naturaleza profunda de tales secuencias para entenderlos así ideológicamente ubicados.¹³

Como bien marca Castor será el cambio de política de los Estados Unidos hacia América Latina, expresado en la concepción de la política de Buena Vecindad de Roosevelt (quien asume el poder en 1932) lo que conllevará a la retirada final de los marines norteamericanos de suelo haitiano. Pero ni la visita del presidente norteamericano a Haití, el 5 de julio de 1934 —como tampoco la declaración de emancipación de Sonthonax en 1793—, pueden ser leídas como clausura de aspiraciones o adquisición final de libertades. Los mecanismos de sujeción neocolonial puestos en práctica durante el largo período de 19 años se harán evidentes, para la autora, al momento de medir el saldo de la ocupación y la evolución reciente en el marco de la dependencia.

La segunda parte del fragmento incluido se dedica pues a justificar lo anterior a partir de cuatro elementos:

1) Carácter superficial y utilitario de la preconizada modernización debida al poder norteamericano, que dejó intacta la estructura fundamental del país (economía de subsistencia en el marco de relaciones feudales de producción), y que acentuó la naturaleza de “enclave colonial” (ilustrativos los ejemplos de las plantaciones de henequén y azúcar de la Plantation Dauphin y la Haytian American Sugar Co. respectivamente).2) Dependencia estructural y estructura de la dependencia, que se construyó progresivamente durante la ocupación, sobre la base pre-existente, sin cambios en su esencia del siglo XIX, y que se hará mayor posterior a 1934, lo cual se ejemplifica en la naturaleza no alterada de las inversiones de tipo colonial en las plantaciones y los servicios así como los llamados empréstitos para el desarrollo, la asunción por los *trusts* extranjeros del control de las finanzas y la norteamericanización de la moneda, la orientación del comercio hacia el mercado norteamericano y el desplazamiento de la deuda exterior con Francia hacia los Estados Unidos.

3) El reacondicionamiento sociopolítico por el cual se entiende que “la dependencia se consolidó y se desarrolló mediante las relaciones institucionales y políticas” y ello se evidenció, por una parte,

13 En ello se conecta Castor con la generación de historiadores caribeños atravesados por similar preocupación, de los que ya hemos mencionado a CLR James, pero a los que se suman la guyanesa Elsa Goveia, el trinitario Eric Williams, el dominicano Juan Bosch o el barbadense Kamau Brathwaite, entre tantos otros. Igualmente, en el propio Haití, e incluidos en esta antología, hay cercanías con autores como Leslie Manigat, Claude Moïse y Emile Ollivier.

en el reforzamiento intencionado de los conflictos de clase y raza en Haití a partir del impulso al asentamiento en el poder del ala mulata de la élite haitiana en relación de oposición con la revolución del ala negra de la oligarquía, y por otro lado a partir del nuevo militarismo (entrenamiento norteamericano de las fuerzas represivas haitianas) que al decir de Castor se torna “espina dorsal de la estructura de la dependencia y la prolongación en el tiempo y el espacio de la Marina norteamericana en territorio haitiano”.

4) El paso que luego se producirá de la democracia representativa jugada a lo *yankee* al paramilitarismo de estado de los *tontons macoutes*, se deriva de los puntos anteriores y se traduce en la nula representatividad legal para más del 90% de la población junto a la preeminencia omnipotente del Ejecutivo (Presidente de la República) por encima de la división de poderes del Estado, todo lo cual produce lo que Castor clasifica como situación de “colonialismo interno” evidenciado en la dinastía dictatorial de los Duvalier, en el poder al momento de realizar la historiadora esta investigación. De esta comprensión de la historia del país, se deriva la urgente necesidad histórica de una revolución profunda en Haití, colofón de la investigación.

Otro de los haitianos exiliado en México, el sociólogo Jean Casimir da a conocer *La cultura oprimida* (1980). Este texto es resultado de una investigación doctoral en donde se aborda el sistema de clases sociales y las estructuras ideológicas prevalecientes en Haití para estudiar las características de la cultura criolla de dominación y específicamente los elementos constitutivos de la cultura oprimida, con la intención de hacerlo extensivo a América Latina.

“Colonialismo interno”,¹⁴ será uno de los conceptos que en estas décadas resultará central para el pensamiento latinoamericano. De

14 Dentro de la lucha de clases, se refiere a la necesidad de un entendimiento no solo del capitalismo en su pluralidad y acomodos sino del colonialismo, y de las relaciones de opresión entre naciones (imperialismo) y en su interior (colonialismo interno). Si bien el sociólogo norteamericano C.Wright Milles fue el primero en usar la expresión, el desarrollo conceptual de este término estuvo ligado al surgimiento de la izquierda de los sesenta y las críticas desde los comunistas y nacionalistas del tercer mundo, que partían de un acercamiento a aquellos primeros planteamientos en el ámbito de la Rusia revolucionaria sobre la opresión zarista a las etnias y en las discusiones sostenidas en el Congreso de los Pueblos de Oriente en Bakú. A partir de ello, la primera zona problemática radicaría en la llamada cuestión nacional, estipulando que solo puede resolverse luego de la revolución socialista, eufemismo que posterga el análisis del colonialismo interno, puesto que las etnias/nacionalidades quedan entendidas como sobredeterminaciones no esenciales a la lucha de clases. Todo ello resalta la extrema conflictividad de entender revolución nacional con respecto a revolución socialista. Con posterioridad, varios autores dentro del marxismo hablarán sobre estas cuestiones buscando entender la forma de las revoluciones socialistas en el mundo subdesarrollado, colonial y la temática de la cuestión nacional

él se apropiará esta generación intelectual haitiana, que se desarrolla como ya hemos comentado en condiciones de exilio, y en un contexto lingüístico preponderantemente hispano,¹⁵ así como en sociedades cuya composición étnica difiere de la del área del Caribe, si bien la estructura de la opresión y la colonialidad del poder es la misma. Es importante señalar estos detalles puesto que deben pensarse las sintonías y las fructíferas confrontaciones que resultan del cruce de pensamiento entre Pierre-Charles, Castor, Casimir e intelectuales mexicanos como Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen.¹⁶ Para todos ellos debe pensarse que la propuesta teórica del colonialismo interno es un modo de explicar la estructura que conforma a la región; sin embargo, su descripción no constituye una victimización, sino que, más bien, la apuesta está en descubrir las fisuras dentro de esta estructura que han posibilitado y posibilitan la manera rebelde de subvertirla.

Sobre este anclaje se ubica el texto de Jean Casimir, a quien interesará comprender cómo se ha constituido culturalmente Haití, desde la proclamación de la independencia en 1804 y *cuáles han sido los resortes ideológicos* de tal construcción. La investigación así propuesta se vale de capítulos que abordarán sucesivamente, en una primera parte: los actores de la historia colonial (la plantación mercantil esclavista y las luchas sociales); las estructuras políticas y económicas coloniales (dinámica del sistema colonial, estructura política,

y la cuestión étnica en los procesos de transformación social. Es interesante, como apunta Pablo González Casanova, la invocación a supuestos paliativos que niegan la existencia del colonialismo interno al pretender “modernizar” a la “sociedad tradicional”, o hablan de problemas de “integración nacional”, bajo la homogenización de una misma lengua y cultura, recibiendo como soporte a tales argumentos la ayuda “del darwinismo político y la sociobiología de la modernidad”. Más aun, se constata dentro de los discursos neoliberalistas y globalizadores, el afianzamiento de estos discursos por parte de gobiernos cuya acción ejecutiva no hacen más que debilitar la constitución y poder del Estado-nación.

15 Hay que tener en cuenta que el “descubrimiento” de la diversidad lingüística de México apenas ha empezado a acontecer en esos momentos. Por otro lado, la situación de diglosia haitiana puede compararse más no equipararse a esta situación, y se define en formas diferentes con respecto a las nociones de nación y cultura nacional.

16 De Pablo González Casanova, *La democracia en México* (1965) y *Sociología de la explotación* (1969) serán dos de sus libros centrales y primeros. Por su parte, Rodolfo Stavenhagen, en 1969, dio a conocer *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, al que seguiría, en 1972, *Sociología y desarrollo* (ambos son citados y comentados por los autores haitianos aquí presentados). A ellos se suman numerosos artículos y conferencias. Ambos han vuelto con posterioridad al tema, pero no de igual forma, pues el primero sigue apostado teóricamente por él y readecuándolo al análisis por ejemplo del fenómeno del zapatismo, mientras que el segundo, decidió apartarse finalmente de él.

ausencia de relaciones económicas); la presencia de África en Haití: respuesta a los problemas de la esclavitud y de la colonización (la contraplantación, la expansión de la sociedad aldeana: independencia y aislamiento; la disolución de la sociedad aldeana: el camino hacia la ocupación). En una segunda parte, le interesa Haití en el siglo XIX (escenario internacional, luchas sociales, sociedad campesina); la cultura criolla (portadores de las estructura ideológicas); la teoría y definición de la cultura oprimida (percepción y opresión, etnia y capitalismo, condiciones de existencia de la cultura oprimida, definiciones, cultura oprimida y alienación); y la división de clases en la sociedad haitiana contemporánea.

Jean Casimir considera que la mostración del lugar de enunciación del discurso de las ciencias sociales es absolutamente necesario para efectuar su crítica. Es este el argumento base de su propuesta, articulada dentro de una perspectiva deconstructivista: ¿cómo, qué sujetos y en función de qué articulación ideológica discursan sobre la historia y cultura de esta región? Al igual que para Michel-Rolph Trouillot, para Casimir interesan no las palabras y su referencialidad, sino la matriz desde donde estas palabras han sido pensadas, la posibilidad de la fractura de esa matriz —a partir de una consciencia crítica de su estructura— y el avizoramiento de otras matrices, fraguadas en condiciones de opresión y en resistencia.

Tal análisis del papel de las ciencias sociales es funcional y necesario en el contexto de la lucha de clases. En ello, Casimir concibe su función histórica como intelectual, su responsabilidad con un conocimiento, y el sentido trasfigurador, revolucionario, que debe efectuar ese conocimiento en la coyuntura que le toca existir. De hecho, su propuesta analítica tiene este valor primero: el de pensar la función del intelectual en una cultura oprimida. En tal sentido, hay interesantísimas conexiones con otras voces intelectuales de la región, algunas de las cuales cita directamente y otras podemos adivinarlas en el trasfondo,¹⁷ ya que para toda su generación (amaneciendo a las décadas de la insubordinación social y el despertar emancipador y

17 Aunque no citado directamente por Casimir, no se puede negar la conexión con el pensamiento de Frantz Fanon, particularmente con sus análisis del proceso de liberación nacional en Argelia (*El año V de la revolución argelina/Sociología de una revolución*, o *Los condenados de la tierra*) y la situación colonial de Martinica (*Piel negra, máscaras blancas*), como colonia francesa. Igualmente, hay correlaciones con el posicionamiento del trabajo histórico de Eric Williams, cercano al de sus coterráneos V.S. Naipaul o CLR James, quienes desde la literatura indagaron en los sujetos intelectuales dentro de sociedades coloniales (la lucha por ser consciente de y quebrar con la estructura del *mimic men*) y las posibilidades de existencia de una cultura nacional, independiente, “autóctona”.

emancipado del llamado “tercer mundo”) será esta y no otra la pregunta: la función del intelectual en una cultura marcada por la violencia epistémica colonial (con sus nociones complejas de subalternidad, rebeldía, silenciamiento), de la mano con el desarrollo de un capitalismo de periferia y de la dependencia¹⁸ en un mundo ideológicamente polarizado y necesitado de una revolución social integral y radical. Al decir de Casimir, el “hablar Marco Polo” —en el sentido de descubrir, nombrar y explicar para el otro y desde una mirada que se piensa otra, e incapaz de asumirse como la misma que aquello de la cual discursa— es el problema que debe enfrentar y vencer el “intelectual marginal”, aquel retado por las condiciones de subdesarrollo, que son, mucho más que económicas, de perspectiva gnoseológica.

Uno de los autores *más* resaltados en esta obra es el pensador peruano José Carlos Mariátegui, quien junto con el italiano Antonio Gramsci será un referente en la obra de Casimir a la hora de analizar el tipo y los espacios de la lucha; así como entender cuáles son los espacios de dominación y explotación. Mariátegui indianizó la lucha de clases y la lucha antiimperialista, al colocar la lucha del indio en el centro de la problemática nacional para, a partir de ello entender las dinámicas de la jerarquización social dada desde una epidermización fetichizada y funcional a la producción de riqueza para una élite y una ideología que en tal circunstancia se reafirma y se reproduce. Por ello, para Casimir, acercarse a la obra del peruano le permite en paralelo pensar las dinámicas del colonialismo interno en un país como Haití en donde las estructuras de poder ejemplifican tal jerarquía, en herencia de una sociedad de plantación de la que los sujetos opresores y

18 Uno de los autores citados por Casimir, de la mano de Pablo González Casanova, será Theotonio dos Santos autor del ya canónico ensayo *Dependencia y cambio social*, libro que forma parte de lo que fue una posición dentro de varios economistas de la CEPAL en la década de los sesenta (y que ha seguido dando quehacer intelectual), y que partía de entender el desarrollo económico de aquellos países que no entran dentro de la lógica de producción del capitalismo de los países desarrollados a partir de un análisis del comportamiento de sus economías dependientes, y cómo esto marca a sus sociedades. Este desarrollo de un capitalismo dependiente, para el llamado Tercer Mundo, mundo subdesarrollado, periferia del mundo capitalista, que va al desarrollo de los capitalisms de centro, marca la lucha de clases. Se entiende que sus economías, sustentadas en la exportación de materias primas, son exportadoras de capital y ello no incide en el desarrollo interno de sus economías. Las preguntas entonces estriban en el significado que asumen las estructuras de clases en este contexto y en relación con el discurso de nación: ¿cuál es el papel, pues, que desempeñan las burguesías nacionales, de comportamiento apátrida, cuál el de las élites oligárquicas?; por la estructuración agraria latifundista y monoprodutora (y los daños ecológicos derivados de esta). Ahora bien, se le ha señalado a esta propuesta teórica el determinismo en sus análisis, pues pareciera que no hay salida posible a la dependencia y ello clausura cualquier posibilidad de su transformación.

oprimidos parecieran haber mudado su posición tras una revolución como la de 1804 pero en donde los nichos de las élites y la variante del esclavizado, en su trabajo y su psiquis, se ha mantenido. La generación de todo un aparato de legitimación ideológica es consustancial a este régimen de opresión, siendo entonces las fisuras de este lo más interesante, y la posibilidad de una cultura oprimida de existir en resistencia y rebelarse, transformadoramente. Tal posibilidad existe como realidad en el campo (*le pays en dehor*), contrario a los criterios desarrollistas —parte, también, del marxismo más ortodoxo frente al cual tanto Mariátegui como Casimir son “herejes”—, para los cuales es necesaria la descampenización, en miras de una proletarización que constituiría tanto el salto necesario para arribar a la civilización industrializada, como el motor de la lucha de clase para dar inicio a la revolución proletaria y mundial.

Para Jean Casimir, en el campesinado está dada la cultura de resistencia, la cimarronería cultural frente a la élite del Estado-nación que lo oprime colonialmente, en tiempos de pos-colonialismo. Este valor del campesinado ha sido señalado una y otra vez dentro de la intelectualidad haitiana, nada más recordar la impronta de la escuela indigenista, quienes recuperan —para la élite intelectual— y visibilizan las estrategias culturales de resistencia de la vasta mayoría haitiana, que, si bien ocultada y oprimida por décadas, ha sido la articuladora de una cultura de resistencia, en tal sentido “cimarrona”, médula de una “identidad nacional”.

Cuba y su revolución “impensable”, acaecida en 1959, será una marca en el pensamiento social de la región, factor crucial en cada análisis pues su existencia, como la de Haití a partir de 1804, reconfigura el mapa de relaciones geopolíticas y epistémicas en el área Caribe donde confluye el mundo. Así lo hace ver Gérard Pierre-Charles en su libro *El Caribe a la hora de Cuba*.

Hay que señalar que Cuba ha sido para Haití un espacio de confluencias, de manera anterior a la desempeñada por México, Canadá o Estados Unidos en la segunda mitad del XX. Y ello ha sido así no solo por los encuentros vitales y la cercanía espacial, sino por las profundas conexiones culturales e ideológicas,¹⁹ así como de posicionamientos políticos. Por un lado, ambos espacios han sido piezas centrales en

19 Tan solo nombrar, a manera de ejemplo, las lecturas mutuas y conocimiento entre José Martí y Antenor Firmin en el siglo XIX; o la amistad fecunda entre Nicolás Guillén y Jacques Roumain en la primera mitad del XX. Para mayor profundidad en este tema de las relaciones Cuba y Haití se recomienda el más reciente Premio Casa de las Américas de Estudios sobre Afroamérica, otorgado en 2017 al libro *Una suave, tierna línea de montañas azules* del investigador cubano Emilio Jorge Rodríguez (Fondo Editorial Casa de las Américas, 2017).

el arquitrabe de un sistema de producción económica y de sentidos, marcado principalmente por la producción del azúcar y por el control hegemónico norteamericano; pero, por otro lado, ambos espacios han sido neurálgicos para un pensamiento integracionista regional, en el cual han incidido su coincidente, y no por azar, realización de un proyecto de revolución que en cada momento histórico ha sabido atacar, en su núcleo, las raíces de la dependencia y la opresión en un ejercicio práctico de afirmación humanista que ha intentado proponer un modelo otro de desarrollo social y soberanía, nacional y cultural.

Partiendo de lo anterior, Pierre-Charles se propuso un estudio sociopolítico (1929-1979) del Caribe comprendiendo este a Cuba, República Dominicana, Haití, Guyana, Jamaica, Trinidad y Tobago, Barbados, Granada, Puerto Rico, Martinica, Guadalupe, Curazao, Aruba, Suriname. Fechado primeramente en 1978, obtuvo el Premio Casa de las Américas en la categoría de Ensayo en 1980. Entendiendo a la independencia haitiana como un inicio, el interés es la “unidad sociológica de las diversas entidades de la región” al analizar la relación de sus procesos con la dinámica histórica de América Latina, que ha sido aquella impuesta por el colonialismo y el imperialismo. Ahora bien, la región del Caribe muestra, desde su punto de vista, una concentración geográfica y unos niveles de resistencia más intensos, además de funcionar estratégicamente como “tercera frontera” de los Estados Unidos.

El libro presentó al lector latinoamericano hispano el perímetro geopolítico del Caribe (en donde se incluyó, por su relevancia, la zona del canal de Panamá) dentro de un sentido de totalidad que era continuidad de las investigaciones realizadas por Juan Bosch y Eric Williams. Como ellas, esta no es la mera ordenación lineal de hechos, sino busca entender las lógicas internas de las sociedades caribeñas, en el marco del desarrollo del colonialismo, el capitalismo y el imperialismo, en este caso desde una perspectiva de análisis marxista. Pero esta perspectiva también implica una lectura del pensamiento marxista en el camino inverso, impregnándolo de las claves históricas caribeñas.

El eclecticismo en las fuentes muestra a todas luces esa intención, de “completar” las citas de Marx o Lenin con las de historiadores como Julio Le Riverend, los propios Eric Williams y Juan Bosch, Gordon K. Lewis o Fernando Ortiz, o autores brasileños como Caio Prado Junior o Darcy Ribeiro. Todo ello hace evidente la perspectiva “nuestroamericana”, martiana, filtrada por la lectura de la obra ensayística de un intelectual de la Cuba revolucionaria como Roberto Fernández Retamar (tan cercano a esta generación de intelectuales haitianos, y quien apenas unos años antes diera a conocer un texto capital como *Caliban*).

Para trazar el mapa hermenéutico en que se constituye su libro, Pierre-Charles parte en la introducción de brindar rasgos definitorios de la evolución histórica de un área diversa: diferentes modelos metropolitanos en práctica que derivan en desarrollos sociales particulares; implantación de un modo de producción de esencia capitalista bajo la forma de la economía colonial, sustentada en la plantación azucarera y la esclavitud; establecimiento de colonias factorías (insertadas dentro de las dinámicas del mercado mundial y actuantes de acuerdo a las exigencias de este) y colonias de asentamiento; la preminencia del fenómeno racial como parte de la composición social, y por tanto el solapamiento de las contradicciones de clase como conflictos raciales; la existencia de una cultura africana como parte de una cultura oprimida que hace parte de una cultura de nuevo tipo y es, en el presente, una de las riquezas culturales constitutivas del mundo antillano; el fenómeno de la balcanización colonial que conjuntamente con la insularidad natural genera una “satelización” peligrosa si se considera la fuerza cada vez mayor en el tránsito del siglo XIX al siglo XX de la atracción ejercida por el imperialismo norteamericano; la asimilación “civilizatoria” y la formas de constitución de hegemonía cultural. Por último, nos induce Pierre-Charles, el análisis de la necesidad histórica de las independencias del siglo XIX nos muestra su sujeción a los conflictos internos y a la dinámica capitalista mundial con la instauración de clases dominantes coloniales que serán un freno a la construcción nacional para todos, derivarán en la falsedad de la representación democrática y en la instauración de gobiernos autocráticos y represivos de sus movimientos sociales internos.

De esta magna obra, pensada como conjunto,²⁰ hemos desgajado una de sus partes, la cuarta, “Prevención e intervención en la República Dominicana y Haití”, de donde incluimos en esta antología el capítulo 12 “Opresión fascista para el desarrollo dependiente” y Capítulo 13 “Tutela económica: un nuevo modelo”.

Solo entendiendo las formas de la dependencia neocolonial con los Estados Unidos (tal las desarrolla Suzy Castor en su estudio aquí

20 Desde la Segunda Guerra Mundial y la Guerra Fría, pasando detenidamente por la Revolución Cubana (a la que consecuentemente dedica las partes II y III), Pierre-Charles abordará las formas del neocolonialismo en el universo anglófono (con una acercamiento detenido al caso Guyana y la figura de Jagan, las emergencias de los estados-nación en las décadas del sesenta y setenta en el contexto de fortalecimiento de la dominación económica a partir del imperio del capital transnacional y la estrategia del desarrollo dependiente); así como el reforzamiento y modernización del *status quo* colonial a partir de los ejemplos de Puerto Rico, la forma colonial francesa (en Martinica, Guyana y Guadalupe) y una presentación de los llamados “enclaves petroleros holandeses” como modernas factorías.

incluido) y la continuidad de las conflictividades políticas pos-independencia de 1804 (sobre este punto se enfocarán con mayor detenimiento Claude Moïse y Emile Ollivier), se aprecia cómo se instaura el duvalierismo en Haití. La depresión económica en los Estados Unidos entre 1955 y 1956 generó una profunda crisis en la economía haitiana, causa de un estallido político que concluiría con la caída del presidente Magloire y la exacerbación de los conflictos de raza. Todo ello deviene en guerra civil en mayo de 1957, con el posterior gobierno de amplio apoyo popular de Fignolé que se mantiene en el poder por solo 19 días. Un golpe militar, del cuerpo de ejército formado y armado por los Estados Unidos provocará cerca de 3000 muertos y la asunción del Ejecutivo el 22 de octubre de 1957 del Dr. François Duvalier.²¹

Para Gérard Pierre-Charles, la dictadura de Duvalier padre e hijo es expresión de la crisis del sistema político haitiano, como bien lo entendiera Suzy Castor al cierre de su estudio sobre la ocupación norteamericana. El duvalierismo se constituyó como una ideología fascista que bajo la forma de una opresión clasista e imperialista, se articuló entre muchos factores y en un primer momento en beneficio de los Estados Unidos como estrategia de contención geopolítica de la revolución cubana.²²

21 Es necesario delinear el recorrido de Duvalier para comprender su complejidad histórica. Proveniente de la oligarquía negra, y formado en el Instituto de Etnología y Folclore (fundado por Jacques Roumain, el insigne poeta y comunista, en 1940), y en las lecturas y diálogos con la generación de etnólogos representada por Jean Price Mars, formó parte de la *Révue Indigène* y fue miembro fundador de *Les Griots*. En la década del cuarenta tuvo una destacadísima labor como médico de la Misión Sanitaria Americana en Haití, que lo llevará a desempeñarse bajo el gobierno de Dumarsais Estimé en el Ministerio de Sanidad. En las revueltas nacionalistas, que inician con el gobierno de Sténio Vincent y la lucha por la desocupación de las tropas norteamericanas, fue uno más de la generación crítica y reclamante de un recambio político ajustado a las necesidades de la nación. Tras la revolución de 1946 que logró deponer a Elie Lescot, logró transitar las agitadas aguas políticas siendo indistintamente de la disidencia y de la representatividad gubernamental. De tal forma, lograría agenciarse maniobrar los hilos políticos y los efectivos militares, así como las alianzas extranjeras para ubicarse en el poder en 1957. A su vez, se constituyó como personaje intelectual (desde sus inicios en las colaboraciones de los treinta con las publicaciones periódicas vanguardistas del momento), y elaboró fragmentos de una llamada ideología de estado, trans(des)figurada en manifiestos y textos pseudo-reflexivos, como *La lutte des classes à travers l'histoire d'Haïti* (1958, en colaboración con Lorimer Denis), *Memoires d'un leader du Tiers Monde* (1969), o la ingente *Oeuvres essentielles du Docteur Duvalier* (1966).

22 Datos como el envío en 1958 —ante el ascenso de la crisis en Cuba y la inminente caída del gobierno de Batista— de una misión militar norteamericana para entrenar a las tropas haitianas dada la fragilidad del gobierno de Duvalier, o el aumento del apoyo económico y político de Estados Unidos a Haití posterior a enero de 1959 son ejemplos fehacientes de este interés estratégico de los Estados Unidos para con Haití.

Indudablemente, uno de los principales aportes de Pierre-Charles al análisis del poder en Haití bajo el gobierno de padre e hijo Duvalier lo constituye su teorización del modelo fascista de dominación política en países dependientes:²³ la reconversión de la función del ejército que actúa como ejército de ocupación; la promoción del cuerpo paramilitar de los *tontons macoutes*; el carácter ilegal de la represión; violencia ilimitada, irónicamente “único punto de contacto del aparato de opresión con la nación oprimida”; la intolerancia política de orden inquisitorial; la destrucción de los grupos de presión opositora y de los demás órganos de poder (legislativo, judicial) y el absolutismo hipertrófico del Ejecutivo en la figura del presidente de la República; la sobredeterminación de lo político y la mistificación ideológica (elucubración de un ortopédico cuerpo ideológico “negrismo” como justificativo del sistema).

Así articulada la “papadocracia”, como la ha denominado Gérard Pierre-Charles, es absolutamente necesaria y funcional para el bloque oligárquico y para el imperialismo. Esta conceptualización del estatuto de poder totalitario y fascista en Haití lo había desarrollado en *Radiographie d'une dictature* (1969).²⁴ La historia de ediciones y correcciones de este volumen también muestra las formas de lucha de una generación intelectual,²⁵ pues el trabajo de desmenuzamiento

Sobre este tema, ver Pierre-Charles (1967; 1976), que resultan complementarios en el abordaje desde la perspectiva aquí expuesta.

23 Tales mecanismos en Haití se pusieron en práctica dos décadas antes de las dictaduras del Cono Sur, y son la implantación mediante una tipología de terrorismo de estado, del modelo de desarrollo neoliberal. En una nota al pie Pierre-Charles comentará que los “desaparecidos” aparecieron en la historia de América Latina mucho antes y ello fue en Haití desde fines de los cincuenta. Debe señalarse que este estudio suyo está signado, aunque no lo explicita así, por la ocurrencia de los golpes de estado en Chile (1973) y Argentina (1975), que le harían reconocer la recurrencia metódica de estas estructuras de represión del disenso social y los movimientos de izquierda, como procesos que encubren la aplicación de políticas de estado tendientes a la liberalización de los mercados, la privatización de los recursos y sectores estratégicos nacionales, acentuando todo ello la dependencia estructural sistémica a los intereses imperiales y de control del área.

24 Una cuarta edición se realizará en 1997, a 11 años de la salida de Jean Claude Duvalier y a un año de la elección de René Préval, sucesor de Jean Bertrand Aristide.

25 En el prefacio a la edición en francés, dice Gérard Pierre-Charles: “Nuestra obra ha querido reflejar los sufrimientos y la lucha multiforme de una generación: de la desaprobación muda de lo arbitrario a la respuesta impotente y desarmada, la elaboración de una crítica global del sistema percibido en su caducidad interna y sus conexiones externas, hasta el reconocimiento intuitivo o dialéctico de la necesidad de la violencia rebelde o revolucionaria para alcanzar el ejercicio de la crítica de las armas. Además, esta obra ha querido mostrar la acción de acusación y rebelión de la ‘generación de los sesenta’, esa juventud cuyos ojos se abrían al mundo con los ecos

de los resortes de una ideología de poder de expresión fascista y de naturaleza dependiente se modificará intentando aprehender las circunstancias de cambio. Así, en la primera edición no se vislumbraba la continuidad dinástica que F. Duvalier establecería en 1971 al nombrar a su hijo Jean Claude, de 18 años, como sucesor; tampoco se conocía cómo este gobierno —el de *Baby Doc*— se erigiría sobre la base creada por el precedente, pero preciándose de dar inicio a una llamada “revolución económica”, dentro de las teorías neoliberales apoyadas por los Estados Unidos. En la segunda edición, estas cuestiones de nuevo orden se enlazarían pues, modificativamente, con los aspectos señalados como constitutivos de una “*papadocracie*” (el poder absoluto de Papa Doc). Entonces, si bien *Radiographie d' une dictature* constituye un texto de análisis clásico de la articulación de un fascismo de estado del capitalismo dependiente, nos pareció más apropiado incluir el fragmento correspondiente a *El Caribe a la hora de Cuba*, toda vez que sintetiza las perspectivas trabajadas por Pierre-Charles desde la década precedente, y lo hace dentro de una dinámica geopolítica regional.

Tanto en esta como en las obras de Jean Casimir y Suzy Castor, todas escritas en el pórtico de la década del 80 y en el espacio del exilio, se concluye en la afirmación de la necesidad histórica de una revolución social en Haití que pueda subvertir la estructura económica del capitalismo dependiente y el colonialismo interno, para así lograr reconstituir una identidad nacional que se reconozca plena en su historia de resistencias epistémicas, de cimarronería cultural resiliente y de dignidad humana radical.

El momento desde donde esta generación se piensa a sí misma, y a las que le precedieron son, como se ha señalado, las largas décadas de la dictadura duvalierista, por lo que entenderla, para resistirla y vencerla, pasa por pensarse como nación, en su acumulado cultural y en sus posibilidades de cambio. Por tanto, constituye este un tercer momento que continúa aquellas anudadas confluencias de crisis dadas por la revolución, y luego por la ocupación norteamericana.

Otra de las voces incluidas en esta antología circunda esos factores desde una mirada que atiende, pero no se restringe, a la crítica literaria pues su sentido es la proposición dialógica de un modo de

de la revolución cubana y, a través de las tinieblas de la opresión y a partir de las luchas estudiantiles, veían desfilar la guerra de Argelia, Patricio Lumumba y la independencia de África, el inicio de las luchas de los afronorteamericanos, la resistencia heroica del pueblo vietnamita, la cruzada guerrillera de Camilo Torres y la estatura gigantesca del Che. Generación sacrificada, frustrada, decidida a luchar ‘hasta la victoria siempre’. El duvalierismo colocó a esta generación frente a la disyuntiva del sabotaje individual por causa de la migración, por la zombificación colectiva o por la rebelión colectiva” (1986).

interpretación de la identidad caribeña, anclada en una comprensión de los procesos culturales haitianos. René Depestre, miembro de la generación que, en los cuarenta, logra la salida del poder de Elie Lescot y abre una pequeña ventana a las aspiraciones por una verdadera democracia, es el autor de “Buenos días y adiós a la negritud”, ensayo ya indispensable del pensamiento caribeño.²⁶

Este libro en conjunto presenta una reflexión sobre su “posición ambivalente”²⁷ con respecto al movimiento de la negritud concebido por Léopold Sédar Senghor, Aimé Césaire y Léon-Gontran Damas que, en las décadas del treinta y cuarenta se había propuesto una crítica a los universales del humanismo europeo desde un reposicionamiento de la identidad negra, que se vehiculó en un reexamen de la historia de África, la trata y la diáspora forzada en América, aparejado a una revalorización de las producciones culturales y sociales, ejemplos de esta humanidad trasplantada y mezclada, parte fundamental de las identidades americanas. Depestre, a partir de un examen sociohistórico de la literatura americana y las distintas maneras de acercarse a la cuestión negra, interroga la matriz conceptual aportada por la negritud, en aras de profundizar su alcance, a partir de una negación que es afirmación crítica para marcar un punto de partida y continuidad (de ahí la paradoja de su título *Buenos días y adiós a la negritud*).

Desde el espacio brindado por la Casa de las Américas, se procedía, desde su fundación, cuatro meses después del triunfo revolucionario, a la articulación de una red intelectual ideológicamente posicionada con un interés por entender las matrices de la cultura regional para pensar propositivamente en las estrategias para una integración emancipadora y propia que no solo acompañara, sino que fuera parte consustancial de los procesos políticos y sociales que convulsionaban al continente todo. Desde este sitio, tuvieron lugar muchos de los principales debates intelectuales del momento, tanto de manera presencial en la forma de encuentros, como a partir de los cruces en revistas como *Casa de las Américas*, de la constancia de su Premio Literario celebrado ininterrumpidamente desde 1960, de las publicaciones y traducciones de su editorial como de la labor diaria y la correspondencia sostenida en la región. De este espacio, Depestre,

26 Se terminó de imprimir en 1987, aunque el colofón de derechos de autor es de 1986. La primera edición en francés es de 1980.

27 Volverá sobre este tema en los volúmenes *Ainsi parle le fleuve noir* (1998a) y *Le métier à métisser* (1998b). De ser objeto de homenaje a ser objeto de crítica, la figura de Aimé Césaire destacará siempre en su obra: “De un solo golpe de palabra Césaire corta ese vano debate: en los comienzos de la historia decolonial en la herencia de Haití y del mundo está el genio de Toussaint Louverture” (Depestre, 1998b: 25).

quien llegó a La Habana en 1959, hizo parte durante cerca de dos décadas, así como de toda la vida social transformada de la Cuba revolucionario en las décadas del sesenta y el setenta.²⁸

Frente al etnocentrismo y la escandalosa buena conciencia de Europa de sí misma, se erige su potente estudio que se inscribe en la continuidad del pensamiento humanista de *Piel negra, máscaras blancas* de Frantz Fanon y del *Discurso sobre el colonialismo* de Césaire, pero teniendo en cuenta en ese camino los desvíos ideológicos de la torcedura del negrismo en Haití en manos del fascismo duvalierista. Parte, como mismo insiste Casimir, de repensar críticamente las disciplinas de las ciencias sociales y las humanísticas. De hecho, este largo ensayo es ecléctica y conscientemente un poco de todo: se propone en primer lugar desracializar no solo los conceptos de la antropología cultural o social sino también los de la crítica literaria tradicional. Por ello, en varios momentos señalará Depestre los vínculos existentes entre el imperialismo y la antropología, la negritud y el neocolonialismo, ya que considera, en este último caso, que el esencialismo étnico en que se había convertido a la altura de los ochenta, la negritud como propuesta no lograba dar la medida de la magnitud histórica de tal proceso, pues lo des-situaba del movimiento de la historia mundial de las ideas, toda vez que dejaba de pensarse dentro de las formas de la violencia del subdesarrollo. Y por tanto, de pensar crítica y propositivamente la nueva concepción de lo humano que arguye.

Así como para Jean Casimir, interesará a Depestre analizar las contradicciones sociales que toman la forma en el colonialismo de conflictos raciales y la constitución de figuras ilusorias, “falsas identidades”, que fragmentan la identidad panhumana y se conceptualizan bajo los nombres ideológica y económicamente marcados de “blanco”, “negro”, “mestizo”. Para él, aunque no use los términos de su coterráneo, hay que resaltar la voluntad y acción de cimarronería epistémica de una cultura oprimida —necesidad de “cimarronear las herramientas mentales de los amos”, dice Depestre—, y las formas que ello adquiere sociopolítica y culturalmente en lo que denomina como “precoz fenómeno de deszombificación”. Se hace necesario entender aquí una particular conceptualización de zombi. Este término,

28 Junto a textos poéticos y otros (sobre historia de Cuba, Alejo Carpentier, Rubén Darío), cabe señalar los artículos que prefiguran las ideas trabajadas en *Buenos días y adiós a la negritud*, publicados en las décadas del sesenta y setenta en la revista *Casa*: “Lo que pasa en Haití” (1963: 98-102); “Carta de Cuba sobre el imperialismo de mala fe” (1966: 32-61); “Carta a Roberto Fernández Retamar” (1967: 38-41); “Las aventuras de la negritud” (1968: 108-111); “Mis años luz en Cuba” (1968; 1969: 17-21); “Problemas de la identidad del hombre negro en las literaturas antillanas” (1969: 19-28); “Hablar de Jacques-Stephen Alexis” (1972: 28-40); “Homo Papadocus” (1976: 84-91).

proveniente de la cosmovisión vudú, describe a aquel sujeto que por las artes de la “mala magia” ha sido robado de su buen espíritu por otro individuo para beneficio de este o de un tercero. Al estar prisionero su espíritu (entendido como conciencia, sentimiento y voluntad), es su cuerpo fácilmente utilizable para cualquier tarea, por lo que es realmente un muerto viviente. La politización de este término, concomitante entonces con alienación y deculturación dentro de una dinámica de producción del capital, que tiene al sistema de la esclavitud como su punto de partida, será empleada varias veces en el ensayo, como también se advierte en los textos de Castor, Pierre-Charles y Casimir. Pero la recurrencia al vudú no es solo de resignificación de sus partes, sino que hay en Depestre, como en la generación indigenista de su maestro Jacques Roumain, un entendimiento de la capacidad utópica emancipadora del vudú como sistema de pensamiento resistente desde los márgenes de aquello legitimado cultural, religiosa y políticamente y como sitio probado de resistencia y unidad nacional.²⁹

Depestre necesitará en este texto entender y explicar la excepcionalidad de la revolución haitiana como paso para entender la rebeldía epistémica³⁰ contra la fetichización de la epidermis como “hijo político del capital”, y la naturaleza del problema racial como cara psicológica de las estructuras socioeconómicas de la colonización, tan central a la configuración nacional posterior a la independencia.

En todo este ensayo se advierte la huella de la lectura de José Martí, de manera conjunta y simultánea a la lectura de un gran pensador martiano, Roberto Fernández Retamar, y de su ensayo que ya hemos señalado, *Caliban*.³¹ Y esto resulta de tal forma ya que pareciera entenderse la proposición de un sujeto intelectual “nuestroamericano”, como definición de una identidad espacializada en una cartografía no solo geográfica sino cultural e ideológica³² y que es corolario también de las propuestas de Casimir y Pierre-Charles.

29 Ya Jean Price Mars en *Así habló el tío* había señalado la trascendencia de un encuentro como el de Bois Caiman liderada por el *houngan* Boukman, y que fue el momento de congregación en el que coinciden lo político y lo religioso para, en 1791, dar inicio a la revolución haitiana.

30 Depestre referencia señaladamente a Toussaint Louverture de quien dice “pasó del negrismo de la filosofía de las luces a una acción colectiva, revolucionaria”.

31 Para René Depestre, “José Martí fue el único intelectual ‘blanco’ de América Latina que planteó tanto en su poesía como en sus ensayos, los elementos de una antropología liberada de todo sentimiento de condescendencia o paternalismo con respecto a la herencia africana de nuestras sociedades”.

32 Decía José Martí *Nuestra América*: “la América trabajadora; del Bravo a Magallanes, sentado en el lomo del cóndor; regó el Gran Zemí, por las naciones románticas del continente y por las islas dolorosas del mar; ¡la semilla de la América nueva!” (1981).

El 7 de febrero de 1986, un año después de la publicación en español de este volumen, se producirá la salida del país de Jean Claude Duvalier, lo cual marcará la caída de la dictadura de los Duvalier en Haití.³³ El fin de la dinastía familiar, sin embargo, no significará la transformación automática de las relaciones entre el Estado y la nación en Haití, toda vez que las décadas de colonialismo interno, terrorismo de estado y militarización serán el complejo escenario en donde tendrá lugar el llamado tránsito democrático, que será el cuarto de los momentos que anudarán la reflexión intelectual haitiana.

Precisamente, este fue uno de los pocos ejemplos de desbanque de un gobierno dictatorial debido a la extensa e intensa manifestación popular de rechazo. Como ya había señalado Pierre-Charles en su texto, el gobierno de *Baby Doc* había ensayado una variantes suave, pretendidamente más democrática y menos represiva, económicamente liberalizada con respecto al modelo de desarrollo heredado de Papa Doc. Eso permitió la aparición de partidos políticos, la relativa capacidad de disenso, y la realización de elecciones periódicas en el legislativo. Sin embargo, la preminencia de las fuerzas represivas, la corrupción a todos los niveles, la mendicidad del gobierno y las relaciones de dependencia con los poderes y organismos internacionales seguían caracterizando a la gestión del Estado que no había dejado de comportarse como amo colonial para con sus ciudadanos, despojados de toda capacidad real de ejercicio de gobierno político.

Una vez con *Baby Doc* fuera de Haití,³⁴ en el poder se instalará la camarilla militar, que no había hecho sino crecer desde los tiempos

33 En un avión de la fuerza aérea de los Estados Unidos, partieron Jean Claude y su esposa Mireille (miembro de la burguesía mulata y del poderoso clan familiar Bennett). Llevaban consigo cientos de miles de dólares del tesoro nacional que se sumaban a los ya casi millones que habían desbancado progresivamente en los años en el poder, y que estaban a buen resguardo en bancos internacionales o en inversiones inmobiliarias, en Haití o en la propia Francia a donde el matrimonio iría a exiliarse. Jean Claude regresará luego del terremoto de 2010, y contra él se abrirá un proceso penal por acusaciones de crímenes de lesa humanidad y violaciones graves de derechos humanos y de corrupción. A su muerte en 2014, Michel Martelly, el entonces mandatario del país, se refirió a él, en controversiales palabras en su cuenta de Twitter, como “auténtico hijo de Haití”. La historia, terrible en su comedia trágica, ha seguido su curso. Ha habido varios intentos por demandar, juzgar a los miembros de la familia, del ejército y las tropas paramilitares. Hasta el momento nada de ello ha tenido efecto. Hay un deber de memoria para con las víctimas, diría Walter Benjamin, y ese, en Haití, espera su momento.

34 La siguiente enumeración de los hechos más sobresalientes se puede encontrar en las publicaciones *El Caribe Contemporáneo* (colección digital de los números de la revista, entre 1986 y 1992), en el texto “Haití en el vértice de la confusión” del sociólogo cubano Aurelio Alonso (2004: 60-71), así como en la numerosísima y creciente bibliografía sobre el período.

de la ocupación norteamericana, y que se había fortalecido por su lugar preminente en el terrorismo de estado duvalierista. Serán militares como Henri Namphy quienes, entre 1986 y 1990, intenten contener la impronta de cambio que, como marea, atraviesa a toda la ciudadanía y llama la atención de la comunidad internacional. El año 1987 estará marcada por dos intentos de restitución de democracia: la constituyente para decidir la nueva, y vigesimotercera, carta magna de la república; y las elecciones con un mínimo de participación ciudadana que colocaron a Leslie F. Manigat en el poder por unos pocos meses. En 1988, un nuevo golpe de estado sacará a este historiador de la silla presidencial y colocará una nueva figura militar, Prosper Avril, quien encabezara la apertura económica y el desbloqueo financiero y será el autor de la matanza de San Juan Bosco, iglesia en donde predicaba quien capitalizaría el espíritu de transición democrática que todos reclamaban: el cura saleciano Jean Bertrand Aristide proveniente del movimiento Ti-Leglise, con impronta de la educación popular. *Lavalas* fue el nombre con el que se conocería luego a la amplia fuerza popular que libró la batalla por la restitución de la democracia y es una de las tantas imágenes del discurso del padre Aristide que representa alegóricamente al agua que viene de las alturas arrastrando todo tras de sí y en relación con la expresión en creole “*sa bondie kite pou ou lavalas pa pote-l ale*” (“Lo que Dios te tiene reservado *lavalas* no te lo quita jamás”).³⁵ Sin filiación a ninguna organización política, el cura Aristide presentará su candidatura a las elecciones presidenciales de 1990 y ganará por amplísima e inaudita participación y confirmación popular.

Sin embargo, 1991 estará signado por otros dos golpes de estado: el primero en enero, fallido, gracias a la respuesta popular ante las apetencias de Lafontant; el segundo, dirigido por Raoul Cedras el 30 de septiembre lograría deponer al presidente electo quien debería buscar refugio en la embajada de Francia. Aristide no regresará hasta 1994, apoyada por los marines norteamericanos, luego de tres años en el exilio. Al cumplir su mandato, ganará las elecciones quien fuera su primer ministro René Preval, al frente de Fanmi Lavalas.³⁶

35 Hay que entender que *Lavalas* fue un movimiento no una organización política en sus inicios que unió en su aluvión a varios sectores progresistas deseosos de un cambio: Movimiento Campesino Papaya dirigido por Chavanne Jean Baptiste, Convención de la Unidad Democrática (KID), encabezado por Evans Paul, así como el Comité Nacional del Congreso de los Movimientos Democráticos (KONAKOM), con Victor Benoît al frente, entre otros.

36 Organización Política Lavalás-Familia Lavalás, fue una escisión del Movimiento Lavalás tras la crisis de legitimidad provocada por el regreso al poder de Aristide en 1994, acompañado, como señalaron muchos, por un ejército interventor, norteamericano, y habiendo pactado con un proyecto de reestructuración neoliberal.

Aristide volverá a ser elegido en 2000 (elecciones calificadas de fraudulentas por sectores de la oposición), pero este segundo momento de su ejercicio de gobierno encontrará una intensa oposición de los sectores progresistas y de izquierda entre los que se encontraba la Organización del Pueblo en Lucha, una deriva del fracturado Movimiento Lavalas, que estaba encabezado por el intelectual Pierre-Charles. La escalada en las tensiones, y la intensa represión (entre los que se deben mencionar el asesinato del periodista Jean Dominique y el incendio de la casa de Pierre-Charles y Castor en Puerto Príncipe) justificará una intervención extranjera de varios efectivos de ayuda internacional y los cascos azules de la ONU en la forma de la MINUSTAH, que intentó mediar entre el gobierno, que pretendía permanecer en el poder hasta 2006, y las fuerzas opositoras. Aristide sería forzado a partir en 2004, no sin antes haber transcurrido un período de violencia paramilitar, represiva, militarización extranjera y crisis económica y de representatividad política que dejará sus huellas en el desenvolvimiento del Haití posdictadura en el siglo XXI.

Este turbulento período es abordado en *Pour une sociologie d'Haïti au XXIe siècle. La démocratie introuvable*, que reúne textos publicados por el importantísimo sociólogo y antropólogo Laënnec Hurbon que atienden a los años transcurridos entre el fin de la dictadura y el segundo período presidencial de Aristide. Hurbon declara, en primer lugar, no proponerse un análisis histórico referido a los quince años transcurridos tras la salida de *Baby Doc*, dada la variedad y abundancia de estudios abocados a entender las particularidades de la transición democrática haitiana, que se hayan en consonancia con el período similar en el mundo, marcada por la caída del Muro de Berlín, el fin de la Guerra Fría, el desmantelamiento de la Unión Soviética y de toda su red económica e ideológica, la clausura del *apartheid* en Sudáfrica, los diálogos de paz, las comisiones de la verdad y la parcial conclusión de muchos de los procesos guerrilleros en América Latina. Al contrario, le ocupa realizar un análisis estructural de la sociedad haitiana, para comprender el imaginario de la nación, de la élite, del pueblo; la problemática del individuo frente al grupo; la interpretación religiosa de lo político, y la pasión del poder por sí mismo. En sentido mayor, le interesa entender, a partir de la frase "*après Dieu sí Léta*" ("Después de Dios, el Estado"), el funcionamiento del Estado moderno que se ha instituido como dueño absoluto del país y ha venido a sustituir simbólicamente al amo colonial.³⁷ Igualmente, las

37 "La liquidación del pasado esclavista está lejos de haberse realizado; pero la memoria de ese pasado debe ser enseñada de manera crítica para que ella no sirva más como fuente de resentimientos, como medio de chantaje, como excusa para ubicarse fuera del alcance de toda ley" (Hurbon, *op. cit.*: 14).

preguntas por la responsabilidad ante los actos criminales cometidos durante la dictadura, los conceptos de justicia y venganza y la impunidad, hace que todo el proceso de democratización ponga a la nación de cara a sus propias contradicciones.

En la cuarta parte del libro, “De la transversalidad de lo religioso”, le ocupará entonces abordar la personalidad política del religioso Jean Bertrand Aristide dada la naturaleza de su asunción del poder, y el hecho de que el golpe de estado a su corto gobierno, y lo que ello desencadenará, signará el rumbo de Haití durante la década de los noventa. De igual forma las mutaciones de su actuar político, y el regreso al poder apoyado por una fuerza militar norteamericana en 1994 serán el inicio de un convulso proceso político que recrudecerá las ya tensísimas relaciones entre Estado y nación.

En este ensayo, Hurbon se enfocará en los tres mayores sistemas religiosos de Haití y el papel que desempeñaron en el tránsito democrático. La iglesia católica, la iglesia pentecostal y el vudú se mostrarán en sus evoluciones religiosas y en su imbricación con lo político, como caminos de canalización de la voluntad de participación en los destinos de la nación, como espacios de gestión de la dimensión política de la ciudadanía, y por sobre todo, como medios para la reconstrucción del tejido social. Ahora bien, como se muestra en el ensayo, son diferentes en objetivos, estrategias y legitimación a nivel de nación e internacional cada uno de estos tres cuerpos religiosos y de su constatación se derivará una pregunta crucial para Hurbon: ¿cómo entender a la sociedad mixta haitiana, entre lo arcaico y lo moderno, que dependiendo de la coyuntura puede ser más de una que de otra?

El estado de profunda crisis cultural dada por la problemática del derecho y la democracia muestra la casi imposibilidad de tal transición democrática. Según Hurbon, el estado haitiano se ha comportado como un estado depredador y en ello residen las raíces de su subdesarrollo también explicable, aunque no únicamente, a partir de la relación de dependencia con los Estados Unidos. Además, la historia de la vida política haitiana muestra una suerte de patología: la pasión del poder por el poder y las prácticas de corrupción que se remontan a Toussaint Louverture y que son estructurales a la evolución económica, política y social en Haití.³⁸

Como constata, posterior a un primer momento de encantamiento con la posibilidad de la reconstitución del lazo social entre la nación y el Estado y la resimbolización de este, se sucederá el del desencantamiento con respecto al sueño democrático ante la aparición, o continuidad, de los fantasmas de la dictadura en las prácticas de

38 Al respecto, es relevante el estudio de Leslie Péan (2000).

inseguridad y de terror y de un nacionalismo crispado, con la exacerbación siempre del problema del color y la vuelta a un orden prepolítico que no tolera ningún tipo de disidencia (y aquí resulta muy incisivo su análisis del movimiento religioso pentecostal).

Desde este espacio de convulsas transformaciones y cuestionamientos, se colocarán también Emile Ollivier y Claude Moïse, para quienes su momento exige un balance comparativo e histórico del ser político haitiano, los medios de constitución de un Estado a partir de la independencia de 1804 que se encuentra en crisis a fines del siglo XX, y la responsabilidad moral e histórica de su dirigencia con respecto al constructo de la nación y a los sujetos que la conforman.

Su ensayo parte de delinear una serie de problemas entre los que se cuenta la inseguridad alimentaria, el desgaste ecológico, las desigualdades de género y el desequilibrio social, la represión multiforme, la opresión social, la marginalización de las masas, la falibilidad de las clases dirigentes, la inestabilidad política, el desprecio a la vida humana, la ausencia de libertades, el éxodo masivo, la corrupción administrativa, la ineficacia de los aparatos del Estados, etcétera.

Según los autores, para aprehender la historia política de Haití hay que buscar sus razones del pasado en donde se encuentran las marcas del presente y las posibilidades del futuro. Solo entendiéndolas se encuentra explicación a los conflictos que atraviesa Haití y a su capacidad de transición o transformación. La primera sería la matriz colonial dentro de la cual surge el Estado, enfrentando la constante agresión imperialista y en condiciones de subordinación a un régimen de subdesarrollo. Su capacidad como Estado que representa la independencia alcanzada se crece por encima de las múltiples conflictividades derivadas del paso brusco de una economía esclavista y de subordinación colonial, a una en la que el motor principal del desarrollo económico ha sido transformado —el esclavo es ahora un hombre libre—. Entonces, ¿cómo traslocar los sentidos de amo y subordinado en la escala social?; ¿cómo atender a las demandas y reasignación de propiedades inmuebles y de tierra?; ¿cómo se reacomodan las clases dominantes y de acuerdo a qué patrones de poder cultural?; ¿qué alianzas se establecerán entre las élites y los poderes metropolitanos extranjeros, del mundo colonial y racista, pero a quien interesa el comercio y la explotación de la otrora riqueza de la colonia de Saint Domingue? Estas y otras son las preguntas que surgen del análisis del siglo XIX haitiano, y cuyas respuestas aun siguen desvelando al Haití del siglo XX, desde donde se ubican los ensayistas.

A ellas se sumarán las que surgirán a cada anudamiento de crisis de las conflictividades internas de la nación y que irán conformando un “presidencialismo a la haitiana” cuya *hybrix* no será otra que

el gobierno de Duvalier y la deformación grotesca del Estado. En el momento en que pareciera clausurarse este período de la historia de Haití, la pregunta para la nación es la misma que en el siglo XIX: ¿cómo construir un paradigma alternativo y cuáles son las condiciones de posibilidad que se pueden aprovechar para el tránsito? Para los autores, el momento de despertar del terrible sueño duvalierista no debe negar, desde una necesaria comprensión histórica, que cada gran período del decursar haitiano, que ha estado dado por una sensibilidad dominante (antiesclavista y anticolonial, liberal, nacionalista, negrista, democrática), no ha sido capaz de proponer un régimen de progreso y en todos los casos se ha evidenciado “la incapacidad de las clases dominantes de responder a las exigencias del desarrollo nacional y la democracia”.

Sobre este mismo terreno se coloca el texto de Leslie Manigat al repensar la conformación de la historia de Haití en el momento de celebración del bicentenario de la revolución en 2004, cuando está aconteciendo igualmente una severa crisis que ha desbordado en guerra civil. Catedrático de prestigio y de enorme influencia en la escuela de los historiadores, antes de efectuar esta suerte de recapitulación de lo haitiano, Manigat presenta su perspectiva sobre el discurso de la historia que se expresa en un enfoque de “historia-problemas”. Dentro de una retórica acusada, se escucha en él la voluntad de historiar, de interpretar los hechos vividos en sus varias capas y de atender al discurso de estos no como descripción de una continuidad sino en su “capacidad emancipadora”. Por ello propone hacer una historia-problema, en vez de una historia-relato, a partir de once dimensiones que englobarían los problemas esenciales vividos por el pueblo haitiano en su evolución de dos siglos desde 1804: 1) la existencia (¿problemática?) de un estado nación con el nombre de Haití ligado al problema de la dependencia externa; 2) el drama de la tierra (la sobreexplotación y luego erosión de los suelos, así como la propiedad) y de la presión demográfica en Haití finalmente resuelta en una migración (interna y externa) como problema; 3) la problemática del etnonacionalismo haitiano; 4) el uso de muestras de la calidad notable de los recursos humanos, entendiendo el sacrificio de una mayoría silenciada ante la existencia de almas de valor excepcional que testimonian desde su élite intelectual por el todo analfabeto; 5) la dicotomía campo-ciudad, particularmente el cambio que se ha ido operando en el campesinado dada la masificación del éxodo rural, que ruraliza a su vez los espacios urbanos, así como el retorno de la diáspora y sus transformaciones “modernizadoras” en el campo; 6) lo arbitrario en permanencia dentro de las relaciones de poder, donde la libertad individual solo existe en los intersticios del espacio del poder político; 7)

la persistencia de la pobreza en el contexto de desfasajes sociales que son un desafío a la equidad; 8) la “espinosa” cuestión del color; 9) el ritmo demasiado lento de instrucción de las masas; 10) el vudú vivido como la fortuna y como la desgracia haitiana, a la vez marca de un acervo de cultura popular que conforma la identidad nacional, pero marca de atraso para otros; y 11) la derrota de la inteligencia y de la moral que al decir de Manigat se da “en un rico contexto cultural de aspiración a la alegría de vivir colectiva prometida a aquellos que con esfuerzo saben perseverar”.

La tríada conformada por los textos de Hurbon, Ollivier/Moïse y Manigat nos ilustra las conflictividades del convulso período de salida de la dictadura e intentos de reestructuración democrática, y por sobre todo, transformación social por la que tanto había trabajado la intelectualidad cultural y política haitiana a todo lo largo del siglo XX. En este contexto de propuestas y reexámenes interpretativos se dará, también, la aparición de nuevos caminos dentro de las ciencias sociales que buscan insertarse activamente en la reconstrucción del tejido social. En muchos casos, los exiliados regresan³⁹ y buscan reinsertarse, con todo el drama humano individual y colectivo que esto traerá consigo, ya sea en instituciones como en proyectos específicos. Así les sucedió a Castor, Pierre-Charles, Casimir, como a Emile Ollivier o Manigat, al igual que al dúo de George Anglade y su esposa Mireille Anglade. Esta última, reconocida feminista y socióloga con la obra *La otra mitad del desarrollo, sobre el trabajo de las mujeres en Haití*, incluida aquí, inauguró un área de estudios poco desarrollada que formó parte de un auge de los estudios feministas y de género que transversalizarán las ciencias sociales en Haití.

Sin embargo, habría que señalar entre sus antecedentes la obra colosal de autoras y activistas públicas que se dieron a conocer entre las décadas del treinta al cincuenta. Tal es el caso de Suzanne Comhaire-Sylvain,⁴⁰ primera antropóloga negra de su país, quien se destacó

39 Como dice la bella canción de Martha Jean Claude: “Barcos de refugiados que regresan/Sobre el mar oigo tiros/Pregunto para saber lo que pasa/me dijeron que eran barcos de exiliados que regresan/¡Haití está enferma, sus hijos regresan para curarla!”. Cantada en creole, en la película *Martha Jean-Claude en Haití* (Juan Carlos Tabío, 1987), material documental de 20 minutos que recoge el regreso a Haití luego de casi tres décadas de exilio en Cuba de la cantante, a quien acompañó para testimoniar visualmente un equipo filmico del Instituto Cubano de Arte e Industria Cinematográficos (ICAIC).

40 Suzanne Sylvain (Comhaire-Sylvain de casada) nació en 1898 en Port-au-Prince, y murió en un accidente automovilístico en Nigeria en 1975. Su padre, Georges Sylvain (1866-1925) fue un símbolo de la resistencia a la ocupación norteamericana y autor de *Cric ? Crac ! fables de la Fontaine racontées par un montagnard* (1901). Dentro de esta familia de ilustres cabe destacar también al tío Bénito Sylvain, co-

por sus estudios sobre el creol haitiano, por la recopilación de la tradición de narración oral en esta lengua, y por la puesta en valor de una herencia cultural de raíces africanas conformativas de la identidad nacional. Igualmente sus hermanas se destacaron por su labor en una época caracterizada por la americanización, el blanqueamiento y el patriarcalismo en los estudios humanistas: Madeleine Sylvain-Bouchereau (1905-1970) fundó en 1934 la *Ligue Féminine d'Action Sociale*, destinada a mejorar la condición de la mujer haitiana, y es autora de *Education des femmes en Haïti* (1944), y *Haïti et ses femmes. Une étude d'évolution culturelle* (1957); Yvonne Sylvain (1907-1989) fue la primera mujer doctora y la primera en desempeñarse como ginecóloga-obstetra, y publicó numerosos artículos en la revista *Voix des femmes*.

En su estudio, Anglade realiza una presentación del trabajo realizado por mujeres en Haití, en donde, como en toda América Latina se evidencia la asignación de roles de género, la sobreexplotación y la invisibilización de las diferentes categorías de trabajo (junto al comercial urbano y el agrícola rural, está el doméstico con todo lo que implica en condiciones de precariedad económica). Ahora bien, la autora señala un aspecto que es marca también de las sociedades caribeñas contemporáneas: dada la migración masculina económica del campo a la ciudad y hacia el exterior recae en la mujer el sostén de la economía nacional, función que no ha sido suficientemente reconocida.⁴¹ A su vez, Anglade señala aspectos de la sociedad haitiana que resultan retos para el feminismo en países subdesarrollados, como lo es la naturaleza del trabajo doméstico contratado, y específicamente la categoría del *restavek* o infante, principalmente niña, cuya familia de acogida, normalmente en centros urbanos, ha establecido un contrato con la familia natal para “aliviarlos” del peso de la crianza de un hijo más y ofrecerle a este mayores posibilidades de “desarrollo individual”, lo cual resulta, en la práctica, una forma de ejercicio de

fundador del panafricanismo, y al hermano varón Normil Sylvain (1900-1929), poeta y fundador en 1927 de *La Revue indigène*. Entre sus textos sobre Haití destacan *Le créole haïtien: morphologie et syntaxe* (1936); *Les contes haïtiens, origine immédiate et extension en Amérique* (1937, 2 vols); *Contes du pays d'Haïti* (1938); *À propos du vocabulaire des croyances paysannes* (1938). Junto a su esposo Jean Comhaire se traslada a África en donde realizó trabajos de campo en el otrora Congo Belga, Etiopía, Senegal y Nigeria de ahí resultaron los estudios *Femmes de Kinshasa, hier et aujourd'hui* (1968); *Qui mange avec une femme: Contes zaïrois et haïtiens* (1973) y *Jetons nos couteaux. Contes de garçons de Kinshasa avec parallèles haïtiens* (1974).

41 Algunos autores hablan de la mujer como *potomitan*, haciendo referencia a la palabra creole que designa el poste que en un espacio de celebración vudú marca el camino de entrada y comunicación con los loas, y alrededor del cual se realizan todas las acciones de la comunidad religiosa allí congregada.

esclavitud doméstica que también se da de manera transfronteriza en la vecina República Dominicana.

Otras preguntas que trae este texto se enlazan con las principales demandas de los movimientos de mujeres en todo el mundo: la responsabilidad del estado en la crianza de los niños, el sistema educativo y su acceso discriminado, la salud reproductiva y el cuidado del cuerpo y la necesaria existencia de una estructura de salud, etc. Nos resulta relevante del texto de Anglade el resalte de las diferencias y retos para el investigador enfrentado a las dinámicas divergentes del campo y la ciudad; de donde su interés por el trabajo *in situ* para (re) conocer y vivir las condiciones de la vasta mayoría del pueblo haitiano, campesino, a su entender desatendida no solo por las clases gobernantes, sino también por las élites intelectuales.

Igual sentido tiene el estudio del agrónomo Alex Bellande para quien es relevante pensar a Haití desde su campesinado y las condiciones reales del trabajo agrícola. Por ello, incluimos en la antología un fragmento de *Haití deforestado, paisajes remodelados*, en donde, partiendo de las políticas asumidas durante el período Francois Duvalier, Bellande pasa a explicar el desarrollo de Haití en este aspecto en la segunda mitad del siglo XX. De ello señala la necesidad de un entendimiento del contexto de migración extrema aparejado a la función del campesinado y su conocimiento; a lo que se suma la entrada masiva de los organismos internacionales de apoyo no gubernamental (ONG) y las dinámicas del comercio justo y la producción orgánica (particularmente en los rubros del café y el cacao). De esto último señala el caso peculiar de las exportaciones a Miami, lugar de gran concentración migratoria haitiana en donde se da entonces la existencia de un “mercado étnico”. Por otro lado, las formas de la dependencia económica tan acusadas por todos los autores se continúan y Bellande aporta cifras sobre la ingente cooperación de la USAID y de ONG de origen estadounidense. En diálogo con estas condicionantes, y dadas las bajas inversiones públicas destaca la función cada vez más relevante del trabajo en régimen de cooperativas para enfrentar problemas clave como la escasez de agua,⁴² la creación de zonas de reserva biológica con las posibilidades que abre al ecoturismo y los múltiples ejemplos de alternativas de todo tipo producidas por el siempre

42 No podemos dejar de recordar la novela *Gobernadores del rocío* de Jacques Roumain, en donde un emigrado trabajador de la caña regresa a su pueblo natal en Haití y logra la unión de fuerzas de la comunidad para subvertir la precariedad de los cultivos por la falta de agua, a partir de idear un mecanismo de canalización que es resultado de la sabiduría de ese campesinado y de los conocimientos más modernos que el migrante trae consigo. Entre la novela de Roumain (1944) y el ensayo de Bellande (2015), median casi tres cuartos de siglo.

creativo, y sobreviviente, campesinado haitiano, verdadera subjetividad de la resistencia y el cambio como lo han señalado hasta aquí, en mayor o menor medida, todos los textos incluidos en la antología.

Otro grupo de estudios enlazados con el núcleo problemático de la cultura, la nación y la función del intelectual son los textos de Max Dominique, Jacques-Stephen Alexis y Edwidge Danticat, que se suman a las lecturas de Jean Casimir y René Depestre. El corto pero polémico ensayo del cura y crítico literario Max Dominique pone sobre la mesa directamente una de las cuestiones que abordaban aquellos dos autores: la misión del intelectual. Debemos tener en cuenta los dos momentos de aparición de *Las armas de la crítica*, pues se dio a conocer en 1970, en plena dictadura de Papa Doc y en la escalada guerrillera por la revolución social a escala regional (“tricontinental”) en América Latina, África y Asia, en donde precisamente la cuestión de las funciones y compromisos del sujeto intelectual con respecto a su momento histórico era parte de agudísimos debates en todos los niveles y era la gran pregunta que se le efectuaba a la cultura y al pensamiento crítico. Recordemos las propuestas de Ernesto Che Guevara, Frantz Fanon, Fidel Castro, Roque Dalton, por solo mencionar algunos, apenas una década antes, y lo intenso que fueron los diálogos en el Congreso Cultural de La Habana solo dos años antes a propósito de este tema. Luego, en 1988, en los inicios de la transición democrática se publica finalmente como parte de un libro, y se entiende también la perentoria necesidad que su autor consideró precisaba darlo a conocer nuevamente, cuando estaba en juego la responsabilidad histórica de los hijos de Haití que, como decía Martha Jean Claude, regresaban a cuidar a la madre. De ahí, los ecos dobles de este texto propositivo y agresivo como un documento de vanguardia, en donde se piensa la acción literaria, y se le exige, que sea acción revolucionaria, y por ello el intelectual tiene y debe ejercer su capacidad transformadora, a partir de un compromiso ético y político con lo real que lo conmina a una toma de consciencia. Al decir de Dominique, toca a la crítica literaria presentar y ayudar a entender “los problemas que se plantean a una literatura comprometida en el drama sociopolítico de su tiempo”. De ahí que señale grosso modo varios elementos de la historia literaria de Haití, deteniéndose en la generación de *La Ruche*⁴³ y la de *Haiti Littéraire*⁴⁴ y potenciando en ello el desenvolvimiento de los universales humanos en juego en la tragedia de su tiempo, que no se

43 René Depestre y Jacques-Stephen Alexis, aquellos jóvenes escritores protagonistas políticos de la revolución contra Elie Lescot en 1946 y agrupados en torno a la publicación beligerante que les dio nombre generacional.

44 Poetas y narradores, conectados por la revista homónima en tiempos de dictadura duvalierista entre los que se contaban Davertige, Serge Legagneu, Roland, Anthony Phelps, René Philoctete, al amparo de Marie Vieux Chauvet.

reducen a la simpleza reduccionista de un partidismo político. Realmente la gran pregunta queda en pensar cómo se traduce ese compromiso que al decir de Dominique no debe quedar en la explicitación de un punto de vista en la obra, o en una mostrada focalización, ubicada ideológicamente. Lo central es lo más difícil: “dar testimonio de vida”, pues el arte comprometido lleva o es simultáneo a una acción comprometida.

Seguramente, uno de los referentes de las afirmaciones anteriores es el narrador y médico Jacques-Stephen Alexis quien murió en 1961 intentando entrar clandestinamente a Haití para iniciar una guerrilla que diera al traste con el gobierno de Francois Duvalier y abriera el camino a la revolución. Para Alexis, “el artista debe tomar partido; deber ser un combatiente”. Así lo declaraba en el Congrès des Ecrivains et Artistes Noires celebrado en París en 1956⁴⁵ alegando la necesidad de crear un humanismo de nuevo tipo,⁴⁶ y para lo cual el fuego de la crítica debería estar dirigido a la estética misma.

Alexis aborda la problemática de la cultura haitiana desde el punto de vista del imaginario de la nación Haiti, y dentro de una incuestionable “confluencia cultural zonal”. En el primer caso, debe dialogar con las dicotomías conformantes del pensamiento sobre la cultura nacional: África-Francia; Blanco-Negro. Para ello, no solo resaltaré las interpenetraciones históricas de estos términos y los procesos de síntesis, sino que traeré un nuevo factor, poco abordado, el amerindio. En el segundo caso, le interesa entender a Haití en una compartida historia de migraciones de diferente tipo que aportaron a la región de la cuenca Caribe una fisonomía característica, y a su vez la marca de lo emancipatorio como aspecto fraternal y confluente de las culturas latinoamericanas y caribeñas.

En esta argumentación, la idea mayor es el entendimiento de la cultura como expresión y reproducción de la identidad de un pueblo, recreada y pensada en un proceso histórico que la conforma. Lo particular de tal proceso es la base de su valor universal, por lo que la cultura haitiana no debe ser entendida como sucursal de la cultura francesa (pensada esta como depositaria clásica de valores

45 Organizado por la revista y proyecto literario *Presence Africaine*, este encuentro y los que le seguirían significaron la creación de una red intelectual de nuevo tipo. Entre los conferencistas que atendieron ese primer encuentro estuvieron Leopold Sedar Senghor, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Jean Price Mars y George Lamming entre tantísimos otros.

46 Frantz Fanon hablaría de un “hombre nuevo” en *Los condenados de la tierra* (1961), y el Che desarrollaría esta idea en el calor de la transformación social cubana posterior al triunfo guerrillero cubano de 1959.

universales humanos), sino como contribuyente a la cultura de la humanidad puesto que “ninguna zona del mundo tiene el monopolio de la cultura”.⁴⁷

Alexis sustantivizará en el caso de la cultura haitiana: el vudú, como religión y como cosmovisión y su valor histórico en la toma de conciencia al servicio de la lucha y como sitio de la memoria colectiva de una nación; el creole, con estatuto de lengua (en donde comentará las dificultades de una toma de posición del artista con respecto al bilingüismo de la nación y a los problemas de la educación); la literatura oral, y la mundialización a partir de las migraciones hacia las zonas hispanas en el primer cuarto del siglo XX.

En tal sentido, el arte haitiano aporta al sentido de lo humano universal en su carácter particular que Alexis denomina “*realisme merveilleux*”⁴⁸ y que busca definir en términos no solo estéticos sino éticos, en cuanto apunta a la noción de compromiso del artista para con una realidad y en donde la pregunta por el valor artístico de una producción sería: “¿ilumina al hombre y a su destino, sus problemas de cada instante, sus combates optimistas y sus liberaciones?”.

Más de seis décadas luego, otra escritora se hará esa misma pregunta sobre el sentido de su obra literaria para lograr entenderse comprometidamente dentro de una imagen de nación y cultura nacional cuyas fronteras geográficas han sido dinamitadas y por ende extendidas por la migración. En 2011, la haitiano-norteamericana Edwidge Danticat da a conocer en inglés —su lengua de escritura— *Create dangerously. The immigrant artist at work*, conjunto de ensayos de donde hemos incluido tres fragmentos correspondientes a los capítulos 1 de título homónimo, el capítulo 3 (“No soy un periodista”), y el capítulo 7 (“Bicentenario”). Memoria personal y discurso histórico marcan este libro en donde las geografía de esa región interior que es la nación Haití para el habitante del décimo departamento,⁴⁹ se sustenta en una

47 Sin lugar a dudas, este análisis teórico empírico está en los cimientos del aporte crítico de esta generación intelectual caribeña, dialogante de los valores universales y la idea de lo humano, y parecieran escucharse ecos entre uno y otro, porque así como Alexis declara “Todos los hombres son bellos y todas las culturas son capaces de renovar la belleza a los ojos de todos los hombres”, el martiniqueño Aimé Césaire decía en el poemario *Cuaderno de un retorno al país natal* “ninguna raza posee el monopolio de la belleza/de la inteligencia, de la fuerza”.

48 Dentro de la teoría sobre la cultura en América Latina y el Caribe, tres escritores utilizarán expresiones similares en un intento común por traducir la particularidad histórica, social y sobre todo cognoscitiva de la región: el cubano Alejo Carpentier hablará de “real maravilloso”, Alexis de “realismo maravilloso” y el colombiano Gabriel García Márquez de “realismo mágico”.

49 En alusión a la diáspora como décimo departamento de Haití. Esta referencia se encuentra por primera vez en el documento fundacional del *Mouvemente haitien de*

consciente apuesta, desde la función del recuerdo, por el acto creativo, arriesgado, del artista migrante. Arriesgado, puesto que el acto de recordar tiene su doble torcido en otro acto de voluntad, el del olvido y ambos se acrecientan alimentados por la lejanía de la diáspora. Ante ello, Danticat se posiciona consciente de la necesidad efectiva de su trabajo: su escritura es un acto comprometido y consciente de recordar y repensar.

Al igual que Dominique, Danticat efectúa una valoración crítica de la literatura haitiana y su incuestionable vinculación con las condicionantes históricas de una realidad retadora. La función y misión del intelectual, y más que de ello, del ejercicio intelectual en todas sus variantes, es base de sus recuerdos (vividos o canalizados a partir de las memorias familiares y colectivas). En este sentido el valor emancipador de la literatura a partir de su dimensión convivencial, como creación y lectura(s) es señalado, por ejemplo, en su examen de los usos del teatro en el contexto de la dictadura de Duvalier, tanto en las adaptaciones de obras clásicas griegas a la lengua creol (apropiaciones que traducen, que leen desde la circunstancia haitiana la humanidad de textos producidos por otras culturas y en otras momentos históricos),⁵⁰ como en las representaciones comunitarias clandestinas de obras “prohibidas”, en acción de resistencia y afirmación humana frente a un Estado depredador. Por otro lado, las narrativas históricas y la funcionalidad de los imaginarios discursivos sobre nación e identidad son relevantes en cuanto le permiten entender cómo se piensa el artista frente a ello, y qué posición ética asume desde el diálogo con un receptor: La migración como marca de una cultura haitiana atravesada por la condicionante del exilio es debatida precisamente desde esa noción de compromiso, en donde el arte debe ser por sobre todo un “testimonio de vida”. Desde esa posición de ojo testigo y voz de testimonio, se coloca la obra de Danticat.

Por último, no podemos dejar de señalar que este libro se publicó posterior al devastador terremoto de enero de 2010. En tiempos de focalización mediática del desastre, Danticat, cercana a la visión de

solidarité (MAS), conformado el 18 de mayo de 1986 en la Universidad de Québec en Montréal (UQAM) y que proponía una articulación interior-exterior con la necesaria integración de los expatriados dentro de la problemática nacional de transición democrática.

50 La existencia de un teatro creol es interesante no solo para los estudios literarios, y por ello recomendamos aquí las obras de Félix Morisseau Leroy (1912-Miami, 1998), *Antigòn* (1953), *Wa kreyon* (1953), *Pèp la, Moun fou, Rara, Anatòl* (1955), y de Franck Fouché (1915-Montreal, 1978), quien no solo es autor de *Edipo Rey* sino que dio a conocer en 1976 el texto medular *Vudú y teatro, para un nuevo teatro popular (Vodou et théâtre; pour un nouveau théâtre populaire)*.

Alexis y tantos otros intelectuales caribeños que le precedieron y la acompañan, decide girar el tono hacia la resiliencia “maravillosa” del pueblo haitiano, al mostrar la capacidad resistente y regeneradora de su arte comprometido y combativo, tremendamente humano y universal en su exuberante particularidad.

Como se ha ido señalando en este ensayo introductorio, la presente antología no ha pretendido ser la inclusión exhaustiva que agrupe la vitalidad toda de un pensamiento. Fecunda es y ha sido la producción intelectual de Haití a todo lo largo del siglo XX, signada por factores de toda índole que han ido dándole el ritmo a una reflexión sobre sí y para el mundo. Por su parte, el siglo XXI que ya acumula casi dos décadas es prueba también de la dimensión del pensamiento haitiano que no se agota en sus propuestas y que circundan con constante fuerza las preguntas particulares y universales que han marcado su camino y que siguen siendo igual de relevantes para las generaciones más jóvenes. Esta selección se ha pensado, pues, como una suerte de abertura musical para proponer una captación de esos tonos y secuencias, y de sus variaciones.

Muchas han sido las dificultades, no solo de orden práctico, que hemos enfrentado y que marcan las posibilidades de acercamiento a esta riqueza desde el mundo hispano: por un lado, la existencia y calidad de las traducciones al español de aquellas obras en francés, creol o inglés, la naturaleza dispersa o muy específica de los materiales, la procedencia y compromisos diversos de los autores y la conflictividad de escoger un texto o un autor entre tantos otros de calidad; por otro lado, la necesidad de organizar el material seleccionado para que sirviera no solo de mostración de las ideas medulares de una reflexión crítica, sino que en su continuo se hilara también una didáctica y necesaria introducción a la historia de Haití y al papel que ha desempeñado dentro de la historia regional y mundial. Todo ello, sin embargo, no han sido escollos sino puntos de crecimiento que conforman el valor de este libro.

Confiamos que esta antología logre mostrar ese carácter emancipatorio y emancipado del pensamiento haitiano que está en la misma naturaleza de su punto genésico: la revolución haitiana. Esa condición “impensable” que la signaba, rebelde y herética, fuera de la razón “razonada” y “civilizada” y los valores incuestionables, produjo una humanidad crítica en su acción y pensamiento, siempre temprana y siempre radical, consciente de sus legados, pero más aun de su capacidad de creación de un futuro otro. Para la intelectualidad haitiana, “nuestroamericana”, la exigencia de decir lo “real retador” ha demandado de un pensamiento comprometido, anclado en su tiempo histórico, y a la vez, trascendental y procesual, conectivo en sus formas

de análisis, rebelde en sus propuestas; concededor, pero no mimético, auténtico y universal.

BIBLIOGRAFÍA

- Alonso, A. 2004 "Haití en el vértice de la confusión" en *Anales del Caribe* (La Habana: Casa de las Américas).
- Casimir, J. 1980 *La cultura oprimida* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Depestre, R. 1985 *Buenos días y adiós a la negritud* (La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas).
- Depestre, R. 1998a *Ainsi parle le fleuve noir* (París: Paroles d'Aube).
- Depestre, R. 1998b *Le métier à métisser* (París: Stock).
- Glissant, É. 1981 *Le discours antillais* (París: du Seuil).
- Glissant, É. 2008 "Haití, punto focal del Caribe" en *Cultures Sud* (Francia) N° 168, enero-marzo.
- Maríñez, P. A. 2008 *El Caribe Contemporáneo* (México: UNAM). En <http://investigacion.politicas.unam.mx/caribecontemporaneo/>.
- Péan, L. 2000 *Economie politique de la corruption en Haïti*.
- Pierre-Charles, G. 1967 *L'économie haïtienne et sa voie de développement* (Francia: G-P Maisonneuve et Larose).
- Pierre-Charles, G. 1969 *Radiographie d'une dictature* (México: Nuestro Tiempo).
- Pierre-Charles, G. 1976 *Génesis de la Revolución Cubana* (México: Siglo XXI).
- Pierre-Charles, G. 1986 *Radiographie d'une dictature. Haïti et Duvalier* (Port-au-Prince: Imprimerie Le Natal).
- Rodríguez, E. J. 2018 *Una suave, tierna línea de montañas azules* (La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas).
- Roumain, J. 2004 *Gobernadores del rocío y otros textos* (Caracas: Biblioteca Ayacucho) traducción de Michaelle Ascencio.
- Sylvain-Bouchereau, M. 1944 *Education des femmes en Haïti*.
- Sylvain-Bouchereau, M. 1957 *Haïti et ses femmes. Une étude d'évolution culturelle*.
- Trouillot, M-R. 1995 *Silencing the past: power and the production of history* (Estados Unidos: Beacon Press).
- Valdés García, F. 2017 *La in-disciplina de Caliban. Filosofía en el Caribe más allá de la academia* (La Habana: filosofí@.cu).

UNA HISTORIA IMPENSABLE: LA REVOLUCIÓN HAITIANA COMO UN NO-ACONTECIMIENTO*

Michel-Rolph Trouillot

La joven se puso de pie en mitad de mi clase. “Señor Trouillot, nos hace leer a todos esos investigadores blancos. ¿Qué pueden saber de la esclavitud? ¿Dónde se encontraban cuando saltábamos de los barcos? ¿Cuándo escogimos la muerte sobre la miseria y dimos muerte a nuestros propios hijos para librarlos de una vida de violaciones?”

Me sorprendí y ella se equivocaba. No solo estaba leyendo autores blancos, y además nunca había saltado de un barco de esclavos. Yo me encontraba perplejo y ella enfadada; pero ¿cómo se razona con la ira? Estaba en vías de defender mi tesis doctoral, y para mí la docencia era casi un alto en el camino, una forma de pagar las deudas a esta inmaculada institución. Seguramente la joven había escogido mi clase como descanso en su camino a la escuela de medicina, o a los estudios de derecho en Harvard, o a cualquier otra flamante institución.

Había llamado al curso “La experiencia negra en las Américas”. Debía haberlo supuesto: atrajo a los pocos estudiantes negros de la universidad —junto a unos pocos blancos valientes— y todos tal vez esperaban demasiado, mucho más de lo que podía ofrecer. Querían

* Extraído de Trouillot, M-R. 1 995 *An Unthinkable History en Silencing the past. Power and the Production of History* (Beacon Press), pp. 70-107. Traducción por Miguel Ángel del Arco Blanco.

una vida que ninguna narrativa les podía ofrecer, ni siquiera la mejor ficción. Querían una vida que ahora solo ellos pudiesen construir, justo en los Estados Unidos —sin embargo no eran conscientes de esto: estaban demasiado cerca del corazón de la historia—. De hecho, ya podía ver grabada parte de mi clase en sus ojos. Quería que supiesen que la esclavitud no solo tuvo lugar en Georgia y Mississippi. Quería que aprendiesen que la conexión africana era mucho más compleja y tortuosa de lo que jamás habían imaginado, que el monopolio de los Estados Unidos de la negritud y del racismo era en sí mismo un argumento racista. Y aquella joven había roto el hechizo en su camino a la facultad de derecho de Harvard. Yo era un principiante y también lo era ella, cada uno de nosotros combatiendo con la Historia que habíamos escogido, cada uno de nosotros luchando también contra un olvido impuesto.

Diez años después, fui invitado a otra institución con una clientela menos prestigiosa y con sueños más modestos, cuando otra joven mujer negra, de la misma edad, pero mucho más tímida, otra vez me tomó por sorpresa. “Estoy cansada”, dijo, “de oír hablar de esto de la esclavitud. ¿Podemos oír mejor la historia de los negros millonarios?” ¿Los tiempos habían cambiado tan rápido, o tenían visiones diferentes sobre la esclavitud por sus diferencias de clase?

Volví a la imagen de aquella primera mujer firmemente agarrada al barco esclavo. Entendí mejor por qué quiso saltar del barco, al menos una vez, en su camino a la facultad de derecho de Harvard, a la escuela de medicina o a lo que fuese. Custodia del futuro de una raza aprisionada cuyos hombres jóvenes no vivieron lo suficiente para tener un pasado, necesitaba esta narrativa de resistencia. Nietzsche estaba equivocado: esto no era exceso de equipaje, sino una necesidad de un viaje, ¿y quién era yo para decir que era mejor hablar del pasado que de un grupo de falsos millonarios, o hablar de una medalla de St. Henry y los muros derruidos de un palacio decrépito?

Ojalá hubiese podido mezclar los años y colocar a ambas jóvenes en la misma habitación. Habríamos compartido historias que no están todavía en los archivos. Habríamos leído el cuento de Ntozake Shange sobre una chica de color que sueña con Toussaint Louverture y la revolución que el mundo olvidó. Entonces habríamos vuelto a los diarios de los plantadores, a la historia econométrica y a su industria de estadísticas, y ninguno de nosotros se asustaría de los números. Los hechos reales no son más aterradores que la oscuridad. Puedes jugar con ellos si estás con amigos. Solo son aterradores si los lees solo.

Todos necesitamos historias que ningún libro de Historia puede contar, pero no están en el aula —no en las aulas de historia, en todo caso—. Están en las clases que aprendemos en casa, en la poesía y en los juegos de infancia, en lo que queda de la Historia cuando cerramos

los libros de Historia con sus hechos verificables. De otro modo, ¿por qué una mujer negra nacida y crecida en el país más rico de finales del siglo xx tendría más miedo de hablar sobre la esclavitud que un plantador blanco de Saint Domingue colonial justo antes de que los esclavos rebeldes llamasen a su puerta?

Esta es una historia para los jóvenes americanos negros que todavía están asustados de la oscuridad. Aunque no están solos, puede que así sepan por qué sienten que sí lo están.

DESHACIENDO UNA QUIMERA

En 1790, solo unos pocos meses antes del comienzo de la insurrección que sacudió Saint Domingue y llevó al nacimiento revolucionario de la independencia de Haití, el colono francés La Barre tranquilizaba a su mujer residente en la metrópoli sobre la vida tranquila en los trópicos. Escribió: “no hay ningún movimiento entre nuestros *negros* [...] Ni siquiera piensan en ello. Son muy tranquilos y obedientes. Entre ellos una revuelta es imposible”. Y le aseguró otra vez: “no tenemos nada que temer de parte de los *negros*; son tranquilos y obedientes”. Y otra vez: “los *negros* son muy obedientes y siempre lo serán. Dormimos siempre con las puertas y ventanas abiertas de par en par. Para los *negros* la libertad es una quimera” (Dorsinville, 1965).

El historiador Roger Dorsinville, que cita estas palabras, afirma que unos pocos meses después de la rebelión de esclavos más importante documentada en la Historia había reducido a la insignificancia tales argumentos sobre la obediencia del *negro*. No estoy seguro de ello. Cuando la realidad no coincide con las creencias más arraigadas, los seres humanos tienden a formular interpretaciones que fuerzan la realidad dentro del ámbito de estas creencias. Elaboran fórmulas para reprimir lo impensable y para incorporarlo dentro del reino del discurso aceptado.

Las opiniones de La Barre no fueron de ningún modo únicas. Véase como ejemplo a este encargado que constantemente calmaba a sus patronos casi con las mismas palabras: “vivo con tranquilidad en medio de ellos sin pensar en ningún momento en su levantamiento salvo el fomentado por los propios blancos” (Cauna, 1987: 204). A veces había dudas. Pero las precauciones de los plantadores pretendían contener las acciones individuales o, en el peor de los casos, una repentina revuelta. Nadie en Saint Domingue o en cualquier otro lugar había preparado un plan de respuesta a una insurrección generalizada.

De hecho, el argumento de que los africanos esclavizados y sus descendientes no podían concebir la libertad —y mucho menos formular estrategias para conseguir y afianzar esa libertad— se basaba no tanto en la evidencia empírica como en una ontología, en una

organización implícita del mundo y de sus habitantes. Aunque no fuese monolítica, esta visión del mundo era ampliamente compartida por los blancos en Europa y en las Américas y también por muchos dueños no blancos de las plantaciones. Aunque esta visión dejaba espacio para cambios, ninguno de estos cambios incluía la posibilidad de un levantamiento revolucionario en las plantaciones de esclavos, y menos aún uno que tuviese éxito y que llevase a la creación de un estado independiente.

Así, la Revolución haitiana entró en la Historia con la peculiar característica de ser impensable incluso cuando sucedió. Los debates y publicaciones oficiales de la época, incluyendo la larga lista de panfletos sobre Saint Domingue publicados en Francia entre 1790 y 1804, muestra la incapacidad de la mayoría de los contemporáneos para entender en sus propios términos la revolución en curso.¹ Solo podían leer las noticias bajo sus categorías previamente confeccionadas; categorías que eran incompatibles con la idea de una revolución esclava.

El contexto discursivo en el que las noticias de Saint Domingue eran discutidas tal y como sucedieron tuvo consecuencias importantes para la historiografía de Saint Domingue y Haití. Si algunos acontecimientos no pueden ser aceptados incluso cuando suceden, ¿cómo pueden ser analizados después? En otras palabras, ¿las narrativas históricas pueden expresar argumentos que son impensables en el mundo dentro del que estas narrativas tienen lugar? ¿Cómo se puede escribir una Historia de lo imposible?

La cuestión fundamental no es ideológica. Los enfoques ideológicos son ahora más corrientes en el propio Haití, (en las interpretaciones épicas o claramente políticas de la Revolución propiciadas por algunos autores haitianos) que en la forma más rigurosa de manejar los datos de los profesionales de Europa o de Norteamérica. En la mayoría de los casos la historiografía internacional sobre la Revolución haitiana ha seguido los criterios modernos de prueba desde al menos la década de 1940. La cuestión es más bien epistemológica y, por inferencia, metodológica en el sentido más amplio. A pesar de los criterios de prueba, ¿hasta qué punto la historiografía moderna de la Revolución haitiana —como parte del continuo discurso occidental sobre la esclavitud, la raza y la colonización— ha roto los lazos de hierro del ambiente filosófico en el que nació?

1 La mayoría de estos panfletos, incluyendo los citados aquí, están incluidos en las series Ikl-2 de la Bibliothèque Nationale, en París. Otros fueron editados por el gobierno francés, por ejemplo, Asamblea Nacional Francesa 1791 *Pièces imprimées par ordre de l'Assemblée Nationale, Colonies* (París: Imprimerie Nationale).

UNA DETERMINADA IDEA DE HOMBRE

Occidente fue creado en algún lugar al comienzo del siglo XVI, en medio de una ola global de transformaciones materiales y simbólicas. La expulsión definitiva de los musulmanes de Europa, los llamados viajes de exploración, los primeros progresos del colonialismo mercantil, y la maduración del Estado absoluto prepararon el terrero para que los gobernantes y los comerciantes de la cristiandad occidental conquistasen Europa y el resto del mundo. El itinerario histórico fue político, como se evidenció por los ahora bien conocidos nombres que evoca —Colón, Magallanes, Carlos V, los Habsburgo—, y los momentos clave que marcaron el ritmo, tales como la reconquista de Castilla y Aragón, las leyes de Burgos, o la transmisión del poder papal de los Borgias a los Medicis.²

Estas evoluciones políticas fueron paralelas a la emergencia de un nuevo orden simbólico. La invención de las Américas (con Waldseemüller, Vespucci y Balboa), la invención simultánea de Europa, la división del Mediterráneo por una línea imaginaria que iba del sur de Cádiz al norte de Constantinopla, la occidentalización de la cristiandad, y la invención de un pasado greco-romano para Europa occidental, fueron parte de un proceso a través del que Europa se convirtió en Occidente (Trouillot, 1991: 17-44). Lo que llamamos el Renacimiento, algo que fue mucho más una invención por derecho propio que un renacimiento, dio lugar a una serie de preguntas filosóficas a las que políticos, teólogos, artistas y soldados ofrecieron tanto repuestas concretas como abstractas. ¿Qué es la belleza? ¿Qué es el orden? ¿Qué es el Estado? Pero también, y sobre todo: ¿Qué es el hombre?

Los filósofos que reflexionaron sobre esta última cuestión no pudieron escapar del hecho de que la colonización estaba teniendo lugar mientras que hablaban. Los hombres (europeos) estaban conquistando, asesinando, dominando y esclavizando a otros seres considerados igualmente como humanos, aunque fuese solo por algunos. El enfrentamiento entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda en Valladolid sobre la naturaleza y destino de los indios en 1550-1551 fue solo un ejemplo en este continuo encuentro entre lo simbólico y lo práctico. En él se evidenciaron las ambigüedades del mismo Las Casas, quien creía tanto en la colonización como en la humanidad de los indios y consideraba imposible reconciliar las dos. Pero a pesar de Las Casas y otros, el renacimiento no solucionó —no podía

2 Las “Ordenanzas para el tratamiento de los Indios” fueron firmadas en Burgos por el rey Fernando el Católico. Por ellas se consideraba a los indígenas americanos hombres libres, si bien debían trabajar para la corona, imponiéndose además su evangelización (N. del T.).

solucionar— la cuestión de la naturaleza ontológica de los pueblos conquistados. Como sabemos bien, el propio Las Casas ofreció una solución pobre y ambigua de la que se lamentaría posteriormente: libertad para los salvajes (los indios) y esclavitud para los bárbaros (los africanos). La colonización había vencido.

El siglo XVII fue testigo de la creciente implicación de Inglaterra, Francia y Holanda en las Américas y en el comercio esclavo. El siglo XVIII siguió el mismo camino, si bien con un toque de perversidad: cuantos más comerciantes y mercenarios europeos compraban y conquistaban a otros hombres y mujeres, más escribieron y hablaron sobre el Hombre los filósofos europeos. Visto desde fuera de Occidente, con su aumento extraordinario tanto de reflexiones filosóficas como de la atención específica prestada a la práctica colonial, el siglo de la Ilustración fue también un siglo de confusión. En ese siglo, no existe una visión única de los negros —o de cualquier grupo que no fuese blanco— dentro de las diversas poblaciones europeas. Más bien, los grupos no-europeos fueron por fuerza encasillados en diversos esquemas filosóficos, ideológicos y prácticos. Pero lo más importante para lo que pretendemos es el hecho de que todos estos esquemas reconocían diversos grados de humanidad. Independientemente de que estos esquemas ordenasen los grupos humanos por justificaciones ontológicas, éticas, políticas, científicas o simplemente pragmáticas, el hecho es que todos afirmaron y asumieron, en última instancia, que algunos humanos lo eran más que otros.

En efecto, en el horizonte de Occidente a finales del siglo, el Hombre (con H mayúscula) era principalmente europeo y masculino. En este punto concreto todos los que importaban estaban de acuerdo. Los Hombres eran también, en menor grado, mujeres de origen europeo, como las “*citoyennes*” francesas, o blancos ambiguos, como los judíos europeos. Más abajo estaban los pueblos vinculados a fuertes estructuras de Estado: chinos, persas, egipcios, quienes ejercían una fascinación especial sobre algunos europeos por ser al mismo tiempo más “avanzados” y también potencialmente más malvados que otros occidentales. Para una tímida minoría, el Hombre también podía ser el hombre occidentalizado, el colonizado complaciente. El beneficio de la duda no se extendía demasiado lejos: los humanos occidentalizados (o más apropiadamente, los “occidentalizables”), los nativos de África o de las Américas, estaban en el más bajo nivel de esta nomenclatura (Adas, 1989).³

3 El engaño de Psalmanazar sobre la existencia del canibalismo en Taiwán llamó la atención en Europa entre 1704 y 1764 porque, efectivamente, jugaba con estas preconcepciones. Ver Todorov (1991: 134-141). Para un ejemplo anterior sobre la admi-

Las connotaciones negativas vinculadas al color de la piel se hicieron más frecuentes conforme el “negro” comenzó a llegar por primera vez a la cristiandad a finales de la Edad Media. Fueron reforzadas por las imaginativas descripciones de los geógrafos y viajeros medievales. Así, la palabra *nègre* entró en los diccionarios y glosarios franceses con un trasfondo negativo, algo que sucedería cada vez con más precisión desde la primera aparición en la década de 1670 de los diccionarios universales que auguraban la Enciclopedia (Devisse, 1987). Hacia mediados del siglo XVIII, el “negro” era considerado casi universalmente como algo malo. Mientras tanto, había tenido lugar la expansión de la esclavitud africano-americana.

De hecho, la más bien abstracta nomenclatura heredada del Renacimiento fue totalmente reproducida, reforzada y desafiada por la práctica colonial y por la literatura filosófica. Esto es, la práctica colonial del siglo XVIII puso en primer plano tanto las certezas como las ambigüedades del orden ontológico que fue parejo al ascenso de occidente.

La colonización trató por todos los medios de transformar el etnocentrismo europeo en racismo científico. A comienzos del 1700, la racionalización ideológica de la esclavitud afro-americana cada vez se apoyaba más en las formulaciones explícitas del orden ontológico heredadas del Renacimiento. Pero haciéndolo, también transformó la forma de ver el mundo del Renacimiento, al confirmarse las supuestas desigualdades entre los hombres en las prácticas colonizadoras. Los negros eran inferiores y por lo tanto estaban esclavizados; los esclavos negros se comportaban mal y por lo tanto eran inferiores. En resumen, la práctica de la esclavitud en las Américas aseguraba la posición de los negros en el último puesto del mundo humano.

Con el lugar de los negros asegurado al final de la nomenclatura occidental, el racismo anti-negro se convirtió pronto en el elemento central de la ideología del plantador en el Caribe. Hacia mediados del siglo XVIII, los argumentos justificadores de la esclavitud en las Antillas y en Norteamérica se trasladaron a Europa donde se mezclaron con la cepa racista inherente al pensamiento racionalista del siglo XVIII. La literatura en francés es reveladora de ello, aunque no es la única. Buffon era un ferviente partidario del punto de vista monogenista: los negros no eran, en su opinión, de una especie humana diferente. Sin embargo, eran lo suficientemente diferentes como para ser esclavizados. Voltaire discrepaba, pero solo en parte. Los *negros*

ración y el desprecio por oriente, ver *Travels in Persia, 1673-1677*, en el que los persas son “mentirosos, tramposos y los más bajos e imprudentes aduladores del mundo” y, dos páginas después, “el pueblo más civilizado de Oriente” (Chardin, 1988: 187-189).

perteneían a una especie diferente, la cual estaba culturalmente destinada a ser esclavos. Que el bienestar material de muchos de estos pensadores a menudo estuviese ligado indirectamente y, a veces muy directamente, a la explotación del trabajo esclavo africano puede que no haya sido irrelevante para sus ilustradas opiniones. En el momento de la Revolución americana, el racismo científico, cuyo ascenso muchos historiadores atribuyen equivocadamente al siglo XIX, era ya una característica del paisaje ideológico de la Ilustración a ambos lados del Atlántico.⁴

Por tanto, la Ilustración exacerbó la ambigüedad fundamental que dominaba el encuentro entre el discurso ontológico y la práctica colonial. Si los filósofos reformularon algunas de las respuestas heredadas del Renacimiento, la pregunta “¿Qué es el Hombre?” siguió tropezando contra las prácticas de dominación y de acumulación económica. La brecha entre la abstracción y la práctica creció o, mejor dicho, la manipulación de las contradicciones entre las dos se hizo mucho más sofisticada, en parte porque la filosofía ofrecía tantas respuestas como la propia práctica colonial. La era de la Ilustración fue un momento en el que los negreros de Nantes compraron títulos de nobleza para alardear ante los filósofos, una era en la que un luchador por la libertad como Thomas Jefferson poseía esclavos sin quebrarse por el peso de sus contradicciones intelectuales y morales.

También en nombre de la libertad y de la democracia, en julio de 1789, solo unos días antes de la toma de la Bastilla, unos pocos plantadores de Saint Domingue se reunieron en París para pedir a la recién creada Asamblea Nacional que aceptase en su seno a veinte representantes del Caribe. Los plantadores habían obtenido este número a partir de la población de las islas, empleando rudamente las matemáticas utilizadas en Francia para calcular la proporción de representantes metropolitanos en la Asamblea. Pero casualmente habían contabilizado a los esclavos negros y a las *gens de couleur* como parte de la población de las islas mientras que, por supuesto, no reclamaban ningún derecho de sufragio para estos no-blancos. Honoré Gabriel Riquetti, Conde de Mirabeau, subió al estrado para denunciar las sesgadas matemáticas de los plantadores. Mirabeau dijo a la Asamblea:

¿Pretenden las colonias situar sus negros y su gente de color en la clase de los hombres o en la de las bestias de carga? [...] Si los colonos quieren que los *negros* y la *gente de color* sean hombres, que liberten a los primeros; que

4 Ver Lewis (1983); Cohen (1980); Jordan (1968); Daget (1973: 511-548); Boulle (1988: 219-246); Sala-Molins (1992); Duchet (1987: 25-33).

todos sean electores, que todos puedan ser elegidos. En caso contrario, les haremos observar que, al proporcionar el número de diputados de la población de Francia, no hemos tomado en consideración la cantidad de nuestros caballos, ni de nuestros mulos.⁵

Mirabeau quería que la Asamblea Nacional reconciliase las posiciones filosóficas explícitas en la Declaración de Derechos del Hombre y su posicionamiento político en las colonias. Pero la declaración hablaba de “los Derechos del Hombre y el Ciudadano”, un título que denota, como Tzvetan Todorov nos recuerda, el germen de una contradicción (Todorov, 1989: 4). En este caso el ciudadano ganó al hombre —al menos al hombre no-blanco—. La Asamblea Nacional solo concedió seis diputados a las colonias del azúcar del Caribe, unos pocos más de lo que les hubiesen correspondido si hubiesen contabilizado solo a los blancos pero muchos menos de si la Asamblea hubiese reconocido plenos derechos políticos a los negros y a las *gentes de color*. En las matemáticas de la *real politik*, el medio millón de esclavos de Saint Domingue-Haití y los pocos cientos de miles de otras colonias al parecer valían tres diputados —desde luego blancos—.

La facilidad con la que la Asamblea pasó por alto sus propias contradicciones, un reflejo del mecanismo por el que en Estados Unidos se consideró que los esclavos negros tenían un valor de tres quintos respecto al resto de las personas, impregnó las prácticas de la Ilustración. Jacques Thibau duda que los contemporáneos percibiesen una dicotomía entre la Francia de los negreros y la de los filósofos. “¿No era la Francia del oeste, la marítima, una parte integral de la Francia de la Ilustración?” (1989: 92). Louis Sala-Molins sugiere además que hay que distinguir entre la defensa de la esclavitud y el racismo de la época: uno podía oponerse a lo primero (por cuestiones prácticas) y no a lo segundo (por cuestiones filosóficas). Voltaire, en particular, era racista, pero a menudo se opuso a la esclavitud por motivos prácticos más que morales. Igual hizo David Hume, no porque creyese en la igualdad de los negros, sino porque, como Adam Smith, consideraba el sistema demasiado caro. De hecho, en Francia como en Inglaterra, los argumentos a favor o en contra de la esclavitud en el campo de la política formal eran expresados no pocas veces en términos pragmáticos, a pesar de la popularidad del abolicionismo británico y sus connotaciones religiosas.

Sin embargo, la Ilustración supuso un cambio de perspectiva. La idea de progreso, ahora confirmada, sugería que los hombres eran perfeccionables. Por tanto, los subhumanos podían ser, al menos

5 Ver *Archives Parlementaires* (sesión del 3 de julio de 1789), p. 186.

teóricamente, perfeccionables. Sobre todo, el comercio esclavo estaba siguiendo su curso, y la economía de la esclavitud sería cuestionada cada vez más conforme el siglo se acercaba a su final. La perfectibilidad se convirtió en un argumento en el debate práctico: el otro occidentalizado fue cada vez visto como más rentable por Occidente, especialmente si podía convertirse en un trabajador libre. Un texto francés de 1790 resumía esta cuestión: “puede que no sea imposible civilizar al *negro*, atraerlo a las normas y *hacer un hombre de él*: habría más que ganar que comprándolo o vendiéndolo”. Finalmente, tampoco debemos subestimar las ruidosas posturas anticolonialistas de un grupo pequeño y elitista —pero enérgico— de filósofos y políticos (Duchet, 1971: 157).⁶

Las dudas manifestadas en la metrópoli tuvieron poco impacto en el Caribe o en África. De hecho, el comercio esclavo se incrementó entre 1789 y 1791 mientras que los políticos y filósofos franceses estaban debatiendo más apasionadamente que nunca sobre los derechos de la humanidad. Además, pocos políticos o filósofos emplearon la misma intensidad o atacaron directamente el racismo, el colonialismo y la esclavitud. En el colonialismo de Francia como en el de Inglaterra, se mezclaron la retórica pro-esclavista y el racismo, apoyándose el uno en el otro sin confundirse totalmente. Igual hicieron sus detractores. Ello dejaba mucho espacio para que existiesen posturas diferentes (Geggus, 1989; 1290-1308; Daget, 1973; Sala-Molins, 1992).

A pesar de dicha multiplicidad, no había duda sobre la superioridad de Occidente, sino solo sobre su utilización y su efecto. *L'Histoire des deux Indes*, firmado por el abate Raynal, pero en el que en realidad el filósofo y enciclopedista Denis Diderot fue el principal participante de sus mejores páginas anticolonialistas, fue quizá la crítica más radical del colonialismo realizada desde la Francia de la Ilustración.⁷ Aunque el libro nunca cuestionase plenamente los principios ontológicos tras la empresa colonial, al sostener por ejemplo que las diferencias entre las distintas formas de humanidad no eran solo de grado sino también de tipo, y no eran históricas sino primordiales. La polifonía del libro limitó además su impacto anti-esclavista (Duchet, 1978; Delon, 1991: 53-66; Benot, 1991: 141-154). Bonnet afirma con acierto que la *Histoire* es un libro que venera a la vez la inmóvil imagen del buen salvaje y los beneficios de la industria y de la actividad humana (1984: 416).⁸

6 Las cursivas son nuestras. Sobre el anticolonialismo en Francia, ver Benot (1987; 1992).

7 Ver Guillaume-François (1774); Duchet (1978); Benot (1970; 1971).

8 Sobre la construcción de la civilización europea implícita en la *Histoire*, ver Vidan

Tras el radicalismo de Diderot y Raynal se escondía, básicamente, un proyecto de administración colonial. De hecho incluía la abolición de la esclavitud, pero solo a largo plazo, y como parte de un proceso que aspiraba a un mejor control de las colonias (Sala-Molins, 1987: 254-261).⁹ El acceso a la condición humana no llevaba *ipso facto* a la autodeterminación. En resumen, también aquí, como en Condorcet, como en Mirabeau, como en Jefferson, al fin y al cabo, había grados de humanidad.

El vocabulario de la época evidencia esa gradación. Cuando alguien hablaba sobre el producto biológico de las relaciones sexuales entre un negro y un blanco, se refería al “hombre de color” como si los dos términos no fuesen necesariamente unidos: la humanidad sin marcar era blanca. Un capitán de un barco de esclavos puso claramente de manifiesto esta oposición implícita entre los “Hombres” blancos y el resto de la humanidad. Después de que los partidarios franceses de las personas de color libres creasen en París la *Société des Amis des Noirs* (Sociedad de Amigos de los Negros), un capitán partidario del esclavismo se llamó orgullosamente a sí mismo “*l’Ami des Hommes*”. Los Amigos de los Negros no eran necesariamente Amigos del Hombre (Daget, 1973: 519). La oposición léxica Hombre-versus-Nativo (u Hombre-versus-Negro) tiñó la literatura europea sobre las Américas desde 1492 a la Revolución haitiana y mucho después. Incluso el dúo radical de Diderot-Raynal no escapan a ello. Al relatar una temprana exploración española, escriben: “¿No fueron presa del temor y del terror, con o sin fundamento, este puñado de *hombres* al estar rodeados por una innumerable multitud de *nativos*?” (Benot, 1970: 316).¹⁰ No castigaremos a autores largamente fallecidos por emplear las palabras de su tiempo o por no compartir los puntos de vista que ahora damos por hecho. Para que las acusaciones de corrección política no trivialicen la cuestión, déjese me poner de manifiesto que no estoy sugiriendo que los hombres y mujeres del siglo XVIII *debían* haber pensado sobre la fundamental igualdad de la humanidad de la misma forma que algunos de nosotros lo hacemos hoy. Por el contrario, estoy sosteniendo que *podían no haberlo hecho*. Pero también que estamos aprendiendo de la comprensión de esta imposibilidad histórica. La Revolución haitiana cuestionó las premisas ontológicas y políticas de la mayoría de los autores radicales de la Ilustración. *Los acontecimientos que sacudieron Saint Domingue entre 1791 y 1804 constituyeron una secuencia*

(1991: 361-372).

⁹ En acertada expresión de Benot, la autonomía era “fatídicamente blanca” siempre que aparecía en la *Histoire* (1991: 147).

¹⁰ Las cursivas son mías.

para la que ni siquiera la extrema izquierda política de Francia o Inglaterra tenían un marco conceptual de referencia. Eran hechos “impensables” en el marco del pensamiento occidental.

Pierre Bourdieu define lo impensable como aquello para lo que no tenemos instrumentos adecuados para conceptualizarlo. Escribe: “en lo impensable de una época, está todo aquello que no se puede pensar a falta de disposiciones éticas o políticas que inclinen a tomarlo en cuenta y consideración, pero también aquello que no se puede pensar por falta de instrumentos de pensamiento tales como problemáticas, conceptos, métodos, técnicas” (1980: 14).¹¹ Lo impensable es aquello que uno no puede concebir dentro de la gama de alternativas posibles, aquello que distorsiona todas las respuestas porque desafía los términos bajo los que se formulan las preguntas. En ese sentido, la Revolución haitiana era impensable en su tiempo: cuestionó el marco mismo dentro del que partidarios y detractores habían estudiado la raza, el colonialismo y la esclavitud en América.

EL PRELUDIO DE LO NUEVO: EL FRACASO DE LAS CATEGORÍAS

Entre los primeros envíos de esclavos de comienzos del 1500 y la rebelión del norte de Saint Domingue de 1791, la mayoría de los testigos occidentales habían considerado las manifestaciones de resistencia y rebeldía esclava con la ambivalencia característica de su tratamiento global de la colonización y la esclavitud. Por un lado, la resistencia y la rebeldía no existían, dado que reconocerlas era reconocer la humanidad de los esclavizados.¹² Por otro lado, dado que la resistencia tuvo lugar, era tratada muy severamente, dentro o alrededor de las plantaciones. Por tanto, junto a un discurso que señalaba la satisfacción de los esclavos, se creó una plétora de leyes, recomendaciones y medidas para poner fin a la misma resistencia que era negada en la teoría.

Las publicaciones creadas por los plantadores y las dirigidas a ellos, así como las revistas y la correspondencia de las plantaciones, a menudo mezclaban ambas actitudes. Los plantadores y los encargados, tan cerca como estaban del mundo rural, no podían negar plenamente la resistencia, pero trataron de ofrecer certezas tranquilizadoras trivializando todas sus manifestaciones. La resistencia no

11 Lo impensable se aplica al mundo de la vida cotidiana y a las ciencias sociales. Ver Bourdieu (1980: 90; 184; 224; 272).

12 No existe un concepto en el vocabulario de la época ni en inglés ni en francés que dé cuenta de las prácticas —o condense una noción general— de resistencia. Empleo aquí resistencia en un sentido más bien amplio tal y como aparece ahora en la literatura. En otro lugar abordo la diferenciación necesaria entre resistencia y rebeldía en el concepto de resistencia (Trouillot, 1992).

existía como fenómeno general. Más bien, cada caso de inconfundible rebeldía, cada ejemplo de posible resistencia, era tratado como algo aislado y vaciado de contenido político. El esclavo A huyó porque fue especialmente maltratado por su amo. El esclavo b faltaba porque no estaba alimentado adecuadamente. La esclava “x” se suicidó en una rabieta fatídica. El esclavo envenenó a su señora porque era una envidiosa. El fugitivo es reflejado en esta literatura —que todavía tiene discípulos— como un animal impulsado por limitaciones biológicas, o como mucho como un caso patológico. En cambio, el esclavo rebelde es un *Negro* inadaptado, un adolescente rebelde que ingiere tierra hasta que muere, una madre infanticida, un desviado. En la medida en que los pecados de la humanidad son reconocidos, son reconocidos solo como evidencia de una patología.

En retrospectiva, este argumento no es demasiado convincente para cualquiera que sea consciente del espectro infinito de reacciones humanas a las formas de dominación. Es en el mejor de los casos una caricatura anémica del individualismo metodológico. Aunque todas las explicaciones individuales fuesen ciertas, la suma de todas ellas diría poco sobre las causas y efectos de la repetición de tales casos.

De hecho, este argumento no convenció a los propios plantadores. Se aferraron a él porque era el único esquema que les permitía no lidiar con el problema como un fenómeno masivo. Esta última interpretación era inconcebible. En cualquier sistema de dominación está implícita la tendencia a proclamar su normalidad. Reconocer la resistencia como fenómeno masivo es reconocer la posibilidad de que algo no funciona en el sistema. Los plantadores caribeños, como sus homólogos de Brasil y de los Estados Unidos, rechazaron sistemáticamente esa concesión ideológica, y sus argumentos en defensa de la esclavitud fueron centrales para el desarrollo del racismo científico.

No obstante, conforme el tiempo pasó, la sucesión de las revueltas en las plantaciones y especialmente la consolidación —en Jamaica, y en las Guayanas— de grandes colonias de fugitivos con las que los gobiernos coloniales tuvieron que negociar, socavaron progresivamente la imagen de sumisión y el argumento complementario de adaptación patológica. Por mucho que algunos observadores quisieran ver en estas fugas masivas una prueba de la fuerza que la naturaleza ejercía sobre el animal-esclavo, la posibilidad de la resistencia masiva penetró en el discurso occidental.

Sin embargo, la penetración fue limitada. Cuando en 1771 Louis-Sébastien Mercier anunció un vengador del Nuevo Mundo tan solo se trataba de una novela de anticipación, una utopía.¹³ El fin era advertir

13 “La naturaleza ha creado finalmente a este hombre asombroso, a este hombre

a los europeos sobre las fatalidades que les esperaban si no cambiaban sus comportamientos. Asimismo, cuando el dúo Raynal-Diderot hablaba del Espartaco negro, no se trataba de una clara predicción del tipo de un personaje como Louverture, como algunos querrían a posteriori.¹⁴ En las páginas de la *Histoire des deux Indes* donde aparece este fragmento, la amenaza de un Espartaco negro es formulada como una advertencia. La referencia no es a Saint Domingue sino a Jamaica y a la Guayana donde

existen establecidas dos colonias de *negros* fugitivos [...] Estos relámpagos anuncian el trueno, y a los *negros* solo les falta un jefe lo suficientemente audaz para conducirlos a *la venganza y a la matanza*. ¿Dónde está él, este gran hombre cuya naturaleza quizá le deba el honor de la especie humana? ¿Dónde está este nuevo Espartaco? (Benot, 1970: 175)¹⁵

En esta versión del famoso fragmento, modificado en sucesivas ediciones de la *Histoire*, el comentario más radical es la referencia explícita a una única especie humana. Pero igual que con Las Casas, igual que con Buffon o con la izquierda de la Asamblea Nacional francesa, las conclusiones prácticas de lo que parece una filosofía revolucionaria son ambiguas. En Diderot-Raynal, como en las otras escasas ocasiones que aparece por escrito, la evocación de una rebelión esclava era sobre todo un instrumento retórico. La posibilidad de que una rebelión de ese tipo llevase a una revolución y a un estado negro moderno todavía era parte de lo impensable.

De hecho, el llamamiento político —si lo hubiese— es oscuro. Para empezar, los interlocutores de Diderot no son las masas esclavizadas ni siquiera el Espartaco que puede o no puede alzarse en un futuro incierto. Aquí Diderot es la voz del Occidente ilustrado advirtiéndole a sus equivalentes colonialistas.¹⁶

Lo segundo y más importante, la “esclavitud” en aquel tiempo era una metáfora fácil, accesible a un gran público que sabía que la

inmortal, que debe liberar al mundo de la tiranía más atroz, más larga y más insultante. Ha destrozado las cadenas de sus compatriotas. Una multitud de esclavos oprimidos bajo la esclavitud más odiosa parecían esperar solo a su señal para convertirlo en un héroe. Este vengador heroico ha mostrado que más tarde o más temprano la crueldad será castigada, y que la Providencia depara a estas vigorosas almas, que libera sobre la tierra para restablecer el equilibrio que la desigualdad de la ambición feroz sabía cómo destruir” (Bonnet, 1984: 331).

14 No está probado y tampoco es relevante si Louverture había leído a Raynal en 1791, o si era consciente de su papel futuro en la Historia.

15 He añadido las cursivas.

16 La interpelación es uno de los tropos favoritos de la Ilustración, y es empleada abundantemente en la *Histoire* por una serie de motivos políticos y retóricos.

palabra representaba varios males excepto quizá el mal en sí mismo. En el lenguaje de los filósofos la esclavitud podía ser cualquier cosa que fuese injusta en el gobierno europeo en Europa o en cualquier otro lugar. A saber, el mismo Diderot aplaudió a los revolucionarios de Estados Unidos por haber “quemado sus cadenas”, por haber “negado la esclavitud”. No importa que algunos de ellos poseyesen esclavos. La *Marsellesa* también era un grito contra la “esclavitud”.¹⁷ Los *propriétaires mulatos de esclavos* del Caribe dijeron a la Asamblea Nacional que su condición como hombres libres de segunda clase era el equivalente a la esclavitud.¹⁸ Este uso metafórico impregnó el discurso de varias disciplinas que nacieron de la filosofía, desde la economía política a Marx y más allá. Por tanto, las referencias a la resistencia esclava deben ser vistas a la luz de estos clichés retóricos. Al leer hoy las sucesivas “Declaraciones de los Derechos del Hombre” o la Carta de Derechos de Estados Unidos, vemos que naturalmente incluyen a todos los seres humanos, pero no es ni mucho menos seguro que esta lectura revisionista fuese la interpretación preferida de los “hombres” de 1789 y 1791 (Jaume, 1989).

Tercero, tanto aquí como en los textos más excepcionales que hablan claramente del derecho a la insurrección, la posibilidad de una rebelión exitosa de los esclavos o de los pueblos colonizados se fija para un futuro muy lejano, como un fantasma de lo que puede suceder si el sistema permanece inalterado (Benot, 1970: 187). Por supuesto, ello implica que la mejora dentro del sistema, o en cualquier caso, que comience del sistema, puede prevenir la matanza, sin duda el resultado menos deseado por los filósofos.

Cuarto y finalmente, esta era un tiempo de cambio y de contradicción. Pocos pensadores tenían las políticas de su filosofía. La acción radical sobre la cuestión de la esclavitud a menudo provenía de los rincones más insospechados, especialmente en Inglaterra o en Estados Unidos (Drescher, 1977). Tras analizar las contradicciones de la *Histoire*, Michele Duchet concluye que la obra es políticamente reformista y filosóficamente revolucionaria. Pero incluso la revolución filosófica no es tan nítida como en principio parece, y Duchet admite que para Raynal civilizar es colonizar (Duchet, 1971: 177; 1985).

Las contradicciones eran abundantes, dentro de la filosofía, dentro de la política, y entre las dos, incluso dentro de la izquierda radical. Ello se evidencia claramente en las tácticas del lobby promulato, la *Société des Amis des Noirs*. El punto filosófico de partida

17 “Esas cadenas tiempo ha preparadas [...] Para nosotros [...] Es a nosotros a quienes pretenden sumir [...] De nuevo en la antigua esclavitud”, etcétera (*La Marsellesa*).

18 Ver *Archives Parlementaires* (sesión del 22 de octubre de 1789), pp. 476-478.

de la *Société* era, por supuesto, la igualdad plena de la humanidad: algunos de sus miembros fundadores participaron en la redacción de la Declaración de los Derechos del Hombre. Pero también aquí había grados de humanidad. La única campaña sostenida por los autoproclamados “Amigos de los Negros” consistía en su empeño por garantizar los derechos civiles y políticos de los propietarios mulatos libres. Este detalle no era simplemente una maniobra táctica. Muchos miembros del lado izquierdo de la Asamblea fueron más allá de la llamada del deber al resaltar que no todos los negros merecían ser defendidos. El 11 de diciembre de 1791, Grégoire, por ejemplo, denunció el peligro de sugerir la concesión de derechos políticos a los esclavos negros. “Dar derechos políticos a hombres que no conocen sus deberes quizá sería como colocar una espada en las manos de un loco”.¹⁹

Las contradicciones no eran menos obvias en otros lugares. Bajo un seudónimo que evocaba tanto judaísmo como negritud, Condorcet demostraba todos los males de la esclavitud y sin embargo llamaba a abolirla *gradualmente* (Schwartz, 1781), El abolicionista Diderot aclamaba a la Revolución americana que había conservado la esclavitud. Jean-Pierre Brissot preguntó a su amigo Jefferson, cuya postura con respecto a la esclavitud no era cuestionada en Francia, ¿si quería unirse a los Amis des Noirs! (Lokke, 1932: 115). Salvo Marat y —en menor medida— Robespierre, pocos destacados revolucionarios franceses reconocieron el derecho de los blancos franceses a rebelarse contra el colonialismo, el mismo derecho cuya aplicación admiraban en la Norteamérica británica.

En resumen, a pesar de los debates filosóficos, a pesar del ascenso del abolicionismo, la Revolución haitiana era impensable en Occidente no solo porque cuestionaba la esclavitud y el racismo, sino también por la forma en que lo hizo. Cuando la insurrección comenzó por primera vez en el norte de Saint Domingue, una serie de autores radicales de Europa y muy pocos de las Américas hubiesen estado dispuestos a reconocer, con diversas reservas —tanto prácticas como filosóficas— la humanidad de los esclavizados. Casi ninguno extrajo de este reconocimiento la necesidad de abolir la esclavitud inmediatamente. Asimismo, un puñado de autores había evocado, a menudo metafóricamente, la posibilidad de una resistencia masiva entre los esclavos. En realidad, casi ninguno había admitido que los

19 Ver *Archives Parlementaires*, 25, p. 740. Para ser justo, el mismo Grégoire fue acusado más de una vez de incitar a una rebelión de los negros, pero la evidencia de ello es muy escasa. Ver, por ejemplo, *Archives Parlementaires* (sesión del 28 de noviembre de 1789), p. 383. Ver también Lokke (1932: 125-135); Sala-Molins (1992).

esclavos pudiesen —y muchos menos debiesen— de hecho rebelarse.²⁰ Louis Sala-Molins afirma que la esclavitud era la última prueba de la Ilustración. Podemos ir un paso más allá: la Revolución haitiana era la última prueba para las pretensiones universalistas de la revolución francesa y americana. Y ambas fracasaron. *En 1791, no existe un debate público en los documentos, en Francia, en Inglaterra o en los Estados Unidos, sobre el derecho de los esclavos negros a alcanzar la autodeterminación, y el derecho de hacerlo por medio de la resistencia armada.*²¹

La Revolución no solo era impensable en Occidente y, por tanto, inesperada, sino que también —en gran medida— no fue expresada entre los propios esclavos. Quiero decir con esto que la Revolución no estaba precedida ni siquiera acompañada de un discurso intelectual explícito.²² Un motivo para ello es que la mayoría de los esclavos eran analfabetos y que la palabra escrita no era un medio realista de propaganda en el contexto de una colonia de esclavos. Pero otro motivo es que las reivindicaciones de la revolución eran en realidad demasiado radicales para ser formuladas antes de los hechos. Solo podrían reivindicarse al ser impuestas por los hechos. En ese sentido, la revolución estaba realmente en los límites de lo concebible, incluso en Saint Domingue, incluso entre los esclavos, incluso entre sus propios líderes.

Debemos recordar que los principios clave de la filosofía política que se evidenciaron en Saint Domingue/Haití entre 1791 y 1804 no fueron aceptados por la opinión pública mundial hasta después de la 11 Guerra Mundial. Cuando estalló la Revolución haitiana, solo un cinco por ciento de los casi 800 millones de habitantes de la población mundial hubiesen sido considerados como “libres” según los estándares modernos. La campaña británica para la abolición del *comercio* esclavo estaba en su infancia; la abolición de la esclavitud lo estaba aún más. Las reivindicaciones sobre la unicidad fundamental

20 De hecho, las dos excepciones que estoy dispuesto a reconocer son Jean-Pierre Marat y Félicité Sonthonax.

21 La cursiva es del autor (nota del traductor).

22 Sin duda, existían textos orales y escritos en los que la impronta filosófica cada vez era más explícita conforme la Revolución avanzaba, desde los discursos supuestamente pronunciados en las reuniones que precedieron a la insurrección a la Constitución Haitiana de 1805. Pero se trata de textos políticos que principalmente señalan fines inmediatos o victorias recientes. Hasta los primeros escritos de la postindependencia de Boisrond-Tonnere, no existieron intelectuales a tiempo completo para participar en mítines o para estar cerca de las luchas políticas, como sucedió en las revoluciones francesa o americana, las posteriores luchas anticoloniales de Latinoamérica, Asia o África, o las revoluciones que reclamaban una ascendencia marxista.

de la humanidad, las reivindicaciones sobre la irrelevancia ética de las categorías raciales o del contexto geográfico para cuestiones de gobierno y, sin duda, las reivindicaciones sobre el derecho de *todos* los pueblos para la autodeterminación iban en contra de la sabiduría recibida en el mundo atlántico y más allá de él. Todos podían evidenciarse en Saint Domingue a través de la práctica. Necesariamente, la Revolución haitiana se pensó política y filosóficamente conforme estaba teniendo lugar. Su proyecto, cada vez más radicalizado a lo largo de treinta años de combate, se puso de manifiesto en brotes sucesivos. Dentro y entre sus inesperadas etapas, el discurso siempre se quedó atrás respecto a la práctica.

La Revolución haitiana se expresó principalmente a través de sus hechos, y a través de su práctica política que desafió la filosofía y el colonialismo occidental. Produjo unos pocos textos cuya relevancia es evidente, desde la declaración de Louverture del Campamento Turel a la Declaración de Independencia de Haití y la Constitución de 1805. Pero su novedad intelectual e ideológica aparecería más claramente con cada umbral político que se cruzaba, desde la insurrección masiva (1791) al derrumbe del sistema colonial (1793), desde la libertad general (1794) a la conquista de la maquinaria del Estado (1797-1798), del control de esa maquinaria por parte de Louverture (1801) a la proclamación de la independencia haitiana con Dessalines (1804). Cada uno de estos pasos —que llevarían y culminarían con la emergencia de un “Estado negro” moderno y que en gran parte seguirían siendo parte de lo impensable hasta el siglo XX— cuestionaban seriamente el orden ontológico de occidente y el orden global del colonialismo.

Esto significa también que los revolucionarios haitianos no estuvieron demasiado condicionados por límites ideológicos previos fijados por intelectuales profesionales de la colonia o de otro lugar a partir de los que pudiesen abrir nuevos caminos y, de hecho, lo hicieron repetidas veces. Pero además significaba que el debate filosófico y político de occidente, cuando tuvo lugar, solo podía ser reactivo. Solo trató lo imposible después de que lo imposible se hubiese convertido en un hecho; e incluso entonces, los hechos no siempre eran aceptados como tales.



Batalla en Saint Domingue. Grabado contemporáneo.

LIDIANDO CON LO IMPENSABLE: LOS ERRORES EN LA NARRACIÓN

Cuando las noticias de la masiva revuelta de agosto de 1791 llegaron por primera vez a Francia, la reacción más común entre las partes interesadas fue la incredulidad: los hechos eran demasiado improbables; las noticias tenían que ser falsas. Solo los representantes más destacados del partido de los propietarios de las plantaciones se las tomaron seriamente, en parte porque fueron los primeros en ser informados a través de sus contactos británicos, en parte porque eran los que más tenían que perder si las noticias se certificaban. Otros, incluyendo a los propietarios de color de las plantaciones que entonces estaban en Francia y la mayoría de los cuales estaban integrados en el ala izquierda de la Asamblea Nacional, sencillamente no pudieron reconciliar su percepción de los negros con la idea de una rebelión negra a gran escala.²³ En un discurso apasionado dirigido a la Asamblea

23 Claramente, mucha *gens de couleur* y especialmente los propietarios mulatos de las plantaciones habían internalizado el perjuicio racial blanco. Es más, algunos tenían muchas razones objetivas para ser partidarios del mantenimiento de la esclavitud. Los debates europeos, y especialmente la Revolución francesa, les ofreció una plataforma para defender sus intereses y para manifestar sus prejuicios. Ver Raimond (1791); Trouillot (1982: 331-388; 1992: 147-182); Geggus (1989: 1290-1308). Sobre el rechazo del perjuicio racial por el líder mulato André Rigaud, ver Trouillot (1961: 25-36).

Nacional el 30 de octubre de 1791, el delegado Jean-Pierre Brissot, un miembro fundador de los *Amis des Noirs* y moderado anti-colonialista, resumió las razones por las que las noticias tenían que ser falsas: a) cualquiera que conociese a los negros tenía que comprender que era simplemente imposible que cincuenta mil de ellos se uniesen tan rápido y actuasen unidos; b) los esclavos no podían concebir una rebelión por sí mismos, y los mulatos y blancos no estarían tan locos como para incitarlos a la violencia en gran escala; c) incluso si los esclavos se hubiesen sublevado en tan gran número, las superiores tropas francesas los habrían derrotado. Brissot continuó:

¿Qué son 50.000 hombres, mal armados, indisciplinados y acostumbrados al miedo cuando se enfrenten a 1.800 franceses acostumbrados a no tenerlo? ¡Qué! En 1751, Dupleix y un centenar de franceses pudieron romper el sitio de Pondichéri y derrotar a un ejército bien equipado de 100.000 indios, ¿y M. de Blanchelande con tropas y cañones franceses temería a unas tropas mucho más inferiores de negros apenas armados?²⁴

Con tales afirmaciones provenientes de un “amigo”, la revolución no necesitaba enemigos. Y así pensaban la mayoría de los integrantes de la Asamblea, desde la izquierda al centro derecha, hasta que las noticias fueron confirmadas plenamente. Pero la confirmación no cambió las opiniones dominantes. Cuando las noticias detalladas llegaron a Francia, muchos observadores estaban asustados no por la revuelta en sí, sino por el hecho de que los colonos habían apelado a los ingleses (Blackburn, 1988: 133). Todavía era inconcebible un peligro de larga duración que proviniese de los negros. Sin embargo, lentamente se percataron de las dimensiones del levantamiento. Incluso entonces, en Francia como en Saint Domingue, como también en Jamaica, Cuba y antes en Estados Unidos, los plantadores, los administradores, los políticos o los ideólogos encontraron explicaciones que colocaban a la fuerza a la rebelión dentro de su visión del mundo, empujando los hechos que tenían lugar dentro del orden adecuado del discurso. Dado que los negros no pudieron haber generado una iniciativa tan masiva, la insurrección se convirtió en una repercusión desafortunada de los errores de cálculo de los plantadores. No perseguía un cambio revolucionario, dado sus influencias monárquicas. No era apoyada por la mayoría de la población esclava. Era debida a agitadores externos. Era la consecuencia inesperada de varias conspiraciones confabuladas por no esclavos. Cada partido eligió a su enemigo favorito para señalar al conspirador más probable tras el levantamiento de esclavos.

24 Ver *Archives Parlementaires* (sesión del 30 de octubre de 1791), p. 521; ver también pp. 437-438, 455-458, 470, 522-531.

Testigos dudosos e interesados decían haber visto o escuchado en cualquier lugar a conspiradores monárquicos, británicos, mulatos o republicanos. Los colonialistas conservadores y los republicanos anti-esclavistas se acusaron mutuamente de ser el cerebro que se escondía tras la revuelta. Se sacaron conclusiones de escritos que de ningún modo podían haber llegado o impulsado a los esclavos de Saint Domingue incluso si hubiesen sabido leer. En un discurso esclarecedor, el diputado Blangilly animó a sus colegas a considerar la posibilidad de que la rebelión fuese debida, al menos en parte, al deseo natural de los esclavos por la libertad, una posibilidad que la mayoría de ellos rechazó entonces y después. Blangilly sugirió entonces lo que a sus ojos era la conclusión más lógica: una ley por la mejora de la esclavitud.²⁵ Aunque fuese legítimo, el deseo natural de los esclavos por la libertad no podía ser satisfecho, por amenazar los intereses de Francia.

Durante al menos trece años, la opinión pública occidental continuó jugando al escondite con las noticias que provenían de Saint Domingue. Con cada nuevo umbral político alcanzado, el discurso se acomodó a algunos de los datos irrefutables, cuestionó otros, y ofreció explicaciones tranquilizadoras para la nueva situación creada. Hacia la primavera de 1792, por ejemplo, incluso el observador más remoto no podía negar más el alcance de la rebelión, el extraordinario número de esclavos y de plantaciones implicadas, y la magnitud de las pérdidas materiales de los colonos. Pero entonces, muchos incluso en Saint Domingue sostenían que el desastre era temporal, que todo volvería a su lugar. Entonces, un testigo afirmó: “Si los blancos y los mulatos libres supiesen lo que es bueno para ellos y se mantuviesen fuertemente unidos, es muy posible que las cosas volviesen a la normalidad, *teniendo en cuenta la supremacía que el blanco siempre ha tenido sobre los negros*” (Cauna, 1987: 223).²⁶ Nótese la duda (el testigo

25 Ver Baillio (1791a; 1791b); Milscent (1791); *Adresse au roi et pièces relatives à la députation des citoyens de Nantes, à l'occasion de la révolte des Noirs à Saint-Domingue. Arrête de la Municipalité de Nantes* (Anónimo, s/f); *Pétition des citoyens commerçants, colons, agriculteurs, manufacturiers et autres de la ville de Nantes; Lettre des commissaires de la Société d'agriculture, des arts et du commerce de la dite ville aux commissaires, de l'assemblée coloniale de la partie française de Saint-Domingue, et réponse des commissaires de Saint-Domingue* (Anónimo, s/f).

Ver también los informes de los comités legislativos encabezados respectivamente por Charles Tarbé y Garran-Coulon (1792) y J. Ph. Garran (1787; 1789). Se pueden encontrar más referencias a estos debates en los *Archives Parlementaires*, especialmente en el volumen 35 (sesiones de 1 de diciembre de 1791, 3 de diciembre de 1791, 9 de diciembre de 1791 y 10 de diciembre de 1791), pp. 475-492, 535-546, 672-675, 701-710. El discurso de Blangilly fue leído el 10 de diciembre de 1791. *Archives Parlementaires*, vol. 35, pp. 713-716.

26 La cursiva es añadida.

está tentado de creer lo que ven sus ojos); pero nótese también que la nomenclatura no ha cambiado. La forma de ver el mundo vence sobre los hechos: la hegemonía blanca es natural y dada por descontada; cualquier alternativa todavía está en el ámbito de lo impensable. Este pasaje está escrito en diciembre de 1792. En ese tiempo, más allá del caos político y las múltiples batallas entre diversas facciones armadas, Toussaint Louverture y sus seguidores más cercanos estaban construyendo la vanguardia que empujaría la revolución a un punto de no retorno. De hecho, seis meses después, el comisario civil Léger Félicité Sonthonax se vio forzado a declarar la libertad de todos los esclavos esperando que luchasen bajo la bandera republicana francesa. Unas pocas semanas después del decreto de Sonthonax, en agosto de 1793, Toussaint Louverture aumentó la apuesta con su declaración desde el Campamento Turel: libertad inmediata e incondicional e igualdad para todos.

Para entonces, las viejas teorías conspiratorias debían haberse convertido en irrelevantes. Claramente, el grupo de Louverture no estaba dispuesto a seguir órdenes de los colonos, ya fuesen jacobinos franceses o agentes de potencias extranjeras. Lo que estaba sucediendo en Saint Domingue era, en todos los sentidos, la rebelión esclava más importante jamás vista, la cual había desarrollado sus propias dinámicas. Pero sorprendentemente, las teorías conspirativas sobrevivieron lo suficiente para justificar los juicios a que fueron sometidos algunos franceses acusados de haber incitado o ayudado a la rebelión, desde Blanchelande, el viejo gobernador monárquico de 1791, al gobernador republicano Lavaux, o al jacobino Félicité Sonthonax.²⁷

Conforme creció el poder de Louverture, cada parte trató de convencerse y de convencer a sus homólogos de que los logros del liderazgo negro finalmente beneficiarían a alguien. La nueva elite negra tenía que ser, voluntariamente o no, el peón de alguna “importante” potencia internacional. O si no, la colonia se desintegraría y un legítimo Estado internacional recogería los pedazos. Las teorías que anunciaban el caos que tendría lugar bajo el liderazgo negro continuaron incluso después de que Louverture y sus tenientes más cercanos afianzasen plenamente el aparato militar, político y civil de la colonia. Si algunos gobiernos extranjeros —especialmente Estados Unidos— estaban tratando de mantener una colaboración moderada con el régimen de Louverture, en parte era porque “sabían” que un

27 *Blanchelande (1793); Extrait d'une lettre sur les malheurs de saint-domingue en général, et principalement sur l'incendie de la ville du cap Francais (Anónimo); Conspirations, trahisons et calomnies dévoilées et dénoncées par plus de dix milles français; aïs réfugiés au Continent de l'Amérique (Anónimo); Madame Lavaux (s/f); Raimond (s/f).*

Estado independiente liderado por antiguos esclavos era una imposibilidad. El propio Toussaint puede que no creyese en la posibilidad de la independencia mientras que, en lo práctico, estaba gobernando Saint Domingue como si fuera independiente.

En Saint Domingue, en Norteamérica y en Europa la opinión era arrastrada constantemente tras los hechos. Las predicciones, cuando se hacían, se mostraban inútiles. Cuando se lanzó la expedición francesa de reconquista en 1802, los especialistas estaban plenamente convencidos de que Francia ganaría la guerra. En Inglaterra, el periódico *Cobbet Political Register* dudaba incluso de que Toussaint opusiese resistencia: era probable que abandonase el país.²⁸ El propio Leclerc, el jefe de las fuerzas francesas, predijo a comienzos de febrero que la guerra habría concluido en dos semanas. Se equivocó más o menos en dos años. Incluso los plantadores de Saint Domingue aparentemente compartían su optimismo. Leclerc informó al Ministro de Marina que los residentes franceses ya estaban disfrutando del olor de la victoria. Los periódicos de Europa, Norteamérica y Latinoamérica trasladaron y comentaron estos mensajes: la restauración estaba cerca.

Hacia mediados de 1802, la debacle del ejército de Louverture pareció confirmar esa profecía. El rechazo del armisticio por una importante minoría de rebeldes armados —entre los que se encontraba Sans Souci— y la reanudación a gran escala de las operaciones militares cuando la guerra dentro de la guerra forzó a los altos mandos coloniales a unirse de nuevo a la revolución en otoño de 1802, cambió poco el punto de vista dominante. A pesar de la alianza entre las fuerzas de Dessalines, Pétion y Christophe y las constantes victorias del nuevo ejército revolucionario, pocos fuera de Saint Domingue podían prever el resultado de esta rebelión de *negros*. Tan tarde como en otoño de 1803, una victoria total de los antiguos esclavos y la creación de un Estado independiente todavía era impensable en Europa y en Norteamérica. Solo mucho después de la declaración de independencia de 1804 el hecho consumado sería aceptado de mala gana.

Sin duda, de mala gana. El reconocimiento internacional de la independencia haitiana fue incluso más difícil de conseguir que la victoria militar sobre las fuerzas de Napoleón. Llevaría más tiempo y más recursos, y más de medio siglo de luchas diplomáticas. Francia impuso una fuerte indemnización sobre el Estado haitiano a cambio de reconocer su propia derrota. Es de destacar que los Estados Unidos y el Vaticano solo reconocieron la independencia haitiana en la segunda mitad del siglo XIX.

28 *Cobbet's Political Register* (1802: 286).

El rechazo diplomático era solo un síntoma de una negación subyacente. Los propios hechos de la revolución eran incompatibles con los principios más importantes de las ideologías occidentales dominantes. Y siguió siendo así hasta al menos el primer cuarto del siglo XX. Entre la independencia de Haití y la I Guerra Mundial, a pesar de las sucesivas aboliciones de la esclavitud, poco cambió dentro de las diversas escalas que clasificaban a la humanidad en las mentes de las mayorías de Europa y las Américas. De hecho, algunas posturas empeoraron (Benot, 1992). El siglo XIX fue, en muchos aspectos, un siglo de retirada de algunos de los debates de la Ilustración. El racismo científico, algo creciente y debatido del pensamiento ilustrado, ganó un mayor número de adeptos, legitimando la nomenclatura ontológica heredada del Renacimiento. El reparto de Asia y sobre todo el de África reforzaron tanto la práctica como la ideología colonial. Por tanto, en la mayoría de los lugares fuera de Haití, más de un siglo después de que sucediese, la revolución todavía era en gran parte una historia impensable.

BORRADO Y TRIVIALIZACIÓN: LOS SILENCIOS EN LA HISTORIA UNIVERSAL

Hasta ahora he desarrollado dos cuestiones principales. Primero, que la cadena de acontecimientos que constituye la Revolución haitiana fue impensable antes de que esos acontecimientos tuviesen lugar. Segundo, conforme sucedieron, la serie de acontecimientos de esa cadena fueron sistemáticamente reformulados por muchos de los participantes y comentaristas para que encajasen en el mundo de lo posible. Esto es, que se les hizo entrar dentro de las narrativas que tenían sentido para la mayoría de los comentaristas y lectores occidentales. Ahora mostraré cómo la revolución que era pensada como imposible por sus contemporáneos también ha sido silenciada por los historiadores. En esta historia es impresionante el grado en que los historiadores han abordado los acontecimientos de Saint Domingue de forma muy similar a las reacciones de sus contemporáneos occidentales. Es decir, que las narrativas que construyeron en torno a estos hechos son sorprendentemente similares a las narrativas producidas por los individuos que pensaron que dicha revolución era imposible.

El trato dado a la Revolución haitiana en la Historia escrita fuera de Haití pone de manifiesto dos familias de tropos que son idénticos, en términos formales (retóricos), a los tipos de discurso de finales del siglo XVIII. El primer tipo de tropos son fórmulas que directamente tienden a borrar el hecho de la revolución. Los denomino, para abreviar, fórmulas de borrado. El segundo tipo tiende a vaciar una serie de acontecimientos singulares de su contenido revolucionario

de forma que toda la cadena de hechos, carcomida por todos lados, es trivializada. Las denomino fórmulas de banalización. El primer tipo de tropos es especialmente característico de generalistas y de divulgadores —autores de libros de texto, por ejemplo—. El segundo son los tropos preferidos de los especialistas. El primer tipo evoca el silencio generalizado sobre la resistencia del siglo XVIII de Europa y Norteamérica. El segundo evoca las explicaciones de los especialistas de la época, de los supervisores y administradores de Saint Domingue, o de los políticos de París. Ambas son fórmulas de silencio.

La literatura sobre la esclavitud en las Américas y sobre el Holocausto sugiere que pueden existir similitudes estructurales en los silencios globales o, como mínimo, que el borrado y la banalización no son exclusivos de la Revolución haitiana. En el nivel de las generalidades, algunas narrativas anulan lo que sucedió mediante el borrado directo de hechos o de la importancia que pudiesen tener. “Eso” *realmente* no sucedió; no fue tan grave, o tan importante. Los desafíos frontales al hecho del Holocausto o a la importancia de la esclavitud afro-americana son de este tipo: los alemanes en realidad no construyeron cámaras de gas; la esclavitud también afectó a los que no eran negros. En un plano aparentemente diferente, otras narrativas endulzan el horror o banalizan la excepcionalidad de una situación deteniéndose en detalles: cada convoy a Auschwitz puede ser explicado en sus propios términos; algunos esclavos de Estados Unidos estaban mejor alimentados que los obreros ingleses; algunos judíos sobrevivieron. El efecto conjunto de estos dos tipos de fórmulas es un silenciamiento poderoso: cualquier cosa que no haya sido anulada en las generalidades muere en la irrelevancia acumulativa de un montón de detalles. Sin duda este es el caso de la Revolución haitiana.²⁹

El silencio generalizado de la historiografía occidental sobre la Revolución haitiana proviene originalmente de la incapacidad de expresar lo impensable, pero irónicamente fue reforzada por la trascendencia de la revolución para sus contemporáneos y para la generación que inmediatamente le siguió. Desde 1791-1804 hasta mediados de siglo, muchos europeos y norteamericanos vieron la revolución como una prueba de fuego para la raza negra, sin duda para las capacidades de todos los afro-americanos. Como muestran claramente las declaraciones de Vastey sobre Sans Souci, también para los haitianos.³⁰ Los fuertes y palacios de Christophe, la eficacia militar de los antiguos

29 Por supuesto, históricamente las negaciones de la Revolución haitiana, de la importancia de la esclavitud y del Holocausto ostentan diferentes motivaciones ideológicas, aceptación social e impacto político.

30 Ver Nicholls (1988); y Trouillot (1990).

esclavos, el impacto de la fiebre amarilla en las tropas francesas, y el peso relativo de factores externos en las dinámicas revolucionarias centraron buena parte de estos debates. Pero si la revolución era importante para los haitianos —y especialmente para las elites haitianas emergentes y para sus autoproclamados herederos— para la mayoría de los extranjeros era tan solo un argumento fortuito en una cuestión más grande e importante. Por tanto, apologistas y detractores por igual, abolicionistas y reconocidos racistas, intelectuales liberales, economistas y propietarios empleaban los acontecimientos de Saint Domingue para defender su postura, sin considerar la Historia haitiana como tal. Haití importaba para todos ellos, pero solo como pretexto para hablar de algo diferente.³¹

Con el tiempo, el silenciamiento de la revolución se fortaleció por el destino de Haití. Condenado al ostracismo por buena parte del siglo XIX, el país empeoró tanto económica como políticamente, en parte como consecuencia de este ostracismo (Trouillot, 1990). Conforme Haití empeoraba, la realidad de la revolución pareció cada vez más distante, una improbabilidad que tuvo lugar en un pasado incómodo y para el que nadie tenía una explicación racional. La revolución que era impensable se convirtió en un no-acontecimiento.

Finalmente, el silenciamiento de la Revolución haitiana también provocó relegar a un segundo plano histórico tres temas a los que estaba vinculada: el racismo, la esclavitud y el colonialismo. A pesar de su importancia en la formación de lo que ahora llamamos occidente, a pesar de los repentinos estallidos de interés en Estados Unidos a comienzos de los años setenta, ninguno de estos temas se ha convertido jamás en una preocupación central de la tradición historiográfica de un país occidental. De hecho, España, Francia, Gran Bretaña, Portugal, Holanda y Estados Unidos han experimentado repetidos períodos de silencio de diferente duración. Cuanto menos parece importar el colonialismo y el racismo en la historia universal, menos importa también la Revolución haitiana.

Dado que las historiografías occidentales parecen estar fuertemente marcadas por intereses nacionales, si no siempre nacionalistas, no es sorprendente que el silenciamiento de Saint Domingue/Haití prosiga en obras históricas que son consideradas como modelos del género histórico. El silencio también se reproduce en los libros de texto y en las obras divulgativas que son las fuentes principales para

31 La Revolución haitiana suscitó el interés de los abolicionistas de Estados Unidos y especialmente de Inglaterra, donde tuvieron lugar algunas llamadas a apoyarla. Pero incluso los abolicionistas británicos mostraron mucha ambivalencia ante el pueblo haitiano y la independencia que habían logrado por la fuerza (Blackburn, 1988).

conocer la Historia universal para las masas instruidas de Europa, de las Américas y de muchas partes del Tercer Mundo. Este corpus ha enseñado a multitud de generaciones de lectores que el período que va de 1776 a 1843 merece ser llamado “La Era de las Revoluciones”. Pero al mismo tiempo, este corpus permanece en silencio sobre la revolución política más radical de esa era.

Por ejemplo, en Estados Unidos, con las notables excepciones de Henry Adams y W. E. B. Du Bois, pocos autores relevantes concedieron importancia a la Revolución haitiana en sus obras históricas hasta la década de los setenta. Muy pocos libros de texto llegaron ni a mencionarla. Cuando lo hicieron, hicieron de ella una “revuelta”, una “rebelión”. El continuado silencio de la mayoría de los libros de texto Latinoamericanos es todavía más trágico. Asimismo, los historiadores de Polonia han prestado poca atención a los cinco mil polacos que participaron en las campañas de Saint Domingue. El silencio también persiste en Inglaterra a pesar del hecho de que los británicos perdieron más de sesenta mil hombres en ocho años en una campaña caribeña antifrancesa en la que Saint Domingue era el premio más codiciado. La Revolución haitiana aparece de forma oblicua en la historia de la *medicina*. Pero el vencedor es la enfermedad, no los haitianos. El *Dictionary of Modern History* (“Diccionario de Historia Moderna”) de Penguin, una enciclopedia de bolsillo de gran difusión que cubre el período entre 1789 y 1945, carece de entradas ni de Saint Domingue ni de Haití. Igualmente, el historiador Eric Hobsbawm, uno de los mejores analistas de esta época, logró escribir un libro titulado *The Age of Revolutions, 1789-1843*, (“La Era de la Revolución”) en el que la Revolución haitiana apenas aparece. Que Hobsbawm y los editores del *Dictionary* probablemente se colocarían a sí mismos de forma muy diferente dentro del espectro político de Inglaterra es prueba de que los silencios históricos no reproducen simplemente las posturas políticas de los historiadores. Lo que estamos contemplando aquí es el poder del archivo con su mayor fuerza, el poder de decidir lo que es y lo que no es un objeto serio de investigación y, por tanto, de mención.³²

32 Uno de los únicos estudios sobre las legiones polacas de Saint Domingue es el de Jan Pachonski y Reuel Wilson (1986).

Hobsbawm menciona la Revolución haitiana una vez en sus notas al pie, y dos en el texto: la primera vez para decir, de pasada, que Toussaint Louverture fue el primer líder revolucionario independiente de las Américas —como si no fuese relevante—; la segunda vez (entre paréntesis), para señalar que la Revolución francesa “inspiró” los levantamientos coloniales. Ver Hobsbawm (1962: 93 y 115). Si asumimos que Hobsbawm está en la extrema izquierda de la historiografía académica occidental y que es un historiador consciente tanto de la invención de la tradición como de la necesidad de escribir una Historia desde abajo, el paralelismo con Diderot-Raynal es impresionante.

El papel secundario de la ideología y el poder del gremio histórico para decidir la relevancia se evidencia especialmente en el caso de Francia. Francia era el país occidental más directamente implicado en la Revolución haitiana. Francia luchó enérgicamente para mantener Saint Domingue y pagó un alto precio por ello. Napoleón perdió diecinueve generales franceses en Saint Domingue, incluyendo a su cuñado. Francia perdió más hombres en Saint Domingue que en Waterloo, al igual que Inglaterra (Blackburn, 1988: 251 y 263). Y aunque Francia se recuperó económicamente de la pérdida de Saint Domingue, en realidad había entregado el control de su colonia más valiosa a un ejército negro, y esa pérdida había terminado con el sueño de un imperio francés en el continente americano. La Revolución haitiana provocó la compra de Luisiana por Estados Unidos. Uno esperaría que tales “hechos”, ninguno de los cuales es discutible, generase una cadena de menciones, aunque fuesen negativas. Sin embargo, una consulta de las obras históricas francesas pone de manifiesto múltiples capas de silencios.

El silenciamiento comienza en la propia Francia revolucionaria y está vinculado al silenciamiento más general del colonialismo francés. Aunque para la década de 1780 Francia estaba menos implicada que Gran Bretaña en el comercio esclavo, tanto la esclavitud como el colonialismo eran cruciales para la economía francesa de la segunda mitad del siglo XVIII (Curtin, 1969: 210-220; 34). Los historiadores discuten solo sobre el grado —más que sobre el hecho— de dependencia de Francia de sus territorios esclavos del Caribe. Coinciden en que Saint Domingue era, en el momento de su Revolución, la colonia más preciada del mundo occidental y la posesión más importante de Francia (Tarrade, 1972 [1969]; Stein, 1988). Muchos contemporáneos habrían estado de acuerdo. Cuando se mencionaba la cuestión colonial, por ejemplo en las asambleas, casi siempre se hacía mezclándola con la esclavitud afro-americana, presentando a ambas —la mayoría de las veces por los colonos, pero no solo por ellos— como una cuestión de vital importancia para el futuro de Francia.³³

Incluso si uno dejase espacio, como debiese, para la hipérbole retórica, el hecho de que esa retórica pudiese ser empleada es en sí mismo significativa. Pero entonces, descubrimos una paradoja. Cada vez que las asambleas revolucionarias, los polemistas y los políticos que ayudaron a decidir el destino de Francia entre el comienzo de la

33 Una circular de las fuerzas pro-esclavistas afirmaba: “La Société des Amis des Noirs desea que tratemos en la Asamblea Nacional el abandono de nuestras colonias, la abolición del comercio esclavo y la libertad de nuestros *negros*. Si solo uno de estos puntos se decreta, no existiría más comercio o manufacturas en Francia” (Resnick, 1972: 558-569 y 564). Ver también *Archives Parlementaires*, vol. 10 (sesión del 26 de noviembre de 1789), pp. 263-265; vol. 35 (sesión del 6 de diciembre de 1791), pp. 607-608.

Revolución francesa y la Independencia de Haití evocaban el racismo, la esclavitud y el colonialismo, presentaron explícitamente estos temas como algunas de las cuestiones más importantes que Francia encaraba, bien por razones morales o económicas. Sin embargo, las ocasiones en las que debatieron tales asuntos fueron sorprendentemente limitadas. Teniendo en cuenta tanto el peso de las colonias en la vida económica francesa como la acalorada retórica empleada, el debate público fue de poco alcance. El número de personas involucradas, el hecho de que la mayoría proviniesen de las elites, o la cantidad limitada de tiempo que la mayoría de los participantes dedicaron a estas cuestiones no refleja el lugar central del colonialismo en la existencia objetiva de Francia. Desde luego no reflejan ni la afirmación de los colonos de que el futuro del país estaba en juego, ni la afirmación de los *Amis des Noirs* de que también lo estaba el presente moral de la nación. La investigación reciente, incluyendo dos libros importantes de Yves Bernot sobre el colonialismo y la Revolución francesa, no ha cuestionado el juicio precedente de Daniel Resnick de que la esclavitud fue, incluso para los libertarios de Francia, “Una preocupación secundaria” (Resnick, 1972: 561).³⁴

No obstante, la Francia revolucionaria dejó un rastro de documentos sobre estos temas. La administración colonial y las comunicaciones tanto privadas como públicas entre Francia y las Américas también dejaron un rastro en papel. En suma, la inaccesibilidad de las fuentes es solo relativa. No puede explicar la enorme omisión que la historiografía francesa muestra por la cuestión colonial y, por extensión, por la Revolución haitiana. De hecho, los historiadores franceses siguen ignorando la cuestión colonial, la esclavitud, la resistencia y el racismo más de lo que las asambleas revolucionarias lo hicieron jamás. La mayoría de los historiadores ignoró o simplemente evitó cualquier documento en que apareciesen. Unos pocos le dedicaron tiempo mediante escuetos y a menudo peyorativos fragmentos sobre los revolucionarios haitianos antes de pasar, por así decirlo, a temas más importantes.

La lista de autores culpables de este silenciamiento incluye a nombres vinculados a diversas eras, escuelas históricas y posiciones ideológicas, desde Madame De Stael, Alexis de Tocqueville, Adolphe

34 Actualmente hay una creciente literatura sobre los debates públicos sobre la esclavitud, la raza y el colonialismo en la Francia revolucionaria, con muy pocos títulos publicados en inglés. Ver Blackburn (1991: 19-25); Boulle (1980); Drescher (1980: 43-63; 1991: 709-734); Geggus (1989: 1290-1308); Tarrade (1979: 9-34). También pueden consultarse otros fragmentos interesantes en Cohen (1980) y en Blackburn (1988), especialmente en los capítulos 5 y 6. El libro más completo en la materia es el de Benot (1987).

Thiers, Alphonse de Lamartine, Jules Michelet, Albert Mathiez y André Guérin, a Albert Soboul. Además de pequeñas —y discutibles— excepciones en los escritos de Ernest Lavisse y, especialmente de Jean Jaures, el silenciamiento continúa.³⁵ La brillante compilación de Larousse de *The Great Events of World History*, elaborada con la intención de reflejar —y uno supone, fabricar— “la memoria de la humanidad”, produce un silencio más refinado que el diccionario de bolsillo de Penguin. No solo elude la Revolución haitiana; atribuye muy poco espacio tanto a la esclavitud como al colonialismo.³⁶ Incluso la celebración en 1948 del centenario de la emancipación esclava francesa no estimuló la producción de un mayor número de obras sobre el tema. Lo que es más sorprendente, ni la traducción al francés de la obra de C. L. R. James *Black Jacobins* ni la publicación de *Toussaint Louverture* de Aimé Césaire,³⁷ los cuales colocan al colonialismo y a la Revolución haitiana como un aspecto central de la Revolución francesa, activaron la escuela francesa.³⁸

Las celebraciones públicas y la riada de publicaciones que acompañaron el Bicentenario de la Revolución francesa en 1989-1991 renovaron ese silencio. Las ingentes obras colectivas de entre quinientas y mil páginas sobre la Francia revolucionaria, publicadas en los años ochenta y dirigidas por los historiadores franceses más destacados, prácticamente ignoraron totalmente tanto temas coloniales como la revolución colonial. Sala-Molins describe y denuncia la casi total supresión de Haití, de la esclavitud y de la colonización por parte de los responsables franceses y por el gran público durante las ceremonias que rodearon el Bicentenario.³⁹

Mientras que este silenciamiento generalizado prosigue, la creciente especialización dentro del gremio de los historiadores conduce a una segunda tendencia. Saint Domingue/ Haití aparece solo en la

35 Un creciente número de historiadores también están poniendo de manifiesto el silencio. Geggus (1989: 1290-1291); Benot (1987: 205-216); Tarrade (1979: 9-34).

36 Marseille, Jacques y Laneyrie-Dagen, Nadeije (1992).

37 Existe una versión en castellano de la primera obra: James (2003) (nota del traductor).

38 Los historiadores franceses no pueden decir no conocer estos dos libros: Césaire era uno de los más importantes escritores negros en francés en ese tiempo. El libro de James fue publicado por la prestigiosa casa editorial parisina Gallimard. Césaire (1962); James (1949).

39 Entre estos trabajos colectivos cabe mencionar especialmente: Furet & Ouzouf (1988); Tulard, Fayard & Fierro (1987); Vovelle (1988). En terreno tan árido, esta última compilación tiene el mérito de dedicar algunas páginas a temas coloniales, escritas por el historiador estadounidense Robert Forster y el infatigable Yves Benot. Sobre las celebraciones, ver Sala-Molins (1992).

intersección de varios intereses: la Historia colonial, la Historia caribeña y afro-americana, la Historia de la esclavitud, la Historia del campesinado del Nuevo Mundo. En ninguno de estos subcampos es ya posible silenciar el hecho de que la revolución sucediese. De hecho, la propia revolución, o incluso la serie de hechos dentro de ella, se han convertido en temas de investigación válidos dentro de cualquiera de estos subcampos.

Qué curioso entonces que muchas de las figuras retóricas empleadas para interpretar las numerosas evidencias acumuladas por los historiadores modernos recuperen tropos acuñados por los plantadores, los políticos y los administradores tanto antes como durante la lucha revolucionaria. Los ejemplos son abundantes, y solo citaré unos pocos. Muchos análisis del cimarronismo⁴⁰ (“deserción” lo llamarían todavía algunos) se aproximan mucho a las explicaciones bio-psicológicas favoritas de los administradores de las plantaciones.⁴¹ Ya he esbozado el modelo: la esclava A escapó porque estaba hambrienta, la esclava B porque fue maltratada... Igualmente, las teorías conspiratorias todavía ofrecen a muchos historiadores un *deus ex machina* para los acontecimientos de y posteriores, al igual que sucedía en la retórica de los asambleístas de la época. El levantamiento debió haber sido “desencadenado”, “provocado” o “sugerido” por algún ser superior a los esclavos mismos: monárquicos, mulatos u otros agentes externos.⁴²

La búsqueda de influencias externas en la Revolución haitiana ofrece un ejemplo fascinante del poder archivístico en funcionamiento, no porque tales influencias sean imposibles sino por el modo en que esos mismos historiadores consideran la evidencia contraria que muestra las dinámicas internas de la revolución. Por tanto, muchos historiadores están más dispuestos a aceptar la idea de que los esclavos pudieron haber sido influenciados por blancos o por mulatos libres, con los que sabemos que tenían contactos limitados, que a aceptar la idea de que algunos esclavos pudieron haber convencido a otros esclavos de que tenían el derecho a rebelarse. La existencia

40 En la época colonial, los cimarrones eran aquellos esclavos huidos que se iban a los montes a vivir solos o en comunidades independientes (nota del traductor).

41 Por ejemplo, Debbash (1961: 1-112; 1962: 117-195).

42 Un ejemplo entre otros. David Geggus y Jean Fouchard coinciden en afirmar que la conspiración monárquica pudo haber provocado la revuelta de 1791. Pero Fouchard señala esta posibilidad en un libro que sigue siendo uno de los monumentos picos de la historia haitiana. Por el contrario, Geggus, concluye que si se probase la participación monárquica, “la autonomía de la insurrección esclava se venía considerablemente reducida”. Robin Blackburn, quien aprecia esta disparidad entre los dos autores, considera “curiosa” la conclusión de Geggus (Blackburn, 1988: 210). Ver Jean Fouchard (1982).

de amplias redes de comunicación entre los esclavos, de las que solo tenemos indicios, no ha sido un objeto “serio” de estudio para la investigación histórica.⁴³

Igualmente, los historiadores deseosos de encontrar pruebas de la participación “externa” en el levantamiento de 1791 evitan la indudable evidencia de que los esclavos rebeldes tenían su propio programa. En una de las primeras negociaciones con los representantes del gobierno francés, los líderes de la rebelión no reclamaron una “libertad” formulada de forma abstracta. Más bien, sus reclamaciones de mayor alcance incluían tres días a la semana de trabajo en sus propios huertos y la eliminación de los latigazos. No se trataba de reclamaciones jacobinas adaptadas a las regiones tropicales, ni reclamaciones monárquicas acriolladas. Eran exigencias de los esclavos con una fuerte impronta campesina que caracterizarían al Haití independiente. Pero tal evidencia de una dinámica interna, aunque fuese conocida por la mayoría de los historiadores, no se debate, ni siquiera para ser rechazada o interpretada de otra forma. Simplemente es ignorada, y esta ignorancia produce un silencio de trivialización.

En ese mismo orden de ideas, el historiador Robert Stein da todo el crédito posible a la liberación de los esclavos por Sonthonax en 1793. El comisario era un ferviente jacobino, un revolucionario por propio derecho, quizá el único hombre blanco que mencionó o vio con simpatía la posibilidad de una insurrección armada entre los esclavos caribeños tanto *antes de que el hecho sucediese* como en la esfera pública.⁴⁴ Pero su afirmación no está basada en hechos empíricos. La retórica de Stein repite la misma retórica empleada en el juicio a Sonthonax. Asume de forma implícita que la conexión con lo francés es suficiente y necesaria para la Revolución haitiana. Tal asunción trivializa el sentido independiente de los esclavos por su derecho a la libertad y por el derecho a alcanzar su libertad por medio de las armas. Otros autores tienden a quedarse prudentemente lejos de la palabra “revolución”, empleando más a menudo palabras como “insurgentes”, “rebeldes”, “bandas” e “insurrección”. Tras esta falta de claridad terminológica, estos espacios en blanco empíricos y estas preferencias en la interpretación, se encuentra la imposibilidad persistente, que se remonta al siglo XVIII, de considerar a los antiguos esclavos como actores principales en la cadena de acontecimientos descrita (Stein, 1982).⁴⁵

43 Ver Scott III (1986).

44 Ver Stein (1985); Benot (1987).

45 La “revolución” a la que se refiere el título de Geggus es la revolución francesa. Desde entonces, ha extendido el uso de la palabra para incluir los logros de Haití.

Sin embargo, por lo menos desde la primera publicación del clásico de C. L. R. James, *The Black Jacobins* (“Los Jacobinos Negros”) (pero téngase en cuenta el título) para el gremio histórico ha quedado bien demostrado que la Revolución haitiana es una “revolución” por propio derecho en cualquier sentido de la palabra, y no un mero apéndice del día de la toma de la Bastilla. Pero solo con la popular reedición en 1962 del libro de James y con el desarrollo del movimiento de los derechos civiles en Estados Unidos surgiría un contra-discurso internacional, que se alimentaba de la historiografía producida en Haití desde el siglo xix. Ese contra-discurso se revitalizó en los años ochenta con las aportaciones de historiadores cuya especialidad no era ni Haití ni el Caribe. Entonces, Eugene Genovese y —después— Robin Blackburn, haciéndose eco de Henry Adams y de W. E. B. Du Bois, insistieron en el papel central de la Revolución haitiana en el colapso del conjunto del sistema esclavista (Genovese, 1981 [1979]; Blackburn, 1988). No obstante, el impacto de este contra-discurso sigue siendo limitado, especialmente desde que los investigadores haitianos están cada vez más alejados de estos debates internacionales.

Por tanto, la historiografía de la Revolución haitiana se encuentra ahora viciada por dos tendencias desafortunadas. Por un lado, la mayoría de la literatura producida en Haití sigue siendo respetuosa —demasiado respetuosa, diría— con los líderes revolucionarios que condujeron a las masas de antiguos esclavos a la libertad y a la independencia. Desde comienzos del siglo xix, las elites haitianas han escogido responder al menosprecio racista con un discurso épico y laudatorio de su revolución. La épica de los años 1791-1804 alimenta entre ellos una imagen positiva de la negritud muy útil en un mundo dominado por los blancos. Pero esa épica es también útil en casa. Es una de las coartadas históricas de estas elites, una referencia indispensable para el poder que reivindican.

El valor empírico de esta tradición épica ha disminuido de manera constante tras ser impulsada de forma extraordinaria por gigantes del siglo xix como Thomas Madiou y Beabrun Ardouin, y a pesar de los logros individuales de comienzos del siglo XX. El acceso desigual a los archivos —productos y símbolos de la dominación neo-colonial— y el papel secundario de la precisión empírica en este discurso épico siguen obstaculizando la labor de los investigadores haitianos. Estos son brillantes al estudiar los hechos con perspectiva, pero sus hechos son frágiles y a veces erróneos, especialmente desde que el régimen de Duvalier politizó explícitamente el discurso histórico.⁴⁶

46 Madiou (1987; 1989); Artouin (1958). Ver Pressoir (1953); Trouillot (1977; 1990).

Por otro lado, la Historia producida fuera de Haití es cada vez más sofisticada y rica empíricamente. Aunque su vocabulario y a veces todo su marco discursivo recuerda alarmantemente a aquel del siglo XVIII. Los artículos y las monografías tienen el tono de la documentación de las plantaciones. Los análisis de la revolución recuerdan las cartas de un La Barre, los panfletos de los políticos franceses, los mensajes de Leclerc a Bonaparte o, en el mejor de los casos, el discurso de Blangilly. Estoy dispuesto a admitir que las motivaciones políticas conscientes no son las mismas. Una vez más, esto es parte de mi argumento. El eficaz silenciamiento no requiere de una conspiración, ni siquiera de un consenso político. Sus raíces son estructurales. Más allá de una generosidad política expresa —y muy a menudo sincera—, que encontramos con más facilidad dentro del lenguaje del continuum liberal de Estados Unidos, las estructuras narrativas de la historiografía occidental no han roto con el orden ontológico del Renacimiento. Este ejercicio de poder es mucho más importante que la supuesta adhesión conservadora o liberal de los historiadores implicados.

Para las dos tradiciones historiográficas —la de Haití y la de los especialistas “extranjeros”— la solución puede estar en mezclar o generar una nueva perspectiva que integre lo mejor de cada una. Hay indicios de movimientos en esta dirección, y algunos trabajos recientes sugieren que puede ser posible, en algún momento en el futuro, escribir la Historia de la revolución que ha sido, durante mucho tiempo, impensable.⁴⁷

Pero lo que he señalado sobre la recepción en el gremio histórico de *The Black Jacobins*, de la Historia colonial en Francia y de la esclavitud en la Historia de los Estados Unidos sugiere también que ni un solo gran libro ni incluso un incremento sustancial de los estudios de la resistencia esclava destaparán totalmente el silencio que rodea la Revolución haitiana. Porque el silenciamiento de esa revolución tiene menos que ver con Haití o la esclavitud que con Occidente.

Otra vez, lo que está en juego es la relación entre historicidad 1 e historicidad 2, entre lo que sucedió y en lo que se dice que hubo

47 Ver Fick (1990); Auguste (1985). Fick permanece demasiado cerca de la retórica épica de la tradición haitiana. Su tratamiento de la resistencia es demasiado ideológico, y su lectura de las evidencias es sesgada, favoreciendo la retórica del heroísmo. No obstante, su libro aporta más al banco empírico de Saint Domingue que la mayoría de los trabajos recientes de la tradición épica. La investigación actual de David Geggus sigue siendo empíricamente impecable. Uno desearía que se separase más del discurso de la banalización y algún día explicase explícitamente algunos de sus supuestos ocultos. El trabajo de los hermanos Auguste sobre la expedición francesa está cerca de encontrar un tono que aborde el material documental con respeto ideológico, sin caer en su celebración o extrapolarlo de la evidencia. Está bien fundamentado en investigación archivística y, sin embargo, no hace concesiones al discurso banalizador.

sucedido. Lo que ocurrió en Haití entre 1791 y 1804 contradujo mucho de lo que ocurrió en otros lugares del mundo, tanto antes como después. Este hecho en sí no es sorprendente: el proceso histórico siempre es desordenado y en muchas ocasiones contradictorio. Pero lo que sucedió en Haití también contradujo mucho de lo que Occidente había dicho tanto de sí mismo como a los otros sobre sí mismo. El mundo de Occidente disfruta de lo que François Furet llama la segunda ilusión de la verdad: lo que sucedió es lo que debió haber sucedido. ¿Cuántos de nosotros puede pensar en alguna población no-europea sin un historial de dominación global que ahora parezca predestinada? ¿Y cómo pueden Haití, o la esclavitud, o el racismo, no ser más que molestas notas a pie de página dentro de este orden narrativo?

El silenciamiento de la Revolución haitiana es solo un capítulo dentro de la narrativa de la dominación global. Es parte de la historia de Occidente y es probable que persista, incluso de forma atenuada, mientras que la historia de Occidente no sea recontada de modo que presente la perspectiva del resto del mundo. Desafortunadamente, no estamos siquiera cerca de esa esencial reescritura de la Historia universal, a pesar de algunos logros impresionantes.⁴⁸ El siguiente capítulo se aproxima más directamente, aunque desde un ángulo muy singular, a esta narrativa de la dominación global que comienza en España —¿o lo hace en Portugal?— a finales del siglo XV.

BIBLIOGRAFÍA

- Adas, M. 1989 *Machines as the Measure of Men: Science, Technology and Ideology of Western Domination* (Ithaca: Cornell University Press).
- Anónimo 1793 *Conspirations, trahisons et calomnies dévoilées et dénoncées par plus de dix milles français réfugiés au Continent de l'Amérique* (París).
- Anónimo s/f *Adresse au roi et pièces relatives à la deputation des citoyens de Nantes, à l'occasion de la révolte des Noirs à Saint-Domingue. Arrêté de la Municipalité de Nantes* (Le Cap).
- Anónimo s/f *Pétition des citoyens commerçants, colons, agriculteurs, manufacturiers et autres de la ville de Nantes; Lettre des commissaires de la Société d'agriculture, des arts et du commerce de la dite ville aux commissaires, de l'assemblée coloniale de la partie française de Saint-Domingue, et réponse des commissaires de Saint-Domingue* (París: Imp. de L. Potier de Lille).

48 Ver Braudel (1981; 1992); Wolf (1982); Ferro (1994)

- Anónimo s/f *Extrait d'une lettre sur les malheurs de SAINT-DOMINGUE en général, et principalement sur l'incendie de la ville du CAP FRANÇAIS* (París: Au Jardin égalité pavillon).
- Archives Parlementaires*, vol. 8 (sesión del 3 de julio de 1789).
- Archives Parlementaires*, vol. 9 (sesión del 22 de octubre de 1789).
- Archives Parlementaires*, vol. 25.
- Archives Parlementaires*, vol. 10 (sesión del 28 de noviembre de 1789).
- Archives Parlementaires*, vol. 34 (sesión del 30 de octubre de 1791).
- Archives Parlementaires*, vol. 35 (sesión del 6 de diciembre de 1791).
- Ardouin, A. B. 1958 *Études sur l'histoire d'Haïti* (Puerto Príncipe: François Dalencourt).
- Asamblea Nacional Francesa 1791; 1792 *Pièces imprimées par ordre de l'Assemblée Nationale, Colonies* (París: Imprimerie Nationale).
- Auguste, C. B.; Auguste, M. B. 1985 *L'Expédition Leclerc, 1801-1803* (Puerto Príncipe: Deschamps).
- Baillio, M. 1791a *L'Anti-Brissot, par un petit blanc de Saint-Domingue* (París: Chez Girardin, Club Littéraire et Politique).
- Baillio, M. 1791b *Un Mot de vérité sur les malheurs de Saint-Domingue* (París).
- Benot, Y. 1970 *Diderot, de l'athéisme à l'anti-colonialisme* (París: Maspero).
- Benot, Y. 1987 *La Révolution française et la fin des colonies* (París: La Découverte).
- Benot, Y. 1988 "Traces de l'Histoire des deux Indes chez les anti-esclavagistes sous la Révolution" en Lüsebrink, H. J.; Tierz, M. (eds.) *Lectures de Raynal. L'Histoire des deux Indes en Europe et en Amérique au XVIII^e siècle* (Oxford: Voltaire Foundation) pp. 141-154.
- Benot, Y. 1992 *La Démence coloniale sous Napoléon* (París: La Découverte).
- Blackburn, R. 1988 *The Overthrow of Colonial Slavery* (Londres; Nueva York: Verso).
- Blackburn, R. 1991 "Anti-Slavery and the French Revolution" en *History Today* (Londres) N° 41, pp. 19-25, noviembre.
- Blanchelande, P. 1793 *Précis de Blanchelande sur son accusation* (París: N-H. Nyon).
- Bonnet, J.-C. 1984 *Diderot. Textes et débats* (París: Livre de Poche).
- Boulle, P. 1988 "In Defense of Slavery: Eighteenth Century Opposition to Abolition and the Origin of Racist Ideology in France" en Krantz, F. (ed.) *History from Below: Studies in Popular Protests and Popular Ideology* (Londres: Blackwell) pp. 219-246.

- Bourdieu, P. 1980 *Le Sens pratique* (París: Minuit).
- Braudel, F. 1981-1992 *Civilization and Capitalism* (Nueva York: Harper & Row) 3 volúmenes.
- Cauna, J. 1987 *Au temps des isles à sucre* (París: Karthala).
- Césaire, A. 1962 *Toussaint Louverture. La Révolution française et le problème colonial* (París: Présence africaine).
- Chardin, J. 1988 *Travels in Persia 1673-1677* (Nueva York: Dover).
- Cohen, W. B. 1980 *The French Encounter with Africans: White Response to Blacks, 1530-1880* (Bloomington: Indiana University Press).
- Curtin, P. D. 1969 *The Atlantic Slave Trade: A Census* (Madison: University of Wisconsin).
- Daget, S. 1973 "Le mot esclave, nègre et noir et les jugements de valeur sur la traite négrière dans la littérature abolitionniste française de 1770 à 1845" en *Revue française d'histoire d'outre-mer* (Francia) N° 60(4), pp. 511-548.
- Daget, S. 1980 "A Model of the French Abolitionist Movement" en Bolt, C.; Drescher, S. (eds.) *Anti-Slavery, Religion and Reform* (Folkstone; Connecticut: Dawson y Hamden; Archon Books).
- Debbash, Y. 1961 "Le Marronage: Essai sur la désertion de l'esclave antillais" en *L'Année sociologique* (Francia) pp. 1-112; 117-195.
- Delesalle, S.; Valensi, L. 1972 "Le mot 'nègre' dans les dictionnaires français d'ancien régime: histoire et lexicographie" en *Langues françaises* (Francia) N° 15.
- Delon, M. 1991 "L'appel au lecteur dans l'Histoire des deux Indes" en Lüsebrink, H-J.; Tierz, M. (eds.) *Lectures de Raynal. L'Histoire des deux Indes en Europe et en Amérique au XVIIIe siècle* (Oxford: Voltaire Foundation).
- Dorsinville, R. 1965 *Toussaint Louverture ou La vocation de la Liberté* (París: Julliard).
- Drescher, S. 1977 *Econocide, British Slavery in the Era of Abolition* (Pittsburgh : Pittsburgh University Press).
- Drescher, S. 1980 "Two Variants of Anti-Slavery: Religious Organization and Social Mobilization in Britain and France, 1780-1870" en Bolt, C.; Drescher, S. (eds.) *Anti-Slavery, Religion and Reform* (Folkstone; Connecticut: Dawson y Hamden; Archon Books) pp. 43-63.
- Drescher, S. 1991 "British Way, French Way: Opinion Building and Revolution in the Second French Emancipation" en *American Historical Review* (Estados Unidos) N° 96(3), pp. 709-734.

- Duchet, M. 1971 *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières* (París: Maspero).
- Duchet, M. 1978 *Diderot et l'Histoire des deux Indes ou l'écriture fragmentaire* (París: Nizet).
- Duchet, M. 1985 *Le Partage des savoirs* (París: La Découverte).
- Duchet, M. 1987 "Au temps des philosophes" en *Notre Librairie* (Francia) N° 90, octubre-diciembre.
- Ferro, M. 1994 *Histoire des colonisations. Des conquêtes aux indépendances, XIIIe-XXe siècles* (París: Seuil).
- Fick, C. 1990 *The Making of Haiti: The Saint-Domingue Revolution from Below* (Knoxville: University of Tennessee Press).
- Fouchard, J. 1981 (1972) *The Haitian Maroons: Liberty or Death* (Nueva York: Blyden Press).
- Furet, F.; Ouzouf, M. 1988 *Dictionnaire critique de la Révolution française* (París: Flammarion).
- Garran, J. P. 1787 *Rapport sur les troubles de Saint-Domingue, fait au nom de la Commission des Colonies, des Comités de Salut Public, de Législation et de Marine, réunis* (París: Imprimerie Nationale).
- Geggus, D. 1989 "Racial Equality, Slavery and Colonial Secession During the Constituent Assembly" en *American Historical Review* (Estados Unidos) N° 94(5), pp. 1290-1308, diciembre.
- Geggus, D. 1982 *Slavery, War and Revolution: The British Occupation of St. Domingue, 1793-1798* (Nueva York: Oxford University Press).
- Genovese, E. 1981 (1979) *From Rebellion to Revolution* (Nueva York: Vintage).
- Hobsbawm, E. J. 1962 *The Age of Revolution, 1789-1848* (Nueva York: New American Library).
- James, P. I. R. 1949 *Les Jacobins noirs* (París: Gallimard).
- Jordan W. D. 1968 *White over Black: American Attitudes toward the Negro, 1550-1812* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Lewis, G. 1983 *Main Currents in Caribbean Thoughts, The Historical Evolution of Caribbean Society in its Ideological Aspects, 1492-1900* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press).
- Lokke, C. L. 1932 *France and the Colonial Question: A Study of French Contemporary Opinion* (Nueva York: Columbia University Press).
- Lucien, J. 1989 *Les Déclarations des droits de l'homme. Textes préfacés et annotés* (París: Flammarion).
- Madiou, T. 1987-1989 (1847-1904) *Histoire d'Haïti* (Puerto Príncipe: Henri Deschamps) 7 volúmenes.

- Marseille, J.; Laneyrie-Dagen, N. (eds.) 1992 *Les Grands événements de l'histoire du monde* (Paris; La Mémoire de l'humanité; Larousse).
- Mercier, L.-S. 1771 *L'An 2440* en Bonnet, J.-C. (1984) *Diderot, Textes et débats* (Paris: Livre de Poche).
- Milscent, C. 1791 *Sur les troubles de Saint-Domingue* (Paris: Patriote français).
- Nicholls, D. 1988 *From Dessalines to Duvalier: Race, Colour and National Independence in Haiti* (London: Macmillian Caribbean).
- Pachonski, J.; Wilson, R. 1986 *Poland's Caribbean Tragedy. A Study of Polish Legions in the Haitian War of Independence, 1802-1803* (Boulder: East European Monographs).
- Pressoir, C.; Trouillot, E.; Trouillot, H. 1953 *Historiographie d'Haïti* (México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia).
- 1791 *Observations sur l'origine et les progrès du préjugé des colons blancs contre los hommes de couleur; sur les inconvénients de le perpétuer; la nécessité de le détruire* (Paris: Belin).
- Raimond, J. et al. s/f *Preuves complètes [sic] et matérielles du projet des colons pour mener les colonies à l'indépendance, tirées de leurs propres écrits* (Paris: De l'imprimerie de l'Union).
- Raynald, G-F. 1774 *Histoire des deux Indes* (La Haya: Grosse) 7 volúmenes.
- Resnick, D. P. 1972 "The Société des Amis des Noirs and the Abolition of Slavery" en *French Historical Studies* (Francia) Vol. 7, pp. 558-569.
- Sala-Molins, L. 1987 *Le Code noir ou le calvaire de Canaan* (Paris: PUF; Pratiques Théoriques).
- Sala-Molins, L. 1992 *Misères des Lumières. Sous la raison, l'outrage* (Paris: Robert Laffont).
- Schwartz, M. 1781 *Réflexions sur l'esclavage des Nègres* (Paris: Neufchatel).
- Scott III, J. S. 1986 "The Common Wind: Currents of Afro-American Communications in the Era of the Haitian Revolution", Tesis doctoral (Duke University).
- Stein, R. 1985 *Léger Félicité Sonthonax: The Lost Sentinel of the Republic* (Rutherford: Fairleigh Dickinson).
- Stein, R. 1988 *The French Sugar Business* (Baton Rouge: Louisiana State University Press).

- Tarbé, C.; Garran de Coulon, J-F. 1792 *Pièces imprimées par ordre de l'Assemblée Nationale. Colonies* (Paris: Imprimerie Nationale).
- Tarrade, J. 1972 (1969) "Le Commerce colonial de la France à la fin de l'ancien régime: l'évolution du système de l'exclusif de 1763 à 1789", Tesis doctoral (Paris: Université de Paris, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines).
- Tarrade, J. 1979 "Les Colonies et les Principes de 1789: les Assemblées Revolutionnaires face au problème de l'esclavage" en *Revue française d'histoire d'outre-mer* (Francia) N° 76, pp. 9-34.
- Todorov, T. 1989 *The Deflection of the Enlightenment* (Stanford: Stanford Humanities Center).
- Todorov, T. 1991 *Les Morales de l'histoire* (Paris: Bernard Grasset).
- Thibau, J. 1989 *Le Temps de Saint-Domingue. L'esclavage et la révolution française* (Paris: Jean-Claude Lattès).
- Trouillot, E. 1961 *Prospections d'Histoire. Choses de Saint-Domingue et d'Haïti* (Puerto Príncipe: Imprimerie de l'État).
- Trouillot, M.-R. 1977 *Ti difé boulé sou istoua Ayiti* (Nueva York: Koléskion Lakansièl).
- Trouillot, M.-R. 1982 "Motion in the System: Coffee, Color and Slavery in Eighteenth-Century Saint-Domingue" en *Review* (Estados Unidos) N° 5(3) pp. 331-388.
- Trouillot, M.-R. 1990 "Haiti: State against Nation. The Origins and Legacy of Duvalierism" en *Monthly Review Press* (Nueva York; Londres).
- Trouillot, M.-R. 1991 "Anthropology and the Savage Slot: The Poetics and Politics of Otherness" en Fox, R. G. (ed.) *Recapturing Anthropology: Working in the Present* (Santa Fe: School of American Research Press) pp. 17-44.
- Trouillot, M.-R. 1992a "In the Shadow of the West: Power, Resistance and Creolization in the Caribbean", Conferencia inaugural en el Congreso *Born out to Resistance* (Utrecht: Afro-Caribische Culturen, Center for Caribbean and Latin American Studies, Risjksuniversiteit Utrecht) 26 de marzo.
- Trouillot, M.-R. 1992b "The Inconvenience of Freedom: Free People of Color and the Political Aftermath of Slavery in Dominica and Saint-Domingue/Haiti" en McGlynn, F.; Drescher, S. (eds.) *The Meaning of Freedom: Economics, Politics and Culture after Slavery* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press) pp. 147-182.
- Tulard, J.; Fayard, J-F.; Fierro, A. 1987 *Histoire et dictionnaire de la Révolution (1789-1799)* (Paris: Robert Laffont).

- Vidan, G. 1991 "Une reception fragmentée: le cas de Raynal en terres slaves du Sud" en Lüsebrink, H-J.; Tierz, M. (eds.) *Lectures de Raynal. L'Histoire des deux Indes en Europe et en Amérique au XVIII e siècle* (Oxford: Voltaire Foundation) pp. 361-372.
- Vovelle, M. (ed.) 1988 *L'État de la France pendant la Révolution, La Découverte* (Paris).
- Wolf, E. R. 1982 *Europe and the People without History* (Berkeley: University of California Press).

EL ACOMODO DEL APARATO NEOCOLONIAL*

Suzy Castor

HACIA LA HAITIANIZACIÓN

El presidente Vincent tenía que encarar el grave problema de la liberación del territorio nacional, cuestión candente que correspondía a las reivindicaciones populares.

Además, era frágil la alianza de los dirigentes nacionalistas, que habían apoyado su candidatura. Ya desde los comienzos de 1931, los periódicos se hacían eco de un principio de oposición y se iniciaba una ruptura entre el gobierno y los sectores auténticamente nacionalistas.

Originalmente, Vincent había invitado para formar su gabinete a Seymour Pradel, para el Ministerio de Finanzas y Comercio; a Price-Mars, para el Ministerio de Instrucción Pública y de Agricultura; y a Léon Viau, para el Ministerio de Justicia. Pero ellos rechazaron dichos puestos, pese a que el programa presidencial —de la planilla nacionalista— fuera aprobado por todos.

Muy pronto, la oposición empezó a agruparse en torno de Seymour Pradel, fundamentándose en motivos profundos: el yugo de la ocupación civil y militar seguía pesando sobre el país. El consejero financiero, señor de la Rue, imponía todavía su estricto control al

* Extraído de Castor, S. 1981 *La ocupación norteamericana de Haití (1915-1934)* (La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas) pp. 105-126.

gobierno haitiano, que, sin su consentimiento, no podía disponer de un solo dólar del erario público. Incluso para presionar al gobierno a someterse incondicionalmente a su autoridad, el ministro norteamericano llegó a bloquear el pago de todos los salarios en octubre de 1931.

Además de estos grupos, surgió un sector de inspiración marxista encabezado por Jacques Roumain, que luchó en forma destacada en contra de la política entreguista del gobierno, contribuyó a orientar ideológicamente a la intelectualidad nacionalista y a algunos elementos más avanzados de la masa. Este trabajo iba a culminar en 1934 con la publicación del estudio *Analyse schématique 1932-1934*, de Jacques Roumain, y la fundación del Partido Comunista haitiano.

Según los sectores de la oposición, el Convenio del 13 de septiembre de 1916 tenía que ser considerado nulo ya que había expirado desde mayo de 1926, así como el Acta Adicional del 28 de mayo de 1917, que prolongaba la duración de la ocupación. Se imponía la desocupación inmediata e íntegra del territorio nacional y el retiro de las fuerzas militares extranjeras. “No se debe negociar —señalaba el *Petit impartial* del 18 de diciembre de 1930— por la sencilla razón de que nosotros no hemos negociado la llegada de la fuerza de ocupación, que constituye un abuso de la fuerza.” Y el mismo periódico subrayaba en febrero de 1931: “Es por la puerta ancha, con una reclamación basada en el derecho internacional, por la que debemos volver a tomar nuestro lugar en el concierto de las naciones, y no por la estrecha puerta de una concesión parcial y lenta”. Esta política sin transacciones podía ser efectiva. Pero no resultaba para los intereses objetivos de las clases en el poder, despertar la cólera de su poderoso protector.

Los nacionalistas proponían acusar a los Estados Unidos ante una corte internacional y denunciar jurídicamente la violación de la soberanía haitiana por parte de esa potencia. Pensaban que era posible aprovechar la nueva política que pretendía adoptar Estados Unidos en sus relaciones con América Latina, así como la presión de la opinión pública internacional que podría ayudar a Haití a liberarse de la ocupación yanqui.

Tal era la posición de los nacionalistas auténticos que querían restablecer la soberanía nacional. Fueron llamados por el gobierno irónicamente: *décrocheurs de lune*, es decir, hombres fuera de la realidad y auténticos protagonistas de una “política enredada”.

POSICIÓN DEL GOBIERNO

Mientras la opinión le reclamaba energía al gobierno y le exigía que no hiciera ninguna concesión en cuanto al retiro de las fuerzas de ocupación, el presidente Vincent pedía moderación y acción diplomática. “Libertad al país, sin choque con la potencia extranjera”, tal era

la posición adoptada por su gobierno inmediatamente después de las elecciones. Su política exterior fue explicada insistentemente por él mismo y por los periódicos *Le Temps*, *L'Essor*, *Haití Journal*, y otros.

Recordando las reclamaciones haitianas, Pauléus Sannon, ministro de Relaciones, envió el 2 de diciembre un memorando muy diplomático a Washington. No obtuvo ninguna respuesta. Semejante actitud hacía decir a un diputado: “Se nos esperaba en la sala, y nos presentamos en la cocina.” Era evidente que el tono demasiado conciliador de dicha nota hacía del gobierno de Vincent un secuaz de poca consideración. Washington prefirió tomar la iniciativa de entregar el mando del distrito militar de Hinche al coronel Calixte, oficial de mayor rango en la *Garde d’Haiti*. Esta actitud, dos días después de la salida del memorando oficial del gobierno haitiano, significaba cabalmente el desprecio de las autoridades norteamericanas hacia Vincent y la pretensión de erigir en fuerza política a la *Garde*, “guardián del orden”.

Este resultado fue muy discutido por la oposición. ¿Por qué no denunció como antes de las elecciones la ilegalidad del Convenio? Una vez electo, su nacionalismo se debilitó hasta el punto de convertirse en servilismo. Trató de explicar su posición. “Son las circunstancias naturales e históricas —observaba— que obligan a los diplomáticos a compromisos y concesiones”.¹ El sector vincentista argumentaba que la desocupación inmediata e íntegra era imposible pese a la injusticia de la ocupación y la grave violación del derecho internacional que representaba; existían las posiciones norteamericanas “legales”, fundamentadas en un convenio ratificado por la Asamblea Nacional y renovado por acuerdos y subacuerdos suscritos con el gobierno haitiano.

Una vez en el poder, el problema de mantenerse en la silla presidencial se planteó para el nuevo mandatario, ya que la oposición a su régimen empezaba a manifestarse. Para resolverlo, como Dartiguenaive o Borno, el gobierno de Vincent utilizó la fuerza norteamericana. Por ello consideraba con inquietud la salida de los *marines*, viviendo, tal como lo expresaba el periódico *L’Opinion* (12 de agosto de 1932), “bajo la protección de las bayonetas norteamericanas”. “Retirado el último *marine* —escribía un periódico gubernamental— ¿podremos ocuparnos libremente y sin inquietud de nuestros quehaceres?” (*Las annales capoises*, 1933).

Desde mayo de 1931, Joseph Jolibois, primer diputado de Puerto Príncipe, denunciaba que el Presidente y sus allegados querían que la ocupación permaneciera indefinidamente en el país. Con Vincent en el poder se manifestaba la comunidad de intereses entre el imperialismo norteamericano y la oligarquía criolla, representada por el elegido del

1 Sténio Vincent: *Paroles d’urs batonnier*, p. 8.

18 noviembre. En lugar de mantener el frente unido del movimiento nacionalista, Vincent prefirió contar con las buenas disposiciones norteamericanas, y traicionar los ideales del movimiento nacionalista.

Esta política de contemporalización y de complicidad fue bautizada por la oposición como la “Política Calicot”, de mala calidad y barata.

LA LUCHA IRREDUCTIBLE DEL NACIONALISMO INTEGRAL

Haiti Journal, analizando la oposición, escribía:

El gobierno es el blanco de dos corrientes: una primera que explota la impaciencia de la opinión fortaleciéndola con la creencia de que la lentitud de las reformas nacionalistas es el resultado de la falta de seguridad y habilidad del gobierno; la segunda constituida por los amigos y partidarios del régimen anterior.

En efecto, el primer grupo, representado por algunos diputados y senadores, había fundado el Partido Nacional Liberal, dirigido por Seymour Pradel, que se había fijado como meta formar cuadros políticos y orientar a la opinión pública. A este grupo se unieron algunos nacionalistas más avanzados. El segundo grupo, representado por los ex bornoístas Louis Callard, Damase Pierre-Louis, Clément Magloire, había brindado apoyo al régimen vincentista después de las elecciones, y justificaba la política exterior del gobierno como “impuesta por las circunstancias” (*L’Opinion*, 1933).

Sin embargo, pasaron a la oposición cuando después de las elecciones senatoriales de 1932 (elecciones oficiales) no fueron llamados a ocupar una silla senatorial.

Las masas, tras las ilusiones creadas por la demagogia y la euforia electorales, se sentían una vez más desilusionadas. El cambio anunciado no había sido más que un engaño. A raíz de la crisis mundial, la situación económica se volvió más y más grave.

El Alto Comisario había sido remplazado por un enviado extraordinario y ministro plenipotenciario el señor Dana Munro. Pero esa medida no resolvía nada. La misma fuerza de ocupación se mantenía en pie. Todas las capas sociales exigían el retiro de los *marines* como reivindicación fundamental del pueblo. La oposición nacionalista radical se polarizó alrededor de algunos diputados y senadores. Dicha oposición se proyectó en quejas, manifestaciones populares y, sobre todo, en la lucha del Cuerpo Legislativo contra el gobierno.

Las cámaras obstruían sistemáticamente los proyectos del ejecutivo y reunían a hombres eminentes de la política y la intelectualidad haitianas. Sus sesiones resultaban sumamente interesantes y las más de las veces tempestuosas: se censuraba al Presidente y se discutían

sus propuestas. Las fricciones entre gobierno y oposición tomaron una fuerza particular durante las elecciones de enero de 1932, convocadas para asegurar la renovación de la Cámara de Diputados y de las alcaldías en la provincia.

Dos grupos se enfrentaron: los nacionalistas “ultrarrojos” de 1930, que continuaban prometiendo la desocupación íntegra en un breve lapso, y los “nacionalistas evolucionados”, que sostenían el punto de vista del gobierno: “liberación progresiva y sin choques”. A pesar de las seguridades “de elecciones leales, sinceras y honestas”, el Presidente se interesó tanto en la competencia electoral que los treinta y seis candidatos oficiales fueron elegidos.

Para ello, se emplearon los medios clásicos de presión: Élius Élie, el diputado de Lascahobas, fue asesinado; el diputado Joseph Jolibois, líder de las masas de Puerto Príncipe, fue encarcelado en plena campaña, teniendo por contrincante a Nemours Vincent, hermano del Presidente. En los puestos más importantes de la maquinaria administrativa fueron colocados conocidos colaboradores del régimen de ocupación y ex funcionarios de los gobiernos de Dartiguenave y Borno.

Estas elecciones y los resultados de las mismas hicieron crecer la oposición. El descontento era fomentado por las medidas abiertamente antinacionalistas del gobierno y su actitud servil ante los *marines*, la Guardia y los oficiales norteamericanos.

La brecha entre los cuerpos Ejecutivo y Legislativo se profundizó a tal punto que, en enero de 1935, Sténio Vincent tomó la decisión —hasta entonces única en los anales parlamentarios haitianos— de revocar a once senadores opositores y de nombrar a otros de su entera devoción.

Al final el telediolo (propaganda verbal), tan efectivo para agitar a una población analfabeta, operaba en contra del gobierno escapando a la represión oficial. Para reducir la oposición, Vincent no vaciló en utilizar todos los medios; por ejemplo, mandó al manicomio al líder popular Jolibois so pretexto de que se había vuelto loco.

LOS INSTRUMENTOS LEGALES DEL NEOCOLONIALISMO

La oposición a la ocupación y al gobierno de Vincent crecía. La opinión pública, la prensa y las cámaras legislativas, se movilizaron para exigir la salida de los *marines*; los medios liberales norteamericanos se unieron a las reivindicaciones del pueblo haitiano.

Ante una situación que amenazaba con tornarse violenta, las autoridades norteamericanas convinieron con Vincent en tomar medidas que aliviaran la presión popular. Las discusiones, iniciadas en 1931, dieron lugar a numerosos convenios que determinaron las diversas etapas instaurativas del nuevo aparato de dominación.

Un primer Tratado fue firmado el 5 de agosto de 1931, después de largas y difíciles negociaciones entre el ministro plenipotenciario estadounidense, Dana Munro, y el secretario de Relaciones haitiano, Abel Léger.

En virtud de aquel protocolo, el gobierno haitiano recibía la Dirección General de Obras Públicas, el Servicio Técnico de Agricultura, la Oficina de Impuestos, el Servicio de Higiene (con excepción de las administraciones sanitarias de Puerto Príncipe y Cabo Haitiano, art. VII). El Tratado, aunque pretendía dar más libertad a la iniciativa del secretario de Finanzas, confirmaba el régimen de tutela financiera, mantenía la subordinación del ministro de Finanzas al consejero financiero, quien tenía que decidir sobre los créditos destinados a gastos públicos (arts. V y VI). Además, el acuerdo preveía la creación de una misión científica al servicio del gobierno norteamericano en suelo haitiano. Los sectores gubernamentales celebraron esta “gran victoria”.

Somos particularmente felices —escribía poco después el periódico oficial *La Presse*— al consignar hoy este primer resultado importante de las prácticas que durante largos meses se llevaron a cabo entre el Departamento de Relaciones Exteriores y la Legación norteamericana... La firma del protocolo nos permite esperar que muy pronto nuestro país vuelva a tomar la iniciativa y que el suelo de la patria ya no sea pisoteado por el ocupante. (*La Presse*, 1931)

Cierto es que, en apariencia, el régimen de ocupación se había debilitado. Para satisfacción de la mayoría, los “blancos”, que reinaban como dueños incontestados, eran relegados a segundo plano en la administración pública. Pero las esperanzas del pueblo haitiano habían sido frustradas; la alegría fue de corta duración. Pronto la opinión pública reparó en que los *marines* mantenían su posición. La *Libre Tribune* acusaba, a principios de 1932, al ministro de Haití en Washington, Abel N. Léger, de haber conducido por este Tratado a la cooperación franca. El Presidente, en un discurso el 30 de enero de 1932, tuvo que reconocer que era solamente una etapa en el camino de la liberación: “es un resultado apreciable —agregaba—, pero, es necesario decirlo, no responde todavía a las esperanzas positivas del pueblo haitiano”.²

El descontento general obligó a Vincent y a los oficiales de ocupación a llegar a un nuevo acuerdo, más susceptible de calmar las reivindicaciones populares. Sin embargo, el año transcurría sin que se vislumbrase ningún cambio en la situación. Como siempre, las consultas

2 Sténio Vincent 1939 *En posant les jalons* (Port-au-Prince: Imprimerie de l'Etat) t. II, p. 74.

oficiales entre norteamericanos y haitianos se hacían en secreto, con gran desesperación de la opinión pública, que hubiera querido seguir, aunque fuera de lejos las pláticas entabladas entre Washington y Haití, en vista de un nuevo Tratado. Se decía que el Presidente había firmado con el gobierno norteamericano un Tratado más leonino que el de 1915, recibiendo como premio la protección militar de Washington. Escéptica y aun inquieta, la Asamblea Nacional esperaba. Finalmente, le fue presentado un Tratado firmado por Dana Munro y Albert Blanchet, nuevo ministro de Relaciones Exteriores. Este Tratado del 3 de septiembre de 1932 pretendía resolver definitivamente las cuestiones pendientes: el control de las finanzas y el de la Guardia.

El nuevo Tratado disponía en cuanto a la cuestión financiera (art. I):

Hasta la completa amortización o rescate de todas las obligaciones emitidas con el protocolo del 8 de octubre de 1919; un representante fiscal y un representante fiscal adjunto, nombrados por el Presidente de Haití por sugerencia del Presidente de los Estados Unidos, ejercerán los poderes anunciados a continuación para asegurar de manera adecuada los intereses y la amortización del empréstito.

Estos poderes eran muy extensos, e incluían el derecho de control y decisión sobre los ingresos y gastos fiscales, el derecho de control y de revocación de las nominaciones hechas por el Presidente de la República en ciertos servicios públicos.

La Asamblea Nacional, indignada, rechazó unánimemente el principio mismo del acuerdo. Ni los más conciliadores y moderados, siempre dispuestos a colaborar, pudieron evitar un sobresalto de indignación al leer este documento.

La prensa reaccionó violentamente. El gobierno no vaciló en suspender varios periódicos como *Le Pays*, *La Bataille*, *L'Opinion*. Para justificarse, el 16 de septiembre lanzó una proclama que no convenció a nadie. El pueblo sentía que Vincent había entrado en las componendas más sucias con el ocupante, el cual no quería en absoluto soltar su presa. El Tratado fue tachado de nuevo convenio, de “desafío lanzado por los mil cañones de la flota norteamericana contra la soberanía haitiana”, de “fracaso de la diplomacia haitiana”. Ni siquiera los periódicos gubernamentales se atrevían a defenderlo. “Es necesario — escribía con desilusión Charles Moravia— reconocer que el Tratado del 3 de septiembre no tiene adeptos”.

La firma de este documento era una capitulación. El preámbulo proclamaba que los “objetivos del Tratado de 1915 habían sido realizados y los aún pendientes lo serían en el futuro”.

En cuanto a la cuestión financiera, solamente los intereses del gobierno norteamericano, en particular los del National City Bank,

habían sido considerados. Sténio Vincent mismo reconoció que el Tratado acordó “atribuciones excesivas a la agencia fiscal norteamericana encargada de asesorar al gobierno haitiano”. Agregaba:

Se nos hizo entender de la manera más categórica que el gobierno norteamericano, por su responsabilidad moral ante los portadores, no consentiría jamás un control menos estricto del Convenio de 1919 y de 1922 hasta la completa amortización o el rescate total del empréstito; en función de esta responsabilidad especial; el gobierno norteamericano insistía en la necesidad de una Guardia fuerte y disciplinada.³

La Asamblea Legislativa denunció la presencia del representante fiscal y sus actividades en el territorio haitiano como la negación del Cuerpo Legislativo y de sus prerrogativas más esenciales (*Le Courrier Haïtien*, 1932).

Hasta la haitianización de la Guardia era aleatoria. En los documentos anexos al Tratado se disponía “que la ejecución del programa de haitianización de la Guardia sería imposible para la fecha fijada si sobrevenían en Haití problemas graves u otras dificultades, actualmente imprevistas”. Además, la Guardia, encabezada por un coronel norteamericano, quedaba en manos de los ocupantes. El artículo II del Tratado estipulaba: “esperando el reglamento de la cuestión de la Guardia, los partidos consintieron en guardar el *statu quo* resultante de las leyes y acuerdos actualmente en vigor y en respetar dichas leyes y acuerdos”.

Así, pues, sin reservas ni protestas, el principio del mantenimiento indeterminado de la ocupación militar estaba aceptado.

¿Qué había empujado a Sténio Vincent, por intermedio de su ministro Albert Blanchet (conocido colaboracionista),⁴ a aceptar este compromiso? *Le Centre* del 17 de septiembre de 1932, censurando la diplomacia haitiana, escribía: “Miedoso en exceso o indolente, firmó, al parecer, sin discutir”; Sténio Vincent mismo confirmaba este alegato: “en suma, el deudor aceptaba, *dije aceptaba*, porque se trata precisamente de saber si se puede hacer otra cosa que aceptar; dada la naturaleza de los compromisos anteriores, el deudor aceptaba pues la garantía excepcional y excesiva que se le demandaba”.⁵

La correspondencia intercambiada entre la legación norteamericana y el Ministerio de Relaciones Exteriores muestra, en efecto, la intransigencia de la posición de Washington. La cancillería haitiana

3 Ídem, p. 142.

4 Antiguo bornoísta, había combatido fuertemente en pasado a los nacionalistas.

5 Sténio Vincent: *ob. cit.*, t. II, p. 142. Itálicas del autor.

se apresuró a aceptar el dictado, ya que no estaba muy interesada en encontrar una solución que correspondiera a los intereses nacionales.

En los Estados Unidos, la crisis económica de 1929 repercutió en el plano político. En las elecciones de 1932, frente a Hoover, se presentó Roosevelt como candidato del Partido Demócrata. Los haitianos seguían con interés estas elecciones, y manifestaban toda su simpatía hacia Hoover. Consideraban con aprensión el posible ascenso de Roosevelt a la presidencia. Colaborador muy activo de Wilson, había participado en la política del *Big Stick* como asistente del secretario de Marina. Por otra parte, la “desocupación inmediata e íntegra de Haití” constituía la plataforma electoral de los partidos Republicano y Demócrata. Las elecciones tuvieron lugar en noviembre de 1932. El 22 de marzo de 1933 el presidente Roosevelt asumió el poder.

Desde 1928, el nuevo Presidente había declarado:

Ha llegado el tiempo en que no solo debemos aceptar ciertos hechos sino también los principios de una ley más elevada; el tiempo de una nueva y mejor aceptación de las relaciones internacionales. Es más justo que respetemos tales sentimientos en las otras naciones. El pueblo y las otras repúblicas de este hemisferio tienen derecho a estar orgullosos de su soberanía. Ha llegado el momento de pasar a otro capítulo.

Roosevelt en el poder quiso presentarse como el paladín de la nueva política de la Buena Vecindad. Debía definirse sin tardar con respecto a la situación haitiana.

En el Departamento de Estado algunos funcionarios, en particular los antiguos oficiales de la Marina (Craig, Russell, Evans), habían emprendido una verdadera campaña de denigración contra la república negra de Haití. Esta campaña se manifestó en la prensa, el cine (*White Zombi*, *Woodoo*). Incluso la radio, con el apoyo y la complacencia de los financieros de Wall Street, abogaba por la prolongación indefinida de la ocupación.

Otra corriente mucho más fuerte reclamaba la desocupación íntegra e inmediata. Ya bajo la presidencia de Hoover, en diciembre de 1931, nueve asociaciones norteamericanas se habían reunido para presentar un memorando al Presidente sobre la situación haitiana. Después de la firma del Tratado del 3 de septiembre de 1932 se desató una campaña en favor de Haití llevada a cabo por periódicos y revistas como *The Nation*, *Now York World*, *The Foreign Policy*, *New Republic*. También algunas personalidades y asociaciones como la National Association for Advancement for the Colors Men se levantaron para denunciar la situación haitiana y los acuerdos de 1931 y 1932.

El nuevo Presidente reinició las negociaciones con las autoridades haitianas para llegar a una fórmula conciliadora. Esas negociaciones

condujeron a la firma del Tratado del 7 de agosto de 1933, entre Albert Blanchet y M. Norman Armour, diplomático norteamericano. Este nuevo Tratado fue calificado por la prensa gubernamental como “una nueva fase del porvenir de nuestra nación” (*L’Action Nationale*, 1933). Suscitó alabanzas en los periódicos gubernamentales y aun en la prensa independiente. Sin embargo, este acuerdo difería muy poco del Tratado del 3 de septiembre. No fue sometido a la sanción de la Asamblea Nacional, donde hubiera sufrido la misma suerte.⁶ En efecto, si bien preveía para 1934 la haitianización completa de las aduanas y de la administración general de las contribuciones, mantenía una tutela financiera aún más implacable. En esta ocasión la American Civil Liberties Union, grupo político muy importante en los Estados Unidos, envió una carta al presidente Roosevelt pidiéndole una reanudación de las negociaciones con el fin de mejorar la situación financiera resultante de este acuerdo. “La potencia norteamericana —argumentaba— no debe ponerse al servicio privado de los banqueros de Wall Street”. El tratado parecía haberse firmado para asegurarle a los Estados Unidos una posición más cómoda en el seno de la Conferencia Panamericana de Montevideo que iba a llevarse a cabo en diciembre de 1933. En esa conferencia, el secretario de Estado, Cordell Hull, propuso un pacto mediante el cual ningún Estado americano tenía el derecho de intervenir en los asuntos exteriores o internos de otro Estado americano. Esta era, pues, la condenación del famoso “derecho de intervención”, tan proclamado por los Estados Unidos, en la fase de su imperialismo agresivo. El discurso del 28 de diciembre de 1933 de Franklin D. Roosevelt confirmaba los puntos de vista del secretario de Estado.

El Senado haitiano dirigió un despacho a la Conferencia de Montevideo para denunciar la “dictadura financiera establecida por el nuevo acuerdo”. La delegación haitiana, presidida por Justin Barreau, entregó al secretario de Estado estadounidense un memorando ultimando las reivindicaciones de Haití ante los Estados Unidos. Hull prometió transmitir el documento al Departamento de Estado para que las instrucciones pertinentes fueran notificadas a la legación de los Estados Unidos en Haití, en vista de una eventual revisión del acuerdo del 7 de agosto.

Los informes optimistas de Barreau a la cancillería haitiana, a su regreso de Montevideo, dejaban entender que Cordell Hull consentía en poner fin al control financiero en Haití. De inmediato el presidente Vincent lanzó un llamado oficial a Roosevelt para pedirle una revisión

6 Cf. Dantès Bellegarde 1938 *Histoire du peuple haïtien* (París: Imp. J. De Gigord) p. 109.

de las “disposiciones financieras”; “del acuerdo del 7 de agosto que lesionen los atributos esenciales de la soberanía de la nación”.

El presidente Roosevelt formuló una respuesta neta y categórica: “de no ser por esta obligación sobre la cual los portadores de títulos tienen el derecho de insistir, mi gobierno estaría muy dispuesto a poner fin inmediatamente a sus actividades financieras en los asuntos de Haití.” Así, para defender los intereses de los acreedores norteamericanos, la tutela financiera debía continuar *sine die*.

Tal era la situación en 1934. El descontento popular había llegado a su nivel máximo. Un consenso general hacía considerar el acuerdo del 7 de agosto como un desastre. Ante la presión de la opinión pública y obligado a encontrar una salida para liquidar la explosiva cuestión de la partida de las tropas de ocupación, el presidente Vincent se embarcó para Washington el 22 de marzo de 1934.

En su proclama del 20 de mayo de 1934 informaba al pueblo que sus negociaciones con Washington se habían desarrollado en “una atmósfera de cordialidad y confianza”. Para poner fin al control de las finanzas, el gobierno haitiano llegó al acuerdo de comprar el Banco Nacional. Si no, “nos quedaría la dolorosa perspectiva de una hipoteca sobre nuestros derechos más vitales y de un control que se prolongaría hasta 1944”. Este proyecto fue combatido vivamente por la oposición.

Poco tiempo después, el 12 de mayo de 1934, el gobierno firmaba con los propietarios del Banco Nacional un contrato mediante el cual el Banco Nacional se convertía en propiedad del Estado haitiano. Esta compra (un millón de dólares) debida a los buenos oficios de Roosevelt, “el buen vecino”, iba a hacerse efectiva en mayo de 1935. El gobierno concluía la operación al contado, sacando el millón de sus reservas. Una vez más, como en los tiempos del consejero financiero, Haití prestó dinero a Wall Street, aun cuando el contrato de compraventa preveía la posibilidad de entregar el 45% del monto de la operación en tres años, mediante la entrega semestral de 75.000 dólares.⁷

La gestión del nuevo banco, propiedad del Estado haitiano, quedaba en manos de capitalistas norteamericanos. Cuatro de los seis miembros del consejo de la administración fueron nombrados por el National City Bank como representantes de los portadores de títulos del empréstito de 1922. La “nacionalización” del Banco en tales condiciones fue violentamente combatida por la oposición, pero el jefe del gobierno defendía la *entente cordiale*: de hecho, la haitianización del Banco se convirtió simplemente en un caballo de batalla de la propaganda oficial.

7 Cf. Joseph Chatelain 1954 *Le Banque nationale, son histoire, ses problemes* (Lausanne : Imp. Meld) p. 197.

Habría que esperar hasta 1947 el rescate total de la deuda de 1922 para que el Estado haitiano fuera dueño del Banco Nacional.

Meses después del viaje del presidente Vincent a Washington llegó a Haití, el 5 de julio de 1934, en una breve visita de algunas horas, el presidente Franklin Delano Roosevelt. Teniendo en cuenta la hostilidad, manifestada históricamente, del gobierno de los Estados Unidos para con Haití (ya que se negó durante sesenta años a reconocer a independencia de esa nación negra), así como el interés de América Latina por la política norteamericana con respecto a Haití, esta visita del mandatario estadounidense cobraba un especial significado. Vino a consagrar la era de “buena vecindad”.

A su arribo al puerto de Cabo Haitiano, el Presidente fue recibido con todos los honores por las autoridades haitianas y las fuerzas de ocupación. En su mensaje dio a conocer los motivos de la trascendental visita: el gobierno de los Estados Unidos había decidido retirar de Haití sus *marines* el 1° de agosto y haitianizar asimismo, para esa fecha, la Guardia. El 24 de julio fue firmado el acuerdo entre los gobiernos de los Estados Unidos y Haití disponiendo el retiro de los *marines*.

La alegría popular se desbordó cuando los contingentes de soldados y oficiales extranjeros se marcharon del territorio haitiano. Retirados los últimos *marines*, el presidente Vincent, en una emotiva ceremonia y en medio de los gritos delirantes de la multitud, reunida ese día en el Champ-de-Mars de la capital, derribó la bandera norteamericana de los cuarteles Dessalines, izando en su lugar la bicolor de los fundadores de la patria.

El propio Sténio Vincent marcaba los límites y el espíritu de la desocupación, al declarar en su discurso: “la historia se repite, *Este segundo Vertieres*,⁸ más pacífico esta vez, este Vertieres de encajes, se desarrolla en el mismo cuadro que el primero, en medio de los mismos paisajes que vieron la última hazaña de nuestros próceres en noviembre de 1803”.

SALDO DE LA OCUPACIÓN Y EVOLUCIÓN RECIENTE EN EL MARCO DE LA DEPENDENCIA

Los 19 años de intervención militar de los Estados Unidos en Haití marcaron profundamente la vida nacional. Todo el desarrollo económico, político y social del país, posterior a este período, lleva el sello

8 Sitio del norte del país donde tuvo lugar la batalla decisiva por la independencia nacional, el 18 de noviembre de 1803. El general en jefe del ejército napoleónico, Donatien Rochambeau, capituló frente a las tropas haitianas, lo que señaló la derrota definitiva de los franceses y la heroica terminación de la guerra patria.

de esta ocupación que trastornó en forma duradera los cimientos de la nación.

Entre los significados más relevantes de este impacto figuran cierto logro modernizador, el fortalecimiento de las estructuras de la dependencia, un reacondicionamiento de las fuerzas sociopolíticas y la implantación de un sistema bastardo de “democracia representativa” que evolucionó, bajo los efectos de la crisis socioeconómica latente, hacia el fascismo duvalierista.

BARNIZ MODERNIZANTE, NO DESARROLLO

La ocupación originó un proceso de modernización que prestaba al país un barniz de civilización aparente. La élite tradicional mulata y ciertos núcleos de la incipiente clase media mulata y negra se incorporaron, en cierta medida, a los patrones de esa modernización. Los incipientes trabajos de urbanización, sobre todo en la capital, dieron la impresión de un cambio favorable hacia el desarrollo. Es esta la época de construcción del Palacio Nacional, los cuarteles Dessalines, los palacios de Justicia y Legislativo, la Facultad de Medicina, etcétera. Además, se realizó la pavimentación de algunas avenidas, la instalación de un sistema telefónico y la renovación de algunas plazas públicas, y otros. Obras urbanísticas estas que hacían que Puerto Príncipe dejara de ser una “gran aldea”.

También se procedió a reformar la administración pública con la creación de nuevas instituciones, renovación de otras, y el adiestramiento de cuadros administrativos eficientes. Durante la ocupación se inauguró la Dirección General de Obras Públicas, dedicada a la construcción de puentes, carreteras, caminos vecinales y abastecimiento de agua potable en las ciudades; empezó a funcionar también el Servicio de Higiene y Asistencia Pública para el adiestramiento de enfermeras, el tratamiento de enfermedades endémicas y la creación de hospitales y clínicas rurales en las provincias. Tuvo lugar la apertura del Servicio Técnico de Agricultura (STA), del que dependían las granjas escuelas experimentales. Además, el Ministerio de Hacienda (organismo de carácter técnico-administrativo) empezó a regularizar la vida financiera del país. Se reformó el servicio aduanal y el sistema de impuestos, lo que hizo más eficiente el funcionamiento de las finanzas públicas, superando el embrollo administrativo y financiero que caracterizó la vida de Haití durante la época anterior a la ocupación.

No está por demás insistir en el carácter superficial y utilitario de esta modernización, ya que los cambios ocurridos bajo la intervención dejaron intacta la estructura fundamental del país. El impulso urbanístico y la creación de instituciones administrativas de ninguna manera podían resolver los graves problemas económicos y sociales

que padecía Haití. Las arcaicas estructuras agrarias permanecieron inalteradas. Solo se adoptaron cambios en la medida en que resultaban indispensables para asegurar el éxito de los inversionistas norteamericanos; pero, de hecho, fueron pocos los cambios introducidos en la propiedad agraria. La tenencia de la tierra, como antes de 1915, se caracterizaba por una gran concentración de la propiedad en manos del Estado y de los terratenientes, mientras que se había incrementado el fraccionamiento de la propiedad campesina y la falta de tierra en el campesinado. En 1941, el agrónomo Schiller Nicolás (especialista en economía agrícola) estimaba las tierras del Estado en un 30% del valor total de las tierras del país.⁹

Los despojos masivos en favor de los capitalistas norteamericanos aumentaron el número de campesinos sin tierra, llevando a la depauperación a las capas medias del campesinado.

Con la instalación de dos fuertes compañías iniciadoras del cultivo de plantaciones se introduciría, por otra parte, un nuevo elemento modernizante. La empresa henequenera (la más importante del mundo en la época), conocida como Plantation Dauphin, y la Haytian American Sugar Co. (HASCO) promovieron el cultivo de productos tropicales sobre grandes superficies, creando una industria agrícola encaminada a la elaboración del henequén y la producción de azúcar. Así nació un sector capitalista innovador que introdujo el salario en el campo, contribuyendo a la formación de una clase de obreros agrícolas. No obstante, ese avance en las relaciones agrarias no logró impulsar, en forma significativa, el desarrollo capitalista. Su influencia quedó reducida al empleo de unos 10 000 obreros, la mayoría de ellos temporeros, contratados al ritmo de las cosechas de caña o de henequén. La compañía Dauphin funcionó como el clásico “enclave colonial”; solo la industria azucarera estimuló las relaciones mercantiles al proveerse —además de la caña de sus plantaciones— de la de propietarios individuales; pero, en realidad, se acopló la estructura feudal dominante, la que de hecho no cambió.

Hay que mencionar también las vicisitudes por las que atravesaron dichos cultivos, originadas por las crisis de la economía mundial capitalista; las de 1920-1921 y 1929-1933 en los Estados Unidos tuvieron repercusiones catastróficas en la industria azucarera haitiana.

Las relaciones de producción tampoco evolucionaron, en forma sensible, durante y después de la ocupación. Quedaron dominadas por el uso de la renta agraria en productos, por las relaciones de dependencia de los medianeros y peones con respecto al propietario de la tierra; y por el uso, casi inexistente de la moneda en las relaciones

9 Cf. Schiller Nicolás *Bases essentielles d'un redressement économique*, p. 23.

de trabajo y su reducido empleo como medio de cambio. En un sector considerable del agro, tanto el Estado como los terratenientes ausentes siguieron percibiendo la renta de la tierra, sufragando con ello sus gastos de consumo y el mantenimiento de su *status* social.

Incluso la renta pagada en efectivo, por los pequeños arrendatarios, sobre todo al Estado, quedaba en definitiva como una forma disfrazada de la renta natural. Como lo señala Gérald Brisson, “el Estado parasitario y derrochador percibe bajo esa forma de renta todo el plus producto y aun una parte del producto necesario creado por el pequeño arrendatario en condiciones primitivas, y no soporta gasto alguno de producción”.¹⁰

En 1938, se estimaba a los arrendatarios de tierras estatales en unos 11.086; aumentaron en 1943 a 35.506.¹¹ El Estado y los terratenientes recibieron en esta época, por concepto de renta, el equivalente de seis millones de dólares anuales.¹²

El peso de la renta de tipo feudal dentro de la economía global se acercaba al monto total de las exportaciones haitianas, que seguían siendo raquílicas, afectadas por el bajo volumen de la producción de bienes comercializados y las restricciones en la demanda (volumen y precios), a consecuencia de la crisis mundial capitalista. En el período 1932-1940 el total de las exportaciones haitianas ascendía apenas a nueve millones de dólares anuales. Tan solo de un 40% a un 50% de este monto llegaba hasta los productores campesinos, y la mayor parte era acaparada por el Estado, los especuladores y el sector exportador.

Así, los valores pagados por el campesinado a los terratenientes eran superiores a los recibidos por la venta de sus productos más comerciales. De esta relación se puede desprender, teniendo en cuenta el peso de la autosubsistencia en la economía agraria, que la renta feudal seguía predominando en la economía haitiana, no solo a nivel de la producción sino como categoría de cambio.

Ninguna obra de infraestructura, como la irrigación y la red de carreteras, fue emprendida para el conjunto de la agricultura. Las técnicas agrícolas siguieron siendo tan primitivas como antes, basadas en rudimentarios instrumentos manuales como el azadón, el machete, el pico, etcétera; seguían siendo desconocidos los instrumentos de tracción animal como el arado y el abono químico.

La mecanización y algunos otros métodos técnicos solo tuvieron aplicación en el sector de plantación, único en el que se introdujeron

10 Gérald Brisson *Les relations agraires dans l'Haiti contemporaine*, p. 37.

11 Cf. Jehan Dartigue 1946 “La situation agraire dans Haiti” en *Caribbean Land Tenure Symposium, Caribbean Research Council*, p. 317.

12 Cf. Schiller Nicolás: ob. cit, p. 11.

algunos cambios tecnológicos; hecho que hizo más amplia aún la brecha entre ese sector y el de las herramientas anticuadas predominante en la economía agraria.

Por consiguiente, con los mismos patrones antieconómicos de apropiación de la tierra y métodos de cultivo y con las viejas relaciones de producción no era extraño que la producción agrícola no registrara ningún aumento, excepto en los renglones correspondientes al azúcar y al henequén, los cuales presentaban, en el marco de la economía nacional, todas las características de enclaves coloniales, conectadas fundamentalmente con la economía metropolitana.

En esas condiciones, es concluyente que la ocupación norteamericana no logró desarrollar la agricultura capitalista, ni sentar las bases infraestructurales para establecer la industria. Tampoco originó un mercado de consumo que pudiera animar una industria manufacturera; ni siquiera logró impulsar, en términos cuantitativos, las relaciones mercantiles con el capitalismo mundial. El sector mercantil, aun absorbiendo una cantidad importante de beneficios comerciales, no lograba empujar la economía global hacia una economía de mercado. Haití seguía siendo un país precapitalista, donde el raquíctico sector capitalista estaba supeditado a la economía norteamericana y a las relaciones mercantiles con el capitalismo mundial; de reducido peso específico, en el conjunto de una sociedad en que continuaba imperando la economía de subsistencia y las relaciones feudales de producción.

DEPENDENCIA ESTRUCTURAL Y ESTRUCTURA DE LA DEPENDENCIA

Surge entonces la pregunta: ¿Por qué en Haití no se dio, como consecuencia de la ocupación norteamericana, un impulso hacia el desarrollo capitalista dependiente, o incluso una mayor vinculación comercial del mercado haitiano con el mercado capitalista mundial, como ocurrió ya desde el siglo XIX en Cuba, República Dominicana, Puerto Rico y en la mayoría de los países latinoamericanos? ¿Sería (como se ha sugerido a veces) porque se trató de un país negro al que los Estados Unidos no quisieron impulsar?, o ¿por qué, aun bajo el látigo de la ocupación, los haitianos fueron incapaces de asimilar la enseñanza civilizadora utilitarista y desarrollista de los *marines*?

Si en materia de educación pareció evidente que consideraciones de tipo racista determinaron una actitud obstruccionista por parte de los ocupantes, no hay fundamento alguno en el campo económico para considerar que ocurrió lo mismo.

Los inversionistas conocen la ley única, la del beneficio máximo, y es sabido que el beneficio no tiene olor ni color. Si el volumen de

las inversiones en Haití o el monto de las transacciones comerciales durante la ocupación fue raquítico, en relación con otros países, hay que buscar otros factores para explicar este fenómeno. Tampoco tiene base científica argüir motivos referentes a la capacidad empresarial, administrativa u otra de los haitianos, ya que la iniciativa de la “empresa civilizadora” incumbía a los ocupantes, quienes disponían de condiciones técnico-institucionales óptimas para llevarla a cabo.

Un estudio comparado de la evolución histórica de Cuba, la República Dominicana y Haití hace resaltar la singularidad del caso haitiano en el marco del Caribe, para no mencionar el marco latinoamericano. En el origen de su historia socioeconómica y política, Haití independiente había heredado una economía totalmente quebrantada en donde todos los medios de producción habían sido destruidos (durante los trece años de la guerra patria) y los mismos agentes de la producción habían registrado una destrucción casi total. Esta primera república de América Latina —además negra— al sacudir el yugo colonial experimentó el ostracismo de las grandes potencias. Constituía un mal ejemplo para los otros países del continente todavía reducidos a la esclavitud o al yugo colonial. Un “cordón sanitario” fue establecido alrededor del país por las potencias capitalistas. En un plano jurídico de igualdad, el gobierno de Jean-Pierre Boyer aceptó, a cambio del reconocimiento legal de la independencia de Haití por Francia, otorgar una cuantiosa indemnización a los colonos franceses que habían sufrido la pérdida de sus propiedades a raíz de la independencia.

Sin embargo, el nuevo reacondicionamiento de la producción y de la sociedad, surgida después de la destrucción del molde colonialista-esclavista, históricamente respondía a la necesidad tecnológica y económica de subsistencia de las masas (ex esclavos, campesinos libres o siervos ligados a la gleba); respondía aún más a las exigencias de consumo y de mantenimiento en su papel de clase dirigente, la cual, si bien había heredado el estatuto dominante del antiguo amo, no había heredado su tecnología ni estaba integrada, como él, al sistema tecnológico y financiero de una metrópoli.¹³

Por más que las transacciones comerciales con el mercado mundial vinieran evolucionando desde el modelo autárquico de los tiempos posteriores a la ruptura, hasta cierta fluidez en la segunda mitad del siglo XIX, esta vinculación resultaba sumamente débil. Haití no estaba incorporada al sistema tecnológico-monetario capitalista, en la medida en que ya lo estaban Cuba como colonia española, la República Dominicana y la mayoría de los países latinoamericanos fuertemente vinculados ya al mercado capitalista mundial. Esas circunstancias

13 Cf. G. Pierre-Charles: *ob. cit.*, pp. 181 y ss.

históricas objetivas constituyeron trabas o, en el mejor de los casos, no estimularon el desarrollo capitalista en Haití.

Cuba y la República Dominicana llegaron a la independencia y experimentaron los primeros pasos de su evolución socio-económica en condiciones internas e internacionales diferentes. Pudieron conservar gran parte de su infraestructura y los medios de producción correspondientes al período colonial, manteniendo además su integración comercial al mercado capitalista mundial como productores de tabaco, azúcar, etcétera. Desde 1868, la industria azucarera en gran escala se fue introduciendo en la República Dominicana.

En 1874, funcionaban ya grandes ingenios de caña.¹⁴ En 1905, la ocupación de las aduanas en la República Dominicana incrementó las inversiones norteamericanas. A mitad del siglo XIX, comerciantes de Baltimore, Boston y Nueva York tenían ya inversiones en Cuba. En 1895, poco después de la guerra hispano-norteamericana, tenían invertidos en Cuba cincuenta millones de dólares. De 1898 a 1920, bajo el lema “Americanicemos a Cuba”, entraron en las industrias del azúcar, del tabaco, de las minas, de los transportes, de la banca, etcétera, y desarrollaron un capitalismo dependiente en la Isla.¹⁵

Así, durante la ocupación militar, los inversionistas extranjeros encontraron en estos países —lo que no existía en Haití— una infraestructura y un mercado más o menos desarrollado que les daba perspectivas ilimitadas de ganancia. A partir de estas bases —sobre todo en Cuba— desarrollaron en gran escala la industria azucarera y tabacalera, realizando de preferencia sus inversiones masivas durante la época de expansión de la economía estadounidense, es decir, antes de 1920.

Con la ocupación norteamericana en Haití quedaron casi intactas las bases estructurales del país. Sin embargo, la economía haitiana adquiere una nueva característica: su completa dependencia de los Estados Unidos. Haití recibió inversiones de tipo colonial en las plantaciones y los servicios. Los *trusts* extranjeros asumieron el control de las finanzas y norteamericanizaron la moneda; el comercio se orientó de manera fundamental hacia el mercado norteamericano. Con ello, la ocupación sentó las bases de la dependencia que define desde entonces las relaciones de dominación-subordinación entre los Estados Unidos, centro dominante, y Haití, dominado en provecho fundamental y exclusivo de los Estados Unidos.

Con el préstamo de 1922, hecho por el First National City Bank, la deuda exterior haitiana se desplazó de Francia —tradicional

14 Cf. Melvin Knight 1939 *Los americanos en Santo Domingo. Estudio del imperalismo americano* (Ciudad Trujillo: Imp. Listin Diario), pp. 31-39.

15 Cf. Julio Le Riverend: *Histoire économique de Cuba*, cap. XXI, pp. 205-214.

prestamista— a los Estados Unidos. Este empréstito y la práctica de toda clase de artificios financieros permitieron atar fuertemente al país y asegurar al mismo tiempo grandes beneficios a los inversionistas.

El Export-Import Bank había sido creado en 1934 por inspiración de las ideas del *New Deal*, en el marco de la política de “buena vecindad”, con el fin de promover el desarrollo de las economías latinoamericanas. En 1938, concedió su primer crédito para fines de desarrollo al gobierno haitiano, para la realización de grandes obras de infraestructura (drenaje e irrigación) que emprendería la J. G. White Engineering Corporation, firma concesionaria norteamericana. Este empréstito era de cinco millones de dólares con un interés de un 5% para pagar en diez años. Estas obras, realizadas con financiamiento y bajo gestión financiera de un organismo oficial norteamericano, no resultaron de provecho alguno para el país. La incompetencia, el embrollo administrativo y técnico, y los altos salarios a los expertos importados absorbieron el 39% del préstamo, que dejó poca obra duradera.

Poco después, otra experiencia de empréstito extranjero puesto al servicio de la economía de plantación puso de relieve hasta qué punto las relaciones de dominación estaban inspiradas en una filosofía de saqueo y tendían a reacondicionar la organización de la producción según las necesidades y beneficios exclusivos de la economía dominante: en el año de 1941, un nuevo préstamo de 5 millones fue otorgado por el Eximbank al gobierno haitiano para el cultivo del caucho, material estratégico requerido por la economía de guerra norteamericana para compensar las pérdidas de sus plantaciones en Malasia e Indonesia. Sesenta mil hectáreas, o sea un 10% de las tierras cultivadas en la época, destinadas al cultivo de los productos tradicionales, fueron concedidas a una sociedad norteamericana, la SHADA, para dicho cultivo. Esta experiencia fracasó estruendosamente, ya que el surgimiento, poco después, de las fibras sintéticas hizo improductiva la explotación del hevea.

Entre 1949 y 1953, la misma institución oficial norteamericana concedió un nuevo préstamo de cuarenta y dos millones de dólares para la construcción de una presa sobre el río Artibonite, el riego de 40.000 hectáreas en el valle del mismo nombre y la construcción de una central hidroeléctrica. Los trabajos quedaron parcialmente ejecutados en medio de un despilfarro de gigantesca proporción. La compañía concesionaria, la Knappen Tippet Abbott, designada por el Eximbank para llevar a cabo el proyecto, fue la beneficiada, mientras que las finanzas haitianas se quedaron más sólidamente supeditadas a la institución prestamista, y las obras parcialmente ejecutadas.¹⁶

16 Cf. G. Pierre-Charles: *ob. cit.*, cap. IV, pp. 187-190.

A raíz de la ocupación, la dependencia económica se manifestó también en el campo del comercio exterior, al entrar Haití en la esfera exclusiva de los Estados Unidos. Ya desde el momento de consumarse la ocupación, el comercio exterior de Haití empezó a desplazarse hacia los Estados Unidos con más fuerza aún, ya que Francia estaba involucrada en la guerra. Al terminar el conflicto, las exportaciones haitianas volvieron a tomar el camino de los puertos franceses, mientras que sus importaciones provenían de Estados Unidos. Con el advenimiento de la crisis mundial, Francia sintió la necesidad de corregir esta situación desfavorable para su balanza comercial. Cerró su mercado al café haitiano y en menor proporción a los demás productos, obligando a las exportaciones haitianas a volverse hacia el mercado norteamericano.

Un acuerdo firmado en mayo de 1935 concedía a los Estados Unidos los privilegios de que gozaba Francia. Con la segunda guerra mundial, la participación europea en las transacciones haitianas quedó reducida a lo mínimo. En 1943, Estados Unidos aseguraba el 93% de las importaciones haitianas y el 90% de las exportaciones. Esta relación se fue modificando después, quedando los Estados Unidos como proveedores principales de los bienes manufacturados (57,3% en 1965) mientras aumentaban las exportaciones hacia Europa (40,9% en 1965).

Así, la balanza comercial de Haití favorable a la potencia dominante (14,6% en 1965) junto a los beneficios, dividendos de las compañías privadas estadounidenses y los intereses de la deuda pública aseguraban a los Estados Unidos una balanza de capitales netamente favorable a sus relaciones con Haití.

La dependencia de la economía haitiana con respecto a los Estados Unidos implicó también la supeditación de la moneda haitiana. A partir de la reforma monetaria de 1919, que estableció la paridad de cinco *gourdes* por un dólar, Haití convirtió su moneda nacional en un apéndice del dólar norteamericano. Tal medida, sin lugar a dudas, estabilizó la *gourde* haitiana. Pero también representaba un lazo más de dependencia. Al no tener un sistema monetario nacional propio, Haití aceptaba renunciar a uno de los atributos esenciales de la soberanía. Haciendo hincapié en lo anterior, el economista Édouard Estévez escribía en 1954: “el régimen instaurado en 1919 representa un sistema colonial contrario a todos los principios de la base de la moneda en el mundo” (Estévez, 1954: 7).

Hecho todavía más significativo, el gobierno haitiano no podía, sin autorización, disponer de un solo centavo para los gastos públicos. En efecto, el Estado —en el marco de la “buena vecindad”— había comprado el Banco Nacional, propiedad del National City Bank,

pagando por ello un millón de dólares. Esta institución, sin embargo, seguía funcionando bajo tutela norteamericana, ya que hacía falta “garantizar las obligaciones pendientes de la deuda de 1922”.

Solamente en octubre de 1947, trece años después del retiro de los *marines*, el Banco, y por consiguiente el Estado haitiano consiguió lo que se llamó la “liberación financiera”. El control financiero vino a tomar otras formas y fue asegurado por el Banco de la Reserva Federal de Nueva York y, a partir de 1961, por el FMI.

Con esta situación de dependencia, en el campo de la producción, del comercio, de las finanzas públicas” Haití era sencillamente un apéndice de Estados Unidos, vulnerable a todos los altibajos de la economía norteamericana. El gran *crash* de 1929 lo sacudió fuertemente. Pero mientras los Estados Unidos, con la dinámica propia del capitalismo y bajo la política de animación del *New Deal*, se reponían y entraban en la fase de recuperación, la economía haitiana manifestaba todavía una curva descendente, expresión de la crisis no superada de sus estructuras socioeconómicas.

También en 1940-1945, Haití sufrió al igual que su metrópoli todas las restricciones inherentes a la guerra. La euforia de la posguerra en Estados Unidos se reflejó, de forma casi mecánica, en las esferas de la circulación y de las finanzas sin lograr modificar las condiciones estructurales de retraso y bajo desarrollo de las fuerzas productivas. El proceso de deterioración del mercado mundial de bienes agrícolas al terminar el conflicto de Corea produjo efectos depresivos y aceleró la crisis de las estructuras internas de la economía haitiana. Todo ello demostró que la dependencia con respecto a los Estados Unidos, lejos de promover el desarrollo, venía a ser una condición de anti-desarrollo de exclusivo beneficio para la potencia dominante.

REACONDICIONAMIENTO SOCIOPOLÍTICO

La dependencia no se circunscribió a la esfera económica. Se manifestó en las relaciones sociales e instituciones políticas. Todavía más, como lo señala Octavio Ianni, analizando la realidad global latinoamericana, la dependencia se consolidó y se desarrolló mediante esas relaciones institucionales e ideológicas.¹⁷

Un reacondicionamiento del poder político en su organización era, pues, lógico para sentar la compleja red de relaciones de dominación-subordinación. En este sentido la ocupación representó una demarcación entre dos etapas de la evolución nacional a tal punto que al analizar dicha evolución es inevitable referirse a antes o después de la ocupación.

17 Cf. Octavio Ianni *Imperialismo y cultura de la violencia en América Latina*, p. 57.

EL ASENTAMIENTO EN EL PODER DEL ALA MULATA DE LA ÉLITE Y LA REVOLUCIÓN DEL ALA NEGRA DE LA OLIGARQUÍA

I. La característica más relevante —aún no preponderante—, de notable influencia en la política interna posterior, fue el traslado del poder de la oligarquía negra a la mulata.

Las dos clases principales de la sociedad colonial preindependen-
tista de Haití, definidas por su lugar en la producción, se diferencian
además por el color de su piel: los colonos esclavistas eran blancos, y
negros los esclavos traídos de África. Poco a poco, se había ido forman-
do una nueva clase intermedia, la de los libertos, formada de mulatos
hijos del colono blanco y de la esclava, y de ex esclavos negros. Esta
clase gozaba de ciertos privilegios: sus miembros disponían por dere-
cho de herencia de plantaciones y esclavos. Como clase poseedora, lle-
gó incluso a competir económicamente con la de los colonos blancos.

Pero si, por una parte, sufría el peso del sistema, de los prejuicios
y restricciones de tipo racial de la sociedad colonial, por la otra, pro-
fundos antagonismos la separaban de la masa de los esclavos.

Para romper el cuadro colonial y conquistar la independencia
affranchis y esclavos comprendieron que el éxito de la lucha dependía
de su unión. Lo que se realizó durante la guerra patria. Pero era una
alianza frágil, marcada por la tirantez y los conflictos durante todo el
proceso de la lucha libertadora desde 1789.

Después de la independencia en 1804, ya que el ejercicio del dere-
cho de propiedad había sido profundamente perturbado durante los
años de guerra social —la clase intermediaria mulata quiso regresar
a la posesión de sus bienes, y reclamó, asimismo, valiéndose de sus
derechos de herencia, ciertas propiedades de los colonos. Ahí empezó
la oposición entre jefes mulatos y jefes negros, ex esclavos que argüían
sus derechos de conquista. Por otra parte, los mulatos, como clase,
y algunos nuevos cuadros negros surgidos de la guerra patria, ocu-
pando altas posiciones en la administración, el comercio y el ejército,
vinieron a constituir una sólida oligarquía mientras la masa negra era
explotada sin piedad y marginada de la vida política.

Así, la incidencia de la cuestión racial marcó la evolución de
la nación desde sus orígenes, y vino incluso a diluir los profundos
o esenciales antagonismos económicos que existían entre el sector
comercial-latifundista y burocrático mulato y aquel de los oligarcas
latifundistas negros, fuertemente establecidos en la economía agraria.

Este antagonismo en el seno de la élite tomó la fuerza de una lucha
continua por el poder, entre el sector mulato, más poderoso económi-
camente, y el negro, más dinámico en cuanto a su deseo de participa-
ción en los privilegios sociales, llegando a ocultar el antagonismo entre
la élite dominante, negra-mulata, y la masa de la población negra.

Como lo subraya el sociólogo haitiano Price-Mars, “la cuestión de los antagonismos de clase ligados directamente al color de la piel... formó la estructura íntima de nuestros movimientos históricos”.¹⁸

A fines del siglo XIX, la facción negra de la élite llegó a tomar el poder conservándolo en medio de fuertes luchas internas contra la fracción mulata hasta 1915.

El modelo de gobierno —escribe Price-Mars— formado por dos elementos permaneció intacto de 1804 a 1915. Ciertamente es que la carrera a la presidencia a menudo perturbó la homogeneidad aparente de la clase dirigente. Pero cuando la fortuna favorecía el éxito de tal o cual facción disidente, esta se apresuraba siempre a resolver los problemas y a hacer entrar a los discordantes en el orden general; y la comedia continuaba.¹⁹

Con la llegada de los norteamericanos, la situación cambió. La nominación de Sudre Dartiguenave, un mulato sureño, para la presidencia marcó un nuevo giro: el traslado del poder de los negros a los mulatos. “El aspecto más notable de este hecho —señala el profesor norteamericano Lee Montague— no fue la elección de este Presidente por los *marines* norteamericanos, sino que este era un mulato del Sur, el primero en ser llevado a esta dignidad desde 1889”.²⁰

La influencia de este hecho se hará sentir mucho después que el último *marine* haya salido del suelo haitiano.²¹ Después de Dartiguenave, las elecciones sucesivas de Louis Borno y de Stenio Vincent, ambos mulatos, vinieron a asegurar el continuismo de la hegemonía mulata. Pocos negros ocupaban puestos ministeriales o siquiera puestos administrativos de cierta responsabilidad. Esta última realidad no se podía considerar como efecto del azar, sino como una política deliberada del ala mulata triunfante, política que contaba con el beneplácito de los *marines* racistas procedentes en gran parte del sur de los Estados Unidos. Durante el régimen de Élie Lescot (1943-1946), esta política pro-mulata se fortaleció hasta un total monopolio del poder por parte de los mulatos. Este hecho suscitó un profundo resentimiento no solo en la oligarquía negra, sino también, y de manera exasperada, en la pequeña burguesía negra excluida del poder. Se convirtió en uno de los factores decisivos de movilización de las clases medias negras

18 Jean Price-Mars *Lettre ouverte au Dr. René Piquion*, p. 24.

19 Ídem, p. 45.

20 Lee Montague 1940 *Haiti and the United States (1714-1938)* (Durnham: Imp. Duke University), p. 29.

21 Cf. Rippy James Fred 1944 *The Caribbean Danger Zone* (New York: J.P. Putnam's Sons), p. 440.

en contra del régimen de Élie Lescot, confirmando un contenido “colorista” muy pronunciado al movimiento democrático conocido como la “Revolución de 1946”.

II. La oligarquía negra, poseedora de tierras cafetaleras o bananeras en el *arrière pays*, que controlaba además los circuitos de comercialización hacia el *hinterland*, aspiraba al poder político del cual había sido alejada desde la llegada de los *marines*.

A sus reivindicaciones se sumó todo el afán de participación en el poder de los sectores medios negros (profesionales, intelectuales) alejados de la función pública y de cualquier posibilidad de ascenso social, víctimas de discriminaciones sociales y “raciales”.

Además, las grandes masas urbanas habían experimentado, a raíz de la segunda guerra mundial, grandes restricciones. Al cerrarse las posibilidades de importaciones de bienes de consumo de primera necesidad (jabón, harina, aceite, etcétera) fueron las primeras en sufrir las consecuencias de esa situación y de la subsecuente represión llevada a cabo por el régimen de Élie Lescot.

En estas condiciones, el movimiento revolucionario de 1946 se sitúa en la corriente de las reivindicaciones sociales de amplios sectores contra el ala mulata de la élite que tenía el monopolio político. Fue, desde luego, la oligarquía negra, latifundista y comerciante, a la que se unieron los profesionales e intelectuales de la pequeña burguesía negra, la que aprovechó este movimiento para sentar sus intereses de clase. Tomaron el poder político con Dumarsais Estimé (1946-1950), con el lema de constituir una “burguesía negra” y de defender los intereses de las masas. Para cumplir con lo primero pusieron los privilegios del poder al servicio de esta “burguesía”. Pero como esta no tenía las características empresariales de una verdadera burguesía sino más bien la de una oligarquía parasitaria, estos privilegios sirvieron tan solo para satisfacer los deseos de consumo suntuario reprimidos de estos sectores. Solamente una facción mínima accedió a una posición importante en el comercio.

Esta “negritudización” de los grupos de poder dio impulso a la cultura popular, que tuvo acceso a los salones, a nivel folklórico, y a las esferas gubernamentales y nacionales. Coincidió con cierta aceleración de la conciencia política (constitución de sindicatos) o de la participación política (formación de partidos o grupos políticos, desarrollo de ideas socialistas y populistas). Pero en definitiva la “promoción de las masas negras” se convirtió en una bandera demagógica para asentar el monopolio del poder por parte de esa burguesía política negra y sus incondicionales de las clases medias negras.

El gobierno de Paul Magloire (1951-1956) ensanchó las bases de la participación en el poder de la élite, llamando a la burguesía y a la

oligarquía mulata a dividirse el pastel con sus colegas negros. La burguesía mulata, más empresarial, se fortaleció al punto de aspirar una vez más al poder en 1956 con Louis Dejoie.

La oligarquía negra unida a las clases medias negras, ensanchadas considerablemente desde 1946, se levantaron bajo diversas banderas políticas, reclamando otra vez el poder de manera exclusiva.

Francois Duvalier, salido de estas clases medias negras, aliado y defensor de la oligarquía negra, se aprovechó de esta coyuntura en 1956-1957. Levantando otra vez la bandera de la negritud, con el apoyo del ejército logró asentar su poder autocrático y asegurar en beneficio de la élite negra y mulata —y del imperialismo— la supervivencia del sistema socioeconómico construido por la ocupación.

EL NUEVO MILITARISMO

En el momento de desocupar la zona del Caribe, teniendo en cuenta las diferentes condiciones de la República Dominicana, Nicaragua y Haití, los norteamericanos aplicaron una política distinta en esos países a partir de 1930. En los dos primeros llamaron, para tomar el relevo de los marines, a jefes militares y comandantes de las fuerzas armadas cómo Anastasio Somoza y Rafael Leónidas Trujillo (después de los, titubeos en el poder de Horacio Vásquez). En Haití, por el contrario, dejaron en el poder a un brillante intelectual y político, el abogado Sténio Vincent. Sin embargo, este último hecho de manera alguna significaba la entronización real de un sistema de gobierno civil en Haití. El militarismo estaba presente con tanta fuerza como siempre, solo que había cambiado de fisonomía.

Todavía después de la llegada al poder de Vincent, en 1930, los militares yanquis no dejaron de dirigir la gendarmería: todavía constituían más del 60% de la oficialidad de este cuerpo, hecho que alarmaba a la opinión pública. Bajo la presión del movimiento nacionalista, en enero de 1932 el ocupante procedió a la “haitianización” de las fuerzas militares acantonadas en el centro del país (Departamento de Artibonite). Solo dos años después los oficiales haitianos vinieron a encabezar el mando del Departamento de Oeste (enero de 1934). Estas etapas preparan la llamada haitianización total.

El primero de agosto de 1934, el mayor general Clayton C. Vogel, comandante de la gendarmería, pasó el mando de este cuerpo al coronel haitiano Demosthènes P. Calixte. Pero el Sur quedó bajo mando norteamericano hasta diciembre de 1934. En este momento los *marines* consideraban a los “oficiales nativos” lo suficientemente adiestrados para garantizar el orden, sin asesoría: la gendarmería podía en efecto impedir el resurgimiento del *cacoísmo* y garantizar el funcionamiento del aparato colocado por la ocupación.

“La Guardia de Haití —escribe Lee Montague— era más un cuerpo de policía que un ejército; pero las armas modernas y su adiestramiento hacían de ella la fuerza militar más eficiente que tuvo jamás la República”.

Ya no existían en el seno de ese nuevo ejército conflictos internos, característica del período anterior a la ocupación. Constituía un cuerpo monolítico, compacto y con marcado espíritu militarista,

Una academia militar moderna empezó a funcionar en septiembre de 1930, organizada y dirigida por oficiales norteamericanos y siguiendo las reglas de la Academia Naval de los Estados Unidos. Empezó a formar oficiales de carrera moldeados según las normas de organización, disciplina y jerarquía de la Marina norteamericana. Algunos de sus instructores, jóvenes oficiales a la sazón, llegaron a tener fama mundial durante la segunda guerra mundial. Además, los más destacados oficiales haitianos fueron mandados a especializarse, desde fines de la década de 1930, en West Point y otros centros militares de los Estados Unidos. Bien imbuidos de su papel y sus responsabilidades, estos oficiales constituían una capa privilegiada, con prestigio y autoridad ilimitada. Su formación técnico-militar era tan rigurosa que constituyó un rasgo típico del ejército haitiano todavía hasta fecha reciente, lo que contribuyó a estimular los instintos militaristas del trujillismo en la vecina República Dominicana.

A partir de su entronización como guardián del orden, la Guardia cumplía su finalidad: defender el *statu quo*, mantener el régimen establecido y preservar el orden a toda costa. Estas tareas no resultaron difíciles de cumplir, ya que una de las primeras medidas tomadas por la ocupación había sido el desarme de la población. Los acontecimientos de 1929 proporcionaron a las autoridades la ocasión de recoger las pocas licencias para portar armas y pistolas automáticas que existían todavía en las ciudades. Así, por primera vez en la historia de Haití, el pueblo —que desde 1789 disponía de armas para la conquista y la defensa formal de su libertad— quedó totalmente desarmado. Ello tuvo gran importancia en el desarrollo ulterior del país, al reducir todavía más la participación de las masas en la vida política.

Sténio Vincent, durante todo su período de gobierno, no desaprovechó jamás una oportunidad para recordar al ejército que le incumbía preponderante y exclusivamente un papel de “guardián del orden”. Temeroso de que la ideología militarista, inculcada a la Guardia, removiera a sus integrantes hacia la política, exhortó muchas veces a los militares a que evitaran ponerse al servicio de causas partidistas con vistas a conquistar el poder. Fue particularmente explícito en la graduación de nuevos oficiales, en julio de 1933: “Ya ustedes —subrayaba—, por su capacidad técnica, es decir, específicamente militar, van a

reforzar la organización del ejército... para mantener el orden interno y quizás asegurar la defensa nacional. Pero sobre todo, jóvenes oficiales, guárdense, como de la peste, de la política y de los políticos”.

Estas declaraciones no pasaban de ser meras advertencias para evitar que el ejército se pusiera al servicio de los sectores de oposición.

Vincent gobernó con ella, consciente de que era su más fuerte sostén y la única institución capaz de amenazar su régimen. Y en efecto, a los pocos años de la salida de los *marines* el comandante de la Guardia, Demosthènes Calixte, intentó un golpe de Estado. Solo la habilidad del Presidente y el apoyo de la alta oficialidad salvaron la situación. Desde esta época el ejército constituyó (hasta fecha reciente) la fuerza interna preponderante, siendo además la espina dorsal de la estructura de la dependencia y la prolongación en el tiempo y en el espacio de la Marina norteamericana en territorio haitiano. A partir de 1934 se convirtió en la fuerza determinante de la política haitiana.

DE LA DEMOCRACIA REPRESENTATIVA A LOS TTM (“TONTONS MACOUTES”)

El resultado más evidente de la intervención norteamericana fue, sin lugar a dudas, que imprimió cierta estabilidad a la vida política haitiana. Se dio por terminada la era de las agitaciones crónicas que conoció el país durante todo el fin del siglo XIX y principios del presente.

Nuevos factores intervinieron para revigorar el viejo molde político, modernizarlo, adaptarlo de manera más eficiente al nuevo estatuto de dependencia.

Los Estados Unidos integraron a Haití en el sistema de subordinación política que venían imponiendo a toda América Latina. Remoldearon las instituciones estatales, introdujeron cambios en la organización social, lo que, junto con la monopolización del comercio exterior, la deuda externa, el control de los sectores más dinámicos de la economía y los acuerdos bilaterales de supeditación, cierra la compleja red de relaciones financieras, económicas, jurídicas e ideológicas que colocan a Haití en la esfera de la dominación imperialista. Con ello, Washington seguía, después de la salida de los *marines*, ejerciendo un control indiscutible sobre la vida política. Ningún paso podía ser dado por un gobierno haitiano sin el beneplácito del Departamento de Estado, que se imponía por presiones diplomáticas o económicas, maniobras o intrigas políticas, amenazas del garrote o de la zanahoria... Además, la clase dirigente, moldeada en los patrones de dependencia, reconocía ya todos los derechos al Tío y se comportaba más bien como un vasallo que como un socio, aún débil.

Sténio Vincent, por ejemplo, aspiraba en 1940 a un tercer mandato en la presidencia. Sin embargo, tuvo que renunciar a sus proyectos

para conformarse a la decisión de Washington, que ya había escogido al próximo mandatario de la nación: Élie Lescot, ministro plenipotenciario de Haití en Washington, agente declarado del dictador dominicano Trujillo. Élie Lescot era totalmente desconocido en el país, aun en los círculos políticos. Después de un corto período electoral, apenas de un mes, resultó electo Presidente.

El Departamento de Estado tenía a su servicio, por otra parte, una institución interna: el ejército. Ya pertenecían al pasado los pronunciamientos frecuentes de los caciques o caudillos de la época anterior a la ocupación o las prácticas medievales del antiguo ejército formado de terratenientes, generales, jefes de plaza levantando tropas de *cacos* o semisiervos para asaltar el poder.

La fuerte centralización del ejército en la capital reducía mucho el peso de las provincias que hasta entonces tenían una participación bastante grande en el juego político nacional. Además, la institución disponía de medios técnicos avanzados (sistema de comunicación por radio, aeroplanos, marina, etcétera.) mucho más modernos.

Este ejército modernizado, disciplinado, cohesionado, se irguió en guardián del orden; se encargó de asegurar la prolongación de la presencia norteamericana en la vida política y en el sistema global de la dependencia. Se volvió el árbitro de las situaciones políticas delicadas.

En 1946, cuando la huelga estudiantil contra el gobierno de Élie Lescot se extendió en todo el territorio, volviéndose un movimiento nacional, con una vanguardia radical y popular, el ejército intervino inmediatamente para “evitar así la anarquía y el desorden”. Constituido en Poder Ejecutivo, el 11 de enero de 1946, formó una Junta Militar (coronel Frank Lavaud, mayor Antoine Levelt y mayor Paul E. Magloire). Fue su primera participación activa y abierta en la política. Con esa Junta, nuevos mecanismos de poder hacían su aparición en la escena política. Hasta los comienzos del gobierno de Duvalier en 1957, quedaron vigentes en la formación y el derrumbe de los gobiernos.

En agosto de 1946 las elecciones fueron realizadas bajo el control del ejército. En estas elecciones de segundo grado, la Junta intervino como fuerza rectora, induciendo a diputados y senadores a dar su voto a Dumarsais Estimé. Esta experiencia hizo crecer la ambición política del cuerpo.

Depuso a Dumarsais Estimé en 1950. Después de constituirse otra Junta, integrada por los mismos miembros de 1946, impuso en el poder a uno de sus integrantes, el coronel Paul E. Magloire. Al caer Magloire en 1956, a raíz de un amplio movimiento antirreeleccionista, la fórmula “Junta” Militar no prosperó, porque el ejército salía algo desprestigiado por la experiencia Magloire. Sin embargo, constituyó

la fuerza preponderante en los acontecimientos de 1956-1957 que llevó en definitiva al poder al doctor Francois Duvalier.

Así, desde el fin de la ocupación norteamericana el ejército, institución fuerte, identificada con la oligarquía agrourbana (negra o mulata), se convierte en elemento de decisión política, de arbitraje y conciliación en el seno de las clases dirigentes. Los mismos antagonismos que oponían a estos diferentes sectores tuvieron que buscar otros escapes y argumentos. Frente al nuevo acondicionamiento del aparato del poder, se hizo obsoleto el recurso a las armas para resolver discrepancias.

La vía electoral para el nombramiento de los “representantes del pueblo”, el funcionamiento de los tres poderes, la legislación sobre los derechos ciudadanos y el reconocimiento del derecho a la existencia de ciertos grupos de presión (estudiantes, comerciantes, prensa), o incluso de la oposición, hicieron que Haití entrara en principio en el cuadro de la “democracia representativa” poniendo a funcionar los mecanismos idóneos —por lo menos en el *pian legal*— de este sistema.

Esta modernización dio al aparato de gobierno más eficiencia y cierto barniz democrático. Pero tanto en lo político como en lo económico se había levantado una fachada que no respondía a los imperativos de desarrollo socioeconómico de la comunidad haitiana ni a una democratización efectiva. La vieja violencia de los grupos de poder de fin de siglo se había transformado en otra más organizada y más centralizada.

Las masas populares —campesinas o urbanas— quedaban totalmente marginadas. Las constituciones o leyes que garantizaban los derechos civiles eran letra muerta para más del 90% de la población. La división de los poderes quedaba desvirtuada por la preeminencia o la omnipotencia del Ejecutivo. Los instrumentos de la legalidad eran los más flexibles y desechables a voluntad.

Ya durante el gobierno de Sténio Vincent, estas deformaciones se habían manifestado sin equívoco: fraudes electorales en los comicios de 1935, referenda de farsa en 1935, revocación de senadores en 1939, voto de una nueva Constitución en 1935, que fue enmendada en 1939, etcétera. El poder personal se reforzó bajo la presidencia de Élie Lescot.

El corto período de Estimé (1946-1950) coincidió con un período de cierto democratismo, posterior a la “Revolución de 1946”. El general presidente Paul Magloire tenía toda la fuerza y el prestigio del ejército a su servicio exclusivo para fingirse demócrata y pretender el continuismo en 1956. Después de dos décadas de funcionamiento del sistema, surgió el totalitarismo fascista del gobierno de Francois Duvalier.

En definitiva, el sistema socioeconómico político, minado hasta sus raíces a principios de siglo, recibe con la ocupación más vigor, lo que alarga su vigencia y beneficia sobre toda a la élite negra y mulata y a su amo imperialista.

Los sectores medios ampliaron sus bases con el desarrollo de la burocracia civil y militar y de las profesiones liberales. Pero el sistema no lograba satisfacer las reivindicaciones sociales, económicas o intelectuales de la gran mayoría de estos sectores medios ni ofrecerles siquiera trabajo y posibilidad de superación.

En cuanto a la gran masa, quedaba al margen de la maquinaria y la vida política sirviendo apenas como clientela electoral. Más que nunca nutría mediante los impuestos el parasitismo de las clases dirigentes, incorporadas en gran escala a los hábitos de consumo y lujo, propios del nivel de vida norteamericano. La oligarquía ejercía más que nunca un férreo “colonialismo interno” en cuyo marco trabajaba y producía el grueso de la población, para el provecho de esa élite y de la clase media. El pueblo quedaba con sus problemas irresueltos teniendo que enfrentarse a los problemas cotidianos de subsistencia, al trabajo forzado, a nuevos impuestos, despojos y represión que elevaban a su grado máximo el fenómeno de marginalización política y la máxima explotación socioeconómica.

La creación de un proletariado, particularmente rural, a pesar de que señalaba una nueva etapa de desarrollo con el surgimiento del sector capitalista, no tuvo en la época una influencia socio-política notable.

El sistema global instaurado y heredado de la ocupación no podía resolver la problemática del desarrollo, ni aun de la estabilidad política a largo plazo. Las estructuras arcaicas seguían imponiéndose en la conformación de la sociedad haitiana. Las nuevas estructuras de dependencia no llegaban a constituir las fuerzas motrices de un desarrollo capitalista dependiente. Un desajuste se estableció a largo plazo entre las estructuras socioeconómicas de la sociedad haitiana que no cambiaron y los mecanismos modernizados del poder. La evolución del país, acentuado el estancamiento económico, desembocó en distorsiones cada vez más grandes, por parte de las clases dirigentes, de esta democracia representativa. Este proceso que empezó en 1956-1957 culminó en un colapso de todo el sistema, haciendo inoperantes los nuevos mecanismos puestos a funcionar después de 1915. De ahí arranca y se ha desarrollado la dictadura duvalierista.

Esa crisis, caracterizada por la falta de dinamismo del sistema, la incapacidad de las clases dirigentes y de la institución dominante para promover el desarrollo y asegurar el pan a la gran mayoría de la población e incluso un mínimo de participación política pone en

evidencia el fracaso de la intervención norteamericana en lograr su declarado intento de asegurar el progreso de la comunidad haitiana. Este impacto de las fuerzas exógenas logró, pues, postergar la crisis de las estructuras arcaicas de la sociedad haitiana, crisis que se volvió a manifestar con toda fuerza, expresando la necesidad histórica de una revolución profunda en Haití.

OPRESIÓN FASCISTA PARA EL DESARROLLO DEPENDIENTE*

Gérard Pierre-Charles

En Haití, el objetivo de la política norteamericana fue mantener la estabilidad proporcionando al régimen duvalierista, durante este largo período (con la salvedad del round Kennedy), el respaldo que necesitaba para cumplir con su proyecto de clase y satisfacer sus ambiciones vitalicias y dinásticas. Por lo tanto, Washington se empeñó en modernizar, mediante asesoría técnica, los métodos de dominación política para dar cierta base de legitimación al régimen, neutralizando al mismo tiempo a las fracciones antidualieristas de tendencias liberales, y participando directamente en la represión de la oposición popular y revolucionaria.

Esta política se insertaba en una visión sumamente pragmática tendiente a usar la maquinaria opresiva montada por François Duvalier para redimir los conflictos inter-oligárquicos y reforzar el sistema durante al cuestionamiento del mismo por parte de los pujantes grupos revolucionarios surgidos a principios de los años sesenta inspirados por el marxismo y el ejemplo de la Revolución Cubana. Así reforzaba al fascismo duvalierista como forma de opresión clasista e

* Extraído de Pierre-Charles, G. 1981 *El Caribe a la hora de Cuba* (La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas) pp. 280-319.

imperialista en esta sociedad en crisis, permitiendo imponer un nuevo modelo de organización productivo y de acumulación, susceptible de brindar condiciones óptimas de operación al capital norteamericano. Con ello, Haití podría acceder a cierto modernismo y a un desarrollo capitalista, rezagado hasta entonces por innumerables contradicciones sociales, entre otras la persistencia de las formas más primitivas de producción y de vida social.

1. EL DUVALIERISMO, EXPRESIÓN DE LA CRISIS DEL SISTEMA

En Haití, coincidiendo con la explosión revolucionaria cubana tiene lugar la consolidación del régimen duvalierista¹ que recién emergía de una grave crisis política, con todo el ímpetu que le confería su ascendente hegemonía sobre los demás grupos de poder, y, su condición de salvaguarda del sistema político.

En efecto, con anterioridad al duvalierismo, el sistema instalado por la ocupación norteamericana (Castor, 1971) había venido imponiendo con relativa eficacia y cohesión, dominado por una constelación de poder oligárquico, integrado por los agentes directos del imperialismo, el ejército (hechura de los *marines*) y una poderosa minoría de mercaderes, terratenientes y burócratas. Había funcionado dentro de un marco democrático formal sumamente restringido, garante de los intereses del imperialismo y las clases dominantes locales. De hecho, correspondía a la realidad objetiva de una formación económico-social caracterizada por un capitalismo raquíutico y dependiente. Usando el formulismo de las elecciones y del cambio periódico del poder, la institución política aseguraba su estabilidad, autocontinuidad y legalidad, apoyándose en el ejército, “guardián del orden”, y en una élite conocedora de las reglas del juego. Así los conflictos de intereses, las contradicciones y antagonismos circunstanciales entre los diversos componentes de esta minoría dominante (comerciantes, terratenientes, militares y civiles, oligarcas mulatos y oligarcas negros) encontraban sus canales de expresión.

En lo económico, dicho sistema aseguraba una vida vegetativa a la nación, profundizando su subdesarrollo y convirtiéndola en un caso típico del atraso en América Latina. Asimismo, reforzaba la dependencia hacia Norteamérica en el plano del comercio exterior, las

1 Este cuadro difiere (en cuanto a momento histórico) del de la República Dominicana. Allí, la dictadura vieja de tres décadas era presa por irresolubles contradicciones, políticamente desgastada, y había ya cumplido el ciclo de su evolución histórica y de su función clasista. Por ello, el impacto del fenómeno revolucionario cubano pudo exasperar hasta el punto crítico sus dificultades, suscitó una situación antagónica entre el imperialismo y la dictadura, desencadenando una explosiva dinámica sociopolítica que conlleva este último al ocaso.

finanzas públicas, las inversiones, etc., confiriendo a Haití un papel de satélite de último rango. Por ello, la depresión estadounidense de 1955-1956 tuvo efectos inmediatos sobre el precario equilibrio en que venía evolucionando la sociedad haitiana. La crisis coyuntural a que diera lugar, reflejaba y profundizaba el colapso de las mismas estructuras socio-económicas precapitalistas.

El estallido político que siguió a esta situación condujo a la caída del presidente Paul Magloire, en diciembre de 1956; luego se dio un período de agitación y desequilibrio que coincidió con una lucha electoral muy reñida. En este contexto se sucedieron cuatro gobiernos provisionales incapaces de hacer recobrar su estabilidad al sistema, sacudido este por la lucha por el poder entre los diversos sectores dominantes y por la irrupción en el escenario político de las masas populares.

En efecto, se enfrentaban las fracciones mulatas y negras de la oligarquía en dura competición: por una parte un importante sector de la burguesía comercial e industrial encabezado por Louis Dejoie, un industrial beneficiado con el apoyo del ala mulata de la oligarquía; y, por la otra, el sector encabezado por Duvalier, formado por terratenientes y el grupo de la alta burocracia representantes del sector negro de la oligarquía, con clientela electoral en todo el país y apoyo de amplios sectores medios negros, y por último un remanente de la estructura magloirista encabezada por Clément Jumelle. La recia pugna entre estas fuerzas rivales desembocó en un intento de guerra civil en mayo de 1957, saliendo el ejército profundamente dividido del mismo (Pierre-Charles, 1969).

En cuanto a la irrupción de las masas en el escenario político, ella cobró el contenido y la forma populista. El movimiento obrero campesino (MOP) bajo el liderazgo carismático de Daniel Fignolé, movilizó a las masas de la capital, así como a los soldados bajo consignas antioligárquicas, obreristas y populares. A partir de este multitudinario apoyo, aprovechando las contradicciones entre las diversas fracciones en pugna, Fignolé ocupa el poder como presidente provisional. Por la misma naturaleza de su gobierno, y el apoyo de masas de que gozaba fue percibido por los integrantes del orden tradicional como un peligro.

Por ello, la oligarquía unánime, la embajada norteamericana y el ejército salieron a defender la institucionalidad. Un golpe de Estado mandó al exilio a Fignolé después de 19 días de gobierno y culminó con la masacre de tres mil fignolistas en los barrios populares de Puerto Príncipe.

La fracción militar duvalierista golpista, apoyada por la oligarquía, y asimismo con fuerte respaldo norteamericano, emergió como

el sector hegemónico organizador de la nueva institucionalidad. Esta se impuso por la fuerza de las bayonetas reprimiendo a los demás grupos competidores, obligando al exilio a los líderes y cuadros políticos más prominentes. El gobierno de François Duvalier se instaló el 22 de septiembre de 1957 caracterizándose desde un principio como un régimen de fuerza instrumentado por un importante sector del ejército. También se constituyeron en fuerza de choque del nuevo mandatario, sus partidarios más fanáticos entre los terratenientes y caciques locales, funcionarios públicos, elementos medios sedientos de fortuna rápida y desempleados en busca de empleo. El régimen duvalierista se mostró decidido a imponer una política de violencia para consolidar la precaria hegemonía lograda, enfrentarse a la crisis económica y reprimir el descontento popular creciente.

El nuevo ordenamiento se fue diferenciando desde el principio del modelo político formal imperante desde los años de la ocupación norteamericana. Por haber surgido de una violenta confrontación en el seno de las fuerzas de poder, a raíz de “un peligroso proyecto subversivo”, y además por estar enfrentado a una oposición bastante generalizada, el duvalierismo no podía someterse a las reglas del juego tradicional. Por el contrario, reiterando todas las prácticas antidemocráticas de los gobiernos anteriores, añadía a su empresa de sometimiento los medios modernos dispuestos por el imperialismo que le resultaron decisivos.

En efecto, desde los primeros meses de su acceso al poder, cuando su régimen resultaba aun inestable, Duvalier recibió una considerable ayuda económica y el respaldo político y militar de los Estados Unidos. Este apoyo desarmó a los demás sectores los cuales habían competido en la pugna electoral no solo por el poder político sino también para ganar los favores de Washington.

El duvalierismo se empeñó para destruir lo poco de autonomía que tenían los poderes legislativo y judicial y aplastar cualquier manifestación de oposición, resistencia o incluso independencia por parte de alguna personalidad o sector político. Recurrió a métodos cada vez más violento, fuera del marco legalista constitucional, colocando al poder estatal en la ilegalidad permanente mediante asesinatos callejeros, acción de policías paralelas (que iban a convertirse en los famosos *Tontons Macoutes*), destrucción vandálica de locales de prensa y de sindicatos, desaparición de opositores, etcétera.²

2 Esta categoría de los “desaparecidos”, relativamente novedosa en América Latina, apareció como parte del sistema a los pocos meses de subir Duvalier en 1957, se impuso como un elemento fundamental de la práctica del terrorismo estatal.

Esta ofensiva de aniquilamiento de todas las fuerzas políticas y democráticas tomó desarmados a los diversos sectores. La dificultad de oponerse a la avalancha represiva se daba, aún más, tratándose de un país en donde los fundamentos y tradiciones democráticas eran sumamente débiles.

La resistencia a esta empresa de fascistización aun generalizada no logró organizarse en medio del terror creciente, de la huida masiva para el exilio, de la impotencia cada día manifiesta de la ciudadanía. En este contexto se dio la estructuración de los pocos núcleos democráticos del país. Los más persistentes y decididos tuvieron que transferir su actividad al campo de la clandestinidad.

El duvalierismo se fue imponiendo en todos los sectores que en un principio se levantaron en su contra, tanto los grupos más poderosos del comercio de exportación e importación (ex-dejoístas), así como los elementos terratenientes y burocráticos (ex-magloiristas o jumelistas). También en el ejército, mediante purgas sistemáticas, pudo aniquilar a los núcleos opositores hasta asentar definitivamente su poder. Estos pasos condujeron a la reconstrucción del bloque de las clases dominantes, quienes se fueron alienando por miedo, interés, negociación o capitulación bajo la égida de Papa Doc.

El apoyo del imperialismo se había manifestado desde el golpe de Estado contra Fignolé, inclinando luego la balanza de las fuerzas políticas en favor de François Duvalier. Este al dar máximas seguridades de servilismo, recibió una ayuda decisiva para enfrentarse al repudio popular y asegurar la viabilidad de su gobierno. Conviene recordar al respecto que a mediados de 1958 crecía la intranquilidad en todo el Caribe a raíz del auge incontenible de la insurrección fidelista en la Sierra Maestra y en toda la isla de Cuba. En este contexto, los Estados Unidos, preocupados por la fragilidad del mal nacido gobierno duvalierista, mandaron a Haití una misión militar para adiestrar a las fuerzas armadas.³ Esta asistencia resultaba de primera importancia para reforzar al ejército, debilitado por las grandes purgas emprendidas en su seno por el dictador con el fin de limpiarlo de todos aquellos oficiales de dudosa lealtad.

3 Diederick señala: “el 18 de mayo de 1958 desembarca en Haití un destacamento de 8 marines. Están comisionados por Washington para un estudio de Haití y representan la vanguardia de una próxima misión de instructores. Se encuentran bajo el mando del mayor general James P. Riseley, un duro auténtico ‘cuello duro’ que durante la ocupación norteamericana en Haití había gobernado durante 6 años el distrito de Pétienville. Ya están en el país contingentes del Ejército del Aire Norteamericano y de la Marina que colaboran con la aviación y la marina norteamericana” (Diederick & Burt, 1971: 113).

Sin embargo, aun cuando el duvalierismo fortalecía su aparato de poder, la oposición seguía manifestándose mediante acciones políticas, huelgas, oposición parlamentaria, ataques de prensa, sucesivas intentonas conspirativas, y, amenazas de acciones militares por parte de los exiliados. Este cuestionamiento generalizado infundió a la institución gubernamental una gran inseguridad. Consecuentemente esta adoptó toda una serie de medidas de excepción susceptibles de asegurarle la mejor eficacia represiva, en esa mediada el aparato estatal fue adoptando métodos y mecanismo de dominación netamente fascistas. Entre otros, empezaron a funcionar “grupos especiales” policiales o para-militares directamente dependientes del Palacio Nacional.

El estallido de la Revolución Cubana introdujo un elemento importantísimo en la dinámica dominadora del régimen. Al mismo tiempo que estimulaba la oposición por su ejemplo y apoyo legitimaba la alianza entre el duvalierismo y Washington acelerando la aplicación del nuevo ordenamiento opresor. En efecto, el proyecto vagamente popular que había asustado tanto a la oligarquía y al imperialismo, con la experiencia Fignolé, se fue convirtiendo en una alternativa temida, un fantasma que vestía el uniforme verde olivo de los revolucionarios cubanos. El concomitante desarrollo y reforzamiento del movimiento comunista en Haití en este mismo período dio vida a este fantasma, que apareció como un creciente peligro. Por su parte la conducta de Washington hacia la dictadura oscilaba entre el apoyo irrestricto, la reserva, el respaldo tras bastidores en función de las variables constituidas por la oposición de derecha, la alternativa revolucionaria y los mismos altibajos de la política norteamericana. Sin embargo, la línea permanente resultó ser el apoyo,⁴ fundamentado en la comunidad de funciones históricas, por la que, el duvalierismo venía constituyendo la forma adoptada por la dominación imperialista sobre Haití.

En efecto, los *Tontons Macoutes* servían a los fines de la política norteamericana como matones locales al servicio del gendarme internacional, cuya actitud de intervencionismo y violencia se patentizaría en forma tan evidente en Santo Domingo en 1965 y en Vietnam durante toda la década del 60.

4 Si bien en el período Kennedy aparecieron fuertes fricciones entre ambos gobiernos, generadas por el desprecio de Duvalier a las reglas de la “democracia representativa”, la política de Johnson ya fue de respaldo apenas disimulado. El 17 de febrero de 1965, el Ministro de la Defensa, MacNamara, declaraba sin ambages: “Buscamos con el régimen de Duvalier un nivel mínimo de adaptación mutua”. Resulta claro que la referencia al “nivel mínimo” era pura declamación destinada a ocultar la de adaptación mutua.

2. OPRESIÓN FASCISTA AL SERVICIO DE LA OLIGARQUÍA Y EL IMPERIALISMO

Desde un principio el gobierno de los Estados Unidos había tomado partido en favor del ala oligárquica encabezada por François Duvalier, ex-funcionario de los servicios técnico-sanitarios de la embajada norteamericana en Puerto Príncipe. Con los nuevos datos introducidos en la problemática del Caribe y en las relaciones entre América Latina y los Estados Unidos por la Revolución Cubana, el apoyo norteamericano se volvió masivo, expresándose en el triple terreno militar, político y económico.

En lo militar, la meta era poner al ejército⁵ en condiciones óptimas para mantener el orden en términos de aplastar la resistencia interna y de contener la eventual amenaza representada por la Cuba castrista. De hecho, lo último proporcionaba la máxima justificación para lo primero.

En el terreno político el apoyo norteamericano resultó multifacético. El entonces gobierno de Eisenhower, a través de su embajada en Puerto Príncipe, expresó claramente su respaldo al régimen. Durante este período visitó Haití el diputado Victor Anfuso, parlamentario que tenía estrechas relaciones con el doctor Elmer Laughlin, uno de los más poderosos "lobby" de Duvalier en Washington, encargado de comprar los favores de los legisladores, y otros poderosos personajes. El diputado Anfuso pidió oficialmente a su gobierno tomar las providencias necesarias para proteger a Haití de toda acción susceptible de ser emprendida desde Cuba. Declaró que el presidente le había manifestado su disposición de ceder a los Estados Unidos una porción del territorio haitiano, para el establecimiento de una base militar en el caso que tuviesen que dismantelar las instalaciones navales de Guantánamo.

Dicho respaldo se dio también en el terreno económico. Entre febrero y septiembre de 1959, el gobierno haitiano, para equilibrar su presupuesto, recibió de la administración Eisenhower la suma de 7 millones por concepto de donaciones y 4,3 millones como préstamo.

5 En septiembre de 1959, había llegado a Puerto Príncipe William Wieland, jefe de asuntos del Caribe del Departamento de Estado con el coronel Víctor Croissart, encargados de discutir las modalidades de una asistencia militar, la que se iniciara con la instalación de una misión militar permanente encabezada por el coronel Heint. Esta misión desempeñará un papel importante en el sostenimiento del régimen, reflejando el apoyo incondicional de Washington al mismo (Diederick & Burt, 1971: 127). Asimismo, coadyuva a reforzar técnicamente los contingentes militares más seguros, en particular la Guardia Presidencial, ofreciendo también la asesoría necesaria para formar a aquellos cuadros militares que pasaron a integrar el cuerpo terrorista de los *Tontons Macoutes*. La misión velaba por los asuntos referentes a la seguridad, conllevando además la modernización del ejército.

El total de las erogaciones consentidas (donaciones y préstamos) por los organismos directamente ligados a la embajada norteamericana llegó a sumar 60 millones de dólares en el período comprendido entre 1959 y 1962 (Pierre-Charles, 1965: 211).

Así, con fuerte apoyo de Washington, Duvalier pudo neutralizar las presiones de amplias fuerzas adversas que se manifestaron en el curso de la década del sesenta. Entre estas fuerzas conviene destacar:

1. Los sectores liberales del gobierno de Kennedy quienes, a partir de 1961, empezaron a manifestar hostilidad a la horrenda dictadura duvalierista cuyos métodos iban en contra de la tan exaltada “democracia representativa”. Esta hostilidad conllevó a una serie de actitudes políticas: críticas de prensa, censuras, limitación, de la ayuda, presiones diplomáticas contra la prolongación ilegal del período presidencial (1963), intentonas conspirativas y golpistas. Dicha situación culminó con el deterioro de las relaciones entre los dos países y la expulsión, por parte del dictador en actitud de autoprotección, de la misión militar norteamericana.
2. Los grupos oligárquicos en el exilio integrantes de la oposición tradicional encabezada por Déjole-Fignolé, y sucesivos favoritos del Departamento de Estado que desde Nueva York, Santo Domingo y Caracas emprendieron múltiples iniciativas antiduvalieristas promoviendo amplia campaña de propaganda, estimulando la oposición interna, organizando incluso, operaciones militares en particular desde Santo Domingo, durante el breve período del gobierno democrático de Juan Bosch.
3. Los sectores inconformes o democráticos del ejército que emprendieron acciones conspirativas, y tentativas de levantamientos armados.
4. Grupos de la pequeña burguesía radical en el exilio y en el país que emprendieron acciones militares, desembarcos, guerras de guerrillas, operaciones de comando.
5. Amplios sectores democráticos, estudiantiles, sindicales, intelectuales, religiosos que mantuvieron la resistencia a la opresión y para la conquista de las libertades democráticas, de oposición revolucionaria, integrada por los comunistas que lograron estructurar una oposición clandestina suficientemente ligada a los sectores populares, para convertirse de 1966 a 1969 en la mayor fuerza de oposición al régimen y vanguardia de un

amplio movimiento popular de lucha contra el duvalierismo y de cuestionamiento total del sistema.

No obstante, esta oposición generalizada al duvalierismo pudo mantener su dominación.

A partir de su base clasista, del apoyo del gobierno norteamericano y de su función histórica como agente de conservación del sistema, fue adoptando una serie de medidas crecientemente autoritarias, las mismas vinieron a configurar un modelo fascista de dominación política, expresando a través de los siguientes elementos organizativos y ejecutivos del poder:

1. *La reconversión del ejército.* La fuerza castrense organizada durante la ocupación militar norteamericana como una Guardia Nacional moderna desempeñaba hasta entonces el papel de defensor del orden sin intervenir directamente en la política. Desde luego este “ejército profesional” servía a las clases dominantes en su conjunto. El duvalierismo se aplicó a convertir al mismo en un cuerpo de su servicio exclusivo; eliminó unos 400 oficiales de todos los niveles promoviendo a puestos de responsabilidad a elementos totalmente adictos, dispuestos a desempeñar sin reserva las funciones de matar, torturar y deshumanizar; asimismo actuó como un eficaz servicio de inteligencia militar para evitar eventuales golpes de Estado. Los instrumentos de esta reconversión fueron numerosos oficiales y sub-oficiales quienes resultaron promovidos desde un rango inferior hasta los más altos puestos de responsabilidad (jefes de la Guardia Presidencial, de los más importantes campamentos militares, y del Estado Mayor del Ejército). Esta política de represión y prevención anticonspirativa, aseguró el poder absoluto de Duvalier, neutralizando cualquier tipo de contrapeso a nivel de institución armada. El ejército dejó de funcionar según las disposiciones constitucionales, convirtiéndose para la ciudadanía en un ejército de ocupación, una fuerza al servicio del duvalierismo.
2. *Promoción del cuerpo paramilitar de los Tontons Macoutes.* En una labor sistemática se fue constituyendo una fuerza policíaca y militar paralela que pudiera conferir al señor presidente un poder irrestricto de opresión. Este cuerpo conocido como los *Tontons Macoutes* empezó a actuar, conformando como bandas de encapuchados que podían ejecutar los actos criminales más oscuros, sin empeñar directamente la responsabilidad del

Ejecutivo. Pero poco a poco este disfraz fue desvaneciéndose. Los *Tontons Macoutes* empezaron a operar en pleno día y a plena luz como una fuerza de represión legal sin ningún otro límite en su acción que los dictados por el propio Duvalier; una tremenda maquinaria represiva integrada por unos 40.000 hombres, sembrando en todo el territorio nacional la muerte, y el terror.

3. *Carácter ilegal de la represión.* El duvalierismo se fue apartando de todas las disposiciones constitucionales y legales instaurando un poder que responde exclusivamente a la fuerza. A todos los niveles de la acción estatal, desde la comarca campesina hasta las más altas instituciones públicas, el orden promovía como únicos fundamentos, justificación o legitimación de cualquier acto político o represivo el apego, la lealtad o la deslealtad al duvalierismo. Así es que incluso los tribunales dejaron de funcionar en sus actividades civiles. La única ley que se impuso fue la dictada por los *Tontons Macoutes* o los representantes del poder a todos los niveles.
4. *Violencia ilimitada.* El duvalierismo inauguró una forma de intolerancia política nunca registrada en el país. No se trataba solamente de reprimir a los opositores: incluso los indiferentes eran castigados sin piedad. Esta intolerancia inquisitorial cubre al país con un manto de miedo a la delación. El terrorismo estatal obligaba a todo haitiano a tomar partido, como parte de la política represiva, o bien quedar fuera de la máquina estando identificado como enemigo, con el peligro de ser tratado como tal. La meta era convertir a una parte de la ciudadanía en cómplice, obligando al resto a desaparecer como ente político, en un apoliticismo siempre dispuesto a fingir o a manifestarse como adhesión al poder.
5. *Intolerancia.* El duvalierismo inauguró una forma de intolerancia política nunca registrada en el país. No se trataba solamente de reprimir a los opositores: incluso los indiferentes eran castigados sin piedad. Esta intolerancia inquisitorial cubre al país con un manto de miedo a la delación. El terrorismo estatal obligaba a todo haitiano a tomar partido, como parte de la política represiva, o bien quedar fuera de la máquina estando identificado como enemigo, con el peligro de ser tratado como tal. La meta era convertir a una parte de la ciudadanía en cómplice obligando al resto a desaparecer como ente político, en un apoliticismo siempre dispuesto a fingir o a manifestarse como adhesión al poder.

6. *Destrucción de los grupos de presión.* La naturaleza del régimen político implicaba la destrucción de todos aquellos grupos que pudieran, en determinados momentos, contener o limitar el poder absoluto de la violencia. Así fue como se dio el aniquilamiento de destruir las instituciones democráticas y civiles tales como sindicatos, asociaciones profesionales, juveniles, religiosas y estudiantiles, en suma, todas las instituciones que podrían aglutinar gente, constituir núcleos de resistencia, llevar a los niveles de organización más primarios o incluso inducir al pensamiento, todos desaparecieron por persecución, autocensura o aniquilamiento. Así, a partir de 1962-1963 la fuerza estatal resultaba ser la única organizada. La resistencia tuvo que hundirse en la más profunda clandestinidad.
7. *Destrucción de los demás órganos de poder.* Fueron eliminadas las instituciones estatales que en el cuadro de la democracia representativa figuran como poderes del Estado. El Poder Legislativo resultó depurado de los pocos parlamentarios que podrían disentir. A principio (1961), una Cámara  nica integrada por elementos conocidos por su absoluta devoción a Papa Doc, reemplazó los dos cuerpos legislativos elegidos en 1957. Esta estructura unicameral facilitaba la iniciativa del Ejecutivo de prolongar su mandato de seis años pasando a convertirse en un instrumento más, sin otro poder que el de aplaudir las decisiones del Ejecutivo. Lo mismo pasó con el Poder Judicial. Los jueces y funcionarios de carrera fueron sustituidos por gentes escogidas bajo el criterio absoluto del incondicionalismo. Posteriormente, el cuerpo judicial en su totalidad dejó de funcionar, en beneficio de un Ejecutivo omnipotente, omnipresente sin ningún tipo de freno a su poder.
8. *Sobre-determinación de lo político.* La máquina represiva se fue imponiendo sobre la sociedad civil y la formación económica social en su totalidad. Tan intensiva y generalizada resultó esta instancia represiva que logr  cobrar su propia autonomía e imponer una dinámica del terror, la cual fue desplazando las determinaciones económico-sociales de las luchas de clases. Esta transitoria sobre-determinación de la violencia contribuyó a deprimir más la crítica situación económica, deteriorando el "clima" de las inversiones y de la actividad productiva en general, suscitó asimismo nuevas tensiones sociopolíticas siempre reprimidas con la máxima violencia.
9. *Mistificación ideológica.* A partir de la monopolización de los aparatos de propaganda, difusión y comunicación de masas se

promovió la exaltación de ciertas consignas populistas en una sistemática empresa de mistificación. Como parte integrante y específica de esa labor ideológica se utilizó como bandera movilizadora de la pequeña burguesía negra; al “negrismo”, en contraposición a la tradicional ideología de superioridad del sector mulato de la oligarquía. Con ello, la élite negra podía asegurarse la adhesión de la dinámica pequeña burguesía negra en busca de oportunidades sociales y aún de subsistencia, y adquirir un mayor poder de manipulación política sobre el conjunto de la población.

10. *Hipertrofia del ejecutivo*. Una especificidad del sistema implantado por François Duvalier, propia de los regímenes fascistas, es la que se refiere a la hipertrofia de la función del señor presidente, a la vez jefe absoluto, con poder de vida y muerte sobre todos los ciudadanos, y líder iluminado dotado de una misión “histórica” de procedencia divina. Así es que a los elementos racionales de modernización del Estado, de mayor centralización del poder, de súper fuerza autoritaria y represiva, Papa Doc impuso el sello propio de su personalidad. A partir de estos elementos constitutivos, de un poder fuertemente centralizado y todo el andamiaje de la complicidad imperialista, pudo mantenerse como presidente vitalicio durante 14 años, e imponer a su hijo Jean Claude como continuador de su régimen.

Así el duvalierismo ha constituido una fórmula extremadamente violenta de transformación del aparato de dominación para hacerlo más eficaz en cuanto a sus metas de represión y control. Esto le ha permitido desestructurar todos aquellos grupos, fracciones de clase, instituciones y organizaciones políticas que se le han opuesto o resistido a su afianzamiento. Por lo tanto, emerge dentro del contexto económico, social y político haitiano como el mayor defensor del sistema y como una necesidad para el bloque oligárquico y para el imperialismo en el presente momento histórico. Por ello estas fuerzas se han identificado con la maniobra hereditaria y le han prestado apoyo desde un primer momento para mantener la estabilidad política en el momento crítico de la desaparición del tirano en abril de 1971 y coadyuvar a la legitimación del régimen de Jean Claude Duvalier.

La fracción burguesa que se había opuesto al duvalierismo fue la primera en adherirse al neodualismo. Con los años se convenció de que las declaraciones populistas o negristas de la élite negra del poder no tenían otro propósito que manipular al pueblo y ensanchar a la oligarquía, incorporando a la misma nuevos sectores enriquecidos a

partir del poder político. A la sombra de la dictadura esa burguesía había aumentado sus tasas de plusvalía; la corrupción le permitía multiplicar sus ganancias, la ausencia de libertades públicas le garantizaba contra las reivindicaciones populares; por lo que los sectores mulatos, blancos y negros de la burguesía se dieron la mano alrededor del aparato opresor. La consagración del duvalierismo por la burguesía autorizaba al joven presidente a declarar: “mi padre hizo la revolución política, yo haré la revolución económica.” La llamada revolución económica de hecho venía a ser una empresa desarrollista concebida, guiada y asesorada y financiada por los Estados Unidos con el apoyo de las clases dominantes locales, para promover una cierta modernización del país y la extensión de las relaciones capitalistas a partir de una mayor penetración del imperialismo.

Este proyecto de neocolonización a través de la ayuda financiera masiva, se valía también de otros medios:

- a) En lo político, apoyo irrestricto para la legitimación del régimen. Conviene recordar al respecto el informe del Departamento de Estado norteamericano, en diciembre de 1976, siendo secretario del mismo Henry Kissinger, que defiende al gobierno de Haití como respetuoso de los Derechos Humanos; el documento manifiesta en términos inequívocos que la situación en Haití ha cambiado desde la muerte de François Duvalier, en consecuencia, convenía a los Estados Unidos prestar toda la asistencia necesaria al actual régimen. Este informe fue ratificado en el mes de febrero de 1978, por otro aún más favorable del Departamento de Estado, correspondiente al período en que el régimen de Carter proclama su doctrina de Derechos Humanos;
- b) En el campo administrativo se ha promovido un influjo modernizador para remediar la absoluta ineficacia del aparato burocrático, para ello, un verdadero ejército de “expertos” estadounidenses, o de ingenieros internacionales controlados por la AID, ejercen una verdadera tutela en cada organismo público y en cada ministerio.

La tutela extranjera conllevó a cierta modernización de los métodos de control policiaco con miras a neutralizar el odio generalizado, suscitado en la población por las prácticas indiscriminadas de la represión. La asesoría de la AID introduce a la policía duvalierista en la técnica de la represión. La asesoría de la AID introduce a la policía duvalierista en la técnica de la represión selectiva, a cuya eficacia se

añade el terror ya institucionalizado para lograr mayor poder destructor en contra de los cuestionadores del régimen.

La política de F. Duvalier, para autoprotgerse de cualquier golpe de Estado, había sido de debilitar a la institución castrense, coparla de sus mejores cuadros y dirigentes. En los últimos años, con el apoyo norteamericano, el ejército fue recobrando su fuerza, tanto política como técnica-militar y tiende a cohesionarse más bien alrededor de las instrucciones directas del Agregado Militar norteamericano en Haití. Mientras los viejos oficiales ascendidos desde las filas, así como los caciques *Tontons Macoutes* eran relegados a los puestos secundarios, una nueva dirigencia militar emergió con mayor capacidad para desempeñar la función de guardián del orden si este venía a ser alterado.

De hecho, más que nunca el gobierno estadounidense ha visto en el duvalierismo al defensor fiel de sus intereses transnacionales y a su instrumento para el mantenimiento del orden en este país próximo a Cuba, preso de contradicciones irresolubles, por lo que cualquier manifestación de descontento popular puede transformarse en una chispa que hará explotar un polvorín.

Sin embargo, la lucha sin cesar del pueblo durante estas dos décadas, la que ha tenido como saldo miles de muertes, en un contexto internacional de crecientes avances democráticos, ha llevado al Duvalierismo a ajustar sus métodos en el sentido de satisfacer algunas de las reivindicaciones más apremiantes del pueblo. Fue abriéndose así, a partir de 1976, la pesada capa de la opresión duvalierista, bajo la presión de las luchas obreras, las iniciativas de una prensa independiente, las acciones emprendedoras de una oposición y la resistencia creciente de una población que paulatinamente se va liberando del temor.

BIBLIOGRAFÍA

- Castor, S. 1971 *La ocupación norteamericana de Haití y sus consecuencias, 1915-1934* (México: Siglo XXI).
- Diererick, B.; Burt, A. 1971 *Papa Doc et les Tonton Macoutes. La verité sur Haiti* (París: Albin Michel) p. 113.
- Pierre-Charles, G. 1965 *La economía haitiana y su vía de desarrollo* (México: Cuadernos Americanos) p. 211.
- Pierre-Charles, G. 1969 *Radiografía de una dictadura* (México: Nuestro Tiempo).

TUTELA ECONÓMICA: UN NUEVO MODELO*

Gérard Pierre-Charles

I. EL CRECIMIENTO ECONÓMICO

En los años setenta, una nueva tendencia aparece en la evolución de Haití: después de un largo período de estancamiento y aún de decrecimiento, empieza a darse una nueva etapa caracterizada por un mayor desarrollo capitalista, que nace de la misma intensificación de la vinculación dependiente del país hacia los Estados Unidos. En efecto, a través del flujo de capital financiero, y en función de las motivaciones de su política en la región, el imperialismo ha venido penetrando en la economía haitiana a un grado jamás alcanzado antes, lo que ha irradiado en términos de modernización y de cierto crecimiento. Sin embargo, este proceso fundamentado en un modelo de promoción de exportaciones no ha podido promover, de modo sensible, la producción sobre todo en el campo agrícola. Su máximo logro ha sido mantener la vida vegetativa del sistema mediante inyecciones masivas de capital extranjero, lo que conlleva e implica la mayor incorporación de la economía haitiana al sistema de dominación imperialista.

En el marco de esta mayor dominación-incorporación al sistema imperialista, el fenómeno del crecimiento ha sido promovido desde

* Extraído de Pierre-Charles, G. 1981 *El Caribe a la hora de Cuba* (La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas) pp. 280-319.

afuera mediante: a) las transferencias de divisas por parte de los emigrados y el turismo; b) la asistencia pública externa; y c) las inversiones en la manufactura y la expansión del crédito bancario.

CRECIMIENTO DE LAS TRANSFERENCIAS DE DIVISAS DESDE AFUERA

El flujo de divisas provenientes de los emigrados constituye un nuevo mecanismo de funcionamiento del sistema a partir de la era de los Duvalier. El mismo está ligado a la existencia de una masa de más de medio millón de refugiados políticos o económicos. Casi la mitad de esa población está constituida por hombres y mujeres económicamente activos, en plena capacidad productiva y de diversas categorías socio-profesionales (obreros de fábrica y de servicios, técnicos o profesionales) que venden su fuerza de trabajo y su energía en duras condiciones en Estados Unidos, Canadá, República Dominicana y otros lugares de las Antillas, Europa y África.

Estos expatriados, para mantener a sus familiares en Haití, hacen las remesas mensuales que totalizan una aportación de divisas considerable y creciente: en 1965, 4,7 millones de dólares; en 1970, 135 millones; en 1975, 20,3 millones; en 1976, 41,6 millones; y en 1977, 50 millones.

Estas transformaciones suman entre 1965 y 1978 alrededor de 150 millones de dólares y giran, para 1977 y 1978-1979, alrededor de 70 millones anuales, fraccionados en trescientos de miles de beneficiarios. Van destinados a familias pertenecientes a amplios sectores medios y populares de la capital, y la provincia y a veces del campo. Su impacto sobre el ingreso y el conjunto de la economía resulta superior al de la masa salarial devengada por el presupuesto del Estado, o por el conjunto de los obreros industriales.

Por otra parte, esas remesas constituyen un elemento fundamental de financiamiento de las importaciones. Contribuyen a crear crecientes desequilibrios en la balanza comercial e inciden en las presiones inflacionarias, ya que este aumento de la masa monetaria es concomitante a la declinación de la producción agrícola y a la ausencia de todo control sobre los precios de los bienes importados de primera necesidad. Asimismo, estimulan la demanda interna traduciéndose en aumentos estadísticos, pero no en un aumento real de la capacidad productiva.

El turismo, por su parte, ha experimentado una extensión notable, pasando los ingresos provenientes del mismo de 2,2 millones de dólares en 1967, a 26 millones en 1976.¹

¹ El crecimiento, a partir de 1971, se debe a que el Departamento de Comercio de los Estados Unidos decide levantar algunas medidas restrictivas al turismo hacia

Si bien es cierto que la mayor parte de estos ingresos se absorbe por los grandes hoteleros, los dueños de galerías de pintura y de negocios de artesanías, también, un cierto número de artesanos, pintores, choferes, reciben beneficios de esa actividad, lo que contribuye a aumentar la circulación monetaria.

Sumando las remesas de emigrados con los ingresos del turismo el total 80 millones de dólares para 1977, representan el mayor renglón de recursos disponibles para el conjunto de la economía nacional. La fracción más significativa de estos ingresos se vierte en una economía cuya capacidad productiva casi no aumenta. Esta situación produce, además de los efectos inflacionarios ya señalados, un proceso de deformación estructural que configura un nuevo tipo de economía extrovertida, mayormente dependiente, insertada en un sistema de relaciones económicas en la que se refuerza la dependencia estructural respecto al mercado de trabajo y la economía norteamericana.

LA "ASISTENCIA PÚBLICA EXTERNA"

En la definición y la naturaleza de la recuperación económica de los años setenta, la ayuda gubernamental de los principales países capitalistas, en particular de los Estados Unidos, ha desempeñado un papel preponderante. Se trata de otra instancia de reforzamiento del carácter subalterno de esta economía. Por su magnitud, la asistencia pública externa ha contribuido a reforzar el poder de la dictadura y a crear efectos de modernización, así como a promover las infraestructuras, y a propiciar el clima para un proyecto de tipo Puerto Rico. Esta ocupación asistencial² está asegurada por un equipo numeroso de técnicos estadounidenses, o de expertos de instituciones controladas por Washington, encabezado por oficiales de la USAID, es decir, de la embajada norteamericana.

En la evolución de esa asistencia, todo parece indicar que fue durante el período de crisis, tensiones, explosión potencial correspondiente al gobierno de Papá Doc,³ que los poderes extranjeros evalua-

Haití vigentes desde el período Kennedy, dando a la promoción turística hacia la isla un carácter casi oficial, y el gobierno, por su parte, en la preocupación de mejorar su imagen en el extranjero, al morir Duvalier padre, emprendió una campaña de gran envergadura.

2 Esta operación se hace, además, según una suerte de división del trabajo geográfico en la que cada potencia asistente se adjudica el control de una zona determinada del territorio nacional. Por ejemplo, los Estados Unidos, a través de la USAID, se encargan del Norte del país y del Sudeste; Francia, de la región Noroeste que comparte con Israel. La República Federal Alemana, también al Oeste; el Canadá y las Naciones Unidas, el Sur.

3 La necesidad de encargarse de Haití había sido señalada desde 1971 por la Misión

ron las dimensiones macroscópicas del subdesarrollo de Haití y del peligro que conlleva para el sistema. Sin embargo, por múltiples razones (des crédito internacional del régimen y cautela de los gobiernos amigos) esta ayuda tuvo que ser discreta y reducida.

Con la progresiva legitimación del gobierno de Jean Claude Duvalier, el capital empieza a fluir generosamente con la meta de promover el desarrollismo en el país más pobre del hemisferio para neutralizar las tensiones sociales. Se evidencia así, el sistemático sostén gubernamental norteamericano, a la acción de las compañías privadas transnacionales y la búsqueda de una mayor influencia por parte de los principales países capitalistas. Todo ello se cobijó con la generosidad de instituciones filantrópicas y religiosas y la disposición de las instituciones internacionales en ofrecer su asistencia técnica a un país, que pareciese ser un campo de experimentación tecnocrática.

Esta asistencia cubre todos los campos de la actividad económica, social y cultural de Haití. Incluye las aportaciones bilaterales (donaciones y préstamos) de gobiernos y organismos de desarrollo (de Estados Unidos, Francia, Canadá, RDA, Israel, etc.), y las “multilaterales” de carácter internacional.

LAS DONACIONES

Esta fórmula de asistencia financiera ha cobrado importancia en América Latina en los años inmediatamente posteriores a la Revolución Cubana en los que, en todo el Continente, disminuye el flujo de inversiones directas privadas. El capital público norteamericano a través de instituciones como el BIRD, el BID, el EXIMBANK, se propuso entonces crear el condicionamiento, no solo político sino estructural, favorable a la inversión privada.

Haití respondía exactamente a esta situación cuando dichos organismos decidieron tomarlo bajo su tutela, abriendo la llave de los dólares destinados a promover el desarrollismo, financiar obras de infraestructura y de modernizar el aparato administrativo. Así, las donaciones pasaron a constituir la forma predominante, de la asistencia externa, representando unos 170 millones de dólares entre 1971 y 1977. Proviene de diversas instituciones internacionales, gubernamentales o privadas y en su parte sustancial del gobierno norteamericano a través de la AID.

de Asistencia Técnica Integrada de la OEA; al considerar: “la exteriorización progresiva de la economía haitiana hasta su hundimiento en el curso de la última década y su poca posibilidad de recuperación y de crecimiento en el porvenir cercano, a menos que al país lo beneficiara una ayuda técnica y financiera sustancial” (Mission d'Assistance Technique, 1971).

LOS PRESTAMOS

La evolución de los préstamos señala un crecimiento continuo, no solo en términos absolutos sino también con relación a las donaciones. Esto pone de relieve la misma filosofía de la asistencia internacional según la cual, las donaciones corresponden a situaciones de extrema penuria y preparan el terreno para una mayor rentabilidad del crédito privado. El movimiento de esa asistencia puede ser resumido en el cuadro siguiente, correspondiente a los años 1975-1976;

Cuadro 5
ASISTENCIA PÚBLICA INTERNACIONAL A HAITI

1975-1976 DONACIONES Y PRESTAMOS		
Donaciones	1975	1976
Estados Unidos	7 327	14 556
Francia	5 605	7 785
Canadá	3 665	3 230
ONU	10 587	8 745
Otros (Israel, Taiwán, Holanda)	—	
TOTAL	30 587	35 521
Prestamos	1975	1976
BIRD	8 300	15 758
BID	14 381	15 185
USAID	2 865	2 277
total Asistencia	56539	68 741
TOTAL	25 546	33 220
total asistencia	56539	68 741

Fuente: Programme des Nations Unies pour le Développement, *Raport sur l'Assistance externe en Haïti*, 1917, p. 17.

Los dos años considerados, son bastante representativos de esta asistencia. El renglón de préstamos aumentó de modo acelerado, sustituyendo al de las donaciones. En el período 1971-1978, dichos préstamos sumaron 500 millones.⁴

4 En 1977, Haití ha figurado junto con Bolivia como el primer contribución externa alcanzaba un 66,8%, es decir, un total de 128 monto de 20,4 millones de dólares y se anunciaban “préstamos autorizados por este instituto por 200 millones de dólares”. La tendencia de esta ayuda externa es de aumento acelerado; según las previsiones del presupuesto de desarrollo para el año 1977-1978, el monto global de los ingresos ascendía a 179 millones de dólares. De este monto la contribución externa

La ayuda externa tiende a crecer año tras año y a volverse indispensable para el funcionamiento del sistema. Es canalizada a través de organismos no gubernamentales, filantrópicos o religiosos, cubre una multiplicidad de proyectos de importancia variada y de carácter nacional, regional o local. Se destina a adiestrar a funcionarios de diversos niveles, financiar estudios, proveer el material técnico y los equipos para la ejecución de obras, efectuar trabajos de reorganización del espacio. Todo ello dentro de un vasto plan de supeditación, modernización y adiestramiento de la administración pública a un proyecto metropolitano ejecutado a partir de la embajada norteamericana a través de la AID que opera como órgano central de “planificación”. Por lo que la asistencia financiera norteamericana representa el elemento decisivo del financiamiento público externo.

Como consecuencia de esta asistencia, la deuda pública externa ha aumentado a ritmo acelerado, pasando de 45 millones de dólares en 1970, a 85 en 1974; 135 millones en 1975 y 184 millones en 1977, y el servicio de la deuda representa 12 millones de dólares anual. Hasta 1973, la mayor parte de la deuda era contraída directamente con los Estados Unidos. Hoy, casi las 2/3 partes de ella provienen de agencias “multilaterales”.

El ritmo de crecimiento de la deuda es significativo de la nueva etapa de mayor supeditación financiera en que ha entrado Haití, lo que se traduce por una creciente dependencia del país, para su mismo funcionamiento, de la asistencia pública internacional.

INVERSIONES DE CAPITALES Y CRECIMIENTO INDUSTRIAL

Las inversiones de capitales extranjeros privados en la industria manufacturera y el mismo desarrollo de esta rama configuran un hecho nuevo de significado estructural. En efecto, desde 1955 el movimiento inversionista se había frenado considerablemente. La inestabilidad política comprometía el clima de la inversión. Sin embargo, poco a poco, los hombres de negocios se percataron de que el “orden impuesto” por Duvalier permitía niveles de explotación óptimos de la fuerza de trabajo. Además la dictadura multiplicaba sus invitaciones al capital extranjero para que invirtiera en Haití, reiterando su disposición de hacer de la isla un “segundo Puerto Rico”.⁵

alcanzaba un 66,8%, es decir, un total de 128 millones de dólares correspondientes a un 50% de aumento en relación con el año 1976 (BID, 1977).

5 A finales de los sesenta, las ventajas comparativas ofrecidas por Haití como paraíso fiscal y tierra plétórica en mano de obra barata, empezaron a ser tomadas en consideración al deteriorarse la situación en Puerto Rico (movimiento huelguístico, impacto de la crisis norteamericana, proceso inflacionario). Empezaron a instalarse

Entre 1967 y 1972, se instalaron 25 empresas, empleando a 4.500 obreros. En 1971, un informe económico de la embajada norteamericana hacía observar que alrededor de la tercera parte de las empresas de transformación instaladas hasta esa fecha correspondían al período entre 1949 y 1966, y las dos terceras partes correspondían al período posterior a 1966. Después de la muerte de François Duvalier, el fortalecimiento del “clima de negocios” contribuyó a una mayor implantación de esas empresas, en su mayoría de propiedad norteamericana o subsidiarias de firmas instaladas en los Estados Unidos.

Esta realidad se puede contemplar a partir del movimiento de las inversiones extranjeras. Se nota desde 1965, un ligero repunte del flujo de la inversión de capital directo proveniente del extranjero: 5,2 millones en 1965, 3,7 en 1966; 2,9 en 1967 y 4 millones en 1968. De ahí en adelante, se distingue un aumento constante. El valor bruto de las inversiones extranjeras pasó de 33 millones de dólares en 1955 a 70 millones en 1967-68, para alcanzar 120 millones en 1975 y girar alrededor de 140 millones en 1977. Este crecimiento sin precedentes, por su amplitud y su intensidad, no podría dejar de repercutir en las estructuras productivas y en el contenido de las exportaciones.

Entre 1973 y 1974, las industrias manufactureras tuvieron un ritmo de crecimiento de alrededor del 17%, dinamismo frenado a partir de 1975 debido a la crisis en los Estados Unidos. Sin embargo, ya su impacto sobre la cuantía de clase obrera era notable. En 1972-1973, la actividad de montaje recién instalada junto al tradicional sector de la pequeña industria (artesanía de la madera, cuero, etc.), contaban con 869 establecimientos que empleaban 23.900 personas, principalmente mujeres, devengando una masa salarial anual de alrededor de 7 millones de dólares. En 1977 alcanzaban las 30 mil personas el número de obreros de estas mismas empresas. Conviene notar que los establecimientos de montaje conocidos como *run a way industries*, son los de mayor dinamismo. En 1977, funcionaban en un 90% con insumos importados y casi la totalidad de su producción se destinaba al mercado estadounidense. Entre 1967 y 1974, se crearon alrededor de 15 mil nuevos empleos, lo que significa un aumento importante de la clase obrera. El número de obreros cubierto por el Instituto de Seguro Social (IDASH), es decir, de los obreros con plaza, de 28.334 en 1962 pasó a 37.000 en 1970 y a 57.900 en 1978. De este total, unos 45.000 corresponden a obreros industriales.

La empresa típica del nuevo modelo industrial, emplea unos 170 obreros con predominio de la mano de obra femenina, preferencia que se basa en lo que llaman la “habilidad de las mujeres” para el

en Haití plantas de montaje para productos destinados al mercado norteamericano.

trabajo de ensamblaje, la electrónica, la costura industrial, la manufactura de productos diversos. De hecho, se aprovecha la dificultad y escasez del empleo para las mujeres para someter a estas a una mayor explotación.⁶

Las *run a way industries* producen, a partir de materias primas importadas, productos semi-terminados, o partes de proceso tecnológico complejo, o en algunos casos, productos terminados destinados al mercado de Estados Unidos. Queda constituida esencialmente por los sectores productivos siguientes: a) la fabricación de pelotas de béisbol que resulta la más importante por su volumen de la mano de obra (alrededor de 10.000 personas); b) la producción de aparatos y piezas electrónicas; eléctricas o mecánicas; c) artículos textiles;⁷ vestidos, ropa interior, productos de cuero.

Muchos de estos establecimientos son filiales subsidiarias o clientes de poderosas compañías multinacionales. Tal es el caso de Allied Industries, que trabaja en el campo de la electrónica al servicio de compañías establecidas en Nueva York, Indiana, Illinois, Florida, Massachusetts, Puerto Rico; Delta Industries, produce piezas electrónicas para, entre otras, la compañía multinacional Burrougs Corporation y Tommar Industries, que se especializa en la producción de artículos deportivos, y está ligada a redes internacionales de producción y distribución de dichos artículos. Se nota también la presencia de las firmas' electrónicas tales como la Motorola, TRW, Uniter Technologies, Bendiz, lo que muestra que el gran capital multinacional viene aprovechando las "condiciones óptimas de operación" que ofrece Haití.

En general, la composición orgánica de esas empresas es extremadamente baja, y el monto de sus inversiones reducido, ya que funcionan con maquinarias en desuso o ya amortiguados en los países metropolitanos, que se instalan en "un parque industrial" con inmensos hangares concebidos para la organización científica del trabajo y la explotación, aprovechan los bajos salarios y la cercanía respecto al

6 Dicha estimación toma en cuenta el hecho que en las factorías recientemente instaladas, una de las modalidades de la explotación es el reclutamiento sistemático de trabajadores "provisionales o transitorios" que son despedidos antes de terminar el plazo de los tres meses previsto por la ley para que sean considerados como trabajador de planta. Por lo tanto, estos trabajadores ocasionales, despedidos según las fluctuaciones del mercado o de la gestión empresarial, no figuran en las estadísticas del Seguro Social.

7 El futuro de esta clase de industrias parece estar comprometido por algunas medidas restrictivas a la importación aplicadas por los Estados Unidos desde 1975, medidas que han llevado a la quiebra de la principal industria textil de Haití, la fábrica Brandt (400 obreros). Además, el auge de la rama de productos textiles quedó frenado por la falta de dinamismo de la producción algodonera.

mercado norteamericano, así como el hecho que la dictadura duvalierista ha ofrecido al capital extranjero condiciones excepcionales de explotación obrera y de franquicias fiscales.⁸

En Puerto Rico, en los años treinta, cuando empezó el auge de la manufactura, por cada millón de dólares de inversiones se ofrecía empleo a mil personas. En Haití, en los años setenta, para cada millón de dólares se da seguramente casi el mismo volumen de empleos y les pagan salarios 25 veces inferiores a los de los Estados Unidos. Por lo tanto, los costos comparativos resultan más ventajosos en relación con las industrias del mismo tipo instaladas en la zona fronteriza de México e incluso en Hong Kong y en Taiwán, ya que los fletes son sumamente bajos por la cercanía de Puerto Príncipe o Miami o Nueva York.

Este tipo de industrialización satélite corresponde, a una línea política económica que desde 1957 Duvalier trazaba al señalar su propósito de hacer de Haití un segundo Puerto Rico. El sueño que no logró el padre, el hijo lo está reelaborando en términos de una total supeditación y la conversión del país en una colonia de los Estados Unidos. Todo ello en condiciones de una crisis estructural tan grande que este proyecto logrará difícilmente insuflar dinamismo al conjunto de la economía.

En este marco, el sector de fábricas de montaje, el más dinámico en términos de capacidad productiva, creación de nuevos empleos, extensión de las relaciones capitalistas, se incorpora a la nueva estructuración económica global que conduce a una mayor dependencia del extranjero. Sin embargo, el lento tránsito de la economía precapitalista y arcaica a un desarrollo capitalista de cierta relevancia, queda frenado por las condiciones generales de la economía y la sociedad.

LA EXPANSIÓN DEL CRÉDITO BANCARIO

El hecho más significativo del proceso de crecimiento de los últimos años es la penetración del gran capital financiero en la economía. Se da en efecto desde 1971 la instalación y la proliferación en el país de

8 Se puede medir el grado de rendimiento, y ganancia de dichas industrias por el hecho de que desde 1972 algunas de ellas aumentaron el salario mínimo pagado a sus obreros a 1,60 dólar al día, mientras que en el país el salario mínimo legal venía siendo de 1 dólar. Desde luego, esta generosidad se fundamenta en las enormes diferencias salariales existentes entre Haití, Puerto Rico y los Estados Unidos. En 1970 se pagaba entre 1,00 y 1,60 la jornada de trabajo en las factorías instaladas en Haití, mientras que en Puerto Rico se pagaba 1,76 por hora y en los Estados Unidos 3,36. En 1975 en Haití se pagaba 1,60 el día de trabajo, en Puerto Rico 2,56 y en los Estados Unidos 4,81 dólares; lo que significaba para 1975 un orden de variación de 1,60 dólar al día en Haití, 20,48 en Puerto Rico y 38,50 en los Estados Unidos

los grandes bancos internacionales (City Bank, First National Bank of Boston, Nova Scotia, Banque Nationale de París, Bank of Chicago). Este fenómeno ha sido acompañado de una expansión sin precedentes del crédito bancario que ha estimulado la circulación monetaria y el movimiento de los negocios. Así de 1971 a 1977 el monto del ahorro y de los créditos a medio término ha pasado de 8.7 a 90.4 millones de dólares. Asimismo, el sector bancario liberaba grandes cantidades de recursos crediticios. Teniendo en cuenta la mayor participación de la banca privada en esta política, resulta significativo señalar que por este mismo período los solos créditos otorgados por el Banco Nacional aumentaban entre 1971 y 1977 de 54,7 a 242 millones de dólares. La parte correspondiente al sector privado pasó de 8,8 a 96 millones. Estas voluminosas inyecciones de recursos, en lugar de promover la producción va orientada más hacia el consumo sobretodo de bienes importados.

Con ello, y todos los demás recursos provenientes de las transferencias y de la asistencia extranjera, de los milagrosos “precios del café”, la capacidad productora del país no aumenta. La industria crece lentamente. La agricultura sigue su marcha a la ruina llevando a ello una parte importante de la población. La tasa de crecimiento del PNB de un promedio anual de 4% entre 1975-77 cayó a 1% en 1977. Lo anterior evidencia que el hinchamiento de recursos desde afuera no puede llegar a estimular una economía minada hasta sus raíces y mucho menos a promover de modo duradero el desarrollo de las relaciones capitalistas, grandes obstáculos estructurales e institucionales se levantan en el camino del desarrollo de la economía y la sociedad haitiana.

II. LÍMITES ESTRUCTURALES E INSTITUCIONALES

A una década de la implementación del plan de tutela directa y de promoción del “desarrollismo desde afuera”, lo reducido de los resultados de esta política muestra claramente la magnitud de los obstáculos estructurales e institucionales, así como el tamaño de la farsa autollamada “revolución económica”.

EL CONSTANTE DETERIORO DE LA AGRICULTURA

La agricultura, de la que depende directamente un 80% de la población haitiana, sigue manifestando la degradación continua que la caracteriza desde hace más de dos décadas. Tal fenómeno resulta de la evolución bajista de las exportaciones de los principales productos agrícolas y por la baja absoluta y relativa de la producción de víveres.⁹

9 La producción de víveres resulta menos susceptible de una evaluación numérica. Además, desde hace más de 10 años, las exportaciones de productos alimenticios

George Anglade subrayaba, en 1977, que la agricultura cubre solo entre un 30 y un 55% de las necesidades alimenticias de la población. Dicho fenómeno se traduce por: a) las crisis alimenticias periódicas que generalizan para el conjunto del país la escasez de tal o cual producto de primera necesidad como son el arroz, el maíz, los frijoles, etc.; b) el alza acelerada de los precios de los productos de consumo popular que durante la última década han aumentado en una proporción de 1 a 5, en algunos casos;¹⁰ c) el crecimiento regular de las importaciones de alimentos agrícolas: grasas vegetales, verduras, productos lecheros y otros que en otro tiempo el país producía; d) la dependencia creciente de la economía nacional hacia la ayuda alimenticia de los Estados Unidos o de organismos filantrópicos y religiosos extranjeros Fundación Care, Programa PL 480; e) el fenómeno de la hambruna crónica que se extiende sobre importantes zonas geográficas del país tomando un carácter crítico o catastrófico en ocasión de la menor sequía.¹¹

LA NUEVA ESTRUCTURA EXPORTADORA-ANTIDESARROLLO

La tradicional estructura agro-exportadora del país ha venido experimentando algunas modificaciones durante este lapso con el auge de las industrias de ensamblaje. Ello ha contribuido a aumentar el valor de las exportaciones, lo cual, sin embargo, se debe fundamentalmente a factores externos coyunturales totalmente extraños a la dinámica productiva del país. Esto se manifiesta con el alza de precios de materias primas como el café, la bauxita, los aceites esenciales, en el mercado internacional. En particular, el aumento de los precios del café a partir de 1975. En ese contexto, el valor total de las exportaciones ha crecido en forma excepcional, pasando de 44 millones en 1970 a 72 millones en 1974 y 149 millones de 1976, y 170 millones en 1977. Solamente para el año 1976, el índice de aumento fue de un 54%.

toman una importancia creciente, realizándose sobre todo con las Antillas vecinas en condiciones que escapan a toda estadística. La demanda interna de bienes agrícolas se hincha, pues, artificialmente.

10 Se dan marcados desequilibrios regionales. Por ejemplo, la capital Puerto Príncipe, consume 25% de la producción nacional y 50% de los productos más caros, tal como son el arroz y las verduras, la carne, la leche y los frijoles.

11 Ciertas regiones, en particular del nordeste, resultan notablemente castigados en función de su falta de capacidad de producción ligada en otras a fenómenos tales como sequía, erosión y laterización del suelo. En 1975, por ejemplo, el hambre ha castigado duramente esta región afectando una población de 600.000 personas. Miles de personas han sufrido la muerte por inanición. La situación hubiera alcanzado una amplitud aún más catastrófica sin los socorros de emergencia de los Estados Unidos, Francia y Alemania.

Los cambios en la composición de las exportaciones reflejan el aumento de la participación de los productos extranjeros y sus socios locales, en la actividad manufacturera. En efecto, rubros tales como industria de transformación, bauxita, carne bovina y azúcar que representan el 57% del total de las exportaciones, están controlados en su producción y comercialización por compañías extranjeras.

Cierto es que el café ha mantenido su participación en las exportaciones generando ingresos excepcionales estos últimos años (70 millones de dólares en 1977). Sin embargo, desde hace más de una década, la tendencia, es más bien hacia la baja, en el valor de las exportaciones cafetaleras. Además, mientras este grano es exclusivamente producido por agricultores locales (que suman un total de 150 mil productores)¹² los productos antes mencionados provienen de transnacionales; los efectos de concentración del ingreso consecutivo al dominio extranjero sobre el comercio exterior, el cual transformado en un elemento importante del tránsito en curso entre la tradicional estructura agro-exportadora y el nuevo modelo exportador.

Como dato fundamental del fenómeno de recuperación económica y de su misma naturaleza, el aumento de las exportaciones globales es concomitante a un aumento mayor de las importaciones. A consecuencia de ello, ha crecido el déficit de la balanza comercial, pasando de 15 a 60 millones de dólares, entre 1972 y 1976.¹³ Las importaciones excedentarias son financiadas fundamentalmente con las divisas transferidas por los emigrados y los recursos del turismo. Dada la tendencia a la baja de la producción agrícola y al poco dinamismo del mercado de bienes de consumo, esta estructura comercial caracteriza un tipo de economía parasitaria, financiada desde afuera y que compra fundamentalmente en el exterior. Asimismo, muestra claramente que el débil crecimiento, reflejado por las cifras, resulta ficticio y no corresponde a un desarrollo de las fuerzas productivas. Traduce más bien el reforzamiento de la dependencia y de la conformación extrovertida de la economía. Además, el aumento bruto de las cifras de exportaciones ha de ser ponderado en función del deterioro sufrido por el dólar y la *gourde* haitiana atada institucionalmente al dólar.¹⁴

12 Aún para el café, se da el proceso de concentración a nivel de la comercialización. Los exportadores del grano son un número de 24. Los 3 mayores controlan (1971) 45,16% de las exportaciones, y los 10 mayores 77,85%.

13 Nada más, las importaciones de combustibles y lubricantes han pasado del millón de dólares en 1962-1963, a 10 millones en 1973-1974, a 20 millones en 1977.

14 El aumento global de las exportaciones traducido en precios constantes arroja resultados sumamente modestos. Los 116 millones de dólares que valen las exportaciones para 1976, se reducen a unos 40 millones en precios constantes de 1955, monto que acusa una diferencia apenas notable en relación al promedio de las ex-

Conviene señalar el cambio que se viene dando en el destino procedencia del comercio exterior. Durante la década del cincuenta y todavía la del sesenta, las exportaciones haitianas de café se destinaban principalmente al mercado europeo —Francia, RFA e Italia— y las importaciones provenían de Norteamérica.

En los años 70, los Estados Unidos ocupan el primer lugar entre los compradores de productos haitianos, con un porcentaje superior a los dos tercios (69% en 1973-1974; 75,3% en 1974-1975). Esta orientación se vincula a la importancia creciente de las industrias manufactureras destinadas al mercado norteamericano. También Norteamérica, como proveedor de importaciones, viene a la cabeza (55 y 60% entre 1971-1976), con una participación que crece, paralela al aumento desmedido del valor global de las importaciones. Estas aumentan a un ritmo de 50% anual teniendo mayor elasticidad que las exportaciones, muestra de cómo el poder de la economía es muy superior a su capacidad productiva. Se genera un desequilibrio creciente de la balanza de pagos que no llega a ser compensado mediante inyecciones de dólares, creando presiones importantes a nivel monetario, y afianzando, asimismo, la subordinación del sistema financiero al Fondo Monetario Internacional.

En resumen, el desarrollo del comercio, exterior de los últimos años, ha mostrado cierto dinamismo que ha de medirse no a partir de un aumento de la capacidad productiva del país, sino fundamentalmente a través del fenómeno de alza de los precios en el mercado internacional.

EL MARCO INSTITUCIONAL. BALANCE DE LOS RESULTADOS

La política desarrollista conformada a partir de las prácticas y ajustes institucionales antes señalados, con toda su evidente ineficacia, resulta ser fruto directo de las directrices trazadas desde la década sesenta por los organismos técnicos extranjeros al servicio de los Estados Unidos, lineamientos seguidos, con mayor o menor empeño y éxito por las agencias oficiales del gobierno haitiano a través de pomposos planes de desarrollo.¹⁵

portaciones para la década del sesenta. Ajustada en términos de dólares de 1976, la evolución del comercio haitiano da las cifras siguientes: Importaciones 1960: 106,2; 1973: 232,5; 1976: 302,7. Exportaciones 1960: 154,9; 1973: 161; 1976: 166,7 (cantidades en millones de dólares) (*Progreso*, 1978).

15 En 1968, coincidiendo con el movimiento de repunte, las iniciativas desarrollistas del Comité Interamericano de la Alianza para el Progreso se hace sentir con el envío a Haití de la "Misión de Asistencia Técnica Integral". Esta publica su informe en 1971, año que señala el punto de arranque de la acción desarrollista, la que se expresa en el plan quinquenal 1971-1976. Entre las organizaciones promotoras de esta

Dicha política va en el sentido de las nuevas relaciones económicas entre Haití y su metrópoli e implica un control absoluto de los organismos extranjeros en términos de financiamiento, evaluación de proyectos y asistencia técnica, acompañada de un esfuerzo de capacitación de la administración pública mediante incontables asesores y la inyección masiva de recursos financieros.

Esta política cubre el período posterior a 1971 en que el régimen entra en una coyuntura favorable. Todos los factores antes estudiados se reflejan en el campo de las finanzas públicas por un neto aumento de la capacidad fiscal del gobierno. El monto del presupuesto estatal de gastos pasa, en efecto, de 28,1 millones de dólares en 1969, a 31 en 1971; a 43,3 millones en 1974, a 62 en 1975 y a 77,5 en 1977. Alrededor de las 2/3 partes de este presupuesto ordinario está cubierto por la asistencia externa.

Las obras de infraestructura constituyen el renglón prioritario del proyecto desarrollista. En las previsiones del Plan 1976-1981, 44,5% del total de la inversión va destinado a comunicaciones, transportes y electricidad (Cary, 1977). Se trata de construir una base para el desarrollo capitalista, la que nunca ha existido, y cuyos pocos logros se han deteriorado lamentablemente durante la era duvalierista y de poner en marcha la construcción de algunas carreteras, servicios eléctricos, portuarios, y de riego,¹⁶ obras que el régimen ostenta como producto de su “revolución económica”.

Esta asistencia pública internacional ha venido representando el 70% de la inversión pública destinada a obras de infraestructura. Según el segundo Plan (1976-1981), la participación externa al financiamiento del mismo, habrá de ser del orden de los 242.9 millones de dólares. De este modo los Estados Unidos, a través de la USAID, el BID y el BIRD, aportarían 224,5 millones y el gobierno haitiano 71,4 millones (Chancy Manigat, 1977: Cuadro III). O sea, una proporción de 77,3 y 22,7%, que evidencia la situación de tutela financiera. Para el presupuesto de desarrollo de 1976, de 180 millones de dólares, la contribución externa alcanzó los 66,8 millones.

Sin embargo, esta tutela técnica-administrativa y los cuantiosos recursos financieros provenientes del exterior, no han permitido al proyecto desarrollista detener el movimiento hacia la acentuación de

política se encuentra, la U.S.A.I.D., OEA, el CIAP, el BID, el FMI y el Banco Mundial.

16 Conviene señalar la construcción en curso, de la ruta nacional Puerto Príncipe-Cayes de unos 200 kilómetros, con créditos del BID y del BIRD; la ruta de la amistad Puerto Príncipe-Jacmel de unos 80 kilómetros, donación del gobierno francés; la ampliación de las instalaciones portuarias y de la red de generación eléctrica de la capital.

la miseria, el subdesarrollo y la crisis económica social inherente al sistema. El alcance modernizador de este proyecto, queda neutralizado en un marasmo de incapacidad y nepotismo. Dicha realidad marca los límites de una política económica concebida en el marco del tutelaje paternalista, de un “desarrollismo desde afuera” ejecutado por tecnócratas foráneos.

El proyecto desarrollista no ha podido frenar la crisis de la agricultura, dando un impulso capitalista a las relaciones de producción y de trabajo, conllevando transformaciones técnicas susceptibles de modernizar el agro. Por el contrario, el arcaísmo estructural, las trabas institucionales, la deteriorización del suelo condenan a la ruina a la producción agrícola campesina.

El fenómeno del desempleo adquiere proporciones catastróficas al alcanzar un 40% de la fuerza de trabajo. Como consecuencia de la progresiva desestructuración de la economía campesina, cada año decenas de miles de “sin tierra” y de pequeños propietarios desplazados, vienen a engrosar las filas de los desempleados o “sin ingresos”. Queda así conformada una creciente masa de marginados rurales y urbanos, los que quedan sin expectativa de empleo, ya que el ritmo de creación de nuevas ocupaciones es totalmente inferior a la demanda. Puerto Príncipe, la capital, registra un crecimiento incontrolable y 40% de sus 800.000 habitantes carecen de vivienda. Desde hace una década, se da con fuerza creciente el éxodo masivo de campesinos, artesanos y proletarios, quienes huyen del país hacia Miami, las Bahamas, las Antillas Francesas, la República Dominicana, los Estados Unidos y Cuba.

El fenómeno inflacionario ha venido convirtiéndose en un elemento integrante del mismo proceso. Han intervenido en ello los factores de tipo externo derivados de la crisis económica y financiera que sacude al capitalismo mundial, desde hace una década y que se refleja en las devaluaciones del dólar, el alza de los energéticos, en el aumento continuo de los precios de los productos manufacturados. Estos factores han encontrado una caja de resonancia en Haití dada la estrecha dependencia del país hacia el exterior, la extrema fragilidad de su economía, su escasa capacidad de producción, así como la mayor propensión a consumir de ciertas capas de la población.

Al tomar en cuenta dichas variaciones y ponderar debidamente las cifras brutas de aumento del PIB del comercio exterior, de los ingresos y egresos gubernamentales, se advierte entonces, que el crecimiento de estas variables se dio concomitantemente a la devaluación del poder adquisitivo de la moneda. Dicha devaluación es del orden de 3 a 1 entre 1965-1970 y 1975-1979. Además, por su carácter sectorial, el crecimiento relativo de los años setenta no ha logrado detener ni mucho menos compensar el proceso de deterioro absoluto y relativo que

viene experimentando la economía haitiana desde el año 1955, cuando empezó a manifestarse la quiebra del modelo económico plasmado en los años 1915-1934 de la ocupación norteamericana. En relación con la década sesenta, que fue de baja absoluta de todos los índices de la producción y la distribución, sobresale en forma contrastante el repunte de los últimos años, aun cuando resulta sumamente modesto y más bien superficial. Además, viene acompañado del aumento de los desequilibrios sociales, del enriquecimiento escandaloso de la minoría dominante y el empobrecimiento acelerado de los sectores medios más desfavorecidos y de las clases populares.

En conclusión, en las dos décadas de la dictadura de los Duvalier, han tenido lugar importantes fenómenos sociales que señalan un nuevo acomodo de las fuerzas de clase y de la organización política y económica a los requerimientos del dominio imperialista, del desarrollo capitalista y de la modernización.

Frente a la aguda crisis del sistema económico y del régimen político preexistente, a los conflictos de poder entre los diversos sectores dominantes y a la peligrosa inconformidad de las masas, el duvalierismo emergió como un régimen de fuerza con marcadas características fascistas. Este régimen rompe las reglas y prácticas tradicionales de gobierno, mediante el ejercicio ilimitado de la violencia e impone la hegemonía de la fracción más pro-imperialista y reaccionaria de la clase política que gobierna conforme a los intereses de la burguesía, los latifundistas y los agentes directos de las compañías extranjeras.

Este reordenamiento permite promover un nuevo esquema de acumulación de capitales basado en la sobre-explotación de la clase obrera y del campesino. En efecto, la opresión política priva a la ciudadanía del derecho a la queja, en beneficio de la burguesía local y, sobre todo, del capital imperialista. Asimismo, este esquema productivo y su complementaria estructura de consumo, se fundamentan en la utilización de la fuerza de trabajo de los emigrados como fuente de acumulación interna y de financiamiento del consumo de una fracción de la población. Por otra parte, la nueva estructura productiva dependiente, al permitir ensanchar la tradicional función agro-exportadora, convierte a Haití en un país exportador de fuerza de trabajo y de artículos manufacturados. Así se reforzó el dominio imperialista, se robusteció a la burguesía como clase dependiente, y se estimularon los efectos decrecimiento y modernización que corresponden a un esquema de anti-desarrollo, de mayor deformación estructural y subordinación.

La reestructuración de un modelo de funcionamiento del sistema económico y socio político de cierta eficacia, según su propia racionalidad dominadora, conllevó a una disminución de las tensiones

entre las facciones dominantes y cierta centralización de los conflictos de origen popular. Este nivel más sofisticado de control, en el que participan de manera, decisiva los órganos de poder metropolitano, permitió a la dominación clasista e imperialista regresar a formas menos ilegales, menos primitivas, más modernas, que son aquellas que diferencian a Duvalier I, de Duvalier II. Con ello, el régimen puede cobrar una cierta legitimación que le permita mantenerse en el poder como fórmula de dominación clasista correspondiente a los intereses imperialistas y a las necesidades de una burguesía local que ha ido creciendo a la sombra protectora de la dinastía duvalierista.

BIBLIOGRAFÍA

- Cary, H. 1977 "Pequeña burguesía reinante y desarrollismo tardío en Haití", Ponencia al XII Congreso Latinoamericano de Sociología (Quito).
- Chancy Manigat, J. 1977 *The place, role and nature of haitian economy in the capitalist world system: capitalism of feudalism* (Washington: Howard University).

TEORÍA Y DEFINICIÓN DE LA CULTURA OPRIMIDA*

Jean Casimir

PERCEPCIÓN Y OPRESIÓN

Es alarmante observar cómo se destruye teóricamente la especificidad de los países subdesarrollados, y cómo los propios intelectuales de estos países ayudan, a veces, a la tarea. Es un proceso que se inicia al enfatizar que los hechos externos son responsables de las dinámicas internas. En otras palabras, Cristóbal Colón descubre a América, aunque uno está acertado al pensar que descubre únicamente los límites de su ciencia, además de los provechos que puede sacar de este descubrimiento. De ahí se pasa a afirmar que el impacto de las presiones externas crea estructuras de una u otra forma internas. Las estructuras anteriores al “descubrimiento”, a las presiones externas, pasan a carecer de sentido, de relevancia; y comienza una investigación exclusiva de la evolución de las “estructuras internas creadas desde afuera”. O sea que Cristóbal Colón se vuelve americano, El Americano.

Enfocar la dependencia como una condición que configura cierto tipo de estructuras internas, significa considerar el desarrollo como un fenómeno histórico mundial, como el resultado de la formación, expansión y

* Extraído de Casimir, J. 1980 *La cultura oprimida* (México: UNAM) pp. 201-252.

consolidación del sistema capitalista. Tal enfoque implica la necesidad de integrar, en una sola historia, la perspectiva de la expansión capitalista en los países hoy desarrollados y sus resultados en los países por él influidos. Pero no se trata de tomar estos resultados como meros “efectos” del desarrollo capitalista, sino como elementos constitutivos y determinantes de este. (dos Santos, 1970: 37)

Parece fácil para unos probar que las economías haitiana o guatemalteca, aisladas o tomadas en conjunto con todas las economías subdesarrolladas, son “elementos constitutivos y determinantes del desarrollo capitalista”, que la economía campesina de autoconsumo del siglo XIX lo era, que lo eran las milpas de los esclavos, y que también lo eran las formas de producción amerindias. Para otros, parecería fundamental saber si las prácticas sociales concretas de los haitianos o de los guatemaltecos, de los campesinos o de los esclavos, negros o amerindios, si estas prácticas que ellos mismos controlan, pertenecen al mundo o a la racionalidad capitalista. Estos otros pensarían que una cosa es que “del agua se hace el aguardiente y otra cosa que el agua sea aguardiente”.

El carácter capitalista de la economía y la sociedad latinoamericanas, nos dice la teoría de la dependencia, [se da] no solo desde su cuna, sino desde su concepción misma. Nuestros países se forman como tales dentro de la situación de dependencia y, por lo tanto, dentro del proceso de expansión mundial del capitalismo. (dos Santos, 1970: 39-40) ¹

Si se entiende por concepción —en vista del contexto que implica la palabra “cuna”— el dar a luz, he aquí que Cristóbal Colón creó América. Si se entiende por concepción el proyecto de sociedad, ahora se estarían tomando como realidad los “buenos” deseos del señor Colón. Por más que parezca cierto, los países latinoamericanos no se forman dentro del proceso de expansión capitalista. Surgieron *mientras se expandía* este sistema, lo cual es muy distinto.²

Acontece que son muchos los que en América Latina participan de formas de vida que todavía no se desintegran y viene creciendo

1 Véase también O. Ianni, 1970 *Imperialismo y cultura de la violencias en America Latina* (Mexico: Siglo XXI) p. 16.

2 Es notable que los teóricos de la dependencia no hayan tratado de aplicar sus reflexiones a otros continentes. Eso sería muy útil. Que juzgue el lector: “el carácter capitalista de la economía y de la sociedad de Zimbabue se da no solo desde su cuna, sino desde su concepción misma. Zimbabue se forma como tal dentro de la situación de dependencia y, por lo tanto, dentro del proceso de expansión mundial del capitalismo”. Teóricamente, solo quedan en Zimbabue, Rhodesia del Sur, Ian Smith y las inversiones extranjeras.

el número de los que el sistema dependiente está rechazando. Estos últimos tienen que reintegrar las formas “tradicionales” o inventar otras nuevas.³ Los modos de producción no capitalistas sin duda están dominados por el capitalista; pero hay que determinar cómo y en qué medida opera esta dominación, justamente porque el sistema capitalista no tiene la vitalidad necesaria para desintegrar y absorber las formas pre o paracapitalistas. Además, en los países en que los no-integrados son más numerosos que los integrados, no se puede vislumbrar cómo las alternativas al sistema capitalista van a resolver problema alguno si no se apoyan en la fuerza social de aquellos que no viven una vida “moderna”.

América Latina no es una abstracción y no se puede generalizar en un momento de la discusión aquello que es propio de las islas-plantaciones (siglo XVIII), para enfocar en otro lo que se procesa en los grandes espacios como Argentina o México (en el siglo XIX). Lo que se niega aquí es que se pueda integrar en “una sola historia” la expansión capitalista en el centro y en la periferia, porque “una sola historia” no puede explicar la heterogeneidad de la periferia. Si la situación del Brasil no es la de Puerto Rico, depende de la diferencia entre la dinámica interna de uno y otro país y no de las influencias externas. Si fuera por estas, América Latina sería una enorme Rhodesia.

Se reconoce que cierta dimensión de los países subdesarrollados en general, o de los de América Latina en particular, surge en las condiciones descritas por la teoría de la dependencia, es decir, que es desde su “cuna”, e, incluso desde su “concepción”, capitalista. Dicho enclave se expande o se retrae según su importancia en el marco mundial, dejando un mayor o menor margen de “desarrollo” a las formas de producción preexistentes, o a aquellas que surgen en oposición al sistema capitalista. Pero también se sostiene que la “concepción” que desde su “cuna” es capitalista es totalmente impotente para provocar transformaciones en el sistema capitalista, excepto que los países centrales de este sistema escogieron otro rumbo, en cuyo caso esta “concepción” podría adaptar dictados exteriores.

La existencia o subsistencia de formas de producción paracapitalistas no es una simple gracia del sistema dominante. Se debe a la peculiar matriz de relaciones sobre las cuales viene a incrustarse el capitalismo y sigue existiendo por la ineficacia del sistema dominante

3 “Entre más desocupados haya, mas subocupados habrá en la agricultura de autoconsumo ocupando las tierras marginales. Aquí encontramos una íntima relación entre agricultura para el mercado y desocupados que se transforman en subocupados, y que dan lugar a la agricultura de subsistencia y de auto consumo” (Bonilla, 1971: 147).

en sus intentos de desintegrarlos o por su habilidad en propiciar otras formas de vida que escapan a su propia racionalidad.

El modo de producción dominante en los dos últimos siglos de América Latina es el capitalista, en sus versiones mercantilista, liberal o monopolista. Pero quien domina, no aplasta forzosamente, aun pudiendo hacerlo, porque tal vez, tiene otras preocupaciones... La teoría de la dependencia no puede pretender ser la teoría explicativa de todo subdesarrollo capitalista y menos de toda formación social subdesarrollada. Ni siquiera puede explicar todos los casos latinoamericanos. Escribe Ianni: “en rigor, durante todo el siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, los gobernantes de América Latina transformaron los intereses y las exigencias relacionadas con la economía primaria exportadora en política oficial” (O. Ianni, 1970: 3).

Creemos haber probado que tal cosa no ocurre en Haití. En cuanto al resto de América Latina, sugerimos que se evalúe la eficacia o impotencia de las políticas oficiales del siglo XIX y del XX. ¿A quién mandaban estos gobernantes?

Acontece que, en un momento dado de su propia evolución, países que pasaron a llamarse metropolitanos se adueñaron de varios territorios calificados, desde esa fecha, de ultramarinos. Y también desde esta fecha, los países que están al occidente de lo que pasó a nombrarse América se llaman orientales, y los que se ubican al oriente se conocen como occidentales.

Los llamados países metropolitanos decidieron organizar la explotación económica de estas “nuevas” tierras como les convenía. Se admitirá que tuvieron cierto éxito. Los territorios “allende” el Atlántico fueron las primeras presas de “la” historia moderna y tocó a las islas caribeñas ser las más exhaustivamente explotadas. La intensidad del pillaje colonial varió según la vitalidad de las economías “metropolitanas”. En el siglo XVIII, destacaron principalmente el capitalismo mercantil inglés y francés.

Sin embargo, la burguesía mercantil, por más pirata que fuera, no vivió obsesionada por el Caribe, y lo relegó tan pronto fue necesario, a un lugar en relación con su diminuto tamaño. Así, el Caribe salió de “la” historia para iniciar “su” nueva historia. Historietas, tal vez, pero las únicas que tienen, digamos, los “nuevos” caribeños.

En un estudio de la sociedad haitiana que procura esclarecer sus marcos culturales es conveniente dedicar algunas líneas al recuerdo de los amerindios. Sin duda, la sociedad y cultura de los haitianos de hoy parecen muy alejadas de la vida que conocieron los haitianos del Caribe precolombino y, a primera vista, puede ser difícil entender por qué es preciso retroceder hacia tiempos tan remotos. Sin embargo, en el encuentro de los amerindios con los blancos se revela un hecho

recurrente de la historia haitiana y es el papel determinante de lo accidental, de lo imprevisible.

Tal vez por los estragos que causa la cultura afirmativa en los medios académicos, cada vez que hay que referirse al choque “cultural” que se saldó en los grandes genocidios de los siglos XV al XIX —fines del siglo XIX—, se vuelve costumbre iniciar el tema con una disculpa. Disculpa que hacen de sí mismos los portadores de una civilización que, tal vez, compensó con creces sus errores, para que no se la odiara más.⁴

El hecho es que algún día, que no se inscribe en el calendario de evolución de los arawaks o de los tainos, los españoles asolaron a “Ayiti”, que pasó a ser conocida como “La Española”. Laurette Séjourné anota que: “por haber sido durante largo tiempo el único territorio ocupado y sometido [La Española] constituyó el campo de experimentación de los futuros conquistadores de toda América” (1973: 14).

Se entenderá porqué los amerindios no tardaron en desaparecer.

Aquellos que habitaron estas puertas del “Nuevo” Mundo no dejaron “documentos” para transmitir su asombro a la posteridad. Pero otros amerindios describieron el rumbo que tomaron sus vidas. León Portilla registra en una de sus obras una frase que parece resumirlo todo y que se toma de un historiador “indígena” contemporáneo de los hechos: “solamente por el tiempo loco, por los locos sacerdotes, fue que entró a nosotros el cristianismo” (León Portilla, 1971; 1974: 86).

Cuando se encontraron estas *dos* historias de Europa y de América, el tiempo se volvió loco y el pasado se desligó del porvenir. En una obra como la que se está tratando de escribir aquí, no importa en lo más mínimo que este encuentro esté previsto en los marcos del desarrollo europeo. Tampoco importa mayormente saber si para las clases dominantes de los actuales países americanos se puede ubicar en este punto la concepción y la cuna de la historia, de su historia. El hecho es que para los amerindios, se rompe la continuidad del ayer, del hoy y del mañana.⁵ Lo que es la génesis de la sociedad para los dominantes es el inicio del caos para los dominados. Y lo único que puede interesar es, justamente, cómo podrán los dominados recuperar su historia.

La historia general de los amerindios parece mostrar que ahí donde el sistema capitalista ha emigrado y ha tratado de integrar a sus formas de producción a los adultos provenientes de otras culturas, solamente ha conseguido enloquecerlos, con la necesidad consecuente

4 “Tan solo añadiremos que, al ofrecer aquí la versión épica y traumatizada de los historiadores aztecas [...] nuestro propósito, más allá de cualquier partidario sectario que buscará revivir odios superados” (León Portilla, 1974: 8).

5 El recuento más patético de esta pérdida de la historia es sin duda el libro de Dee Brown (1970), debido a la cercanía de los hechos que relata.

de matar a una buena proporción de ellos para que los sobrevivientes aprendan a aceptar el “nuevo” estado de cosas, para que se “aculturen”.⁶ Se admitirá que poca civilización han visto y están viendo los indios/indígenas/indigentes además, eso sí, de experimentar el estrangulamiento de la suya propia, o de lo que todavía les queda. Semejante desastre cayó sobre los africanos. Algún día se inició la trata de negros en el marco del comercio triangular; un día que tampoco se inscribía en el calendario de evolución de las tribus del África occidental. La violencia de la caza de los negros, las condiciones de su transporte a América, de su venta en los mercados de esclavos, así como su participación en las instituciones económicas del “Nuevo” Mundo, son tantas desgracias que no podrían caber en los vaticinios de brujo alguno.

Las matanzas que subyacen a los hechos aludidos constituyen otro recuerdo desagradable para la cultura afirmativa, que desde los primeros momentos de esas masacres se empeñó en inventar mitos justificativos. Al iniciar su trabajo *The World the Slaveholders Made*, E. D. Genovese sostiene que: “la explotación y brutalidad manifiestas eran menos un problema de raza que de clase y los africanos no podían ser tratados así a menos que los fundamentos hayan sido establecidos por el tratamiento de las clases bajas blancas” (1971: 15).

La historia de los negros en América, lo mismo que la de los amerindios, enseña que es preciso distinguir entre los “conquistadores” de baja extracción social, sometidos en Europa y a veces en América a las más duras condiciones de existencia, y los vencidos/conquistados. Una cosa es el *engagé* o *indentured* europeo a quien se dispara una oportunidad, a la cual, en algunos casos, no tiene siquiera derecho; y cosa distinta es el esclavo indio o negro. Para los primeros, su situación social tiene una explicación, aunque sea mágica; él mismo podría formularla, ya que mediante su práctica social genera y reproduce su miseria. Pero la nueva vida de los vencidos/conquistados se genera más allá de sus marcos de pensamiento, fuera de cualquier posibilidad de entendimiento.

La perspectiva de Genovese es justamente la que hay que evitar en los estudios sobre el subdesarrollo. El tratamiento que se propina y se acepta en la Europa de aquel entonces para las clases “bajas” puede enfocarse allí como un problema de clase: dominantes y dominados

6 Enrique Semo muestra la diferencia entre las políticas de desarrollo inspiradas en el feudalismo y basadas sobre la extracción del tributo, y las políticas de desarrollo del capitalismo incipiente (1973). En un caso se tiende a proteger y a conservar la comunidad indígena; en el otro se la destruye. La distinción es muy interesante, aunque no de mucha relevancia para los amerindios. Lo que debe enfocar un científico social no es la conservación demográfica de la comunidad indígena, sino las condiciones políticas, económicas e ideológicas de la mentada conservación.

pueden concordar sobre el particular. Sin embargo, el tratamiento que reciben amerindios y africanos, visto desde el punto de vista de ellos mismos —único punto de vista que debería interesar—, no puede reducirse a una relación de clase, aunque algo remoto tenga que ver con este tipo de preocupación.

Rodolfo Stavenhagen captó este problema y ofrece una distinción fundamental entre relaciones coloniales y relaciones de clase:

En términos de las relaciones coloniales la sociedad indígena se enfrentaba a la sociedad colonial [...] Los indios que por diversas razones eran absorbidos por la sociedad global dejaban [...] de participar en las relaciones coloniales mencionadas para integrarse a una estructura de clases pura y simple. Dejaban también, en consecuencia, de ser indios.⁷

Aunque sea particularmente difícil entender cómo un indio puede dejar de ser indio, es decir, aunque la conclusión de Stavenhagen va más allá de sus postulados y observaciones, es obvio que las clases sociales comparten, a pesar de sus relaciones conflictivas, un conjunto de denominadores comunes, y entre estos una misma cosmovisión. De no ser así, toda la problemática de la conciencia de clase no tendría razón de ser. Ahora bien, para el indio conquistado y el negro raptado no hay ninguna posibilidad de que “las ideas dominantes sean las de las clases dominantes”. Los mecanismos de difusión, transformación o creación ideológica que deberían acompañar la metamorfosis aludida por Stavenhagen todavía no se han codificado, por la simple razón de que haría falta que el indio y el negro, en tanto categoría social, es decir, en sus elementos definitorios, puedan volverse parte integrante de las clases dominantes. Se entenderá que eso es la negación misma de la dominación, al menos como hasta ahora se ha conocido.

Todos los textos que producen los amerindios en el siglo XVI pueden aplicarse a los africanos que en el XVIII se ven en todos los países americanos. Ellos también experimentan el encuentro de dos historias, ven al tiempo volverse loco, a todas las bases del razonamiento derrumbarse. Lo racional y lo razonable capitula ante la barbaridad y el salvajismo ciego e innecesario. La trata, la esclavitud capitalista, el trabajo en plantación, forman una problemática que se plantea entre dos mundos, entre naciones y etnias, entre lo bueno y lo malo, la expresión y la negación, la cordura y la locura, el cielo y el infierno. La derrota y el sometimiento equivalen al fin del mundo, al sin sentido que se apodera de la vida entre los hombres.

7 R. Stavenhagen, *Clases sociales en las...*, op. cit., pp. 245-246

El despertar en América, en el norte, centro o sur, en territorio español, francés o inglés, son hechos absolutamente fortuitos. Trabajar en una pequeña isla-plantación como la Barbada, o en una isla más grande como la de Saint Domingue, no responde a ninguna lógica. Y así la posibilidad de huir y de crear una sociedad cimarrona surge como gracia del destino. Que los propietarios de esclavos estén a punto de convertirse en una clase dominante autónoma como en el sur de Estados Unidos, o que sean una suerte de capataz dominado por una clase burguesa metropolitana en lucha con los remanentes de los sectores feudales, como en las islas plantaciones francesas o inglesas, son tantos accidentes que plantean posibilidades muy diversas de organización y práctica sociales.

De esa manera, en el marco de Saint Domingue, acontece simplemente que la rebelión endémica de los africanos organizados en sociedades cimarronas⁸ se cruzará con los cambios sociales introducidos en la colonia desde una metrópoli recién convertida a la vida republicana; y acontece que los “desórdenes” de estos bozales aliados a los criollos coinciden con las luchas entre las grandes potencias de la época.

Los revolucionarios del 1804 son tan conscientes de la precariedad de sus logros al juzgarlos en relación al poderío colonial del siglo anterior, que no se les ocurre desmovilizar a las tropas, ni modificar las leyes que hacen de todo haitiano un soldado, hecho que, por lo demás, corresponde a la organización interna de su sociedad. Que Inglaterra haya conquistado la hegemonía mundial en el siglo XIX, que se haya industrializado a un paso acelerado y que haya orientado sus intereses hacia los grandes territorios desocupados del globo, y que, por consiguiente, ni Haití, ni las demás islas del Caribe presentaran algún interés lejanamente similar al que tenían en el siglo anterior, todo eso se sitúa fuera de las prácticas sociales de los haitianos. Que no hayan sido molestados mayormente, que hayan logrado una independencia política y económica durante este siglo, es un mero milagro, algo que no se explica por su quehacer diario.

Si más tarde Estados Unidos se fortalece como nación y su peso cambia la geopolítica del Mar Caribe, este proceso también es ajeno a la vida de las islas. Y que este país haya tenido que ocupar Haití por razones vinculadas a sus preocupaciones estratégicas, no tiene más lógica que la masacre de los amerindios para los amerindios, que la trata de negros para los negros, que la Revolución Francesa para los habitantes de Saint Domingue, o la revolución industrial para los

8 Véase el t de Roger Bastido “Las civilizaciones de los negros cimarrones” (1969: 48).

haitianos decimonónicos. Lo mismo puede decirse de las políticas del *Big Stick*, del buen vecino, de la posguerra, de la Alianza para el Progreso.

Estos azares afectan desde luego al país, pero buscar la lógica de su historia en esta sucesión es renunciar a cualquier explicación científica. Toda la historia de Haití se vuelve un proceso deshilvanado si se quiere explicar a partir de sus determinantes externos, de estas “llegadas del mar”.⁹ Todo acontece y puede acontecer y nada responde a una lógica y fórmula de previsión. Haití, en tanto creación del Occidente, no tiene historia. Su evolución es totalmente caótica, susceptible de puras explicaciones *ex post facto*. Vista desde afuera, es una impotencia absoluta que va a la deriva en el Mar del Caribe.

El Caribe tampoco aparece en el tiempo de la historia que se escribe mirando del “centro hacia la periferia”. Y, de hecho, tampoco América del Sur y América Central. Las crónicas escritas desde este enfoque son el desglose de una visión a la Marco Polo, Vasco de Gama o Cristóbal Colón, para no hablar de Américo Vespucio.

El enfoque es fascinante para unos (los dominantes), ya que al reconstruir el mundo a partir de este ángulo se da unidad al tiempo histórico, y se facilita la verbalización de tentativas de cambio que “dependen” del centro. El único problema es convencer de que no se trata de una posición etnocéntrica, sino de una perspectiva impuesta por “los mandatos de la historia...”

Hay otro enfoque, otra historia, otro tiempo y destino. Una perspectiva diferente de la de los descubridores. No contradice la historia. Es también historia, la de los que sufren por causa de la evolución de quienes se apropian de “su” historia: historia de los que fueron “descubiertos”.

Esta otra historia raras veces se escoge como perspectiva científica, tal vez porque apunta hacia los problemas de las pequeñas localidades y de los pueblos poco numerosos, abigarrados, en vías de desaparecer; además, no ayuda a los “centros” de decisión a formular proyectos operacionales de desarrollo. Esta historia parece más apropiada para referirse a las épocas superadas. Cuenta la vida de los que sobrevivieron y no puede explicar las llegadas del mar, los hechos mundiales.

Para satisfacer el enfoque común de los problemas nacionales — enfoque que se viene gestando desde los albores del mercantilismo europeo — y para explicar la existencia o subsistencia de las “nuevas” naciones, las “terceras” naciones, se ha vuelto preciso iniciar la reflexión a partir del análisis de las condiciones externas de dichas existencias.

9 Título de una novela de M. Monteforte Toledo (1966).

Se dice que una sociedad diminuta, débil y atípica existe y ha existido por gracia de un dictado externo, como si la exterioridad del sistema capitalista no antecediera dicho sistema, en tanto receptáculo de esta forma inaudita de vivir.

Si el presente discurso se dirigiera principalmente a las personas que viven el subdesarrollo, sería tal vez más apropiado hablar de lo que está, antes de lo que aconteció y sigue aconteciendo. Desgraciadamente, las probabilidades de darse a entender no mejorarían. En verdad, mientras la visión o los modos de percepción de afuera para adentro, es decir, la perspectiva de Marco Polo, se han apoderado de los marcos intelectuales desde hace más de dos siglos, los grupos humanos que este sistema anhela abarcar o integrar siguen sin estar en posición de aprehender el porqué de su siempre súbita y creciente marginalidad. La percepción de ciertas situaciones de subdesarrollo no ofrece una clave para entender el desarrollo, ni mucho menos los caminos hacia el desarrollo, lo cual es estrictamente un asunto de descubrimiento científico.

En estos estudios se está probando que la articulación de un pueblo subdesarrollado, el haitiano, portador de un modo de producción distinto del capitalista monopolista, tiene tales características que es lógicamente imposible crear una teoría científica de la realidad desde su marco conceptual, es decir, desde el conjunto de ideas que nacen de sus actuales prácticas sociales.

Es preciso darse cuenta de que si acaso los fenómenos de la evolución social mundial poseen cierta lógica interna que las ciencias sociales se proponen desentrañar, esa lógica es totalmente espuria para los marginales. Para que la lógica de una situación, o ciencia de la realidad social, sea perceptible a un conjunto humano, hace falta que ese mismo conjunto esté viviendo en su vida los mecanismos de reproducción de la mencionada realidad. Ahora bien, es justamente esta no vivencia, esta ausencia de práctica de las relaciones que provocan el desarrollo y crean el subdesarrollo, la que permite tipificar al marginal y encontrar sus características.

Por ello, el análisis científico del subdesarrollo y su retórica tienen un encadenamiento y un orden que les es impuesto por ciertas condiciones sociales de creación científica. Dichas condiciones de descubrimiento y formulación de ideas y de ideologías son en parte externas a los materiales a ser analizados. Son condiciones del habla y del entender, de la comunicación y acumulación de conocimientos, es decir, condiciones subjetivas del pensar. El intelectual haitiano o de cualquier país marginal, debe formular su discurso según estos principios ajenos a la génesis y a los fundamentos estructurales de su realidad social local, y ajenos a los procesos de conocimiento de lo que

tiene de específico esta realidad. Se ve obligado a ubicarse ahí donde se reproduce la marginalidad de lo específico que entraña el mundo que observa. Ha de volverse Marco Polo para poder contar y explicar lo que vive a diario, ¡aunque no quiera hablar con Venecia! Ni siquiera puede, dentro de este contexto, realizar una codificación empírica de las prácticas sociales de su comunidad, por iniciar la reflexión con definiciones vigentes fuera de su realidad y que la destruyen. Por ello cae tan fácilmente en la trampa y coadyuva a la destrucción de esta realidad, su propio ser.

Entre el intelectual y el público del país subdesarrollado, se interponen reglas del discurso formuladas por las clases de los países desarrollados. Por intermedio de estos requisitos del habla, se filtran elementos básicos de las ideologías dominantes. Ejemplo patente de ello y que citamos en este trabajo, es la costumbre de llamar fugitivo al esclavo rebelde que recobra su libertad, y de concebirlo, como tal, huido. El filtro específico que obstruye el proceso de conocimiento de las sociedades subdesarrolladas es la creencia de que estas sociedades no son sino un caso particular de un proceso universal, de una *historia general* ya elaborada, o, al menos, muy encarrilada para poder desviarse. El reto del intelectual en condiciones de subdesarrollo es, a partir de esta historia general, crear su historia particular.

Esta tesis se dirige al público haitiano en segunda instancia. Se escribe fundamentalmente para los jurados de un examen profesional. Se quiere advertir que, si bien se admite que la historia haitiana es *en principio*, un ínfimo capítulo de la historia general, como esta última no se ha escrito todavía, hemos observado al país en el desarrollo de su especificidad. La tesis consiste en establecer que no han existido condiciones para destruir este país, es decir, para eliminar su diferencia. Y para lograr este objetivo se inicia la reflexión con la historia occidental.

La tesis termina en el momento en que se debería investigar para qué sirve tanta diferencia. Se postula, simplemente, que el país no existiría si no fuera diferente; de ahí una concepción fundamentalmente conservadora del desarrollo que subyace a lo largo del trabajo: *todo patrimonio, todo lo que es haitiano y define a este pueblo debe conservarse y celosamente*. La tesis se pretende como una reacción contra la homogeneización y la integración imposibles y concibe los intentos de integración como “metas de fracaso con conciencia tranquila”.

Se admite comúnmente y sin necesidad de argumentación que el ordenamiento lógico del universo capitalista —es decir, la articulación de una cosmovisión y de un conjunto ideológico que corresponde al mundo capitalista monopolista— no es igual a las sumas de ordenaciones locales. La dinámica de una parroquia —Haití— no participa

en la formulación del sentido que tiene el universo —la totalidad capitalista—. Asimismo, para proyectar el desarrollo internacional es irrelevante la cosmovisión particular de los haitianos. Y este proyecto de desarrollo internacional no es otra cosa que el desdoblamiento y la especificación de intereses sociales y subsecuentes normas, propias de los núcleos centrales.

Sin embargo, lo que es local y parroquial se opone a lo universal en la medida en que la cosmovisión universal no puede dar cuenta de la especificidad de la situación local, y, mucho menos, puede proyectar con éxito el desarrollo de la periferia. Es en esa dimensión que se sitúa el drama del intelectual haitiano. Un conjunto de reglas sociales, objetivas, pero externas a su realidad nacional, le impiden hablar de y con su parroquia, y, en cierta medida, le impiden literalmente descubrir e investigar las peculiaridades de dicha parroquia.

Acontece que es precisamente en el marco de la invención teórica de las situaciones locales que se sitúa el germen más fructífero de cambio del sistema de pensamiento de la totalidad capitalista. Si no fuera por la divergencia parroquial, la lógica con que se percibe al universo tendería a desdoblarse a sí misma, reinterpretao a cada paso los casos locales. Son los cambios en la periferia los que provocan un cambio en y del sistema central, que le obligan a reconsiderar sus postulados. Por ello, la meta consiste en despertar a la periferia y darle elementos de expresión, de una expresión articulada.

El cambio del capitalismo y de los proyectos de desarrollo que propone, es decir, la subversión del orden internacional y la modificación del itinerario previsto para las sociedades atrasadas, surge a partir de una percepción errática y de la implementación de un proyecto ajeno a los fundamentos lógicos del universo capitalista. La revolución para el subdesarrollo es la divergencia o discrepancia de la vía de desarrollo propuesta en el seno del capitalismo mundial. Es aquello de imprevisto para la sociedad internacional, aquello que la saca fuera de balance, mientras se vuelve una forma natural y normal de percepción para los portadores de algún sistema local, localizado y marginal.

Es cierto que un país subdesarrollado, Haití, en su dimensión subdesarrollada, es decir, en tanto negación e imposibilidad de desarrollo, es la materialización de un proyecto de evolución inherente a la lógica del sistema capitalista. Pero la percepción de los fenómenos haitianos realizada dentro de los marcos de pensamiento así formados oscurece la peculiaridad del país, y la cubre de un manto ideológico, de un bagaje de pseudoconocimientos. Son estas escorias las que se filtran durante el aprendizaje de las reglas del discurso científico de manera tal que llegan a desempeñar el papel de reglas del método científico.

La percepción y el descubrimiento de una realidad, en condiciones en que esta realidad tiende a dejar de existir para la teoría científica mundial, sigue siendo la meta fundamental del intelectual en subdesarrollo. Se le exige, con razón, que hable para que se le entienda, es decir, conforme a los mandatos de la retórica académica. Pero ha de contar a su país. La percepción del oprimido tiene que ser de adentro para fuera, es decir, invirtiendo las vías de la opresión. ¡Además, así ha sido siempre! Lo demás no es sino recursos del método, etapas en la invención científica de la realidad.

ETNIA Y CAPITALISMO

Las definiciones étnicas son esenciales para el buen funcionamiento de las estructuras económicas capitalistas en un país subdesarrollado. Nacen con la articulación de los sistemas políticos coloniales y constituyen actualmente la piedra angular de las estructuras ideológicas dominantes, con independencia de las formulaciones jurídicas en contra. Estas definiciones arremeten contra la discriminación de razas, tal y como se percibían en el marco de las ideologías coloniales, y pasan por alto la discriminación de los portadores de las culturas diferentes.

El presente estudio se refiere fundamentalmente al caso de Haití, pero creemos que fenómenos similares han acontecido ahí donde nuevas etnias fuertemente estructuradas se han formado a partir de la agregación de individuos aislados. Los negros de diferentes naciones africanas devienen en Brasil, Cuba, Guatemala, Honduras, Nicaragua, Panamá, Venezuela, Colombia, Perú, Ecuador, Uruguay, etc., una etnia única, compartiendo, según parece, sistemas culturales casi completos y relativamente unificados alrededor de los mismos valores centrales.

En cuanto a las poblaciones amerindias, fuera de algunas definiciones inauditas contenidas en el seno de las culturas criollas —el censo mexicano llama indígena a quien no habla español—, conservan su vitalidad cultural, a pesar de la opresión. Con todo, uno puede preguntarse si su integración paulatina entre los dominados del modo de producción capitalista no da lugar a la creación de una nueva entidad étnica, de manera similar a lo que se produjo en el caso de los negros africanos absorbidos por las plantaciones coloniales. Tal hipótesis choca con el pensamiento oficial y los supuestos ideológicos de los países mesoamericanos y andinos que se quieren mestizos; pero no dañaría ponerla a prueba.

El hecho es que, en el caso de la migración de negros a América, la reconstitución de un núcleo étnico diferente imposibilita cualquier proceso unívoco de criollización o de ladinización, al materializarse

junto con la creación de estructuras ideológicas alternativas, y de instituciones paralelas a las oficiales. La alteridad en los sistemas de prácticas sociales dentro de una misma formación social es susceptible de diagnóstico y de investigación empírica. Se revela, en primer lugar, en la manera subordinada en que los ordenamientos para la vida privada operan con respecto a otra forma de racionalidad vigente solamente para la vida pública. Pero ese mismo diagnóstico puede hacerse enfocando la historia de las luchas políticas, la cual permite observar cómo los portadores de ciertas dimensiones culturales de la vida nacional tratan de hacer valer su derecho a la diferencia y a la heterogeneidad.

La participación de los campesinos haitianos en ceremonias del vudú y en ritos cristianos, así como la de portadores típicos de las culturas dominantes en “religiones de los oprimidos”, ilustran el primer tipo de diagnóstico. En el marco de las luchas políticas colombianas a principios de este siglo, G. Castillo Cárdenas ofrece un ejemplo del segundo tipo, relatando hechos muy similares a aquellos que se estudiaron al analizar la revolución haitiana de 1804:

¿Cómo explicar que “los pobres indios”, a quienes los historiadores de la clase conquistadora gustan de llamar “raza vencida”, se hubieran levantado a reclamar sus derechos “ante el más temible juez colombiano”, y que hubieran llegado a constituir de su propia iniciativa el Supremo Consejo de Indias de Natagaima, con el objeto de defender *de hecho y de derecho* las personas y los bienes de la raza indígena?

Parte de la respuesta a este interrogante puede consistir en que la “civilización de los naturales” (o domesticación) buscada por los colonizadores antiguos y modernos, ha sido lograda solo en apariencia aun en aquellos indígenas que la clase dominante considera ya “plenamente integrados” a la sociedad nacional como sucede con los indios del sur de Tolima y de Huila. Otra respuesta parcial la encontramos en el Resguardo, institución que ha hecho posible preservar un tanto de autonomía de decisión, y que ha servido de rescoldo al espíritu de rebelión, llegando a ser en algunos casos un verdadero refugio de dignidad en medio de la humillación impuesta por la sociedad dominadora.¹⁰

No viene a la mente ningún caso en que la brecha entre las etnias proletarias o campesinas, por una parte, y los grupos criollos por la otra, se haya llenado; “la élite del poder” permanece como el único grupo occidentalizado, y la instrucción civilizadora difunde reglas del juego para la vida pública, sin poder cubrir la totalidad de la vida en sociedad. En una palabra, la organización económica, política e ideológica dominante traduce la partición original de la sociedad de acuerdo con

10 Gonzalo Castillo Cárdenas, *op. cit.*, p. XXVIII.

líneas de demarcación cultural, aunque no siempre de acuerdo con el color de la piel.

Esta profundización de las definiciones étnicas no debe oscurecer los hechos. La génesis y especificidad de los capitalismo subdesarrollados deben buscarse en el papel que desempeña la coacción extra-económica en estos contextos. Los capitalismo subdesarrollados nacen en las colonias. “El racismo y la segregación racial son esenciales a la explotación colonial de unos pueblos por otros e influyen en toda la configuración del desarrollo y cultura colonial” (González Casanova, 1969: 237).

La esclavitud en las Américas Negras y en las Américas Indias, muestra que la contratación de la mano de obra en el seno de las células iniciales del modo de producción capitalista no puede realizarse por el simple atajo de la destrucción de los medios de subsistencia de las poblaciones americanas, o por americanizarse. Ninguna conquista, ninguna ley puede asegurar la apropiación efectiva de los medios de producción por un puñado de conquistadores, ni en un marco feudal en transición, ni a la hora del ascenso burgués. La apropiación y explotación no se pueden realizar de un día para otro, y hoy por hoy aún no se han completado. Es, pues, imprescindible obligar, a bayoneta calada, a que una parte de la población se vuelva esclava y luego asalariada. Además, la apropiación sistemática de un excedente económico creado en las formas de producción paracapitalistas tampoco puede realizarse sin la violencia política descarada. En uno u otro caso, esta violencia tiene que justificarse.

En las formaciones sociales compuestas por dos grupos étnicos, el racismo se acentúa a medida que el capitalismo se desarrolla. Basta comparar el siglo XVII y los diferentes períodos que se han determinado en el XVIII, en cuanto a las relaciones interétnicas se refiere, en la colonia francesa de Saint Domingue. El Código Negro de Luis XIV (1685) otorga la igualdad de derechos civiles y políticos a alforrados y metropolitanos. Más tarde, cuando florece la plantación, no se aplican estas reglamentaciones y los colonos franceses obtienen su abrogación. Durante la Revolución Francesa se vuelven a conceder los derechos de ciudadanía a los mulatos y negros alforrados, y la metrópoli, a punto de perder la colonia ante las fuerzas conjugadas de españoles e ingleses, decide implementar estas disposiciones. La oposición de los blancos de la colonia es de tal vehemencia que estalla la rebelión, la cual desemboca en la independencia de la isla.

Cuando las formaciones sociales conquistadas se componen de tribus o “naciones” bien diferenciadas, las relaciones interétnicas tienen todavía más impacto sobre la evolución de las estructuras ideológicas nacionales, aunque pueda ser más trabajoso observarlas. Un

vistazo sobre la situación del negro mexicano y el de otros países latinoamericanos, nos permite formarnos una idea de la importancia que tiene la orientación de la violencia interétnica para la articulación de las estructuras sociales y apuntar cómo se ha bifurcado esa violencia, sin perder sus características y razón de ser.

El mejor ejemplo encontrado al respecto está registrado en el trabajo de Carlos Rafael Cabarrús “Acercamiento de la Cosmovisión K’Ecki” (1974: 13). El sociólogo guatemalteco recoge de un informante esta descripción del *mal* personificado en el negro y vinculado a las relaciones de dominación que derivan de la presencia de las fincas cafetaleras; se incluye, de paso, una formulación interesante de una dimensión del pecado:

El Negro, dice el amerindio entrevistado,
 Es el animal que asusta
 Como un animal, el mozo de los finqueros
 se llama Negro [...]
 Su verdadera persona es un hombre grande, negro, negro brillante su cuerpo.

Este es hijo de caballo. El Caballo lo cuida a este animal y asusta cuando uno tiene pecado. Aquí (Chamil) no hay este animal porque aquí no hay fincas.

A partir de este descubrimiento de Carlos Rafael Cabarrús, se pueden releer algunos textos de importancia: En México, Aguirre Beltrán informa que: “la imposición del servicio [militar] a los negros y mulatos se extiende por el país y para el siglo XVIII, las ciudades importantes de la Colonia cuentan con la protección de tropas de color” (1972: 283).

El antropólogo retiene la relevancia de este hecho para la integración del negro en la sociedad nacional, pero, sin duda, los grupos amerindios se formaron una representación de estos cuerpos policíacos algo diferente de la de Aguirre Beltrán.

El pensador latinoamericano que tal vez se ha acercado con más valentía al problema, José Carlos Mariátegui, escribe en el “Problema de las razas en la América Latina”:

La raza negra, importada a la América Latina por los colonizadores para aumentar su poder sobre la raza indígena americana, llenó pasivamente su función colonialista. Explotada ella misma duramente, reforzó la opresión de la raza indígena por los conquistadores españoles. Un mayor grado de mezcla, de familiaridad y de convivencia con estos en las ciudades coloniales, la convirtió en auxiliar del dominio blanco, pese a cualquier ráfaga de humor turbulento o levantisco. El negro o mulato, en sus servicios de

artesano o doméstico, compuso la plebe de que dispuso siempre más o menos incondicionalmente la casta feudal. (1969: 27-28)

Este texto del doctrinario peruano es importante no solamente por subrayar el hecho que aquí interesa, sino por la visión misma de Mariátegui con respecto al papel de la raza negra en América Latina.

Conviene, finalmente, señalar que el rey Henry Christophe de Haití, para imponer a la población del país, evolucionando rápidamente hacia el campesinado, el sistema decadente de plantaciones, usa el mismo recurso. Reporta Leyburn:

Christophe llamaba a los hombres de su fuerza policíaca real, "*dahomets*", nombre derivado del reino del África Occidental, Dahomé, de donde provenía la mayoría de los que la formaban. Se les importaba especialmente seleccionándose a los hombres más inteligentes. Antes de entrar en servicio, cada *dahomet* debía seguir un curso sobre materias administrativas. El consenso general de los visitantes extranjeros era que estos *dahomets* eran eficientes en el desempeño de su cometido.¹¹

Más allá de la región político-jurídica, como región predominante de las estructuras ideológicas del siglo XIX latinoamericano, y antes del énfasis reciente sobre la región tecnocrática,¹² el racismo ha desempeñado y desempeña todavía un papel decisivo en la justificación del aparato de dominación.

Si se observan los mecanismos de implantación del capitalismo y las formas internas de legitimización de la violencia descarada, el racismo surge como una región predominante de la ideología criolla, particularmente en los países indo y afroamericanos. Apunta Mariátegui: "partiendo del concepto de la "inferioridad" de raza, para llevar a cabo una explotación intensa, los poderes coloniales han buscado una serie de pretextos jurídicos y religiosos para legitimar su actitud" (1969: 56).

Y si se observan los mecanismos ideológicos actuales de funcionamiento del capitalismo subdesarrollado, la discriminación cultural, devenida en integración, remplace el racismo burdo.

De hecho, al enfocar las sociedades latinoamericanas desde afuera, lo más probable es que en la mayoría de ellas el racismo pase desapercibido. La razón de ello se debe a las formas de ausencia de las etnias dominadas en la ideología criolla dominante, o sea, a la manera en que el papel objetivo desempeñado por las razas oprimidas se traduce en las formulaciones de la conciencia burguesa. Como esta

11 J. G. Leyburn, *op. cit.*, p. 63, nota de pie de página.

12 Cf. A. Mattelart, *et. al.*, *op. cit.*

forma de percepción es congruente con la visión occidental afirmativa, se sigue dando por evidente o “natural” aquello que ya dejó de serlo: J. C. Mariátegui se refiere a esta ausencia como a una existencia extra-social.¹³ R. Stavenhagen retoma esa misma idea en la caracterización de las relaciones coloniales. Pero más ilustrativo es el término utilizado por Joaquín Nabuco y que consigna O. Ianni:

Como los cautivos, en la expresión de Nabuco no pueden tener conciencia o teniéndola, no pueden protestar debido a la muerte civil a que están sujetos, les resta el comportamiento “desviado”, que no debe en estos casos considerarse como un producto de una socialización inadecuada o insuficiente sino el resultado inevitable de la nueva situación en que están involucrados.¹⁴

De la cita de Ianni se desprende necesariamente cómo la contraparte del racismo es el surgimiento de una cultura oprimida. Se regresará sobre el punto; de momento, lo importante es notar que basta no legislar sobre estas razas, decretar su muerte civil sin extender el certificado, para destruirlas en la imaginación, para que no se llegue a percibir el racismo.

Ahora bien, si el problema del capitalismo subdesarrollado consiste en justificar la coacción extraeconómica, las inversiones ideológicas no tienen por qué referirse a toda la población. Es suficiente abarcar aquellos sectores superexplotados, es decir, objetos de esta coacción. Se trata, básicamente, de los portadores de los modos de producción no capitalistas y de los rechazados por el modo de producción dominante. Pueden añadirse todos los que reciben, a pesar de las leyes referentes al salario mínimo legal, una remuneración o un ingreso menor que el mínimo vital: ciertos obreros agrícolas —particularmente los braceros migratorios—, los que trabajan en empresas industriales obsoletas, los domésticos, y ciertos trabajadores por cuenta propia. Son los que urge educar, capacitar para satisfacer las demandas del desarrollo, o aquellos que devienen cuando los esfuerzos de cambio de actitudes y aspiraciones han fracasado: *¡the unemployable!*

La discriminación referida aquí puede ser de negros criollos contra negros bozales, de blancos ciudadanos contra blancos campesinos, de mestizos contra mestizos. Este matiz pone de relieve la profundización de las ideologías discriminatorias, común a todo el subcontinente

13 “Las castas indígenas y africanas eran esclavas y tenían una existencia extra-social”, *7 ensayos...*, *op. cit.*, p. 57.

14 O. Ianni, *As Metamorfoses...* *op. cit.*, p. 206.

latinoamericano. Subyace a la discriminación racial pura y simple, y la vuelve obsoleta.

Para entender la presente evolución del racismo, hace falta recordar que la implantación de las estructuras capitalistas subdesarrolladas se procesa mediante una práctica social basada sobre el control militar de las poblaciones conquistadas. La esfera de acción económica de dichas poblaciones se delimita, y, sin rodeos, se desarticulan los espacios de su eventual comportamiento político e ideológico siempre gracias al uso de la violencia, privativa de los grupos dominantes conquistadores.

Las formaciones coloniales prevén para su buen funcionamiento la carencia compulsiva de una práctica política e ideológica por parte de las poblaciones oprimidas. El trabajo del indio y del negro en el marco de estas células de producción capitalista no se traduce, pues, al nivel de las relaciones de producción, a no ser por su ausencia.

Se admite corrientemente que el paso del coloniaje a la vida independiente no tiene consecuencias profundas en el arreglo de los grupos sociales dominados. El establecimiento de mejores condiciones para el desarrollo capitalista nacional no redundaría en la materialización de alternativas de prácticas sociales encerradas en este cambio. El surgimiento tímido de relaciones de clases propias del modo de producción capitalista se procesa a partir de la matriz de relaciones de clases coloniales: “la independencia política de la Nueva España no transformó la esencia de las relaciones entre los indios y la sociedad global”.¹⁵

Si bien es cierto que conviene todavía explorar más a fondo el tipo de participación social de las clases y castas coloniales en las luchas por la independencia, se puede dar por sentado que las etnias dominadas transportan, de hecho, su “inexistencia” social a las nuevas sociedades nacionales. Durante todo el siglo XIX y el XX, la participación de los proletarios rurales y de los campesinos en la vida pública, excepción hecha de algunos brotes revolucionarios, no revela ningún progreso extraordinario. Entonces, si perdura la muerte civil de las poblaciones negras y amerindias de ayer, de los campesinos y del grueso del proletariado, este hecho ha de responder a un tipo de racionalidad o de normalidad que la sociología tiene que descubrir.

Todavía no se ha escrito una sociología del desarrollo que integre el papel del racismo y de la discriminación en la explotación de las masas campesinas y asalariadas latinoamericanas, y que explique porqué parece tan natural que los obreros de la región ganen menos

15 R. Stavenhagen, *Las clases sociales...*, op. cit., p. 247.

que los de Europa o los de Estados Unidos¹⁶ o porqué los de El Salvador ganan menos que los de Argentina. Se afirma, a veces, que la subsistencia de modos de producción paracapitalistas abarata el costo de reproducción de la fuerza de trabajo, y se trata de explicar por esa vía el bajo nivel de los salarios latinoamericanos o salvadoreños, para el caso. ¡Es tanto como decir que, aunque reciben menos dinero los obreros latinoamericanos (o salvadoreños) viven mejor que los de los países desarrollados!

De la misma manera que el racismo burdo justifica la esclavitud o el peonaje, la discriminación hacia el llamado ignorante, inculto o iletrado justifica los bajos niveles en que se fijan los mínimos vitales para la reproducción del trabajador latinoamericano amerindio o mestizo, negro o mulato. El sistema de enseñanza ya no se propone civilizarlo, sino capacitarlo en programas de desarrollo de recursos humanos sin precedentes en la historia general.

En un texto sobre “Política colonial burguesa e imperialista frente a las razas”, J.C. Mariátegui anota:

Para el imperialismo yanqui e inglés, el valor económico de estas tierras sería mucho menor si con sus riquezas naturales no poseyesen una población indígena atrasada y miserable, a la que, con el concurso de las burguesías nacionales, es posible explotar extremadamente. La historia de la industria azucarera peruana, actualmente en crisis, demuestra que sus utilidades han reposado, ante todo, en la baratura de la mano de obra, esto es, en la miseria de los braceros. (1969: 55)

Otros factores ligados al carácter social de los explotados —sigue escribiendo Mariátegui en otra parte del mismo texto— ha sido empleados por el coloniaje y continuados por un gran sector de la burguesía y el imperialismo. El desprecio para el indio y el negro ha sido inoculado por el blanco, con todos los medios, al mestizo. (1969: 59)

La mano de obra es barata en América Latina (y en El Salvador, para seguir con el ejemplo) no porque subsistan modos de producción paracapitalistas, sino que, muy por el contrario, al ser tan barata la mano de obra, subsisten modos de producción paracapitalistas.

Conviene traer a colación las reflexiones del economista Arghiri Emmanuel, según las cuales la diferenciación de los salarios es de naturaleza institucional. Afirma Emmanuel: “independientemente de las condiciones del mercado, existen salarios imposibles, porque son inconcebibles, en ciertos países y en un período histórico determinado para tal categoría étnica de asalariados” (1972: 157).

16 “A productividad igual, el proletariado del centro recibe en promedio una remuneración superior a la de los trabajadores de la periferia” (Amin, 1974: 214).

En otras palabras, el hecho de obligar a los trabajadores, mediante formas de coacción extraeconómicas, a recibir salarios u otros ingresos de miseria es, a todas luces, la fuente de la reanimación de los sistemas paracapitalistas que aparentemente abaratan la fuerza de trabajo en los países subdesarrollados (Bonilla Sánchez, 1971).

La coacción extraeconómica toma en América Latina formas muy variadas y haría falta una investigación especial para codificar un número representativo de ellas. En materia de cultura e ideología, la más patente es, sin lugar a duda, el propio sistema de “educación”, tanto en sus aspectos administrativos (presupuestos, horarios, localización de los centros de enseñanza, etc. como en su contenido. Se emiten, año tras año, leyes que discriminan a sectores mayoritarios de la población, imposibilitándoles cada vez más el desarrollo de los recursos que todavía controlan. So pretexto de encuadrar el sistema de enseñanza nacional, estas leyes buscan deliberadamente arrancar a los educandos de su medio, sin ofrecerles instrumento alguno de control de los contextos alternativos. La trata negrera no hacía otra cosa, sino arrancar al africano de su medio para lanzarlo, desprovisto de todo, a un medio diferente.

Este trasplante sistemático se ve en la actualidad por la mayor parte de la élite intelectual inclusive, como algo natural y necesario. La política educativa civilizadora viene a ser la forma más desastrosa de coacción extraeconómica. Al enaltecer a la élite intelectual oficial y su monopolio de la cultura afirmativa, se destruye toda posibilidad de surgimiento de una ideología revolucionaria eficiente, es decir, de una que escape a la racionalidad capitalista. El intelectual, una vez que acepta la necesidad de “alfabetizar”, “educar” y “capacitar” a las poblaciones como una meta válida del quehacer político, se vuelve sin querer el dócil instrumento de la discriminación de cuantos adultos no occidentalizados hay en el subcontinente y refrenda su supuesta falta de cultura/educación y su ignorancia. Por esta misma vía, exige, junto con las clases dominantes, que dichos adultos realicen sus actividades económicas en condiciones desventajosas, dentro de marcos jurídicos, políticos, ideológicos e incluso lingüísticos que no entienden propiamente y, por lo tanto, no controlan. El hecho de no dirigir la atención hacia el horror cotidiano, hacia los instrumentos que hoy en día utiliza la población para pensar y actuar, argumentar y querellarse en las esferas que le son privativas, es consecuencia de los intentos de adecuación a un futuro fantasmagórico e imposible de desarrollo capitalista. Mientras tanto, las prácticas económicas, en cuanto a la sobrevivencia material que a las mayorías se refiere —parecen deslizarse más y más hacia lo irracional—.

Pablo González Casanova se ha acercado al problema del impacto del racismo en la percepción de la explotación. Señala:

Fue, sin duda, una época histórica relativamente pasajera, en que las más grandes diferencias sociales se dieron en el interior de la ciudad y en tomo a una característica predominante, el trabajo, sin que las ocultaran otras diferencias reales o ideológicas, entre ciudad y campo, civilizados y bárbaros, nobles y plebeyos. El empresario era un burgués sin ningún título de nobleza y el proletario un inglés sin gota de sangre bárbara. Esta situación de hecho, esta forma *despejada* en que apareció la estructura de explotación ayudó considerablemente a aclarar un problema sustantivo de la evolución social, sobre el cual se trabajó con los instrumentos más finos de la filosofía y la ciencia social de entonces; el genio y el valor intelectual de Marx permitieron construir un sistema también clásico, coherente e influyente en la interpretación y transformación de la realidad social. (1969: 196-197)

¡Ojalá pueda el intelectual latinoamericano percibir el valor de las culturas diferentes que en condiciones tan difíciles lograron sobrevivir; y ver al oprimido con los ojos que permitieron a Marx realizar los descubrimientos referidos por González Casanova!

CONDICIONES DE EXISTENCIA DE LA CULTURA OPRIMIDA

El modo de producción capitalista se caracteriza por su tendencia a homogeneizar a los hombres y a los bienes, a producirlos en serie, según algunos patrones que corresponden a su racionalidad. Este modo de producción ha mostrado en estos últimos años una notable capacidad de recuperación de las contraculturas que han surgido aquí y allá.

Se observan, sin embargo, algunas brechas en esta lenta homogeneización, algunos esfuerzos de resistencia a la estandarización, así como intentos de organización para la defensa de ciertas identidades particulares. En el corazón mismo de los países industrializados (Giordan, 1968: 213-222): en Francia, bretones, catalanes y occitanes; en el Reino Unido; galeses, escoceses e irlandeses; vascos y catalanes en España; negros, portorriqueños y chicanos en Estados Unidos, etc., se organizan. Al reclamar su derecho de salvaguardar su identidad y su diferencia, sus demandas desembocan en tomas de posiciones políticas e ideológicas que en gran medida mantienen en jaque el buen funcionamiento de los marcos ideológicos dominantes. Estas identidades relegadas al dominio del folclore y del exotismo son objeto de esfuerzos tendientes a destruir su singularidad. Se venden como paquetes turísticos, "*tours*" orientados al consumo de lo "real", de "lo real histórico", procurando convertir tradiciones y formas de vida dotadas de alteridad, en mercancías de gran lujo, y, por la misma vía, tratando

de destruir las bases mismas de reproducción de estas alteridades. La “sociología de la vida cotidiana” de Henri Lefebvre cree observar que la defensa de estas diferencias contradice frontalmente los esfuerzos de homogeneización (1958), capitaneados por las clases dominantes.

Contrariamente a los procesos de diferenciación cultural, que solo recientemente se volvieron patentes en las metrópolis capitalistas, la heterogeneidad es constitutiva de las estructuras ideológicas en los países subdesarrollados. Ahí los esfuerzos de homogeneización y las tentativas de recuperación siempre han sido débiles. Frente a las limitaciones de los sistemas de producción de la vida material, una de las bases más importantes de legitimación del poder se ha venido dando en la habilidad de las clases dominantes criollas para asegurar el puente entre las masas “atrasadas” y los países “civilizados”. El “poder para los más aptos” (léase, los más occidentalizados), tal ha sido y, de hecho, sigue siendo, el lema de los grupos más reaccionarios de Latinoamérica. ¡Hoy por hoy, dicen que el poder corresponde a los tecnócratas! En el subcontinente nunca se trató de tomar las vías tendientes a homogeneizar culturalmente a la población en el marco de una de las versiones de la cultura occidental. Cualquier cultura, incluyendo a la occidental, tiene una base material que afecta la vida cotidiana. Esta base y los niveles de vida que suponen el compartir la cultura occidental y el participar en su enriquecimiento están y siempre han estado fuera del alcance de los latinoamericanos.

La causa de esta heterogeneidad básica de los marcos ideológicos debe buscarse en el tipo de predominancia de las estructuras políticas en los contextos subdesarrollados. En Latinoamérica, las estructuras económicas no han podido funcionar sin el uso más o menos abierto de la violencia política:

La colonización de la América Latina por la raza blanca no ha tenido [...] sino efectos retardatarios y deprimentes en la vida de las razas indígenas [...] En el latifundio serrano, con excepción de ciertas estancias ganaderas, el dominio del blanco no representa, ni aun tecnológicamente ningún proceso respecto de la cultura aborígen. (Mariátegui, 1969: 25)

El racismo contra amerindios, negros, mestizos o mulatos, o la discriminación contra el campesino y el jornalero, justificativos de la violencia política, han revelado también su funcionalidad para estrechar las relaciones entre países del sistema capitalista: “la solidaridad de clase se suma a la solidaridad de raza o de prejuicio, para hacer de las burguesías nacionales instrumentos dóciles del imperialismo yanqui o británico” (Mariátegui, 1969: 27).

La superposición de los capitalismo conquistadores a las formas de vida de las naciones colonizadas, la absorción de los individuos de

estas naciones en las nuevas formas de producción impuestas por las burguesías occidentales, suponen a la vez la desagregación y el mantenimiento de las formas de vida llamadas, según las épocas, salvajes, arcaicas, folclóricas o tradicionales. Desagregación, porque se necesita de trabajadores libres para el buen funcionamiento del sistema. Mantenimiento, porque es tal la explotación de la fuerza de trabajo que los modos de producción paracapitalistas cumplen una función imprescindible durante ciertas fases del desarrollo capitalista, a saber, la de proveedores de medios de consumo.¹⁷

En el momento en que dichas formas de producción paracapitalistas constituyen una necesidad funcional para el sistema capitalista durante largas etapas de su evolución, es preciso preguntarse qué acontece con las formas de conciencia de las etnias dominadas y de los portadores de los modos de producción dominados; qué con su percepción del mundo y de las formas de producción que les son propias; qué sucede con el control cada vez más limitado sobre su producto, qué con su percepción del nuevo juego de fuerzas sociales que dan a sus productos un precio que no controlan, con su conciencia de clase, su manera de objetivar las fuerzas sociales; ¿qué acontece con su visión de la inmutabilidad de sus formas productivas, su manera de controlar las fuerzas naturales y con las bases sustantivas de su racionalidad? Y, por encima de todo ello, ¿qué acontece con su pérdida de historia?, ¿con su conciencia de un aislamiento cada vez mayor?, ¿con la conciencia de su unicidad étnica?, ¿cómo perciben su retiro más profundo, su divorcio más completo, el proceso por el cual están dejando de ser?

Estas preguntas conducen a dos temas de reflexión e investigación: la problemática de la génesis histórica de la cultura oprimida, y el de la génesis estructural de la misma.

El trabajo de G. Aguirre Beltrán, antes referido, sugiere que para que exista una cultura oprimida como ideario independiente, es preciso: 1) que haya una definición de castas sobre líneas étnicas; 2) que existan actividades propias de las castas dominadas o que la organización de las mismas permita definir un modo de producción aparte; 3) que se den condiciones para que prospere la endogamia, el surgimiento de idiomas privativos, rasgos culturales (como la vestimenta, la arquitectura, la alimentación) también privativos.¹⁸ Las condiciones de

17 "De hecho, se puede decir que, hasta la mitad del siglo XX, los medios de subsistencia de las clases laboriosas provenían en casi su totalidad, de la agricultura y de los pequeños artesanos, es decir, de sectores de producción dominados por la pequeña producción mercantil" (Granóu, 1973: 173).

18 La desaparición del negro en México sería una prueba de ello: "Los negros, y los

existencia de una cultura oprimida se señalan también en el trabajo de O. Ianni.¹⁹

Mientras en el conjunto de su obra, Ianni deja la puerta abierta a una posible heterogeneidad cultural, G. Aguirre Beltrán observa una salida de la heterogeneidad sobre la integración cultural, por carencia de condiciones funcionales al mantenimiento de dicha heterogeneidad. Al referirse al México del siglo XIX, escribe:

Los cimarrones, al ganar el derecho a la tierra, por concierto o por tácito reconocimiento, también quebrantan el orden colonial basado en la estratificación biológica que sustenta el sistema de castas. Ambos, los negros alforrados y los huidos, son hombres marginales, sin casta definida. En consecuencia, son el sector de la población colonial, que al igual que el formado por los mestizos de indio y español, más fácilmente se integran en la sociedad nacional, cuando esta constituye y puede ofrecerles una identidad —la de mexicano— y un *status* —el de ciudadano— que les fija, al fin y al cabo, una posición definida en la estructura social. (Aguirre Beltrán, 1972: 287)

Estas afirmaciones dejan sin resolver un problema fundamental y sus corolarios: el de la modificación de los marcos ideológicos²⁰ de los cimarrones y el de la articulación de la cultura criolla del siglo XIX con los progresos ideológicos vinculados con el porfiriato, la revolución mexicana y el período posrevolucionario. En otras palabras ¿cómo logra articularse la cultura con cierta unidad relativa y evolucionar sin perder dicha unidad relativa, mientras se procesan las rupturas que caracterizan a la historia mexicana?

Conviene tomar en cuenta que existen alternativas que no desembocan en una integración en el sistema capitalista. En el marco

hombres de mezcla, mestizos y mulatos, alforrados y fugitivos, constituyen —después de los indios— el sector de población más numeroso al término de la Colonia [...] La integración de la población negra en la sociedad nacional es la consecuencia ineludible de esa ausencia de posición, de la situación marginal que tiene en la sociedad colonial, situación indeseable que es resuelta con la abolición del sistema de castas” (Aguirre Beltrán, 1972: 292).

19 “La casta de los esclavos —escribe Ianni— es un producto histórico económico que puede ser definido como una categoría social poco indiferenciada cuyos miembros se dedican a actividades productivas o de servicios considerados socialmente inferiores, sometida a la casta de los amos, según un patrón de obediencia total, racialmente endógamo y hereditario, caracterizado por una subcultura de la comunidad, en el seno de la cual se desarrollan formas de integración social y mecanismos de socialización orientados hacia la formación de personalidades adaptadas solamente a las necesidades del sistema productivo relativamente estable y a las expectativas de los amos”. O. Ianni, *op. cit.*, pp. 182-183.

20 A. Mattelart, C. y L. Castillo, *op. cit.*, pp. 51 y sig.

latinoamericano, Mariátegui señala claramente la posibilidad de una dinámica diversa proveniente de las características de las clases sociales en pugna y de las formas de articulación del país al capitalismo mundial. Dice: “las expresiones de feudalidad sobreviviente son dos: ‘latifundio y servidumbre’ [...] No se puede liquidar la servidumbre, que pesa sobre la raza indígena, sin liquidar el latifundio”.²¹

En otras palabras, si el proceso político que desemboca en la independencia no afecta las formas de producción, no se puede obtener tal “integración”, de donde surge una diferencia básica entre los trabajos de Aguirre Beltrán y de Ianni; el segundo muestra cuáles fueron los cambios en la estructura económica que explican lo que llama la metamorfosis del esclavo. Ahora bien, si no se da tal cambio en la base económica, o si se produce de manera imprevista, se crean las condiciones para el surgimiento de otros fenómenos culturales.

Hemos mostrado que no se podía liberar al esclavo sin destruir la plantación (Casimir, 1973: 31-82). Porque esta se basaba sobre la esclavitud, la cual se justificaba mediante el racismo. O sea, dentro de ciertas formas de organización económica, la explotación de clase es explotación étnica y destrucción de formas culturales. El cambio de la forma de organización económica, no implica necesariamente la recuperación del hecho étnico. Se pueden establecer las condiciones de una lucha suicida si los portadores de las estructuras económicas no poseen un terreno donde dialogar: si las prácticas sociales no se ordenan conforme un mismo sistema ideológico.

¿Quién destruiría la plantación en Haití o el latifundio en el Perú? ¿Las clases dominantes? Evidentemente, no. ¿Las clases dominadas? En tal caso, se producen fenómenos no previstos por el mandato de la historia, para retomar la expresión de Mariátegui. Ahora bien, si esa destrucción, como observó Ianni en Brasil, se promueve por una fracción no esclavista de la clase dominante, la situación es algo distinta, aunque siga en pie el problema de la producción y reproducción de la cultura de los oprimidos, como lo testimonia toda la historia brasileña.

La explicación de una secuencia de fenómenos históricos no es posible sin una reconstrucción de la génesis estructural de los hechos ideológicos aquí referidos. Es preciso investigar las formas de alienación propias del trabajador de etnia diferente o de un modo de producción dominado. Para él, existe un mundo fuera de su grupo racial o de su comunidad. Un mundo en el cual se percibe a sí mismo, o puede percibirse, como el soporte, a veces soporte principal, pero que no entiende ni controla. Un mundo autoritario al cual, si quiere seguir

21 J.C. Mariátegui, *7 ensayos..., op. cit.*, p. 42.

subsistiendo, obedece ciegamente en ciertas dimensiones de su vida pública, pero al cual sustrae su vida privada.

El trabajo del negro esclavo, por ejemplo, no se materializa solamente en un objeto que existe fuera de él y que circula en una esfera que le escapa. Este trabajo es un trabajo forzado. Este proyecto de trabajo se formuló fuera de sus marcos ideológicos, fuera de sus costumbres de vida y de producción. Debe realizarlo de buena o de mala gana. La potencia que le impone dicho trabajo y que se nutre de los frutos que genera, tiene una existencia propia antes mismo que se defina y se materialice su condición de esclavo. Su alienación, su extrañeza, es absoluta. El acto por el cual produce, no se vincula con su reproducción biológica. Y su reproducción en tanto esclavo no corre por su cuenta.

Cuando el trabajo campesino crea un bien que deja la economía aldeana para circular como mercancía, toma forma un fenómeno bastante similar.

Sin embargo, la ruptura no se plantea precisamente a nivel de la producción y del consumo en general, sino a nivel de la producción de ciertos bienes (el maíz o el café) y del consumo de algunos artículos (el combustible o los fertilizantes). La dominación del modo de producción aldeano por el modo capitalista crea también un contexto donde la alienación del campesino se vuelve más profunda que la del obrero industrial. Tanto más profunda cuanto su trabajo no es el soporte inmediato de la potencia que determina los límites de la reproducción de su modo de producción y los límites de su propia reproducción.

“El trabajador se siente sí mismo solamente fuera del trabajo, y en el trabajo se siente como fuera de él.” El trabajador industrial “integrado” al sistema no posee otra alternativa sino la de re-encontrarse en su trabajo. De donde nace toda una dinámica de prácticas sociales y una de las bases de evolución del sistema capitalista. El esclavo negro y el campesino poseen otra alternativa para hacer frente a la alienación en el puesto de trabajo o en la pérdida del producto.

Los trabajadores que provienen de culturas diferentes a la dominante y los campesinos tienen su definición de lo que son y de lo que debe ser el trabajo. Su práctica social en un momento determinado se divide: una de sus áreas no afecta el sistema de relaciones capitalistas, de suerte que el producto de su trabajo en el seno de las relaciones de producción predominantes se pierde irremisiblemente en un mundo paralelo, cuyas condiciones de existencia y cuyo dinamismo escapan a su aprehensión. Precisa una crisis revolucionaria mucho más profunda para volver a crear la unidad de la práctica del esclavo y del campesino, para que su excedente de producción o su plustrabajo regrese a él.

Aquella área de actividades que no pretende, ni puede pretender controlar la mercancía que escapa de las manos del esclavo o del campesino es el contexto de la cultura oprimida. Una cultura oprimida es un punto de fuga, una perspectiva, necesaria sin duda, pero que da la espalda al control de los procesos de producción de la vida material. Es un conjunto de elaboraciones coherentes con la impotencia frente al problema de la reproducción y de la sobrevivencia del grupo explotado.²²

No obstante, la cultura oprimida, es, al mismo tiempo, este punto de vista, esta perspectiva que pone en cuestión todo el sistema dominante. Esta perspectiva que no permite a las trampas de la recuperación deslizarse, una vez que la crisis revolucionaria lleva a su campo de percepción la irracionalidad del sistema dominante y los puntos débiles de los mecanismos de opresión.²³

La fuerza de trabajo adquiere o conserva una unidad especial, situada fuera del trabajo en la vida privada del obrero,²⁴ en su vida comunal, su clan o su tribu. Por su mayor severidad en los contextos subdesarrollados, es decir, por descansar de manera apreciable sobre la violencia política, el capitalismo conquistador deja al descubierto esa “perspectiva” desde la cual puede ser juzgado. Por la magnitud de la explotación de las poblaciones indígenas/indigentes, ellas tienen que idear formas de lucha para la sobrevivencia, imprevisibles en el marco del desarrollo capitalista. La revolución haitiana de 1804 y el establecimiento de una sociedad campesina en respuesta al sistema de plantación es la materialización de una conciencia —o ciencia— específica de la realidad basada sobre postulados no occidentales, y apoyada sobre un brazo armado.

Puede afirmarse, pues, que el pluralismo cultural de los países subdesarrollados y el divorcio entre las clases dominantes locales y las mayorías explotadas, desembocan en la existencia en el seno de una

22 “La única cuestión que se presenta es saber si en tal país, en tal momento, las masas populares proletarizadas o en vías de estarlo atribuyen su suerte al funcionamiento objetivo del sistema o ven en ello el efecto de fuerzas sociales aberrantes, sobrenaturales, lo que constriñe su acción política a no pasar nunca del estadio de revueltas sin estrategia” (Amin, 1974: 236).

23 “El comportamiento ‘desviado’ del esclavo, que originalmente, y como miembro de la casta, no es revolucionario adquiere un sentido político consistente con el abolicionismo, exactamente en el instante en que el movimiento mismo le da un nuevo sentido. Así, el sentido anárquico de determinadas fuerzas que toma el comportamiento del esclavo rebelde se transforma en esencia, adquiriendo una expresión política consistente con el movimiento colectivo en que se inscribe.” (O. Ianni, 1970: 235).

24 Incluso en los procesos de alienación característicos de las sociedades industriales, como lo apunta Lefebvre, existe una dimensión en donde la individualización del trabajador, su desagregación en partícula del sistema, no ocurre.

sola nación de marcos diversos de pensamiento. En las formaciones sociales en donde los oprimidos descienden de una nación conquistada militarmente, los instrumentos de percepción de los fenómenos sociales utilizados por dichos oprimidos varían y enfocan fenómenos diversos o, en todo caso, regiones precisas cuya importancia no pone inmediatamente en peligro el arreglo de los grupos sociales nacionales. Las prácticas que derivan de estos y otros conjuntos ideológicos de dichas formaciones no producen un sistema único de contradicciones vividas que les conferiría a todas una misma dinámica de desarrollo. Por el contrario, los procesos particulares de cada universo de percepción tienden a profundizar este divorcio y plantean las bases ideológicas de la reproducción del subdesarrollo.

Ya que por su misma definición una cultura debe explicar todos los fenómenos del universo accesible, está implícita en la lógica misma de cada sistema de representaciones una definición de lo político, susceptible de guiar una forma de protesta organizada y, eventualmente, una fórmula propia de revolución.

Por consiguiente, es justo hablar de cultura oprimida y se pueden resumir de la siguiente manera sus condiciones de existencia:

La destrucción mediante conquista de una forma de organización económica y social y la imposición de una nueva, no implica, en sí, ni a corto ni a largo plazo, la destrucción de las estructuras ideológicas diferentes. La “integración” de una población conquistada siempre deja al descubierto formas de organización de la vida cotidiana y áreas de actividades económicas que escapan al nuevo modo de producir la vida material.

Esta destrucción mediante conquista, así como la sujeción de inmigrantes forzados, obligan a las clases dominantes a participar en relaciones de orden político que excluyen la presencia activa de los conquistados y de los inmigrantes esclavos. Por consiguiente, la práctica política de estos últimos no puede desembocar sobre una forma cualquiera de diálogo social, de comunidad de historia y de proyectos futuros. La cohesión social se estabiliza alrededor del uso constante de la violencia, y los mecanismos de acumulación primitiva del capital toman las características de una estructura estable de relaciones.

El uso cotidiano de la violencia física necesaria a la articulación inicial de estas nuevas estructuras económicas se acompaña de una mutación de las clases sociales en castas o estamentos, definidos, a veces, a lo largo de líneas de división étnica. Las castas o los estamentos dominados pasan a organizar las actividades que les son propias de manera tan distinta que surgen nuevos modos de producción, subordinados y en oposición al modo capitalista. Estas diferencias permanecen, incluso cuando la producción económica en estas formaciones

sociales puede prescindir del uso manifiesto de la violencia física, es decir cuando se consolida la conquista. En ese momento, aparece el “campesino”, como categoría social cortada de la escala de estratificación social, o casi.²⁵

El relajamiento de los vínculos con las metrópolis coloniales durante el siglo XIX latinoamericano, la reformulación de la división internacional del trabajo y de sus mecanismos de sustento, al permitir desarrollos internos de cierta autonomía, basados en orientaciones valorativas divorciadas de las prácticas sociales propiamente burguesas, es decir, en formas de economía agrícola no burguesa, crea condiciones necesarias para que florezcan las formaciones culturales heterogéneas en ruptura con los marcos metropolitanos de pensamiento. De ahí surge la base histórica de la autarcía de las culturas oprimidas.

Estos modos de producción estables y dominados desempeñan una función en la división internacional del trabajo, al encargarse, hasta la mitad de este siglo, de proveer los bienes salarios utilizados en el sistema de producción capitalista. Esa función constituye estructuralmente su razón de ser. La pérdida de dicha función no carece de relación con los llamados programas de control de la natalidad.

El divorcio entre estos sistemas dominados de percepción y aquellos que controlan el conjunto de la producción nacional organizada por las burguesías internacionales, las formas de ausencia de dichos sistemas en el quehacer político, su necesidad de restringirse a mecanismos de institucionalización y de instrumentación de alcance local, les confieren una estrechez que se avecina al raquitismo.

Estos aparatos ideológicos ofrecen interpretaciones congruentes a todos los fenómenos sobre los cuales se ejercita la práctica de sus portadores. En vista del ámbito de la práctica social de dichos portadores, las interpretaciones y normas de acción contenidas en su mundo cultural, así como su eventual aproximación a la realidad objetiva, se desplazan sobre líneas propias que no cortan, ni se encuentran con la producción ideológica en el seno de los sectores constitutivos del modo de producción capitalista, en las variantes sucesivas de este modo.

Ahora bien, la profundización contemporánea del modo de producción capitalista y la producción cada día más industrializada de medios de consumo, como dimensión endógena del sistema, plantean, a la vez, el problema de la inutilidad de estas poblaciones en el marco de la perspectiva ilusoria de existencia del Estado-nación, así como el problema de las culturas oprimidas, es decir del bagaje

25 Prueba de ello es que los estudios de estratificación social son casi exclusivamente estudios de los medios ciudadanos.

ideológico de las poblaciones no integradas al sistema, integradas con marcos ideológicos diferentes, o de las poblaciones ya desechadas por el propio sistema, después de participar en él.

Las poblaciones que no se oponen frontalmente al capital, los iletrados, los semianalfabetos, los analfabetos funcionales, todos aquellos que no reciben el mensaje ideológico de las clases dominantes o que lo reciben en forma muy fragmentaria y discontinua —admitiendo que puedan pensar—, ¿con qué y en qué piensan? ¿cuáles son los valores básicos en derredor de los cuales articulan su percepción del mundo capitalista?

Vienen al caso las palabras del poeta Jean Briere refiriéndose al emperador Jean Jacques Dessalines: “Se dice con desprecio que fue un iletrado. Contesto que las letras de las palabras ‘libertad o muerte’ bastaban a su cultura que trasciende todas las bibliotecas y todas las elocuencias”.²⁶

DEFINICIÓN DE LA CULTURA OPRIMIDA

La ideología se visualiza como un conjunto de principios que, gracias a ciertas inversiones, ordena las contradicciones inherentes de un modo de producción y permite que los comportamientos individuales se desarrollen para satisfacer y reforzar la asimetría de las relaciones de clases surgidas en el proceso de producir el sustento de la población. El origen de la ideología y sus cambios sucesivos se explican por el juego de procesos sociales ponderados, de los cuales los procesos ubicados a nivel de la estructura económica desempeñan un papel, en última instancia, determinante.

La mayoría de los estudios elaborados a partir de esta concepción de la ideología ha tratado de mostrar cómo un ordenamiento determinado de las clases sociales, que lleva implícitamente la dominación de una de ellas, es aceptado y vivido por las clases subordinadas. La unidad de la sociedad en torno a la clase dominante y la dinámica de este arreglo han sido objetos privilegiados de estudio, aunque la teoría en que se basa la mencionada concepción de la ideología ofrezca suficientes elementos para enfocar la heterogeneidad ideológica y las condiciones de su producción.

Un trabajo cuidadoso como el de A. Mattelart, y C. y L. Castillo no visualiza, al enfocar la ideología de la clase dominante chilena, rupturas en el marco cultural global de la formación social observada:

Aun cuando elementos de la superestructura de una sociedad no emanan de la base en que están inscritos en la actualidad, existe un denominador

26 Citado por St. Victor Jean Baptiste, *op. cit.*, p. XXII.

común que aglutina todas las ideas, independientemente de su origen social y las dota de coherencia dentro de dicha sociedad. En efecto, si estos elementos se incorporan al sistema de ideas de una clase dominante es porque transitan por el tropismo exclusivo de dicha clase que las asimila para legitimar la base de la cual es el soporte y más generalmente para permitir la reproducción del aparato de dominación que controla.²⁷

En otras palabras, la ideología, concebida como cuerpo de interpretaciones y teoría de la sociedad acerca de sí misma, tiene la función de recuperar la variedad de los intereses de clase. El discurso de la clase o fracción de clase hegemónica se fundamenta en formulaciones básicas que corresponden a la legitimación del aparato de dominación y sirven de filtro para la coherencia de toda representación ideológica responsable de la reproducción del sistema.

Se llega así a la conclusión de una “falta de autarcía de la producción espiritual de una sociedad”;²⁸ y se deriva de esa afirmación que la heterogeneidad cultural no puede darse o que no es significativa para el cambio social.

El pluralismo cultural en el seno de una misma formación social no es un simple hecho empírico que es bastante fácil de observar, sino una realidad que se puede construir aplicando las mismas reglas de pensamiento que utilizan Mattelart y sus compañeros.

La recuperación de las producciones ideológicas por parte de las clases hegemónicas es el resultado de una compleja negociación entre los grupos sociales. Dicha negociación constituye el motor del desenvolvimiento coherente de las representaciones ideológicas y de las instituciones que las operacionalizan dentro de una sociedad dada. Ahora bien, esta negociación tiene muy diversos tonos. En los períodos de formación de las sociedades subdesarrolladas es a todas luces la imposición de la ley del más fuerte. En la actualidad y en la medida en que persiste el subdesarrollo, lo sigue siendo, pero de manera velada.

Dentro de este contexto, la violencia y la imposición de un marco ideológico son el camino usual que lleva a una aparente coherencia de los marcos ideológicos y a la creación de un universo ilusorio de referencia única. El modo de producción capitalista, mientras se expande y destruye las formas pre y paracapitalistas de producción, impone a los “vencidos”, en nombre de un supuesto papel civilizador, una visión determinada de la naturaleza del hombre y de la naturaleza de las relaciones humanas. A medida que se afianza el modo de producción capitalista, sus formas de socialización y de negociación devienen las

27 A. Mattelart *et al.*, *op. cit.*, p. 14.

28 *Ibidem*, p. 15.

únicas vías institucionalizadas para la solución de los problemas pertenecientes a las esferas de la vida pública, y que derivan de esta misma imposición.

Sin embargo, en la medida en que la articulación de modos diversos de producción caracteriza a una formación social, y, muy particularmente, a las formaciones subdesarrolladas, la coherencia ideológica, y, por ende, la reproducción del aparato de dominación, no se pueden conseguir sino mediante la coacción cultural. Es un hecho obvio que las reglas de vida pública —política y económica son acatadas por todos—; pero de ello no se puede inferir que la razón de ser de dichas reglas se percibe como una manera natural de vivir. Lo único que se desprende de ahí es que estas reglas son la alternativa única de sobrevivencia dentro de una lucha social que a diario está ganando la fracción hegemónica de la clase dominante.

Para el oprimido en una situación de subdesarrollo, el acatar las reglas de vida pública ni siquiera implica percibir su racionalidad, por la simple y sencilla razón de que dicha racionalidad carece de vigencia en las esferas en donde el oprimido ejerce su decisión autónoma. Su privacía —es decir, las prácticas propias de su vida privada— no se construye con las herramientas institucionales y materiales de uso común en la vida pública. Salta a la vista que el oprimido en una situación de subdesarrollo vive conforme a una racionalidad distinta de la del opresor; debería ser innecesario probar que piensa a partir de postulados también distintos.

Al no cumplir con las exigencias del modo de vida de los conquistadores, o de la sociedad dominante, los dominados pertenecientes a otros modos de producción irrumpen en un mundo (público) paralelo al suyo (que no rebasa su privacía), y salen de ahí alternativamente. En el caso de las personas involucradas en modos de producción dominados —y de manera más evidente, en el caso de aquellos que pertenecen a una etnia oprimida—, su vida privada se ubica más allá de las reglas “oficiales”: por el tipo de consumo y de distribución; por la composición de la familia, el papel de la mujer en la sociedad, la educación de los niños; por el lenguaje, la religión, la percepción de la sociedad nacional y la percepción de la naturaleza en general.

En los países subdesarrollados, no existe una ideología dominante compartida por todos. Por el contrario, acontece que ciertas “verdades” o ciertos criterios de verdad se cancelan o no se perciben, mientras se obliga a los eventuales portadores de puntos de vista divergentes a discutir en términos de las “verdades” dominantes/ oficiales. En un caso, tenemos la percepción por parte de los opresores del cimarrón como un esclavo fugitivo, o su definición como bien de capital, *versus* la propia teoría del cimarrón y del esclavo de sí mismos; o,

si se prefiere, la razón por la cual los conquistadores destruyen Tenochtitlan *versus* la razón por la cual sus habitantes la defienden hasta la muerte. En un contexto de aparente negociación no violenta, la razón por la cual se proscribe al criollo en las escuelas haitianas *versus* la razón por la cual impera incontestablemente; o la razón por la cual se impone el matrimonio cristiano y la razón por la cual los haitianos “se rejuntan”.

La cultura dominante no puede percibir esta alteridad de la cultura oprimida, o, mejor dicho, la recupera, negando su existencia en tanto estructura autónoma y completa y prestando atención exclusiva al portador de la misma, devenido un pre-yo, salvaje, campesino-niño-analfabeto-ignorante-irracional-indígena-indigente-tradicional, que se debe “educar”. Y el dominante paternalista se diseña a sí mismo un futuro misionero porque ha de “dar” instrucción, ha de “cambiar” actitudes, ha de “convertir” a nuevos gentiles.

La legitimidad de uno u otro sistema de percepción no es aceptada de un lado y de otro de las barreras culturales. “La autarcía de la producción espiritual” se vuelve, pues, una ley de desarrollo ideológico en una formación social subdesarrollada.²⁹

29 “El carácter difuso de la ideología —y su modo de operar inintencionalmente—, escribe Mattelart con algún acierto, se encuentra en razón directa con la desaparición de los caracteres aberrantes del conflicto social. En otros términos, en una sociedad de estratificación social rígida, donde los individuos o grupos tienen como referencia concreta, y hasta visual, el tema de los antagonismos sociales, que viven en sus condiciones de existencia, el mito que despolitiza la sociedad, si bien puede actuar en numerosos ámbitos de la vida individual y colectiva, en otros está rebasado por la realidad del conflicto, y está sustituido por una visión explícita y una referencia abierta a dicha realidad que la ideología quiere ocultar y a la postre se amplifica la gama de los dominios susceptibles de ser “politizados” en el sentido estricto y entendidos como tales por los receptores”. Mattelart, *et al.*, *op. cit.*, p. 21. Un problema teórico se desliza en ese planteamiento, con el concepto de “realidad” percibida más allá de los marcos de la percepción. Si se colocara el problema en términos de las oposiciones que suponen el concepto de clases sociales y en la perspectiva histórica de las relaciones interétnicas, aflorarían inmediatamente las implicaciones de las rupturas ideológicas para la conciencia de la clase oprimida y para los términos de la lucha de clase. Se diagnosticarían de esa manera conjuntos de intereses que no son recuperables, áreas que no son negociables, es decir, “el eslabón débil” del aparato de homogeneización ideológica. Es oportuno traer a colación el caso de Haití donde se revaloriza el “cimarrón desconocido” como revolucionario, pero no como agricultor; se revaloriza el vudú, pero no el vuduista; donde florece un nacionalismo exacerbado que idolatra a la nación y desprecia a los nacionales. La ideología oficial, sea política, jurídica, religiosa o educativa, no puede otorgar respeto ni al campesino, ni al vuduista, ni al ciudadano concreto, portador de la vida aldeana, ferviente vuduista, simple nativo de su terruño.

La conciencia de la alteridad surge y se mantiene indefinidamente entre los portadores de la cultura oprimida.³⁰ Por ello su lucha toma en tantas oportunidades ese matiz suicida que supone la lucha contra el sinsentido. El líder amerindio Manuel Quintín Lame escribe: “yo me opuse a obedecer a lo injusto, a lo inicuo y a lo absurdo; pues yo miré como cosa santa y heroica el no acatar a la injusticia y a la iniquidad, aunque llevase la firma del más temible Juez Colombiano”.³¹

En un país subdesarrollado, mientras el sistema ideológico “oficial” asegura la reproducción de las relaciones sociales de producción capitalista, la ideología dominada responde de la reproducción del modo paracapitalista de vida. La perpetuación y subsistencia de un marco especial para la socialización de ciertos grupos sociales, y la vigencia de otro marco para los sectores dominantes, reproducen, a la vez, la razón de ser y los traumas de la conquista.

El carácter específico de la práctica social del tipo de oprimido que se enfoca, determina sus posibilidades de ir adecuando esta práctica a las exigencias de las estructuras políticas y económicas que literalmente le han caído encima y le siguen cayendo a diario. Este oprimido no puede abarcar en un marco explicativo coherente, las relaciones de dominación a que está sujeto el modo de producción en que participa; y los mecanismos de expoliación se mantienen siempre a nivel de la coyuntura; de ahí el carácter inmoral de la desposesión, lo diabólico de la violencia política, el valor místico de la “instrucción”.

Sin el trabajo de las ciencias naturales y sociales, y sin la influencia “desmistificadora” de la acción, la conciencia [del filósofo]³² se anquilosa o se empantana en la alienación y la mistificación. Por sus propias fuerzas, la conciencia no puede desvincularse de las ilusiones existentes, se atrofia en interpretaciones de estructuras sociales heredadas del pasado, o construye nuevas interpretaciones “ideológicas”. (Lefebvre, 1958: 154)

Subyugada y desarticulada, la sociedad vencida o los que viven en un modo de producción dominado, no están en condiciones de emprender una práctica social que vivifique una reflexión capaz de dar cuenta de la dinámica que desembocó en la conquista o en la opresión, de la dinámica de su destrucción paulatina. Frente al evento de la conquista o de la dominación, están prisioneros de “las tinieblas de su

30 Los cuentos folclóricos en el Caribe, en donde se escenifica la oposición entre la vida campesina y la vida en plantaciones, testimonian la persistencia de esa conciencia de la alteridad.

31 Manuel Quintín Lame, *op. cit.*, p. 4.

32 Y con más razón la conciencia del hombre común.

propia teoría” de sí mismos. Son tinieblas de lo que ellos excluyen al ver como saben ver.

Manuel Quintín Lame vincula su conducta a la “Lógica universal del Hombre”:

El jardín de la lógica universal del hombre es muy grande y en medio de ese bello jardín están construidos tres grandes palacios, y en medio de estos se encuentra meciéndose la “sabiduría” dentro de una cuna y el misterio de la Trinidad la contempla; razón por la cual la Sabiduría no ha sido, ni es, ni será destruida; ese jardín todavía no lo han interpretado los filósofos cristianos ni mucho menos los filósofos paganos.³³

El vivir en un modo de producción precapitalista implica la correspondencia total de la actividad productiva con la vida misma (Lefebvre, 1958: 39). Una vez que estas formas particulares de producir la vida material están sometidas al modo de producción capitalista, se produce una ruptura especial en la conciencia de sus portadores. No se trata para ellos de definirse en oposición a los demás, sino de experimentar cómo su definición de sí mismos solamente se puede implementar dentro de las latitudes permitidas por los demás. En otras palabras, es caer en la cuenta de que vivir y sobrevivir vienen a ser una función de definiciones de uno formuladas por seres extraños, que ni idea tienen de quiénes somos. Por consiguiente, la conciencia o ciencia de la formación social concreta en donde se sitúa este tipo de oprimidos implica una redefinición del mismo, o de su personaje. Pero este personaje es irreal por ser referido a otras reglas del juego, a otra sociedad, otra racionalidad, a todo lo que no es el modo de producción precapitalista.

Hablar de cultura oprimida es, pues, proponer el estudio de las consecuencias del hecho de tener que aceptar o componer con esta redefinición de sí mismo y de su grupo. La etnia dominada o los integrantes de un modo de producción dominado son portadores de la heterogeneidad cultural. Se perciben y se miden con dos pesas y dos medidas. La manipulación de la ambigüedad es su forma cotidiana de vida.

Distinguimos tres tipos de culturas oprimidas: la contraparte de un modo de producción no-capitalista que, por diversas razones históricas, se encuentra dominada por el modo de producción capitalista; la contraparte de las variantes superadas de un modo de producción capitalista (ciertas formas de economía aldeana y de producción mercantil simple) que también, por la dinámica del modo de producción

33 M. Quintín Lame, *op. cit.*, p. 27.

dominante y por determinados accidentes históricos, lejos de haber sido desagregados y absorbidos, demuestran tener una vitalidad particular; y, finalmente, formas ideológicas propias de las poblaciones proletarizadas, hoy día inútiles para la profundización y la ampliación del mismo modo de producción capitalista. Estos tres tipos de culturas oprimidas pueden ser vividos por los miembros de etnias diferentes a la predominante a nivel nacional, por los campesinos y por los marginales urbanos. Los obreros agrícolas y los obreros industriales de origen rural han de participar de una manera o de otra en estas formas culturales.

La cultura oprimida se define como un aparato ideológico construido durante la sedimentación de grupos y clases sociales de una formación nacional, por una u otra de estas capas, situada en una posición que le permitió mantener la organización de su vida cotidiana y ciertas actividades de producción de la vida material, relativamente al margen del desarrollo de las entidades constitutivas del modo de producción capitalista. Estas posiciones autárquicas se adquirieron sea por omisión del proceso de expansión capitalista (las comunidades campesinas negras, indias o mestizas), sea por una negociación silenciosa en el seno mismo de la economía de mercado (los lumpen-proletarios negros, indios o mestizos). La integración cultural, proceso de criollización o de latinización, o sea, la multiplicación deliberada del número de portadores de la cultura dominante, solamente se da cuando las clases dominantes consiguen cortar las nuevas generaciones oprimidas de las instituciones encargadas de la socialización en las sociedades conquistadas o en las formas de vida dominadas, para ampliar el ciclo de reproducción en el sistema dominante. Dicha integración, en caso de ser una aventura viable, no cambia los términos del problema por referirse a los portadores y no a las estructuras ideológicas. En otras palabras, un marco ideológico es un instrumento de vida (el conjunto de instrumentos sociales de la percepción); se usa o no se usa de acuerdo a determinadas coyunturas de luchas sociales. No hay, pues, “lavado de cerebro” que pueda librar a las sociedades subdesarrolladas de sus culturas oprimidas, de su peculiar estructura ideológica.

La cultura oprimida puede también definirse como un conjunto ideológico que deriva de un sistema de conocimiento cuyo modo de producción de alcance local es incapaz de asegurar el desarrollo de las fuerzas productivas e incapaz de una negociación consciente de las relaciones entre estas economías locales y las estructuras económicas nacionales dominantes.

Es el bagaje ideológico que ordena una práctica sin opción ni alternativa fuera de la rutina. Una práctica que no desemboca en la

formulación de nuevas fórmulas y estrategias capaces de ser discutidas socialmente. La cultura oprimida es una conciencia ubicada fuera de toda posibilidad de lucha institucionalizada, incapaz de provocar conflictos colectivos compartidos por la formación social.

CULTURA OPRIMIDA Y ALIENACIÓN

La teoría de las ideologías que enfoca únicamente a los sectores criollos de los países subdesarrollados, es decir, a los burgueses y proletarios “integrados” al sistema, trata de prever el surgimiento de los “elementos antidotos” que acompañan el desencadenamiento de los procesos revolucionarios en las épocas de crisis. Cuando se habla de cultura oprimida, se hace referencia no al surgimiento de elementos antidotos, sino al carácter constitutivo de una alteridad dentro del marco de las formaciones sociales subdesarrolladas y a las modalidades de evolución de esta alteridad. El problema ya no es descubrir en “qué medida aparecen en una sociedad dada gérmenes de un sistema basado sobre principios distintos a aquéllos en que se funda el sistema dominante”,³⁴ sino aprehender toda una concepción diferente y encontrar los mecanismos que permitan cuestionar a todo el sistema nacional desde este ángulo. Se está hablando de la posibilidad de que el intelectual y el revolucionario miren en el traspatio de su casa para descubrir formas ya centenarias de resistencia sorda y empecinada.

El estudio de la cultura oprimida no se puede concebir como la aplicación a los países subdesarrollados de las reflexiones formuladas por Marcuse en el *Hombre unidimensional*. Aquí, la marginalidad no se conceptualiza como un aspecto residual de la formación social subdesarrollada; en primer lugar, es una forma de explotación que abarca a la mayoría de la población, y, en segundo, que implica el uso de fórmulas novedosas de violencia, una violencia que puede prescindir de la integración del explotado, del hecho de que viva o no su subordinación como algo natural. El problema que se plantea sería justamente una “multidimensionalidad constitutiva”.

En algunos países latinoamericanos —apunta Mariátegui— [el problema de las razas] tiene una localización regional [...] Pero en países como el Perú y Bolivia, y algo menos Ecuador, donde la mayor parte de la población es indígena, la reivindicación del indio es la reivindicación popular y social dominante. En estos países el factor raza se complica con el factor clase en una forma que una política revolucionaria no puede dejar de tener en cuenta. El indio quechua o aymara ve su opresor en el “misti”, en el blanco. Y en el mestizo, únicamente, la conciencia de clase es capaz de destruir el hábito del desprecio, de la repugnancia por el indio. No es

34 A. Mattelart *et al.*, *op. cit.*, p. 32.

raro encontrar en los propios elementos de la ciudad que se proclaman revolucionarios, el prejuicio de la inferioridad del indio, y la resistencia a reconocer este prejuicio como una simple herencia o contagio del ambiente. La barrera del idioma se interpone entre las masas campesinas indias y los núcleos obreros revolucionarios de raza blanca o mestiza. (Mariátegui, 1969: 32-33)

Sí además del indio se incluyen todos aquellos que viven en modos de producción paracapitalistas estables y a los cuales se considera, no siempre de manera disfrazada, “gente sin razón”, incultos o iletrados, sobra ahondar sobre la tarea señalada por el propio Mariátegui: “el realismo de una política socialista segura y precisa en la apreciación y utilización de los hechos sobre los cuales le toca actuar en estos países, puede y debe convertir el factor raza en factor revolucionario” (1969: 32-33).

El concepto de cultura oprimida desemboca en una doble problemática: la de las formas particulares de alienación entre los portadores de dicha cultura, y, por lo tanto, la problemática de su modo de pensar la sociedad contemporánea; y la del conocimiento en (y de) las sociedades subdesarrolladas, cuando no se percibe la existencia de la opresión cultural. El primer tema es susceptible de investigación empírica y se ilustra aquí a manera de conclusión con el exclusivo fin de ejemplificar el alcance del concepto propuesto. El segundo tema es el de un juicio sobre el estado actual del conocimiento en y sobre las sociedades subdesarrolladas, juicio válido si el concepto propuesto permite acercarse más a la realidad.

En todo el trabajo se ha intentado demostrar que las particularidades de las sociedades subdesarrolladas se gestan mediante la ubicación de formas de violencia dentro de un esquema especial de objetivos de desarrollo social. En otras palabras, la persecución de un desarrollo de tipo capitalista en sociedades conquistadas, lleva a fijar un tipo “combinado” (esclavismo, feudalismo, capitalismo) de explotación (González Casanova, 1969: 260), a justificarlo mediante un *apartheid* declarado o encubierto, y a imposibilitar el paso de estas formas abiertas de explotación a las encubiertas que son propias del típico modo de producción capitalista. Como se sabe, la evolución socioeconómica en el capitalismo subdesarrollado no desemboca en el desarrollo definido según el modelo de las sociedades metropolitanas.

Dentro de este marco, el bagaje ideológico de las clases dominantes del modo de producción capitalista se superpone —sin incluirlos— a los objetivos de desarrollo social formulados expresa o tácitamente por los portadores de las culturas oprimidas, y sin que exista posibilidad de modificación de una por la otra. El Estado incluye estos

objetivos paralelos conforme a un mecanismo particular que consiste en institucionalizar su ausencia sustantiva.

Los tres tipos de portadores principales de las culturas oprimidas viven procesos de alienación más profundos que los que se observan comúnmente en los países desarrollados.³⁵ Objetivamente hablando, el miembro de una etnia dominada viene sufriendo una pérdida progresiva del control sobre su creación material. Su comunidad ha sido expropiada numerosas veces y se ve por lo común relegada en resguardos o reservaciones de una u otra denominación. La apropiación actual de los instrumentos necesarios a su actividad creadora sigue siendo precaria en la mayoría de los casos. La situación del campesino mestizo no dista mucho de ser la misma. Ambos grupos están siendo expropiados sea en forma directa, sea mediante complejos mecanismos de mercado en los que están obligados a participar. En cuanto a la población “marginal” urbana, carece de toda posibilidad de ejercer una actividad creadora y debe ingeniarse para descubrir formas de servicios y de producción de bienes de los cuales pueden prescindir los eventuales clientes.

Subjetivamente, los tres grupos experimentan impotencia para ejercer un control sobre su productividad material. Deciden respecto a la organización de su trabajo en la medida en que se limitan a usar instrumentos tradicionales. Ignoran todo de los mecanismos que determinan la parte del excedente económico que les toca. No están colocados en una posición que les permitiría percibir cómo su producto llega a tener una vida independiente de ellos mismos. En el caso de los campesinos, a veces realizan esfuerzos parciales tendientes a modificar este estado de cosas. Gozan de una relación objetiva con las otras clases que les permite un tipo de conciencia social, de donde derivan conductas de mayor repercusión sobre la formación social.

Objetivamente, la creación espiritual de estos grupos no se ejerce sobre el mejoramiento de las fuerzas productivas que determinan, en última instancia, sus relaciones de producción. La sabiduría antigua, desligada de la producción de riquezas, se vuelve inoperante para su sustento y reproducción. Viene a ser extraña al condicionamiento de su existencia social, al paso que creaciones espirituales provenientes del modo de producción dominante se difunden por instituciones poderosas (escuelas, iglesias, medios de comunicación de masas) que

35 Ya que no se pretende un estudio detallado de este tema, se aplicará al caso el esquema presentado por Menachem Rosner, aunque en forma tentativa y a manera de hipótesis de trabajo (1969: 81-107). Distingue cuatro esferas en que se puede observar la alienación: 1) la creación material; 2) la creación espiritual; 3) la relación con otros hombres y con la sociedad; y 4) la relación con la actividad de uno mismo. Distingue, además, la dimensión objetiva y la subjetiva de la alienación.

irrumpen en su comunidad y compiten con sus mecanismos de socialización. Su ciencia, su religión, su arte han pasado a ser “folclóricos”, bienes de lujo para los demás.

Subjetivamente, esas condiciones de creación espiritual se traducen en una falta de significado de toda actividad humana. Ignoran el porqué de la producción y son incapaces de explicar su impotencia o la potencia de los demás.

Objetivamente, están alienados con respecto a sus congéneres. Las relaciones que solían mantener con ellos son las mismas, pero cada vez operan con mayor dificultad, y cada vez con sentidos más ambiguos. En cuanto a sus relaciones con la formación social total, ellos constituyen, en una medida cada vez más limitada, su soporte, ya que de alguna manera la parte de su producto que se les escapa va a parar a algún lugar. Este producto, al desprenderse de ellos, fortalece a la sociedad que les oprime, tal un ser poderoso e invisible que puede prescindir más y más de dicho producto.

Subjetivamente, viven aislados de la sociedad global; las relaciones con ella se procesan en forma impersonal, a través de un aparato burocrático complejo. Carecen de criterio para juzgar estas relaciones. Caen, por lo común, en un hiperconformismo o un ritualismo cada vez que deben tratar con ella, o, inversamente, emprenden el camino de una rebelión suicida, incomprendida por los demás.

Objetivamente, su relación con su propia actividad se desdobra en dos: un papel social dentro de su grupo, uno fuera de él. Esta situación es peor para el marginal urbano que parece carecer de una función definida en este mundo, y cuya proliferación llama urgentemente, según los dominantes, la puesta en práctica de programas de control de nacimiento. Subjetivamente, han de sentirse extraños a sí mismos, en la imposibilidad de usar sus propias habilidades, de manera de construirse y realizarse a sí mismos.

Por todo ello, no parece posible que los portadores de una cultura oprimida lleguen a tener por sí solos una existencia social consciente. En el marco de la articulación de fuerzas productivas que definen el modo de producción en que participan, solamente poseen alguna visión de la demanda y del uso de su fuerza de trabajo. O utilizan medios de producción y materias primas tradicionales y se vuelven cada vez más el juego de, fuerzas “naturales” o “sobrenaturales”, o consiguen estos implementos en la sociedad nacional y, en este caso, ignoran de dónde provienen, cómo y por qué otros los producen.

Las relaciones de producción en que están involucrados, tan nítidas cuando enfocan solamente su comunidad, carecen de sentido si las ubican en el contexto global. Por lo tanto, en la medida en que su modo de producción está dominado por el capitalista, su existencia

social se define de manera objetiva fuera del modo de producción de que son portadores. Lo que son o pueden ser es función de una dinámica externa, de la del sistema opresor. En consecuencia, solamente pueden producir instituciones paralelas a las dominantes. Sus objetivos de desarrollo social son anacrónicos o erráticos porque carecen totalmente de control sobre las condiciones materiales y espirituales de funcionamiento de la sociedad global. La creación de conocimiento que encauza el desarrollo de la sociedad se procesa fuerza de su cultura oprimida.

La conciencia social que se plasma en una cultura oprimida es, pues, una conciencia falsa, en la medida en que los portadores de esa cultura no tienen ni pueden tener en cuenta los intereses de toda la sociedad. Trátese de una conciencia o ciencia inmediata de la explotación, de una explotación parroquial que no vivifica su articulación con el desarrollo histórico global.

Ahora bien, no porque el carácter cognoscitivo de este marco ideológico se juzgue inadecuado para el desarrollo de la formación social en que brota, se desprende que sea inoperante. Los *free villages* de Jamaica, los palenques de Cuba, los *quilombos* brasileños, las *bush societies* de Surinam y toda la sociedad campesina haitiana contemporánea, son la prueba histórica de su operatividad. Los fracasos recientes de Manuel Quintín Lame en Colombia lo son también.³⁶ Se afirma que no se puede a partir de los enfoques contenidos en una cultura oprimida para formular un proyecto de desarrollo que represente los intereses de todas las clases sociales en una formación dada,³⁷ por

36 G. Castillo Cárdenas evalúa de la siguiente manera la plataforma ideológica de M. Quintín Lame: “Esta ambigüedad de Lame, que se expresó también en muchos otros aspectos (además de su aceptación acrítica de la religión católica), puede haber tenido su raíz en una cierta ingenuidad en cuanto a las fuerzas reales que se hallan en juego en el proceso social. A este respecto su conciencia crítica se detuvo en estado de insipiencia. No se desarrolló. Lame recurrió correctamente a los factores culturales y raciales como instrumentos de cohesión, y de resistencia, en la lucha por la reivindicación indígena. Pero los factores culturales no son las únicas fuerzas reales en el proceso social, aunque en algunas sociedades, como las indígenas, tales fuerzas pudieran llegar a jugar un papel principal. La lucha por la liberación tiene que fundamentarse en las relaciones sociales y de producción, esto es, en relaciones de clase, y tomar en cuenta los intereses irreconciliables existentes entre la clase dominadora y la clase dominada dentro de nuestra sociedad nacional. Y sobre esto Lame no tuvo claridad”. G. Castillo Cárdenas, *op. cit.*, pp. XL y XLI.

37 El caso de la revolución haitiana de 1804 es único. Se presentó con cierto detalle la doble coyuntura (una metrópoli que se vuelve republicana y una potencia hegemónica que se industrializa) que constituye el contexto particular de su éxito, al mismo tiempo que se demostró que la dinámica de esta revolución y de la sociedad que nació de ella es estrictamente interna.

más oprimidos que sean sus portadores. No se está diciendo que de tomarse este camino no se llega a ninguna parte.

Lo importante es determinar el papel que juegan las culturas oprimidas y sus portadores en la historia del subdesarrollo. De hecho, ¿en qué aspectos se define la especificidad de un país subdesarrollado? La sociología latinoamericana del desarrollo suele buscar esta especificidad en la extroversión del sistema económico. Dentro de esta óptica, el subdesarrollo sería el reflejo del tipo de relaciones que mantienen entre sí clases ubicadas en el marco de relaciones mundiales de producción.

Sin negar la existencia, ni la importancia del condicionamiento externo, proponemos concebir el subdesarrollo como una matriz especial de relaciones sociales —de relaciones internas—, que resulta de la introducción particular del modo de producción capitalista en otras formas de producir la vida material. La evolución del subdesarrollo no es una función principal, ni mucho menos única, de la dinámica del modo de producción dominante.

De no existir una reacción específica de los pueblos en un principio —y de las clases, luego— oprimidos, o sea, de definirse el subdesarrollo básicamente por la forma de penetración capitalista, todas las colonias y todos los países subdesarrollados acusarían la misma estructura económica, política e ideológica. Por el contrario, de existir tal respuesta específica a la opresión (y de ser posible explicar la diversidad de las situaciones de subdesarrollo), ella supone formulaciones ideológicas que encierren componentes también específicos y distintos de los contenidos culturales que justifican las prácticas funcionales al imperialismo.

Dentro de ese marco, el papel de los portadores de las culturas oprimidas es nítido: por un lado, son la encarnación del distanciamiento entre el hombre y su producto, la organización social. En su caso, la reificación de las relaciones sociales es la más completa y perfecta. El oprimido culturalmente es, objetivamente, aquel que menos controla las condiciones de su vida material y de su creación espiritual. Pero, por el otro lado, subjetivamente es aquel que con más claridad percibe su impotencia frente a la producción de la riqueza material y capta en toda su amplitud los absurdos del sistema dominante, sin que la ideología dominante tenga mecanismos para recuperar su divergencia. Estos portadores, en el contexto del subdesarrollo, no son los testimonios de la *urgencia* del cambio social; son, simplemente, los principales portadores de dicho cambio, el testimonio de la *alteridad*, de una vida diferente.

Es preciso distinguir claramente entre el hecho de ser el fermento del cambio social y el de ser responsable de dicho cambio. Se ha dicho

que los “marginales” poseen una conciencia falsa o una conciencia inmediata de los procesos parroquiales de explotación. Por lo tanto, no se trata de llevar su cosmovisión a nivel nacional. De manera similar, no se trata de llevar la conciencia inmediata del obrero industrial a nivel de una ideología dominante nacional.

Al decir que los portadores de las culturas oprimidas son el fermento del cambio de la sociedad, se afirma que es preciso construir teóricamente su presencia a nivel nacional, y a partir de esa presencia poner en jaque a la ideología dominante. Se tratará en un primer momento de *una presencia en ausencia*, es decir, de una negociación social de los oprimidos “integrados” que siempre planteará las reivindicaciones de los no integrados y de los rechazados. Y, en segundo término, de una presencia directa y efectiva en que la cultura oprimida podrá arrojar en la nacional todo el peso de su alteridad.

Tampoco se está afirmando que los obreros son los representantes naturales de las etnias dominadas, de los campesinos y de los marginales urbanos. Esta tarea recae, en primer lugar, sobre los intelectuales:

Si se entiende por “intelectuales” el grupo o la capa social que se caracteriza en primer lugar por un nivel más elevado de instrucción que la media general de la sociedad, es comprensible que este grupo o esta capa sea predestinada a esa función de autorreflexión, dado que está mejor preparada para ello, y que *last but not least* parte de este grupo se dedica profesionalmente a ello. (Schaff, 1968: 109)

Son, pues, ellos que, reflexionando sobre los objetivos de desarrollo social, llegarán a crear en un principio la presencia en ausencia de los portadores de las culturas oprimidas.

Luego, dicha acción pasará a manos de los partidos políticos apropiados que se convertirán en el lugar de encuentro de las reivindicaciones de los diferentes tipos de oprimidos de una formación social dada. Si se presta atención a la diferencia entre las estructuras ideológicas y sus portadores, se notará que el proletario e incluso el pequeño burgués más integrado al modo de producción dominante, conocen, viven y pueden eventualmente reivindicar las culturas oprimidas, ya que siempre han sido fuente de dignidad y orgullo nacionales. El lanzar en el juego político las demandas de los portadores típicos de las culturas oprimidas no es una tarea titánica.

Por esta vía la cultura dominante será confrontada con la traducción paulatina en conductas sociales institucionalizadas y de alcance nacional de una ideología que no puede recuperar. Conforme se va haciendo realidad esta evolución posible, el Estado subdesarrollado se distancia de su ser (o no ser) imperialista, y recupera su existencia potencial. La cultura dominante, versión del marco ideológico del modo

de producción capitalista internacional, se va aislando, en el seno de la formación social oprimida. Se gesta una cultura nacional, al mismo tiempo que las clases oprimidas se adueñan de los procesos de producción de la vida material y espiritual. Se resuelven “las ausencias” de la cultura dependiente criolla, traduciendo en el quehacer diario la lucha contra la explotación específica que afecta a un país concreto.

No se puede entender cómo el intelectual de un país subdesarrollado puede encontrarse en la eventualidad de no comunicarse con la mayoría de la población, es decir, que ni siquiera hable los llamados idiomas nativos y menos participe en las culturas oprimidas de su país, a no ser que despilfarre su tiempo en estudiar y codificar lo que la población no es y rechace por cuestiones de principios ideológicos lo que sustantivamente es.

Los jóvenes no indígenas con un interés personal aprenden lo que está escrito en dichos libros sea o no sea la verdad, porque muchos escritores escriben a su albedrío, unos por pasión y otros porque les falta valor civil. Pues muchos historiadores faltos de criterio, se apoyan en la ciencia enemiga de la historia y que hasta hoy le hace la guerra.³⁸

Deseamos concluir este capítulo con estos párrafos del doctrinario peruano:

En América Latina, que encierra más de 100 millones de habitantes, la mayoría de la población está constituida por indígenas y negros.

Esta última circunstancia sería suficiente para poner en plena luz toda la importancia de las razas en la América Latina, como factor revolucionario. Pero hay otras particularidades que se imponen frente a nuestra consideración.

Las razas aludidas se encuentran presentes en todos los Estados y constituyen una inmensa capa con su doble carácter común, racial y de explotados, están extendidas en toda América Latina, sin tener en cuenta las fronteras artificiales mantenidas por las burguesías nacionales y los imperialistas.

Los negros, que son afines entre sí por la raza, la cultura y el idioma, el apego a la tierra común; los indios y los negros que son en común y por igual, objeto de la explotación más intensa, constituyen por estas múltiples razones, masas inmensas que, unidas a los proletarios y campesinos explotados, mestizos y blancos, tendrán por necesidad que insurgir revolucionariamente contra sus exiguas burguesías nacionales y el imperialismo monstruosamente parasitario, para arrollarlos, cimentando la conciencia de clase, y establecer en la América Latina el gobierno de obreros y campesinos. (Mariátegui, 1969: 54-55)

38 Manuel Quintín Lame, op. cit., pp. 93-94.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, G. 1972 *La población negra de México* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Amin, S. 1974 *El capitalismo periférico* (México: Nuestro Tiempo).
- Bastido, R. 1969 “Las civilizaciones de los negros cimarrones” en *Las Américas Negras* (Madrid: Alianza).
- Bonilla Sánchez, A. 1971 “Un problema que se agrava: la subocupación rural” en Stavenhagen, R. et al. *Neolatifundismo y Explotación, De Emiliano Zapata a Anderson Clayton and Co.* (México: Nuestro Tiempo) segunda edición.
- Brown, E. 1970 *Bury my Heart at Wounded Knee* (Nueva York: Holt, Rinehart, Winston).
- Cabarrús, C. R. 1974 “Ponencia al 1° Congreso Centroamericano de Sociología” abril de 1974 (Mimeo) p. 13.
- Casimir, J. 1973 “Los bozales y el surgimiento de una cultura oprimida en Haití” en *Problemas dominico-haitianos y del Caribe* (México: UNAM).
- dos Santos, T. 1970 *Dependencia y cambio social* (Buenos Aires: Amorrortu).
- Emmanuel, A. 1972 *El intercambio desigual* (México: Siglo XXI).
- Genovese, E. D. 1971 *The World the Slaveholders Made* (Nueva York: Vintage Books).
- Giordan, H. 1968 “Culture ethnique et sodété industrielle” en *L’Homme et la société* (Francia) N° 9, julio-septiembre.
- González Casanova, P. 1969 *Sociología de la explotación* (México: Siglo XXI).
- Granóu, A. 1973 “Capitalisme et mode de vie” en Palloix, C. *Les firmes multinationales et le procès d’internationalisation* (París: Francois Maspero).
- Lefebvre, H. 1958 *Critique de la vie quotidienne* (París: L’Arche).
- León Portilla, M. 1971 *Visión de los vencidos* (México) cuarta edición.
- León Portilla, M. 1974 *El reverso de la conquista* (México: Joaquín Mortiz) cuarta edición.
- Mariátegui, C. 1969 *Ideología y política* (Lima: Amauta).
- Monteforte Toledo, M. 1966 *Llegaron del mar* (México: Joaquín Mortiz).
- Rosner, M. 1969 “Alienation, fétichisme, anomie” en *L’homme et la société* (Francia) N° 11, enero-febrero-marzo.
- Schaff, A. 1968 “Marxisme et sociologie de la connaissance” en *L’homme et la société* N° 10, octubre-noviembre-diciembre.

Séjourné, L. 1973 *América Latina, I. Antiguas culturas precolombinas*
(México: Siglo XXI) tercera edición.

Semo, E. 1973 *Historia del capitalismo en México, 1521/1763*
(México: Era).

BUENOS DÍAS Y ADIÓS A LA NEGRITUD*

René Depestre

Para comenzar, conviene subrayar el aspecto y el contenido, cada vez más indeterminados, de la noción de negritud. Esta enunciaba inicialmente una forma de rebelión del espíritu contra el proceso histórico de envilecimiento y de desnaturalización de una categoría de seres humanos que la colonización bautizó genérica y peyorativamente como “negros”.

Pero el concepto de negritud, a medida que se erigía en ideología, y hasta en ontología, debía tomar uno o varios de los sentidos más ambiguos hasta ofrecer la siguiente paradoja: formulado para despertar y alimentar la estimación de sí, la confianza en sus propias fuerzas, en los tipos sociales que la esclavitud había rebajado al estado de animales de carga, la negritud los evapora en una metafísica somática.

Lejos de armar su conciencia contra la violencia del subdesarrollo, la negritud disuelve sus *negros* y sus *negroafricanos* en un esencialismo perfectamente inofensivo para el sistema que desposee a los hombres y a las mujeres de su identidad. Hoy en día, los “negrólogos” de la negritud la presentan bajo la forma de una concepción del mundo que, en las sociedades americanas o africanas, sería exclusiva de

* Extraído de Depestre, R. 1985 *Buenos días y adiós a la negritud* (La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas) pp. 62-115.

los negros, independientemente de la posición que ellos ocupen en la producción, la propiedad, la distribución de bienes materiales y espirituales. De hecho, se trata de una *weltanschauung* (cosmovisión) de origen antirracista que, recuperada por el neocolonialismo, trata —a su sombra y con un buen refuerzo de sofismas— de desviar a los negros oprimidos de las determinaciones que deben fecundar su lucha de liberación. La transformación de la negritud del movimiento de contestación literario y artístico que fue inicialmente, a la ideología de Estado en que se ha convertido, no es, sin embargo, un fenómeno de generación espontánea. La negritud tiene un pasado: ella es, sin lugar a dudas, estrechamente tributaria de la historia y de las estructuras sociales formadas por los escándalos americanos de la trata negrera y del régimen de plantación.

Hay que remontarse a las raíces de la negritud, a los diversos caminos que llevan hasta ella, a sus fiadores de la sociedad colonial, para demostrar que ella fue, en vida, en literatura y en arte, el equivalente moderno de la cimarronería cultural que las masas de esclavos y sus descendientes opusieron a la empresa de enculturación y de asimilación del Occidente colonial.

CUESTIONES DE MÉTODO

El pecado original de la negritud —y las aventuras que han desnaturalizado su proyecto inicial— provienen del hada que la llevó a las fuentes bautismales: la antropología. La crisis que ha sufrido la negritud coincide con los vientos violentos que soplan sobre los célebres *tezrenos* adonde la antropología —independientemente de que se reconozca como cultural, social, aplicada estructural, etcétera—, con sus máscaras negras o blancas, y tiene el hábito de llevar sus sabias conquistas. El primer reproche que puede formularse contra las diversas escuelas de antropología es considerar, en el análisis de los elementos culturales que especifican el metabolismo de nuestras sociedades, al aporte europeo en un lugar privilegiado. Este ha sido siempre el modelo ideal de referencia, la medida por excelencia de todo fermento de cultura y de civilización. Este europeocentrismo presente en todo llevó a postular una identidad de derecho divino entre el concepto típicamente colonial de “blanco” y el del ser humano universal. Se aislaron las expresiones de creatividad de los africanos y de sus descendientes: un amontonamiento heteróclito de *africanismos*, mórbidamente enquistados en el organismo inmaculado de las Américas. Dentro de esta óptica racista, las rebeliones de esclavos, los hechos de la cimarronería política y cultural, la participación de los negros en las guerras de la primera independencia, su presencia ulterior en las luchas de obreros y campesinos, rara vez eran considerados

como contribuciones decisivas en la formación de las sociedades y las culturas nacionales de América Latina.

En 1941, Melville J. Herskovits dedicó un estudio célebre a la “herencia del negro” en el continente americano. Él estableció una “escala de intensidad de las supervivencias africanas”. Ni por un momento se preocupó por ofrecer una correlativa “escala de intensidad de las supervivencias europeas”. Los aportes africanos fueron mecánicamente yuxtapuestos a los modos de sentir, de soñar, de pensar y de obrar que las naciones mixtas criollas de nuestro hemisferio habrían heredado del exclusivo Occidente cristiano. Herskovits y sus discípulos perdieron de vista que, en el espacio geográfico y socioeconómico que se extiende desde el sur de los Estados Unidos hasta el norte de Brasil, sí hubo una ruptura histórica entre raza y cultura, etnia y cultura, infra y superestructuras, y que esta disociación no caracteriza solamente la herencia africana. Ella es doble y triple cuando hay que contar con las etnias y las culturas indias. Los elementos heredados de Europa, de África y del mundo precolombino han sido reestructurados, remetabolizados (y no unilateralmente reinterpretados por los “negros”), bajo la acción de las condiciones materiales de vida y de las luchas de emancipación que son el origen de nuestras diversas estructuras nacionales. Más de un cuarto de siglo después de las hipótesis de Herskovits, se continúa estudiando el aporte de África, como si este formase un plancton “racial” en eterna suspensión sobre las olas del proceso de liberación nacional de las sociedades *sui generis* de América. En cuanto a la cuestión nacional, aparte de la problemática singular de Haití, es solamente después de 1959, en los análisis y estudios hechos en Cuba, que vemos a veces descubrir claramente el papel, plenamente reconocido, de agentes históricos que han desempeñado los descendientes de esclavos africanos, tanto en los movimientos de emancipación política como en la estructuración de los valores socio-culturales del subcontinente.

En la persecución etnocentrista de los *africanismos*, antropólogos o etnólogos han mantenido la herencia europea fuera del alcance de sus inventarios, aun cuando el mestizaje ha condicionado igualmente las conductas privadas y sociales, los estados de conciencia y toda la formación psíquica de los descendientes de europeos. No hay una etnología acerca de las “capas blancas” de nuestras poblaciones, en cuanto a sus relaciones específicamente criollo-americanas, en el trabajo, en la religión (catolicismo latinoamericano), en las fiestas colectivas (carnaval), en la magia, en las tradiciones culinarias, en el arte, en la música, en los gestos corporales —formas de caminar, de bailar, de copular—, y en muchos otros tipos de comportamientos que descubren la reciprocidad de los fenómenos de sincretismo

y de transculturación. Se habla de la presencia africana en las culturas del Nuevo Mundo como si antes de la trata negrera, además de las culturas amerindias, existiesen culturas grecolatinas o anglosajonas ya bien estructuradas en nuestros espacios americanos, sobre las cuales, mucho tiempo después, se hubiese injertado medianamente el África “salvaje”. El papel terrorista, escandalosamente disgregador, desempeñado en nuestros países por el dogma racial, tanto bajo las formas negrófagas como bajo sus disfraces más refinados, ha habituado a los espíritus a considerar el aporte africano como un agregado desigual a los conjuntos socioculturales previamente “blancos” y bien organizados.

Cuando se estudia la dinámica objetiva de nuestras culturas nacionales, la tradición es distinguir separadamente, desde el Caribe hasta Brasil, a las culturas *hispano, ibero, latino, anglo, galo, báltavo, indio y afroamericanas*. Esta lógica de división y de yuxtaposición mecánica de nuestras herencias comunes, lejos de ser inocente, tiene relaciones estrechas de causa y efecto con las aventuras racistas del colonialismo y del imperialismo.

Hay un determinismo sociohistórico del hemisferio occidental que, después del “descubrimiento”, en condiciones económicas, culturales, religiosas, psicológicas y ecológicas muy particulares, está dialécticamente trabajando en la vida de los diversos tipos sociales que, a través de los antagonismos de clase y de “raza”, han modelado nuestras realidades nacionales. La creatividad histórica no ha sido privilegio exclusivo de un grupo racial tomado aisladamente. La América llamada unilateralmente *latina o anglosajona*, proclamada arbitrariamente *blanca o negra*, es, en realidad, la creación social conjunta de múltiples etnias, aborígenes u originarias de diversos países africanos y europeos.

Es el resultado etnohistórico de un doloroso proceso de mestizaje y de simbiosis que, con el rigor de un fenómeno de nutrición, ha transformado y hasta transmutado los tipos sociales originales, las múltiples sustancias y aportes africanos, indios y europeos, para producir etnias y culturas absolutamente nuevas en la historia mundial de las civilizaciones.

Bajo los regímenes de plantación, y bajo los sistemas nacionales igualmente opresivos que les han sucedido, los africanismos, indianismos y europeísmos iniciales, por la confrontación metabólica de sus elementos propios, han desembocado, transmutados, en una vitalidad singular: un compuesto *americanizado* que resultó recíprocamente provechoso para todos los pueblos de nuestra original familia de sociedades. Las escalas de valores aportadas del exterior y las que funcionaban en el lugar, con niveles variables de una sociedad a otra,

han sido objeto de un proceso universal de criollización americana. El estudio de este desarrollo dialéctico debe romper con las divisiones arbitrarias y las clasificaciones etnocéntricas. Esto demanda la revisión de los postulados, métodos y conceptos convencionales de la antropología que, desde el siglo XVIII, se ha ocupado de nuestras identidades.

En primer lugar, ¿por qué es a la africanología a la que debemos demandar para que aclare las *mutaciones de identidad* de las herencias europeas y africanas en las Américas? En el cuadro de una antropología que unificase científicamente las prácticas culturales y políticas, parece que se dispondría de una mejor materia para una disciplina autónoma que sería pura y simplemente *la americanología*. Sus métodos de aproximación a nuestras sociedades globales debieran entonces abstenerse de las denominaciones genéricas, siempre gravadas por el racismo o por el *etnoeuropocentrismo*, que bajo los aparentemente inocentes *hispano, ibero, luso, latiría, anglo, indio, aíro, bátavo, galo*, prefijan unilateralmente la descripción de nuestras intrínsecas identidades americanas.

El eminente profesor Roger Bastide, al final de su vida, propuso herramientas metodológicas más apropiadas para el examen de nuestras situaciones y de nuestras coyunturas sociohistóricas. Sin embargo, él creyó útil conservar el prefijo *aíro* antes de *americanología*. Esta conservación del afro hace inevitable el mantenimiento correlativo de otros significados equívocos que el viejo etnocentrismo de connotación racista enlaza tradicionalmente a las formas y a los contenidos de nuestra americanidad. Solo una *americanología* a secas, sin prefijos *aíro, indo, europeocentrista* puede hacer que se libere el análisis y la reevaluación de nuestros fenómenos socioculturales del imperialismo conceptual y metodológico que ha dividido, que ha separado mediante tabiques morales, compartimentado, epidermisado y *racializado*, el conocimiento de las leyes de nuestra historia.

Esto significa que no hay que subestimar los resultados de los trabajos que se han dedicado a la religiosidad popular, a los sistemas de parentesco, a las costumbres, a las expresiones musicales, y a las manifestaciones folclóricas, que constituyen la originalidad de las culturas populares de este continente. Algunos eruditos —sobre todo Ortiz, Price-Mars, Arthur Ramos, Alfred Métraux, Roger Bastide, Edison Carneiro, Alquiles Escalante, M. Acosta Saignes, Frazier, M. Leiris, G. Aguirre Beltrán, Herskovits, entre los que han estudiado la presencia africana en el Nuevo Mundo— han acumulado, después de más de medio siglo, un número prodigioso de observaciones y de análisis que permitirán a una antropología científica, desembarazada de todo etnocentrismo, la identificación correcta de nuestros pueblos en

la historia de las sociedades nacionales que ellos han constituido en el hemisferio occidental.

Los vínculos evidentes entre el imperialismo y la antropología no son siempre de filiación directa. Lo mismo sucede con los que evidentemente reúnen a la negritud y al neocolonialismo, constituyendo invariablemente relaciones de expresión recíproca. Existe, sin embargo, una desproporción abrumadora entre la suma considerable de conocimientos que la antropología ha cosechado y las mezquinas herramientas de acción que esta ha puesto finalmente en manos de los grupos sociales que han sido el objeto de sus trabajos sobre el *terreno*. Haitiano, debemos responder a la siguiente pregunta: ¿por qué el saber antropológico y la negritud que él amamantaba, después de haber aclarado y fecundado apasionadamente, en sus inicios en las ciencias sociales, la literatura y el arte, la conciencia crítica de una capa de oprimidos de América, han sido rápidamente recuperados e integrados de manera orgánica y operacional a la problemática imperial o neocolonialista?

En los primeros trabajos, a veces de alto valor científico, emprendidos por los antropólogos, lo que atrae generalmente la atención es su débil conexión con los antecedentes de la cuestión nacional: las luchas de liberación que nuestros pueblos respectivos llevaron incesantemente para la unificación democrática, para su beneficio exclusivo, y los componentes históricos de su identidad. No hay una antropología sobre la forma de resistencia tan original a la esclavitud como lo fue la *cimarronería cultural* practicada en este continente por los africanos y sus descendientes. De la misma manera, en la época actual, no se conocen *investigaciones sobre el terreno*, extremadamente importantes por su significación, acerca de las sociedades mineras, de las fábricas azucareras, de las compañías fruteras, cafetaleras, etcétera. La antropología ha cuadrículado sabiamente el mapa del Caribe y de América Latina, sin encontrar, no obstante, en su camino, las vistosas instalaciones imperialistas. Peinando pulgada a pulgada el territorio latinoamericano, la mirada etnológica se ha limitado, cuanto más, a revelar, a veces brillantemente, las mitologías, los sistemas de parentesco, los prejuicios raciales, la literatura oral, las costumbres sexuales y culinarias, las creaciones musicales y artísticas, y los eternos folclores, sin mostrar jamás de forma correcta las relaciones históricas que existen entre el colonialismo y todo ese crisol original y contradictorio de culturas y civilizaciones. ¿Dónde se encuentran los antropólogos o los etnólogos que hayan tenido la idea de hacer un *estudio sobre el terreno* de los consejos de administración de los blancos y de las bolsas neocoloniales? ¿Dónde está la antropología de las castas militares, de las instituciones económicas y políticas, de

los mecanismos seudojurídicos, de las papadocracias y de los gorilismos?; en suma: ¿cuándo se cuadrificarán las estructuras elementales del poder imperial que, en complicidad con las oligarquías indígenas, continúan subdesarrollando nuestras sociedades?

ORÍGENES DE LOS TIPOS SOCIALES AMERICANOS

La esencia humana de los negros, los blancos y los mulatos en la zona de las Américas que nos ocupa es, en su realidad histórica, el conjunto de las relaciones sociales y *raciales* que, desde el siglo XVI hasta nuestros días, vivieron los colonos, los esclavos, los libertos, y sus descendientes, en este continente. El régimen esclavista epidermisó, somatizó, y racializó profundamente las relaciones de producción, agregando así a las contradicciones y a las alienaciones innatas del capitalismo, un conflicto de nuevo género, una especie de carácter adquirido en las condiciones específicas de las colonias americanas: *el apasionado antagonismo racial*.

Este racismo o egoísmo de clase redujo la esencia humana de los trabajadores importados de diferentes etnias africanas, a una fantástica *esencia inferior de negros*, y la esencia humana de los propietarios venidos de diversas naciones europeas a una no menos extravagante *esencia superior de blancos*. Esta doble reducción mitológica debía, por una parte, estructurar la falsa buena conciencia de los colonizadores que habían partido libremente de la Europa cristiana y “blanca”; por otra parte, inferiorizar, deformar, dismantelar los estados de conciencia sociales de los esclavos conducidos por la fuerza desde el África pagana y “negra”. Aunque el problema racial sea la cara psicológica de las estructuras socioeconómicas de la colonización, el secreto del racismo de los “blancos”, como del antirracismo o del racismo antirracista de los “negros”, no debe buscarse en la psicología de estos tipos sociales, sino en el análisis objetivo de las relaciones que la esclavitud y la colonización establecieron entre sí. Los blancos, los negros, los indios —como sus homólogos coloniales: mulatos, mestizos— y las otras combinaciones de rasgos físicos (octavones, salto atrás, cuarterones, grifos, rayados, etc.) son genéricamente las famosas trampas semánticas, arquetipos platónicos del modo de relaciones fetichistas, contra la naturaleza, casi teratológicas, establecidas entre amos y esclavos de las Américas. Los descendientes de unos y de otros son los productos de una misma etnohistoria que creó, en este hemisferio, pueblos orgánicamente nuevos, con sus particulares escalas de valores, sus propios modelos culturales de referencia.

Dentro de las condiciones de la historia colonial, la memoria colectiva y la imaginaria de estas nuevas sociedades nacionales han reelaborado y reprogramado los antiguos modelos africanos, europeos,

indios, a través de un sistema complicado de resistencia, de adaptación, de simbiosis, de imitación recíproca, de interculturación, de transculturación, es decir, de modos típicamente americanos de mutación y de creatividad socioculturales.

Mediante el proceso de epidermisación y de racialización de la lucha de clases (y de sus representaciones en la conciencia social de nuestros pueblos), las realidades prepotentes del capitalismo, que, en los tiempos modernos, han determinado en todo el mundo las relaciones entre opresores y oprimidos, modelaron, en las sociedades esclavistas de América, una especie de *condición negro* marcada por niveles de opresión, de menosprecio, de alienación más complejos, más limitantes que los que pesaban sobre las otras capas oprimidas de la sociedad colonial: mulatos libertos y blancos pobres, o los que, en la misma época, conocían los trabajadores asalariados metropolitanos. Este estado de servidumbre se caracterizó por las experiencias y las formas singulares de conciencia más infaustas: un nuevo tipo de sufrimiento y de soledad, de humillación y de rechazo de sí mismo, de vergüenza y de angustia patológicas. La época histórica de la esclavitud americana produjo en las plantaciones del continente los tipos sociales y *raciales* que ella necesitaba: amos (blancos), esclavos (negros), y los tipos intermediarios de blancos humildes y de mulatos, libres o libertos. Estos diferentes tipos sociales, con las falsas ideas que tenían unos de otros, eran confrontados, como individualidades y como categorías de la división colonial del trabajo, en sus relaciones con un sistema específico de contradicciones.

Modo de dominación económica y física, “la institución singular” de la esclavitud formó al nivel de las relaciones superestructurales, apoyándose en el mito dominante y deformante de las “razas” antagónicas, un método de agresión y de terrorismo culturales que funcionó eficazmente, a veces con la importancia de una categoría económica y la fuerza operacional de una contradicción principal. La colonización estrechó más la mano de obra de importación africana con un tornillo de doble sujeción económica y psicológica, menospreciando y alienando doblemente la conciencia de los trabajadores de las plantaciones.

El ser humano africano, sometido a esta doble presión desculturizante, devino un ser invisible, un hueso innominado de la historia, expuesto día y noche al peligro de perder irreversiblemente los restos de su identidad de hombre. Se ha recurrido habitualmente al concepto de alienación para calificar esta fantástica pérdida de sí, inherente a la situación de esclavo. Este concepto no define cabalmente el fenómeno de esterilización que amenazó la personalidad cultural del *negro* colonizado. En su caso, el concepto de *zombiificación* nos parece más útil y apropiado. Y no es casual que el mito del *zombi*, creado en

Haití, sea conocido igualmente en otros países de América. El esclavo fue literalmente, omnilateralmente, ese resto de hombre al que el capitalismo comercial robó, confiscó, además de su fuerza de trabajo, su espíritu y su razón, la libre disposición de su cuerpo y de sus facultades mentales. Dentro de este proceso americano de producción y de zombificación, hubo una doble metamorfosis: la metamorfosis clásica de una relación social en una relación entre cosas; la metamorfosis de una relación entre esclavos y amos (que encontrábamos ya en la esclavitud antigua) en una relación, no menos fetichista, entre “negros” y “blancos”.

Así estaba definida una contradicción extremadamente característica de la esclavitud que el capitalismo colonial organizó sobre las tierras del hemisferio occidental que sus navegantes “descubrieron”. La pigmentación del trabajador entró en la categoría de fetiches sociales al igual que los otros productos del trabajo humano. El hombre africano, con su singularidad epidérmica, se convirtió en una mercancía más, llegó a simbolizar en la falsa conciencia de los negreros (y, por interiorización, en la suya propia), una esencia imaginaria, una sustancia racial, ilusoriamente inferior, de *negro*.

La ideología esclavista codificó las categorías raciales (fetiches y categorías de la producción mercantil) como productos de la *naturalidad*, de modo que pertenecían esencialmente a la *sociedad* y a su historia político-económica. El color de la piel, la estructura del rostro, la textura de los cabellos, los elementos más significantes del cuerpo humano, se transmutaron en mensajeros sociales que permitían decir, basándose únicamente en la apariencia física del individuo, a qué clase pertenecía. Las características genéticas, expresiones de la maravillosa diversidad de la especie humana, por necesidades del comercio estaban integradas a un *mito semiológico* que jerarquizó y reguló el valor de los hombres sobre la base de su color.

Esta semiología somática dio lugar a una doble simplificación. El mito racial hacía que cualquier miembro de nación europea, reconocido como blanco: español, inglés, francés, holandés, portugués, danés, etc., independientemente de su condición social: comerciante, financiero, campesino, artesano, sacerdote, militar, marino, clérigo, prostituta, plebeyo o noble, fuese valorizado, idealizando al extremo el color de su piel, sus rasgos físicos, su historia, sus creencias, sus culturas.

En cuanto a los representantes de diferentes etnias africanas, yurubas, ibos, bambaras, angolanos, guineanos, sudaneses, bantús, dahomeyanos, senegales, etc., independientemente de sus condiciones sociales: agricultores, cazadores, pescadores, artesanos, brujos, guerreros, jefes y notables de tribus, etc., una vez conformado el dogma

racial de *negros*, se desvalorizaban, rebajando hasta la locura el color de su piel, sus culturas, sus cultos religiosos, el conjunto de su historia precolonial. Mediante esta operación, el capitalismo estructuraba en un todo orgánico las divisiones de clases y de “razas”. Él inauguraba en nuestra América el tiempo de una etnohistoria determinada por las etnoestructuras socioeconómicas. Las condiciones estaban creadas para que los conflictos esencialmente sociales tomaran las formas y las apariencias de *conflictos raciales*.

Se estableció una estrecha conexión entre la plantación como fenómeno socioeconómico del capitalismo en expansión y la plantación como fenómeno aparentemente racial de ese modo de producción. Este hecho histórico dramatizó hasta la neurosis las relaciones de los esclavos por el color y las otras características de cuerpo, provocando una trágica deformación de las imágenes que ellos se formaron de sí mismos. Los hechos sociales disfrazados de hechos raciales se injertaron en antaño mismo de clase de graves conflictos de identidad cuyos nefastos efectos, decenios después de la abolición de la esclavitud, obran aún a diversos grados, en la vida de los descendientes de esclavos africanos.

La utilización social de los rasgos físicos marcó tan profundamente las experiencias históricas de nuestros pueblos, que aún en nuestros días los cuerpos femeninos y masculinos, en la mayor parte de nuestros países, implican una suerte de código moral y estético que valoriza o desvaloriza a simple vista los seres humanos. Se habla de pelo “bueno o malo”, de si un niño “salió bien o mal”, *atrasado o adelantado*, según su piel sea más o menos clara en relación con la de sus padres; aún se escuchan reflexiones de este tipo: “son buena gente, pero qué pena que sean tan negros” o “todavía se les ve la pinta” y tantas otras manifestaciones groseras o extremadamente sutiles de la vieja semiología colonial. En la mayoría de nuestras sociedades (excepto en Cuba, donde una revolución socialista está *desracializando* con éxito las relaciones humanas), el hecho de ser “blanco”, “negro”, “mulato”, “mestizo”, “indio”, implica diversas maneras —que no se mezclan en absoluto— de *vivir* las realidades sociológicas y psicológicas de la americanidad. Existe aún una *dificultad de ser negro* que tiene su contenido y sus expresiones propias...

Es así porque la fetichización de las características genéticas tomó en la historia de la colonización un contenido y unas formas tan temibles y mistificantes como los fetiches mercantiles y monetarios del capitalismo. En las relaciones unilateralmente irracionales de la esclavitud y de la colonización, el fetichismo de la mercancía sirvió de modelo al que encontramos en la génesis del dogma racial. Como el dinero, el color de la piel adquirió el valor de un símbolo abstracto,

apasionado, todopoderoso, el *color blanco* se convirtió en el símbolo universal de la riqueza, del poder político, de la belleza, del bienestar social, atributo hereditario del dichoso “milagro grecolatino”; el *color negro* devino el símbolo de la miseria, de la impotencia política de la fealdad física y moral, atributo congénito de la “barbarie y del primitivismo africanos”.

Como la moneda, el color de los seres humanos llegó a dominarlos, a obedecerlos, a alienar y ofuscar miserablemente su conciencia y sus percepciones, hasta constituir una suerte de equivalente general, esta vez de orden biológico, de las relaciones de producción. A partir de ese hecho, el fetichismo, según una escandalosa extrapolación, de carácter esencialmente económico se *coloreó*, debe decirse, de significaciones somáticas, éticas, estéticas, ontológicas. El *negro-mercancía* correspondería a una de las formas históricas del valor, con la diferencia capital de que el *esclavo africano* no podía ser atesorado como la moneda metálica, dado que su estricta dependencia humana tiene un tiempo psicológico irreversible. Sin embargo, además de la propiedad de los medios y de los instrumentos de producción y de trabajo, además del *capital*, la esclavitud de los africanos aportó a los propietarios europeos un “capital” suplementario: el color blanco de la piel, que constituía simplemente la máscara y el signo de la propiedad y del poder político-cultural que de ésta se derivaba para la clase de los colonos. Naturalmente, el fetichismo de la pigmentación no reside en la “naturaleza humana” de los “blancos” y los “negros”, no más de lo que reside en la mercancía. Como en el caso de esta última, ha sido el resultado histórico de una mistificación objetiva, debida a la forma fantástica que tomaron las relaciones y los conflictos sociales en las colonias del hemisferio occidental, cuando fueron metamorfoseadas o reducidas a relaciones y conflictos *raciales*.

El fetichismo de la epidermis es un hijo político del capital. Detrás de él se proyecta la sombra dirigida, alienante y prepotente de la propiedad privada; la situación objetiva de un tipo social de hombres, los amos europeos, que redujeron al estado de *propiedades* a otro tipo social de hombres, los esclavos africanos, no a causa de una “diferencia de naturaleza, de raza o de especie” entre los primeros y los segundos, sino simplemente, porque en la escena política y militar del siglo XV, la relación de fuerzas era favorable a los estados cristianos de Occidente, a la hora de remplazar, en las minas y en las plantaciones de América, a los trabajadores indios por los trabajadores africanos.

Estos últimos —hombres, mujeres, niños— tomaron la forma de una mercancía igual que el azúcar o el algodón, el café o el índigo, el ron o las especias, un sillón de caoba o una muña, un viejo armario o una barca de pesca. A la vez productos en el mercado, instrumentos

de producción, productores de mercancía, reproductores de mercancías, su “naturaleza” no cambiaba en las relaciones privadas. Cuando ejercían los papeles de padres o de madres, de hermanas o de hermanos, de primos o de primas, continuaban siendo invariablemente la propiedad absoluta, los bienes de sus amos o de sus amas, con los valores de cambio y de uso bien definidos. Hombres y mujeres sin vida personal, estaban apresados, día y noche, dentro de los componentes físicos y psicológicos de su propia fuerza de trabajo. La mujer esclava, en calidad de valor de cambio y de valor de *uso*, era aún más humillada y alienada, puesto que debía satisfacer, a la vez, las necesidades sociales de su amo y sus deseos sexuales: a la hora del reposo, el “sexoguerrero-blanco” inmolaba alegremente sus prejuicios raciales en el sexo suntuosamente incoloro de la mujer negra...

El que dice pues, esclavo, dice por definición la *no identidad*, la identidad o despersonalización completa de la condición humana. El ser humano africano que el comercio triangular bautizó *negro* devino el hombre mineral que aseguró la acumulación primitiva de la economía capitalista. Esta humillación absoluta, inherente al trabajo servil, acarrió una forma de alienación que le era complementaria: el proyecto de asimilación pura y simple del colonizado, la aniquilación de su ser psicológico, su zombificación. El sistema colonial quiso hacer de los africanos y de sus descendientes subproductos anglosajones y latinos de Europa en las Américas. El Occidente capitalista puso en acción todos sus recursos para que la mano de obra esclavizada perdiera no solamente su libertad, la digna inversión de la energía humana en el trabajo libre, sino, también, la memoria colectiva y la imaginaria que permiten a los pueblos transmitir, de generación en generación, las verdades y las experiencias singulares de su vitalidad social y cultural.

En el caso de ese negro inventado por la economía de plantación, el famoso “Yo es otro” de Arthur Rimbaud devino “Yo es un caído inferior del blanco modelo europeo”. Yo es instrumento de producción, valor de cambio, valor de uso, fuerza animal y motriz de trabajo, en suma: un subhombre-combustible-biológico que crea fuerzas exteriores y hostiles a él en los productos coloniales, y, del mismo modo, mucho antes de la electricidad y de la máquina de vapor, un creador de riquezas que, sin saberlo, estaba haciendo posible la primera revolución industrial que engendró el mundo moderno.

La colonización robó así a los africanos deportados en América su pasado, su historia, su confianza elemental en sí mismos, sus leyendas, su sistema familiar, su creencia, su arte. Hasta la belleza de su piel se cambió en una fuente permanente de frustración, un obstáculo infranqueable entre la situación genérica que se les fabricó con todas las piezas y su realización en la historia y en la sociedad. La

humillación y la alienación desbordaron la trama económica y social del trabajo servil para penetrar a través de los poros del *negro* hasta las estructuras viscerales de su personalidad descuartizada. Esta espantosa presión de desculturación es responsable de la pobre opinión que los hombres y las mujeres de “color” de las Áfricas y las Américas tuvieron, durante mucho tiempo, del lugar de sus cuerpos, de su espíritu, de su *identidad* en la historia de las civilizaciones.

CIMARRONERÍA CULTURAL: GÉNESIS DE LA NEGRITUD

¿Cómo los esclavos originarios de África y sus descendientes criollamente americanos reaccionaron ante la opresión social y racial que despersonalizó su vida? ¿Qué hicieron ellos por reestructurar, en tierras extranjeras, los componentes desarticulados de su identidad histórica? En la medida de lo posible, ellos cimarronearon los horribles mecanismos desculturizantes o asimilacionistas de la colonización. La historia sociocultural de las masas esclavizadas del hemisferio occidental es globalmente la historia de la cimarronería ideológica que les permite no reinterpretar la Europa de la espada, de la cruz y del látigo, a través de no se sabe qué inmutable “mentalidad africana”, sino demostrar una heroica creatividad para reelaborar dolorosamente los nuevos modos de sentir, de pensar y de obrar.

Este prodigioso esfuerzo de legítima defensa se manifestó en la religión, la magia, la música, la danza, la medicina popular, el lenguaje criollo, la cocina, la literatura oral, la vida sexual, la familia, y otras expresiones de la sabiduría y del genio optimistas de los pueblos. A excepción del caso haitiano, la rebelión de los esclavos fracasó en el plano político. La mayor parte de las heroicas sublevaciones armadas, que, de 1519 a fines del siglo XIX, jalonaron la historia de la esclavitud, fueron, tarde o temprano, despiadadamente aplastadas. Del Caribe a Brasil (aparte de los enclaves de los negros “bosh” de las Guyanas y de los “maroons” de Jamaica), los “palenques”, “cumbos”, “quilombos” o las “repúblicas de cimarrones” no llegaron a desembarcar jamás, como en Haití, en una verdadera guerra de liberación y en una sociedad nacionalmente independiente.

Ciertos sociólogos, que subestiman la importancia del psicoanálisis, no consideran a la cimarronería como una forma singular de resistencia a la esclavitud. En su opinión, se trataría más bien de una especie de epidemia colonial. Los hombres-ganado, arrancados brutalmente de su sistema tribal tradicional, se habrían sentido extremadamente mal. Sus problemas psicoafectivos, su estado depresivo, el desplome de su personalidad africana les habría impulsado hacia dos salidas complementarias.: el suicidio o la deserción de la plantación

o del taller esclavizante. Las obras de los historiadores, sociólogos y antropólogos más eminentes de la colonización prueban lo contado.

Basta con leer a P. de Vaissière, L. Peytraud, Eric Williams, José Luciano Franco, Gastón Martín, Etienne Charlier, Gabriel Debien, Jean Fouchard, por una parte; J. Price-Mars, Fernando Ortiz, Gilberto Freyre, Edison Carneiro, Clovis Moura, Miguel Acosta Saignes, Roger Bastide, Aquiles Escalante, *et. al.*, por otra, para convencerse de que la cimarronería, bajo su forma político-social, lejos de haber sido un fenómeno patológico, fue una operación muy saludable de autodefensa colectiva. En el plano cultural, la cimarronería se manifestó de una forma igualmente saludable: al buscar la nueva verdad de sus vidas, los esclavos de América tomaron de la angustia misma de la *condición negra* su profundo dinamismo para mantener y hacer prosperar en ellos el sentido universal de la libertad y de la identidad humanas.

Ese es el proceso cognoscitivo que, en las culturas populares de la plantación, transformó, a menudo, el drama existencial del estado de servidumbre en explosión de sanidad creadora. En la religión y la mitología, la cimarronería aplicada al programa de evangelización forzada de los esclavos dio resultados extraordinarios. Suscitó en las plantaciones y en las comunidades de cimarrones una red clandestina y recíprocamente fecundante de correspondencias y de complicidades míticas y rituales entre las representaciones y los gestos del catolicismo y los de los cultos africanos yoruba, fon, fanti-ashanti, bantú, congo, etcétera.

Mediante este movimiento de protesta contra la presión evangelizante de Occidente, la cimarronería religiosa puso “una máscara blanca sobre los dioses negros”. Se comportó de manera diferente en el medio católico y en el medio protestante. Esta diferencia debe retenerse para comprender y apreciar correctamente los aportes de África al metabolismo sociocultural americano. Debido a la presencia africana en la idiosincrasia de los Estados Unidos, el movimiento religioso norteamericano del Despertar posee características en las que intervienen factores sensoriales que no conoció el Despertar escocés. En los Estados Unidos, como en las sociedades al sur del río Bravo, el cristianismo ha sido reelaborado frecuentemente bajo la forma de sicodrama, de liberación colectiva e individual de las tendencias oprimidas, de expresión contestataria del americano valle de lágrimas que el capitalismo cultivó apasionadamente con la caña de azúcar, el café, el algodón, las especias, el maíz y las bananeras del continente. En la cimarronería mística no son solamente las creencias del Occidente cristiano las que han sido llevadas a desempeñar las nuevas funciones socioculturales.

La herencia africana, en sus contradicciones con el contexto económico y político de nuestras sociedades coloniales, confrontada con las luchas específicas, adquirió contenidos y sentidos sociales que ella no tenía en su cuna histórica. Para ilustrar este hecho, Bastide ha dado un ejemplo significativo: el trance religioso común al vodú haitiano, a la *santería* cubana, al *candomblé* brasileño, al culto *shango* de Trinidad, tiene en las sociedades africanas un carácter eminentemente ritual y práctico. En las Antillas y en Brasil ha cambiado de contenido y de papel: aquí es crisis de posesión, protesta mística, cimarronería religiosa, psicodrama, que, en las culturas populares anunciaba el movimiento intelectual de la negritud.

No solamente en la religión se revelan transmutaciones americanas semejantes. Algunas técnicas agrícolas trasplantadas de África al Caribe han cambiado igualmente de función social. Por ejemplo, el *dokpwe* de Dahomey (Benin) se convirtió en Haití en el *kumbite*, caracterizado por una jerarquía compleja que no tiene ninguna relación funcional con el trabajo cooperativo que debe realizarse. Es justo ver en esto, como Bastide, “una función psicológica compensatoria que tiene sus raíces en la humillación de la esclavitud”. Fenómenos como la crisis de posesión, el *kumbite*, el carnaval, el *placage*, y miles de otras formas de comportamiento, en la magia, la danza, los juegos, son otras tantas meditaciones y respuestas simbólicas que la cimarronería oponía a los desafíos desculturizantes del régimen esclavista.

Estas respuestas mentales y motrices a una situación de crisis que amenazaba con aniquilar o zombificar su conciencia social revelan en los esclavos una facultad muy sana de resistencia y de adaptación eminentemente creadoras a las condiciones ferozmente hostiles del medio socio-económico americano. Las exigencias concretas de la lucha contra la esclavitud y la colonización llevaron a los esclavos a rebuscar obstinadamente un nuevo equilibrio psicológico y cultural. La cimarronería contra los valores dominantes les permitió una reelaboración de las tradiciones africanas desmanteladas. Gracias al poder de la memoria colectiva y de la imaginaria, ellos pudieron inventar nuevas reglas de vida en sociedad que reestructuraban su personalidad. Esta creatividad vital se manifestó en los campos más variados: yendo de los métodos de trabajo agrícola a las normas del matrimonio y de la familia, de la religión al folclor, del idioma a las formas de cocinar y de alimentación, del ritual funerario a la expresión corporal dentro de las tradiciones motrices de la danza y del coito, de la magia a la farmacopea popular, de la música a la literatura oral y a los juegos de sociedad, de los peinados de las mujeres a la manera de llevar a los niños, de la mitología a la resistencia armada.

La *mirada etnológica* considera este esfuerzo creador de valores y de símbolos nuevos como el resultado de una reinterpretación deformante, caricaturesca, de la religión, de las costumbres y de las instituciones de los amos por la irreductible “mentalidad africana” de los esclavos. En el terreno religioso más que en ningún otro, el imperialismo conceptual del Occidente cristiano entró, tambor batiente, en campaña: el factor sincretizante no podía ser otro que el cristianismo concebido como la medida siempre perfecta de toda fe humana. No hubo allí, sin embargo, una yuxtaposición mecánica de creencias “primitivas” al lado de un sistema religioso altamente civilizado, estructurado y establecido, por toda una eternidad, como un modelo innegable. Interpretando de manera fantástica las desgracias y los misterios de la trata y la colonia, los esclavos americanos, como sus predecesores del imperio romano, imaginaron a su alrededor religiones nativas de defensa y de combate, dotadas de una estructura simbólica y mitológica que correspondía a sus necesidades y deseos insatisfechos de hombres terriblemente humillados y ofendidos. Al espíritu de resignación, de sumisión y de cobardía ante la opresión, propagado por el cristianismo del amo como principal superestructura de la colonización, los esclavos opusieron, ferozmente, los cultos autóctonos de su creación: *el candombé, la santería, el vodú, el shango*, etc., formas mistificadas de las conciencias rebeldes que, llenas de angustia e indignación, respondían a los horrores de la plantación.

La cimarronería no se ejerce con igual eficacia en todas las zonas de la cultura y de la vida. El idioma de los amos no pudo ser “cimarroneado”, aunque se descubre una cierta influencia de las lenguas africanas en el español y en el portugués de las Américas. Aparte de las lenguas criollas de Haití, de Guadalupe y de la Martinica, el papiamento de Curazao y de Araba, los “pidgins” antillanos y guyaneses, la cimarronería de los idiomas europeos no se generalizó. Tanto las tradiciones jurídicas del África Occidental como los modos de pensamiento político y económico propios de las sociedades precoloniales del continente africano fueron ahogados. Del mismo modo las técnicas —el trabajo en hierro, la tejeduría, la estatuaria, la escultura en madera y el marfil— y otras expresiones del genio de los pueblos africanos han sido sumergidos por la “sensibilidad puramente socioeconómica” de la América colonial. Movimiento de legítima defensa, la cimarronería contribuyó a limitar los estragos del espíritu. Ella salvó de la zombificación todo lo que podía ser salvado dentro de la religión, la magia, las artes plásticas, la danza, la música y, por supuesto, la facultad de resistencia a la opresión.

La acción histórica de la cimarronería no pudo, sin embargo, conjurar las actividades del “tío-tomismo”, el terror y la vergüenza de

ser negó, la inhibición y el dualismo culturales, la abdicación del ser ante el parecer, el bipolarismo síquico, el complejo de inferioridad, la agresividad compensadora, la negación de sí, el bovarismo intelectual, las conductas de imitación, las formas de ambivalencia socializada, y otros desórdenes psicológicos que caracterizan aún el comportamiento de muchos negros y mulatos de nuestras sociedades.

La esclavitud, la colonización, el imperialismo han marcado gravemente los tipos sociales que su triple acción programó en América. Las imágenes estereotipadas, los retratos míticos que los descendientes de africanos encontraron de ellos mismos en el “espejo blanco”, como la opinión narcisista que los descendientes de europeos descubrieron en el espejo “negro” de sus relaciones recíprocas, son las recaídas de los mitos racistas del pasado. Son las manifestaciones de la angustia espiritual propia de los diversos estados de expansión del capitalismo.

EL RETORNO DEL VIEJO PRÓSPERO

Estos son, de acuerdo con nuestra humilde opinión, los antecedentes de base que, del Caribe al Brasil, aclaran las génesis del movimiento de la negritud. Los esclavos resistieron a la amenaza de genocidio cultural que el trabajo bestial de la plantación y la catequesis colonial cernieron sobre su destino histórico. No dejándose ni zombificar ni convertir completamente en grecolatinos o anglosajones de piel negra, ellos supieron engendrar los anticuerpos de su supervivencia espiritual. Pero esta heroica resistencia tuvo lugar en coyunturas siempre precarias, lo que explica que fueron más los fracasos y las frustraciones socio-históricas que la adquisición de triunfos aseguradores. La cimarronería, bajo sus diversos aspectos, se practicó en la clandestinidad. El alfabeto permaneció estrictamente prohibido para los esclavos. Los que aprendieron a leer y escribir lo hicieron a costa de riesgos y peligros: las fuerzas de la represión perseguían, día y noche, tanto a los “cimarrones de la libertad” como a “los cimarrones del silabario”.

Una vez abolida la esclavitud, las masas negras no tuvieron por ello acceso a la escuela y a la instrucción. Las sociedades nacionales surgidas de las guerras de independencia del siglo XIX las tuvieron rigurosamente al margen de los primeros esfuerzos colectivos e individuales, de definición de sí. Los negreros de la trata socioeconómica habían desaparecido de la escena histórica del continente, pero muchos de sus descendientes continuaban traficando con la “raza negra”: su “bosque de ébano” permanecerá entre las imágenes estereotipadas que ellos venderán en el mercado espiritual del Occidente cristiano.

La situación nacional que resultó de las “revoluciones” del siglo pasado hizo imposible una renovación radical de las antiguas

superestructuras. Las viejas metrópolis, formalmente apartadas de la vida política de nuestros países, volvieron a ejercer su influencia en las costumbres, las ideas recibidas, las creencias judío-cristianas, los mitos grecolatinos, los prejuicios raciales, las conciencias socialmente exógenas de las oligarquías nativas.

Este proceso de recurrencia al sistema colonial hipotecó gravemente la formación natural de nuestras respectivas culturas nacionales. Fue preciso esperar decenios para ver constituir en la literatura y en el arte de nuestros pueblos, naturalmente mestizos, inteligencias decididas a librarse orgánicamente de las estructuras recurrentes de la colonización. Mientras que las “élites” políticas copiaban o remedaban trágicamente los modelos institucionales de Europa y de Estados Unidos, los intelectuales, a duras penas liberados de la escolástica de la iglesia católica, se pusieron igualmente a importar y a parodiar herramientas mentales completamente opuestas a las realidades que las culturas populares continuaban modelando y expresando.

Echado *manu militar* por la puerta, el viejo Próspero de las plantaciones y de los molinos había entrado subrepticamente por la ventana de la casa de las Américas del siglo XIX. Era su voz de amo blanco la que dirigía aún los debates literarios e ideológicos. Hasta la Revolución Mexicana, las discusiones en favor de un nuevo orden cultural y artístico americano ignoraron o menospreciaron la acción eminentemente nutritiva y sintetizante que la imaginación de los indios y de los negros —como, por otra parte, la de los mestizos y los blancos pobres— ejercía secretamente sobre la evolución de las idiosincrasias latinoamericanas. La presencia del maravilloso Calibán indígena estaba considerada como una tara y una neurosis domésticas que congelaban la integración del bajo contingente nuestro a la cristiandad de los vendedores y los capitanes de la industria de Occidente.

La Civilización, con C mayúscula, solo podía nacer de la imitación y de la asimilación beatíficamente paródicas de los valores europeos o norteamericanos, a reserva de engendrar en todas partes las tiranías autóctonas que interiorizaban con pasión las estructuras coloniales. El asimilacionismo prosperiano, al contrario de la creación, encerró el horizonte de nuestra cultura en el dilema irreductible *civilización en barbarie* que cultivó el etnoeuropeocentrismo de Sarmiento y de otros liberales blancos de su generación. Los negros, los indios, los mestizos de América, no podían entonces demandar lecciones de identidad al admirable autor de *Facundo*; ni unos años después a los *científicos* mexicanos; ni a ninguno de los miembros eminentes de las intelligentsias de fin de siglo que, tanto del lado de tierra firme como de las islas, buscaban al sur del río Bravo un nuevo “pasaporte cultural” para sus pueblos. Bajo la empresa inconexa del evolucionismo

espenceriano, del gobinismo, del positivismo comtiano, del darwinismo social, de la “nordomanía”, y de otras corrientes del pensamiento y de la sensibilidad librescamente importadas, no era posible identificar a la gente calibanesca que sufría, sudaba, cantaba en la clandestinidad de nuestras “dolorosas repúblicas americanas”.

LA ANTROPOLOGÍA DE JOSÉ MARTÍ

En el siglo XIX, hubo, sin embargo, un hombre de cultura que llevó muy alto, en su acción y en su ideología, esa preocupación mayor acerca de la identificación de nuestros pueblos: José Martí. Su pensamiento, naturalmente antirracista, no podía concebir que se erigiese en *esencia* el aspecto más superficial de nuestra especie: el color de las carnes, admirablemente diverso, de los seres humanos. Esta perversión ontológica hería profundamente la belleza y la sabiduría de los imperativos éticos y políticos consustanciales a su “naturaleza” de pensador y de poeta soberanos. Él era el hijo más sintéticamente antillano y americano de una familia de sociedades que su ternura había bautizado para siempre como *Madre América*.

He aquí por qué Martí fue el único gran espíritu “blanco” de su tiempo americano que participó sinceramente en el esfuerzo de reevaluación de su pasado y de su color, esfuerzo que, a fines del siglo XIX, absorbió a los primeros intelectuales orgánicos que la matriz África-Europa (Madre América) parió en el dolor común de nuestras tierras. Martí no tuvo ninguna dificultad en admitir que, después de siglos de ofensa y de humillación, los hombres de cultura, descendientes de esclavos, tenían una necesidad visceral de reevaluar ellos mismos el drama histórico, la herencia cultural, la resistencia a la servidumbre, el conjunto de la *problemática negra* que el capitalismo había fabricado en sus plantaciones y en sus ingenios azucareros. Martí no se equivocó jamás sobre la significación histórica ni sobre el valor antropológico de este movimiento de rehabilitación y de identificación de los espíritus y de los cuerpos que iba a abrirse en el siglo XX en las obras de los escritores negros del continente.

Si se dice que en el negro no hay culpa aborígen, ni virus que lo inhabilite para desenvolver toda su alma de hombre, se dice la verdad, y ha de decirse y demostrarse, porque la injusticia de este mundo es mucha, y la ignorancia de los mismos que pasan por la sabiduría, y aún hay quien cree de buena fe al negro incapaz de la inteligencia y corazón del blanco, y si a esa defensa de la naturaleza se le llama racismo, no importa que se le llame así, porque no es más que decoro natural, y voz que clama del pecho del hombre por la paz y la vida del país. Si se alega que la condición de esclavitud no acusa inferioridad en la raza esclava, puesto que los galos blancos, de ojos azules y cabellos de oro, se vendieron como siervos, con la argolla

al cuello, en los mercados de Roma; eso es racismo bueno, porque es pura justicia y ayuda a quitar prejuicios al blanco ignorante. Pero ahí acaba el racismo justo, que es el derecho del negro a mantener y probar que su color no le priva de ninguna de las capacidades y derechos de la especie humana.

En este texto Martí trata la cuestión racial con tanto rigor y buena fe como sus brillantes contemporáneos de “color”: Antonio Maceo, Juan Gualberto Gómez, Anténor Firmin, Louis Joseph Janvier, Edmond Paul, Frédérick Douglass, Hégésippe Légitimus, y otros. Se sabe de los vínculos de sangre intelectual y mambí que unían a Martí y Maceo en su misma pasión por la primera liberación de Cuba y de las Antillas. Se sabe menos que Martí conocía y admiraba a Anténor Firmin y a Frédérick Douglas, el haitiano y el norteamericano de fines del siglo pasado que hicieron el máximo por rehabilitar su “raza”. La estimación que tenía Martí por el pueblo haitiano y sus producciones intelectuales debe subrayarse igualmente porque ella corta radicalmente con las leyendas y los estereotipos difamatorios que, en la misma época, la Europa y la América de Gobineau y de Spencer propagaban con complacencia sobre nuestro país para provocar la risa a costa de sus desgracias.

Haití es una tierra extraña y poco conocida, con sus campos risueños como quien dice en la soledad de las flores de oro del África materna; y ella tiene gentes tan instruidas que puede afirmarse sin que los labios ardan de pasión que esta mitad de isla volcánica ha producido tanta poesía pura, libros sobre finanzas, jurisprudencia y sociología como cualquier país europeo de igual población o cualquier república blanca hispanoamericana. No decirlo aumentaría la mentira y el temor.

A los ojos de Martí todos los hombres son “de color”. Es lo que podemos deducir, sin forzar su pensamiento, de un pasaje de su célebre *Manifiesto de Montecristi*, cuando denuncia la pretendida “amenaza que significaría la raza negra para Cuba”, y precisa: “Cubanos hay ya en Cuba *de uno y otro color* [subrayado por nosotros, R. Di] olvidados para siempre —con la guerra emancipadora y el trabajo donde unidos se gradúan— del odio en que los pudo dividir la esclavitud.”

Hay en Martí una premonición precoz de los temas de combate que serán en este siglo los de los mejores poetas negros. Su pensamiento sobre el problema racial marcó una ruptura total con los prejuicios difundidos universalmente a su alrededor. Él anunciaba la revolución que Nicolás Guillén debía realizar en la poesía cubana y americana. Treinta y cinco años antes que el autor de los *Motivos de son*, Martí hablaba de sus deseos de un tiempo fraternal en que en Cuba “uno y otro color” dejaran de ser elementos de discordia social y “racial”:

*En la patria de mi amor
Quisiera yo ver nacer
El pueblo que puede ser,
Sin odios y sin color.*

En la obra de Martí, la presencia africana en el tronco común del Caribe y de la América Latina no es un tema literario entre otros cientos, ni un exotismo de escuela efímera, como lo había sido, de manera ofensiva, en los románticos; y como lo será, en una óptica más bien favorable a los negros, en los poetas modernistas, postmodernistas y neorrománticos. Jamás apareció en Martí el gusto estético por los factores puramente sensoriales imitados del lirismo popular de los negros. No hay un *negrismo* de José Martí. La comprensión que el autor de *Nuestra América* tuvo de las desgracias vividas por las poblaciones de descendencia africana no tiene nada que ver con la benevolencia condescendiente, la curiosidad divertida, el humanitarismo lúdico, que caracterizan, antes de la aparición de Nicolás Guillén, a las mejores producciones *negristas* del modernismo y del postmodernismo. Martí ofrece, desde fines del XX, una imagen renovada del negro, del mestizo y del indio: “Consecuentemente, el negro y el indio, junto al mestizo, son para José Martí hombres con plenos derechos. Unos y otros, mezclados con los mestizos y los criollos, participaron valerosamente en la gesta de la independencia, demostrando así su capacidad histórica [...]” “Para José Martí, prosigue Noel Salomón, el nuevo americano es el producto de estos diversos aportes yuxtapuestos y mezclados por la historia en el crisol continental. Fruto de un proceso de maduración donde la naturaleza ha intervenido sin tregua como agente histórico, él es ya representativo de la “raza cósmica” que debía anunciar, dentro de una óptica indigenista^ el mexicano Vasconcelos [...]” Por esta concepción telúrica del hombre americano fundido en los crisoles naturales del continente (“... esta alma colectiva india, mestiza y blanca, devino una sola llama...”, Simón Bolívar), es que para José Martí ningún modelo institucional o cultural europeo podría convenir a los pueblos que viven al sur del río Bravo: “Porque no es de Rousseau ni de Washington que viene nuestra América, sino de sí misma” (Simón Bolívar).

Martí comprendió perfectamente que la injusticia social y la injusticia “racial” son productos históricos gemelos de un mismo sistema de opresión y de egoísmo de clase y de “raza”. Su patriotismo y su antimperialismo antillano y continental combatieron dentro del racismo latinoamericano, además de su carácter teratógeno, contra natura, el hecho de que se trata de una ideología antinacional,

anticubana, es decir, parricida, un factor *americanicida*, ¡un crimen de *lesa-Madre-América!*

El antirracismo mambí de Martí —al igual que el de Antonio Maceo y Juan Gualberto Gómez— articuló la lucha anticolonialista de los blancos, los negros y los mestizos del pueblo, a la dinámica social llamada a unificar democráticamente las particularidades de la etnia y de la cultura nacionales que se sintetizan en el concepto de *cubanidad*. En el autor de *Razas de librería* la cuestión nacional y la cuestión racial se plantean conjuntamente en términos sociopolíticos de un combate unificador de las fuerzas populares, las únicas capaces de labrar la independencia de la nación cubana, en un esfuerzo de rebasamiento de las contradicciones y de las disonancias étnicas, culturales, psicológicas, heredadas de] drama colectivo de la esclavitud y de la colonización. En su tercer mundo americano, José Martí apareció como el primer Calibán de “su raza” al haber asumido visceralmente, por sus actos y sus escritos, de una justicia y una belleza ejemplares, las consecuencias de la integración étnica, social y cultural de los componentes históricos de nuestra América. El mérito de Martí es tanto más significativo puesto que él tomó abiertamente partido por los negros, los indios, los mestizos y otros “pobres de la tierra” americana, en los mismos años en que los poderes coloniales se repartían tres continentes y se concedían el derecho de confiscar y administrar como fábricas o simples mostradores de comercio, las realidades, los sueños, la vida, la historia de los “pueblos bárbaros y seniles”. Este reparto consagrado cuando el Congreso de Berlín, en 1884, se apoyaba en los fantasmas de los Vacher de Lapouge, Ernest Renán, Houston Chamberlain, Herbert Spencer, Gobineau, De Quatre-fagés, Broca, Josiah Strong, Paul Leroy-Beaulieu, Alfred Mahan, Kipling, Cecil Rhodes, Albert Beveridge, toda la mezcla de autores intelectuales del *apartheid* y de otras prácticas etnocidas de Occidente.

LA CIMARRONERÍA CULTURAL DE LOS HAITIANOS

Cuando José Martí formulaba sus concepciones acerca de la igualdad racial y de la identidad espiritual de todos los ciudadanos de América Latina y del Caribe, solo un puñado de intelectuales haitianos, despreciados o desconocidos, llevaban a efecto en Port-au-Prince y París un combate desigual contra el dogma imperial de “la inferioridad congénita de los negros y los mestizos”. Nada verdaderamente sustancial distingue el mambisismo antirracial de Martí y de Maceo de las posiciones ideológicas que, entre 1870 y 1895, sostuvieron los intelectuales más orgánicos, que tuvo el pueblo haitiano después de su independencia (1791-1804): Edmond Paul Louis Joseph Janvier, Hannibal Price, Anténor Firmin. Estos hombres eminentes orientaron la

defensa y la ilustración de Haití (y de los grupos sociales “negros” en general) en tres direcciones principales:

1. combatieron enérgicamente las tesis seudocientíficas que, a fines del siglo XIX servían de instrumento de disculpa y de diversionismo ideológico para los poderes que se repartían febrilmente el mundo;
2. sostuvieron la tesis de que el proceso de la primera liberación de Haití (1791-1804) era en sí un hecho moral y cultural que identificaba colectivamente dentro de la historia a todos los grupos sociales “negros” de la tierra. Esta idea romántica, que anunciaba el panafricanismo del siglo XX, estaba ya presente en las obras de los primeros historiadores importantes de la revolución haitiana: Thomas Madiou, Beaubrun Ardoin, Joseph Saint-Remy;
3. el tercer eje de su sistema ideológico era el siguiente: cuando un pueblo ha sabido producir, en el plano político e intelectual, inteligencias como las del siglo XIX haitiano, ese hecho, de un alto valor antropológico y sociológico, le hace igual a todos los otros pueblos de la tierra, y le da derecho a recibir la estimación y el respeto de esos pueblos, así como su humana solidaridad.

E. Paul, H. Price, Janvier, y, sobre todo, Firmin tuvieron que recurrir a los conocimientos más avanzados de su época para demostrar, apoyándose en pruebas, el carácter mítico, fantasioso, supersticioso de las teorías coloniales sobre la desigualdad racial. Más de medio siglo antes de las célebres reuniones de eruditos convocadas por la Unesco, con el objeto de fundar el antirracismo actual sobre bases irreversiblemente científicas, Firmin denunciaba la “jerarquización ficticia de las razas humanas”. Él sostenía que “la doctrina antifilosófica y seudocientífica de la desigualdad de las razas descansa únicamente sobre la idea de la explotación del hombre por el hombre”. Y añadió las siguientes palabras de una ardiente actualidad descolonizadora:

No se renuncia fácilmente a la antigua explotación del hombre por el hombre: tal es, por tanto, el móvil principal de todas las colonizaciones, sostenido por el deseo que las grandes naciones industriales sienten de extender sin cesar su radio de actividad y de aumentar sus mercados de exportación. Economistas, filósofos y antropólogos se convierten así en obreros de la mentira, que ultrajan la ciencia y la naturaleza, reduciéndolas al servicio de una propaganda detestable. De hecho, ellos no hacen más que continuar en el mundo intelectual y moral la obra abominable que los viejos colonos

ejercieron tan bien, al embrutecer al esclavo mulato o negro mediante el derrengamiento material.

Firmin formuló con humor la opinión que los espíritus más cultos de su tiempo tenían de la antropología que suministraba armas y argumentos atractivos a las ideologías del imperialismo naciente:

... Sí, como una cortesana caprichosa, ella ha guardado todos sus favores, para hacer con ellos una aureola alrededor de la frente iluminada de los Morton, Renán, Broca, de los Carus, de Quatrefages, Buchner, de Gobineau, toda la falange arrogante y orgullosa que proclama que el hombre negro está destinado a servir de gradas al poderío del hombre blanco, yo tengo derecho a decirle a esta antropología mentirosa: “No, ¡tú no eres una ciencia!” En efecto, la ciencia no se hace para el uso de un cenáculo cerrado, que fue tan grande como Europa entera más una parte de América. El misterio que conviene al dogma lo ahoga; envileciéndolo.

En Hannibal Price la preocupación por la rehabilitación de los pueblos negros tuvo connotaciones ora místicas, ora martianas o fanonianas, al pie de la letra:

Yo soy de Haití, la Meca, la Judea de la raza negra, el país donde se encuentran los campos sagrados de Vertieres, de la Crête -á Pierrot, de la Ravine -á Coulevres, de la Tombeau -des Indigènes y cientos de otros donde debe ir en peregrinaje, por lo menos una vez en su vida, todo hombre que tenga sangre africana en sus arterias, porque *es ahí que el negro >se ha hecho hombre* [el subrayado es nuestro, R. D.] Es ahí que, rompiendo sus cadenas, condenó irrevocablemente la esclavitud en todo el Nuevo Mundo [...]. Nosotros hemos adquirido la igualdad de la única manera en que ésta se adquiere hasta el presente en este mundo; nosotros la mantendremos hasta que “el reino de Dios llegue a la Tierra”, por la fuerza de las armas, por nuestra determinación de vivir libres o de morir. Sin esta determinación viril, sin esta fuerza de voluntad, nos convertiremos en presa y seremos devorados por la *bestia de rapiña* (subrayado por H. Price). El color de la piel no es determinante: Polonia era una nación blanca, los alsacianos-loreneses son blancos.

Si suprimimos el misticismo, esta idea coincide con la de Martí, que aporta como prueba de identidad del negro, del mestizo y del blanco, como del indio, el hecho de su participación conjunta en las luchas de independencia y “demuestra así su capacidad histórica”:

“Con el gorro frigio del liberto van los negros cantando, detrás del estandarte azul. De poncho y bota de potro, ondeando las bolas, van a escape de triunfo los escuadrones de gauchos... Pintados de guerrear vienen tendidos sobre el cuello los araucos con la lanza de tacuarilla coronada de plumas de colores.”

Esta identificación con la lucha armada de liberación será más tarde desarrollada por Frantz Fanón en su famoso estudio acerca del *Fundamento recíproco de la cultura nacional y de las luchas de liberación*, donde dice:

Es, ante todo, el combate por la existencia nacional lo que levanta el bloqueo de la cultura, lo que le abre las puertas de la creación. [...] ¿Qué relaciones existen entre la lucha, el conflicto —político o armado— y la cultura? [...]. Nosotros pensamos que la lucha organizada, y consciente, emprendida por un pueblo colonizado, para restablecer la soberanía de la nación, constituye la manifestación más plenamente cultural que existe.

Con una óptica cercana, Firmin estima que el acceso de Haití, “resto brillante del archipiélago de las Antillas”, a la responsabilidad nacional, después de una larga lucha armada de liberación, debía aportar argumentos decisivos a todos los abolicionistas del siglo pasado: Humboldt, el abate Gregorio, Schoelcher, Ruy Barbosa, Joaquim Nabuco, Wendell Phillips, Wilberforce, John Owen, Blummenbach, Bory de Saint-Vincent, Víctor Hugo, Lamartine, y otros.

La revolución haitiana permitió igualmente a los negros, cuando sufrían el martirio, tomar una nueva percepción de sí mismos y comenzar a destruir los clichés infamantes de la colonización.

A los ojos de Price como a los de Firmin, la sola personalidad de Toussaint Louverture bastaría para revalorizar para siempre la raza negra y para salvarla “de la absurda acusación de inferioridad que se obstinan en infligirle”. Firmin dejó de Toussaint un retrato que es un clásico de la libertad de los hombres. Después de los elogios tan merecidos del héroe americano de Haití, él exclama:

Ciertamente, cuando una raza produce una individualidad tan maravillosamente dotada como la de Toussaint Louverture, es imposible admitir que ésta sea inferior a otras sin demostrar una ceguera o una ausencia de lógica inconcebibles [...]. Aún cuando todas las universidades europeas se reunieran para sostener la teoría de la desigualdad de las razas, de la inferioridad nativa y especial de la nigricia, yo, simplemente, les daría la espalda... y les opondría el ejemplo de ese soldado ilustre.

¿No resulta totalmente natural aquí comparar estos propósitos de Firmin con los que expone José Martí en *Nuestra América*?

La Universidad europea ha de ceder a la Universidad americana [...]. Los políticos nacionales han de reemplazar a los políticos exóticos. Injértese en nuestras repúblicas el mundo: pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas. Y calle el pedante vencido: que no hay patria en que pueda tener el hombre más orgullo que en nuestras dolorosas repúblicas americanas.

Este legítimo orgullo lo expresó Firmin a propósito de otras grandes figuras de la primera independencia de Haití. Él hace justicia a Dessalines, siempre maltratado por los historiadores por su implacable respuesta a las atrocidades de los adversarios napoleónicos:

Que otros vean ahí la ferocidad, sin considerar para nada los crímenes atroces cometidos por sus adversarios, y que transformaban los suyos en simples represalias, solo será prueba de parcialidad que falsea la voz de la historia y roba su majestad. Para nosotros, hijos de aquellos que han sufrido las humillaciones y el martirio de la esclavitud, no es posible ver allí sino la primera manifestación del sentimiento de igualdad de las razas, del cual Dessalines continúa siendo la personificación simbólica en Haití. Hay que honrar la memoria de este hombre de hierro que unió a una valentía sin igual el temperamento del justiciero y el heroísmo del libertador.

Firmin destacó igualmente los méritos político-militares de Henri Christophe:

Este hombre, apenas salido de la esclavitud, ha desarrollado un genio de administración que sorprende aún a sus propios congéneres. Concepción viva, voluntad inquebrantable, él reunía todo lo que se necesita para el mando. Él ha dejado las huellas de su reino memorable en las ruinas grandiosas de sus palacios y, sobre todo, en esa fortaleza de Sans-Souci, construida como un nido de águila sobre uno de los picos más elevados de las montañas de Haití, dominando más de treinta kilómetros a la redonda. ¿Podríamos imaginar un mejor centro de resistencia, en el caso de una nueva invasión francesa?

En cuanto a Alexandre Pétion, es a su americanismo precozmente revolucionario que Firmin rinde un homenaje igual. En su opinión, la ayuda internacionalista que Pétion prestó en dos ocasiones a Bolívar, un decenio después de la victoria de Vertières (1803), hizo jugar a Haití “uno de los papeles más notables dentro de la historia moderna”. Gracias a la ayuda material y humana de Pétion, el héroe de Carabobo partió de un humilde puerto haitiano, se lanzó a las gloriosas campañas de Boyacá, de Ayacucho, de Junín, que le permitirían liberar cinco países de América del Sur. Estas acciones heroicas, preparadas clandestinamente en Haití, por un encadenamiento dialéctico de sucesos, repercutieron considerablemente en las instituciones y las coyunturas de **j** la península ibérica, hasta modificar la relación internacional de fuerzas en Europa y en América. “Al leer —dijo Firmin— las *Memorias* del príncipe de Mettemich, se ve que su perspicacia de hombre de Estado no subestimaba completamente la importancia de las crisis que sufría toda la América del Sur.”

Haití, concluyó Firmin, contribuyó a dar a estas crisis una salida favorable a los intereses populares de América y del mundo del siglo XIX. Después del papel desempeñado por Haití en el plano político, Firmin subrayó el aporte de su intelligentsia:

... Si, en una pequeña nación, dijo él, que no ha tenido jamás la protección de ninguna potencia civilizada, que, por el contrario, ha marchado siempre expuesta a toda suerte de dificultades interiores y exteriores, vemos manifestarse una inteligencia capaz de afrontar todo género y órdenes del conocimiento, ¿no nos obliga esto a convenir con el hecho patente de la igualdad moral e intelectual de todas las razas humanas? [...]. Pasemos, pues, a ver lo que i han podido hacer, en las altas regiones del espíritu, los bisnietos de los africanos desterrados de la Costa de Oro, de Dahomey, del país de los ararás, de los mandigas, de los ibos y de los congos, para ser tirados en Haití cubiertos de cadenas y maldiciendo su destino.

Firmin revisa los principales representantes haitianos de la intelligentsia de su tiempo. Si, entre los numerosos autores que él cita, algunos no han cumplido las promesas de sus primeros escritos, en general, los nombres que nos manifiesta Firmin han permanecido como valores sólidamente establecidos de la cultura nacional haitiana. Se puede ratificar, sin titubeos, el juicio firminista sobre Edmond Paul:

Este hombre, verdaderamente considerable, hizo sus estudios en París [...]. Pero un rasgo particular y muy notable en él, es que jamás tuvo una preocupación más constante que la de contribuir a la glorificación y reedificación de la raza negra, de la cual ha salido Él es, quizás, el primer haitiano de su matiz que haya comprendido que es imposible estimar o apreciar sinceramente a la raza negra cuando se cree en su inferioridad nativa; al menos él es el primero que ha tenido el coraje de declarar que lo que busca, ante todo, es el medio de ayudar a los negros de Haití a probar ante el mundo entero las altas cualidades con que han sido dotados al igual que las demás razas humanas Yo confieso que jamás he visto a este hombre sin experimentar una cierta emoción, porque tengo una plena conciencia de la influencia que sus escritos han ejercido en mi inteligencia y de la gran participación que han tenido en el desarrollo de mi espíritu.

Firmin apreció igualmente los dones que acreditan a Louis Joseph Janvier en el primer rango de los clásicos haitianos del ensayo libelista y de la monografía económica:

En cuanto a M. Janvier, él solo bastaría para probar hasta qué punto la inteligencia del hombre negro puede elevarse en las altas regiones del espíritu [...]. Nadie mejor que él para dar un mentís formal a todas las doctrinas que tienden a establecer una jerarquía fundada en la diferencia intelectual de las razas humanas.

Después, Firmin presentó un panel de haitianos eminentes de la época: poetas como Oswald Durand e Ignace N̄au; un jurista de gran talento: Linstant Pradines; historiadores competentes: Madiou, Ardouin, Joseph Saint-Remy; publicistas notables: Solon Ménos, Justin Devost, y otros, sin contar los médicos reputados, los músicos innovadores. Desde el primer ensayo de Frédéric Marcelin, Firmin presintió allí al gran novelista que sería veinte años después:

Frédéric Marcelin es también un haitiano: cuarterón de sangre, él pertenece aún, en una cuarta parte, a la raza negra que ha defendido y amado siempre, como todos los hombres de sangre mezclada que las pasiones políticas o un recio orgullo no han cegado, transformándolos en falsos Yankis.

Para su inventario, Firmin buscó también fuera de Haití hombres negros de valor, cuyo ejemplo hablaba “más alto que todas las teorías pseudo-científicas”. Los encontró en los Estados Unidos, en África (en Liberia), en América Latina, donde personalidades potentes de origen africano disputaban el mérito a los individuos de raza “blanca”, desde el punto de vista de la creación intelectual. Mucho antes que Frobénius, Firmin planteó que en todas las partes de África en que los negros han constituido sociedades “por elemental que sea su organización política y religiosa, ellos manifiestan los gérmenes de todas las grandes cualidades que solo esperan una transformación afortunada para engrandecerse y extenderse”. Él se indignó ante el desprecio que sentían por la miscegenación los seudoeruditos del siglo XIX, esos “pensadores anémicos, encerrados, que compilan y reaniman a las razas librescas” y a los que también denunciara Martí. Firmin recordó que mulatos de talento, en Haití, en Brasil y en otras partes, han prestado servicios insignes a sus pueblos en diversos dominios del conocimiento. Su humor acerbo se burló de las supersticiones que una cierta señora Mme. Clémence Royer, antropóloga de su estado, expuso a propósito de Alejandro Dumas, en el Congreso Internacional de Ciencias Etnográficas, efectuado en París en 1876.

Yo reconozco, confesó la sabia dama, que Alejandro Dumas es él mismo un producto muy notable del mestizaje. Sin embargo, todos nosotros reconocemos que Alejandro Dumas era una organización pobre, al menos una organización anormal. Era un ser excepcional, muy extraño, una imaginación indudablemente fecunda, y una inteligencia superior en muchos conceptos, pero inferior en muchos otros. Toda su vida Dumas ha permanecido como un viejo niño, pleno de verbo juvenil, pero indiscutible e incapaz de aceptar ninguna otra regla que no fuese la de sus poderosos caprichos. Era un negro blanco muy bien dotado, pero, en lo que respecta a la moral, era un negro. Era un producto extraordinario, que tenía más

bien el carácter del híbrido que el del mestizo. Un hecho tan excepcional no podría ser erigido en regla general; y uno se pregunta qué sería de una nación compuesta de Alejandro Dumas, aún de Alejandro Dumas hijo.

Firmin no dejó de ejercer su ironía sobre la señora Clémence y su rechoncha antropología:

¿Byron y Musset no llevaron su nerviosidad aún más lejos que Alejandro Dumas? Para ser consecuente, ¿no debiera la ciencia antropológica considerarlos también como negros, desde el punto de vista moral? Yo reconozco que, según eso, todas las celebridades estudiadas particular y sociológicamente serán clasificadas entre las organizaciones morales de los *negros*, de suerte que sin ser negro no se podrá realizar nada grande, nada bello, nada sublime. Por esta vez, eso sería, francamente, ir más allá de mi tesis.

De José Martí, igualmente, yo no sé quién dijo una vez que era moralmente un *negro*. Desde hace mucho tiempo el humor popular haitiano ha cortado por lo sano con las supersticiones raciales, al llamar *negro*, en la lengua criolla, a todo miembro de la especie humana, del haitiano al sueco, del esquimal al anamita, del indio al polinesio.

Al confrontar a Anténor Firmin con las ideologías de su época, y aun con las de nuestros días, nos damos cuenta de que él era, desde todo punto de vista, un digno contemporáneo de José Martí, de Antonio Maceo, de Juan Gualberto Gómez o de Máximo Gómez; que lo era también de Frédérick Douglass, de Gerville Réache, Hégésippe Légitimus, Machado de Assís, Tobías Barreto, Cruz e Souza, Luis Gama, Paul Laurence Dunbar; Eugenio María de Hostos, José Enrique Rodó, Justo Sierra, José Vasconcelos, Antonio Caso, Candelario Obeso, Rubén Darío, y otros *negros* considerables de su mestizo tiempo americano; son sus compañeros de este continente criollizado.

En el saber antropológico de Anténor Firmin, como en el de José Martí, se encuentran las primeras rampas de lanzamiento del “calibanismo” intelectual antillano. Es Firmin quien estructuró la primera declaración de independencia cultural de los haitianos y de los negros de América frente al eurocentrismo conquistador del siglo XIX. Él la hizo cuarenta y tres años antes de la otra declaración de identidad, que se producirá en 1928. *Así habló el Tío*, de Jean Price-Mars, en respuesta a la ocupación de Haití por la infantería de marina de los Estados Unidos de América del Norte.

La visión que Firmin tuvo del papel desempeñado por Haití ayudó, sin lugar a dudas, a la generación que le sigue inmediatamente —Massillon Coicou, Amédée Brun, Fernand Hibbert, Frédéric Marcelin, Justin Lhérisson, Antoine Innocent, Pauléus Sannon, Occide Jeanty, y otros—, a articular mejor la poesía, la novela, el teatro, el

ensayo, la música, a las realidades bien específicas de nuestro país. Firmin hizo que se reconociera a la *haitianidad*, la cual después de los días gloriosos de 1791-1804, buscaba sus vías propias en la conciencia social de los hombres de cultura de la patria de Toussaint Louverture. Aunque *De la igualdad de las razas humanas*, sobre todo en sus primeros capítulos, haya sido superado por el progreso de la genética y de la sociología modernas, el libro forma un bloque compacto de seiscientas sesenta y dos páginas de donde pueden extraerse fácilmente, por lo menos, unas doscientas hojas que constituirían una excelente antología. Cuando se lee a Firmin se comprende mejor lo que Aimé Césaire quiso decir cuando habló una vez de Haití como la tierra americana donde la “*negritud se pone de pie por primera vez y dice que ella creía en su humanidad*”. El autor del célebre *Cuaderno de un retorno al país natal* expresó una doble verdad:

- a) En el plano político-cultural, Toussaint, Dessalines, Pétion, Christophe, al disciplinar y al radicalizar las bandas armadas de los negros cimarrones, hicieron desembocar sus rebeliones populares en una *insurrección nacional* y en la *formación de una república libre e independiente*, realizando de golpe una doble hazaña histórica: la primera insurrección de esclavos que triunfó en la historia de los oprimidos; el primer Estado que nace de una revolución social al sur del río Bravo.
- b) En el plano de la creación puramente intelectual, ochenta años después de la victoria de Vertières (hecho eminentemente cultural), se constituyó en Haití, a pesar de las dramáticas dificultades internas y externas de la nación, la primera intelligentsia “negra” del tercer mundo americano y africano que, de manera autónoma —teniendo a su cabeza hombres eminentes como Janvier, E. Paul, H. Price, Firmin, Emeric Bergeaud, Oswald Durand, Emmanuel Edouard, Tertulien Guilbaud, Isnardín Vieux, Solon Ménos— comenzó a cimarronear magníficamente las ideologías coloniales y a preparar las simientes y los fermentos de la descolonización espiritual y psicoafectiva del pueblo haitiano.

SIGLO XX AMERICANO: CRISIS DE IDENTIDAD, VOLUNTAD, DE RENACIMIENTO

Al Haití de los años 1791-1804 y al de fines del siglo XIX, se remonta quizás la filiación más directa de los movimientos de reevaluación y de identificación de la herencia africana, que, en este siglo y en todas partes de este hemisferio, iban a encontrar, de forma diversa, sus

expresiones ideológicas tanto en las ciencias humanas (historia, sociología, etnología, antropología) como en la música, la literatura y la plástica. Esta renovación general de los espíritus oprimidos del continente debía, naturalmente, particularizarse, diferenciarse, en conformidad con las estructuras nacionales de cada una de nuestras sociedades mestizas. Los factores históricos, exóticos e indígenas, que han conducido a la cubanidad, la haitianidad, la jamaicanidad, la dominicanidad, la brasileñidad, la antillanidad —como nuestra común americanidad—, sin basarse en ningún plano (político o sociocultural), no se mezclan pura y simplemente entre sí. No existen en América Latina ni en el Caribe una conciencia social y una sensibilidad literaria o artística orgánicamente constituidas en un solo bloque homogéneo, uniformemente americano, sin fronteras ni singularidades, que puedan intercambiarse o superponerse en el conjunto de sus manifestaciones. Vemos allí, más bien, una familia históricamente conformada de pueblos y de culturas nacionales. Pueblos y culturas han sido dialécticamente modelados a la vez por la diversidad y la concordancia de las condiciones materiales y espirituales de la colonización y de las luchas sostenidas para darle fin.

Aunque nuestra familia de naciones depende globalmente de las mismas aventuras etnohistóricas, cada nación, surgida del combate popular contra las condiciones coloniales, posee *su* sistema propio, muy original, de contradicciones de clase y de *raza*. A pesar de tener un origen y una situación sociales doblemente comunes: en el plano económico (régimen de plantación, subdesarrollo); en el plano superestructural (mutación de las instituciones, de las religiones, de las tradiciones y de las idiosincrasias euroafricanas), las culturas nacionales de nuestros cuatro grupos lingüísticos insulares: Cuba, Puerto Rico, República Dominicana; Jamaica, Trinidad-Tobago, Barbados, Santa Lucía, etc.; Haití, Martinica, Guadalupe; Curazao, Aruba, por una parte; como las culturas nacionales de nuestros países continentales, ribereños del Caribe: norte del Brasil; Surinam; Guyana (ex-Británica), Belice, Guyana llamada francesa; Venezuela, Colombia, Panamá, etc., por otra parte, presentan cada una, al analizarlas; características bien netas, a causa de su sedimentación socio-histórica realizada bajo la determinación económica y política de siete imperios diferentes (seis metrópolis de Europa,¹ más el dominio imperial de Estados Unidos).

Estos agentes externos, dinámicos, todos pertenecientes, en conjunto, a la misma civilización occidental (familia de etnias y de culturas grecolatinas, anglosajonas, germánicas, escandinavas) tienen, sin embargo —cada uno por su lado—, una historia propia, con rasgos

1 España, Portugal, Francia, Inglaterra, Holanda y Dinamarca.

nacionales bien marcados, y cada uno ha practicado una política y un estilo singulares de colonización, según el nivel de desarrollo y las formas de expansión de *su* capitalismo. Todos estos factores, a la vez de diversificación y de acercamiento, además de las rivalidades y las contradicciones intercolonialistas, han determinado, en nuestras sociedades parientes, la variedad de relaciones históricas de clase y de raza.

Sin embargo, estos niveles de diferenciación y de heterogeneidad no han destruido, por tanto, la existencia, en el Caribe insular y continental, de una comunidad de civilización muy real. Su unidad histórica descansa en las múltiples realidades sociológicas, antropológicas, sicológicas, lingüísticas, ecológicas, geográficas, que se traducen en los comportamientos similares de nuestros tipos sociales; en el evidente parentesco de las duras experiencias de trabajo en las plantaciones del pasado y en las empresas industriales y agrícolas del presente; en la indiscutible relación de las formas de religiosidad popular, de las particularidades sicológicas, de los tipos de alienación, de los folclores, de las mitologías, de los ritmos de la danza y de las canciones, de los juegos, de las artes culinarias, de los hábitos sensoriales y motrices manifestados en la calle, en la casa, en los regocijos colectivos o en las fiestas íntimas del lecho de amor. En pocas palabras hay una serie de maneras propiamente antillanas y latinoamericanas de cimarronear la opresión social económica, el colonialismo cultural y el racismo de Próspero; hay la homología histórica de nuestros modos calibanescos de soñar, de sentir, de divertirse, de pensar, de obrar, de trabajar, al sur del río Bravo.

Las diversas condiciones de existencia social que nuestros pueblos han conocido, antes de la trata, durante la esclavitud, en las sociedades nacionales que no hicieron sino indigenizar los métodos y los valores de la colonización, estructuraron un modo intolerable de vida, de *graves crisis de identidad* que, en este siglo han desembocado, a escala mundial, en una *voluntad general de renacimiento*, que se manifiesta tanto en las luchas sindicales y políticas como en los actos de emancipación literaria y artística.

Este proceso universal de definición de oí, que se revela entre los pueblos oprimidos, tanto en la economía, en la política, la literatura, la música, así como en las artes plásticas, recibió diferentes denominaciones después de la Primera Guerra Mundial. Pero detrás de la multiplicidad de nombres, de postulados, de conceptos, de escuelas de *vanguardismo*, se descubre, mediante un análisis, perspectivo, un vasto fenómeno confluyente de búsqueda de identidad. En la población “negra” de Estados Unidos, este esfuerzo de identificación iniciado desde 1895 por William E. B. Du Bois, es justamente conocido con el nombre —no en todas partes aplicable— de *renacimiento*.

Este concepto, según el *Littré* se toma algunas veces para indicar un vivo movimiento de los espíritus, después de un tiempo de opresión. ¿No es esto lo que se produce en nuestro hemisferio, en los pueblos y sus intelligentsias políticas y literarias, después de siglos de esclavitud, de colonización, de hibernación sociocultural? Los primeros signos de este “vivo movimiento de los espíritus” comenzaron a manifestarse en Haití, antes de este siglo, con Firmin, H. Price, Janvier, O. Durand y otros; en Cuba, el genio eminentemente sintético de José Martí dio a dicho movimiento un impulso, una intensidad, una apertura insular y continental sin precedentes articulándolo estrechamente a la segunda independencia de nuestra *Madre América*, en el triple plano político, literario y antropológico. De modo mucho menos visceral esta preocupación por la renovación de las actividades intelectuales y artísticas en: América Latina conlleva a la originalidad de Rodó, Rubén Darío y los modernistas en general, así como de Enrique José Varona, Justo Sierra, Manuel Díaz Rodríguez, José Vasconcelos, Antonio Caso, Alfonso Reyes, B. Sanín Cano, J. García Monje, y otros pensadores de la zona americana que nos ocupa.

Este espíritu nuevo, en su movimiento insular y continental, tuvo con la Revolución Mexicana un impulso considerable a través de las obras de los ensayistas, novelistas y poetas del país de Benito Juárez, y, sobre todo, con los prodigios plásticos del muralismo neozteca, sin duda alguna “la primera manifestación artística de América Latina que haya merecido un lugar de primer rango en el concierto de la cultura universal”. De igual modo, en los años veinte y treinta, seis vanguardismos, por lo menos, con fortunas y vicisitudes diversas, se despertaron sobre las escenas literarias y artísticas de la América Latina y el Caribe, a veces dentro de la estela de los vanguardismos europeos y otras independientemente de ellos. Dentro de esta media docena de *ismos*, con. poderes desiguales de renovación, que han sido muy bien censados, falta, sin embargo, *el negrismo*. Este tiene su lugar legítimo en el sol de los *americanismos* “a la búsqueda de nuestra expresión”.

¿Y la *negritud*, dentro de esas crisis de identidad?

¿Habrà sido esta, sin “sufijación” doctrinal, la máscara de un *ismo americano* más, en medio de la efervescencia de los espíritus?

¿Ha portado ella los signos del renacimiento, por la misma razón que las vanguardias que conocieron los Estados Unidos “negros” y “blancos”, el Brasil “mulato”, y el resto de las Américas de “uno y otro color”?

¿Habrà caído la *negritud*, más bien, de la panoplia ideológica de mística Próspero?

A la inversa, ¿tendrá ella vínculos de sangre con Calibán?

Hemos hecho a propósito un largo recorrido por los caminos históricos que llevan hasta la negritud, a fin de estar en condiciones, a la hora del saludo y el adiós, de presentarla mejor; viva o muerta, como un cuerpo ardiente del porvenir o como un cadáver célebre, en su estructura como en su función literaria, artística y social.

A LA BÚSQUEDA DE LAS “FÓRMULAS DEL AMERICANISMO” O DE LA AMERICANIDAD

El año 1928 vio nacer simbólicamente, además de a Ernesto Che Guevara, tres obras que ofrecen, como el autor de *El hombre y el socialismo en Cuba*, puntos de orientación decisivos en “la historia de la organización espiritual de nuestra América”: Así *habló el tío*, del negro haitiano Jean Price-Mars; *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, del mestizo de indio peruano José Carlos Mariátegui; y *Seis ensayos en busca de nuestra expresión*, del blanco de la tierra dominicana Pedro Henríquez Ureña. Estos tres grandes trabajos abrieron el horizonte al criollismo convergente de los descendientes de africanos, de indios y de europeos de América Latina. Mariátegui supo apreciar en su justo valor el estudio de Henríquez Ureña. El 28 de junio de 1929, publicó en el *Mundial*, de Lima, la nota siguiente:

En Henríquez Ureña se combinan la disciplina y la medida del crítico estudioso y erudito con la inquietud y la comprensión del animador que, exento de toda ambición directiva, alienta la esperanza y las tentativas de las generaciones jóvenes [...]. Los dos primeros ensayos: “El descontento y la promesa: en busca de nuestra expresión” y “Camino de nuestra historia literaria”, contienen lo más esencial del libro. En esos dos nutridos y sólidos escritos, Henríquez Ureña logra un planteamiento de los problemas de nuestra literatura y de su orientación mucho más eficaz y hondo que el que embrolla o vagamente esboza, sin tan precisos resultados, enteros volúmenes de historiografía y crítica literaria.

El eminente marxista de Perú, conociendo perfectamente la importancia del mestizaje en el metabolismo de nuestras sociedades, anunció proféticamente: “El porvenir de América Latina depende, según la mayoría de los pronósticos del momento, de la suerte del mestizaje.” Sin embargo, es el mismo maestro peruano quien emite sobre la problemática “negra” del continente un juicio que contradice su enseñanza precedente:

El aporte del negro, venido como esclavo, casi como una mercancía, parece aún más insignificante y más negativo. El negro trajo su sensualidad, su superstición, su primitivismo. Él no estaba en condiciones de contribuir a la cultura, sino de obstaculizarla más bien bajo el influjo áspero y vital de su barbarie.

Pedro Henríquez Ureña, por su parte, cuando examina en su penetrante ensayo las posibles “fórmulas del americanismo”, retiene, en su rigor, estrictamente a la *naturaleza*, al *indio* y al *criollo* (blanco). A su lado pasa silenciosamente el aporte africano al criollismo radical latinoamericano. En cuanto a Jean Price-Mars, al dirigirse directamente a los haitianos de un país militarmente ocupado, los invitó a correr valerosamente los riesgos y peligros, sin tutores yanquis o europeos, de una emancipación literaria y artística articulada a las realidades de la haitianidad tributaria, sobre todo, de África. Él subrayó apenas los aportes europeos e indios a la americanidad haitiana.

He acercado a propósito a estos tres grandes espíritus de la América Latina, con el objeto de mostrar la triple complejidad del camino histórico que nuestros pueblos han recorrido, a veces en la contradicción y la soledad, para llegar, de Toussaint Louverture a Fidel Castro, de Simón Bolívar a Che Guevara, de Túpac Amaru a Salvador Allende, de Tiradentes a Sandino, al nivel al que la Revolución Cubana ha llevado la actual toma de conciencia latinoamericana.

En 1928, en ninguno de estos tres libros maestros que hemos señalado se revelaba el conjunto de las raíces socio-históricas de nuestra americanidad. Se encontraban allí, paralelamente bien plantados: el tronco “indio” en Mariátegui; el tronco “negro” en Price-Mars; el tronco blanco-criollo” en Henríquez Ureña. En cada uno de estos tres estudios estaba ausente la unidad históricamente criolla del tronco americano de nuestra común identidad sobre el cual el saber y la ternura de Martí habían aconsejado injertar la sabiduría del mundo. Los descendientes de africanos criollizados y americanizados en las atroces condiciones que se conocen, no podían descubrirse, en 1823, en la *Alocución a la poesía* y las otras admirables *Silvas americanas*, de Andrés Bello; ni en 1845, en el *Facundo*, de Domingo Faustino Sarmiento; ni, en 1872, en el *Martín Fierro* o, en 1879, en *El retorno de Martín Fierro*, de José Hernández; ni más tarde en el negrismo de buena ley, filantrópico y lúcido, de Rubén Darío, de los modernistas y postmodernistas (Poveda, Pichardo Moya, A. Reyes, Vicente Tejera, S. Pichardo, Efraín Huerta, Jorge Luis Borges, y otros); ni aún en José Enrique Rodó, cuyo americanismo se inclinaba más hacia el esteticismo aéreo de Ariel que hacia la sólida realidad del pueblo de Calibán.

Entre los seis nombres centrales que figuran en la escala ideal de los valores establecidos por Henríquez Ureña en su ensayo: Bello, Sarmiento, Montalvo, Martí, Darío, Rodó, soles alrededor de los cuales gira “la historia literaria de la América española”, aparte de José Martí, ninguno ha ofrecido una definición de sí, una emancipación del espíritu y de la sensibilidad, que resultasen *a la vez* provechosas a todos los tipos sociales surgidos de nuestra común tragedia colonial.

Puede hacerse la misma observación con motivo de las declaraciones de independencia intelectual formuladas en 1823 por William Ellery Channing en su *On National Literature*, y, en 1837, por Ralph Waldo Emerson en su discurso *The American Scholar*. Demándese a los congéneres de Nat Turner qué lecciones de identidad ellos podían recibir, en aquellos años, de esas eminencias de la intelligentsia norteamericana.

El hecho es pues el siguiente: de 1823 a 1928, las declaraciones de independencia cultural del hemisferio —a excepción de las expresadas por José Martí— por justas, brillantes, bienvenidas que hayan sido en sus tiempos, permanecían unilaterales, eurocentristas, casi siempre, sacrificando en todos los casos uno o dos troncos históricos de nuestra nacionalidad. El más sacrificado, olvidado, o, en el mejor de los casos, tratado con una condescendencia divertida, era inevitablemente el tronco *africano*. En estas condiciones, los descendientes de africanos estaban llamados, tarde o temprano, a robar la sal del alfabeto y el fuego de los *ismos* renacientes de Europa y América, en arte y en literatura, para constituir —en inglés, español, portugués, francés, holandés, papiamento, créole— sus propios vanguardismos: las intelligentsias orgánicamente capaces de expresar *desde adentro* las desgracias, las esperanzas, los combates de sus pueblos, con las fuerzas telúricas de las experiencias vividas. Esto es lo que sucedió.

A partir de los años veinte, simultáneamente en los Estados Unidos, en el Caribe, en Brasil, en América Latina en general, un viento de renacimiento comenzó a soplar en los espíritus. No hubo jamás un pannegrismo o una pannegritud constituida en vanguardia única con manifiestos de escuela romántica. Son las antologías las que han dado la ilusión de tal estructuración, a causa de la amalgama y la superposición en los mismos libros, bajo un título genérico (racial), de los autores más diversos. Nuestro gran hermano William E. B. Du Bois lo había dicho: “Los negros no tienen un Sión”, ni tampoco una consigna ecuménica como: ¡el año próximo en Dakar! Hubo movimientos paralelos, sin ningún tipo de unión entre sí, que se plegaban en cada país, por una parte a los contenidos y a los contornos nacionales de la cultura y, por la otra a la diversidad de orígenes de clase, de talentos y gustos de los individuos.

En el hemisferio occidental, por orden cronológico, se produjo en Estados Unidos, más precisamente en Harlem, el movimiento del *Renacimiento negro*, alrededor de figuras principales de la nueva intelligentsia, que relevó brillantemente a los Fréderick Douglas, Paul Laurence Dunbar, Booker T. Washington, con los W.E.B. Du Bois, James Welson Johnson, Alain Locke, Claude McKay, Langston Hughes, Countee Cullen, Jean Toomer, Sterling Brown. La mayor parte de estos creadores, sobre todo Du Bois, Langston Hughes, Claude McKay,

habían surgido directamente del pueblo, como las manifestaciones de cimarronería cultural que fueron el *jazz*, los *blues* y los *negro-spirituals*. Esta intelligentsia “de color” sacó del pueblo la vitalidad y la belleza innovadoras de sus producciones. El vanguardismo de estos intelectuales norteamericanos no tuvo nada de burgués, ni de elitista o aristocrático. El campo de análisis de este ensayo no abarca la América del Norte, pero nos parecía necesario evocar de paso, por analogía, el esfuerzo extraordinario de reevaluación del pueblo y de sus formas de autodefensa cultural que fecundó el vanguardismo de los poetas, de los músicos, de los novelistas y ensayistas de los Estados Unidos “negros”.

Este proceso de identificación fue tan valioso como la renovación aportada, en las letras y las artes de los Estados Unidos “blancos”, por los hombres brillantes de la “generación perdida” (Hemingway, Faulkner, Fitzgerald Tom Wolfe, Dos Passos, entre otros.)

El Renacimiento “negro” es un prodigioso “mañana que brilla como una llama” y un inmenso arco en la ruta, todavía larga, que deben recorrer juntos los ciudadanos del pueblo que ha producido a John Brown y Frédérick Douglas, Gabriel Posser y Walt Whitman, Emerson y Du Bois, Faulkner y Richard Wright, Hemingway y Langston Hughes.

EN HAITÍ: DOBLE HERENCIA DE ASÍ HABLÓ EL TÍO.

Desde 1920, cinco años después del desembarco de los *marines* que recolonizaban Haití, Jean Price-Mars pedía, en sus conferencias, a sus compatriotas de la intelligentsia, que asumiesen la herencia africana, tronco de la haitianidad, que la oligarquía dominante había siempre renegado. Hizo énfasis en la alienación dramática que se produce, consecuentemente, en todo pueblo que menosprecia una parte de los componentes históricos de su conciencia social. La declaración de identidad de Price-Mars fue inmediatamente respaldada por los poetas y escritores que se agrupaban alrededor de *La Revue Indigène*: Emile Roumer, Jaques Roumain, Normil Sylvain, Antonio Vieux, Philippe Thoby-Marcélin, Cari Brouard, principalmente. Tanto los intelectuales de la generación precedente, León Laleau y Stéphen Alexis padre, sobre todo, como los más jóvenes que surgían entonces —Jean F. Brierre, Félix Morisseau-Leroy, Roussan Camille, Anthony Lespès— adhirieron igualmente a este “movimiento indigenista” de resistencia a la ocupación yanqui.

Dentro de este vanguardismo haitiano, el concepto de *negritud* era completamente desconocido; este debía aparecer seis años más tarde; bajo la pluma martiniqueña de Aimé Césaire, en su contexto socio-histórico un poco diferente. Muy pronto se produjeron dos

corrientes radicalmente opuestas entre los haitianos que invocaban las lecciones de Price-Mars: una corriente mística; con los hombres de la revista *Les Griots* (François Duvalier, K. G. Jacob, Lorimer Denis, René Piquion, reunidos más tarde por un Cari Brouard “maldito” por el alcohol y la bohemia, un C. Magloire Saint-Aude, todos acimuts del “surrealismo”, y un Roussan Camille, desilusionado de sus problemas como de sus primeros poemas. En sus últimos días, Jean Price-Mars, después de haber soportado por largo tiempo que se hiciera un uso insólito de sus ideas, se decidió, en un testamento valiente, a recordar a los “negrólogos” de Haití, que a sus ojos de historiador y de sociólogo serio, la “cuestión social” haitiana “reside en la oposición que hagan los desposeídos, los “proletarios” —de cualquier color que sean— contra aquellos —del color que sean— que son favorecidos por la fortuna y que los explotan, extrayendo beneficios exorbitantes de su trabajo”.

Price-Mars precisó que la situación de Haití en 1967 era el resultado de un proceso histórico que se había desarrollado de 1804 a 1915:

Después de esta laboriosa gesta (la independencia de Haití), la nación haitiana se presentaba al alba de su existencia cargada indistintamente por dos categorías diferentes de habitantes: por una parte, los favorecidos por la fortuna y el poder, que formaban la clase dirigente, compuesta tanto por negros como por mulatos —como lo hemos demostrado más arriba—, y por la otra, por una inmensa mayoría compuesta por destajistas, obreros no especializados, desempleados de todos los colores y por la gran masa de trabajadores rurales además de la cantidad innumerable de campesinos. Esto es, en mi opinión, lo que ha constituido la *cuestión social* (subrayado por J. P. M.) de 1804 a 1915.

Es lo que Jacques Roumain sostenía, en otros términos, desde 1934 (es decir, treinta y dos años antes de Price-Mars) en un breve estudio de veinte páginas intitulado: *Análisis esquemático* 32-34. En este texto, Roumain realiza un análisis correcto de las fuerzas en lucha dentro de la sociedad haitiana y

estableció [según Gérard Pierre-Charles] en términos científicos, el concepto de las clases sociales, concepto blanqueado u oscurecido, en los dos casos despojado de su contenido por el hecho, consecutivo a los orígenes mismos de la nación, de que el pro juicio del color ha constituido una de las manifestaciones más evidentes del antagonismo de clase en Haití.

Roumain, insistiendo sobre la importancia excepcional de la cuestión de la “máscara bajo la cual los políticos negros y mulatos quisieran escamotear la lucha de clases”, enfatiza la esencia económica de la noción de clase, de donde irradia la superestructura ideológica y “sentimental” del prejuicio de la epidermis. A partir de ahí, denuncia “el

desprecio imbécil de los mulatos” y formula una advertencia que debía tomar un aire profético desde 1946, y sobre todo en estos últimos años de gesticulación negricida sobre la escena histórica de Haití.

Jaques Roumain, en su obra de novelista, poeta, ensayista, etnólogo, líder político, mantendrá hasta su prematura muerte una interpretación correcta de los hechos de clase y de “raza” dentro de la historia de la sociedad haitiana. Él supo establecer, como lo harían después de su muerte los mejores herederos de su ideología, la relación histórica real que existe entre la opresión económica y la iniquidad racial. En 1939, Roumain publicó un ensayo sobre las “Quejas del hombre negro”, que hace suponer que, de no haber muerto a los treinta y siete años, hubiera, sin duda, fundado una rigurosa antropología científica del Caribe (y, quizás, de toda la América Latina):

... Los slogans sobre la protección de la mujer blanca —escribe Roumain—, la irremediable inferioridad de la raza negra, la misión del hombre blanco, esta misión que Kipling llamó, con su imperturbable humor imperialista, una carga, *the white man's burden* (la carga del hombre blanco, subrayado por J. R.), disimulan un egoísmo de clase rapaz y sin escrúpulo; y, en fin, que el prejuicio de raza manejado, a la vez, como instrumento de división, de diversión y de derivación, permite el avasallamiento ejercido por grandes capas de la población blanca de Estados Unidos.

Es, quizás, Roumain quien ha dado hasta el momento la mejor definición que se conoce del prejuicio racial:

Es imposible ver, dice él, en el prejuicio de color otra cosa que una expresión ideológica del antagonismo de clases, el cual refleja, por su parte, las contradicciones del sistema de producción. Es esta doble imbricación dentro de la infraestructura económica lo que hace molesto, para un observador superficial, el análisis de un fenómeno que parece, a primera vista, depender únicamente de la psicología.

Al final de su brillante estudio, Roumain invita a todos los oprimidos negros y blancos a preparar juntos, sobre las ruinas de las discriminaciones que el capitalismo ha fomentado, una nueva *Abolición de la esclavitud* (racial y salarial) para “la reconstrucción del mundo”. El mismo año 1939, muy fecundo para la historia de su espíritu, él expresará, en verso, ideas similares en un poema con acento épico, titulado “Madera de ébano.” En este texto capital Roumain, pasará revista a la terrible aventura de la trata y de la colonización, y rebasando las ideas afectivas acerca de la “condición negra”, deja caer el arco y las flechas de la negritud de Philoctete y de Pyrrhos, para, más allá de los encantos mórbidos de la conciencia desgraciada, proclamarse, en cuerpo y alma, miembro de “la raza universal de los oprimidos”:

*África yo he guardado tu memoria África
tú estás en mí
como el rascajo en la herida,
como un fetiche tutelar en el centro de la aldea
haz de mí la piedra de tu honda
de mi boca los labios de tu llaga
de mis rodillas las columnas rotas de tu asiento*
SIN EMBARGO
*Yo solo quiero ser de vuestra raza
obreros campesinos de todos los países
[...]
Como la contradicción de los rasgos
se resuelve en la armonía del rostro
proclamamos la unidad del sufrimiento
y de la rebelión
de todos los pueblos sobre toda la superficie de la Tierra
y mezclamos el mortero de los tiempos fraternales
con el polvo de los ídolos.*

(Bruselas, junio de 1939)

Solo un espíritu que domina perfectamente la dialéctica de la historia colonial podía, en una de las más bellas frases líricas del siglo XX, expresar y rebasar filosóficamente el concepto racial. En un mismo movimiento de orgullo y generosidad, él supo sintetizar “en un canto de todos y para todos” la trágica experiencia de clase y de *taza* que el desarrollo de la economía de mercado hizo vivir a los africanos (sub-saharianos) y a sus descendientes del continente americano.

OTRA NEGRITUD DE LAS ANTILLAS

El movimiento martiniqueño, guadalupeño, guyanés, de la *negritud*, poco más o menos contemporáneo del renacimiento haitiano que comenzó en 1928 con *Así habló el Tío* y *La Revista Indígena*, es un vanguardismo que, sin embargo, no se mezcla con el de Haití. El mismo se forma orgánicamente en París, donde sus animadores hacían estudios superiores: Etienne Lera, Jules Monnerot, René Ménil, Auné Césaire, León Damas, Léonard Sainville, Aristide Maugée, los hermanos Achille (el único haitiano del grupo antillano era el doctor Sajona, originario de los Cayos, Haití), a los que se unieron dos años después, los estudiantes africanos: Léopold Sedar Senghor, Osmane Socé, Birago Diop, los tres de Senegal. En sus comienzos —y, quizás, hasta su dispersión a causa de la guerra de 1939—, éste fue un grupo ideológicamente muy heterogéneo, donde figuraban un marxista de estricta disciplina, como René Ménil, y un Jules Monnerot, que debía conocer una evolución diametralmente diferente. Estos jóvenes intelectuales animaron (además de la *Revista del Mundo Negro*, publicación

bilingüe, con Andrée Nardal y Sajous, en la que colaboraron Jean Price-Mars, Alain Locke, Claude McKay, Félix Eboué, René Maran) dos publicaciones igualmente efímeras: *Legítima Defensa* (1932) y *El Estudiante Negro* (1934). Con armas diferentes (marxismo, surrealismo, freudismo, sin contar las apelaciones a la etnología de los Frobénius, Delafosse, Georges Hardy, Robert Delavignett, Théodore Mond), estas revistas abrieron un fuego de artillería pesada dirigido, al mismo tiempo, contra “el mundo capitalista cristiano burgués y contra la opresión colonial y el racismo”. Enfrentándose al absurdo de un mundo donde, desde hacía diez años, el fascismo de Benito Mussolini envilecía la Italia del Dante, de Giordano Bruno; de Leonardo da Vinci y de Antonio Gramsci; donde Adolfo Hitler estaba a punto de lanzar la bestialidad nazi sobre Alemania y Europa, ocho jóvenes intelectuales de la Martinica publican un texto explosivo: *El Manifiesto de Legítima Defensa*, donde tomaron posición abiertamente en el plano político y cultural:

El Partido Comunista (Tercera Internacional) está jugando en todos los países la carta decisiva del “Espíritu” (en el sentido hegeliano de este término). Considerar, por difícil que sea, su derrota, sería para nosotros el definitivo “no puedo más”. Nosotros creemos, sin reserva, en su triunfo, porque declaramos nuestra filiación con el materialismo dialéctico de Marx, sustraído a toda interpretación tendenciosa y victoriosamente sometido a prueba por Lenin: estamos dispuestos a confrontarnos sobre este terreno con la disciplina que exigen las convicciones semejantes. En el plano concreto de los modos figurados de la expresión humana, aceptamos igualmente sin reserva el surrealismo al cual —en 1932— nosotros ligamos nuestro devenir. Y remitimos a nuestros lectores a los dos Manifiestos de André Bretón, a la obra completa de Aragón, de André Bretón, de Tristan Tzara, respecto de la cual debemos decir que es una verdadera vergüenza que en nuestros tiempos esta obra no sea más conocida por el mundo de habla francesa. Y buscamos en Sade, Hegel, Lautréamont, Rimbaud, por no citar más, todo lo que el surrealismo nos ha enseñado’ a encontrar allí. En cuanto a Freud, estamos dispuestos a utilizar la inmensa máquina para disolver la familia burguesa que él ha puesto en movimiento. Nosotros tomamos el camino infernal de la sinceridad [...]. Cuando el proletariado negro, succionado en las Antillas por una mulatada parásita vendida a los blancos degenerados, consiga, rompiendo ese doble yugo, el derecho a comer y a la vida del espíritu, a partir de ese día solamente existirá una poesía antillana.

Este manifiesto de identificación del Caribe colonizado (francófono), rápidamente ahogado por la policía, encontró ecos, dos años más tarde, en *El Estudiante Negro*, que dirigían Césaire y Senghor:

La historia de los negros es un drama en tres episodios. Los negros fueron primero esclavizados (“idiotas y brutos”) se decía... Después se les miró con una mirada más indulgente. Se dijo “ellos valen más que su reputación”. Y se trató de formarlos, se les asimiló. Ellos fueron a la escuela de los amos; “niños grandes”, se decía, porque solo el niño se encuentra perpetuamente en la escuela de los amos [...]. Los jóvenes negros de hoy no quieren ni esclavitud ni asimilación. Ellos quieren la emancipación. “Hombres”, se les dirá, porque solo el libre marcha sin preceptor por los grandes caminos del pensamiento.

A propósito de estos dos textos significativos del estado del espíritu de la intelligentsia antillo-africana de los treinta, André Lucrèce hizo la siguiente y muy justa observación:

Una característica común a estos dos discursos es la falta de dominio del arma teórica que constituye el materialismo histórico. *Legítima Defensa* lo consideraba, como el arma principal. *El Estudiante Negro* pretendía solamente utilizarlo. Como quiera que sea, sometido a los azares de la “literatura”, el materialismo histórico no apareció en absoluto como sistema general; ningún estudio riguroso de la sociedad martiniqueña ni de las relaciones coloniales se trabajó en estos dos textos. En cambio, el descubrimiento de África por estos jóvenes estudiantes antillanos desempeñó, al mismo tiempo, un papel revelador y destructor del sistema ideológico asimilacionista. Y allí se despeja el papel fundamental jugado por la etnología en el nacimiento de la ideología de la negritud. Los estudiantes martiniqueños descubrieron en esta época la obra de Léo Frobenius quien, después de llevar a cabo múltiples expediciones, redactó una obra importante, la cual constituye un mentís riguroso a las tesis colonialistas, a la par que rehabilita la historia y la obra cultural y artística africana. Tampoco ignoraban *Las tribus de Ramean Lobi*, de Marcel Griaule, que conocían tan bien como las enseñanzas de Delafosse. Se trataba de una revelación para los jóvenes intelectuales antillanos, quienes, de discurso en discurso, lograban nuevos aportes subversivos para su conocimiento de África. Porque su primer “conocimiento” de la sociedad africana estaba fundado en la experiencia de una sociedad martiniqueña cuya población, en su gran mayoría, es de origen africano, y cuya cultura ha integrado los elementos manifiestos de África. Sin embargo, “la realidad africana” en la sociedad martiniqueña es, sobre todo, la denigración sistemática de todo rasgo cultural que recordase, en su manifestación, los orígenes africanos; África, en esa sociedad, es sinónimo de barbarie, símbolo de un pasado esclavista vergonzoso; lo es también por medio de la representación del negro, la imagen del vicio, la holgazanería, la ignorancia, de la propia decadencia. Hijos de una burguesía de color, los redactores de *Legítima Defensa* y de *El Estudiante Negro* estuvieron sometidos, necesariamente, en su juventud, a la lógica representación de tal ideología.

Es en este contexto (con las tres hipotecas: etnología, freudismo, surrealismo, en las que la negritud se enredó, con las nociones acopladas confusamente allí de amo/esclavo, blanco/negro, razón/emoción, clase /raza, cultura/civilización, Próspero/Calibán, que se articula un vanguardismo antillano y africano alrededor de la brillante troika formada por Armé Césaire, León Damas y Léopold Sedar Senghor.

¿De dónde proviene esa palabra sagrada o concepto de *negritud*?

Césaire, quien la empleó por primera vez en *El Estudiante Negro*, responde:

... Como en las Antillas se sentía vergüenza de ser negro, se buscaba todo tipo de perífrasis, para designar a un *negro*. Se empleaba la palabra *noir* en lugar de *nègre*, se decía un hombre moreno y otras tonterías por el estilo [...] tomamos, pues, la palabra negra como una *palabra reto*. Era un nombre de desafío. Era un poco la reacción de un joven encolerizado. Como había vergüenza de la palabra *nègre*, pues retomamos la palabra *nègre*. Debo decir que cuando fundamos *L'Étudiant Noir*, yo quería en realidad llamarlo *L'Étudiant Nègre*, pero hubo una gran resistencia por parte del círculo antillano. Algunos pensaban que la palabra *nègre* era demasiado ofensiva, demasiado agresiva; fue entonces que me tomé la libertad de hablar de *negritud*. Había en nosotros una voluntad de desafío, una afirmación violenta en la palabra *nègre* (negro) y en la palabra *negritude* (negritud).

No era la primera vez que en América un nombre peyorativo y ofensivo en su origen perdía, a los ojos del oprimido, su acepción injuriosa, para regresar, como un boomerang, a la cabeza del opresor, desempeñando, a menudo, una función de reparación y de justicia. La palabra *gaucho* en la América de la Plata había conocido una suerte parecida. Igualmente, la palabra *mambí*, antes de “ser una palabra esencial en la historia y en la sensibilidad cubanas”, significaba “malo, ruin”. Según el gran erudito cubano José Luciano Franco, “mambí es una palabra de origen *congo* que significa ídolo o fetiche. Se aplicaba en Santo Domingo a los negros cimarrones que huían de la crueldad de la esclavitud, y en Cuba, durante las guerras de independencia, los militares españoles calificaban con este nombre a los cubanos rebeldes que luchaban por la liberación nacional”.

Es la adquisición de la identidad por una inversión del lenguaje del amo, es el momento en que con Aníbal Ponce, Edward K. Brathwaite, Césaire, G. Lamming, Retamar, Calibán decide, sin vergüenza, asumir su “sangre caribe”, su canibalismo, su *calibanidad* combatiente: “Porque nosotros los detestamos, a ustedes y a vuestra razón, proclamamos nuestro parentesco con la demencia precoz, con la locura llameante; con el canibalismo tenaz”, exclamaba Césaire, en 1939, en su *Cuaderno de un retorno al país natal*.

Es la misma dialéctica que ha llevado al árabe a asumir su *bicoterie*, al cubano su *mambisismo*. Es una manera de incitar él escándalo en la propia semántica de Próspero; es servirse de su semiología colonial como de una dinamita que hace saltar desde adentro sus señales envenenadas. Frantz Fanón ha dado una bella explicación de este fenómeno, en *Los condenados de la tierra*:

El lenguaje del dominador desuella a menudo los labios. Volver a encontrar su pueblo es, a veces, en este período, el de la liberación nacional, querer ser negro, no un negro como los otros, sino un verdadero negro, un negro perro, tal como lo quiere el blanco. Volver a encontrar su pueblo es hacerse "bicot", hacerse lo más indígena posible, le más desconocido, es cortarse las alas que se habían dejado crecer.

Cuando no se comprende esta dialéctica de transición, sobre el trayecto de la toma de conciencia, en una etapa de la crisis de identidad, se cree que el colonizado quiere darse un baño de "primitivismo", mediante un retorno a la "selva natal". Se habla, entonces, de rechazo global de los "valores de la civilización occidental", se los acusa de condenar "la lógica y la razón" en nombre de quién sabe qué "cosmovisión exclusivamente negra". De esta intención acusó un día el profesor Georges Robert Coulthard a Aimé Césaire. Dejemos al autor del *Discurso sobre el colonialismo* declarar él mismo, en la barra, en respuesta a esta injusticia de especie europeocentrista:

Lautréamont, Rimbaud, eran la gran revelación para muchos de los poetas de mi generación. Debo decir, también, que yo no reniego de Claudel [...]. Yo no reniego de las influencias francesas. Quiéralo o no, yo soy un poeta de expresión francesa, y es evidente que la literatura francesa me ha influido. Pero, si hay algo en que insisto mucho es en que ha habido, a partir de los elementos que me han sido aportados por la literatura francesa, ha habido en mí, al mismo tiempo, un esfuerzo por crear una lengua nueva, capaz de expresar la herencia africana [...]. Yo estaba presto a acoger el surrealismo porque éste era un instrumento que dinamitaba el francés. Él lo trastornaba todo [...].

Por otra parte, en respuesta a la pregunta precisa de Lilyan Kesteloot, "Me gustaría saber cómo se sitúa usted hoy día con respecto a la *negritud*", Césaire vuelve a poner muchas cosas en su lugar:

Es un hecho evidente: la negritud ha acarreado peligros, esta ha tendido a devenir escuela, iglesia, teoría, ideología. Yo estoy por la negritud desde el punto de vista literario y como ética personal, pero estoy contra una ideología fundada en la negritud. Yo no creo en absoluto que la negritud resuelva todo; en particular, estoy de acuerdo en ese punto de vista con aquellos que critican la negritud en cuanto a ciertos usos que se han podido hacer

de la misma: cuando una teoría, digamos literaria, se pone al servicio de una política, yo creo que se hace infinitamente detestable. [...]. Si la negritud consiste en vaticinar, pues bien no, porque yo creo efectivamente que existe la lucha de clases, que hay otros elementos, que hay elementos filosóficos, etc., que deben determinarnos. Yo rechazo absolutamente una especie de pannegrismo idílico a fuerza de confusionismo; tiemblo de pensar que yo pudiera ser confundido a nombre de la negritud... Yo no quiero en absoluto que la negritud se convierta en un inmenso agregado donde solo Dios reconocerá a los suyos; yo me niego totalmente a considerarme, en nombre de la negritud, el hermano del Sr. François Duvalier, para citar solo los muertos, y de otros siniestros personajes que me hacen erizar el pelo de la cabeza. Ni aún a nombre de la negritud, considero que tengamos nada que hacer juntos. Por consiguiente, yo no rechazo a la negritud, pero la miro con un ojo extremadamente crítico. Y en la crítica hay mucho de lo que quiero decir, a saber, lucidez y discernimiento. Y no se confunda todo. Además, mi concepción de la negritud no es biológica, es cultural e histórica. Yo creo que siempre hay un cierto peligro en fundar cualquier cosa sobre la sangre que se porta, las tres gotas de sangre negra. [...]. Yo creo que es malo considerar la sangre negra como un absoluto y considerar a toda la historia como el desarrollo a través del tiempo de una substancia negra que existiría previamente a la historia [...]. Si hacemos esto caeremos en un gobinismo invertido. Y eso me parece grave. Filosóficamente eso me parece insostenible.

Mucho antes de este importante enfoque de Césaire, la negritud había sido sometida a toda suerte de acosos. No se pueden olvidar las bien fundadas críticas dirigidas a la negritud por Frantz Fanón, tanto en *Piel negra, máscara* blancas como en *Los condenados de la tierra*; a René Ménil, ya sea en *Legítima Defensa* (1932), en *Trópicos* (1941), o también en la revista *Acción*, durante los últimos años, debemos, quizás, algunos de los estudios más esclarecedores que se han dedicado en el mundo a los problemas de la descolonización sociocultural de los pueblos de América y África:

Una cultura —hizo observar Ménil— no se construye sobré la mentira y la recitación de frases aprendidas en los libros escritos, además por otro pueblo y que, a veces, son un insulto para el hombre que las recita. La cultura antillana pasa por esta toma de conciencia y el sentimiento racial es en ella un elemento necesario. Ella pasa por una depuración en la conciencia antillana de los errores, de las mentiras y de las tradiciones ligados a la vida colonial.

Yo he dicho *sentimiento racial* [subrayado por René Ménil] conquista de los valores liberadores que marcan un momento de la lucha política de los colonizados contra la opresión colonial. Es la aceptación sin complejos de nuestra pertenencia racial. Es, más exactamente, el orgullo racial enfrentado al racismo blanco de los colonos. El sentimiento racial es una etapa necesaria, una experiencia histórica, a través de la cual debe pasar el

antillano, el hombre de color colonizado, para estar bien apoyado dentro de sí mismo en su enfrentamiento con el mundo del imperialismo. Yo no he dicho *negritud*, [subrayado por R. M-J] Sin querer extenderme sobre esta distinción, conviene hacer notar que existe entre el sentimiento racial y la negritud toda la distancia que separa al hecho dado en la experiencia concreta, de la teoría elaborada según las conveniencias del teórico. Nosotros retenemos el hecho (el sentimiento racial), teniendo cuidado de no hipotecar el porvenir de nuestras sociedades mediante concepciones teóricas elaboradas (la negritud) que dependen de opciones filosóficas y políticas implícitas.

La necesidad en cada negro colonizado del orgullo de la raza, es una existencia y una verdad sobre las cuales nadie puede tener la menor duda. La poesía, se ha dicho, va siempre delante de las sociedades. Es la gloria de los poetas antillanos y haitianos (Césaire, Desportes, Glissant, Gilbert, Gratiant, Jacques Roumain, y otros) el haber estado entre los primeros en cantar la realidad de la raza negra en el mundo colonial francés. Ellos han puesto la primera piedra del edificio a levantar la personalidad antillana.

Hay que señalar, también, los trabajos de Henri Bangou, historiador y ensayista de Guadalupe, quien procedió a una evaluación crítica de la *negritud*:

Es absolutamente imposible separar la obra de Césaire, su negritud, de un compromiso total en el plano político, tanto con la descolonización en general como con la liberación de los pueblos oprimidos. Desde este punto de vista, la negritud de Senghor es totalmente diferente, ella es formal, y mística, y, por consiguiente, desmovilizadora y también racista en la medida en que hace creer que existen rasgos esenciales del negro en oposición a los rasgos distintivos del blanco.

No hay nada de esto en Aimé Césaire o en Jacques Roumain, en Price-Mars o en Depestre. Otro malentendido que debe aclararse: la negritud de Césaire no tiene nada que ver con la autosatisfacción masoquista, con una especie de retorno beato al pasado, una suerte de primitivismo que no tardaría en hacer de los pueblos liberados nuevas víctimas de las naciones desarrolladas, si tuvieran que pasarse el tiempo cantándole al alma negra y al comunismo primitivo agrario. Golpearse el pecho todo el día diciendo “yo soy negro” no es una creación de valor. Ella no tiene tampoco nada que ver con un africanismo inmoderado en el cual Césaire ha sucumbido alguna vez, aun cuando, afortunadamente, su obra se ha cuidado bien de no caer en eso.

En la introducción a su libro sobre las *Ideologías de las independencias africanas*, Yves Bénot ha dicho lo esencial acerca de las relaciones que existen en el continente africano entre las intelligentsias y la toma de conciencia de la identidad nacional de África. Se trata de un cuadro histórico que resulta, en otros sentidos, más complicado que el de América Latina y el Caribe.

Dados los factores de balkanización que la Europa colonial ha implantado en África, las rupturas brutales que ella ha provocado en el metabolismo histórico de esos países “negros”, las intelligentsias políticas y culturales tienen que hacer un esfuerzo ideológico más complejo para lograr una toma concreta y eficaz sobre las estructuras de la sociedad y de la cultura.

Pero este proceso está en marcha desde hace varios años, a través de las experiencias de diversos países que muestran que la nueva África, como el *nuevo mundo* americano/ está comprometida irreversiblemente en la vía de su definición y la conquista de sí.

Desde 1969, en ocasión del Primer Festival Panafricano en Argelia, se pudo asistir a discusiones acerca de la negritud, a través de las tomas de posición de numerosos hombres de cultura africanos. Tres años después de los debates de Argelia, Stanislas Spéro K. Adotévi, en un panfleto famoso, habló de la etnología y de la negritud en estos términos:

No ha sido la etnología —dijo él—, la que ha revelado a los pueblos colonizados sus culturas. Es la resistencia de esos pueblos a la dominación extranjera la que ha provocado la toma de conciencia etnológica del sistema colonial. [...]. No hay felicidad posible fuera de la conciencia armada de nuestros pueblos en la lucha que deben llevar por el rescate total de nuestro continente.

Mario Benedetti, que asistió al Primer Festival Panafricano celebrado en Argelia, hizo un balance del encuentro:

¿Qué es, después de todo, la negritud?, preguntó. El creador del término, el poeta antillano Aimé Césaire, le dio una definición mediante la negación: “La negritud no es ni una torre ni una catedral.” Su gran defensor actual, Léopold Sedar Senghor, para quien la negritud es una ontología y también un mesianismo, trató de definirla positivamente, pero el resultado es la abstracción siguiente: “La negritud es el conjunto de los valores de la civilización —culturales, económicos, sociales, políticos— que caracterizan a los pueblos negros.” Sartre, Fanón, Mphahlele, Depestre, Sékou Touré y otros autores que combatieron la negritud reconocen, sin embargo, la importancia que tuvo esta toma de posición como primer síntoma de rebelión, como primera búsqueda de una identidad. Son las derivaciones actuales la que han transformado la negritud (a causa de las hábiles desviaciones efectuadas por Senghor) en un elemento importante del neocolonialismo. Yo creo, por mi parte, que la negritud, en su estado actual, es para África lo que el estructuralismo es para la Europa blanca. Sartre ha dicho del estructuralismo “que es el último dique que la burguesía puede aún construir contra Marx” (revista *L'Arc*, no. 30, París, 1966). Yo tengo la impresión de que la negritud, como el estructuralismo, es una última

tentativa desesperada de escamoteo de las opciones y de los temas fundamentales de la vida política contemporánea.

PARA COMENZAR A “SER AMÉRICA”

Nosotros no hemos hablado de Brasil: este es, dentro del panorama histórico americano, todo un mundo *sui generis*, que demandaría un estudio dedicado solo a él. Allí también, con coordenadas nacionales diferentes, el sentimiento racial se expresó en las letras y en las artes, del formidable Aleijadinho a Jorge Amado, de Luis Gama a Jorge de Lima; de Machado de Assis a José Lins do Regó; de Tobías Barreta a Raquel de Queiroz; de Castro Alvez a Guimarães Rosa, de Euclides da Cunha a Gilberto Freyre. Este último marcó con *Casa Grande e Senzala* (1933), una etapa decisiva en la toma de conciencia de la identidad brasileña y tuvo una gran resonancia en las letras del país. Nosotros remitimos al lector a los trabajos de Antonio Cándido, de Roger Bastide, a los estudios de Florestán Fernández (y de la escuela sociológica de Sao Paulo: F. Fernández, Bastide, F. H. Cardoso, O. Ianni, Costa Pinto, y otros), quienes, al colocar el conocimiento de las relaciones acopladas de clase/raza en el contexto brasileño e internacional, han renovado completamente los métodos puramente etnológicos de Raymond Nina Rodrigues o de Arthur Ramos.

El Brasil ofrece en América el caso singular donde muy precozmente, desde el siglo pasado, los lectores negros y blancos, a pesar de la existencia de la “supremacía blanca en el país”, tenían autores nacionales que les ofrecían una imagen confiable de la brasileñidad, de Cruz e Souza a Vinicius de Morães o a Thiago de Meló, de Lima Barreta, F. Octaviano, a Graciliano Ramos. Y dentro de esta óptica, se puede notar un proceso profundo de homogenización de los sentimientos y de las ideas de Brasil, que va del romanticismo de José de Alençar, Manuel Antonio de Almeida, al vanguardismo modernista de Oswald de Andrade, Manuel Bandeira, Carlos Drummond de Andrade, Mario de Andrade, entre otros.

Pero ningún autor contemporáneo brasileño nos parece tan representativo de la identidad o de la historicidad de la conciencia brasileña como, con sus acentos y sus tensiones novelescas propias, Joao Guimarães Rosa y Jorge Amado. En estos dos escritores, el rebasamiento de la noción acoplada clase/raza, tanto como la del *mulatismo* u otra variante de connotación racial, desembocan con fuerza en lo trágico y lo alegre, lo picaresco y lo maravilloso de *todo hombre americano*, apresado en sus sueños y en sus más humildes realidades del día y de la noche.

Alejo Carpentier, el gran escritor cubano, por la maestría a la que ha llegado en sus novelas, pertenece igualmente a este grupo de

creadores latinoamericanos sin “raza” que, simplemente, drenan en sus producciones las expresiones de la americanidad, donde todos los tipos sociales de nuestro metabolismo histórico se reconocen intensamente en la cálida fraternidad universal de la obra de arte. Hay ya un magnífico cuerpo literario, donde los lectores “negros”, “blancos”, “indios” o “mestizos”, todos acimuts, pueden olvidar los mitos raciales que han enjaulado a los hombres y las mujeres de América; se encuentra allí, simplemente, alegremente, el alimento necesario para el espíritu y el corazón humanos en busca de justicia, de alegría, de paz, de belleza y de amor, y, quizás, de un poco de locura lúdica, romántica o quijotesca...

Estas consideraciones generales concernientes a la americanidad de los mejores autores de nuestro mundo conducen directamente al hombre que ha asumido, con el máximo de justicia y de gracia, el *criollismo* esencial del Caribe y de la América Latina: Nicolás Guillén. No hay un negrismo de Guillén (como tampoco de Martí). Retamar estaba en lo cierto cuando declaró que el sentimiento racial bien integrado por Guillén a la cubanidad —a la esencia histórica del país— no ha sido un *modo literario*, sino un *modo de ser* cubano, antillano, americano.

En efecto, lo que distingue más preciosamente al arte de Nicolás es la justeza constante con la que ha sabido proyectar en la órbita de la revolución social un modo de vivir plenamente, claramente, líricamente, los valores radicales de nuestra americanidad. Al nivel de la gran creación poética, Guillén volvió a encontrar, con los recursos *aplatanados* de Góngora y de Lope, el metabolismo secreto del *son*, el sabor y la sabiduría del genio popular. “Poeta de la síntesis”, ha dicho A. Melón da Guillen, original, sincera y fuerte, nosotros comenzamos a ser *Amé* de este poeta soberano. Se trata de una hazaña poco común, completamente excepcional, de crítica, basada en los ensayos que Marinello, Augier, Noel Salomón, Mirta Aguirre, E. Martínez Estrada, Retamar, Claude Couffon, Robert Márquez y otros han dedicado a la obra de Guillén.

Ya en 1931, Emilio Ballagas tuvo la impresión justa: “Con la poesía de Guillén, original, sincera y fuerte, nosotros comenzamos a *ser América*”. Seis años después, en 1937, Juan Marinello fue también a lo esencial de la poesía de Guillén: “un hecho americano” por excelencia.

El verso de Guillén, dijo Marinello, cumple ese deseo, es parte de nuestra carne porque encontramos en él nuestro ayer, nuestro presente y nuestro mañana. Este verso, esta rara y ajustada expresión, es un hecho americano del más amplio significado, porque es un triunfo definitivo del mestizaje antillano. Advuértase el tamaño de esta ocurrencia: Guillén es el más cubano de cuantos artistas pudieran imaginarse, el más *pueblo* de los poetas de

las islas y, al propio tiempo, el que da una expresión más genérica y universal, el que logra, por la posesión de la Europa más cercana una resonancia más fiel y más actual ¿Cómo si no por la vía del mulatismo puede lograrse esto? Nuestras masas de blancos, indios y negros —agobiadas todavía por la soldadesca y el pintoresco turismo que Guillén denuncia y sacude— encuentran ahora, por la acción de un poeta grande, los relieves más eficaces de su propia voz.

Es a esta altura que hay que leer y entender la palabra americana de Guillén. Con él, no se trata de un ismo efímero: romanticismo, negrismo, son transmutados en el devenir lírico de la cubanidad. La renovación aportada por Guillén en las letras del continente es solamente comparable, *mutatis mutandis*, a la americanidad profundamente renovadora de los Aimé Césaire, Pablo Neruda, Jorge Amado, César Vallejo, Juan Rulfo, Julio Cortázar, Alejo Carpentier, João Guimarães Rosa, Carlos Fuentes y Gabriel García Márquez.

Guillén, por sí solo, es un *vanguardismo* en el que todos los tipos sociales de Cuba y el Caribe encuentran donde apagar su sed de justicia y belleza. La poesía de Nicolás Guillén, desde el célebre ¡Hemos llegado! del poema “Llegada”, es un esfuerzo, coronado de éxito, de rehabilitación del cuerpo y del espíritu de Nuestra América.

Guillén ha podido realizar esta doble transmutación de identidad porque él es del país de José Martí. En la patria de Guillén, del *mambisismo* de 1868-1895 al movimiento obrero de Mella y de Martínez Villena; de Céspedes a Jesús Menéndez; de Máximo Gómez a Lázaro Peña; de Antonio Maceo a Fidel Castro, la *cuestión nacional cubana*, a pesar de las vicisitudes graves de su larga marcha de cien años, siguió un proceso social de transmutación de los valores de la etnia y de la cultura, hasta la acción, decisivamente unificadora, de la actual renovación histórica en que el pueblo de Martí y los pueblos de su continente comienzan, ya no solo al nivel de la poesía, sino al de la vida real, a “ser América”.

CUANDO CALIBÁN SE DESPIERTA

En 1948, Jean-Paul Sartre escribió, para una antología de poesía preparada por Léopold Sedar Senghor, un prólogo magistral, que ha permanecido célebre hasta hoy, bajo el título de *Orfeo negro*. El discurso de Sartre estaba articulado sobre tres postulados fundamentales que aclaraban la significación histórica de la noción de *negritud*:

1. El negro, como el trabajador blanco, es víctima de la estructura capitalista de nuestra sociedad; esta situación le revela su estrecha solidaridad, más allá de los matices de la piel, con

ciertas clases de europeos oprimidos como él; ella incita a proyectar una sociedad sin privilegios, donde la pigmentación de la piel será considerada como un simple accidente. Pero, si la opresión es una, ella se hace circunstancial de acuerdo con la historia y las condiciones geográficas: el negro es la víctima de esto, en calidad de negro, a título de indígena colonizado o de africano deportado, Y puesto que se le oprime en su raza y a causa de ella, es primeramente de su raza que él debe tomar conciencia Insultado, avasallado, él se yergue, recoge el nombre “negro” que le han tirado como una piedra, se reivindica como negro, frente al blanco, en su orgullo.

2. En efecto, la negritud aparece como el tiempo débil de una progresión dialéctica: la afirmación teórica y práctica de la supremacía del blanco es la tesis; la posición de la negritud como valor antitético es el momento de la negatividad. Pero este momento no es suficiente por sí mismo, y los negros que se sirven de él lo saben muy bien, ellos saben que él tiende a preparar la síntesis o la realización de lo humano en una sociedad sin razas. De modo que la negritud deberá destruirse; ella es paso y no resultado, medio y no fin último.
3. ¿Qué sucederá si el negro, despojándose de su negritud en beneficio de la revolución, quisiera ser considerado en lo sucesivo solamente como proletario? ¿Qué sucederá si no se deja más que de acuerdo con su condición objetiva? [...]. ¿Se agotará la fuente de la poesía? ¿O coloreará el gran río negro, a pesar de todo, al mar completo en el que desemboca?

La verdad de este bello texto de Sartre estaba construida alrededor de estos tres ejes principales. Al plantearlos, en 1948, en medio de un Occidente cristiano, entonces unilateralmente infectado de racismo, el autor de *Palabras* analizaba correctamente el drama histórico de los pueblos del África Occidental y de sus descendientes dispersos en las Américas. Sartre tenía razón al manifestar que la toma de conciencia de los negros colonizados había sido preparada, entre los años veinte y los años cuarenta, por movimientos de identidad paralelos, que dieron en sus manifiestos un lugar considerable a la noción de *raza*. Sartre demostró cómo el proletariado negro estaba doblemente alienado: como ser de cuya fuerza de trabajo se apropian y como ser a cuyo pigmento se da un sentido peyorativo, haciendo de su color de hombre (azar objetivo de la historia) un fetiche social, una *esencia* maléfica. Sartre veía en las producciones líricas de los poetas negros

de expresión francesa, la preocupación común de rebasar esta doble alienación, bajo sus aspectos acoplados de clase/raza.

En efecto, en 1948, ¿qué se descubría en Occidente dondequiera que se posara la vista? Pueblos negros sacando del fuego las castañas destinadas a las oligarquías coloniales “blancas”. En las Américas como en África, el Orfeo negro era cortador de caña, cocinero, barrendero, palafrenero, pañolero, limpiador de letrinas, dependiente de mil empleos subalternos, brazos y músculos para limpiar, enjuagar, nivelar, hacer todo por el bienestar y la *dolce vita* de minorías insolentemente “blancas” y opresivas. De la lectura de dieciséis poetas juiciosamente escogidos por Senghor, Sartre deducía que la negritud estaba llamada, tarde o temprano, a hacer causa común con el movimiento de liberación de los pueblos colonizados. El estudio de Sartre tenía aún otros méritos. El profundizaba en lo que, por ejemplo, había querido decir León Laleau en su famoso poema “Traición”:

*Este corazón persistente que no corresponde
A mi lenguaje ni a mis vestidos
Y sobre el cual muerden, como un garfio.
Los sentimientos de préstamo y los vestidos
De Europa, ¿siente usted este sufrimiento
Y esta desesperación igual a ninguna otra
De domesticar con las palabras de Francia
Este corazón que me ha llegado de Senegal?*

Sartre ofrecía igualmente un análisis muy exhaustivo de la diferencia que hay entre el dolor cristiano que convida a los oprimidos a la resignación morosa y masoquista y el sufrimiento de los esclavos de América que se manifestó en la historia, de forma saludable, dinámica, motriz, a través de la religión, la música, la danza, en todo un lirismo redentor del cuerpo y del espíritu, para cambiar la angustia existencial de la “condición negra” en un prodigioso factor de creatividad social y cultural. Sartre fue también el primer intelectual europeo en comprender la importancia que tuvo, para las intelligentsias “de color”, la preocupación por la rehabilitación de la piel negra, de la belleza física de los negros, por la racionalización del concepto socioeconómico de *raza*. Esa preocupación se manifiesta en las obras de Césaire, Senghor, Roumain, Guillén, Damas, Langston Hughes, Fanón, Claude McKay, Paul Nizer, Jean F. Brierre, Guy Tirolien, Regino Pedroso, *et. al.* Otros múltiples aspectos, extremadamente sutiles, articulados a las consecuencias psicoafectivas de la colonización han sido aclarados filosóficamente por el genio sartreano en la prosa soberbia de *Orfeo negro*. Pero hay que convenir en que este texto formidable acarrea errores tan rutilantes como las esmeraldas de su verdad.

Para Jean-Paul Sartre, la toma de conciencia racial “difiere *en naturaleza* (subrayado por R.D.) de la que el marxismo intenta despertar en el obrero blanco [...]. La conciencia de raza está centrada, ante todo, en el alma negra, o más bien, puesto que el término se repite a menudo en esta antología; en una cierta cualidad común a los pensamientos y a las conductas de los negros, que se conoce como negritud”.

Aquí debemos destacar nuestro desacuerdo con Sartre. En efecto, el hombre africano, deportado a las Américas o colonizado, ha sido obligado por las circunstancias, con sus riesgos y peligros, a formarse una conciencia racial. Esta conciencia se le ha producido, no porque tuviera, desde tiempos inmemoriales, un “alma negra” o una “negritud” consustancial a su “naturaleza”, sino más bien a causa de las especificidades coloniales de la economía mercantil. La situación de los africanos esclavizados o colonizados se definió por las circunstancias americanas (el sistema de plantación) de un modo preciso de producción y de distribución de los bienes. La *conciencia racial* fue impuesta a los trabajadores de las plantaciones por las estructuras estrictamente fechadas de la historia de la esclavitud y de la colonización. Esta forma de conciencia desgraciada no ha sido jamás centrada en una categoría ahistórica, metafísica, fantasmal, como el “alma negra”. Ella ha surgido, más bien, a bordo del primer barco negro, como el carácter objetivo de la situación histórica concreta que el capitalismo comercial, en plena expansión, creó para los millones de seres humanos del África subsahariana que él compraba y vendía en sus fabulosos mercados de ultramar.

Esta *condición negra*, social y psicológicamente estructurada en las plantaciones y los ingenios de las Américas, fue una de las aventuras de la propiedad de los medios e instrumentos de producción. Sobre la escena de las colonias americanas la *necesidad* se presentó bajo una máscara negra. El azar del color se transmutó en historicidad colonial. De “simple trozo de la curva histórica”, se cambió en “una línea recta independiente” que desempeñó, a menudo, el papel del árbol que oculta el bosque. La lucha de clases parecía, así una cosa negra. Es cierto que, en la época de la Reconstrucción en los Estados Unidos, en los famosos espectáculos de los saltimbamquis (minstrels), los actores blancos se ennegrecían el rostro con corcho quemado. Sucedió también que los actores negros, sacando provecho de esta mascarada de la historia, se añadían la misma base de maquillaje... La contradicción histórica *blanco/negro* engendró un nivel singular de alienación más complejo que el que acarrea en la vida de los asalariados “blancos” la clásica contradicción capital/trabajo. Hubo en las colonias la acción agravante de una estructura particularmente alienante: el dogma

racial. Este llegó a sobrevivir a la esclavitud bajo la forma de un mito que agregó su miseria y su violencia a las del conflicto universal del amo y del esclavo, del colono y del indígena, de Próspero y de Calibán.

En su brillante ensayo, Jean-Paul Sartre había previsto que llegaría el día en que las especificidades de la *negritud*, mal del siglo de los descendientes de Calibán, serían integradas al universalismo de la revolución. Este hecho se ha producido en las sociedades de América Latina y de África, sin que esto haya arrebatado a los pueblos que osan descolonizarse radicalmente, los componentes específicos de su idiosincrasia. El genio de estos pueblos, culturalmente herederos de África y de Europa, bajo los efectos de un dichoso mestizaje, llega a inventar las escalas de valores que, sin renegar en absoluto del pasado, alimentan bien los nuevos fundamentos históricos de su identidad.

La ideología de identificación que es la negritud no podía servir, ella sola, de común denominador a los esfuerzos que aspiran a renovar los conceptos de libertad, de nación, de individuo, de revolución, de derechos del hombre, de igualdad y de fraternidad, en el proceso global de la descolonización. Para liberarse de la pesadilla *racial*, que ha marcado y deformado tanto la historia del tercer mundo, era necesario adquirir nuevas maneras de sentir, de pensar, de soñar y de obrar, en el camino complejo que permite a todo pueblo libre “llegar a ocupar un lugar alto en el cielo y amplio en el espacio” de la vida en sociedad. Se ha probado que la diversidad de rasgos físicos, de matices de piel, el hecho de que se sea de uno u otro color en la vida, deben poder ser vividos como dichas diferencias de una misma condición humana.

Léopold Sedar Senghor, dentro de una perspectiva más bien romántica con una mirada mística, consideraba a una de las formas históricas de alienación de los hombres (la alienación racial) como un estado que sería intrínseco al “hombre negro-africano”. El gran poeta de Senegal describió la negritud como un fenómeno intemporal, articulado al retorno apasionado de una corriente vital que sería propia de África: “la emoción negra”. Esta posición nos parece más próxima al romanticismo alemán, de Barres, Drieu La Rochelle, Ernst Jünger, que a las experiencias realmente vividas por nuestros pueblos en la época de la colonización. Este lado fuertemente vitalizado del discurso senghoriano figuraba ya en un texto de 1939: *Lo que el hombre negro aporta*. Basta comparar este primer trabajo importante de Senghor con el estudio de Jacques Roumain, “Quejas del hombre negro”, aparecido en la misma obra colectiva,² con el fin de mostrar, a la vez las dos líneas de fuerza que han orientado principalmente el concepto

2 *L'Homme de couleur*, París, Ed. Pión, 1939.

antropológico de negritud en las declaraciones de identidad que sustentan las obras de los poetas y de los escritores antillanos y africanos de la descolonización.

Las circunstancias de la historia mundial no han eludido una sola nación, menos aún una “raza”, para hacer avanzar el renacimiento del espíritu y de la sensibilidad que podría salvar al mundo de la apocalipsis nuclear que, muy peligrosamente, lo acecha ahora. El *blanco* y el *negro*, como las otras categorías, vergonzosamente “raciales” de la historia contemporánea, están comprometidos en el proceso irreversible de su desaparición de la escena histórica. La pareja *clase / raza*, que tiene tantos cadáveres en su cuenta, está condenada a desaparecer de las leyes, de las constituciones, de las costumbres, de las mentalidades, de los diversos modos de pensar y de obrar de la humanidad. El *negro* como el *blanco* son dos tipos de una formación social precisa. Hoy día, la agonía del racismo se manifiesta particularmente en los delirios del Ku-Klux-Klan y en la demencia neocolonial que se llama apartheid. La especie humana —la hominización decisiva de los pueblos— se hace dolorosamente contra los fetiches y los últimos hechiceros de un tiempo cumplido. Los rasgos de los nuevos tipos que van a tomar el duro relevo de los blancos y los negros se dibujan tímidamente, desfigurados aún en los partos atroces de la historia. Se puede, sin embargo, estar seguros de una cosa: no se trata de un mito odiosamente homicida de la “raza”, sino de la fuerza y la belleza de una solidaridad, todos acimuts, que tienen la oportunidad de soldar los pueblos del planeta al olor de marea de un nuevo orden redentor de la economía, de la cultura y de la comunicación. La realidad es, pues, esa: no hay una *negritud* de mañana. Esta mañana, levantado antes que los gallos, Calibán, el hombre de las buenas tempestades de la esperanza, ha visto al Orfeo negro de su juventud subir de los infiernos con un hada sin vida en sus brazos...

DE LA TRANSVERSALIDAD DE LO RELIGIOSO*

Laënnec Hurbon

A través de toda pregunta actual sobre el rol y el *status* de lo religioso en Haití, se perfila la imagen del padre Aristide, religioso salesiano, electo el 16 de diciembre de 1990 presidente de la República con 67% de los votos. Encomendándose a la teología de la liberación, el padre Aristide devino para las masas haitianas, principalmente pobres, católicos protestantes y vuduitos (el vudú es una cultura popular, de origen africano), la figura simbólica de la lucha contra el despotismo representado por los “*Tontons macoute*”, hombres próximos al dictador Duvalier y de la armada haitiana. Siete meses después es derrocado por un golpe de Estado sangriento. Su fracaso suscita vivas controversias en Estados Unidos y numerosos cuestionamientos, un poco alrededor de todo el mundo, sobre el largo combate del pueblo haitiano por la democracia, que debía desembocar en la llegada a la presidencia de un cura católico. Sin tomar en cuenta los detalles del proceso que debía llevar el padre Aristide en Haití, intentaremos aquí ir más allá de una reflexión sobre las fuentes de la fuerza de atracción de sus discursos ante las masas haitianas, para emprender un análisis

* Extraído de Hurbon, L. 2001 *Pour une sociologie d’Haïti au XXIe siècle. La démocratie introuvable* (París: Karthala) pp. 203-265. Traducción por Eugenia Pérez Alzueta.

sociológico de la evolución de las relaciones entre los sistemas religiosos presentes en el país y las luchas de la larga transición democrática que va desde los años ochenta a nuestros días. Mostraremos puntualmente que el voto a favor de Aristide representa en la historia del país el acceso a la ciudadanía de la mayoría de la población que hasta ese momento había estado excluida de la escena política; que la problemática del derecho y de la democracia apareció como hegemónica en las capas populares, pese a cientos de intentos por crear una polarización religiosa de las luchas emprendidas contra la dictadura. Finalmente, nos preguntaremos si estas luchas no tienen como efecto poner en crisis todas las instituciones religiosas (católica, protestante y vudú) en el sentido en que, de allí en adelante, se instala en su corazón una división cuya fuente es el debate político que trae un nuevo interrogante sobre los fundamentos de la sociedad.

PESO SOCIAL Y FUNCIÓN TRADICIONAL DE LAS RELIGIONES EN HAITÍ

Culto oficial del país desde el período esclavista, el catolicismo funciona en Haití sobre la base de un régimen concordatario establecido desde 1860. Dispone hoy, a lo largo del país, de una red de actividades y de comunicaciones cuyo impacto sobre la población es netamente igual de importante, sino a veces más, que el del Estado.

En 1971, la Iglesia disponía de 229 escuelas primarias, 30 escuelas secundarias y 120 escuelas presbiterianas, así como de 18 hospitales y 106 dispensarios. En 1985, 438 curas ocupan 200 parroquias y 1.300 capillas rurales, repartidas en 9 diócesis correspondientes a los 9 departamentos del país. En cuanto a los religiosos y las religiosas alcanzan, en 1988, el número de 1.475, de 33 congregaciones diferentes, ocupándose todas de educación, salud o de proyectos de desarrollo en las ciudades y en el campo. Constituidos pasados los años setenta en la Conferencia haitiana de religiosos, forman un grupo que intenta dar una orientación colectiva a su accionar. Hasta la víspera del Concilio Vaticano II, la Iglesia parecía orientar particularmente su pastoral hacia la lucha contra las prácticas y las creencias del vudú, al que consideraba un cúmulo de supersticiones que mantenían a Haití en un estado de primitivismo y barbarie. Debía llevar adelante numerosas campañas por la erradicación de este culto que, desde la esclavitud, había sin embargo logrado desarrollarse en el lazo íntimo con la liturgia católica. Bautismos, culto a santos, culto a los muertos, peregrinaciones son aún prácticas en las que lo vudú no se distingue fácilmente de lo católico. La misma división cultural comprobada en la oposición entre el catolicismo, tomado por culto que permite el acceso a la condición de “civilizado”, y el vudú se encuentra nuevamente a nivel de las dos lenguas en uso en Haití, el

francés hablado entre el 5% y el 15% de la población, y el creole, hablado por todos, pero desvalorizado como lengua de los analfabetos cuyo mayor número se encuentra en el mundo rural. La Iglesia se adaptaba a las relaciones sociales, al mismo tiempo que el Estado la hacía responsable de la educación nacional. Las críticas dirigidas hacia la Iglesia provenían principalmente de la franco masonería, institución poderosa que buscaba, desde finales del siglo XIX, obtener del Estado una disminución de los privilegios acordados a la Iglesia a través del concordato. Como las altas esferas del combate por la tolerancia y la laicidad, la franco masonería permaneció, hasta hoy, para muchos miembros del clero como enemigo principal junto con el vudú y el protestantismo. Sin interesarse por la política como tal y por el cambio social, la Iglesia apoyaba por lo general a los gobiernos que mantenían su lugar privilegiado de único culto oficial del Estado.

El protestantismo, que conoció una progresión espectacular desde la ocupación estadounidense (1915-1934), comenzó a ocupar todo el espacio haitiano entre 1960 y 1990, y a penetrar en las zonas rurales en las que le disputa a la Iglesia su hegemonía. En 1983, se contaban alrededor de 300 denominaciones religiosas, entre las que la mayoría poseía escuelas primarias y secundarias, escuelas profesionales, hospitales, dispensarios, orfanatos, servicios de desarrollo y programas de radio propios. Una de las características del protestantismo haitiano es su lazo estrecho con Estados Unidos de donde provienen sus fondos y los medios logísticos para la formación de pastores y la construcción de templos. A pesar de la existencia de una Federación protestante y del Concilio nacional de Iglesias Evangelistas, algunas confesiones funcionan de manera autónoma y se presentan incluso como mini Estados con sus recursos propios y su propio proyecto de desarrollo en los barrios suburbanos de las ciudades en las que se establecen. Más virulentas que la Iglesia católica en su lucha contra el vudú, obtienen un éxito cada vez mayor en las capas sociales de las villas miseria que buscan movilidad social y están dispuestas a reinterpretar el vudú como fuente principal de sus “desgracias”.

Mantenido desde siempre en las periferias de las ciudades y en el campo, el vudú permanece, a pesar de las diversas persecuciones que padece, un culto popular. Es uno de los sistemas de creencias y de prácticas que más regula las mentalidades y las creencias, más que el catolicismo y el protestantismo. No dispone de medios financieros y de apoyo exteriores, de modo tal que su desarrollo está atrofiado y, en todo caso, limitado. Desde la independencia del país (1804), no se observa ningún intento de unificación de este grupo religioso. Funcionan a través de cofradías y centros culturales autónomos sometidos de manera rigurosa a curas vudú (llamados *oungan*) que, en

regla general, son propietarios de sus templos (o *ounfo*). Para el practicante común, el vudú continúa siendo un culto familiar, a través del cual honra “espíritus” o *lwa* que hereda de sus padres o abuelos. Las condiciones en las que el vudú evolucionó lo hicieron vulnerable a la manipulación política (principalmente durante la dictadura de los Duvalier, padre e hijo).

UN CONTEXTO SOCIAL Y POLÍTICO EXPLOSIVO

La deconstrucción del modo de funcionamiento tradicional de las religiones en Haití se produjo de dos maneras: primero, por la intervención directa de la dictadura de Duvalier para obtener la lealtad de los responsables de los cultos a su gobierno. La Iglesia católica tenía que ser perseguida más severamente, más aún dado que su jerarquía todavía estaba, por lo menos en 1966, compuesta por extranjeros, con excepción del único miembro que había sido el primer obispo haitiano. En segundo lugar, el Concilio Vaticano II condujo poco a poco a la Iglesia a abrirse a los problemas sociales y políticos y a adaptarse a la mentalidad y a la cultura del país. La lengua creole sería la utilizada en las prédicas y en la liturgia en la ciudad y en el campo, y por lo tanto dejaría de aparecer como medio de desvalorización de la condición social de los campesinos y analfabetos. Se promueven servicios de desarrollo y de concientización y son alentados en casi todas las zonas rurales. De allí en más, la pastoral se vuelve contra el vudú, y el protestantismo pasa a un segundo plano, y el signo en el que se reconoce la evangelización es el apoyo ofrecido por la Iglesia al cambio social y político. Lo cual se traducirá a partir de los años 80 en la lucha por el reconocimiento de derechos fundamentales, bajo la influencia cada vez mayor de la teología de la liberación en el joven clero haitiano y en las congregaciones religiosas. Sobre esta base, la Iglesia católica iba a volverse la institución más preparada para poner en cuestión las bases mismas del orden social y político establecido. Pero, para entenderlo, es útil recordar —aunque sea someramente— los aspectos principales de la vida socioeconómica durante la dictadura en Haití.

Hasta principios de los años sesenta, la economía haitiana¹ estaba fundada en la agricultura. Los productos de exportación como el café, el algodón, el cacao, por ejemplo, representaban las fuentes principales de ingresos del Estado y del enriquecimiento de una burguesía llamada *import-export*. Pero es gracias a la cultura de los productos víveres que

1 Para informaciones detalladas sobre la economía haitiana, reenviaremos por ejemplo a los trabajos de M. Lundhal (1979), a los cap. 7, 8 y 9 del colectivo dirigido por Barthélémy & Girault (1993), o a las investigaciones recientes del equipo de Madian-Salagnac (1993).

el campesino lograba abastecerse de medios propios para su supervivencia. No se beneficiaba ni con escuelas, ni hospitales, ni rutas. La población activa agrícola es del 65,4%: 4 millones de habitantes por lo tanto viven aún en el campo. Situación excepcional en el Caribe y América Latina que deja presentir la importancia de las disparidades sociales. En efecto, el 8% de la población dispone del 70% de las tierras cultivables, mientras que 90% de las propiedades no superan las 2,6 hectáreas, y que el 50% de los campesinos tienen menos de una hectárea. Desde hace ya unos treinta años, Haití fue obligada a importar 30% de los alimentos de consumo, pero se observa que 5% de la población tiene 50% de la renta total, y que el PIB es de 350 dólares estadounidenses por habitante, el más bajo del continente americano. Una aplastante mayoría de la población vive por debajo de la línea de pobreza. En 1986, el Estado consagra 9% de sus gastos en educación, pero 40% en la armada. En el momento de la caída de la dictadura, que duró alrededor de 30 años (1957-1986), se descubre que la familia Duvalier habría desfalcado entre 600 y 900 millones de dólares estadounidenses de las cajas del Estado.

Lo que sin embargo va a crear un contexto explosivo en la sociedad haitiana no es en primera instancia la situación socioeconómica catastrófica que venimos de evocar, sino el sistema político característico de una dictadura arcaica² que entrará en confrontación directa con la Iglesia católica a partir de los años ochenta. Esta dictadura no fue desplegada únicamente a partir de la llegada al poder de François Duvalier en 1957. Haití desde el fin del período esclavista solo había conocido regímenes despóticos. Pero era el campesinado el que más sufría las consecuencias. Los diversos códigos rurales elaborados por los sucesivos gobiernos tendían todos a hacer de este campesinado un mundo aparte, que no disponía de ningún medio de expresión para sus reivindicaciones frente a los poderes públicos. Encerrado dentro de una unidad administrativa llamada “sección rural”, el campesino está sometido sin defensa alguna a la autoridad de un jefe llamado precisamente “jefe de sección”, que acumula en su persona tres poderes, militar, judicial y administrativo. Funciona así como intermediario de la dominación de la ciudad sobre el campo. Para sobrevivir, el campesinado tuvo que muy tempranamente huir de los agentes del Estado, construirse su propia cultura, sus propias técnicas agrícolas, sus propios modos de gestión de los conflictos, junto con el culto del vudú de donde extraía los recursos para soportar y racionalizar su condición.

2 Sobre el sistema político duvalierista, ver la obra de K. Delince (1993), así como nuestras propias contribuciones al estudio de la dictadura y a las dificultades de la transición democrática (1979, 1987, 1988, 1989, 1991).

En cambio, la dictadura establecida por Duvalier va a contribuir a instalar una crisis aguda en el mundo rural. Ciertamente, otros factores deben también ser tenidos en cuenta, como el crecimiento demográfico, que conduce a una presión cada vez mayor de campesinos en parcelas de tierra cada vez más estrechas. Pero el efecto principal de la dictadura consistía en conectar de allí en más al jefe de la sección rural con el palacio nacional y por lo tanto en introducir un control político aún más directo y más totalitario sobre el campesinado. La excesiva pobreza y la represión van a forzar el éxodo rural. De 140.000 habitantes en 1950, Puerto Príncipe, la capital, pasará a 1.200.000 habitantes en 1990, y el éxodo se dirigirá hacia República Dominicana, las Antillas francesas, Bahamas y sobre todo hacia Estados Unidos. Todas las instituciones serán destruidas en su funcionamiento autónomo desde la creación de la policía paralela llamas los “*Tontons macoutes*”. El sistema dictatorial se volvía de este modo implacable, pero no iba ya a durar mucho tiempo frente a las reivindicaciones centradas en los derechos fundamentales del hombre y que se expresarán en el marco de las Iglesias.

La Iglesia católica no fue la única ni la primera institución en desencadenar y favorecer las luchas por la caída de la dictadura. A partir de 1976, numerosos periodistas, artistas y escritores corrían el riesgo de reclamar la libertad de expresión, y es incluso un pastor protestante de la Iglesia bautista, Sylvio Claude, quien se puso a desafiar ruidosamente a la dictadura fundando un partido político (el Partido demócrata cristiano haitiano) para el que exigía el reconocimiento oficial cuando todos los partidos políticos estaban prohibidos con excepción del gobierno. De un plumazo, arrestos, expulsiones y persecuciones diversas ponen punto final a esta ola de crítica y contestación a la dictadura. Es en el corazón de esta ausencia total de organización propiamente política que la Iglesia va a aparecer como el único canal posible de expresión de las reivindicaciones. Presenciamos entonces una entrega máxima de la Iglesia a los sectores populares. Peregrinajes, congresos eucarísticos, sesiones y seminario de directores de capilla, de catequistas, agrupación de jóvenes, organizaciones comunitarias campesinas, son todas ocasión para presentar los “cuadernos de quejas”. Una estación de radio llamada “Radio Soleil”³ que funcionaba bajo la supervisión del episcopado pero era en su mayoría dirigida por laicos, retransmite a lo largo de todo el país los comunicados que dan a escuchar la voz de los grupos de jóvenes y campesinos, tradicionalmente excluidos de la vida política. La patada inicial de la Conferencia haitiana de religiosos en 1980 ponía el acento en la

3 Radio Sol (nota del traductor).

necesidad de un combate de la Iglesia que estuviera completamente fundado en la demanda por la restauración de las libertades fundamentales⁴. Desbordados por las reivindicaciones que provenían de múltiples organizaciones llamadas de base, los obispos, por lo general timoratos y prudentes, son llevados a retomar por su cuenta el lenguaje de los derechos humanos. Las ceremonias religiosas acompañadas de cantos de protesta en lengua creole crean en numerosas parroquias frecuentadas por los sectores populares un verdadero entusiasmo por que lo se llama de allí en más en casi todo el país “el cambio”. En 1983, el papa, entonces de visite en Puerto Príncipe, lanza el slogan: “Es necesario que algo cambie aquí”, lo cual será interpretado por curas, religiosos y laicos como un aliento a continuar la lucha contra la dictadura. Bajo el vocablo *déchoukaj* o desarraigo, se desarrollan movimientos populares a lo largo de las ciudades y del campo en vistas de reducir los *macoutes* hasta la impotencia y forzar al dictador a fugarse. Dos hombres aparecen en 1985 en las primeras líneas de luchas: Mons. Romulus, obispo de Jérémie, y el padre Aristide, religioso salesiano de la Iglesia Saint-Jean Bosco, situada en un barrio popular de la capital. Ambos logran elaborar un lenguaje de llegada directa a los sectores populares y a los jóvenes de barrios pobres. A pesar de la represión cada día más asesina, la dictadura termina de hundirse el 7 de febrero de 1986 frente a una movilización popular a tal punto radicalizada.

Un cambio tal en las actitudes de la Iglesia respecto del poder político no es sorprendente cuando volvemos a ubicar a Haití en el marco de América central y de América latina. En efecto, se hicieron contactos estrechos entre numerosos religiosos haitianos, canadienses o franceses con las conferencias latinoamericanas, así como en las reuniones episcopales de América latina, donde se lanzó el tema de movilización “opción preferencial por los pobres”. Sobre esta base, de allí en más, estaba permitido comprometerse, sin riesgo de heterodoxia, en las luchas sociales y políticas del lado de los sectores populares. Pero fue la teología de la liberación⁵ la que aportará los fundamentos a estas nuevas prácticas. Se traducirán y difundirán textos de teólogos

4 A lo largo de extensos viajes por Haití, de 1986 a 1993, puede seguir la evolución de las relaciones entre la jerarquía católica y los *ti-légliz*; son provechosas las lecturas también de los análisis de F. Midy (1989) o de H. Toussaint (1992) y de C. Hector (1991); del mismo modo, la obra reciente de M. Nérestant (1994) muestra la ruptura instaurada por las comunidades de base con las prácticas tradicionales de la Iglesia en Haití.

5 Sobre la teología de la liberación en América Latina, nos contentamos con remitir aquí a los análisis de M. Lowy, D. Lévine y J. Garcia-Ruiz (1990) que acompañan absolutamente aquellos que nosotros proponemos en el caso de Haití.

latinoamericanos a partir del gran seminario de Puerto Príncipe. Van a inspirar la creación de lo que se llaman comunidades de base, y que en Haití se traducirán a la lengua creole como *ti-légliz*. Hasta aquí, la mayoría de los católicos practicantes consideraban a la Iglesia como una institución dirigida por completo desde lo alto por la jerarquía —salvo, sin duda alguna, durante el fasto período de los movimientos de acción católica de los años sesenta—. Pero con la aparición *ti-légliz* y su consigna “nosotros somos la Iglesia”, la autoridad de los obispos no era evidente y estaba enormemente fisurada.

Este giro de la Iglesia católica que acabamos de señalar, pero a partir de factores internos de la Iglesia misma, invita a dos observaciones antes de que podamos bosquejar un intento de análisis sociológico. La primera es el debilitamiento —provisorio— de la competencia entre los grupos religiosos. Entre la Iglesia católica y la Federación protestante de Haití, cierto ecumenismo surgió durante el período de intensa lucha por la caída de la dictadura. La agresividad tradicionalmente desplegada contra el culto vudú pasó a un segundo plano. Del lado de la Iglesia católica, los argumentos teológicos que justificaban esta agresividad se habían agotado después del Concilio Vaticano II que proponía el respeto a la libertad religiosa y la apertura a las culturas locales. Al mismo tiempo, artistas e intelectuales empezaban a tener un juicio menos peyorativo hacia el vudú; dejaban de considerarlo como un culto totalmente adquirido en la dictadura, o como marca de vergüenza. En el momento de la caída de Duvalier, se descubría por primera vez que el vudú estaba repartido entre partidarios del *statu quo*, posible de hallar entre numerosos curas vudú ya muy ligados a los *Tontons macoutes*, cuando no lo eran ellos mismos, y partidarios del cambio democrático.

La segunda observación trata sobre la nueva orientación de la religiosidad popular como fuerza de encantamiento de lo político, pero en el sentido en el que la perspectiva de una reversión de las bases de funcionamiento tradicional de la sociedad suscita un entusiasmo en los sectores populares. Se trata para estos de la reconstrucción del lazo social a partir del reconocimiento de los derechos fundamentales, y esto representa una novedad radical respecto a doscientos años de despotismo del que el “macoutismo” fue su última defensa. Es por eso que se puede hablar de verdadero entusiasmo, en el sentido en el que Kant lo usaba en *El conflicto de las facultades* a propósito de la Revolución francesa: “el verdadero entusiasmo no admite nada más que lo ideal, más exactamente lo que es puramente moral, de tal forma la noción de justicia no podría asociarse al egoísmo”. No es que una situación tal esté exenta de la posibilidad de fanatismo religioso, o no sea un impedimento para el pasaje a una práctica política autónoma,

que disponga de su propia racionalidad y por lo tanto libre de referencias o ataduras religiosas; pero al acontecer todo como si hiciera falta suprimir todos los símbolos de un pasado arbitrario, se llegaba a un grado cero de la vida política y social. La religiosidad, difusa en las masas, no deja ver en Haití tal o cual adhesión a un culto en particular (sucede que, en los medios populares, un individuo pasa fácilmente del catolicismo al vudú o del protestantismo al catolicismo); parece de esta forma haber ofrecido un lenguaje adecuado a las masas en el momento en el que estas expresan su deseo de cambio radical. Dicho de otra forma, la caída de la dictadura abre un contexto revolucionario en el que la demanda de derecho y de democracia no tiene aún el apoyo de las estructuras e instituciones de la sociedad y parece en sentido estricto exorbitante, al punto de sentirse cómodo en el lenguaje religioso. Sin embargo, también allí reside un peligro, el de confundir lo religioso y lo político, revés del entusiasmo característico de lo que Ernst Bloch llamada las “corrientes cálidas” de la lucha política.

Pero si la Iglesia católica conserva su rol de *leadership* en la lucha por el establecimiento de la democracia, ¿bajo qué condiciones? ¿Y cuáles son las consecuencias? Más concretamente, ¿cómo la jerarquía católica y sobre todo Roma van a reaccionar? ¿Y cómo la Iglesia, esta vez en todas sus tendencias, va a ubicarse respecto de los partidos políticos que se supone de allí en más deben poder tomar la posta del clero, gracias a la caída de la dictadura? No podremos responder a estas preguntas si no se rastrean los procesos que conducirán a la mayoría de la población a elegir como presidente a un religioso, el cura Jean-Bertrand Aristide.

LA EMERGENCIA DE LA CANDIDATURA DEL PADRE ARISTIDE A LA PRESIDENCIA

Con la implementación progresiva de los partidos políticos, a partir de febrero de 1986, el rol de *leadership* cumplido por la Iglesia en el plano de la defensa de los derechos humanos y de la democracia tendría que haber normalmente disminuido. Pero no es lo que sucedió, por lo menos por dos razones principales. La primera es que los partidos políticos, en su mayoría de tendencia de centro derecha, se esfuerzan en buscar la simpatía del ejército a la hora de la disputa electoral y no osan dejarse llevar por las reivindicaciones de justicias de los sectores populares. La segunda es que, consciente de su fuerza sobre el tablero de ajedrez político, la Iglesia pretendía determinar la evolución política de la sociedad haitiana.

Frente a las carencias del Estado, la Iglesia dispone de un número importante de servicios sociales y educativos a lo largo de todo el país, y de un prestigio considerable entre los sectores populares por

haber colaborado activamente en la caída de la dictadura. De 1986 a 1988, la Conferencia episcopal producirá diversos documentos (mensajes y cartas pastorales) con los que apoya el proceso de transición democrática, refuerza las luchas por la justicia y por los derechos humanos. El 7 de julio de 1987, declara a continuación de las manifestaciones organizadas contra el gobierno provisorio y que provocaron doce muertos de bala disparadas por los militares: “Frente a la crisis actual, la Iglesia debe ayudar al pueblo a mantenerse en el camino que eligió para el pasaje a una sociedad democrática. Este camino no es la vía de la violencia ni de la violación de los derechos humanos, ni de la dictadura”.⁶ Más tarde, el 4 de diciembre 1987, después de las elecciones sangrientas del 29 de noviembre, la Conferencia episcopal publica un mensaje en el cual escribe: “es la primera vez que vemos en Haití disparar de forma generalizada sobre casas privadas, presbiterios e iglesias. Es la primera vez que vemos civiles armados quemar boletas de voto. La Conferencia de obispos de Haití [...] condena esos crímenes crapulosos cometidos contra personas indefensas”.

No contentándose con dar orientaciones precisas sobre lo que debería ser el nuevo régimen democrático, la Iglesia lanzó en 1986 un inmenso proyecto nacional de alfabetización (al ser la tasa de analfabetismo en Haití la más alta de todo el Caribe y de América latina), que iba a movilizar a numerosos curas, religiosos, intelectuales y jóvenes.

Pero a medida que el proyecto se desarrolla, los obispos se inquietan por no poder controlarlo más, y por no poder ejercer la mínima influencia sobre las “comunidades eclesísticas de base” llamadas *ti-légliz*. El 30 de abril de 1988, a través de un simple comunicado, los obispos declaran disuelto el Consejo nacional de alfabetización y ponen fin brutalmente al proyecto: “la situación del país, destacan, no es favorable a una operación altamente centralizada”.⁷ ¿Cómo explicar este giro de la Conferencia episcopal en relación a sus actitudes anteriores y cuáles son las consecuencias sobre la evolución política del país? Antes de responder a estas preguntas, hay que recordar en qué nuevo contexto político se opera este giro. En 1988, el proceso de transición democrático es rigurosamente bloqueado por los militares, de muchas maneras. Usan a los *macoutes* como escuadrones de la muerte, llamados *zenglendo*, para ejercer el terror en los medios populares y reprime a los partidarios del movimiento democrático. Intentan luego impedir toda elección que fuera organizada por un Consejo electoral independiente, y sobre todo volver imposible la aplicación de la Constitución votada el 29 de marzo de 1987, que prohíbe al ejército

6 Cf. *Presencia de la Iglesia en Haití* (1988), p. 293.

7 *Ibid.*, p. 344.

salirse de la neutralidad política. Al mismo tiempo, observamos que la embajada estadounidense cobre un peso cada vez mayor en el funcionamiento de la vida política del país.

En el corazón de este impasse político que la Conferencia episcopal elige adoptar una actitud más prudente, sino más reservada con respecto a los sectores populares cuyas reivindicaciones se hacen cada día más radicales, a tal punto que se volvieron el blanco de la represión llevada adelante por el ejército. Masacres de campesinos cuando estallan conflictos sobre la tierra, asesinatos de líderes políticos y representantes de las organizaciones de defensa de derechos humanos, inseguridad general a través del país, mientras que los *macoutes* perseguidos luego de la caída de la dictadura vuelven con fuerza; estas son las condiciones promovidas por el ejército con el fin de evitar toda posibilidad de pasaje a la democracia. Los líderes políticos, numerosos, sin embargo, no cesan de buscar los favores del ejército para acceder a la presidencia. A esta fecha, finales de 1988, el padre Aristide está en principio todavía lejos de pensar en una candidatura a la presidencia del país. Su accionar se sitúa en la prolongación del que había llevado adelante en el 1985 a favor de la caída de la dictadura. Sus críticas al “macoutismo” así como la política estadounidense, acusada de proteger y de reconducir un sistema neodualierista, son del tipo profético y logran mantener a los sectores populares en el frente de movilización de forma sostenida, a pesar del clima de inseguridad y represión.

En el episcopado, un solo obispo es solidario con la acción del padre Aristide, Mons. Romulus, obispo de Grande Anse, en el sur del país, que como “outsider” elige enfrentar directamente en sus discursos y mensajes al ejército haitiano y a los *macoutes* que denuncia como los principales obstáculos para la democratización. Pero de ahí en más, el enemigo que tanto *macoutes* como militares señalan con el dedo es el padre Aristide, mientras que, para la Conferencia episcopal, con excepción por supuesto de Mons. Romulus, la tarea prioritaria se vuelve ya no el éxito de la transición democrática, sino el distanciamiento del padre Aristide de su congregación religiosa e incluso del país. El brazo de hierro que empezó muy tempranamente, es decir a los pocos meses de caído el dictador, se transforma rápidamente en un problema nacional. Recordemos las etapas principales, ya que poco a poco la figura del padre Aristide va a aparecer como la figura moral por excelencia de la lucha contra el régimen arbitrario cuyos últimos defensores son los militares y los *macoutes*. Esto también explicará más tarde, en 1990, su candidatura como portavoz del movimiento democrático.

En el mes de mayo de 1989, sus superiores ruegan al padre Aristide hacer silencio o partir del país.

Con manifestaciones callejeras, jóvenes intentaron protestar por la nunciatura apostólica contra la expulsión del padre Aristide de su comunidad. El Vaticano es alcanzado por “el caso Aristide”, y nada parece anunciar un término cercano para esta crisis favorable a Aristide en el marco del orden religioso.

¿Cómo comprender que la Conferencia episcopal haya otorgado una importancia tan grande a la partida de Aristide de su orden e incluso del clero, sin temer aparentemente el riesgo de una división en el corazón de la Iglesia? No se puede responder a esta pregunta encerrando el caso Aristide en el solo marco del funcionamiento interno de la Iglesia en el que parece, a primera vista, desarrollarse. Más allá de los discursos religiosos, parece estar en juego otra cuestión predominante: la del porvenir del movimiento democrático haitiano.

Se diría en una primera instancia que la Iglesia intentaba evitar una radicalización del movimiento social y político que se había apoyado en ella para desarrollarse. Se tornaba indispensable entonces la partida de Aristide de la Iglesia Saint-Jean Bosco, foco de agitación y de lucha contra los *macoutes*.

Los años 1980 a 1990 representan un período durante el cual el Vaticano toma su distancia respecto de la teología de la liberación que se desarrolla en América Latina. En Brasil, uno de los fundadores y promotor de esta corriente, Leonardo Boff es condenado al silencio durante un año por el Vaticano por haber escrito una obra —Iglesia, carisma y poder— que ponía en cuestión las formas de ejercicio de la autoridad en el catolicismo romano oficial.⁸ Se trataba de este modo para el Vaticano de lograr parar la influencia de la teología de la liberación. En Haití, bajo el concepto de la Iglesia popular, el padre Aristide trabajaba para dar más fuerza a las comunidades de base frente a una jerarquía episcopal cada vez más alejada de las reivindicaciones de los sectores populares. Desde el 29 de agosto de 1987, un documento de la Conferencia episcopal haitiana advertía sobre el empleo del concepto de Iglesia popular:

La Iglesia no nace del pueblo, si le damos a la palabra “pueblo” un contenido puramente político, reduciéndolo a algunos sectores de la población y excluyendo ciertos grupos que no son considerados como pertenecientes al pueblo. Se introduce entonces necesariamente en la Iglesia la lucha de clases, la aceptación de la violencia y una cierta radicalización política. (*ibid.*, p. 306)

8 La crítica del Vaticano a la obra de L. Boff (1985) muestra bien que la jerarquía católica reacciona por un problema de poder, mucho más que por las orientaciones sociales y políticas de la teología de la liberación.

Más adelante, el documento precisa: “una ‘Iglesia popular’ que se opone a la Iglesia presidida por sus legítimos pastores es [...] una desviación” (pp. 306-307). Los obispos dan entonces una nueva definición a las comunidades de base y denuncian su utilización como “lugares de acción política”. Semejante crítica con pretensión teológica del rol de los *ti-légliz* termina, no solamente profundizando la distancia entre el episcopado y las masas católicas, sino también haciendo del padre Aristide, portavoz de la Iglesia popular, el blanco privilegiado de militares y *macoutes*. Después de varias tentativas de asesinato del padre Aristide y de curas ligados a la corriente de la teología de la liberación, los *Tontons macoutes* deciden entonces incendiar la iglesia de Saint-Jean Bosco y organizar una masacre durante una ceremonia celebrada por el padre Aristide. Doce personas mueren y decenas de heridos son sacados de la iglesia totalmente calcinada.

Por falta de espacio, no podemos dar cuenta de todas las peripecias que condujeron a las elecciones presidenciales bajo control de observadores internacionales de la ONU el 16 de diciembre de 1990. Que baste con señalar que el aumento del terror organizado por el poder militar empuja aún más a los sectores populares a aferrarse de la figura de Aristide como un símbolo de su voluntad de dar término al régimen arbitrario. Seis meses antes de las elecciones, el antiguo jefe de los *Tontons macoutes* se instala nuevamente en Haití y declara sus intenciones de candidatura, cuando la Constitución prevé la exclusión por diez años de los cargos electivos a todo individuo conocido por su participación activa en crímenes de la dictadura duvalierista. El fracaso de la transición democrática se vuelve entonces cada vez más probable. Muchos grupos y organizaciones populares proponen al padre Aristide que participe esta vez en un desafío electoral contra la inminencia de un retorno por la fuerza de los *macoutes* al poder. Desde la proclamación de su candidatura a la presidencia, las multitudes se amontonan en las oficinas de inscripción electoral mientras que antes elegían abstenerse, a falta de un líder político a la medida de sus reclamos de democracia.

LAS RELIGIONES RESISTENTES AL PROCESO DEMOCRÁTICO

Está claro hasta acá que no deberíamos confundir el movimiento popular de lucha que desemboca en la victoria del padre Aristide en las elecciones presidenciales con un movimiento religioso marcado por la falta de fanatismo o por un cualquier tipo de integrista. Todo lo contrario, asistimos al fracaso de una serie de intentos de producir una polarización religiosa de las luchas políticas. En efecto, recordemos que desde los primeros meses que siguieron a la caída de la dictadura en 1986, las prácticas llamadas *déchoukaj* habían sufrido una deriva

cuando la multitud había empezado a atacar a los curas vudú acusados indistintamente de brujería. Esta deriva se produjo bajo la instigación de pastores protestantes evangelistas y bautistas. Pero la única posibilidad de libertad de expresión que no estaba, en esta fase de la transición democrática, restringida, permitía una fuerte crítica a esta deriva. Del mismo modo, el episcopado por más que designara el concepto de la Iglesia popular como una “desviación” religiosa, los diversos grupos de *ti-légliz* persistían en involucrarse en la lucha política. Un mes después de las elecciones presidenciales del 16 de diciembre de 1990, al no haber tenido lugar aún la investidura de Aristide, el antiguo jefe de los *Tonton macoutes* intenta tomar el poder a través de un golpe de Estado, con la complicidad del arzobispo de Puerto Príncipe, Mons. Ligondé. Alrededor de medio millón de personas invaden las calles de la capital para hacer fracasar el golpe de Estado. El pueblo furioso incendia la vieja catedral, así como la sede de la Conferencia episcopal, luego saquea la residencia del nuncio apostólico en búsqueda del arzobispo para lincharlo. En cambio, la misma multitud es la que vamos a volver a encontrar en las iglesias, el 7 de febrero de 1991, para celebrar la victoria del padre Aristide en las elecciones. Dentro de esta multitud están mezclados a la vez católicos, protestantes y vudús.

En definitiva, considerando la estructura y la orientación de las reivindicaciones expresadas en Haití a partir de los años ochenta, percibimos que son esencialmente de naturaleza política y que comportan todas, no un reclamo social, contra todas las apariencias, sino en primer lugar un reclamo de derecho y de democracia. Los grupos sociales más desamparados entendieron que la fuente principal de su pobreza residía en una dictadura de tipo arcaico refractario a todo desarrollo económico. Ciertamente, debemos sin embargo reconocer que las conversiones a las confesiones religiosas bautistas, evangelistas o pentecostales, para citar solo las más conocidas, se operan la mayoría de las veces sobre la base de una demonización del vudú, y por lo tanto de una búsqueda por liberarse de lo que se tiene por un mal absoluto. Es fácilmente distinguible una tendencia al fanatismo, pero lo que permanece fundamental a los ojos del nuevo converso, es su búsqueda de movilidad social y la adquisición de un nuevo lenguaje simbólico capaz de dar mejor cuenta de sus miserias y desgracias. Según este informe, la crisis del vudú como religión más profundamente anclada en la vida social y cultural precedió la de los otros sistemas religiosos. Tal vez esta crisis haya favorecido al éxito de diversas confesiones protestantes y sectas, así como de las comunidades cristinas de base. En todos los casos, el combate por la democracia que se desplegó principalmente en la Iglesia católica y a partir de ella eleva nuevos interrogantes sobre las relaciones entre religión y democracia. No

podremos aquí más que indicar, a modo de conclusión, algunas pistas de análisis.

Dadas las circunstancias en las que se desplegó el movimiento de democratización en Haití (como la ausencia de partidos políticos con libertad para expresarse), ¿deberíamos decir que estuvimos frente a una notable tentativa de instrumentalización de lo religioso por la política? La tentación es grande, y por lo demás, el episcopado sí tuvo esta intuición frente a la aceleración con la cual los sectores populares en el campo y en las villas miseria deciden organizarse en comunidades de base y ocuparse de que la Conferencia episcopal apoye oficialmente sus reivindicaciones. Así también observamos entre 1978 y 1988 el número de pedidos de ingreso al gran seminario casi se triplicó al pasar de un centenar de jóvenes provenientes de clases populares a alrededor de 275. Pero en sus críticas y advertencias, el episcopado apuntaba todavía más a los curas y los religiosos de los que sospechaba que manipulaban a estas comunidades de base —si esta sospecha tiene cierto fundamento—.

No es menos verdad que el episcopado siente de este modo vacilar su poder sobre el clero que encuadran los *ti-légliz*.

Lo que parece poco discutible en todo caso es que, de los tres sistemas religiosos presentes en Haití, solo la Iglesia católica podía ser la punta de lanza del movimiento de democratización. En efecto, las comunidades de base, dirigidas por líderes salidos de sus propias filas y por curas y religiosos, lograba producir una crítica a las alianzas pasadas del catolicismo con el poder dictatorial. De pronto, estas comunidades accedían a una determinada libertad en relación a las autoridades religiosas, así como al poder político. Estamos bastante lejos de un trabajo de instrumentalización de lo religioso. Son factores internos a la Iglesia misma los que hicieron posible esta orientación de las comunidades de base; el uso sistemático de la lengua creole para los textos bíblicos, para la enseñanza religiosa y para la liturgia favoreció por primera vez un real conocimiento de los elementos doctrinales fundamentales del cristianismo. Podemos casi hablar de una protestantización del catolicismo en Haití, a través de la cual el individuo adquiere cierta autonomía en su interpretación del cristianismo del cual hace una fuerza de crítica y moralización progresiva de la vida política. Las exigencias democráticas y las reivindicaciones sociales se expresan sobre la base del tema de la igualdad de derecho entre todos los seres humanos vehiculizado por la teología de la liberación. Está claro que las comunidades de base no buscan como los movimientos de acción católica, a incrementar el poder de la Iglesia sobre la sociedad. Nueva forma de apropiación del cristianismo, estas preparan la vía para una democratización de la sociedad. En

este sentido, estas comunidades no son una duplicación de los modos tradicionales de asociación fundados en reglas no sujetas a crítica. Todo lo contrario, al mismo tiempo que reconstruyen solidaridades que desaparecieron luego del desarraigo provocado por un desarrollo económico anárquico, las comunidades de base invitan al individuo a hacerse cargo de su propia historia, a llevar una mirada crítica sobre las estructuras de la vida social y política, y a realizar una utopía de refundación del lazo social, sobre otras bases que las del despotismo.

Asistimos de este modo, a través de los *ti-légliz*, a una voluntad de liberar las instituciones religiosas de sus lazos tradicionales con los poderes establecidos, al mismo tiempo que a un rechazo por reducir las prácticas religiosas a la esfera privada, individual. En un contexto ya dominado por una religiosidad popular —es el caso de Haití y de muchos países de América Latina— las comunidades de base, como lugares de aprendizaje de las reglas y de las prácticas democráticas, inaugura un espíritu de tolerancia en relación a otros sistemas religiosos, y se vuelven de este modo más libres para generar la crítica de sus aspectos alienantes o de sus connivencias con la dictadura.

Este rol positivo de las comunidades de base tiene sin embargo sus reverses. En primer lugar, cuanto más se afirmaba el proceso de democratización, más disminuía su suceso. Pero, en la medida misma en la que estas debilitaban la autoridad de la jerarquía episcopal, dejaban de obtener su apoyo y son aún más sospechadas de desviacionismo. Serán entonces llevadas a orientar toda su fuerza hacia la acción política y, esta, no acarrea menos dificultades. Al profundizar la investigación sobre la evolución de los *ti-légliz* durante los primeros meses en el poder del padre Aristide, descubriremos por ejemplo que, al mismo tiempo que colaboran con sindicatos o movimientos políticos, estas conducían más hacia una práctica populista que a la instauración de una fuerza política organizada, ya que esta requería un distanciamiento mayor respecto de las prácticas y las creencias religiosas. Mientras tanto, los *ti-légliz* habrán abierto en el corazón mismo de la Iglesia un conflicto que está todavía lejos de ser superado. El proceso de democratización tiene como consecuencia el sacarle a las religiones el rol que detentaban como únicos puntos de referencia simbólicos para la reproducción de la sociedad, ya que, al abrir un espacio político, este proceso trae consigo nuevos interrogantes sobre el modo de organización de la sociedad, las leyes que la gobiernan y el fundamento del poder⁹.

9 Para profundizar sobre la cuestión de la moralización de la vida política por el cristianismo, allí donde está liberado de sus lazos con el poder, consultar las reflexiones de J.-J. Wunenberger (1990) o de P. Ricoeur (1991). La perspectiva que sostiene-

Pero, ¿no asistimos aquí a una mutación necesaria de la cultura haitiana, inclusive a una crisis de esta cultura? En efecto, ¿no está el individuo, en lo sucesivo llevado a una doble tarea: la de asumir sus creencias con cierta autonomía frente a las estructuras de autoridad religiosa que, para él, caen bajo sospecha, y la de redefinir el lugar acordado a estas mismas creencias en una sociedad en la que la expresión y la resolución de los conflictos deberán pasar por formas racionales de consenso, pasando por alto la pertenencia religiosa, pero sobre la nueva base de la igualdad de derechos presupuesta por un proceso democrático?

EL PENTECOSTALISMO Y EL IMAGINARIO SOBRE EL ESPACIO PÚBLICO

El pentecostalismo es de todos los nuevos movimientos religiosos el que conoce el mayor despegue en Haití desde los años ochenta. El ministerio de cultos reconoce que se le hace extremadamente difícil seguir la progresión del pentecostalismo ya que se fracciona en Iglesias independientes que se instalan con rapidez en los barrios populares y en las zonas rurales más aisladas. El fervor de las asambleas pentecostales se manifiesta en una coyuntura política que desde más o menos dos decenios está marcada por una sucesión de golpes de Estado y de gobiernos efímeros (no menos de trece se sucedieron en 15 años desde 1986, fecha de la caída de la dictadura de treinta años de Duvalier). Oscilando muchas veces entre el entusiasmo y el desencanto, los sectores sociales desfavorecidos del país parecen hoy en día manifestar cierta desconfianza respecto del proceso de democratización. Podemos preguntarnos si el éxito del pentecostalismo no expresa un abandono acentuado de lo político o tal vez desde ese abandono una esperanza de moralizar e influenciar la vida política. En efecto, en una encuesta reciente (1997) sobre los valores democráticos en Haití, descubrimos que el 69% de los encuestados afirman que el Estado no se ocupa de su desiderata, pero que el 81% cree poder influenciar al gobierno si formaran parte de agrupaciones o de organizaciones. La

mos aquí es todavía la de una laicidad ineludible para la democracia; acompañamos las conclusiones de F. Midy en su artículo sobre "Los caminos de la democracia en Haití" (1989: 41-24): "hay que liberar la política de lo religioso. Los caminos de las democracias pasan por la salida de Haití de lo religioso [...] el mesianismo popular podría volverse un obstáculo al progreso de la democracia. Al mismo tiempo que impulsa el movimiento por el cambio, no parece poder dirigir las políticas de cambio". Insistimos además en la crisis que el proceso democrático introduce necesariamente en las culturas llamadas tradicionales al abrir un cuestionamiento permanente sobre los fundamentos del poder; como por ejemplo bien mostraron J. Habermas (1987), C. Lefort (1986) o C. Castoriadis (1986) particularmente.

misma encuesta nos enseña que la mayoría de los haitianos, incluidas todas las capas sociales, disponen de un nivel de conocimiento elevado respecto de sus derechos fundamentales. En cambio, la visión del Estado es la de un enemigo del cual no se puede esperar que se convierta por sí mismo en una instancia protectora de los derechos fundamentales. ¿Qué tipo de relación tiene el pentecostalismo con la vida política? ¿O cómo espera este cooperar a cualquier tipo de cambio en la vida política, si es cierto que el deseo de una mejora de la vida social y política es muy fuerte en la mayor parte de la población? Intentaremos por el momento examinar esta cuestión solamente de manera indirecta, buscando comprender el imaginario sobre el espacio público que sostiene el movimiento pentecostal en Haití.

AUMENTO RECIENTE DEL PROTESTANTISMO EN HAITÍ

Hay diversas olas de progresión del protestantismo en Haití¹⁰ (Poisset, 1986: 77-95). La primera parece presentarse un poco después de la partida del ocupante estadounidense que dirigió el país de 1915 a 1934. Constatamos que en 1938, existen por ejemplo 45.932 fieles de la Iglesia de Dios de la profecía que viene de Estados Unidos (Houtart & Remy, 2000). En reglas generales, las denominaciones de Iglesia de Dios o Asamblea de Dios entran en la categoría de pentecostales. Pero mientras que, en 1972, 15,3% de la población practicaba el protestantismo, contra el 80,8% del catolicismo, en 1997, descubrimos que no hay más que un 55% de la población que practica el catolicismo, contra un 28,7% del protestantismo. Pero el carácter espectacular del éxito del protestantismo se descubre en el campo que continúan siendo dominantes demográficamente en Haití: en 1972, solamente el 14,9% de la población es protestante, mientras que, en 1997, 25,7% de los haitianos se vuelven protestantes. ¿Cuál es el porcentaje de pentecostales entre los protestantes? Según Charles Romain Poisset, los pentecostales representan en los años 1980, 38,84% de la población protestante mientras que los bautistas llegan al récord de 26,33%. En todos los casos, al examinar la lista de confesiones religiosas ejercidas en Haití, observamos sin dificultad que las que más se instalan en los medios populares son las pentecostales: en la capital, representan el 47,36%. Es necesario precisar que el número de sus adeptos no deja de aumentar y que logran implantarse en los barrios más inaccesibles. El ministerio de cultos no consigue conocer el número de confesiones pentecostales, ya que estas se crean por escisiparidad y constituyen

10 Dichas páginas presentan el nacimiento de un protestantismo popular en Haití, a partir de los años 1970 “que ven ingresar a la contienda una nueva generación de sectas pentecostales, “espontaneístas”, de etiqueta teológica mixta” (1986: 82).

Iglesias autónomas, a veces sin lazos con una misión central o con una Iglesia madre en el exterior. De una lista provisoria de alrededor 400 denominaciones religiosas protestantes obtenidas hace algunos meses en el ministerio de cultos, al menos 200 son Iglesias pentecostales.

Si tomamos en cuenta los datos de la encuesta reciente (en 1997), conducida por Houtart y Rémy, hay que admitir que la Iglesia católica pierde cada día más su hegemonía en la sociedad tradicional, ya que pasa, en la zona metropolitana, del 78,9% en 1982, al 49,6% en 1996, mientras que los protestantes, incluidos todos los grupos, no hacen más que progresar. En la categoría de edad de 18 a 25 años, observamos que los protestantes alcanzan el 48,3% contra el 39,3% de católicos; asimismo, los comerciantes y los artesanos conforman el 51,9% de los protestantes. Se trata de un cambio de pertenencia religiosa que se produce en la juventud y al mismo tiempo dentro de una categoría social, la de los comerciantes, cuyo número no deja de aumentar a medida que el desempleo se vuelve la condición corriente de la población en edad de trabajar.

Muy minoritario en Haití durante todo el siglo XIX, el protestantismo alcanzaba aún en 1940 solo al 3% de la población, mientras que la ocupación estadounidense de 1915 a 1934 debía atraer numerosas confesiones llegadas desde Estados Unidos. Es que los norteamericanos debieron contemporizar ellos mismos con el monopolio religioso del que disponía la Iglesia católica. En 1941, el clero católico francés, de origen bretón en su mayoría, podía por ejemplo organizar con el apoyo del Estado una campaña masiva de erradicación de las creencias y prácticas vudú, culto popular tomado de África y reelaborado durante el período esclavista, y al mismo tiempo buscar poner el protestantismo fuera de la ley. Es en este contexto que el gobierno disolvió una iglesia pentecostal —la Iglesia de Dios—. Se reconstituyó poco después bajo una nueva denominación, “Misión Eben-Ezer” (Poisset, 1986: 78).

Para entender la importancia del éxito actual del tipo de protestantismo que representa el pentecostalismo en Haití, hay que referirse a la posición que ocupa el catolicismo en la historia y la cultura del país. Hasta aquí, es un concordato entre el Estado y el Vaticano que concluyó en 1960 y que rige el modo de funcionamiento de la Iglesia católica en la sociedad.

Al hacer del catolicismo la religión oficial del país, el concordato ponía la educación y la cultura bajo el control exclusivo del clero católico. Este intentaba en vano empujar al pueblo haitiano a “rechazar” explícitamente las creencias vudú como herencia de una África que se decía sumergida en la barbarie y la superstición. Ya que paradójicamente, es el catolicismo mismo el que servía de apoyo al calendario

y a los ritos del vudú. Hay que ser católico para practicar el vudú, se decía por todo el país. De tal forma, convertirse a una confesión protestante significa aún hoy romper con el catolicismo y con el vudú.

No es nuestra ambición dar cuenta de manera exhaustiva del crecimiento del protestantismo, y particularmente del pentecostalismo en Haití. Pero podemos intentar presentar algunos indicios sobre este crecimiento poniéndola en relación con la situación del catolicismo. La Iglesia había adoptado por completo el modo de organización territorial del país a través del sistema de obispados, parroquias y capillas que corresponden a los departamentos, a las ciudades, comunas y secciones rurales. En este aspecto al menos, todo parecía ir de maravillas miseria entre la Iglesia y el Estado. Pero con los cambios demográficos y económicos que sobrevienen en los últimos treinta años, o sea hacia los años 1970 y 1980, la posición tradicional de la Iglesia iba a conocer una severa erosión. Tomemos por ejemplo los datos demográficos de la capital, Puerto Príncipe. En 1980, contaba solo con 715.959 habitantes, pero en 1988, tiene 1.567.880 habitantes, luego en 1996, 2.274.606 habitantes.¹¹ Dada la ausencia total de planificación y de previsión alrededor del desarrollo de la capital, el asentamiento de los nuevos habitantes llegados desde las zonas rurales se hizo dentro de la mayor anarquía, al punto tal que la capital se transformó en un espacio en el que las villas miseria proliferaron. Incluso si el espacio reservado para las villas miseria alcanza el 22,15% del área total urbanizada (Holly, 1999: 72), se cuentan 1.528.739 habitantes en ellas. Al no haber previsto nada para la llegada de estos nuevos habitantes, se produjo una verdadera ruralización de la capital, en el sentido en el que los modelos de vida rural prevalecieron en los métodos y prácticas de ocupación del espacio. La Iglesia católica se adaptó a esta nueva situación a través de los TKL o *Ti-Kominote légliz*, pequeños grupos de fieles, en su mayoría jóvenes de las villas miseria de la capital y de las de provincia; se reúnen en el movimiento de la teología de la liberación.¹² La Iglesia ya había podido integrar una cierta cantidad de aspectos de la cultura popular, entre ellos la lengua creole y el tambor, instrumento privilegiado del culto vudú. De tal forma, los fieles se sienten cada vez menos ajenos al catolicismo. Poco a poco, las autoridades religiosas se ponen al día con

11 Disponemos hoy de un estudio muy preciso sobre *Los problemas medioambientales de la región metropolitana de Puerto Príncipe* (Holly, 1999: 23).

12 Ver también, sobre el peso aún actual de la teología de la liberación en toda América latina, la obra de Lowy Michael (1998).

las reivindicaciones sociales y políticas que provienen de las capas sociales pobres del país.

Todo sucede por lo tanto como si el espacio público hubiese podido ser ocupado por la Iglesia católica. Del mismo modo, pudo movilizar sus capas sociales a través de su emisora de radio, llamada “Radio Soleil”,¹³ a la lucha contra la dictadura de treinta años (1957-1986) de los Duvalier. Sin embargo, al momento en el que escribimos, la Iglesia pierde cada vez más esta hegemonía que había podido agenciarse gracias a las luchas por el cambio democrático. Es que en el fondo habría agotado sus recursos en estas luchas. Las reivindicaciones no pasan más por la Iglesia, tienen al Estado como destinatario, pero al mismo tiempo el Estado es impotente frente al aumento de estas reivindicaciones.

LA ATRACCIÓN DEL PENTECOSTALISMO EN LAS CAPAS POBRES DEL PAÍS

Las prácticas y las creencias de la renovación carismática en la Iglesia católica coinciden en gran parte con las del pentecostalismo. Podemos de ahora en más sostener —bajo la reserva de una demostración más detallada— que se produce una verdadera pentecostalización de la Iglesia católica en Haití, y también de las Iglesias bautistas. Como si el pentecostalismo ejerciera una suerte de atracción sobre el conjunto de los grupos religiosos en la sociedad haitiana y, por consecuencia, una influencia importante sobre el espacio público, siempre que podamos ponernos de acuerdo sobre el concepto de espacio público como se lo comprende en Haití. Para que esto sea posible, la sociedad haitiana tiene que disponer de un bajo coeficiente de secularización. Dicho de otro modo, habría un ámbito que predispondría a un impacto en aumento del pentecostalismo. Buscando escrutar las relaciones entre pentecostalismo y espacio público, intentaremos primero que todo actualizar las formas particulares del pentecostalismo en Haití y su modo de funcionamiento.

Las Iglesias pentecostales no dudan en instalarse en los barrios desprovistos de rutas, agua, electricidad, dispensarios y escuelas. Empujados fuera del campo por la presión demográfica en tierras demasiado estrechas, por la imposibilidad de vivir de la agricultura, los habitantes actuales de las villas miseria de Puerto Príncipe se ven atraídos por el pequeño comercio a la calle y por trabajos diversos que le permiten al menos subsistir en el día a día. Porque las industrias de montaje que, en los años 1970, podían al menos absorber alrededor de 100 000 obreros, prácticamente desaparecieron de 1986 a la

13 Radio Sol (nota del traductor).

actualidad; el golpe de 1991 significó para ellas el golpe de gracia. La inseguridad reinante desde la llegada al poder de René Préval a la presidencia del país llevó a buen par de los emprendedores a preferir más bien invertir en el país vecino, República Dominicana. Se vive en condiciones de insalubridad total, las casillas están construidas de manera totalmente anárquica, unas sobre las otras, sobre el contrafuerte del Morne l'Hôpital (al que la capital está adosada) o en los barrancos, incluso sobre la línea costera, conocen la más absoluta pobreza. Si encontramos algunas fuentes de agua, buscaremos en vanos las letrinas. La promiscuidad es norma en estas casillas provistas de una sola puerta y dos habitaciones que deben alojar a veces hasta seis personas. Se busca el comercio minorista no como fuente de rentabilidad sino como una ocupación. Vivir en tales condiciones empuja al individuo a entender su situación como tránsito hacia otro espacio: sea cual sea el país al que uno pueda ir, será el mejor.

El pentecostalismo viene a encontrar al individuo en su condición de pobreza, allí donde está pegado a una vida sin horizonte y sin esperanza. Una pobreza también de orden psicológico, ya que el individuo en las villas miseria pierde poco a poco sus puntos de referencia simbólicos. Funciona al menos en apariencia como un desafiliado, incluso si mantienen contacto con los miembros de su familia que viven aún en el medio rural o en un pueblo. Pero probablemente sea más correcto decir que las referencias de las que disponía antes pierden su eficacia. No nos es posible por el momento entrar en una discusión sobre los factores que nos informan sobre las conversiones al pentecostalismo. Podemos solamente ya sospechar hasta qué punto el pentecostalismo parece adaptado a las condiciones de los habitantes de las villas miseria.

Primero, pueden acceder a la Iglesia en sus propios barrios. El individuo empieza percibiendo las visitas regulares de los fieles que van a rezar con él o a visitarlo sobre todo cuando cae enfermo. En reglas generales, la enfermedad¹⁴ abre la primera brecha en el individuo para ponerlo en la órbita del pentecostalismo. Efectivamente es en el cuerpo que el candidato a la conversión resiente todos los padecimientos del sistema económico y político que lo marginalizó. De ahí en más, una recuperación es posible porque supone responder a un llamado que se dirige a él personalmente desde lo profundo de su pena. "Dios tiene un plan para mí", me dice un joven convertido. Su cura, la obtención de un trabajo, o más aún un gesto de solidaridad para con él

14 Léase nuestra contribución en Corten & Fratani (2000); también, nuestro artículo en Lautman & Maitre (1995: 91-106). De igual modo, la obra de Brodwin Paul (1996).

son todos signos que el individuo interpreta como una elección personal de la parte de Dios. Pero esto no es todavía suficiente como para llevar al convertido o al candidato a la conversión a una suerte de paz consigo mismo. Todo a su alrededor, el mundo está plagado de furores del mal, de la desgracia, de desórdenes y conflictos, de tal forma que no está todavía protegido de todo peligro. Tiene que poder nombrar el mal, disponer de una reinterpretación de toda la historia, de la suya, de la de su país, del mundo; tiene que encontrar otro cuerpo, otra familia, otra comunidad, es decir, cambiar de forma de vida y ética.

La Asamblea pentecostal ofrece al individuo un nuevo espacio intermediario de vida al hacerlo participar de una nueva familia espiritual que le asegura una solidaridad sin falta, y sobre todo al ponerlo en contacto permanente con una nueva fuerza, la del Espíritu santo que se opone a todas las otras fuerzas “sobrenaturales” malas que de ahí en más serán calificadas de diabólicas. En la Asamblea, podemos escuchar los testimonios de curaciones de antiguos convertidos, reforzar su adhesión a la nueva Iglesia, dejarse llevar por la libre expresión de sus emociones a través de danzas y cantos o a través del “hablar en lenguas” incomprensible (porque vienen del mundo sobrenatural) que es la glosolalia. El templo en el que los fieles se reúnen el domingo o ciertos días de la semana se lo considera como el primer espacio público ofrecido al converso. Espacio esterilizado, lo suficientemente purificado para recibir a los fieles incluso durante todo un día y una noche cuando se decide iniciar un ayuno que constituye un tiempo de penitencia, de plegaria y de meditación capaz de volver al individuo vulnerable al trabajo del “espíritu” en su cuerpo y, en consecuencia, bastante fuerte para afrontar el mundo diabólico del exterior. Un mundo que en parte está ligado al orden político. ¿Qué es por lo tanto el espacio público en este contexto para el pentecostalismo? ¿O incluso que es el imaginario del espacio público que la Asamblea pentecostal trae con ella? Y, en primer lugar, ¿cómo comprender el concepto mismo de espacio público en general en Haití hoy?

ESFERA PRIVADA Y ESFERA PÚBLICA

Pensar el imaginario sobre el espacio público en un pentecostés es, en principio, proponer que el pentecostés se proveyó antes de una esfera privada gracias a su participación en una Iglesia. Pero nada es tan evidente, ya que podemos preguntarnos si el converso no considera su Iglesia como un espacio público que se constituyó en un contexto de confusión general entre lo público y lo privado. Es este contexto del que conviene primero dar cuenta. En efecto, el espacio público se define —para retomar aquí las tesis de Habermas en su obra *Derecho*

y *democracia*— (Habermas, 1997: 387)¹⁵ como una red de comunicación o más precisamente un escenario en el que se despliega una actividad comunicacional capaz de influenciar la opinión pública y a través de esta al sistema político. Ahora bien, un espacio tal se topa todavía hoy en Haití con numerosos obstáculos para poder emerger. Estos obstáculos¹⁶ son —y sin dudas se trata de una tautología— los mismos que encuentra la larga transición democrática inaugurada hace quince años sin verdadero éxito.

Una de las características de la vida cotidiana en Haití es —tal vez así sea en muchos países del sur— el encabalgamiento continuo de lo privado sobre lo público, una constante confusión de ambas esferas, que trae como consecuencia que el individuo termine por perder ambas referencias simbólicas capaces de ayudarlo a orientarse en sus relaciones con otros y con el mundo. En las muchas villas miseria de la capital, las condiciones precarias de vivienda en casillas estrechas hacen efectivamente imposible toda vida privada; el individuo permanece sometido a la mirada y al control permanentes de la vecindad y no para de encontrarse en la calle o tomar las calles, las veredas o las plazas públicas (cuando existen) como una prolongación de la esfera privada, es decir, como espacios donde es necesario luchar por existir o para tener un lugar bajo el sol. El ingenio y la suerte regulan aquí las prácticas sociales. Tenemos de este modo individuos que son arrastrados por una perspectiva de “puesta en escena de sí”, como efecto de la atomización de la sociedad. Hubo sin embargo una percepción confusa del horizonte de un Estado democrático de derecho a partir de las reivindicaciones multiformes de libertad de expresión, asociaciones, partidos políticos que se expresaron con la caída de la dictadura. Pero nada se le ofrece al individuo para permitirle comprender el mundo en el que camina. Sin acceso a periódicos o revistas, debe contentarse con películas *hollywoodenses* y partidos de fútbol por televisión. El Estado se esfuerza por evitar todo plan de educación que pueda favorecer al desarrollo del espíritu crítico necesario para el proceso de democratización. El sistema escolar está, por ejemplo, en alrededor de un 85% en manos del sector privado, como si por lo tanto el Estado permaneciera indiferente a la constitución de un espacio público y a la preservación de un espacio privado para el individuo.

15 Para Habermas, la precariedad del espacio público abre el camino al éxito de los movimientos populistas, justamente el espectáculo que vemos hoy en día en Haití.

16 Ver el artículo de Corten André (1998: 7-30); y numerosas contribuciones de la obra de Hurbon Laënnec (1996), que insisten en las dificultades actuales del proceso de democratización en Haití.

¿Podemos decir, sin embargo, que dada la precariedad de la esfera privada, el Estado mantiene bajo un control estricto el conjunto de actividades de la vida cotidiana en todo el país? Es, sin ninguna duda, una paradoja el que finalmente estas actividades parecieran desplegarse en total autonomía, como si el Estado no existiera. De hecho, el sentido común sostuvo siempre que la práctica del cimarronismo respecto del Estado, sucedáneo al período esclavista, es una explicación suficiente a esta aparente autonomía de la vida cotidiana en Haití. En realidad, descubrimos una fuerte dependencia de los campesinos, así como de los habitantes de las villas miseria respecto del Estado cuando examinamos las relaciones jerárquicas que existen entre el creole (hablado por todos) y el francés (hablado por una minoría), entre la oralidad y la escritura, y sobre todo cuando tomamos en cuenta la ausencia de protección de los derechos fundamentales (la dificultad, si no la imposibilidad, de recurrir a un sistema judicial independiente). El momento de la conversión al pentecostalismo, como momento de renacimiento en otra vida (*born again*, dice el pentecostalismo estadounidense) es inaugurado por una reinterpretación de los ámbitos propios del Estado como el imperio del mal. Esta concepción provoca una ira mayor en tanto el Estado por sus servicios administrativos parece inaccesible o, si se quiere, que el Estado se piensa como una instancia en guerra con las capas sociales marginalizadas del país.¹⁷

En el desvanecimiento de la oposición entre la esfera privada y la esfera pública, el converso es llevado a creer en una diseminación del mal, por lo tanto, de fuerzas diabólicas por todos lados, sobre las rutas, las calles, las veredas y los mercados, en resumen, en todos los espacios en los que se supone está bajo el control del Estado. Esta hipótesis es corroborada por el hecho espectacular de un emprendimiento llamado *debakatización* (remover las fuerzas sobrenaturales malas; la palabra *baka*¹⁸ significa los “espíritus” comprados o encargados por ejemplo bajo la forma de enanos que cuidan sus propiedades) organizada por los pentecostales en un espacio reconocido recientemente (en 1998) de utilidad pública y que no es otro que el Bois Caiman.¹⁹ Sitio histórico donde se habría sucedido una ceremonia del vudú en el

17 Nos contentamos con remitir aquí al sólido trabajo de Lundhal Mats, quien logra recalcar el rol del Estado en la producción de subdesarrollo en Haití (1992). Ver también a Corten André (1989).

18 Se puede referir a nuestra obra, *El bárbaro imaginario*, para datos más detallados sobre la noción de “*baka*” en el vudú haitiano (1988: 260).

19 Ver los estudios recientes sobre el rol de la ceremonia del Bois-Caiman en la génesis de la nación haitiana y en sus repercusiones sobre la cadena de aboliciones de la esclavitud en las Américas (Hurbon Laënnec, 2000).

transcurso de la cual se habría preparado la mayor insurrección de esclavos en la noche del 22 al 23 de agosto de 1791, el Bois Caiman juega un rol importante en la génesis de la nación haitiana: se lo menciona en los manuales de historia el país, pero el vudú como culto muchas veces fue identificado como un sistema de creencias primitivas y bárbaras e incluso sufrió numerosas persecuciones por parte de la Iglesia católica reconocida como religión oficial del país. Las creencias del vudú no pudieron jamás de hecho ser desarraigadas, siguieron funcionando como matriz de interpretación de todos los elementos de la vida cotidiana por buena parte de la población. Lo que reclaman los pastores pentecostales es justamente la obliteración de la memoria misma de la ceremonia del Bois Caiman, ya que esta habría estado, dicen, en la base de todos los males de la vida política en Haití, es decir, del despotismo y del subdesarrollo; la nación misma habría sido fundada a partir de un pacto con Satán. Hoy en día, el pentecostalismo logra de este modo empujar al converso a un abandono total del vudú para entonces demonizado y a la adopción de un nuevo estilo de vida del cual espera una serie de beneficios materiales (como por ejemplo salir de la condición de desempleado, el alquiler de una casa, el éxito en sus asuntos matrimoniales, etcétera).

Sin embargo, este abandono del vudú no se realiza sin algunas contradicciones. En efecto, volvemos a encontrar en el corazón mismo de las Asambleas pentecostales varios elementos importantes de las creencias del vudú como la reutilización de sueños (en los cuales el individuo puede recibir, por ejemplo, la invitación a convertirse), el trance (pero sin posesión) bajo el efecto de ritmos prestados a los cantos del vudú), la glosolalia, etc. Retengamos no obstante que es solo en el espacio de la iglesia pentecostal que el converso se siente a resguardo de las fuerzas diabólicas consideradas como fuerzas residuales del vudú, ya que estas dominan las representaciones de la vida colectiva. El pentecostalismo haitiano acelera de este modo el proceso de transnacionalización del converso para sustraerlo a las influencias de los dirigentes políticos que cayeron en las trampas del diablo. De ahí la creencia de que en el exterior de la iglesia el individuo puede ser objeto de diversos ataques por parte de estas fuerzas. Pude observar que, en muchas ceremonias, las predicaciones hacen una amplia utilización del imaginario vudú como prueba por excelencia de la presencia de Satán en Haití. También, como dijimos más arriba, el converso debe protegerse con prácticas regulares de ayuno y plegarias, que lo familiarizan con el Espíritu santo cuya fuerza puede instalarse en su cuerpo al punto tal de provocar curas milagrosas, profecías, u ofrecer una protección contra las agresiones del “mundo”. Pero tiene que hacer más: ir a todos los lugares públicos, gritar alto y fuerte la

necesidad de la conversión y santiguar estos lugares a través de las plegarias con el fin de echar a las fuerzas diabólicas. Justamente una de las formas cobradas por el pentecostalismo haitiano es el de la Armada celeste²⁰ que reúne a muchas iglesias y que logra imitar en sus ceremonias el combate contra Satán y terminar con prácticas ofensivas de exorcismo en espacios públicos.

En definitiva, nos podemos preguntar si para el pentecostés el espacio público no se concibe esencialmente sobre la base del imaginario de la brujería.²¹ Dicho de otro modo, solo la iglesia misma, es decir la asamblea, ofrecería un refugio de protección contra un mundo entendido como totalmente hostil, y de cierta forma un espacio intermedio de visa que funciona a la vez como esfera privada y como esfera pública, en el sentido en el que el individuo es de allí en más capaz de dejarse llevar por un discurso libre sobre los sufrimientos de su vida cotidiana y al mismo tiempo encontrar cierta fusión con la comunidad pentecostés, su nueva familia. ¿Podemos decir que estamos frente a un cimarronismo (es decir una fuga) respecto de la política? ¿O más aún, a un rechazo sistemático de lo político? En todos los casos, la participación en la vida política²² no está automáticamente excluida

20 Ver los primeros datos de investigación dados por Corten André (1998, 53-62; 2000).

21 En su obra sobre *Brujería y política en África*, Peter Geschiere sostiene “que las referencias a las fuerzas ocultas acompañan mal la apertura de un “espacio público” (1995: 268). Si se puede tomar esta perspectiva, hay que inmediatamente precisar que se trata del dispositivo de creencias de tipo tradicional el que se estaría confundiendo con la reutilización del imaginario de la brujería en el marco del pentecostalismo. Ya que allí, vemos en acto el esfuerzo del converso —quien sin dudas no lo logra del todo— por participar un poco en la modernidad de la que se sentía excluido. ¿Podemos hablar como lo hacía Gérard Barthélémy en el epílogo a la obra de Houtart y Rémy de que el avance del protestantismo implica un refuerzo, “una confirmación implícita” (2000: 118) de la creencia en un mundo mágico? Si hay en la conversión al pentecostalismo una reutilización de lo mágico, no sabríamos contestarlo, pero lo que surge de un análisis más profundo es que se trata de una confrontación explícita con el mundo de la magia y de la brujería, que muestra un rechazo de la condición social de miseria. No hay en esta relación una simple recuperación del pensamiento simbólico (preponderante en el pensamiento analítico), pero ante todo una reorganización simbólica en la que el converso trae sobre sí el mal social y se promueve como individuo animado por la voluntad de encontrar una nueva familia, de desterritorializarse e incluso transnacionalizarse. Lo que le ofrecen a esta altura el pentecostalismo y el protestantismo en general, es un sistema transicional que no lo mantiene del todo en lo tradicional y que garantiza lo que propongo llamar “un espacio intermedio de vida”.

22 Ver, entre las investigaciones recientes, Croten André (1995); también, de Bastian Jean-Pierre, *La mutación religiosa en América latina*, que por su parte sostiene que gracias al protestantismo (de tipo carismático como el pentecostalismo) se impone poco a poco un pluralismo religioso en América latina y que hoy se produce otro

por el pentecostalismo. Se sabe que en ciertos países de América central y de América del sur, grupos pentecostales se constituyen en vistas de representar una fuerza parlamentaria, apoyan explícitamente a ciertos grupos políticos o simplemente al poder establecido. En Haití, con el retorno de la dictadura de tipo populista, y al volverse raros los espacios dejados para la expresión del pluralismo político, pastores pentecostales reagrupados con pastes de otras denominaciones protestantes en el movimiento confesional llamado *Mochrenha* (movimiento cristiano por un nuevo Haití) dirigen manifestaciones contra el gobierno para impugnar los fraudes electorales, y forman incluso un grupo político que se alía a otros para volver sus protestas más eficaces. Pero todavía todo acontece como si fuera aún el punto de vista religioso el que domina, ya que lo político aquí está al servicio de una perspectiva religiosa o en todo caso está atravesado de par en par por lo religioso. Si con el *Mochrenha* se inicia una acción política ofensiva, en el ritual mismo de los grupos de la Armada celeste, distinguimos fácilmente un intento de crítica radical cotidiana de la vida social y un fuerte deseo por entrar en la modernidad constantemente frustrado por los poderes establecidos. El acceso a la Biblia, pieza clave del culto es tal vez desde el punto de vista del converso, el acceso soñado a la escritura (de la cual fue hasta aquí excluido por el Estado) concebida como una puerta abierta hacia otro mundo: aquél en el cual dispone de allí en más de una explicación —aunque sea mítica— de su condición social. Pero no es seguro que la clase política comprenda en toda su medida la crítica pentecostal que expresa en su forma misma el corte existente entre las capas pobres de las villas miseria y la clase de la ínfima minoría de privilegiados en el país.

En cambio, si comparamos las orientaciones del pentecostalismo haitiano con el de las Antillas francesas (Guadalupe y Martinica), o incluso con las de Jamaica o Puerto Rico, descubriremos que la cuestión política tiene un lugar menor en la vida de los conversos. Me pareció hasta ahora que en estos países la problemática individual está muy acentuada, en el sentido en el que el converso estaría menos llevado a embarcarse en un lamento contra los sinsabores de la vida cotidiana; sería más bien la búsqueda de una identidad cultural la que comanda de manera más explícita el proceso de conversión, es decir, la voluntad de reconstituir un orden simbólico fundado en el recurso de su propia memoria, la de la herencia esclavista y de la dominación colonial y “racial”.

ingreso de estos pueblos a la modernidad; también ver Parker Christian (1996); la explicación reciente, más prudente de Willaime Jean-Paul (1999: 2-28); y más recientemente, la obra editada bajo la dirección de André Corten y André Mary (2000).

¿No deberíamos ahora preguntarnos por la eficacia real en el plano de lo político de la visión del imaginario sobre el espacio público que acabamos de detectar en el movimiento pentecostés? Houtart y Rémy, en su obra sobre Haití y la mundialización de la cultura abren un debate similar a propósito de la pregnancia de lo religioso en las capas sociales más desfavorecidas. Para ellos, la pertenencia social constituye “con el nivel educativo que le es correlativo, el factor distintivo principal de los tipos de representaciones” (2000: 168). Representaciones que remiten a dos modos principales de pensamiento: el pensamiento analítico que se encuentra en las elites o en las clases con acceso a la instrucción, y el pensamiento simbólico propio de las capas atrapadas en las redes de una interpretación religiosa del mundo y de la sociedad. Ahora bien, el pentecostalismo haitiano, tal cual se despliega hoy en día, en particular a través de las agrupaciones como la Armada celeste, da la impresión de que el converso sale apenas del universo simbólico del vudú a causa de los numerosos préstamos que hizo de estas creencias y prácticas. Ciertamente, Houtart y Rémy reconocen que estamos ante la presencia de una sociedad en plena mutación hacia “una cultura modernizante”, pero sostienen firmemente que el pensamiento simbólico retiene todavía cautivas las capas sociales pobre en una sociedad cerrada (en el sentido de Karl Popper). Nos gustaría aquí sugerir que en el pentecostalismo haitiano el pensamiento simbólico presupuesto por el vudú sufre una verdadera reevaluación crítica por parte del converso. Se puede observar, por ejemplo, que a pesar de la recuperación de elementos como el trance, los sueños y las curas sobre la base de la farmacopea tradicional, la posesión por los dioses del vudú es sistemáticamente rechazada por el pentecostalismo. Pero esta confrontación con el vudú se hace con los medios del margen, aquellos que el converso no encuentra ni en el Estado ni en los partidos políticos. Me lleva a pensar que, si el pensamiento simbólico no es superado, está por lo menos puesto en crisis o más precisamente es reconocido como un pensamiento en crisis, que perdió su legitimidad y que por el momento no puede responder al deseo de cambio social y político de la población en su conjunto.

TRANSFORMACIONES DEL VUDÚ HAITIANO EN EL CONTEXTO DE LA MUNDIALIZACIÓN

Haití es conocido por haber sido el primero país del tercer mundo (a la vanguardia) en lanzar un desafío a la esclavitud y a la colonización desde el fin del siglo XVIII, y por haber resguardado una cultura original, viva como el vudú, sistema religioso africano reelaborado por integración de diversos elementos culturales recuperados del mundo indígena y europeo. No podemos preguntarnos legítimamente sobre

la evolución actual del vudú en el contexto de la mundialización si no retomamos la historia misma del vudú. En efecto, en su constitución, el vudú apareció como una cultura de resistencia contra el proceso de amnesia cultural puesta en marcha por la trata y la esclavitud en las Américas. Ahora bien, la mundialización tal como se despliega hoy en día no está en ruptura radical con la conquista y a la colonización esclavistas, se sitúa en línea directa a estas y a sus resultados directos en la medida en la que pretende producir una nueva unificación del mundo sobre la única base de las realidades económicas, y hacer entrar a todos los países en un mismo molde cultural. Nos proponemos antes que nada destacar las características del proceso actual de mundialización, su especificidad respecto del período de la conquista y de la esclavitud en el que podemos reconocer la primera fase de la mundialización, antes de determinar sus influencias en la evolución actual del vudú.

CONTRADICCIONES DE LA MUNDIALIZACIÓN

Muchas teorías se propusieron ya para dar cuenta del proceso actual de mundialización. Nos gustaría solamente indicar las características más destacadas de este proceso y señalar sus principales contradicciones en el marco de una pregunta sobre la evolución del vudú en Haití. Si muchos autores declaran que la mundialización se inauguró con la caída de la Unión Soviética y del muro de Berlín, sostienen al mismo tiempo que se trata aquí de un acontecimiento que conviene inscribir en el contexto de las nuevas tecnologías de comunicación, ya que estas últimas redujeron las dimensiones del mundo a una “aldea” y vuelven accesible —potencialmente a quien sea en el mundo— toda la información posible. Bajo esta perspectiva, el Estado nación con los conceptos de cultura nacional, territorio, soberanía, pierden toda pertinencia teórica y entran en obsolescencia. De aquí en adelante, es la sociedad civil como tal la que se encuentra transnacionalizada y que deja de vivir en un cara a cara con el Estado.

Para otros autores, el aspecto más importante de la mundialización²³ es el desarrollo sin límites del sistema capitalista, en el sentido en el que no hay más fronteras nacionales y que todos los recursos del mundo pueden ser explotados por algunas sociedades multinacionales que terminan por dominar incluso a los Estados de las grandes potencias. Sobre la marcha de este proceso, la cultura del tipo

23 Sobre la mundialización ya existen numerosas publicaciones, nos contentaremos aquí con citar la obra de Edgar Morin y Samir Nair (1997), que ofrece una excelente síntesis crítica de este proceso. Otras lecturas provechosas serán Ulrich Beck (1997) o Anthony Guiddens (1994).

MacDonald se extiende alrededor del mundo como para nivelar toda particularidad cultural. Esta visión más bien pesimista es poco sensible a las contradicciones de la mundialización. Porque pareciera ser que las cartas están lejos de haber sido todas repartidas, porque es posible que el proceso en curso pueda conducir a un mundo multipolar por la misma causa de la fragilidad de los Estados nación, pero sobre todo porque cuanto más accede un país a las nuevas tecnologías de la comunicación, más chances tiene de conocer cierto desarrollo y de participar en las competencias económicas. Del mismo modo, las reivindicaciones pueden encontrar un nuevo espacio transnacionalizado para hacerse escuchar. A nivel cultural, las contradicciones de la mundialización son aún más fuertes. En efecto, dada la orientación neoliberal de la economía que está en la base de la unificación del mundo, muchos países de la periferia son dejados de lado y marginalizados. Es en estos donde las capas sociales pobres tendrán menos acceso a la escolarización, a la salud, a los medios de comunicación, en resumen, al mínimo vital que garantiza la dignidad. Es también en estos donde más se siente la degradación del medioambiente, ya que el neoliberalismo es indiferente al bien común, y pretende disminuir lo más posible el poder de control de los Estados.

Ya no nos sorprenden hoy en día las reacciones suscitadas por el fenómeno de la mundialización: contra la nivelación cultural y el dominio de la economía, muchas sociedades se resisten e intentan reforzar su identidad cultural y nacional al punto de caer en el fundamentalismo, el racismo o la purificación étnica. A decir verdad, una situación tal no es nueva más que en apariencia. Como lo demostró Immanuel Wallerstein (1991: 31-64), la economía mundo se desarrolló con el sistema capitalista como tal, que trae bajo sus alas las prácticas de la conquista, de la esclavitud y del colonialismo. Desde el siglo XVI, el fin de hacer pasar la civilización occidental como toda civilización inspira las prácticas coloniales; en este sentido, vivimos bajo el mismo régimen. Salvo que, en adelante, se presentan oportunidades en principio de reconocer una igualdad real entre los países, así como entre los hombres sin distinción de raza, de religión y de nacionalidad, mientras que empezamos a reclamar por una universalización de la democracia. Ciertamente, las realidades políticas y económicas actuales dejan ver fácilmente el despliegue de un sistema sin reglas universales, sin dirección real y por lo tanto de manera anárquica.

¿Es posible decir que este modo de despliegue es irreversible y que solo produce efectos negativos en las sociedades de la periferia? Nada es absolutamente seguro, sobre todo cuando observamos reacciones culturales suscitadas por la mundialización que parecen conducir hacia una revitalización de las culturas llamadas tradicionales y en todo

caso, a una reapropiación de los recursos de la mundialización para proteger mejor las singularidades culturales.²⁴ Es interesante recordar que es en el corazón mismo de la política de amnesia cultural llevada adelante por la trata y la esclavitud que se desplegó en el Caribe una creatividad original y excepcional. Intentaremos mostrar que, en el caso del vudú, estamos solamente frente a un momento de giro, una nueva fase del mismo proceso de mundialización que se inauguró con la Conquista y la esclavitud.

LOS EFECTOS DE LA MUNDIALIZACIÓN EN EL VUDÚ

Por fuera del período que va de 1804 (fecha de proclamación de la independencia del país) a 1860 (fecha de la firma de un concordato entre el Estado haitiano y el Vaticano), el vudú sufrió muchas olas de persecución. Desde 1864, corren rumores sobre brujería y canibalismo alrededor de las prácticas del vudú que empujan a los poderes públicos a movilizarse para erradicar lo que pasa de allí en más a ser tomado como una vergüenza nacional, y relega al pueblo haitiano al rango de “bárbaros”. En 1896, comienza lo que se llama una campaña “anti supersticiosa” organizada por el clero católico. Esta campaña es transmitida por los americanos que van a ocupar el país de 1915 a 1934 bajo el pretexto de introducir finalmente “la civilización” en esta sociedad e “negros” inclinados al despotismo e incapaces de gobernarse a sí mismos. Luego en 1941, con la ayuda del gobierno, la Iglesia católica exige de sus fieles en todas sus parroquias el célebre sermón llamado de “rechazo” por el cual el fiel católico declara él mismo renunciar al vudú identificado con un culto a Satán y a una “tara africana” que tarda en desaparecer.²⁵

24 Se desarrollaron muchos análisis sobre las reacciones culturales a la mundialización, remitimos por ejemplo a las contribuciones de la obra colectiva editada por Thomas Shcreijack (1999), especialmente al trabajo sobre las islas Filipinas de Benigno P. Beltran, o también a las publicaciones recientes de la revista *Alternative-Sud* sobre el porvenir de los pueblos autóctonos (2000) o sobre las relaciones entre mundialización y culturas; publicaciones fundadas en investigaciones que tratan sobre los efectos de la mundialización en diversos países de Asia, América latina y África. Pareciera cada vez más que ciertos países logran hacer de este proceso un trampolín para un trabajo de revitalización de sus culturas, a pesar de las ambigüedades con las que este trabajo está aún marcado.

25 Desarrollamos esta problemática en nuestro *Bárbaro imaginario* (1988) a través de una reflexión sobre el paradigma de la oposición entre bárbaro y civilizado que dominó durante mucho tiempo la antropología. Todas las prácticas inquisidoras puestas en marcha por el catolicismo en Haití contra el vudú se fundaron sobre este paradigma que encontrábamos fácilmente en los métodos de intervención del Estado sobre los seguidores del vudú, véanse también nuestros artículos recientes (1999).

De las luchas por el establecimiento de un régimen democrático nacen los cambios que se produjeron en las actitudes de los poderes públicos respecto del vudú y del abandono de las prácticas inquisidoras. Estuvo en un primer momento el largo período de la dictadura que duró alrededor de treinta años, entre 1957 y 1986, durante el cual el vudú fue reutilizado por el poder político como medio de control ideológico de las capas pobre y sobre todo poco escolarizadas del país. Pero pareciera más bien que el vudú conservaba todavía su estatus de religión dominada, mientras que se presentaba como un lugar de expresión de la autenticidad cultural haitiana. El vudú es entonces un sistema cultural que pertenecería ante todo y propiamente al campesinado, es decir, que correspondería a su línea de pensamiento, el cual quedó liado a una condición de subdesarrollo y de retraso. Un mundo cerrado sobre él mismo y que se opone a la modernidad, de este modo se presentaría el vudú a la mirada de aquellos que se proponen defenderlo y protegerlo. Bajo el régimen dictatorial, todavía era necesario obtener autorizaciones especiales para practicar el vudú, como lo preveía el código penal desde el siglo XIX.

Habrà que esperar a la Constitución de 1987 que incluía los principios de los derechos humanos fundamentales en sus disposiciones principales para que se pueda romper con el régimen de penalización del vudú. Pero si en las diferentes Constituciones del país, la libertad de culto está contemplada, de ninguna forma se reconoce al vudú como una religión. En cambio, lo que se constata con la nueva Constitución del 1987 es la estrecha relación entre la despenalización del vudú y el proceso de democratización que, por la primera vez en la historia política del país, le reconoce a los campesinos, tradicionalmente marginados y excluidos de la vida política, su estatus de ciudadanos de pleno derecho. No es sin embargo aquí donde podemos recuperar los efectos principales de la mundialización sobre el vudú. Conviene no perder de vista la inscripción del vudú en la vida social, económica y política del país.

El proceso de mundialización, al menos de la forma en la que se despliega actualmente, se muestra en sus inicios a partir del movimiento de transnacionalización de sociedades civiles²⁶ cuyas necesidades y valores se topan con aquellos de otros pueblos y no pueden ser ya comprendidos en el marco puntual de la nación. Las migraciones hacia las grandes potencias o hacia polos de desarrollo dan testimonio de que un cambio profundo sobreviene en el imaginario del territorio (las fronteras parecen contingentes), del Estado nación (se pueden

26 El concepto de sociedad civil transnacional está particularmente aprovechado por U. Beck en sus análisis sobre la globalización (1997: 115-149).

adoptar diferentes nacionalidades), de la identidad cultural (estamos preparados para tomar prestados rasgos culturales extranjeros). En el caso de Haití, se produjeron desde el inicio del siglo desplazamientos masivos de campesinos hacia Cuba y hacia República Dominicana por el trabajo en las grandes plantaciones de caña de azúcar. Pero es sobre todo a partir de los años 1970 y con una aceleración hacia los años 1980 que se opera un verdadero movimiento migratorio hacia las Bahamas, las Antillas francesas del Caribe, los Estados Unidos, Canadá e incluso Francia. Que semejante movimiento migratorio represente más del 10% de la población y que parta de todas las zonas rurales y de todas las ciudades, ya es indicio de una crisis profunda que afecta a la sociedad en sus cimientos mismos.

Con el fenómeno migratorio, se conduce al vudú a abrir sus puertas. Aún más, se pone a los practicantes en condición si no de declararse abiertamente vudúes, por lo menos de volver sin tanta vacilación y con mayor convicción a lo que dicen es una herencia cultural de la que no podrían desprenderse impunemente, so pena de perder toda identidad en el país receptor.²⁷ Se puede decir que se operó un decaído progresivo de los prejuicios que sobrevolaban al vudú. Una situación como esta es nueva y tiene consecuencias importantes en la percepción que se tendrá de allí en más del vudú en Haití. Por parte de los extranjeros, el vudú aparece como una fuente de inspiración en la literatura haitiana, en la música, la danza y sobre todo la pintura. Los “Ingenuos” haitianos, que Estados Unidos ya destacó en los años 1950 con Dewitt Peters, se expanden al Caribe y Europa. En 1976, André Malraux parte a la búsqueda de los pintores de Saint Soleil y declara que la pintura haitiana, anclada en el imaginario de los dioses del vudú, tiene un alcance universal.

Sin embargo, los aspectos culturales y estéticos del vudú son más reconocidos que los aspectos religiosos. Podemos incluso preguntarnos si no surge a veces el peligro de una erosión de la especificidad del vudú. Tomemos por ejemplo el modo de integración en la liturgia católica de numerosos elementos sacados del vudú. Desde el Concilio Vaticano II, el clero introduce el tambor —instrumento principal del culto vudú— en las celebraciones del domingo con los ritmos de los cantos dirigidos tradicionalmente a los dioses del vudú. Más aún con el uso de la lengua creole en la liturgia, y sobre todo con la traducción

27 Véase por ejemplo el estudio de Karen McCarthy Brown (1991) sobre una sacerdotisa vudú, la *mambo*, Mama Lola, y su familia en Brooklyn (New York) que supo con coraje enfrentar los prejuicios que circulan sobre el vudú y lograr asumirlo públicamente. Remitiremos también a la obra de Joseph Augustin (1998). La obra pretende una recuperación del vudú como valor que permite al haitiano ser fiel a su historia, decir su identidad y resistir a la occidentalización.

de la Biblia al creole, el fiel católico deja de sentirse extraño en las iglesias.

En el protestantismo de tendencia bautista y pentecostal, es el dispositivo de creencias y prácticas del vudú las que sirven de apoyo a la prédica de los pastores y a las cruzadas para conseguir conversiones. Podríamos decir que cuanto más se reconoce al vudú en el espacio público, más los pastores piden que se lo rechace. La interpretación del vudú como pura brujería y como imperio de Satán hace montar en furia particularmente a los pentecostales, mientras que con la otra mano recuperan ciertos rasgos específicos del vudú como las creencias en los sueños, los ritmos de los cantos vudú, los trances y la práctica de la glosolalia (que consiste en hablar lenguas incomprensibles). En las tendencias de la Armada celeste²⁸ que reencontramos en el pentecostalismo, se observa una enorme proximidad de los conversos con el vudú en el centro mismo de las pretensiones por librar el combate con Satán: de este modo por ejemplo, no solamente utilizan los pasos de danzas y de los ritmos directamente prestados del vudú, sino también las prácticas terapéuticas que consisten en apelar a los sueños (como modelos de transmisión de un saber prodigado por los dioses, por los ancestros o por los muertos) y a las recetas empleadas por los curas del vudú.

El pentecostalismo aparece incluso hoy, como ya vimos en el capítulo precedente, el sistema religioso que gana cada día mayor territorio.

Una buena parte de la clase media está como hipnotizada por el pentecostalismo, ya sea bautista o incluso católico. El movimiento llamado carismático que desde hace unos quince años prospera en la Iglesia católica reúne varios miles de fieles de esta clase media. Ahora bien, encontramos los mismos esquemas y representaciones del pentecostalismo en los carismáticos: apelan a los testimonios personales, a los sueños, al trance del Espíritu santo, a las curas milagrosas, y principalmente a los arrojados de emoción.

El vudú pierde su fuerza de atracción en la medida misma en la que no permite al individuo desterritorializado vivir su condición de individuo autónomo, liberado de los lazos familiares y de la herencia de los dioses, o de toda deuda con ellos. Lo que importa, efectivamente de allí en adelante, ya no son las prácticas rituales como tales, a partir de las cuales el individuo supera todas las angustias de la vida cotidiana, sino el compromiso interior y personal que permite al individuo entrar en un nuevo tipo de relación con lo sobrenatural. Relación fundada a partir de ahí en la transformación del sentido moral.

28 Sobre la Armada celeste nos remitiremos al artículo de André Corten (1998) y a los análisis que propone sobre la crisis de la cultura en Haití en su última obra (2000).

Bajo esta perspectiva, los poderes de los curas gestores del vudú solo pueden disminuir, y el resultado es que un movimiento de secularización se desarrolla al punto tal que induce poco a poco y de manera imperceptible en los vudú un sentimiento de inseguridad y de relativización de sus valores.

Un malestar profundo o tal vez incluso una crisis se instala en la sociedad haitiana a medida que el proceso de mundialización se desarrolla. Que el vudú pueda ser visibilizado en el espacio público gracias a este proceso, no cabe duda, pero al mismo tiempo está sometido a presiones que eventualmente pueden hipotecar su porvenir, aún más cuando las confesiones protestantes y la Iglesia católica disponen para garantizarse su influencia y reproducción de medios poderosos como redes de escuelas, medios de comunicación (boletines y estaciones de radio), proyectos de desarrollo en las villas miseria y las comunas, y sobre todo, lazos internacionales.

EL VUDÚ FRENTE A LA MUNDIALIZACIÓN²⁹

Las operaciones llamadas *déchoukaj* (acción de desarraigar) emprendidas en vista de desarraigar los símbolos de la dictadura de la familia Duvalier en febrero de 1986 tomaron también como blanco, lo recordamos, a muchos curas vudú asimilados a los *Tontons macoutes* (agentes de policía paralela al servicio de la dictadura) o simplemente tomados por brujos. Con el objetivo de terminar de una vez por todas con las fuentes de los males y desgracias de la sociedad, grupos de manifestantes bajo la influencia de las predicaciones encendidas contra el imperio de Satanás en el país lincharon a varias decenas de curas vudú en diferentes comunas a lo largo del país. Se hizo sentir la necesidad de una agrupación de cofradías del vudú por región y sobre todo de asociaciones de defensa del culto, y varios escritores y artistas decidieron darles su apoyo en un comité llamado *Zantray*. La visibilidad del vudú en el espacio público hace difícil que sigan las prácticas inquisidoras, poco a poco cierta tolerancia empieza a manifestarse respecto del vudú.

De 1986 hasta hoy, observamos al vudú ingresar con fuerza en la escena pública. En efecto, muchas estaciones de radio privadas reservan horas en la semana a los cantos vudú, incluso si los debates sobre el rol del vudú en las artes, la cultura y la historia del país son todavía raros. Es verdad que el vudú pudo ser ya introducido en la

29 Incluimos para que sean aprovechadas en esta parte nuestras investigaciones en Haití (observaciones y entrevistas en Haití, en la capital y en las provincias) sobre el pentecostalismo, sobre el vudú y sobre los lugares de peregrinaje católico. Por supuesto, no tenemos aquí el espacio para emprender un análisis sociológico profundo. Las indicaciones que damos apuntan a sugerir la magnitud de la crisis que atraviesa el vudú y que afecta tal vez a las bases de la cultura haitiana.

escena pública a través de la pintura, como lo evocamos más arriba. Quedamos sin embargo impactados por la explosión de grupos de música que reivindican un retorno a las “raíces”: se llamas de hecho a sí mismos “grupos raíces”. Dan recitales, animan bailes y carnavales. A veces retoman directamente las melodías y los ritmos del vudú. Algunos de ellos llegan a dar la impresión de transportar con ellos el templo vudú (o *ounfo*) a la plaza pública. De este modo, por ejemplo, para citar solo a los más célebres, el grupo musical dirigido por Azor, cura vudú, tiene un lugar entre las bandas del carnaval y retoma los cantos en homenaje a los dioses vudú. De la misma forma Abnor, jefe de una “sociedad vudú” llamada sociedad Grand Drap, situada en los alrededores de la capital, da recitales —afuera del templo— acompañado por sus fieles, iniciados que se dedican a los servicios religioso. Finalmente, el grupo musical *Boukman Experiens* pretende prolongar la memoria del líder, cura vudú que condujo la gran insurrección de esclavos que fue el punto de partida de las luchas por la independencia. Este desplazamiento de lo religioso hacia escenas profanas no impidió hasta ahora que tanto trances como crisis de posesión se produjeran en las calles y en las salas de espectáculos, sin suscitar el menor asombro por parte del público. Pero es probable que no se trate de un fortalecimiento de lo religioso en el vudú, sino de una tendencia hacia la secularización, y en todo caso de una percepción inconsciente de la erosión de su fuerza cuando se lo confina en los templos.

En el contexto de la mundialización, otras dos reacciones del vudú ameritan la mayor atención. Nos limitaremos aquí a proponer algunos elementos informativos y reflexivos. En primer lugar, el vudú pudo llegar más lejos en la apropiación —como soporte de sus prácticas y creencias— de muchos elementos del catolicismo (calendario litúrgico, culto a los santos, iglesias y capillas, lugares de peregrinaje).

Se sabe por ejemplo que la mayoría de las fiestas patronales de la Iglesia católica fueron incorporadas por los vudú desde hace mucho tiempo, es decir, desde el período de la esclavitud y principalmente entre 1804 y 1860 (período que precede a la firma del concordato entre la Iglesia y el Vaticano, y durante el cual el clero manifestaba una gran tolerancia respecto del vudú). De este modo por ejemplo, una fiesta como de la Nuestra Señora de Altagracia en Delmas (una zona de la capital) corresponde a la de *Erzulie Danto*, diosa del panteón vudú que genera mucho interés y que es celebrada casi como un símbolo nacional.³⁰ Se corresponde al mismo tiempo con Nuestra Señora del

30 Véase la obra de Terry Rey (1998) que por la primera vez pone en relieve la importancia del culto a la Virgen María, que corresponde a la diosa vudú *Erzulie*, en la vida política y en las relaciones sociales en Haití.

Perpetuo Socorro considerada por la Iglesia católica como la patrona de Haití. Cada año, observamos que el número de fieles que siguen las oraciones novenas en homenaje a Nuestra Señora de Altagracia no para de aumentar. Observamos también el mismo entusiasmo respecto de la fiesta de Santa Clara: santa Clara no es otra —desde el punto de vista del vudú— que Clermézine, o santa Ana, la madre de la Virgen, es decir, la diosa del amor, *Erzulie Fréda*. La fiesta patronal de Saint Yves, muy concurrida, atrae a numerosos peregrinos, porque a través de ella se celebra *Gédé*, el dios de la muerte al que cada año en noviembre se le rinde culto a lo largo de todo el país. Se nos hace imposible seguir con la enumeración de santos patronos de capillas e iglesias que, en su mayoría, remiten a dioses del vudú.

Indiquemos la casa de una capilla situada en un barrio popular de Pétion-Ville, llamado Des Ermites. Totalmente consagrada a la Virgen María, esta capilla funciona como un santuario de *Erzulie Danto*. Seguí muy de cerca la historia de esta capilla católica. Me di cuenta de que había sido abandonada totalmente por el clero católico que vio una ofensiva del vudú en el entusiasmo de los fieles a favor de este culto. Podríamos decir incluso que se trata de una verdadera abdicación de la Iglesia católica ante esta ofensiva del vudú. En efecto, muchos fieles empezaron creyendo que en el barrio llamado Des Ermites se había producido un milagro: la Virgen habría aparecido bajo la forma de una estatuilla encontrada en el barrio, a partir de ahí era necesario construirla una capilla para acogerla y rendirle culto. El cura de la parroquia de Pétion-Ville intenta hacerse cargo del movimiento creado a favor de la Virgen ya nombrada reinas Des Ermites. Habría hecho traer la estatua a la Iglesia de San Pedro de Pétion-Ville, pero según los fieles, un milagro habría sucedido ya que la estatua, dicen, volvió por sí misma al territorio Des Ermites. Una tal Elouse, laica católica y al mismo tiempo mambo (o sacerdotisa vudú) se declaró entonces el *médium* de la Virgen que acababa de hacer su aparición en el barrio Des Ermites. En una entrevista que tuve con ella, me explica que tuvo un sueño, una noche en 1975, en el cual ella vio una Virgen negra, que no es otra que *Erzulie Danto*, reclamando ser honrada en ese barrio. Para ella, y bajo su inspiración, Elouse compone cantos. A la hora de encuentros en sesiones de plegarias en la capilla, se producen curas milagrosas y los pedidos más diversos (en asuntos matrimoniales, búsquedas laborales, protección contra maldiciones, venganza hacia enemigos) son, digamos, fácilmente concedidos.

Las ceremonias tienen lugar al final de la mañana de martes y jueves; se conforman de plegarias y cantos bajo la dirección de un sacristán que se mantiene de pie frente al altar, en el medio del cual se posa la estatuilla de madera que representa a la Virgen. Los fieles —la

mayoría de las capas sociales pobres— caen en trance e incluso en crisis de posesión, mientras que cantan los cánticos en honor a la Virgen María. En esta misma capilla tomada por un templo vudú, en el coro se le ofrecen los platos preferidos de *Erzulie Danto*. Pero alrededor de la capilla, numerosos sacerdotes y sacerdotisas del vudú ofrecen sus servicios para tirar las cartas, proponen consultas, y como en todo lugar en Haití donde se forman multitudes, los puestos de vendedores de productos religiosos (medallas, cancioneros, velas, imágenes de santos, etc.) y se instalan los restaurantes populares haciendo de ese barrio, Pétion-Ville, una verdadera “*lakou*” o centro vudú, una comunidad compuesta de varias familias que viven bajo la dirección patriarcal que es al mismo tiempo un *oungan*. Todo acontece finalmente como si la capilla hubiera sido en sentido estricto ocupada por los vudúes bajo el mismo modelo que en otras partes altas de peregrinaje como el célebre centro de Saut d’eau (parroquia dedicada a Nuestra Señora del monte Carmelo, identificada con *Erzulie Fréda*) en la Mesa central, o como en el estanque St. Jacques en la Planicie del Norte que corresponde a la fecha del veneradísimo dios vudú *Ogou Ferray* (dios de la guerra), pero con la diferencia de que, esta vez, la Iglesia católica no reconoce ya a los suyos.

El esfuerzo desplegado por el vudú para conservar esta especificidad y hacerse un nuevo lugar en el espacio público del país se percibe aún mejor a través de un fenómeno totalmente inédito que es el movimiento reciente llamado de “estructuración del vudú”. En efecto, este se dio a conocer después de 1998 en un coloquio nacional organizado bajo el auspicio del Ministerio de cultos. Dirige al comité llamado de estructuración del vudú Wesner Morency, un antiguo seminarista, devenido *oungan*. Se propone pasar el vudú de la oralidad a la escritura para, si se puede decir tal cosa, ennoblecerla. Ya que, encerrado en la oralidad, al vudú solo le queda, según él, decaer, y no tiene los medios para asumir la competencia en el mundo moderno que impone cada vez más la cultura occidental. Se trata por lo tanto de mostrar a la vez el carácter universal del Dios vudú y su capacidad para decir la especificidad haitiana.

Pude, en diferentes momentos, asistir a las ceremonias que Wesner Morency organiza el domingo en pleno corazón de Puerto Príncipe, la capital, en el barrio llamado el Bois Verna. Me di cuenta de que las ceremonias pretenden ser misas vudúes, absolutamente análogas a las asambleas dominicales protestantes y católicas. El vudú se transformaría de este modo en una religión normal, es decir, comparable al mismo cristianismo. En efecto, la celebración del vudú el domingo se desarrolla en un hangar decorado como una capilla católica o templo protestante. El celebrante dispone de un incensario para marcar los

cuatro puntos cardinales, gesto por el cual tradicionalmente comienzan los servicios vudúes para delimitar el espacio sagrado. Lo esencial de la ceremonia consiste en cantar himnos en honor a diversos dioses vudúes, pero sin el acompañamiento del tambor, y sin incitación al trance ni a la posesión que forman parte de una ceremonia corriente de vudú. El celebrante procede también a la lectura de un cierto número de pasajes de textos mitológicos provenientes de las culturas fon y yoruba. El vudú tiene su Dios supremo, se llama en adelante *Olohum* y se distingue del Dios de los cristianos que es un dios extranjero.

El celebrante pronuncia un sermón comentando los pasajes leídos en el coro. Cada uno es luego invitado a dar testimonio sobre los favores que los *lwa* (o dios vudú) les hacen en la vida cotidiana. La orientación general del culto parece ser una tarea de rehabilitación del vudú en su pureza contra las amalgamas que habría sufrido en el uso del libro del Ángel *conductor* y de creencias del tipo rosacruz que llevan hacia la magia por parte de los vudúes. Se trata de poner en relieve lo que el celebrante llama en un sermón la “verdad del vudú”, o incluso “los principios y las reglas” sobre el respeto a la naturaleza, al medioambiente y a la tierra, y sobre la armonía que hay que crear en el país. Señala también que el vudú debe participar del desarrollo económico y de la vida política, y no puede estar más de lado. “Debe estar presente, insiste, en todas las escenas, debe formar la consciencia de cada haitiano para que el haitiano no traicione al alma nacional”.

Un mensaje reciente publicado en el diario haitiano *Le Nouvelliste*, el 1 de febrero de 2001, por “la comisión nacional de estructuración del vudú” en su tercer aniversario, precisa los elementos específicos de este proyecto. El vudú dispone de un libro sacro de que puede sacarse una enseñanza. Este libro cuenta las acciones del Dios supremo, *Olohoun*, por Haití, y sobre todo cómo Haití pudo volverse independiente y ser aún un “faro” y “centro del mundo” gracias a *Olohoun*: “*Olohoun* construyó su pueblo para hacer de él una gran civilización” (código vudú). Hay ya constituido por lo tanto un “código vudú” que dicta no solamente la doctrina sino los modos de comportamiento en una situación que se volvió peligrosa para el vudú, porque cualquiera puede decirse vudú sin que se pueda distinguir lo que es auténtico de lo que no lo es. En resumen, uno de los objetivos principales de la comisión de estructuración del vudú es producir un “vudú institucional” que permitirá protegerlo, “garantizarle una existencia serena” contra las agresiones externas, y sobre todo “dignidad” a sus practicantes.

Pareciera que nos encontramos poco a poco frente a la creación de una verdadera “Iglesia vudú”, como si finalmente cuanto más pretende el movimiento de reestructuración salvar la originalidad del

vudú, más fascinado está por el modelo de iglesias cristianas. Desde 1986, algunos *oungan* intentaban de hecho despegar del vudú las marcas de sincretismo con el catolicismo al ofrecer ellos mismos en el interior de su *ounfo* las ceremonias de bautismo, los funerales y otras prácticas rituales que evitarían que se recurra a los sacerdotes católicos. Ciertamente, todavía es difícil dar un pronóstico sólido sobre la evolución del vudú. Nos damos cuenta sin embargo de que las transformaciones están en curso bajo la presión incluso del proceso de mundialización.

Estas transformaciones dejan ver por momentos un fenómeno de repliegue sobre sí a la búsqueda de una delimitación de su propio territorio, en vista de luchar contra las tendencias de disolución; por otros, un intento de expansión a través de la anexión de capillas y espacios sagrados abandonados por la Iglesia católica o a través de una invasión del espacio público para obtener una visibilidad igual a la de otros sistemas religiosos. Este doble movimiento volvemos a encontrarlo en el interior del comité de reestructuración que pretende un vudú moderno, escrito, institucional, al mismo tiempo que lo proclama como el lugar propio de una “autenticidad” haitiana.

Lo que aparece aquí como una contradicción sea tal vez un indicio de la crisis que afecta a toda la sociedad haitiana. Testimonio de esta crisis son las conversiones cada vez más numerosas al protestantismo, principalmente al pentecostalismo; testimonios también los brotes de creencias en la brujería que periódicamente conducen al linchamiento de personas supuestamente brujas. Por un lado en efecto, la mundialización pone en competencia en el espacio público a todos los sistemas religiosos y suscita una relativización de los valores, lo cual es fuente de ansiedad³¹. El individuo se siente obligado a tener que elegir entre varios sistemas de creencias, lo que significa que la religión no remite ya solo a una tradición que recibe sin crítica ni cuestionamiento. El estudio reciente de F. Houtart y A. Rémy sobre Haití y la mundialización de la cultura (2000) revela que el país ofrece una configuración cultural en la que se observan por lo menos dos cambios importantes: en primer lugar, el catolicismo pierde progresivamente su hegemonía en beneficio del protestantismo que no para de progresar; luego, el vudú está en vías de conocer cierta secularización y por lo tanto un debilitamiento de lo religioso, como resultado de

31 Al respecto léase el trabajo de Paul Brodwin (1996) que parte de una investigación minuciosa sobre las prácticas terapéuticas propuestas en los tres sistemas religiosos en el territorio (catolicismo, protestantismo y vudú) y que muestra cómo refracta en la vida cotidiana del campesino haitiano esta competencia entre religiones.

su afirmación en la literatura y las artes en general (música, danza y pintura) (2000: 114).³²

¿Deberíamos decir que la mundialización acabará por conducir a la nivelación de las culturas y a poner en peligro las culturas que no tienen los medios de las grandes multinacionales que dominan al mundo? Es más bien posible – y la mundialización es como Jano – que ya sirva de impulso para el reconocimiento y la revalorización del vudú como memoria común de los haitianos (incluso cuando no son ni creyentes ni practicantes), a los pueblos del Caribe y a las comunidades negras de las Américas. Memoria de la trata y de la esclavitud a compartir. Lo mismo sucede con la salida obligatoria de la clandestinidad, la búsqueda por un mayor conocimiento del sistema del vudú deberá estar en agenda. Una buena parte de los prejuicios desarrollados sobre el vudú proviene seguramente de la oscuridad que se mantuvo alrededor de su dispositivo de prácticas y creencias. En este caso, cuanto más se desarrolla el sistema de educación en el país, mayores serán las chances de respeto al vudú paradójicamente, ya que entonces el sentido de la tolerancia pasará a dominar. Se comprende de hecho mucho mejor por qué el vudú forma parte de lo que llamamos hoy en día “derechos culturales”. Estos no deben confundirse con los nuevos derechos que aparecen, es decir, con “una nueva categoría de derechos humanos”. Estamos empujados a creer que deben ser comprendidos como lo que favorece la realización de los derechos humanos mismos, tal como lo propone Boris Martin (1999).³³ Dicho de otro modo, no hay razón para ver una antinomia entre derechos humanos y derechos culturales. En cambio, hay que mantenerse atentos a las tendencias sin rumbo hacia posiciones etnicistas y nacionalistas o fundamentalistas. La posibilidad de practicar el vudú como un derecho cultural no significa que esto exima de asumir la democracia como un valor universal. Es precisamente el proceso de democratización el que hizo

32 Esta obra ameritaría aquí que retomáramos y profundizáramos los análisis teóricos que ellos proponen sobre las relaciones entre el pensamiento simbólico y el pensamiento analítico en Haití. Para ellos, el vudú puede ser aún una fuente de resistencia a la uniformización cultural impuesta por la mundialización, pero al mismo tiempo demuestran que todos los componentes de la sociedad haitiana están actualmente en transición en el sentido en el que pasan poco a poco de la “tradicionalidad” a una “cultura modernizante” (2000: 168). Aconsejamos también la lectura atenta de las juiciosas reflexiones de Gérard Barthélémy como epílogo a la obra.

33 Véase su artículo para profundizar sobre los derechos culturales como interpretación y realización de los derechos humanos en la revista del M.A.U.S.S. (Movimiento Antiutilitarista en Ciencias Sociales). También, Sélim Abou (1992) sobre el tema de los derechos humanos y de la cultura. Sobre las derivas identitarias, véanse por ejemplo las reflexiones de Hélé Béji (1997) y de J.-F. Bayart (1996).

posibles, por el espíritu crítico que desarrolla, la despenalización del vudú y la reivindicación de la libertad de culto.

Si ahora consideramos la mundialización como un proceso inaugurado desde la Conquista y la esclavitud, y que apunta a garantizar la hegemonía de la cultura occidental en el mundo, tenemos que admitir que el vudú ya supo adaptarse a las condiciones más difíciles, particularmente las que lo calificaron de “sedicioso” y que sistemáticamente lo prohibieron. Hay grandes chances de que hoy, con esta nueva fase de la mundialización que todavía no controla en absoluto su curso, el vudú pueda, justamente como sistema y pensamiento simbólico, ofrecer aún elementos de resistencia contra la uniformización cultural. Para esto, los valores inscritos en el vudú como la relación de alianza con el medioambiente, como la tolerancia (no siendo el vudú una religión de conquista), la solidaridad o el respeto de la vida, deberán ser reactivados en la medida en la que estos representan el aporte propio del vudú a una humanidad universal. Al mismo tiempo, deberá fortalecerse la crítica contra los aspectos del vudú que llevan al individuo a replegarse en el pasado. El reconocimiento de los derechos humanos y de la democracia como valor universal (y no ya como una propiedad de Occidente) favorecerá este espíritu crítico frente a las creencias y prácticas del vudú, así como frente al proceso de mundialización allí donde viole en la práctica el principio de igualdad entre las naciones y niegue una universalización concreta de la democracia.

BIBLIOGRAFÍA

- Abou, S. 1992 *Culturas y derechos humanos* (París: Hachette).
- Aristide, J-B. 1992 *Todo hombre es un hombre* (París: Le Seuil).
- Aristide, J-B. 1993 *Teología y política* (Montreal: Cidhica).
- Augustin, J. 1998 *El vudú liberador* (Montreal: Imprimerie Arc-en-ciel).
- Barthélémy, G. 1997 *En el esplendor de una tarde de historia* (Puerto Príncipe: Imprimerie Henri Deschamps).
- Barthélémy, G.; Girault, C. (eds.) 1993 *La República haitiana. Estado de cuestión y perspectivas* (París: Karthala).
- Bastian, J-P. 1997 *La mutación religiosa en América latina* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Bayart, J-F. 1996 *La ilusión identitaria* (París: Fayard).
- Beck, U. 1997 *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus- Antworten auf Globalisierung* (Frankfurt: Suhrkamp).
- Beji, H. 1997 “Equivalencia de las culturas y tiranía de las identidades” en *Esprit* (Francia) pp. 107-118, enero.

- Beltran, P. B. 1999 "Kolonisierung, Globalisierung und nationale Identität" en Schreijack, T. (ed.) *Menschwerden im Kulturwandel* (Lucerna: Exodus) pp. 220-252.
- Bidet, J. (ed.) 1994 *Los paradigmas de la democracia* (París: PUE).
- Boff, L. 1985 *Iglesia, carisma y poder* (París: Lieu commun).
- Brodwin, P. 1996 *Medicine and Morality in Haiti. The contest for healing power* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Brown MacCarthy, K. 1991 *Mama Lola, A Vodou Priestess in Brooklyn* (California: University of California Press).
- Castoriadis, C. 1986 *Tierras del hombre. Las encrucijadas del laberinto* (París: Le Seuil).
- Conte, A.; Fratani, R. (eds.) 2000 "Pentecostalismo y transnacionalización en el Caribe" en *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America* (Londres: Hurst)
- Corten, A. 1989 *El estado frágil, Haití y la República dominicana* (Montreal: CIDIHCA).
- Corten, A. 1995 *El Pentecostalismo en Brasil. Emocion del pobre y romanticismo teológico* (París: Karthala).
- Corten, A. 1998 "Sociedad civil de la miseria" en *Caminos críticos* (Puerto Príncipe) N° 4(1), septiembre.
- Corten, A. 1998 "Un movimiento religioso rebelde en Haití: la Armada celeste" en *Conjonction* (Francia; Haití: Instituto Francés de Haití) N° 203, pp. 53-62.
- Corten, A. 1998 "Un movimiento religioso rebelde en Haití: la Armada celeste" en *Conjunciones* (Puerto Príncipe) N° 2003.
- Corten, A. 2000 *Demonización y mal político. Haití: miseria, religión y política* (Montreal; París: Cidhica; Karthala).
- Corten, A. 2000 *Haití: miseria, religión y política* (París: Karthala).
- Corten, A.; Mary, A. 2000 *Imaginario políticos y pentecostales. África y América latina* (París: Karthala).
- Delince, K. 1993 *Las fuerzas políticas en Haití. Manual de historia contemporánea* (París: Karthala; Pegasus).
- García-Ruíz, J. 1990 "Del movimiento universitario católico a la teología de la liberación" en *Archivos de las ciencias sociales de las religiones* (España) pp. 25-42, julio-septiembre.
- Gaspar, M. C. 2000 "Mundialización y pueblos indígenas: Malasia y Filipinas" en *Alternative-Sud* (Louvain; París: L'Harmattan) N° 2(2), pp. 81-111.
- Geschiere, P. 1995 *Brujería y política en África* (París: Karthala).

- Giddens, A. 1994 *Las consecuencias de la modernidad* (París: L'Harmattan) traducción O. Meyer.
- Habermas, J. 1987 *Teoría del acto comunicacional. Racionalidad del acto y racionalidad de la sociedad* (París: Fayard) Tomo 1.
- Habermas, J. 1997 *Derecho y democracia. Entre hechos y normas* (París: Gallimard).
- Hector, C. 1991 *Una búsqueda de lo político. Ensayos sobre Haití* (Montreal; Puerto Príncipe: Cidhica; Descamps).
- Holly, G. 1999 *Los problemas medioambientales de la región metropolitana de Puerto Príncipe* (Puerto Príncipe: Comisión por la Conmemoración del 250° aniversario de la fundación de la ciudad de Puerto Príncipe).
- Houtant, F.; Rémy, A. 2000 *Haití y la mundialización de las culturas* (Puerto Príncipe; París: Cresfed; L'Harmattan).
- Houtart, F.; Rémy, A. 2000 *Haití y la mundialización de la cultura. Estudio sobre las mentalidades y las religiones frente a las realidades económicas, sociales y políticas* (Puerto Príncipe; París: CRESFED; L'Harmattan).
- Hurbon, L. (ed.) 1996 *Las transiciones democráticas* (París: du Syros et Découverte).
- Hurbon, L. (ed.) 2000 *La insurrección de los esclavos de Santo Domingo (22-23 de agosto de 1791)* (París: Karthala).
- Hurbon, L. 1979 *Cultura y dictadura en Haití. El imaginario bajo control* (París: L'Harmattan).
- Hurbon, L. 1987 *Comprender Haití. Ensayo sobre el Estado, la nación, la cultura* (París: Karthala).
- Hurbon, L. 1988 *El bárbaro imaginario* (París: du Cerf).
- Hurbon, L. 1988 *El bárbaro imaginario* (París: du Cerf).
- Hurbon, L. 1989 "Apuesta política de la crisis actual de la Iglesia" en *Caminos críticos* (Haití) N° 1(1), pp. 11-22.
- Hurbon, L. 1991 "La insurrección de la noche del 6-7 de enero de 1991 en Haití" en *Caminos críticos* (Haití) N° 2(1), pp. 11-27.
- Hurbon, L. 1999a "Haitian vodou, church, State and anthropology" en *Anthropological Journal on European Cultures – The Politics of Anthropology at Homell* (Hamburgo; Londres: Berghahn) N° 8(2), pp. 27-38.
- Hurbon, L. 1999b "Demokratisierung, kulturelle und nationale Identität" en Schreijack, T. (ed.) *Menschwerden im Kulturwandell* (Lucerna: Exodus) pp. 86-104.

- Lautman, F.; Maitre, J. (eds.) 1995 “Prácticas de curaciones y religión en el Caribe” en *Gestiones religiosas de la salud* (París: L’Harmattan)
- Lefort, C. 1986 *Ensayos sobre lo político, siglos XIX-XX* (París: Le Seuil).
- Levine, D. H. 1990 “El impacto de la teología de la liberación en América latina” en *Archivos de las ciencias sociales de las religiones* (España) pp. 43-62, julio-septiembre.
- Lowy, M. 1990 “Modernidad y crítica de la modernidad en la teología de la liberación” en *Archivos de las ciencias sociales de las religiones* (España) pp. 7-24, julio-septiembre.
- Lowy, M. 1998 *La guerra de los dioses. Religión y política en América latina* (París: du Félin).
- Lundhal, M. 1979 *Peasants and Poverty A Study of Haiti* (Londres: Croom Helm).
- Maritn, B. 1999 “Los derechos culturales como modo de interpretación y realización de los derechos humanos” en *M.A.U.S.S.* (Francia: La Découverte; M.A.U.S.S.) N° 13, pp. 236-260, 1° semestre.
- Mats, L. 1992 *Politics or Markets? Essays on Jaitian underdevelopment* (Londres: Routledge; Chapman and Hall).
- Midy, F. 1989 “Haití: la religión en los caminos de la democracia. El caso Aristide en perspectiva: historia de la formación y del rechazo de una vocación profética” en *Caminos Críticos* N° 1(1), pp. 23-44.
- Morin, E.; Nair, S. 1997 *Una política de civilización* (París: Arlea).
- Nerestant, M. M. 1994 *Religiones y política en Haití* (París: Karthala).
- Parker, C. 1996 *Popular Religion and Modernization in Latin America. A different logic* (Nueva York: Orbis).
- Paul, B. 1996 *Medecine and Morality in Haiti. The contest for healing power* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Pillot, D.; Bellande, A.; Paul, J. L. (eds.) 1993 *Campesinos, sistemas y crisis* (Pointe-à-Pitre: DAC; Université des Antilles et de la Guyane) Tomos I y II.
- Poisset, C. R. 1986 *El protestantismo en la sociedad haitiana. Contribución a un estudio sociológico de la religión* (Puerto Príncipe: Deschamps).
- Presencia de la Iglesia en Haití. Mensajes y documentos del episcopado (1980-1988)* (París: SOS).
- Rey, T. 1998 *Our Lady of Class Struggle. The Culto d the Virgin Mary in Haiti* (Trenton; Asmara: Africa World Press).

- Ricoeur, P. 1991 *Lecturas I. Alrededor de lo político* (París: Le Seuil).
- Toussaint, H. 1992 "Iglesia católica y democracia en Haití" en *Problemas de América latina* (París: La Documentation française) N° 4, pp. 43-60, enero-marzo.
- Wallerstein, I. 1991 "América y el mundo, hoy, ayer y mañana" en *Futur antérieur* (Francia) N° 5, pp. 31-64.
- Walser, M. 1977 *Pluralismo y democracia* (París: ESPRIT).
- Willaime, J-P. 1999 "El pentecostalismo: contornos y paradojas de un protestantismo emocional" en *Archivos de las Ciencias Sociales de las Religiones* (Puerto Príncipe) N° 105, enero-marzo.
- Wunenburger, J-J. 1990 "El Estado democrático y el retorno de lo religioso" en *Cuadernos de filosofía política y jurídica* (Francia: Université de Caen) N° 18, pp. 217-239.

UNA PESADA HERENCIA*

Claude Moïse y Émile Ollivier

La grave crisis que nace con el golpe de Estado del 30 de septiembre constituye una de las tantas peripecias que tejen el destino de este país. Después del desastre duvaleriano, Haití vuelve seguido a ser tapa de diarios, desconcertante para los observadores extranjeros, y adquirió mayor notoriedad contemporánea por las desgracias que la golpean. En poco tiempo se cumplirán doscientos años desde que hizo su entrada triunfal en el concierto de las naciones. Independiente en 1804, cuando salvo por Estados Unidos de América, todos los demás países del continente estaban todavía sometidos a las potencias coloniales europeas, presenta hoy en día, después de un recorrido turbulento, la imagen de un país devastado con un balance de desarrollo humano desastroso según los indicadores del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).

El cuadro es abrumador: 55 años de esperanza de vida al nacer contra los 64 de nuestros vecinos dominicanos, 74 en Cuba y Jamaica, 77 en Canadá; el PIB por habitante es de 775 dólares americanos contra, respectivamente, 1.750, 2.506, 2.500 y 16.375, en República Dominicana, Jamaica, Cuba y Canadá (año 1987). En estos últimos países

* Extraído de Moïse, C.; Ollivier, É. 1992 *Repenser Haïti. Grandeur et misères d'un mouvement démocratique* (Montréal: Éditions du CIDIHCA) pp. 192-229. Traducción por Eugenia Pérez Alzueta.

nombrados en orden, la tasa de alfabetización de los adultos era en 1985 de 78%, 82%, 96% y 99%, mientras que en Haití no representaba más que el 38%. Siempre a modo de comparación, identifiquemos la tasa de mortalidad de menores de 5 años que era en 1988 de 171 por mil contra 81, 22, 18 y 8. En el período de 1977 a 1986, 4,7 millones de habitantes sobre un total de alrededor de 6 millones vivía bajo la línea de pobreza. Hoy en día, todavía más de un tercio de la población no tiene acceso a los cuidados de la salud, los dos tercios están privados de agua potable y 5 millones de personas no tienen un servicio de saneamiento conveniente (PNUD, 1990).

Este cuadro está lejos de estar completo. El balance demográfico, el de los recursos naturales, las cifras sobre la seguridad alimenticia, sobre el empleo, las disparidades entre regiones e ingresos, sobre las inequidades entre hombres y mujeres, los desequilibrios sociales, la enseñanza, etc. son igual de reveladores del drama haitiano. Podríamos de este modo seguir añadiendo sin agotar todas las dimensiones ya que ninguna cifra puede dar cuenta de la magnitud de los destrozos causados desde hace dos siglos por la represión multiforme, la opresión social, la marginalización de las masas, el fracaso de las clases dirigidas, la inestabilidad política, el desprecio por la vida humana, la ausencia de libertad, los éxodos masivos, la hemorragia de cuadros, la corrupción administrativa, el deterioro de los equipamientos colectivos, el desvanecimiento de los aparatos de Estado, etc. Las peripecias actuales no son por lo tanto insólitas. Cuando se conoce la historia de Haití, es imposible no relacionarlas con su pasado de turbulencia y desgracias. Al asomarnos sobre la historia política, tenemos por momentos la impresión de que el presente está detrás de nosotros, a tal punto los hechos sociales y las iniciativas políticas reaparecen, giran sobre ellos mismos, resurgen del pasado. Sin una lectura lúcida y atenta sobre este pasado, no existe ningún porvenir que no esté condenado a repetir los errores de la historia.

LA MATRIZ COLONIAL

En primer lugar, este país conoció dos olas de colonización que moldearon los cuadros de su evolución histórica. La aventura de Cristóforo Colombo, en 1492, iba a arrojarlo al torbellino de la expansión europea que confronta a grandes civilizaciones e integra dentro de un gran mercado internacional extensas regiones geográficas. El impacto de la conquista fue fatal para los primeros habitantes de la isla. Vencidos, reducidos a la esclavitud, forzados a trabajar en las minas de oro a un ritmo infernal, golpeados por enfermedades desconocidas, los indígenas de Haití vieron su población pasar de alrededor de 1 millón en 1492 a 600 mil en 1507. Esta fase de la historia consecutiva

al descubrimiento de América por los europeos comenzó por lo tanto por un saqueo en orden de los recursos del país y el quebrantamiento de las estructuras de las sociedades autóctonas. La colonización española fue breve y devastadora. Rápidamente arrasó con la tierra de Haití expurgada de su oro y de su pueblo, mientras que fuera, en el continente, continuaba diezmando las poblaciones, saqueando los recursos y abriendo cada vez más territorios a la conquista. Otras potencias europeas, beneficiadas por un avance tecnológico notorio, especialmente en la construcción naval, dominan el comercio marítimo y expanden sus actividades comerciales más allá de su continente. Después de España, países como Portugal, Holanda, Inglaterra y Francia manifiestan su interés por las riquezas del Nuevo Mundo a través de una creciente presencia en la región. El oro y la plata de América que transitaban por las arcas de los grandes de España se esparcen por los mercados de capitales, favoreciendo la acumulación y, con la afluencia de productos exóticos, estimulan la producción y el comercio en Europa.

Durante la segunda mitad del siglo XVII, el desarrollo de la economía mercantil le imprime una nueva orientación a la presencia colonial francesa en América. Hasta aquí, Francia que ya estaba presente en América del Norte, se apoyaba con la ayuda de las potencias rivales de España, en los aventureros que surcaban el Caribe y cuyas actividades predatorias ayudaban a estas potencias a sacar provecho del tráfico de oro y a constituir sus dominios respectivos. Una nueva política colonial nace de la evolución del mercantilismo que asigna a las colonias del Caribe la producción de productos tropicales destinados al mercado europeo en expansión. De ahí la necesidad de volver sedentaria la población, explotar las tierras no cultivadas, encontrar mano de obra abundante y estable. Gracias a la reconversión de filibusteros, a la trata negrera, a la actividad de compañías coloniales, todos elementos de la nueva política colonial puesta en marcha por Colbert, la parte occidental de la isla (Saint Domingue) vuelve a poblarse y se desarrolla en beneficio de Francia. Pero no es hasta 1697 que España se la concede oficialmente a través del tratado de Ryswick. Menos de un siglo más tarde, la población se eleva a 500.000 habitantes, de los cuales 450.000 son esclavos negros. La obra colonial francesa de Saint Domingue es un logro notable gracias al trabajo de esclavos restringidos a la producción en las plantaciones y manufacturas. El azúcar, el café, el índigo, etc. alimentan en hacia 1780 un comercio floreciente que supera al de Estados Unidos de América y que conforma las fortunas de la burguesía francesa en general y de los agentes de la colonia en particular: colonos, negreros, comerciantes, funcionarios, etcétera.

Una nueva sociedad por lo tanto se conformó en la tierra de Haití, a lo largo de todo el siglo XVIII, al precio de la sobre explotación de la mano de obra servil, de una jerarquización social extremada, de la discriminación racial, de la represión feroz, de una economía atada al pacto colonial. Esa es la sociedad colonial esclavista de Saint Domingue, esa es también la matriz en la que se forma, con el correr de los años y de las luchas, un nuevo pueblo (los haitianos) que debe casi nada a los habitantes originales (los indígenas) pero cuyos elementos dispersos, arrancados de aquí y de allá de África buscan para sobrevivir construir una cohesión y dotarse de una identidad que no va a reducirse a la simple memoria de los orígenes africanos.

Saint Domingue no va a sobrevivir a sus contradicciones, las cuales explotan desde 1789 gracias a la revolución francesa. El Estado independiente de Haití emergerá en 1804 del derrocamiento radical de la sociedad colonial esclavista. Entre 1789 y 1804, los colonos blancos, los representantes del poder metropolitano, los emancipados, los pequeños blancos y los esclavos negros se enfrentaron en una lucha sin piedad ya sea por salvaguardar privilegios diversos de clase y de raza, ya sea por la conquista de derechos humanos fundamentales y de derechos nuevos, políticos, económicos y sociales. Revueltas contra las insurrecciones, guerras civiles contra las intervenciones extranjeras y las guerras de la independencia contra los ejércitos de Napoleón, van a haber sido necesarios quince años de perturbaciones antes de que nazca este nuevo país llamado Haití. Un país se define por lo que lo hizo, por lo que lo construye día a día, en las manos de los acontecimientos, por el modo en el que los grupos humanos, los individuos entran en relación para organizar su existencia, administrar su espacio, con todos los medios a su disposición, colectivos e individuales, técnicos y espirituales, geográficos y humanos, a través de la confrontación de las fuerzas establecidas y de los intereses constituidos. Es de esta combinación de dónde saca su originalidad.

EL RÉGIMEN DEL SUBDESARROLLO

Desde que los europeos se propusieron conquistar el mundo a fines del siglo XV, es la primera vez que un pueblo sometido, negro encima de todo, logra vencer a los ejércitos de una gran potencia para acceder a la independencia nacional. Para esto fue necesaria la confluencia de circunstancias excepcionales que surgen de las múltiples contradicciones intercoloniales, tanto como una inteligencia de lucha de fuerzas unidas antiesclavistas y anticoloniales. La coalición victoriosa que incluía a antiguos esclavos, antiguos emancipados y a sus respectivas élites, hereda la tarea de construir no solamente un nuevo Estado nacional sino también otro modelo de sociedad que rompa

con el antiguo y que otorgue justicia a todas las categorías sociales víctimas en diversos grados del régimen colonial esclavista y racista. Esta se hacía cada vez más necesaria en el transcurso de los años de luchas revolucionarias, entre 1790 y 1802, a través de los intentos sucesivos de colonos autonomistas, a través de los proyectos de los comisarios de la Francia revolucionaria, especialmente Sonthonax y Polvérel, a través de las iniciativas de los antiguos emancipados del sur bajo la dirección de André Rigaud, a través del modelo de Toussaint Louverture.

Va de suyo que todos estos intentos traen consigo las múltiples contradicciones que atraviesan a la sociedad colonial en ebullición y anticipan las dificultades de la nueva nación. La personalidad nacional haitiana nace y crece en el conflicto sociopolítico y en confrontación constante con el mundo colonialista y racista. Pasar del estado colonial y de la condición de esclavo a la independencia y la libertad, es un nudo a deshacer y toda una apuesta sobre el porvenir que debe tomar en cuenta los intereses múltiples y contradictorios en el interior del conjunto social. En primer lugar, la preservación y la consolidación de la independencia a las que se aferran firmemente todas las clases de la sociedad constituyen la primera obligación del nuevo Estado. Es por eso que el país entero, consciente de esta exigencia para la supervivencia en la que se forja un destino en común, se moviliza detrás de sus generales, vencedores de los franceses. Pero más allá de este imperativo y de la necesidad de hacer fracasar el embargo impuesto por Francia, ninguna de las cuestiones fundamentales que asaltan al nuevo Estado tiene consenso entre las diferentes clases sociales.

Habrá que reconstituir el aparato de producción estropeado por las insurrecciones y las guerras, poner en marcha las empresas, reactivar las redes comerciales controladas por los antiguos colonizadores, crear nuevas, compartir la herencia colonial, salvaguardar la libertad general, y organizar el nuevo Estado. En resumen, hay que constituir un nuevo orden económico y político completamente nuevo que reemplace al anterior. Más concretamente, destruido el orden colonial esclavista del siglo XVIII, de lo que se trata es de saber cómo reorganizar la producción en un nuevo marco de relaciones de trabajo. Ya no hay esclavos, ¿cómo reciclar a los trabajadores? Esta cuestión ya se plantea en 1793 con la proclamación de la libertad general de los esclavos por Sonthonax que se mantuvo omnipresente en el corazón mismo de las soluciones concebidas por los agentes de la metrópolis y por Toussaint Louverture durante todo el período revolucionario. Hay que agregar hoy otras igual de críticas. Eliminados los propietarios blancos, ¿quién heredará las propiedades vacantes? ¿Cómo seleccionar entre los antiguos propietarios emancipados, los nuevos

propietarios precarios, los campesinos que eran esclavos, todos aspirantes al reparto de la herencia?

Confrontada a estas cuestiones fundamentales, la unión sagrada realizada antes contra los franceses bajo la dirección de Dessalines, general en jefe del ejército independentista y primer Jefe de Estado de Haití, está amenazada de disolución al día siguiente de la independencia. Ya a lo largo de gran parte del período revolucionario (1796-1802), la competencia entre las dos facciones de las nuevas clases dirigentes por la conquista del poder político y la posesión de las viviendas coloniales abandonadas por los colones que huyeron de los conflictos era fuerte. Los generales del ejército de Toussaint (1796-1802) podían ser al mismo tiempo administradores de viviendas e inspectores de cultura. La mayoría son negros de origen directamente esclavo, por lo tanto, diferenciados por su origen social de los emancipados propietarios en su mayoría mulatos. Estos últimos, militares o no, estaban gracias a la revolución y a su condición de origen en condiciones de conquistar posiciones dominantes en la sociedad.

Después de 1804, son estas facciones asociadas y rivales que tienen que resolver, una vez a la cabeza del Estado, los problemas posteriores a la guerra. Ahora bien, sus intereses respectivos están lejos de converger y su visión del nuevo país, si bien procede esencialmente del modelo antiguo de la organización colonial sin esclavitud, no coincide en todos los ámbitos. Si los antiguos emancipados propietarios poseían desde hace tiempo los instrumentos económicos e intelectuales para ser parte integrante de la clase hegemónica, los nuevos propietarios llamados la capa privilegiada de los nuevos libres adquirieron los medios para imponerse como socios beneficiarios del nuevo orden que solo mediante el poder del Estado, como se evidenció bajo el régimen de Toussaint Louverture.

Es por lo tanto el poder del Estado el que confiere, en el vacío legal posterior a la independencia, la legitimidad de la propiedad. Se entiende por consiguiente que la conquista del poder del Estado constituya una apuesta mayor para las diferentes categorías de las clases dominantes y para los agricultores, ayer esclavos, que reclaman hoy su parte de tierra y no consideran en absoluto trabajar para nuevos amos. Solo que: las masas de antiguos esclavos no tienen los medios para imponer un proyecto de sociedad que concrete sus aspiraciones a la propiedad y a la libertad, así como las elites dirigentes no disponen de medios propios económicos y técnicos para garantizar al nuevo país un desarrollo independiente. Ante el riesgo de la guerra y de un retorno ofensivo de los franceses, el pueblo de campesinos no puede hacer otra cosa, para proteger su libertad, que volver a ponerse bajo sus jefes militares, próximos a ellos por sus orígenes, por la

comunidad de sufrimientos y de recuerdos, y encontrar tranquilidad en las hazañas pasadas. Estos factores consolidan la posición dominante de las clases dirigentes pero no reducen las contradicciones entre los agricultores y los propietarios. Este es el telón de fondo sobre el que se desarrolla la historia política de Haití en el siglo XIX.

A los colonos y a los administradores los sustituirán los propietarios de la tierra, antiguos y nuevos, los comerciantes locales y las facciones de las clases dirigentes obligados a remodelar la organización de la producción y las relaciones económicas con los medios disponibles y según las exigencias del capitalismo comercial dominante. Al no disponer ni de recursos humanos ni técnicos apropiados, ni de capitales importantes, ni de las relaciones comerciales privilegiadas con la metrópolis, no pueden explotar las viviendas, como antes en tiempo de la colonia, asociando capital y trabajo servil, y renovando el equipamiento de las empresas seriamente saqueado durante los conflictos. Una vivienda colonial era una gran empresa que requería de inversiones considerables y de cientos de trabajadores repartidos en el campo para los trabajos agrícolas y en los talleres para la transformación de los productos. Ahora bien, los capitales ya reducidos durante la colonia, siendo que la acumulación se hacía más bien en Francia, lo eran todavía más en una Haití independiente puesta en cuarentena, privada de fuentes de renovación.

¿Qué podían hacer entonces los propietarios para compensar estas carencias? ¿Forzar a los campesinos a un trabajo intensivo en las tierras cuando la revolución antiesclavista hizo implosión a la gran vivienda colonial, cuando la mano de obra servil liberada no podía ya ser renovada por la trata negrera considerablemente alterada por la revolución en Francia y en Saint Domingue, cuando el agrandamiento de las parcelas de tierras, antes herramientas de vida, representaba una posibilidad concreta para los agricultores en razón de la gran cantidad de tierras disponibles en las montañas y en las viviendas abandonadas? Habremos visto que, a pesar del militarismo agrario y la represión al vagabundeo, a pesar de las leyes agrarias y los códigos rurales, a pesar de todos los intentos de remodelación del régimen agrario desde 1793, de Sonthonax a Toussaint, de Dessalines a Christophe Boyer, los nuevos grandes propietarios salidos de la revolución no habrán logrado obligar a los agricultores a integrar nuevamente en masa las grandes plantaciones. No poseían, por lo tanto, los medios para sus aspiraciones. Tenían sin embargo la fuerza política (influencia sobre las masas, movilización contra la esclavitud y a favor de salvaguardar de la independencia, control de las fuerzas armadas) para sostener la balanza del poder entre las masas y las potencias coloniales interesadas en el mercado haitiano. Respecto del

mercado externo, están en posición de jugar el rol de intermediario, no de controlar las redes de comercio.

Lo que sí es posible para los propietarios en las circunstancias particulares posteriores a la independencia es la conquista de la herencia colonial con o sin título legal, favorecida por el dominio sobre el poder político. No están en condiciones de dinamizar la economía post colonial, de orientar de forma diferente la producción, de proponer un modelo autónomo de desarrollo que traiga ideas modernas. No basta por lo tanto con rechazar el yugo extranjero, con quebrar el dominio político extranjero y conquistar la dignidad. Hace falta además saber qué se quiere y qué se puede, y tener los medios para lograr un proyecto económico y social liberador. La burguesía autóctona naciente estará marcada por su dependencia y su raquitismo, y el nuevo país iniciará con ella su carrera en el subdesarrollo.

Lo que es todavía posible para los propietarios es plegarse sobre los mecanismos comerciales internos y las actividades parasitarias. Haití constituye todavía en 1804 un mercado jugoso que, a pesar del embargo impuesto por Francia, atrae a los ingleses, los americanos y otros comerciantes europeos. “Desde la independencia, escribe Alain Turnier, el comercio americano se precipitaba sobre los puertos haitianos con un entusiasmo creciente, alimentado por las enormes ganancias” (1955: 84). Los estafadores y contrabandistas abundan, atraídos por el comercio fraudulento y favorecidos por el embargo. A cambio del café, de la madera de Campeche y del cacao, Haití recibe armas, municiones, productos alimenticios, etc. La cuestión del comercio ocupa un lugar central cada vez mayor en las preocupaciones de los dirigentes del nuevo Estado. Los conflictos internos se recrudecen a partir de los problemas nacidos de las rivalidades comerciales. Muy rápidamente se dibuja un nuevo modelo de desarrollo generado por el capitalismo mercantil bastante bien descrito por Yves Montas (Jean-Luc):

El capitalismo mercantil, la economía mercantil simple, escribe, es el sistema que deja a los productores la propiedad o la posesión de sus medios de producción. El capital no interviene más que en el momento del intercambio. Es por intermedio de los mecanismos de intercambio que el capital mercantil llega a sacar la plusvalía producida antes por el trabajador. El capital mercantil extrae la plusvalía al mismo tiempo que el productor llega al mercado a realizar su producto, es decir, a transformarlo en plata. Las relaciones del capital con el productor se dan por intermedio de la mercancía que vela estas relaciones humanas. La fuerza de trabajo del productor no se compra directamente y antes de la producción como lo hace el capitalismo industrial; se compra la fuerza de trabajo por intermedio de la mercancía. La mercancía es la fuerza de trabajo mediatizada. Es lo mismo

decir por lo tanto que el capitalismo mercantil se contenta con acaparar en el mercado la plusvalía ya producida sin que se tome la molestia de interesarse en el proceso productivo. (Montas, 1976: 19-20)

El comercio de importación y exportación garantiza el abastecimiento del mercado interno a través de las importaciones de los productos manufacturados y provee a cambio los productos alimenticios locales destinados al mercado exterior. Entre el productor campesino y el burgués importador exportador existe toda una cadena de intermediarios que van desde el segador hasta el especulador pasando por el propietario de la tierra, del vendedor ambulante al comerciante de las ciudades. Sin embargo, Turnier identifica que “hacia 1880, Puerto Príncipe no contaba con un solo gran comerciante haitiano” (Turnier, 1955: 161). Muestra la importancia de la penetración de los capitales extranjeros en ese gran lugar estratégico a orillas del mar. Paralelamente al declive de la producción de ciertos productos alimenticios, la actividad comercial principal dará lugar a toda una serie de actividades especulativas que ocupan las clases dominantes y que les aseguran ingresos sustanciales en tanto propietarios de la tierra, comerciantes, especuladores, dirigentes políticos y jefes militares. Benoît Joachim estudió el rol y la importancia de la burguesía de los negocios en el siglo XIX para mostrar su fracaso. Cita a René Dumont para destacar el mal comienzo de Haití cuya economía está dominada por la importación exportación: “Incluso un comercio honesto, si domina toda la economía, no puede generar desarrollo *per se*. Ya que está a la búsqueda de las exportaciones en vista de aumentar las importaciones que le reeditúan aún más”. Joachim analiza con precisión la “posición y el modo general de enriquecimiento” de la burguesía compradora esencialmente extranjera que controla la importación-exportación, garantiza los suministros al Estado, se libra a especulaciones financieras y prestamos usureros (1971: 50-70). La plata ganada fácilmente en el comercio de importación-exportación no se reinvierte en actividades que estimulen el progreso de la agricultura y el desarrollo industrial.

La resistencia tenaz y multiforme de los campesinos desde la revolución y a lo largo de todo el siglo XIX constituye también un factor histórico importante del establecimiento del nuevo régimen económico y social surgido del derrocamiento del orden colonial esclavista. Esta contribuye al declive de la gran vivienda, por lo tanto, al fracaso de la fórmula neocolonial de tipo louvertiniana fundada en la producción de alimentos en el marco de grandes plantaciones sin esclavitud ciertamente, sostenidas con el aporte masivo de agricultores sometidos al militarismo agrario. Sin embargo, podemos observar que si las masas tenían los medios para sus aspiraciones de pequeños

explotadores (tierras para ocupar en las colinas, apoderamiento progresivo de las viviendas, lugares donde vivir, utilería rudimentaria y fuerza de trabajo), no podían imponer su visión al conjunto de la nación en construcción. Durante el siglo XIX, su lucha siguió a los tropezones, acá y allá, sin lazo organizado y operacional, sin poder difundirla sobre el conjunto del campesinado para una vasta lucha política.

Es la lucha de las masas la que va a imponer en definitiva la solución neocolonial de producción en el marco de las pequeñas explotaciones. Esta terminará por suplantar a la gran explotación de tipo colonial, lo cual no es necesariamente una victoria. Podríamos decir, parafraseando a Marx, que el campesino al no poder imponer su propia solución con grandes medios políticos no tenía más remedio que buscar “realizar su emancipación de forma privada dentro de los restringidos límites de sus condiciones de existencia”, presentándose en el mercado con los productos alimenticios que podía producir en su parcela de tierra. Fracasa, entonces, necesariamente.

ENTRE EL DESPOTISMO Y LA ANARQUÍA: UN SISTEMA POLÍTICO PRECARIO

En los orígenes de la formación nacional, ya lo vimos, está el poder del Estado que garantiza el acceso a la propiedad, al reparto de la herencia colonial, a la riqueza. Imposible señalar entonces con mayor insistencia la apuesta de la conquista de este y consecuentemente de las luchas políticas violentas e interminables en las que, al día siguiente de la independencia e incluso antes, se alistaron las diferentes facciones y categorías de la sociedad postrevolucionaria. La resistencia de los antiguos esclavos se manifestó a través del cimarronismo, la deserción de las plantaciones, la ocupación ilegal de porciones de tierra y de muchas otras formas de rechazo al trabajo en las grandes plantaciones. Se expresó también a través de rebeliones y levantamientos (en 1807, 1844-1849 en el sur, en 1910-1915 en el norte, en 1915-1920 en el noreste y la meseta central). Pero la inestabilidad política crónica del siglo XIX se la debemos, principalmente, a los conflictos de intereses y a las luchas de poder que desgarran a las clases dirigentes.

Podemos hacer remontar el inicio de la tragedia al 1800, con la terrible guerra civil que enfrentó a los ejércitos de Toussaint y a los de Rigaud, acentuando de este modo las rivalidades entre las elites de los antiguos y de los nuevos emancipados. La alianza política y la bella unidad de lucha que entusiasmaron a los combatientes durante la segunda fase de la guerra de la independencia (1802-1804) no resistirán las dificultades que emergieron con el reparto de la herencia. El asesinato de Dessalines, principal héroe de la independencia, por los generales del sur en 1806 inaugura un nuevo acto de la tragedia.

A esta siguió la guerra civil entre Pétion y Christophe, otros dos generales del ejército nacional victorioso, y la escisión del país entre el reino del norte y la República del oeste y del sur (1807-1820). Luego, el resto del siglo hasta la ocupación americana en 1915 está atravesado por insurrecciones, complots de distinta importancia variable (se cuentan en una centena), la ocupación militar de la parte dominicana (1821-1844), tres nuevas guerras contra los dominicanos en 1845, 1849 y 1855, guerras civiles, golpes de Estado, etcétera (Magloire, 1909; 1910).

De 26 jefes de Estado, solamente 5 pudieron llegar al final de su experiencia, ya que murieron en función de muerte natural; se trata de Alexandre Pétion (1807-1820), Philippe Guerrier (1844-1845), Jean-Baptiste Riché (1846-1847), Florvil Hyppolite (1889-1896), Tan-crède Auguste (1912-1913). Tres otros renunciaron por propia voluntad: Nissage Saget (1870-1874), Tirésias Simon Sam (1896-1902) al término constitucional de su mandato, pero en ocasión de controversias políticas, y Boisrond Canal (1876-1879) un año antes de finalizar su mandato por una violenta crisis parlamentaria. Los otros 18 fueron sacados del poder, asesinados, exiliados o forzados a renunciar. Entre todos los jefes de Estado había siete cuyo mandato era vitalicio. Uno de ellos, Jean-Pierre Boyer (1818-1843), acumulaba él solo 25 años de gobierno de los 121 años de vida nacional entre 1804 y 1915. Cuatro o cinco otros contaban una longevidad promedio de 10 años. Es decir, una duración frágil de los mandatos presidenciales. A los gobiernos regulares, para completar el cuadro, hay que agregarle los 13 gobiernos provisorios surgidos de movimientos de insurrecciones victoriosos y poner en un lugar aparte a los 5 pronunciamientos de 1908 a 1915. Los cuatro últimos presidentes de mandato regular antes de la ocupación americana se sucedieron en un período de 2 años.

Sin embargo, el sistema político se instala seguramente con sus contantes y sus características. El régimen político edificado a través de las luchas de poder, según los textos constitucionales frecuentemente modificados, pretende ser una república democrática en el seno de la cual los poderes respectivos del Ejecutivo, el Legislativo y del Judicial se equilibran. En realidad, yace esencialmente en la figura presidencial y funciona como una dictadura. El presidente que logra llegar al gobierno luego de un golpe de fuerza, de una aventura militar o de una elección trucada, neutraliza a su favor los otros órganos del Estado. Las modalidades de ascenso al poder están previstas en las constituciones, pero las raras veces que se acerca el fin de un mandato, hay una verdadera crisis de sucesión que pone en alerta a todo quien cuenta en las clases dirigentes.

En el siglo XIX, 24 de 26 jefes de Estado, emperadores, reyes y presidentes, fueron militares. Los generales, comandantes de distrito o de departamento, son los aliados del poder central antes de probar su suerte para acceder a su vez a la presidencia de la República. Reinan como amos sobre las grandes ciudades y en las regiones. Su influencia se hace sentir en todos los ámbitos de la vida pública, más particularmente en las administraciones de la Justicia y de las Aduanas, donde pueden comandar operaciones agrarias o comerciales en beneficio propio.

El militarismo es una herencia de las luchas revolucionarias. Son los ejércitos, forjados, disciplinados, aguerridos en el combate revolucionario e independentista entre 1794 y 1804, relevan las reivindicaciones antiesclavistas y nacionalistas, y coordinan las luchas políticas. Sus jefes, Toussaint Louverture, Rigaud, Dessalines, Pétion, vencedores de las tropas coloniales y de las fuerzas esclavistas, se transforman naturalmente en los jefes políticos de la nueva nación. Estos ejércitos, garantes a la vez de los intereses de toda una nación y en particular de los de las oligarquías nacies, constituyen por lo tanto las fuentes de poder y las canteras de dirigentes del nuevo Estado. El jefe militar goza de gran prestigio. Garantiza la seguridad del país y la libertad general contra los esclavistas. En el poder, está en condiciones de dispensar favores. Se entiende desde ya que el militarismo sea un elemento constitutivo del Estado nacional.

La importancia del militar es aún mayor por el lugar que ocupa la seguridad gubernamental dentro de las prioridades del poder. Siempre a la búsqueda de legitimidad, los gobiernos del siglo XIX resultados por lo general de un golpe de fuerza no dan tregua. Adjudican su supervivencia a la destrucción de sus adversarios. Llegados al poder, estos tienen a su vez que ejercer una vigilancia a todo momento de sus opositores reales y potenciales que son, la mayor parte de las veces, forzados al exilio cuando no físicamente eliminados. En este engranaje infernal de represión y de conspiración, el derecho a la existencia de la oposición está absolutamente negado. Esta no tiene más elección que la sumisión o la sublevación. La vida política oscila entre la represión y la resistencia, entre lo arbitrario y la rebelión. Los derechos fundamentales del ciudadano son destruidos en las manifestaciones más brutales y perversas del despotismo. El pequeño pueblo de las ciudades y del campo carga solo con el terror cotidiano y con la supervivencia a los abusos de todo tipo practicados por todos aquellos que detentan la más mínima parcela de poder; desde el simple adjunto, al jefe de sección hasta los más grandes detentores de los poderes económico y político, pasando por los militares, los propietarios de la

tierra, los especuladores, los comerciantes, los funcionarios, y cualquier intermediario generado por el régimen.

Lo sorprendente es que en el sistema haitiano del poder personal absoluto no existen reglas con consenso. La voluntad del presidente es la ley, y el presidente manifiesta su autoridad, interviene en los más mínimos detalles de la vida administrativa y de las actividades policíacas. A pesar de todo, el presidente no conserva mucho tiempo el poder. Cuando esto sucede, no es por el juego normal del funcionamiento del sistema, sino por medio de un dispositivo de restricciones y de represión eficaz.

El presidencialismo a lo haitiano, autocrático y déspota, solo pudo funcionar con la amenaza extrema. Las leyes y las constituciones existen, pero son serviles también sobre todo a los detentores del poder y al de los que lo codician. “La constitución, decía el presidente Vincent, es un viejo general que se ponía siempre a la cabeza de las revoluciones” (Gilbert, s/f). En cada crisis de sucesión gubernamental, se modifican las antiguas reglas y se establecen otras nuevas en conformidad con los intereses de los nuevos dirigentes. El rechazo obstinado de los detentores del poder a ajustarse a reglas permanentes hace mayor la desconfianza política cuyos efectos perversos comprometen el saneamiento de la vida pública. De hecho, lo que terminó prevaleciendo es la tradición de anarquía y de violencia en la reglamentación de las cuestiones políticas y la ausencia de unificación de perspectivas para asegurar la continuidad institucional del poder. No fue posible arbitrar por medios pacíficos los conflictos en el seno de las clases dirigentes.

Una sucesión de gobiernos fuertes de carácter dictatorial y no criminal, respetuosos de las reglas de sucesión, de repartición o de alternancia del poder habría probablemente acomodado las facciones de las clases dirigentes y contribuido a pacificar la clase política. Pero desde la independencia en 1804 hasta la ocupación americana en 1915, y más particularmente después de la revolución de 1843, esta posibilidad se hundió en las complicaciones y las violencias de las luchas de poder usadas al extremo por el desvío de la institución militar. Conflictos agrarios, luchas sociales, rivalidades regionales, reflejos racistas, intervenciones extranjeras, una cantidad de factores disolventes de la sociedad política que alimentan las camarillas y los clanes, y favorecen la pululación de jefes. Los únicos períodos de concertación y de alianza logrados fueron aquellos en los que las clases dirigentes estuvieron expuestas a un peligro extremo, ya sea en 1802 contra la fuerza expedicionaria francesa, en 1844 frente al pavor provocado por el levantamiento campesino del Sur, en 1867 frente al peligro de la deriva populista de Salnave.

Las facciones rivales no lograron tampoco construir grandes organizaciones políticas capaces de hacerse cargo de las reivindicaciones diversas de las diferentes categorías de la sociedad, de orientar y de disciplinar la vida política. Las únicas experiencias que se acercaron a esto —el Partido Liberal y el Partido Nacional de los años 1870— no se sostuvieron frente al militarismo dominante, ni pudieron sobreponerse a las emboscadas del poder, ni resistir al clientelismo, una suerte de transposición sociopolítica de las relaciones de dominación en el seno de la sociedad haitiana.

De este modo la sociedad política tanto como la sociedad civil no ofrecen ningún contrapeso a la dictadura personal, sepulturera de las libertades. Las luchas políticas, más bien circunscriptas a las clases dirigentes, se resumen en manifestaciones violentas de rechazo o de imposición según el caso. Las masas populares en la vida política se sostienen en las rebeliones. Sobreviven en momentos de crisis agudas como en 1843-1844, en 1867-1869, en 1908-1915. La resistencia pasiva y activa de los agricultores ya sirvió para hacer fracasar la reactivación de las grandes plantaciones, pero, recordémoslo, los campesinos no tenían los medios para definir y promover lo que podría ser su proyecto social y político. El único progreso que otorgarles es el de la indiferencia política.

Ninguna de las dos facciones rivales de las clases dirigentes de después de la Independencia tenía tampoco la capacidad de hacer triunfar su propio proyecto social y político. Gracias a ciertas circunstancias históricas, las elites negras reivindicaron el poder en nombre de las masas con las que compartían un mismo origen étnico. Pero este argumento no duró mucho tiempo porque estas elites nunca supieron, durante el siglo XIX, establecer con el pueblo el único contrato social válido para este, aquel en virtud del cual les habrían garantizado al campesino la justa parte de tierra y de libertad, y un mínimo de seguridad. La sola pertenencia de la comuna a la mayoría negra no era suficiente para que el pueblo reconociera y legitimara la hegemonía política de estas elites.

Las turbulencias políticas en el seno de las clases dirigentes, el enloquecimiento de la máquina del Estado a principio del siglo XX amenazan la estructura nacional ya frágil por la marginalización de las clases populares. Con el tiempo, los problemas de la sociedad no resueltos se acumulan y comprometen la supervivencia del Estado: demografía galopante, presión sobre las tierras y recursos, baja de la producción, subequipamiento colectivo, deforestación, anarquía financiera, corrupción, etc. De 1913 a 1915, la anarquía política llegó a su pico. El Estado solo existe en los momentos de tregua entre dos olas de “revolucionarios Cacos” dirigidos por los generales del norte. Esta

situación molesta considerablemente a los americanos que asedian a los dirigentes haitianos para que acepten firmar una convención que les otorgue el control de ciertas herramientas de la administración económica y financiera. En la volteada de expansión agresiva de Estados Unidos, Haití, luego de Cuba, República Dominicana y Nicaragua, caerá como el fruto maduro en el canasto del imperialismo americano preocupado por asegurarse la estabilidad de la zona del caribe y extender su dominación en el sub continente.

LA PAZ AMERICANA Y EL REORDENAMIENTO DEL RÉGIMEN

La ocupación militar de Haití en 1915 consagra la dominación de la fuerza americana en detrimento de sus rivales europeos, y garantiza a los representantes de Estados Unidos toda la libertad para arreglar a conveniencia los asuntos haitianos. Frente a la turbulencia y al hundimiento de las clases dirigentes, ellos imponen su paz y su solución. La intervención de los marines frenó el movimiento caco, quebró el mecanismo de pronunciamientos y dispersó al ejército tradicional. El 12 de agosto de 1915, menos de 15 días después del desembarco de sus tropas, hicieron elegir a Sudre Dartiguenave presidente de Haití por la misma Asamblea Nacional que se aprestaba, según el escenario habitual, a otorgarle la investidura a Rosalvo Bovo, jefe de los Cacos, vencedor del presidente derrotado, Vilbrum Guillaume Sam. Sin perder el tiempo, pero no sin haber combatido la resistencia encarnizada de ciertos sectores nacionalistas influyentes en el Parlamento, consiguen la firma de la Convención haitiano americana que confirma el protectorado sobre Haití. Luego, ponen en marcha la formación de una gendarmería loca destinada a ayudarlos en su empresa de pacificación. Esta gendarmería luego de haberse curtido en la lucha contra la guerrilla campesina (1915-1920), se apresta para volverse el nuevo ejército de Haití, el pilar del poder post ocupación. La nueva institución militar que de allí en más estaba centralizada y comandada por el comando americano, se muestra como una fuerza moderna por su armamento, formación y organización.

En el plano político, las autoridades de la ocupación se encargan con vigor de la reorganización del régimen con la participación del gobierno puesto por ellos. La resistencia de los parlamentarios entre 1918 y 1918 no les hará fácil la tarea, pero terminarán imponiendo un nuevo marco de vida política que reduce las pugnas políticas a su más mínima expresión. Las Cámaras legislativas recalcitrantes de 1916 y 1917 son una a una disueltas. Para imponer una nueva constitución conforme al deseo del ocupante americano y poner en cortocircuito a la resistencia nacionalista, las autoridades haitianas recurren a un procedimiento de consulta popular inédito en Haití. Por lo tanto, es

con un referéndum manipulado que se va a imponer la nueva Constitución de 1918 que contiene lo esencial de la desiderata del ocupante. Esta no pone patas para arriba las estructuras tradicionales del Estado haitiano. Pero, al mismo tiempo que reafirma la existencia de dos grandes poderes políticos, el Ejecutivo y el Legislativo, vuelve inoperante la actividad parlamentaria por una astuta disposición transitoria que otorga al Poder Ejecutivo, por lo tanto, al presidente de la República, la libertad de reconstituir las Cámaras legislativas a su conveniencia. En efecto, él es el único juez que dicta la fecha para convocar a elecciones legislativas ya que la cláusula constitucional no le impone ningún plazo. A la espera de la reconstitución de las Cámaras, el poder legislativo será ejercido por un Consejo de Estado cuya composición queda a discreción del Poder Ejecutivo. De 1918 a 1930, los sectores nacionalistas de la clase política van a reivindicar el restablecimiento del Parlamento como uno de los mayores atributos de la soberanía nacional.

La ocupación americana no habrá hecho más que restaurar la fachada del sistema político haitiano. Habrá logrado frenar la turbulencia de las clases dirigentes, pero no librarlas de sus demonios. De 1915 a 1930, bajo la tutela de los marines, la transición del poder se lleva a cabo según las normas impuestas. El presidente Sudre Dartiguenave, electo en 1915 bajo el imperio de la Constitución de 1889, completa su septenio sin problemas. Su sucesor Louis Bomo obtendrá dos mandatos sucesivos de 1922 a 1930. Dejará el poder luego de una crisis política aguda arbitrada por la Comisión Forbes, especialmente enviada con este objetivo por el presidente americano Hoover. Por la primera vez después de 1915, se organizan elecciones generales en el país. El ocupante se asegura de que se desarrollen ordenadamente. El Parlamento reconstituido y en gran parte dominado por los nacionalistas elige al senador Sténio Vincent como presidente de la República. Con el restablecimiento del Parlamento y la formación del nuevo gobierno en 1930, una etapa importante en el proceso de recuperación de la soberanía nacional es alcanzado. Le seguirá en 1934 la partida de los últimos contingentes de marines.

Dejando de lado un breve período (1930-1932) en el que, después de las elecciones generales de 1930, el país intenta instaurar una democracia parlamentaria, el poder se ejerce como antes, bajo la férula de un dictador que se apoya en un ejército ahora formado a la americana, es decir, disciplinado, jerarquizado y obediente. Nacionalista moderado, el presidente Vincent, presto al compromiso con los americanos, no logra que las corrientes radicales influyentes en el Parlamento compartan su visión de la desocupación por etapas y su estrategia de desarrollo. En 1934, ya habiendo partido los últimos contingentes

de marines, a los dirigentes políticos haitianos los mandan a su casa y a los mil demonios. Como en otros tiempos, se persigue a la oposición, se amordaza a la prensa. Las organizaciones de la sociedad civil están bajo sospecha. Las operaciones electorales, como las de 1932 que permitieron eliminar diputados de la oposición, están orientadas y manipuladas. De allí en más, los enemigos no son los clanes militares como en el siglo XIX, sino los políticos que operan a través del Parlamento y de la prensa en vista de minar el poder. La experiencia de las luchas nacionalistas bajo la ocupación reveló la eficacia de los esfuerzos de estos campos de lucha.

En 1934, frente al bloqueo establecido por una mayoría senadora intransigente y resuelta a ejercer sus prerrogativas parlamentarias, el presidente Vincent fomenta un verdadero golpe de Estado para neutralizar al Parlamento. Once senadores de veintiuno serán ilegalmente privados de su escaño en 1935 al cabo de una operación eficazmente realizada con la participación de una mayoría de diputados leales al gobierno. Pese a la interdicción de la Constitución, el jefe de Estado, invocando el principio del Soberano, es decir, la trascendencia de la soberanía del pueblo al que se recurre cuando todo está bloqueado, convoca a un primer referéndum el 10 de enero de 1935. Lo hizo literalmente plebiscitar y se adjudicó resultados evidentemente armados (99% por el sí) para sacar a los recalitrantes del Senado. Luego llevando al extremo sus ventajas, ordena una nueva constitución que será ratificada con un referéndum, el segundo del año 1935. La nueva carta subordina los poderes legislativo y judicial al Poder Ejecutivo mismo sujeto a la sola voluntad del presidente de la República. Y así: lo que se anunciaba por lo tanto como una nueva carrera hacia un régimen liberal y democrático en el que el Parlamento ejercería libremente sus prerrogativas constitucionales (1930-1932) naufraga lamentablemente en el absolutismo en 1935.

A partir de esta fecha, el país experimentará un poder dictatorial hermético. El sistema político renovado refuerza el presidencialismo que se deshizo ahora de la amenaza de las facciones militares. Gracias a la paz americana que se extiende hasta 1946, los tres cambios de presidente en 1922, 1930 y 1941 pudieron darse según las reglas de la época con el apoyo americano, y los gobiernos sucesivos pudieron administrar el Estado tranquilamente, sin grandes sacudidas. Uno de ellos, el de Élie Lescot (1941-1946) ejerció un despotismo absoluto durante la Segunda Guerra Mundial. Gracias a la distensión que sigue al final de esta guerra, los conceptos de libertad y de democracia, de justicia social y de derechos de los pueblos se propagan por todo el país y alimentan un amplio movimiento de contestación que termina por acabar con el gobierno el 11 de enero de 1946. Es la primera vez desde

1930 que un gobierno es derrocado por la presión popular. Este acontecimiento marca una verdadera ruptura. Anuncia cambios en la clase política y el fin de una época, aquella en la que una pequeña camarilla de la oligarquía, sostenida por el despotismo presidencial, podía impunemente ignorar y despreciar las nuevas fuerzas sociales surgidas de las clases medias y que se fortalecieron durante la ocupación.

DE CRISIS EN CRISIS

La caída del presidente Lescot en enero de 1946 dispara lo que en la literatura política tradicional se llama la Revolución de 1946. Es más que un simple derrocamiento de gobierno, vuelve a poner en cuestión el dispositivo institucional establecido por el ocupante, consolidado por dos dictaduras consecutivas. El mecanismo de transición está trastornado. El ejército se pone en primera línea y se plantea como árbitro en las pugnas por el poder. Él garantiza la vacancia provisoria del gobierno y organiza las elecciones. Al hacerlo, se afirma como fuerza de regulación y experimenta directamente el poder político.

Más allá del reglamento político de la sucesión, la crisis de 1946 hace emerger nuevas fuerzas políticas. En el plano social, numerosas organizaciones sindicales que aparecen afianzan su vitalidad a través de huelgas y otras formas de expresión de sus reivindicaciones. Organizaciones juveniles y agrupaciones políticas enmarcan a las masas de la capital que, dirigidas por el líder carismático Daniel Figolé, tienen mucho peso en el desarrollo de los acontecimientos. La elite de las clases medias tiene entrada estruendosamente a la batalla política con todo el confort moral y la buena consciencia que saca del ostracismo de que fue víctima durante el gobierno anterior. Emprende su escalada hacia el poder oponiéndose furiosamente a lo que denuncia como el exclusivismo de la burguesía mulata y proponiéndose defensora encarnizada de las masas y de las clases medias negras secularmente oprimidas. Es la negritud de las elites negras las que legitimarán los regímenes negristas: por su saber y su historia estas justifican su reclamo y ejercicio del poder en beneficio del pueblo negro. Son las eternas herederas de Dessalines que tienen cuentas que arreglar con los asesinos del Emperador que no han aún expiado su crimen. Es lo que podríamos llamar el síndrome Pont-Rouge, nombre del lugar donde el fundador de la independencia cayó en una emboscada el 17 de octubre del 1806. Este proviene de la obsesión por una venganza histórica, de un pasado aún no concluido, que vuelve a aparecer a lo largo de la tradición de los Soulouque, Salomon, Estimé, Duvalier y todo quien pretenda la legitimación indiscutible del poder desacreditado de las elites negristas.

En el corazón de la agitación social y política de 1946, el negrismo se muestra por lo tanto como la ideología dominante que legitima la pretensión de esta elite de ocupar una posición hegemónica en el aparato de Estado. El movimiento negrista se revela irresistible. En esto, Dumarsais Estimé que comparte el liderazgo negrista con otras personalidades, es elegido presidente de la República el 16 de agosto de 1946 por la Asamblea nacional después de dos vueltas de escrutinio. Del cruce social y político de la época resulta una modificación del paisaje político. De la nueva ola de políticos en la estela del nuevo gobierno, negristas o no, aparecen acaparadores y especuladores que se benefician con contratos, traman, especulan y se enriquecen escandalosamente. Es de esta forma, afirmaban, es decir, por medio del poder de Estado que brinda acceso a medios de enriquecimiento, que los negros desprovistos podían forzar su ingreso en la burguesía. La existencia de una burguesía negra tenía que ser a la vez un contrapeso al poder de la burguesía tradicional y el instrumento privilegiado del progreso social y económico en beneficio de una mayoría nacional. Pero es la corrupción la que de este modo es erguida como dignidad de una nueva política de rectificación, y esta mistificación persistirá bajo Duvalier.

La irrupción de la nueva ola de políticos de apetitos agudos hará aún más feroz la pugna por el poder de Estado. Cada uno espera su turno, las rivalidades se vuelven más peligrosas a medida que las porciones de la torta se hacen más pequeñas, y la política vuelve a ser como antes un torbellino que arrastra todo. De este modo se perpetúan las prácticas gubernamentales: las mismas técnicas de evicción y de manipulación, el mismo desprecio por las libertades y los derechos de los ciudadanos, la misma tendencia crónica de acaparamiento del poder sin preocuparse por las reglas del juego. El presidente Estimé, mientras busca modificar la Constitución para obtener un segundo mandato, viola un pacto tácito entre los miembros de la clase política que, ya desde el siglo XIX, se esfuerzan por hacer respetar la cláusula constitucional que prohíbe la reelección inmediata del jefe de Estado. Al sucumbir como sus predecesores a la tentación de renovación del mandato, choca con la oposición del Senado. En contra de la Cámara de diputados, este bloquea el proceso de revisión constitucional encargado por el Poder Ejecutivo. Para contener la resistencia, el presidente Estimé, quien en calidad de diputado había ayudado al presidente a sacar a los senadores de la oposición en 1935, va a hacerse de los grandes medios de intimidación que demostraron ser eficaces en el pasado: sus partidarios ya alertados organizan un motín “popular” el 8 de mayo de 1950, invaden la sede del Parlamento y saquean el Senado. Pero dos días más tarde, él es el derrocado por un golpe de estado fomentado por el coronel Paul Magloire.

Una junta militar compuesta por los mismos oficiales que habían garantizado el interinato de 1946 toma la dirección del país. Gracias a una nueva constitución fabricada a medida y en nuevas elecciones de sufragio universal, adecuadamente manipuladas, el coronel Magloire accede a la presidencia el 6 de diciembre de 1950. Es la primera vez que la elección presidencial se hace a través del sufragio universal, pero no es para fortalecer la intervención popular en las pugnas políticas. Se trata de una maniobra para descartar competidores, ya que las elecciones generales se tienen que desarrollar bajo el control del ejército en toda la extensión del territorio.

Magloire va a dirigir el país hasta 1956 contentándose con una dictadura blanda. Con desconcertante regularidad, la tentación por la reelección perturba el final del mandato presidencial e inaugura un período de crisis. Magloire no es una excepción a la regla. Manipula, se libra a declaraciones sibilinas. No se anima modificar la cláusula constitucional que prohíbe la reelección, pero no toma ninguna medida franca para poner en marcha el proceso electoral. Veleidoso, deja que la crisis lo sorprenda. Efectivamente, mientras va con evasivas, los candidatos se manifiestan y lo ponen de este modo frente a la obligación de abrir el juego. Los candidatos a la presidencia, habiendo ya subvertido el país, se alían para derrocarlo y para asegurarse de esta forma, la única segura, que la elección se lleve a cabo. Inmediatamente después del movimiento de contestación que ocupa al país, abandona el poder el 12 de diciembre de 1956 después de haber vanamente intentado de sucederse a sí mismo en tanto jefe de un gobierno provisorio. Una vez más el gobierno es derrocado por haber querido tomarse libertades con una de las disposiciones constitucionales más sensibles.

Nueva transición, nueva oleada: numerosos partidos, agrupaciones y grupúsculos, profusión de periódicos, una agitación permanente mantenida viva por las emisiones de radio, una campaña electoral llena de vuelcos, alianzas y peligrosas uniones políticas, huelgas y manifestaciones. Complots a los actos terroristas que hasta un principio de guerra civil entre dos facciones del ejército el 25 de mayo de 1957, golpes de Estado por la represión sangrienta del 13 de junio de 1957, se acabará con seis gobiernos provisorios en diez meses antes de lograr un desenlace dudoso. El último de estos gobiernos provisorios, esencialmente militar, netamente partidario de Duvalier tuvo que desplegar una gran energía represiva para eliminar los obstáculos y permitir que este se presente como el defensor de las clases medias negras y de las masas y le gane a su principal competidor, Louis Déjoie, en las elecciones presidenciales del 22 de septiembre de 1957.

Sin embargo, Duvalier era popular. Habría podido, en una competencia abierta, llevar adelante una pugna victoriosa sin recurrir al fraude. Dominaba electoralmente el norte, la Artibonite y la Grande Anse, frente a Déjoie que tenía fuerza en la parte sur y oeste, en la meseta central, y en Frignolé donde gozaba de gran popularidad, en Puerto Príncipe y alrededores. Pero en Haití, la desconfianza en las luchas de poder es tal que no se quiere correr ningún riesgo cuando se está en posición de ganar. Sobre todo el de jugar limpio en el marco de una elección honesta que solo puede otorgar legitimidad democrática a los ganadores. También, de entrada, Duvalier tiene que lidiar con las secuelas de una campaña electoral y de una profunda crisis política a lo largo de las cuales se acumularon frustraciones y la gravedad de los disensos anticipan las dificultades, si no la incompatibilidad, de las relaciones entre el gobierno y la oposición.

Habremos notado que, desde la crisis de 1946, el país no conoció ninguna transición pacífica del poder. Los presidentes son derrocados regularmente antes de finalizar su mandato. Su sucesor es elegido luego de un período de competencia que se vuelve con el tiempo más y más violenta, más y más larga. Siete meses y un único gobierno provisorio en 1946, comparado a los diez meses de transición agitada a lo largo de los cuales se sucedieron en 1956-1957 seis gobiernos, antes de la elección de Duvalier. Lo que es poca cosa comparado a las calamidades que conocimos desde el desencadenamiento de la crisis de sucesión en 1986. ¿Es decir esto que el país recupera su pasado turbulento, que la solución americana entre 1915 y 1946 no fue más que un paréntesis?

Podemos de todas formas constatar que, desde 1946, aparecieron tres grandes novedades que modifican los datos de la lucha política en Haití. En primer lugar, la reactivación y la amplificación de las reivindicaciones democráticas observadas ya bajo la ocupación a partir de las luchas de los nacionalistas, y apropiadas cada vez por más capas de la población a cada período de crisis. En sus observaciones inéditas sobre “el rol de la ciudad en la vida política haitiana 1946-1975”, Marcel Gilbert revela y analiza este aspecto de la profundización de las luchas democráticas de una crisis a la otra. Después, el peso social y político de una facción negrista de las clases medias y de la burguesía negra. La ideología duvalierista se inspiró en ella. Finalmente, el factor decisivo de estas coyunturas de luchas de poder: el retorno al escenario político del ejército que se pone en el lugar de árbitro para llenar el vacío dejado por la caída de Lescot en 1946 o en posición de fuerza para sustituir a los clanes políticos debilitados como en 1950 y 1957. Duvalier esto lo habrá comprendido muy bien, él que asistió impotente y con rabia en el corazón a la deposición del presidente

Estimé por el coronel Magloire. La organización de un contingente de oficiales duvalieristas en el seno del ejército será luego un punto fuerte de su estrategia en la toma del poder.

La experiencia en las disputas políticas en 1946, en 1950 y en 1957, tiende a mostrar que el camino al poder pasa por el control de la dirección del ejército. A partir de esta constatación, Duvalier probablemente habrá meditado largo tiempo la supervivencia de su gobierno. Muy tempranamente, decide neutralizar el ejército “macoutizándolo”, corrompiendo a los oficiales, creando su milicia y su fuerza policial paralela completamente devota a su persona. Vale decir que la oposición no le deja ningún respiro. Antes incluso de entrar en funciones, tiene que afrontar la hostilidad de sus adversarios descontentos con los resultados electorales. Una huelga comercial, salvajemente reprimida y un acto terrorista contra un puesto militar (4 soldados muertos) ensombrecen los últimos días de septiembre de 1957. Más tarde, en menos de seis meses, dos complots contra la vida del presidente logran ser desarmados. En julio de 1958, un comando llegado de Estado Unidos realiza un raid espectacular a los Dessalines que lindan con el Palacio nacional. Fracasa por muy poco en su objetivo de derrocar al gobierno.

Estimulado por estos fracasos repetidos, François Duvalier empieza a someter el país al terror. Una crónica del duvalierismo versión Papa Doc distinguiría dos grandes fases de igual duración de siete años. La primera que va desde 1957 a 1964 es la de la implantación del macoutismo, la segunda, de 1964 a 1971, la de la consolidación. Ya habremos comprendido que la primera es la más turbulenta y sangrienta. Está marcada por el despliegue de métodos y técnicas de represión de lo más violentas y variadas: hostigamiento y persecución de opositores, asesinatos, deportaciones, etc. La frustración de numerosos complots, invasiones, guerrillas, acciones comando, son seguidas inevitablemente de sangrientas y ciegas represiones que se logran muchas veces a través de represalias a los miembros inocentes de las familias de las personas implicadas y por extensión de las personalidades cuya única falta era tener reputación de opositor. Para asegurarse la perennidad de su régimen, Duvalier que estaba educado en historia, desarrolla una política sistemática de desestabilización de todas las fuentes tradicionales del poder haitiano.

El Parlamento subyugado desde 1958 vota dócilmente las medidas legislativas inconstitucionales a intervalos regulares: pleno poder al jefe de Estado, estados de sitio complacientes, restablecimiento de la pena de muerte, supresión de parlamentarios. El ejército depurado es puesto en vereda. Duvalier somete el cuerpo de oficiales a un juego maquiavélico de mutaciones, a veces con repentinas caídas en

desgracias en vista de mantener viva la inseguridad en el seno de las jerarquías y prevenir toda coagulación propicia para un golpe de Estado. En junio de 1967, no dudará en comandar él mismo el pelotón de ejecución de diecinueve oficiales acusados de conspirar contra el gobierno. Toda la institución es pervertida a tal punto que la sacro-santa jerarquía es trastocada. Todo oficial o soldado macoutizado escapa a las obligaciones de la disciplina. Es a partir de Duvalier que se rompe la cadena de mando en el ejército. Además, elimina sin piedad a sus adversarios, el presidente se planta frente a los americanos descontentos con su política. Los manipula hasta ganarles en la usura sacando provecho de una coyuntura internacional de guerra fría con fuertes repercusiones en el Caribe por la existencia del régimen castrista. Por otra parte, ataca con la misma energía y la misma impertinencia a la jerarquía católica, hasta el momento intocable, como a la burguesía al seno de la cual hace llegar la represión como nunca antes.

Completa su obra al dismantelar las organizaciones democráticas y los sindicatos nacidos con la crisis de 1956-1957, al fagocitar a toda la sociedad civil, aterrorizar al campesinado librado a los expropiadores y predadores macoutes. Con él, la dictadura personal cobra proporciones criminales hasta allí desconocidas y la corrupción, una generalización sinigual. Conocemos el balance: miles de muertos y desaparecidos, la desmovilización social y política, una emigración masiva y en pánico, el despido o la huida de un número increíble de funcionarios, cuadros, jóvenes, profesionales, intelectuales, de toda una cantera de clase política, etc. La larga dictadura de Duvalier generó un vacío para resolver la secular cuestión de todos los presidentes haitianos, la seguridad del poder. A fuerza de actuar y de solo vivir por esta obsesión, terminó por no tener otra razón de ser que sobrevivir.

Como se señaló a lo largo de la historia, cada gran período de crisis está atravesado por una sensibilidad dominante. Antiesclavista y anticolonialista: 1791/1804; liberal: 1843/1844, 1867/1870; nacionalista: 1915/1930; negrista: 1946, 1956/1957; democrática: 1986/1990. Ninguna desembocó en un gobierno progresista: el nacionalismo descarrilado por Vincent se desmoronó en la dictadura mulatista de Lescot, la explosión liberadora de 1946 relevada por el negrismo desembocó en la monstruosidad del totalitarismo macoute. La última que se extiende aún hasta 1992, muestra el estado avanzado de descomposición del Estado y el desconcierto de una sociedad que perdió sus puntos de referencia. El país se despierta de la larga dictadura duvaleriana ciertamente, pero también de una historia en cuyo transcurso las clases dominantes demostraron su incapacidad para responder a las exigencias del desarrollo nacional y de la democracia.

Algunos se preguntan por qué una u otra de estas largas dictaduras —que construyeron su estabilidad sobre una extrema comprensión de las libertades públicas y de los derechos individuales— no pudieron realizar nada grande que estableciera las bases y el marco del desarrollo nacional. Después de todo, este país no fue dirigido únicamente por ladrones y bandidos desprovistos de todo escrúpulo patriótico. Los Christophe, Pétion y Boyer, los Soulouque y Fabre Geffrard, los Salomon, Hyppolite y Nord Alexis, para citar nada más que a los presidentes del siglo XIX que se beneficiaron con una duración y una cierta estabilidad política, se esforzaron probablemente a su manera por ver este país desarrollarse plenamente. En la mayoría de los casos, los animaba una voluntad de modernización y cierto cometido.

Pero, hay que destacar que el desarrollo de una nación poscolonial en el siglo XIX no es una simple cuestión de gestión estatal. De hecho, ya lo vimos, los propietarios de la tierra en el poder después de la independencia comenzaron a construir un Estado excluyendo y en detrimento de los campesinos que fueron los únicos en alimentar ese Estado con los impuestos sobre el café y los impuestos indirectos. No, el desarrollo es en primer lugar un asunto de clase económica. El patriotismo de los jefes de Estado o, para recuperar la bella fórmula de R. Trouillot, su “postura nacionalista” (1986) nada puede hacer. Generalmente, el nacionalismo que se difunde y queda durante mucho tiempo en la superficie de la sociedad haitiana es sobre todo defensivo. Creció con el odio al colonizador o al ocupante. Es anti-francés, antiamericano y, a través de las peripecias históricas, anti-dominicano. Sombrío e irritable a medida que fue acumulando fracasos. A falta de grandes realizaciones para ofrecer a los ojos del mundo, se repliega sobre el pasado histórico enaltecendo las proezas de los héroes de la independencia. Nuestro principal si no nuestro único título de gloria: Haití es el primer pueblo negro colonizado y el segundo de América en acceder a la independencia. Se buscaría mucho tiempo encontrar a lo largo de las turbulencias de las clases dirigentes una corriente nacionalista que aporte propuestas y proyectos grandiosos susceptibles de consolidar las bases de la nación, garantizar la estabilidad del Estado y plantear los marcos de un desarrollo continuo.

ESTADO DE SITUACIÓN

Hemos visto contra qué obstáculos chocaban las nuevas elites haitianas luego de la eliminación de las clases dominantes coloniales. La economía de trata que fue sustituyendo progresivamente por la economía colonial esclavista se organizó alrededor de una burguesía compradora extranjera que se instaló en sus emporios en los puertos haitianos y de golpe encerró al país en el raquitismo del capital

mercantil. El desarrollo del país no era su asunto. Se contentaba con instalar sus emporios, extraer los beneficios de su negocio, sacar partido de las rivalidades entre los políticos, protegerse contra la anarquía viva gracias a las repetidas crisis, y a la necesidad de uso de los cañones de su país de origen para proteger sus intereses. ¿No se decía en el siglo XIX que los extranjeros hacían negocios con los haitianos, pero despreciaban los negocios haitianos?

Esta observación podría extenderse a la oligarquía dominante heredera de los comerciantes del siglo XIX y por contagio a todas las clases dirigentes contemporáneas cerradas a la nación, poco atentas a equipar el país, a proveer los servicios necesarios para un mínimo bienestar, indiferentes a la calidad de su entorno. Podría decirse que los problemas de la sociedad no son un tema para los privilegiados, que son relegados a las soluciones individuales hasta hundirlos. Más que reclamar la construcción de rutas y el mantenimiento de las calles en las ciudades, la burguesía haitiana instala sus casonas por todos lados e inunda el mercado de autos todo terreno. Toda persona afortunada que se respeta debe tener su jeep para circular por las rutas de la querida Haití, a través de Puerto Príncipe, Pétionville, Kenscoff, Delmas. ¡Oh, Delmas! La nueva ciudad construida por completo a partir de los años sesenta es un modelo de anarquía urbana instigada por el gobierno más autoritario que jamás conoció Haití. Viviendas inmensas, en piedra u hormigón armado, intimidantes, instaladas en el medio de la nada, repartidas azarosamente en ocupaciones de territorio en un monte bajo de caminos tortuosos, sin salidas reales.

Allí donde el equipamiento eléctrico es deficiente en las grandes aglomeraciones, lo cual es común y constante, se compra un grupo electrógeno privado. En vez de exigir agua corriente y el suministro de agua potable para todo el mundo, se hacen construir sobre su propiedad cisternas domésticas y compran el agua a Culligan, un comerciante de agua potabilizada. Para escapar a la insalubridad de Puerto Príncipe, al estado desastroso de higiene pública, se cierran en autos con aire acondicionado, se va al supermercado y de allí, cuando es necesario, a Miami que se volvió un suburbio de Puerto Príncipe en el que la burguesía haitiana va de compras, va al médico, ¡y tanto más! Los equipamientos colectivos públicos son prácticamente inexistentes, principalmente en el ámbito de la cultura, del ocio y los deportes. Es en la esfera privada donde se consiguen ciertos requisitos de la existencia social y realización individual. El contraste es grosero entre la vida burguesa provista en abundancia, fuertemente organizada, y la indigencia de las masas empujadas por la desesperación hacia polos imaginarios de alivio: las grandes ciudades, República Dominicana, las islas vecinas, el continente norteamericano.

Caricaturizamos muy poco. Fuera del Champ-de-Mars, hoy carcomido por los comerciantes de *"fritaille"*, buscaríamos en vano parques y jardines públicos en esta capital de un millón de habitantes. Es insostenible el espectáculo de anarquía residencial y de desolación que ofrece el extremo sur de la zona del Bicentenario, antes un paseo marítimo verde. Es la Delmas de los carenciados. Puerto Príncipe siniestrada, las ciudades de provincia abandonadas, Haití desforestada no se volvieron desastres ecológicos solo por el consumo desconsiderado de energía generada por el carbón de madera, sino en primer lugar por la evasión por parte de las elites de sus responsabilidades. ¿Y la degradación acelerada del edificio del Estado? Sectores enteros de servicios públicos se vinieron abajo: educación, la justicia, la salud pública, la administración, etc. No fuimos incluso capaces de conservar lo que la ocupación americana legó en cuanto a servicios públicos y pericia. Sin embargo, no nos privamos de hacer responsable al imperialismo de las desgracias de Haití. Probablemente la dominación colonialista e imperialista marcó la orientación general de este destino desgraciado, pero no sustituye en absoluto a las clases dominantes para nada privadas de cierto espacio de autonomía para conducir los asuntos del país.

Creemos más bien que la teoría del eterno complot colonialista y racista, muy lejos de cierto culto de la estima de sí, proviene de una necesidad paranoica de justificar las impotencias y los fracasos de las clases dirigentes cuando no se trata de jugar con la culpabilidad de las potencias imperialistas y blancas con el fin de salvaguardar sus posiciones o discutir sus poderes. El negrismo vivió mucho tiempo de esta explicación cómoda antes de extraviarse en el duvalierismo macoutista. El discurso reductor y simplista que atribuye al imperialismo todas las causas de nuestras desgracias no le hace mucho caso a la responsabilidad específica de las clases dirigentes históricas y de diferentes elites. Minimiza los conflictos sociales internos y su complejidad, las luchas de interés en todos los compartimentos de la nación, sus contradicciones en el seno del pueblo, las crisis de identidad nacional. Sabemos que el vértigo puede adueñarse de nosotros cuando auscultamos los abismos mortales que profundizan la miseria y el subdesarrollo de nuestro pueblo, atrapado en las redes inextricables de la dependencia. Estamos persuadidos sin embargo de que existe un espacio interno donde se juega una parte de nuestro destino. Como decía un amigo nuestro en Puerto Príncipe, filósofo de profesión, el imperialismo americano no intimó a nuestros sucesivos dirigentes con la orden de dejar transformar nuestros sitios de memoria (archivos nacionales, bibliotecas del Lycée Pétion) en meaderos, nuestras calles en cloacas a cielo abierto, nuestros barrios y ciudades en

basureros de inmundicias, nuestros servicios públicos en guaridas de filibusteros. Hay alguna parte de lo craso de nuestro país que proviene de la “autocracia” de las elites políticas y económicas y de la “verdugocrasia” de los detentores del poder tradicional que se complacen en dañar las iniciativas creadoras, en cultivar el despotismo.

Es con esta herencia y en el estallido de mil contradicciones que el país profundo comienza a renacer y acceder a la dignidad ciudadana: operación dolorosa y en extremo compleja. Las múltiples consecuencias de esta caída histórica marcan aún más fuertemente la coyuntura que lo que plantean la movilización popular y la subversión anti-dictatorial de una magnitud hasta aquí desconocida, con una particular agudeza, la cuestión de la democracia que se confunde con la de la justicia y del desarrollo económico. Es decir, que la realización de esta obra supera por lejos las reivindicaciones coyunturales legítimas de la restitución de la presidencia de Aristide. No será fácil hacerse escuchar en medio de semejante ruido pasional, sin embargo, habrá que determinarse a plantear con todo el rigor y los matices necesarios el problema de la vocación del movimiento democrático haitiano en asumir la tarea histórica de construir la democracia haitiana.

BIBLIOGRAFÍA

- Gilbert, M. s/f “Carta N° 2: observaciones históricas sobre el rol de la ciudad en la vida política haitiana, 1946-1975”, Inédita.
- Joachim, B. 1971 “La burguesía de negocios en Haití. Desde la Independencia hasta la Ocupación americana” en *Nouvelle Optique* (Montreal) diciembre.
- Magloire, A. 1909-1910 *Historia de Haití 1804-1909. Segunda parte: Las insurrecciones* (Puerto Príncipe: Le Matin) Tomos I, II y III.
- Montas, Y. 1976 *Estructuras económicas y lucha nacional popular en Haití* (Montreal: Nouvelle Optique).
- PNUD 1990 *Informe mundial sobre el desarrollo humano* (París: Économica).
- Trouillot, M-R. 1986 *Las raíces históricas del Estado duvalierano* (Puerto Príncipe: Deschamps).
- Turnier, A. 1955 *Estados Unidos y el mercado haitiano* (Washington).

**DEL PERFIL DEL PASADO
A LAS INTERPELACIONES DEL PRESENTE,
Y A LA PROYECCIÓN DEL PORVENIR:
EL ITINERARIO DE LA HISTORIA -
PROBLEMAS HACIA EL NUEVO HAITÍ
DE MAÑANA ***

**REFLEXIONES SIN TON NI SON DE UN ACTOR
TESTIGO DE LA HISTORIA VIVA HAITIANA.
CONFERENCIA EN LA FUNDACIÓN MEMORIA,
SECCIÓN NUEVA YORK, 26 DE MAYO DE 2002**

Leslie F. Manigat

Puede parecer singular que en estos momentos difíciles que vive nuestro país, en la encrucijada, sea para una actividad histórico cultural que el equipo de Fundación Memoria haya invitado a este público aquí reunido, este domingo de tarde primaveral del 26 de mayo. No solamente es el rol de la Fundación Memoria, activa hace ya algunos años, el de mantener viva la comunidad haitiana en el extranjero con cuestiones del pensamiento relativas a nuestro patrimonio histórico, sino que más que nunca es imperioso que cultivemos nuestro jardín histórico cultural como lo hace la Fundación, nosotros que no debemos desmentir la palabra de Víctor Hugo —de quien festejamos el bicentenario de su nacimiento este año— de que Haití es una luz, esforzándonos por conservar la vitalidad de nuestra cultura con el fin de impedir que esta luz se extinga del todo en la memoria colectiva, como lamentablemente corre ya el riesgo de hacerlo en realidad.

Como lo señalé en mi libro *Una sola voz para dos vías, una cama sola para dos sueños*, visto dos sombreros a los ojos de las personas: uno es político, el otro, científico. Ya tuve que someterme a la

* Extraído de Manigat, L. 2002 *Les deux cents ans d'histoire du peuple haïtien 1804-2004. Réflexions à l'heure du bilan d'une évolution bi-centenaire* (Puerto Príncipe: Collection du CHUDAC) pp. 7-48. Traducción por Eugenia Pérez Alzueta.

obligación de vestir el primero desde mi retorno de París a Nueva York, hace algunos días, en conversaciones públicas y privadas, entrevistas y programas radiofónicos, ya que estamos interpelados por la urgencia política que devino un imperativo patriótico, un verdadero deber cívico colectivo. Pero, esta tarde, visto el segundo sombrero para hablarles de historia a pedido de la Fundación Memoria cuyo nombre define su función.

La Fundación Memoria, sede neoyorquina, anunció una conferencia mía sobre “el itinerario histórico de Haití”. ¿Itinerario? Me gusta mucho la connivencia entre historia y geografía que sugiere el enfoque del título. Un trayecto-recorrido orientado hacia un punto de llegada, un encaminamiento-viaje hacia un destino, lo cual conduce el pasado hacia el presente en espera de un futuro. Cuando hablamos del sentido de la historia de lo que se trata es a la vez de una dirección y de una significación. Tengo la costumbre de tratar el itinerario de Haití como etapas sucesivas de una evolución. Es el enfoque histórico por excelencia, el que adopté como periodización cuando me acodé a escribir “El abanico de la Historia Viva de Haití” en tres períodos subdivididos a su vez en fases: “El Período Fundador 1789-1838”, “La Sociedad Tradicional Realizada 1838-1896” y “La Larga Crisis Estructural de Decadencia de la Sociedad Tradicional, de 1896 a la actualidad”. Pero para lo que me propongo esta tarde, me gustaría utilizar directamente, para ponerlo en relieve, lo que llamo “el enfoque problemas” de la historia de Haití, para poner el acento en el hecho de que la evolución de nuestro pueblo se desarrolló alrededor de problemas por resolver, y que son estos problemas los que alimentaron la sustancia de una realidad vivida bicentenaria. Ciertamente los períodos y las fases se inscriben como marco obligatorio de la evolución histórica, pero el relieve y el foco de atención están puestos explícitamente y visiblemente en los problemas de la realidad vivida por nuestro pueblo, que son de hecho la sustancia de la historia de Haití. Sin problemas no hay historia, decía Lucien Febvre.

¿Qué es la historia, entonces? Pregunta de las más antiguas a la que las sucesivas épocas aportaron sus respuestas siempre enriquecidas. Y a este pedido de definición planteado por cada nueva generación, Marc Bloch agregaba: ¿Para qué sirve la historia? Pregunta de lo más inquietante para quienes se niegan a ver allí un simple pasatiempo cognitivo y agradable que se ofrece a la legítima curiosidad humana. Y he aquí que haitianizo esta doble interrogación: ¿Qué es la Historia de Haití y de qué nos sirve?

Llegado a la edad canónica que los americanos consagraron bajo el nombre de “*senior citizen*” que pretende ser sinónimo de esta

experiencia supuestamente acumulada que hacía a Shakespeare decir que la historia es un “*old game*” (el secreto del juego entre hombres maduros), el septuagenario que alegremente comencé a ser, se ve obligado, para responder a esta doble interpelación, a rechazar no sé qué “pasatismo” en el pensamiento y el comercio de la historia, pero a producir de alguna forma el legado vivo de una herencia siempre en ciernes. Dicho de otro modo, me propongo escudriñar científicamente, tanto como se pueda, bajo la forma de una pregunta: ¿en qué es nuestro pasado susceptible de construir nuestro futuro? O si lo prefieren, pero es más prosaico: ¿de qué estará hecho el porvenir a la luz del pasado? Es por esta razón, y me disculpo por esto, que voy a entremezclar aquí el estilo de conferencia con el tono de la confianza para hablar del pasado, del presente y del futuro de la historia viva haitiana, ya que la historia no se centra en lo que fue y devino un pasado muero —insisto en repetir que no soy un pasatista—, sino la captación viva de la vida en evolución continua a través de los tres tiempos solidarios de esta vida, incluido por lo tanto el análisis previsto con la proyección de sus tendencias desplegadas sobre el futuro, como lo hacen las ciencias demográficas para el análisis evaluativo de la población por venir.

Soy conocido, creo, por haber inaugurado en Haití, a partir principalmente de la sección de ciencias sociales en nuestra Escuela Normal Superior por esos entonces bellos tiempos, y mucho antes del triunfo verdaderamente imperial en Francia y en el mundo, de la Escuela de los Anales (Economías, Sociedades y Civilizaciones) fundada por mis maestros Marc Bloch, Lucien Febvre y Fernand Braudel, el combate por lo que se cobró el hábito de llamar “la nueva historia”. Aquella que, al rechazar un confinamiento a la historia de batallas de nuestros abuelos, apegadas a la evocación de nuestras victorias militares —¡tuvimos 1.804! —, a la historia diplomática de nuestros padres a la búsqueda de secretos de cancilleres y habilidades de grandes negociadores —tuvimos a Stephen Preston, el nombre más importante probablemente de nuestra galería de diplomáticos profesionales—, a la historia, muchas veces nacionalista, de las buenas intenciones de siempre que distribuyen elogio y condena a los héroes del pasado —como lo entendía un Beaubrun Ardouin—, quiere ir más allá del relato de los acontecimientos a por una explicación científica más amplia en superficie y conducida en profundidad, con el objetivo de poder dar cuenta de la evolución material y moral de los hombres vivos en las sociedades. Con evolución de hombres que viven en sociedades se quiere decir un viaje a través de los cambios de su modo de ser, de vivir, de sentir, de percibir, de decir y de actuar. Sabemos que hice mía una forma de definir al historiador

como aquel que se da cuenta de que los hombres y las cosas cambian y se pregunta por qué cambian. Esta historia pretende ser científica porque se pega a la vida misma. Me gusta citar a Henri Berr quien decía: “afirman que es porque la historia es demasiado científica que no está en contacto con la vida; estoy convencido que es lo contrario, que es porque no lo es lo suficiente”.

Esta nueva historia quiere aprehender, comprender y explicar — por lo tanto, es una ciencia de la comprensión ante que una ciencia normal de explicación— la vida vivida en toda su complejidad. Al sociólogo Georges Gurvitch le gustaba recordar que el método “total global” apuntaba a “integrar en un todo estructurado todos los puntos de vista”. En efecto, como mis estudiantes me escucharon decir muchas veces con vehemencia, el problema no está en saber qué simplificación hay que aportar a la realidad para que esta sea conforme a nuestra explicación, está en saber qué amplitud y qué perfeccionamiento hay que aportarle a nuestra explicación para que pueda expresar la realidad, realidad compleja y diversa que ni se satisface en absoluto con una explicación monomaniaca. Esta nueva historia parte quizás de los hechos constructores de la trama fáctica indispensable pero insuficiente para analizar los problemas absolutamente intrínsecos a la realidad vivida que esta cotejó en su diversidad, intentó e intenta resolver de verdad, a la luz de los plazos cortos —una historia de corto impulso— y de los largos plazos —una historia de largo impulso—.

Finalmente, es necesario decir cuán original siempre fue, para mí, “la nueva historia”, y esto desde el inicio de mi carrera, en la escuela del relativismo histórico, lejos de los extremos absolutistas, y permeable a las influencias enriquecedoras sin exclusividades ni ucases ideológicos, acercando los contrarios a la luz de un materialismo histórico sin dictadura monista, y de un pluralismo lúcido, atento a una apertura fertilizante, “pensamiento abierto y disponible”, como me afanaba en proclamar. Diría que, de muy joven, osé acoplar en mi cerebro pensante a Sartre, que siempre me impactó con su bello texto filosófico para un historiador “Cuestiones de método”, tan cercano al marxismo sin identificarse con el dogmatismo del momento, con Raymond Aron, que me pareció inteligentemente convincente desde su “Introducción a la Filosofía de la Historia”. Y en la práctica, mi concepción dialéctica de la complementariedad hizo que escribiera que como profesor durante diez años (1964-1974) en el Instituto de Estudios Políticos de París (“*Ciencias Po*”), establecimiento reputado de derecha ilustrada, y en Vincennes (Universidad de París 8) durante cinco años (1969-1974), establecimiento reputado de izquierda ecléctica, me sentía la pata derecha de “*Ciencias Po*” y la pata izquierda de Vincennes, lo que garantizaba el equilibrio sobre dos patas a mi teoría.

Desde la primera vez que volví a Haití desde París en 1953, había construido para mis estudiantes en la Escuela Normal Superior un esquema-modelo de los cuatro niveles de análisis histórico en profundidad, a partir del estudio “seminal” de Braudel sobre la larga duración en historia, niveles cuya integración nos conducen también, pero por otro camino, hacia esta “historia total”. Cincuenta años después, todavía insisto y más que nunca en su fecundidad heurística. Una de mis antiguas estudiantes parisinas, que se volvió directora de una conocida y gran cadena de hoteles europeos y magrebíes en Estrasburgo, me decía hace un tiempo que todavía lo utilizaba en el ejercicio de sus funciones. Otro de mis antiguos alumnos parisinos, que luego fue también profesor, y al que encontré en una “función” completamente reciente en las aulas de la Sorbona, en el homenaje de despedida de mi discípulo, colega y gran amigo, desde entonces fallecido René Girault con el que me ligó una colaboración universitaria primero en Vincennes (Universidad de París 8), luego ocasionalmente en Puerto de España (*campus* de la University of the West Indies en Trinidad donde lo había invitado para una breve misión de enseñanza) y finalmente en la Universidad de París 1 (Panteón-Sorbona) donde había sido invitado como profesor en el departamento de historia en el año académico 1989-1990, me recordó hasta qué punto le había servido metodológicamente a lo largo de su carrera como profesor. Esto me anima a continuar usándolo aquí incluso con ustedes.

En efecto, comprender, dar cuenta y construir todo real complejo exige un análisis explicativo en cuatro niveles de profundidad que hay que disponer e integrar a un todo estructurado y funcional. Está el nivel de superficie con los acontecimientos cuya sustancia es fáctica, cuyo tiempo de vida es de algunas horas o en rigor de algunos días, y cuyo ritmo de cambio es por lo tanto muy rápido. Se trata de la actualidad de la que, por ejemplo, los diarios cotidianos dan cuenta. El ritmo de cambio es tal que entre una edición y la otra, cada día, un gran diario puede tener el tiempo de cambiar el contenido de su primera plana. El acontecimiento es de este modo de duración corta en su producción. Esto puede ser el instante presente, como el naufragio de “*La Fierté Gonavienne*”,¹ sumergido en pocos minutos en la ensenada de Montrouis, por una mala maniobra. Esto puede durar media jornada, como el golpe de estado militar de la tarde y noche del 19 de junio de 1988 que derrumbó a mi gobierno. Puede durar dos días, como los motines del 22 y 23 de septiembre de 1883 bajo el gobierno de Salomon. Sabemos cuándo sobreviene un acontecimiento y cuándo terminó, para hacerle

1 Nombre del barco que naufragó en septiembre de 1997, cerca del puerto de Montrouis (nota del traductor).

lugar a otro. Para saber de qué está hecho, tenemos que responder a nueve preguntas fácticas: quién (sujeto), qué (objeto), a quién (atribución), qué (naturaleza), cuándo (fecha), dónde (lugar), cómo (modalidades, circunstancias), por qué (causalidad) y para qué (finalidad, objetivo). Esta receta es archiconocida bajo la fórmula inglesa de las “w”: *who, whom, whose, what, when, where, how, why and why again*.

Luego está el nivel subyacente con las coyunturas cuya sustancia es situacional y hecha de corrientes contrarias y fluctuantes pero con una tendencia dominante, cuya duración de vida es de algunos meses o algunos años, incluso tal vez algunos decenios para las más largas, y cuyo ritmo de cambio es, por lo tanto, aun relativamente rápido. Analicé de este modo una coyuntura de crisis haitiana que correspondió a la “revolución de 1843”, la cual en su ciclo trifásico duró de 1838 a 1846. La dominante es la que caracteriza y bautiza la coyuntura, y es el cambio de dominante el que anuncia una nueva coyuntura. De este modo hay que encontrar una característica dominante que englobe y que haga a la unidad de la coyuntura a pesar de las contrariedades, variaciones y fluctuaciones de esta. De este modo hubo en 1883, “el año terrible”, una coyuntura de guerra civil en Haití, desde los inicios de la insurrección de los liberales de Boyer Bazalais a Miragoâne, hasta la victoria de las fuerzas del gobierno de Salomon en Jacmel. Podemos preguntarnos, por ejemplo, bajo la perspectiva de la historia colorista, si no hubo, como algunos adelantaron, una coyuntura de poder mulato de Dartiguenave a Lescot y una coyuntura de poder negro de la revolución de 1946 a la muerte de François Duvalier. Otro ejemplo: las elecciones solidarias de mayo y de noviembre del año 2000, cuestionadas por ilegales, irregularidades y fraudes flagrantes, inauguraron una coyuntura de una nueva crisis electoral que continúa hoy día.

Pero he aquí que llegamos al nivel profundo con las estructuras cuya sustancia es una realidad organizacional con una duración de vida o una esperanza de vida de varios decenios, incluso de más de un siglo, y cuyo ritmo de cambio es normalmente lento: es el ingreso al largo plazo. Una estructura es en efecto un arreglo, una disposición, mejor una disposición de elementos constitutivos de un conjunto complejo que se establecieron relaciones solidarias y duraderas para constituir una organización estable. En historia general, lo que se llama “antiguo régimen” en Francia es una estructura. Yo considero que la sociedad tradicional haitiana realizada (1838-1896), objeto del segundo tomo de mi *Abanico de Historia Viva de Haití*, está dotada de una unidad estructural. En efecto, es una estructura bastante estable para funcionar durante sesenta años como una entidad sujeto y objeto de la historia de Haití, y conservada en su cohesión al mismo tiempo que conoce una evolución de largo aliento.

Finalmente, existe el nivel de cimiento en profundidad, el nivel abisal con las civilizaciones, cuya sustancia es de fundamento espacio técnico cultural para organizar las economías, los tipos de vida, las sociedades y los poderes, y condicionar las creencias y mentalidades, cuya duración de vida es de varios siglos, incluso milenios, y cuyo ritmo de cambio esencial es muy lento hasta parecer en determinados casos inmutable, principalmente en los ámbitos que algunos se aventuraron en llamar “las invariables de la historia”. En realidad, la inmutabilidad aparente de algunos hechos de la civilización expresados por ejemplo en nuestros proverbios, me hizo mencionar la persistencia del eterno ayer en nosotros. Braudel habla de una “gramática de las civilizaciones” de uso universal. Hay, por supuesto, encuentros entre civilizaciones, choques de civilizaciones, fagocitaciones de civilizaciones, ya que sabemos que “las civilizaciones son mortales”. Pero existe la realidad que llamamos la civilización occidental o la civilización china, o la civilización negro-africana, o la civilización musulmana. De todos modos, es desde otro ángulo que pude hablar, en el primer tomo de “Abanico de Historia Viva de Haití”, de la “civilización de la esclavitud”. Llegamos de este modo, por otro camino, a la misma concepción de la “historia problemas”, la única que es a la vez verdadera, científica y viva. Es todo un programa, en realidad. Sin problemas no hay historia, decía Lucien Febvre.

Ahora, precisamente, ¿qué vivimos y qué vemos en la actualidad presente en Haití? El escenario político, económico y social de nuestro país saturado de problemas no resueltos que el paso lega a nuestro porvenir, desde la primera generación de la génesis de nuestra historia nacional hasta aquella presente de la llegada de nuestro bicentenario como pueblo independiente. Tenemos la costumbre perezosa de decir que después de que hayamos hecho 1804, no hicimos más nada; es falso, me encargué de demostrarlo en mi “Abanico de la Historia Viva de Haití”, cuyo segundo tomo, acabo de nombrarlo, aparece en la entrada siguiente bajo el título “la sociedad tradicional realizada 1838-1896” y en el que precisamente analizo los activos esfuerzos, iniciativas modernizadoras, referencias, reconocimientos, desempeños y realizaciones de nuestro pueblo, junto con sus frustraciones, sus fracasos y déficits, sus esperas y esperanzas decepcionadas. La experiencia histórica haitiana, incluso en sus balances mitigados de antaño y negativamente orientados de ayer, antes de hundirse en el naufragio contemporáneo, está llena de enseñanzas y de motivos de esperanza optimista si sabemos escaparle a las restricciones de una historia que no está manchada por ninguna maldición y que de hecho no nos obliga, pero ayuda a indicar como salir del atolladero, dicho de otro modo, si sabemos hacer de la historia el instrumento para

el cambio en relación a nuestros fracasos resultados de errores comprensibles y explicables. Lucien Febvre, una vez más él, osaba decir de la historia que ella es “un medio de organizar el pasado para impedir que pese demasiado sobre las espaldas de los hombres.” Lo traduzco de forma diferente, en términos de amonestaciones a nuestros compatriotas: ¿Qué ver en y qué hacer de nuestra historia para franquear lo negativo de la experiencia mal vivida por nuestro pueblo? ¿Dónde encontrar la letanía de todo lo que no hay que continuar haciendo para poder finalmente “hacer política de otra forma? Es decir, hacer finalmente buena política de la que nuestro pueblo precisa tanto para “cambiar la vida”, nosotros que profesamos que “los problemas políticos son los problemas de todo el mundo, y que los problemas de todo el mundo son problemas políticos”. Solicitamos a la historia que nos dé la receta no solamente de la continuidad fiel, pero también y sobre todo la del cambio emancipador, a ella que se define, según una definición inspirada de la Escuela de los Anales, como la ciencia de cambio permanente de las sociedades humanas, de su necesaria e incesante adaptación a condiciones nuevas de existencia material, económica, social, cultural y espiritual. ¡Pero sí! Paradójico, pero verdad, el estudio científicamente conducido del pasado invita e incita a cambiar la dinámica evolutiva misma para, en el momento oportuno, desviarla hacia el objetivo querido para nuestras sociedades: existe una plasticidad educativa de la historia para recibir lo nuevo y la innovación. ¿Y por qué sorprendería el interés de un historiador por lo nuevo en comparación a lo antiguo? Marc Bloch contó una anécdota:

Acompañaba en Estocolmo a Henri Pirenne; en cuanto llegamos me dice: “¿Qué vamos a ver primero? Parece que hay un edificio municipal nuevo, empecemos por él”. Luego, como si quisiera evitar la sorpresa, agregó: “Si fuera un anticuario, solo tendría ojos para las cosas viejas. Pero soy historiador. Es por eso que amo la vida”.

¿Saben cuál es la definición más bella del historiador que me tocó adoptar corrigiéndola con una palabra adicional? El historiador es un hombre que ama la vida y que sabe observarla, a lo que agrego: y que sabe vivirla bien a pesar de las pruebas. Pablo Neruda decía: “Confieso haber vivido”. En todo caso, eso es también para mí la historia, y el historiador.

Y es haciendo memoria y observando la vida del pueblo haitiano, ese país de la “miseria alegre” como aún lo definía ayer, después de haberlo definido antes de ayer como la tierra de la “felicidad de víveres”, que afirmo, palabra de historiador, que no es verdad que la evolución histórica nacional haya sido solo un descenso lineal hacia los infiernos, ni un rellano de estancamiento continuo —hojeo al instante un “trabajo”, perfectible ciertamente pero ya prodigioso tal cual

es, sobre la música haitiana del período precolombino hasta nuestros días, esfuerzo poco común de investigación y tesoro de ingeniosidad y pericia en el análisis, ¡pero qué revelación del genio musical de nuestro pueblo hasta hoy brinda la pluma de Ed Rainer!— aunque haya quedado envasada en una “catástrofe que vegeta” según las palabras de Céline. Si fuera verdad, Víctor Hugo, ese genio colosal del siglo XIX literario, no habría tenido ocasión de decir sobre nuestro país, de su historia, de su inteligencia y de su humanismo universalista como ilustración de la causa de la igualdad de las razas humanas: “Haití es una luz”. Hay un relieve histórico haitiano, hecho de una maraña de once (así las conté) curvas evolutivas de una problemática general compleja, según un esquema que se sucedan los altos y los bajos, y según un ritmo alternativo entre los “andantes” y los “alegres” de una sinfonía hasta hoy desconocida. De este modo va la historia del pueblo haitiano, escandida por nuestros éxitos y nuestros fracasos, estos últimos lamentablemente habiendo vencido a fines del siglo XIX, no sin haber organizado momentos de resurgimiento de progreso, como en la construcción de Péligre y los trabajos del bicentenario de la fundación de Puerto Príncipe en 1949-1950, para no citar más que esta coyuntura inesperada.

¿Pero cómo no tener presente la literatura haitiana desde la segunda guerra mundial? ¿Cómo quitar, sin ser injusto, de esta constelación de estrellas brillantes un cuarteto como el de Jacques Roumain, Jacques Stephen Alexis, René Dépestre, Jean Métellus, sin el irresistible deber de agregar a la cabeza del pelotón a, por ejemplo, Frank Etienne o Danny Laferrrière, y a otros cuya notoriedad se impone más allá de nuestras fronteras? Y pensar que todo esto sucede en un país en el prácticamente no se lee. Pero es de todos modos reconfortante que la ingeniosa iniciativa de Max Chauvet, emprendedor que emprende, y del equipo del “Nouvelliste” nos valga cada año un éxito creciente, “Livres en folie” que se volvió la fiesta del placer de leer o al menos de la oportunidad de llenar los estantes de la biblioteca. La vitalidad de la curiosidad por las cosas del pensamiento de todas formas, a pesar de los escollos ambiente, es una constante de la historia-problemas de nuestro país.

Vemos claramente que estamos lejos de una historia-relato. ¿Una historia-relato? Para qué si no es por la satisfacción legítima de la curiosidad por conocer la sucesión de acontecimientos del pasado, y el placer estético de la narrativa. Pero una historia-problemas es otra cosa, ya que la realidad está siempre haciéndose a partir de problemas no resueltos. Vivimos la historia-problemas, es por eso que podemos hacerla mejor, quiero decir, escribirla e intentar moldearla con la arcilla de lo real.

Mi difunto amigo Max Bissainthe, añorado, humorista socarrón como ninguno, me hizo pasar una prueba desopilante la primera vez que volví de Francia en 1953. Debo decir que fracasé en esta prueba sobre mi competencia como historiador. La pregunta de prueba que me hizo fue la siguiente: “¿Dessalines tenía un hermano?” Habiendo respondido que no tenía idea, me retrucó triunfalmente: “*Ou pa menm kon-nen istwa peyi-ou!*”. Es que hay una historia que no cultivo en mi jardín, porque no es la mía. La verdadera historia de nuestro pueblo, la historia científica y viva haitiana, es la historia explicativa fundada en la historia-problemas. No se puede hacerla sin explorar los problemas resueltos y el cómo, los problemas no resuelto y el por qué, los problemas que quedaron en suspenso y el ante qué obstáculos, los problemas insuficientemente resueltos y el hasta qué punto, y los problemas mal resueltos con qué daños para el bien común.

Retomo esta postura sobre lo que es para mí la historia verdadera: la verdadera historia de nuestro pueblo, la historia científica y viva haitiana, es la historia explicativa fundada en la historia-problemas. No se puede hacerla sin explorar los problemas resueltos y el cómo los problemas no resueltos y el por qué, los problemas que quedaron en suspenso y el ante qué obstáculos, los problemas insuficientemente resueltos y el hasta qué punto, y los problemas mal resueltos con qué daños para el bien común. Y es sobre esta concepción en la que centré lo esencial del ejercicio de mi profesión de historiador.

Mi territorio de historiador haitiano tomó las dimensiones de la extensión del campo que engloba los once problemas esenciales vividos por nuestro pueblo en su evolución de 1804 a hoy en día: la existencia (¿problemática?) de un estado nación con el nombre de Haití ligado al problema de la dependencia externa, el drama de la tierra y de la presión demográfica en Haití finalmente resuelta en una migración como problema, la problemática del etnonacionalismo haitiano el uso de muestras de la calidad notable de los recursos humanos, la dicotomía campo-ciudad, lo arbitrario en permanencia de las relaciones de poder, la persistencia de la pobreza en el contexto de desfases sociales que son un desafío a la equidad, la espinosa cuestión del color, el ritmo demasiado lento de instrucción de las masas, el vudú vivido como la fortuna y como la desgracia haitiana, la derrota de la inteligencia y de la moral en un rico contexto cultural de aspiración a la alegría de vivir colectiva prometida a aquellos que con esfuerzo saben perseverar. Todo el pasado y el presente de Haití están acá, pero también su porvenir. Repito. Todo el pasado y el presente de Haití están acá, pero también su porvenir.

1. La existencia (¿problemática?) de un estado nación de nombre Haití ligado al problema de la dependencia externa. Sobrevivir luego de 1804 para un pequeño país negro independiente luego de liberarse de la dominación servil y colonial no estaba en absoluto garantizado. Por un lado, incluso algunos de sus dirigentes más notables de ayer y de hoy no tuvieron por momentos fe nacional, y fueron sensibles a ciertas solicitudes en el principio de cierto quebrantamiento del sentimiento patriótico, incluso de su postura de renegados. Por el otro, el pueblo haitiano conservó durante mucho tiempo una susceptibilidad atenta respecto de las amenazas extranjeras contra su soberanía. De hecho, la existencia de un estado nación negro era, según lo que yo llamo la trilogía de Dr. Rayford Logan, “una anomalía, un desafío y una amenaza”. En los años 1840, la independencia haitiana por poco pone en peligro el plan “Levasseur” concebido por el cónsul francés en Puerto Príncipe para llevar nuevamente el país bajo la dominación francesa. Vimos incluso a Salomon, a principios de los años 1880 enviar tropas a la Isla de la Tortue cuando el gabinete de Londres anunció su decisión de arreglar a través de la fuerza naval británica un diferendo anglo-haitiano respecto de esta isla; recordemos que Inglaterra era entonces la potencia naval más grande del mundo. Negarse durante tanto tiempo a reconocer la independencia dominicana después de 1843 puede ser imputado al temor de que se instale al Este de la isla una presencia extranjera que pudiera servir de caballo de Troya a la codicia extranjera; Haití en su momento defendía por cuestiones estratégicas de seguridad internacional y de defensa nacional la famosa tesis de la unidad e indivisibilidad del territorio insular. Después de la revolución de 1843 que provocó la “secesión” de la parte del este que devino República Dominicana hispanófona con la República de Haití francófona, esta se benefició en un principio de una superioridad de posición comprobada en todos los ámbitos, pero la evolución de la primera en comparación a su vecina occidental, tuvo una curva evolutiva en ascenso al punto tal que hoy en día la relación de fuerzas sufrió una inversión tal que el avance dominicano es literalmente e incomparablemente superior. Acabamos de citar una comparación en cifras inverosímil y sin embargo parece que es real como criterio y nivel de desarrollo, que la República Dominicana habría importado 98.000 vehículos en un año mientras que la República de Haití en crisis habría importado 1.200 en el mismo período. Incluso teniendo en cuenta correcciones relativas

a esta estadística bruta y aislada, no cualitativamente tratada, la superioridad es aplastante en el caso en el que se confirmen estas cifras. Un criterio más significativo es que el Producto Interno Bruto de República Dominicana es al menos cinco veces superior al PIB de la República de Haití. Un resultado pesado de la impericia haitiana que la historia-problemas constató en detrimento del peso y de la significación misma de la existencia del estado nación de Haití en las relaciones haitiano dominicanas actuales al cabo de esta evolución comparada. En 1915, aprovechando los graves problemas internos de los haitianos, los “marines” (la marina armada) americanos desembarcaron y ocuparon el país durante unos veinte años, en el marco de la “política del gran garrote” (*big stick policy*) y de la diplomacia del dólar (*dollar diplomacy*). Además de los objetivos y planes anexionistas, la soberanía nacional padecía intromisiones e injerencias de la “diplomacia de cañonero” (*gun boat diplomacy*) tan común en el siglo XIX y de la que Haití fue víctima impotente. Finalmente, la dependencia externa, comercial y financiera antes de volverse general y estructural, había establecido con la importación-exportación, lo que llamamos un patrón neocolonial de comando y obediencia que no volvía toda soberanía limitada solamente sino puramente nominal. “¿Tienen los países pequeños un porvenir?” se preguntaba el presidente Salomon en los años 1880 después de haberse quejado de “la tiranía del capital”. Encontraremos el mismo tono interrogador dubitativo o desilusionado en la correspondencia política del presidente Sténio Vincent en los años 1930. Se suma a esto la segunda ocupación militar de Haití en 1994 solicitada y autorizada por el presidente Aristide, y hoy, la amenaza real en vías de realización de una tutela sin disimulos a través de la resolución 806 de la OEA. Finalmente, la mundialización vino a agregar su retención de lo que quedaba de soberanía a los países pequeños más asimétricamente interdependientes que los otros. En efecto, la mundialización en un contexto de dependencia estructural hace desaparecer el poder decisonal nacional y reduce al mínimo el margen de maniobra autónoma de un país como Haití. La pregunta continúa siendo: ¿qué es ser un patriota hoy en día en Haití? Si estamos de acuerdo en que la evolución del mundo contemporáneo postula la interdependencia con fronteras que se volvieron porosas, y que con el irresistible empuje de la mundialización, nuestra concepción de la soberanía no puede ya ser la de Dessalines ni la de Rosalvo Bobo, al menos nos queda el patriotismo. Ningún pueblo

es más patriota que el pueblo americano, como lo exclama y proclama, y lo demuestra si es necesario. Es un ejemplo que nos vendría bien seguir. De hecho, lo mismo sucede con casi cualquier país que conserva en un pequeño rincón sentimental la preferencia nacional en medio del universalismo ambiente. Para el resto de nosotros, pequeños países estructuralmente dependientes, es normal que seamos sensibles al amor de nuestra pequeña patria estando al mismo tiempo abiertos a las corrientes revitalizadoras de verdaderos ciudadanos del mundo. De este modo es toda la historia de Haití en este ámbito, pasado, presente y futuro, que estos ejemplos ilustran como tantos otros. Historia-problemas, hete aquí convocada al estrado de la historia viva haitiana.

2. El drama de la tierra y la presión demográfica en Haití, finalmente resuelta con migración vivida como problema. Los problemas de la tierra comienzan históricamente con el principio primero de nuestro breviario político y económico: “del suelo seamos los únicos maestros” de nuestro himno nacional. Esto puede entenderse de dos formas. La afirmación imperativa de la soberanía nacional exclusiva. Acabamos de ver que hay que pensar hoy en día. Pero también es tal vez una referencia recordatoria del principio de propiedad de la tierra exclusivamente reservado a los haitianos, monopolio que fue considerado como el “bulevar de nuestra independencia” en el siglo XIX. Obstáculo para las inversiones extranjeras, este principio constitucional fue carcomido por medio de la concesión de la nacionalidad a compañías capitalistas por actos y por reconocimiento a los extranjeros del contrato enfitéutico. No por ello deja de ser cierto que fue necesaria la ocupación americana para ver esta interdicción constitucional eliminada. Pero el mayor problema de la evolución histórica nacional del problema de la tierra fue el de la relación entre el tamaño de la explotación agrícola y la presión demográfica sobre los recursos disponibles, la base de la unidad agraria de explotación, que se reduce drásticamente. La historia de Haití sacó su sustancia de la posición respecto de este problema. En un principio, cuando aún resistía bastante bien la gran propiedad, hubo un déficit de mano de obra para la vivienda y se decidió recurrir a la inmigración (de Dessalines hasta Geffrard). Luego, con el efecto combinado de la parcelación de la tierra por aplicación del código Napoleón y del crecimiento demográfico, la curva se invirtió. Consideren que las leyes agrarias de Pétion daban

en promedio concesiones del orden de veinte cuadrados,² la de Salomon en 1883, de cinco cuadrados y las medidas de distribución bajo Préval de medio cuadrado. En contrapartida, la población haitiana, es decir las bocas que alimentar, pasó de 500.000 almas en 1804 a 8 millones en el año 2000. Problema maltusiano vivido por un pueblo rural trabajador y sufriente, que a comienzos del siglo XIX empezó resolviendo a través de la emigración (Cuba, luego República Dominicana y hoy en día, América del Norte, Europa, las Antillas), a partir de pruebas y vejaciones de todo tipo, incluida una masacre, para alcanzar una diáspora de 2 millones de haitianos actualmente. A este drama de la tierra, no hay que quitarle su otra dimensión principal: el problema del agua, dramatizado por Manuel en la novela de Jacques Roumain “Los Gobernadores del rocío”, ya sea que se trate del riego (que la colonia había resuelto con grandes trabajos hidráulicos de los que las ruinas de los acueductos coloniales aún hoy estupendas dan una idea), de la erosión sobre la que los colonos ya advertían en el siglo XVIII, el siglo de la explotación intensiva del azúcar y del café, y de los inicios de la tala de palo de tinte para la industria de los colorantes. Esta erosión iba a retomarse cuando la madera de Campeche se volviera el principal producto de exportación junto con el café, y que la presión por cantidad con la parcelación agrava la deforestación al punto de producir una catástrofe devastadora. La cobertura vegetal iba a sufrir con el crecimiento adicional de las necesidades energéticas; la satisfacción doméstica e industrial requerirían del carbón de leña, una de las fuentes del desastre ecológico que iba a vivir el país. Toda esta evolución endógena y exógena de naturaleza esencialmente económico demográfica constituye la trama de la historia-problemas de nuestro país durante estos dos siglos de existencia nacional.

3. La problemática del etnonacionalismo haitiano. Haití fundó su nacionalidad en su pertenencia étnica: una nación negra que fue el escándalo del siglo XIX. Y sin embargo el siglo XIX fue el siglo del inicio de la nacionalidad por un reordenamiento del orden constitucional estatal. Ahora bien, en todos lados, o en todo caso en Alemania y en los países de la Europa central y oriental, la raza era considerada y reivindicada como un

2 En francés, *Carreau*. Medida de tierra particularmente utilizada en las Antillas que corresponde aproximadamente a 90.000 pies cuadrados, unos 8.300 metros cuadrados (nota del traductor).

elemento constitutivo de la nación. Haití no se salía por lo tanto de la norma salvo que en su caso se trataba de la raza negra y de una raza negra que se había vengado liberándose de la opresión racial de los blancos. En todo caso, siempre caracterizó al haitiano un fuerte sentimiento de consciencia y de orgullo racial. Este etnonacionalismo impregnaba hasta el derecho constitucional dado que nuestros padres habían concebido un “*jus sanguinis*” fundado en la raza otorgándole la nacionalidad haitiana a todo individuo de sangre negra o asiática que viniera a establecerse en el país. Este nacionalismo de contenido racial supo definitivamente negarse al racismo, así como lo demostró la historia de Haití al recibir a las legiones polacas de la armada francesa, a los antiguos montañeses de la revolución francesa, a los latinoamericanos de Bolívar, a los griegos que luchaban por su independencia en los años 1830, o a los judíos perseguidos de la segunda guerra mundial; una constante que privilegiaba la ideología igualitaria y humanista en el universalismo de la negritud. Señalé más de una vez esta singularidad semántica de la apelación genérica del concepto de negro en Haití para decir y designar al ser humano: para el haitiano, De Gaulle es un gran “negro”, así como Mao Tse Toung es un gran “negro”. De todas formas, el etnonacionalismo haitiano del siglo XIX supo acoger a naciones africanas y asiáticas que apadrinó en las Naciones Unidas a la hora de la descolonización general de los pueblos de color. Podemos pensar con justa razón que entró en obsolescencia o se mantuvo residual en el mundo del siglo XXI, recién debutando según la perspectiva de la historia-problemas haitiana.

4. El uso por muestras de la calidad notable de los recursos humanos. Se trata de un hecho singular en la historia-problemas que interpretamos como la voluntad aristocrática de las elites privilegiadas haitianas el de hacer primar la calidad sobre la cantidad en la búsqueda por la excelencia de la única minoría. “*Keep them down*”. Pienso que, al lado de ese reflejo egoísta, podemos y es necesario ver las cosas de otro modo. Haití, es una cultura de muestras por efecto de la fortuna, de la inteligencia y de una decisión deliberada de la colectividad. Necesitábamos defender e ilustrar la causa de la legalidad de las razas humanas. La demostración tenía que hacerse por ejemplo con algunos negros capaces de sobresalir en los ámbitos más diversos y en cuyo caso servían para argumentar en contra de las teorías de la desigualdad de las razas humanas. Es lo que

llamé la cultura de muestras. *Ab uno, disce omnes*. La prueba con casos haitianos individuales notables de que los negros no son inferiores a los blancos. Es el tipo de argumentación que coloreó la obra de Anténor Firmin en “La Igualdad de las Razas Humanas” donde refutaba las tesis racistas de Gobineau en su “Ensayo sobre la desigualdad de las Razas Humanas”. Basta con citar algunos nombres ilustrativos para apoyar la demostración: se trata efectivamente de muestras. De laguna forma sacrificamos a una mayoría para producir algunos hombres de valor excepcionales capaces de testimoniar por toda la raza. La tradición permaneció de la calidad selecta de los mascarones de proa de la sociedad haitiana, por lo general de origen humilde (Anténor Firmin, Louis Joseph Janvier, François Denis Légitime, etc.) creadoras de dinastías de intelectuales memorables que emergieron de un océano de analfabetismo en el que se ahogaba la mayor parte de la gente. Los profesores de Jules Ferry no pasaron por ahí, esos misionarios laicos del saber y de la democracia. En contra de la generalización universal, la selección de algunos especímenes notables de individuos representativos, “esta pequeña cantidad que mostramos para dar a conocer la calidad del conjunto” como pretende el sentido de la palabra “muestra”. La historia-problemas haitiana muestra que, a pesar de los progresos incontestables, no salimos todavía de esta cultura de las muestras.

5. La dicotomía ciudades-campo. La gran línea divisoria en el sistema haitiano de la sociedad tradicional fue y sigue siendo aún el que separa el mundo rural y el mundo urbano. Hemos jugado alegremente con el hecho de que la sociedad haitiana la llamó de este modo para bautizar el mundo rural como un mundo en el exterior (“*moun an deyò*”), el mundo que no está dentro. El campesino tradicional vive en las colinas o en todo caso en el país de atrás. Es un cultivador agrícola. Es negro. La mayoría es analfabeta. Es vudú. Fue sometido durante mucho tiempo a la disciplina militar del jefe de la policía rural o jefe de sección, es pobre, está arraigado en el sistema autónomo, vive en el arcaísmo, su mentalidad no es cartesiana de forma dominante y no está centrado en las daciones internacionales para dictar su comportamiento. Es una humanidad aparte. El ciudadano vive en un medio urbano y la ciudad le ofrece un marco de vida diferente. Allí es donde encontramos a los mulatos en una posición social superior. Está instruido o más escolarizado que su hermano de las colinas. Está mejor en promedio

en cuestiones materiales y en su bienestar social, y se comporta según esquemas de pensamiento más cartesiano. Tiene una actividad comercial o industrial. Afirma ser de religión cristiana. Surge de la organización de instituciones civiles y está arraigado en el sistema dependiente. Tiene un horizonte de familiaridad con las relaciones y las prácticas internacionales y vive en una relativa modernidad. Es una humanidad superior. Esta superposición en la distancia social se institucionalizó hasta en el acto de nacimiento que distinguía al campesino del ciudadano. La misma dicotomía ciudades-campo siempre fue percibida por los observadores y analistas como el gran mal estructural de Haití Thomas. Las citas abundan. Recupero dos breves. En su reporte al Presidente de Haití en 1845, el ministro Joan Paul llegó a escribir sobre la dicotomía ciudad-campo en los inicios del establecimiento de la sociedad tradicional: “las poblaciones rurales se encontraban constituidas por una clase distinta a los habitantes de las ciudades. Entre estas dos poblaciones línea demarcatoria se habría vuelto infranqueable si la ejecución hubiera podido responder acorde a la ley”. Por su parte, más de sesenta años más tarde, el Dr. Léon Audain hablaba en términos sustanciales:

Los grandes lazos que unían en otros tiempos al hombre del campo con el ciudadano están desde hace mucho tiempo rotos, y la brecha que los separa a uno del otro se está cada vez más marcada [...] Esta división profunda entre el hombre de la ciudad y el campesino destruyó, hablando francamente, la unidad nacional [...] Existen en Haití dos categorías de hombres con mentalidades tan diferentes que es difícil considerarlos ciudadanos de un mismo país, los hombres del campo y los hombres de las ciudades.

La evolución de la historia-problemas está cambiando frente a nuestros ojos el perfil del campesinado respecto del mundo urbano por la masificación del éxodo rural que, en vez de urbanizar el campo, que se vuelve villa miseria y ruraliza en una proporción considerable. Pero un viento de modernización mimetizante que llega con la diáspora y sus traslados se extiende, hasta las costumbres tradicionales, la alimentación, el tiempo libre y las comunicaciones principalmente. El atuendo campesino por excelencia que era de *denim* azul grueso y de una simplicidad austera y decente, que iba hasta debajo de las rodillas, amplio encima de la cintura para que entren menudos objetos y bolsillos para la plata del mercado, derivó

en conjuntos sensuales, minifaldas ajustadas al cuerpo que se ciñen particularmente a nivel del pecho y caderas, resaltando volúmenes, formas y líneas ventajosas *made in USA*, que los ciudadanos a la moda de Nueva Inglaterra, de Nueva York y de Florida ya vistieron antes de ser facilitados como prendas usadas para el mercado haitiano. La existencia de la diáspora y la influencia que ejerce sobre los habitantes que quedaron en el país juega un rol muy importante en la “destradicionalización” del hombre de campo de ayer. Estos cambios muestran una nueva posición de la historia-problemas que está viviendo una mutación de civilización de la vida cotidiana, notoria en el juego de intercambios. Así se dibuja una línea de fuerza de una nueva tendencia de la historia-problemas de Haití.

6. La arbitrariedad permanente de las relaciones de poder. Si existe una constante de la historia-problemas de Haití, es la arbitrariedad permanente de las relaciones de poder. El sentido de la palabra “libertad” no es la democracia sino la soberanía nacional, cuando la mayoría proclama que “¡Somos un pueblo libre!”. No existe libertad individual salvo durante los interludios políticos de gobiernos provisorios, es decir, en los intersticios del espacio del poder político. No era difícil para el cónsul de Francia Levasseur diagnosticar con justeza, en 1843: “En todos lados interviene lo arbitrario”, y a su colega en Los Callos de insistir: “En una palabra, es a la sombra de las bayonetas y bajo la égida del poder arbitrario que florecen aquí la libertad y la igualdad”, realidad que se confirma bajo los gobiernos de Dessalines a Duvalier y de Aristide inclusive. Todo presidente es, esté el régimen constitucional en boga o no, un César autócrata que usa y abusa del poder como de su cosa, y hasta la ocupación americano salvo por una excepción, era un partidario militar condecorado del régimen reforzado con bayonetas y sátrapas, intimidaciones, arrestos, encarcelamientos, abusos de poder, violaciones de domicilio y de la vida privada, torturas, exilio, asesinatos, no existe seguridad alguna para el adversario político o el considerado como tal. El realismo de Lafontaine al constatar que la razón del más fuerte es siempre la mejor es la filosofía maquiavélica del poder político inmanente al presidencialismo haitiano, esta “monarquía disfrazada” como denunciaba Geoffrin Lopez en el siglo XIX, al igual que bajo Lescot, Damase Pierre-Louis titulaba uno de sus libros “Las mentiras de nuestra democracia”. Los crímenes políticos bajo Piéton reputado liberal y “papá de buen corazón” fueron

tan odiosos o más que los de Christophe conocido como un monarca déspota. Al respecto pude escribir que nuestra historia-problemas registró que a semejanza del reino del Norte de Christophe (1807-1820), vemos que en la República del Oeste y del Sur de los Pétion-Boyer (1806-1843) una vida humana tampoco contaba en la balanza política. Como la descentralización que se sabía necesaria pero ya perdida, la noción de estado de derecho no tenía la fuerza y vigor en nosotros de los manuales de derecho constitucional. Este culto de la fuerza bruta al servicio de la política personal de los dirigentes como norma mantiene un régimen policial de “seguridad nacional” en vez de un régimen educado con civilización humanista. Hay sí un combate heroico y permanente en defensa y promoción de las libertades públicas y de derechos humanos, pero se doblega la mayoría de las veces ante las persecuciones y la represión gubernamentales, ya que la expresión usual de que “el orden t la tranquilidad reinan sobre toda la extensión del territorio de la República” que inauguraba las audiencias presidenciales y puntuaba los comunicados del departamento del interior, de Salomon a Antoine Simon, significaba que, como más tarde Magloire oficializó la fórmula: “*plum pa gouye*”. La historia-problemas haitiana carga con el peso de nuestras vilezas liberticidas pasadas y presentes: ¿para cuándo el giro definitivo hacia regímenes de libertad? Un esfuerzo, un combate, una exigencia que retomar veinte veces sin cesar como el mar que siempre vuelve. ¿Cuántos censores especialistas de la crítica de la situación no se mantienen prudentemente como estrategias de cuarto estiman y esperan el acontecimiento de mejores días para ser valientemente “los revolucionaros del mañana” después de haber estado ausentes a la hora de correr riesgos? Es que lo que nos recuerda la historia-problemas cuando todo un pueblo está padeciendo y los mejores son todavía serenos en la espera silenciosa. Pero felizmente, los días pasan: cambiar la vida será una realidad en marcha.

7. La pobreza persistente en el contexto de disparidades sociales que son un desafío a la sociedad. Mi amigo jamaíquino Georges Beckford publicó un libro contundente llamado *Persistent poverty*, del que tomo prestado este apartado dedicado a evocar este fenómeno de base de la historia-problemas haitiana: la pobreza sistémica, esta pobreza sistémica que ya conocíamos antes del advenimiento del tercer mundo como espacio de una “geografía del hambre”. Llegamos hasta ahí pero no

era nuestro destino inicial, es un resultado: ¿era inevitable? La historia-problemas se hizo la pregunta que es objeto de controversia en los cenáculos de ayer y de hoy. Constata que el arcaísmo instigador de bloqueos vino estructuralmente a acompañar a su contrario, el desarrollo nacido de la industrialización, de la modernización y de la democratización. Se me escuchó muchas veces decir y escribir que, hasta el segundo imperio napoleónico, Haití era todavía estructuralmente comparable a Francia *mutatis mutandis*. Por un lado, una elite rica, instruida y refinada hija de occidente, “la Francia negra” de Michelet (inspirador modelo de Madiou, historiador romántico pero ya preocupado por una visión “total”, “popular”, y tanto como se puede visto el hombre, su medio y su tiempo, “exacta” de la historia haitiana). Del otro, una mayoría rural, pequeños campesinos incultos, en el horizonte la parcelación del código napoleónico, los tormentos y levas del reclutamiento militar, del tipo formal de una legislación y una administración calçadas de Francia, y de la civilización agrícola de la parcela, de la economización y del consumo de alcoholes populares (clairin y ron) y de tabaco (el tabaco picado francés y la pipa cachimbo), sin olvidar que estaban abandonados a las supersticiones del vudú como en la Francia rural se creía en el “Pequeño Albert”. Pero a partir de la modernización desencadenada masivamente bajo Napoleón III con la industrialización, el desarrollo de los negocios, y las nuevas comunicaciones (en primer lugar, el ferrocarril), la Francia imperial despegó, y la Tercera República tomó la posta agregándole la extensión cualitativa de la enseñanza secundaria y superior, y la generalización de la enseñanza primaria con los profesores de Jules Ferry. Es a partir de entonces que Haití no pudo seguir al fallar en esta primera modernización —¿tenía los medios?—. En todo caso, ni pudo ni supo agenciárselos, y entró en el subdesarrollo. El déficit en la satisfacción de las necesidades básicas no es cosa de ayer. Tiene sus raíces en lo que recordaríamos en el siglo XX: el subdesarrollo. Esta pobreza crónica y creciente sustituye la bonanza alimenticia de los primeros tiempos, tiene de damas de compañía hoy al cortejo de la pequeña extensión de tierras cultivables en una economía esencialmente agrícola, la micro propiedad dominante en un contexto de demografía galopante, las insuficientes técnicas agravadas por una mentalidad que quedó adaptada a una economía de la subsistencia, y los mecanismos del intercambio desigual incluidos las distorsiones y los desequilibrios estructurales. Esta pobreza

está atrapada en el ciclo de los círculos viciosos del subdesarrollo productores de cuellos de botella clásicos, si no es que se trata de lo que siempre llamé “la dinámica del retroceso” haitiano. Pero todo esto cobra relieve en contraste dado el escandaloso contexto de disparidad social desmesurada, a pesar de los exiguos intentos de industrialización sin la fuerza para la puesta en marcha, y muchas veces abortados luego de inicios a veces prometedores. El resultado hoy es la monstruosidad insostenible y sin embargo aún en pie de una pobreza indecible, atroz, puntualmente ahora atenuada felizmente por las transferencias parentales de la diáspora. Se trata por lo tanto de la pobreza de una mayoría aplastante hasta la miseria hoy del mayor número de gente, pero en el seno de la riqueza insolente de algunos. Contrastes sociales, por lo tanto, como telón de fondo, pero las injusticias sociales cobran un giro explosivo con la asociación del bandidismo social y de la delincuencia política en un cóctel de violencia urbana, suburbana y rural. El tiempo de la igualdad de oportunidades no parece cercano ya que nadie en el Estado se ocupa ya de la condición previa para una mejora del nivel de vida y de educación que ayudaría a acercarse al umbral de un despegue colectivo. Pero la historia-problemas, si bien prevé la ineludible llegada de este, no puede aún establecer un calendario que habría que consultarlo incluso con la política militante, la que debe tomar la posta y asumir sus responsabilidades, a pesar del divorcio delirante entre el decir y el hacer en nosotros.

8. La espinosa cuestión del color: Leí recientemente un artículo sorprendentemente duro de la pluma de Charle Depuy en el *Nouvelliste* sobre “Lescot y los mulatos”. Se estaría levantando una prohibición que la historia-problemas haitiana tiene que poner al desnudo si quiere responder a las exigencias de veracidad. No conozco tabú más presente en la psicología individual, familiar y social que este, manifiesto o latente, silencioso o explosivo, me animo a decir a flor de piel o escondido en el inconsciente colectivo. ¿Hay que pedirle a la historia-problemas de callarlo públicamente o es inevitable la temeridad de hablar de él? La respuesta se conoce de antemano: hay que incluirlo entre los prejuicios sociales que afectan la cohesión y la armonía en la colectividad nacional en la que es una línea de ruptura visible. Es literalmente una cuestión de sensibilidad epidérmica en primera instancia, que distingue a los hombres negros de piel y a los hombres de piel clara, pero esto para

fundar una diferenciación cualitativa en beneficio de la claridad versus la negritud. Absurdo en teoría, ciertamente, pero es a veces más fácil, como decía el erudito americano, quebrar un átomo que un prejuicio. Sabemos que yo lo analizo como historiador profesional adepto de la Escuela de los Anales y por lo tanto partiendo ni de los términos de mulatismo ni de los términos de negritud, a sabiendas de que ambos existen y que el segundo fue históricamente una reacción contra el primero. Esto es lo que dice la historia-problemas en un inicio de todo análisis sincero y sobre todo verídico. Subproducto del racismo blanco original, esta discriminación sobredeterminada en su rol histórico tiene sus raíces económicas en la sociedad colonial que admitía que los mestizos líberos accedieran a la propiedad y a la instrucción, a diferencia de los esclavos negros. Esto creó un precedente histórico y un avance manifiesto de los claros sobre los negros gracias principalmente al monopolio tradicional de la importación-exportación, de la industria y del alto comercio, en beneficio de los primeros y en cuasi exclusión y detrimento de los segundos. Esta superioridad económica fue defendida y salvaguardada como monopolio, lo que confirió a la cuestión una exclusividad que se combinó como un injerto con otras exclusividades fundadas en el color claro de la piel, la “calidad” atribuida al pelo lacio, más cerca del modelo físico blanco en comparación al pelo naturalmente crespo, a los rasgos llamados caucásicos (nariz, espesor de los labios, etc.) en comparación a los rasgos negros de la mayoría negra. La desigual distribución de la instrucción y de la educación occidentales favoreció durante mucho tiempo al mulato escolarizado mientras que el negro permanecía deliberadamente confinado en el analfabetismo, al menos según un dicho colectivo que data de la época de Boyer, para mantenerlo en una inferioridad social. *Keeping them down*. El prejuicio de color es un aspecto de la cuestión social haitiana que naturalmente se politizó como toda desigualdad social que llega a ser consciente, de ahí las contradicciones y los antagonismos de color formulados en la competencia por el poder político. Esta competencia puede ser llevada hasta el paroxismo en algunas coyunturas de crisis. Sirvió en todo caso de soporte para la formación y la formulación teóricas de dos partidos políticos, uno llamado partido liberal, dominado por las ideas efectivamente liberales en doctrina política, principalmente en el seno del parlamento donde predominaban sus tendencias parlamentarias, pero sobre todo bajo el liderazgo de la Prioridad mulata

xenófila, socialmente exclusivista, que reclama la hegemonía de la calidad en el poder bajo el eslogan “El poder para los más capaces”; y el otro llamado partido nacional, de tendencias políticas conservadoras pero animado por los protagonistas de una aritmética social que reivindica el progresismo de un gobierno fuerte, en el nombre de la mayoría negra y “sufriente”, para realizar conforme su eslogan “el mayor bien para la mayoría”. En estas condiciones, sería un error creer y decir que la cuestión de color haya sido un epifenómeno o incluso un falso problema. Es a lo largo de toda nuestra historia un lastre, como problema serio de la naturaleza social inequitativa haitiana que hay que tratar como tratamos los problemas de inequidad social en la investigación de la justicia y de la equidad social que postulan como ideal en toda la sociedad la igualdad de oportunidades para todos (*“equal opportunities”*), y de la terapéutica educativa de armonización mental apropiada. Pero si se pudo decir significativamente, sino de verdad social “verdadera”, que el negro rico sería asimilado mulato y el mulato pobre asimilado negro, para intentar “reducir” el problema a una simple cuestión de clase, reduccionismo contestable al que, en todo caso, la realidad permanece rebelde ya que, en nuestro país, como lo demostraron Leiris o Frazier, se puede ser negro antes que burgués o proletario, y mulato por solidaridad de color independientemente de la clase. Con lo cual, ¡ninguna explicación monomaniaca!

Lionel Paquin, felizmente mulato como escribí con humor, puso al desnudo aspectos esenciales de esta realidad discriminatoria en perjuicio de la piel negra, es verdad que ampliamente atenuada en lo que concierne a los negros instruidos, históricamente y socialmente eminentes y acomodados, particularmente aquellos descendientes de la antigua aristocracia negra del Norte de Christophe. A través de mi pluma y de mi voz esta tarde, la historia-problemas planteó y volvió a hacer la pregunta sobre el porvenir:

Ligada a la sociedad tradicional como un cáncer, ¿acaso la cuestión del color está llamada a perder su virulencia, su eficacia operacional, incluso a desaparecer con el fin de esta sociedad para hacer lugar a otra más moderna al fin? En todo caso, señuelo o no, se considera que la modernización necesaria puede, particularmente la modernización psicológica, me refiero a la de las mentalidades, poner término al rol sobredeterminado del colorismo en la estructura y la vida sociales de nuestro país.

9. El ritmo excesivamente lento de la instrucción de las masas populares. Tenemos la sensación de volver sobre lo mismo, pero se trata de un problema de defectuosidad orgánica en la espina dorsal de la sociedad tradicional haitiana. El “pan de la instrucción” no fue distribuido o lo fue de manera desigual cuantitativa y cualitativamente. En el gobierno de Greffard todavía teníamos una mayoría de más del 90% de analfabetos y de más del 80% de analfabetos finalizada la segunda guerra mundial. A pesar de los informes anuales de la situación según los que los progresos de la instrucción debían ser activados por el gobierno en el poder, solo excepciones brillantes de ministros agudos y progresistas de la educación pública como Honoré Féry en la revolución de 1843 y bajo Guerrier, Elie Dubois bajo Geffard, Saint Surin François Manigat bajo Salomon, y las recomendaciones del reporte de Windsor Bellegarde al notable congreso de profesores de la enseñanza secundaria en 1904, mintieron con la injusta creencia de que el sistema mismo no estaba preparado realmente para instruir verdaderamente al pueblo antes de la llegada del ocupante norteamericano donde las estadísticas atribuían una tasa del 83% de haitianos que no sabían leer ni escribir. Un problema de prioridad del que eran víctimas algunas buenas voluntades ministeriales impotentes respecto del presupuesto militar o del ministerio del interior, por ejemplo. El oscurantismo que se le atribuye de este modo a la política del poder desde Boyer forma parte de los reclamos cuasi permanentes de la historia viva a la sociedad tradicional. Incluso bajo Magloire, un geógrafo de renombre estimaba que en lo que concernía a la educación pública, nueve décimos de los recursos presupuestarios eran destinados a satisfacer las necesidades de la enseñanza urbana y el décimo restante, a la enseñanza rural, cuando la población citadina entonces estimada era solo del 10% de la población. Se trata por lo tanto de una carencia sistémica de la historia-problemas en la distribución de la educación pública a lo largo de la evolución bicentenaria del pueblo haitiano.
10. El vudú vivido como la desgracia o como la fortuna del pueblo haitiano. Los misterios del vudú no atañen solamente a las manifestaciones incontestables (sea cual sea la explicación) de los “loas” dotados del don de la clarividencia, y de la realidad física de algo “sobrenatural” que problematiza al sujeto con la presencia de un más allá problemático en las crisis de posesión. Como hecho social total, el vudú está en el corazón

complejo de la realidad haitiana. Es primero, una religión. Tiene su panteón de “dioses” como decimos con un vocabulario aproximativo o en todo caso imperfecto. Ya que pareciera que resolvemos así el problema discutido sobre un politeísmo vudú contra el que se sublevar los especialistas, creyentes, y de manera general, todos los que afirman que para el vudú existe un solo Dios supremo: el “Gran Maestro”. Es “con el permiso del Gran Maestro” que vienen o son convocados los loas y ofician. Tienen su personalidad propia y una especialización funcional, pero son todos capaces de encarnar un “misterio” que invoca la expresión de un testimonio sobrenatural al servicio de los hombres. Tienen el don de la profecía como los videntes, y se comunican con lo invisible que les dicta mensajes destinados a sus fieles. Nada muy sorprendente en principio si sabemos que Víctor Hugo se comunicaba con los espíritus y que sociedades eruditas, principalmente inglesas, se especializan en el estudio de estos fenómenos. Los fieles del vudú son, sobre todo los iniciados y según el vocabulario consagrado, “cabalgados” por estos “seres” sobrenaturales sobre los que, en parte, la parapsicología está llamada a echar luz como de hecho lo hacen los estudios contemporáneos sobre animismo africano en el que el Papa mismo reconocía “semillas divinas” (“semillas de Dios” como lo leí por primera vez que el soberano pontífice lo expresó: estaba entonces en Venezuela). Se trata de un área de conocimientos inspirados que deben distinguirse en su enfoque del saber racional que experimental del orden científico. Profano, no puedo más que profesar el mayor respeto hacia lo desconocido, respetando al mismo tiempo como historiador que todo lo que pertenece a la realidad forma parte de la historia-problemas haitiana y debe ser integrado.

Pero, además, el vudú no solo pertenece al hecho religioso o místico. Opera en el ámbito de las ciencias médicas gracias a un auténtico saber empírico que garantiza curas de determinadas enfermedades, principalmente en el campo. De este modo es un preciado auxiliar e incluso a veces un sustituto de la medicina científica. Además, la práctica privada y colectiva del vudú puede tener un efecto terapéutico sobre el estrés o desarreglos mentales en casos en los que el estudio sistemático se desarrolla en paralelo a la psiquiatría y al psicoanálisis moderno. Y encima, el vudú es una cultura, una auténtica cultura popular en principio, y debe ser tratado como tal en el marco de una política cultural de progreso. Debe depurarse de sus

ataduras aún no secularizadas con la ignorancia y las supersticiones de otros tiempos, como fue el caso del cristianismo medieval que poblaba el cielo de hombres lobos que la electricidad terminó por echar. Se dice de hecho comúnmente, como separar el grano de la paja, que en primera instancia hay que distinguir un vudú que quiere y se dedica al bien, el culto “ginin”, y un vudú malvado y maléfico, embutido en la brujería y la magia negra, de carácter satánico. Tienen que estar dadas las condiciones por lo tanto para que el vudú pueda participar de la sana conquista del cuerpo, de los espíritus y de las almas, en colaboración fructífera con la tecnología avanzada de nuestro tiempo, para progresar en todos los ámbitos. Es el recorrido natural de la historia-problemas en la evolución pasada y futura de una cultura sincrética como la nuestra.

11. La derrota momentánea de la inteligencia y de la moral tradicional en un contexto de aspiración tenaz sino surrealista a una alegría de vivir colectiva. Tuve la ocasión de definir a Haití como el país de la miseria alegre. Tenemos, agregaba, que conservar la alegría y suprimir la miseria. ¿Pero son acaso ontológicamente dissociables? La pregunta puede plantearse filosóficamente sobre todo cuando vemos la secularización y el bienestar material producir el desencanto del mundo occidental. Por mi parte, diría: felizmente sí, pero una natural candidez e ingenuidad que le da frescura a la manera de vivir ligada a la haitianidad, y que desaparecería si fuera a triunfar la carrera frenética por el billete verde de los apetitos materiales desenfrenados. La inteligencia haitiana está viva, incluso bajo el caparazón de la pobreza que entumece. La ingeniosidad artística y artesanal de los haitianos no es necesario demostrarla. Los tesoros de los museos de Occidente y de Japón les otorgaron un lugar de calidad merecido. Por ejemplo, en ocasión del bicentenario de nuestra independencia nacional, ¿acaso no podríamos organizar una gran retrospectiva mundial de la pintura haitiana ingenua y sofisticada, tradicional y moderna, convocando a colecciones particulares, privadas y públicas, donde sea que se encuentren, en Haití, en la diáspora y en el extranjero? Deberíamos encontrar un gran museo disponible y hospitalario que las albergue durante algunos meses del 2004. Los servicios culturales extranjeros podrían participar y contribuir en el éxito de esta manifestación de lo que actualmente nuestro país tiene para ofrecer de más bello y universalmente reconocido como tal, nosotros que buscamos un reconocimiento y un

motivo de orgullo nacional. Pero en materia producción artística actual, no deberíamos matar a la gallina de los huevos de oro con una comercialización excesiva que sustituiría el arte por el pan para los artistas. Ni ceder por la búsqueda de coartadas fáciles y tramposas en la repetición por cubrir defectos de creación o de creatividad. La crisis haitiana contemporánea es la derrota de la inteligencia y de la moral tradicional. Una indulgencia en teoría liberadora está jugando en contra del rigor y en contra de la exigencia de excelencia. La mediocridad fácil tiende a naufragar la calidad hacia la desvalorización, y el país se complace en el más o menos y el *"tout voum sé do"*. Los antiguos valores se desprestigian, recusados y se vuelven obsoletos como sus portadores de estilo "antiguos haitianos", pero aún no son reemplazados por otros de igual calidad o superior. Queda la decadencia del vacío no creador en el pasaje a la nada de un sistema al otro, quiero decir del sistema de la sociedad tradicional en crisis a la sociedad moderna de gestación difícil. Reconocemos aquí mi definición a lo Gramsci de la crisis haitiana contemporánea que corresponde al momento de estancamiento y bloqueo cuando lo antiguo resiste en su rechazo por partir y estorba el ámbito de su marchitamiento mientras que lo nuevo llama a la puerta sin poder todavía entrar. Lo formulé con una expresión que me gusta recordar aquí: un "hiato inter sistémico". El fracaso de los cinco procesos de la modernización, de la democratización, de la integración, de la masificación y de la mundialización participaron en el derumbamiento actual con sus incertidumbres y vilezas, y todo esto genera una podredumbre de la que queremos pensar que será el humus alimenticio de nuevos mañanas.

BREVE NOTA OPTIMISTA A MODO DE CONCLUSIÓN

El barco haitiano está naufragando. A pesar de la diversidad de sus pasajeros embarcados en la aventura, a pesar de la diferenciación entre primera clase, segunda, tercera y puente del barco, todo el mundo se ve amenazado y corre el riesgo de perecer. Entonces creo que la única alternativa que valga es la que Lucien Febvre expresaba en imágenes: no basta, como Pantagruel, con levantar los brazos e implorar, aunque pueda ayudar; no hay que hacer como Panurgo que se ensucia sus ropas de miedo, aunque eso pueda naturalmente pasar. Hay que, como el hermano Juan, arremangarse la camisa y valientemente ayudar a los marineros en la maniobra

Esta última imagen reconforta nuestra visión del porvenir respecto del fin de la evolución histórica de nuestro pueblo. También nuestra

conclusión de esta tarde se encontró por completo. La historia-problemas nos acostumbró a semejantes vuelcos, incluso poco frecuentes, a renacimientos de los que tomó por ejemplo su envión, como me refería hace unos momentos, la pintura haitiana y moderna, ya clásica en la inmortalidad. Ejemplo edificante del milagro haitiano sobre el que no deberíamos dejar de mirar como fuente de lecciones. ¿No sienten que se mueve en Haití algo hacia una resurgencia posible, portadora de la capacidad de retomar un curso renovador que lleve a cambiar finalmente la vida en nuestro país, a pesar del fondo en ruinas de una catástrofe que ya vegetó demasiado? ¿Utopías? Las hay que conviene hacerlas propias, las que Edgard Morin llamaba utopías realistas. ¿No ven que el viento de la renovación quiere llamar a la puerta? ¿No hay entre nosotros quienes vean el pasto crecer sin haber percibido que crecía para anunciar una nueva primavera para nuestro pueblo? Adelante que es necesaria una reconfiguración de las fuerzas políticas en el escenario haitiano y una recomposición del paisaje político haitiano. ¿Cómo contribuir al unísono a una Unión patriótica ampliamente concebida y realizada? Esto pide, exige un movimiento de los representantes de las fuerzas vivas del país profundo por un nuevo inicio: partidos y organizaciones políticas por supuesto, pero también y tal vez sobre todo los directores de asociaciones de juventud, federaciones sindicales, corporaciones de emprendedores, movimientos campesinos, agrupaciones de mujeres, corrientes de inspiración religiosa, medios artísticos, sectores diversos de la sociedad civil y personalidades individuales en todas las ramas de actividad y en la diáspora. Ya que deberá llegar el grito final, este movimiento colectivo de demócratas progresistas gracias a un nuevo congreso de Unión nacional en el espíritu unitario de la Arcahaie en 1803, por un cambio político que traiga un cambio de política. Salir de una espera suicida será un buen momento de esta impulsión feliz hacia una liberación colectiva que debe venir de los haitianos mismos, como ya lo decía Firmin con insistencia. La historia-problemas nos invita y nos incita a la esperanza en una liberación que traerá de nuevo la sonrisa optimista del esfuerzo hacia mañanas que cantarán nuevamente, y digamos junto con un poeta de la esperanza, Péguy: “dichosas las espigas maduras y dichosos los trigos cosechados”.

DE PRODUCCIONES DOMÉSTICAS Y COMERCIALES*

Mireille Neptune Anglade**

1. EL TRABAJO DOMÉSTICO DE LAS MUJERES

La disponibilidad para el trabajo doméstico marca todo el tiempo de las mujeres y no solamente el tiempo efectivamente usado en la ejecución de las tareas domésticas.

Ya de entrada, al tratarse del caso haitiano, es importante establecer firmemente una distinción entre los servicios tradicionalmente llamados domésticos en Haití, que son de hecho servicios comerciales, y el trabajo doméstico en el sentido en el que comúnmente se entiende esta expresión científica.

La amplitud del fenómeno de la domesticidad es tal, y su incrustación en las mentalidades tan profunda en todas las categorías sociales, que prácticamente jamás nos encontramos con alguien que no haya sido reticente en calificar de domésticas las tareas llevadas a

* Extraído de Neptune Anglade, M. 1986 *L'autre moitié du développement. À propos du travail des femmes en Haïti* (Éditions des Alizé & ERCE) pp. 55-73. Traducción por Eugenia Pérez Alzueta.

** Anglade, M. N. 1983 "Recherches et familles" en *Coloquio nacional francés* (Francia) p. 87, 26-28 de enero.

cabo “gratuitamente” por la mujer en beneficio de la familia. Mucho más allá de la inquietud de las “jefas de hogar” (verdadera realización de varios actores del trabajo doméstico: cocinera, lavandera, mujer de limpieza, niñera, mayordomo, peón de cuadrilla, etc.) que la confusión posible con sus “empleadas” intriga, ya esta constatación habla de uno de los mecanismos ideológicos más violentos de la infravaloración de las clases sociales dominadas.

El “*tout moun pas moun*” (no todas las personas tienen derecho a la dignidad humana) se aprende y se impone antes que nada en las relaciones con la domesticidad; y esta violencia a veces mediatizada en las capas sociales superiores es totalmente directa a medida que descendemos en la escala de los estatus socioeconómicos.

También, por causa del caso haitiano que estudiamos, tenemos que definir de manera precisa lo que entendemos por trabajo doméstico versus trabajo comercial.

La distinción común sitúa al trabajo doméstico, no productivo o no remunerado, como vinculado a la producción de valores de uso, y el trabajo comercial como vinculado a la producción de bienes y servicios, valores de cambio, contra remuneración. Las expresiones “trabajo doméstico” y “producción doméstica” son a veces empleadas indiferentemente una en lugar de la otra aunque producción doméstica permita por un lado, tener en cuenta “no solamente el trabajo cumplido sino el conjunto de bienes y servicios domésticos producidos”,¹ y otro lado, precisar la idea de que en ese sector doméstico “el factor trabajo no se intercambia en un mercado, los bienes o servicios producidos tampoco”.²

Trabajo doméstico se identifica a veces con trabajo del hogar incluso si trabajo doméstico parece más apropiado ya que “el objeto de estudio es el trabajo gratuito efectuado por otro en el *domus* en sentido amplio y sociológico” (Delphy, 1978: 39). Es válido entonces volver a la definición del trabajo doméstico como “todo trabajo efectuado por otro en el marco del hogar o de la familia y no pago” (Delphy, 1978: 53).

Una última precisión terminológica: en el debate trabajo doméstico o tarea doméstica, la primera expresión resalta la existencia obligatoria de relación laboral (por lo tanto, implica una o más personas a cuenta de quienes este trabajo será efectuado de forma gratuita), pero estos matices terminan por alcanzar un límite de tolerancia, y en nuestro texto las expresiones trabajo doméstico y tarea doméstica serán utilizadas como sinónimos.

1 Proyecto de investigación sobre la producción doméstica, *op. cit.*, p. 129.

2 *Ibidem*, citado en página 130 de Chadeau y Fouquet, *op. cit.*, 1981.

1.1 SOBREPONER EN RELACIÓN TRABAJO DOMÉSTICO/TRABAJO Y COMERCIAL/ DOMESTICIDAD

En Haití, como fuera de ella, el trabajo doméstico compete a las mujeres. En cuanto al reparto de estas tareas, la división en ciertos países desarrollados y subdesarrollados (los hombres limitados a la esfera proveedora y las mujeres a cargo de las tareas domésticas)³ no corresponde en absoluto a la distribución de estas tareas en Haití, salvo un poco en las categorías sociales más acomodadas.

En efecto, las mujeres asumen prácticamente solas las tareas domésticas, si bien en Haití encontramos la tasa de actividad femenina más alta de las Américas, y por lo tanto una de las tasas más altas del mundo. Ocupan, entonces, buena parte de los roles generalmente masculinos dado el porcentaje elevado de la población activa total que estas representan; cumplen además, a nivel del trabajo doméstico, los roles femeninos sin disponer en la mayoría de los casos de cualquier tipo de equipamiento adecuado; y a estos roles se suman tareas que en países desarrollados son asumidas por el Estado o colectividades. El trabajo comercial de las mujeres haitianas no provocó en su magnitud una “reestructuración de los roles tradicionales en Haití”.⁴

El hombre haitiano, sea proveedor o no, cumple, por lo tanto, raramente con las tareas domésticas consideradas como tareas femeninas. Este no compartir de hecho tiene que estar ligeramente matizado ya que hemos observado que para enfrentar dificultades económicas

3 De hecho, este es uno de los principales problemas de las intervenciones extranjeras en el tercer mundo. Los estereotipos alimentaron la concepción de proyectos que esperaban no ver (y por lo tanto no vieron) más que mujeres cuyo rol era de asumir las tareas domésticas mientras que los hombres eran los proveedores en el sentido de ganar el pan para las familias. Ahora bien, esto no tiene estrictamente nada que ver con la situación de hecho en el caso haitiano, y también en muchos otros casos en los diferentes países del tercer mundo; sin embargo las evidencias aplastantes del trabajo comercial de las mujeres y de su rol como jefas de familia siguen siendo ignoradas en los enfoques que implican que la mujer está en búsqueda de la protección marital, no hecha para la cooperación y las cooperativas, lejos de los compromisos con el mercado económico, y evidentemente buena para mantener alejados los asuntos públicos. El feminismo de la pobreza tiene allí un serio combate a llevar adelante para hacer aceptar su diferencia.

4 Esta reestructuración, incluso incompleta, tiene más probabilidades de producirse en algunos países occidentales en los que las transformaciones en curso conducen a un nuevo reparto, pero la tendencia en un país como Haití es más bien el agravamiento de la situación de las mujeres cada vez más jefas de hogar por efecto de la emigración y urbanización, cada vez más convocadas a sestar en el mercado del trabajo por la necesidad de sobrevivir en una coyuntura bloqueada, frente a hombres cada vez más aferrados a sus privilegios de machos que son su última compensación en la debacle generalizada. Sobre esta reestructuración de los roles en países occidentales, léase André Michel (1974: 17).

graves, la mujer es a veces obligada a dejar temporariamente el sector agrícola para ir a la ciudad a la búsqueda de la supervivencia de los suyos (situación extrema que genera la imposibilidad material para la mujer de estar presente en la casa), obligando de este modo al hombre a otorgar más de su tiempo y de sus preocupaciones a las tareas del hogar (cocina, conseguir agua) y a la educación de los niños.⁵

Estas nuevas exigencias a la que se enfrentan de hecho un gran número de haitianos en diáspora estarían llamadas a crecer en este campesinado, cada vez más acorralado; pero este reparto obligatorio es en sí el efecto de una degradación económica o de una coyuntura particular y no es probable que perviva (y de hecho no lo hace) en caso de una mejora o retorno de la diáspora. La equivalencia trabajo doméstico/trabajo de las mujeres está tan anclada en la cultura que en las categorías urbanas desfavorecidas, allí donde las mujeres trabajan como obreras por ejemplo, estas últimas se consideran “con suerte” por tener un compañero desempleado que acepte “ayudarlas” ocupándose de las tareas más urgentes, como el cuidado de los niños durante el día, o preparando las comidas.⁶

En resumen,

una tasa de participación elevada de la mano de obra femenina en el trabajo no puede ser considerada un elemento positivo de crecimiento económico, sino un factor negativo de educación familiar y de salud materna, a menos que esta participación elevada sea compensada con un sistema apropiado de ayuda familiar y comunitaria. (OIT: 1980)

De hecho, entre el rol ideal de la mujer, el que el hombre está condicionado a esperar de ella en tanto esposa y madre perfecta, y el rol real de la mujer, el de una vida cotidiana en el hogar en tanto encargada, debe haber una identidad absoluta. De lo contrario, entre el rol ideal del hombre en tanto jefe de familia y su rol real en la vida cotidiana, hay pocas coincidencias. El hombre que no responde a la expectativa social de las mujeres (no asumiendo su rol de responsable económico del hogar) no lo perturba esta contradicción. Estima que todos sus derechos se desprenden del hecho de ser el hombre de la casa. (Figueiredo, 1980: 871-891)⁷

5 Observaciones corroboradas por nuestras discusiones con los agrónomos e interventores en el territorio, principalmente en la zona llamada Madian-Salagnac. Véase también como comparación, ONU (1980: 194).

6 Encuesta del Movimiento haitiano por la realización del niño (MHÉE), proyecto *Mujeres obreras de Haití*, op. cit., dossier n° 2 (pp. 31-35).

7 Esta conclusión de la investigación en un pueblito de pescadores del Estado de Bahía (Brasil) muestra hasta qué punto en el tercer mundo las situaciones de las mujeres pueden estar cerca una de las otras (esta cita habla tanto de Haití que quisimos incluir la mayor extensión posible) y cuánto puede aportar el trabajo comparativo de

Además, las condiciones en las que se ejercen generalmente las tareas domésticas aumentan su efecto de sometimiento que puede culminar, a nivel rural y urbano, en la suma de tareas de trabajadoras familiares contadas como mano de obra activa pero no remuneradas.

La baja remuneración con la que podemos obtener servicios por parte de un “personal” acarrea una ausencia toral de reconocimiento del trabajo doméstico. La mujer que cumple para su familia con las tareas del hogar, lejos de sentirse valorizada se identifica con la “empleada”, categoría social particularmente infravalorada (y por lo tanto juzgada inferior) en Haití (Haldeman-Bernardin, 1972: 174).⁸

Es entonces en la invisibilidad, la descalificación, la opresión, la desvalorización y la sobrecarga que este trabajo de la mujer subvenciona ampliamente la economía nacional volviendo realizable el trabajo comercial de la sociedad y asumiendo las condiciones de su reproducción en aumento. El rol de millones de horas de trabajo invisibilizado en la acumulación primitiva del capital, en la transferencia de los valores de sectores “feminizados” a sectores “masculinizados” y en la extorsión de la producción doméstica de una plusvalía realizada en la fijación de los salarios del trabajo comercial, empieza a salir de

la experiencia de los otros en el enfoque, la formulación y la resolución de nuestros propios problemas.

8 Además, hay que señalar que la particularidad “de tener reemplazantes para el trabajo doméstico” hace que la “la gratuidad del trabajo del hogar del que tanto informo el desarrollo de la teorización feminista en los países desarrollados”, nunca estuvo en el dentro de las preocupaciones de los movimientos feministas en países subdesarrollados, principalmente latinoamericanos (*Cahier des Amériques Latines*, 1982: 5); y sin embargo, es necesario insistir sobre el hecho de que esta facilidad “de tener reemplazantes para el trabajo doméstico” es el medio ideológico tal vez más poderoso de la falta de consideración hacia las mujeres (ya que el trabajo doméstico está fuertemente feminizado) y que no se podrá lograr una construcción en la que el “*tout moun pas moun*” devenga “*tout moun se moun*” si el estatus de la pequeña Restavek se mantiene y si las condiciones de trabajo de la domesticidad siguen emparentándose con el modelo dominicano del “esclavo doméstico”. Un movimiento feminista en situación de pobreza, si bien siempre lo ponen en marcha las mujeres de las capas favorecidas, debería poder volver a cuestionar este punto central que está en la base de una gran disponibilidad (de las capas de mujeres acomodadas del tercer mundo) producida por el traslado, a un costo prácticamente insignificante, a otras mujeres de las faenas domésticas. He ahí uno de los nudos de la dificultad para pensar, para hacer operativa y para fundar una ética de las reivindicaciones feministas en el Tercer Mundo. Por otra parte, si es relativamente fácil en Haití, teniendo en cuenta la existencia de sustitutos comerciales a la mayoría de los servicios domésticos (limpieza, planchado, costura, cuidado de los niños, etc.), evaluar monetariamente la producción doméstica, su infravaloración y su desconsideración sesgan radicalmente estas estimaciones. Si volvemos frecuentemente sobre esta cuestión a lo largo del trabajo es por su importancia teórica, ideológica y política.

la invisibilidad: ⁹ *“The necessary labor of a worker is not sufficient to reproduce his/her labor power”* (Larguía & Dumoulin, 1971; 1975: 5). Buscamos cuantificar esta muestra operada en el trabajo femenino; y si Samir Amin tenía que señalar que “al mismo tiempo que cada uno de sus obreros, el capital explota simultáneamente a diez campesinos que proveen el excedente agrícola necesario para la reproducción de la fuerza de trabajo de este obrero”, solo con cierta voluntad para sacar el trabajo de la mujer de la invisibilidad es que Andrée Michel agregaba: “estos diez campesinos son de hecho campesinas” cuyo trabajo no pago” (1981).

En resumen, el trabajo doméstico de las mujeres, incluido su trabajo no remunerado en la empresa familiar agrícola o urbana, aparece como la subvención oculta y ocultada que permite realmente a la economía nacional funcionar, y por lo tanto a los hombres (aunque estén ellos entre los más pobres) enriquecerse con este trabajo al dejarlos a ellos disponibles para el mercado de trabajo. Nuestra hipótesis de partida sobre “el trabajo de las mujeres o cómo se enriquecen los hombres”, por más extraña que sea a primera vista en este caso de pobreza extrema, nos parece ya justificarse decentemente en esta etapa del trabajo sin que pueda identificarse ninguna actitud de provocación. Lo que decía de hecho Susan George al escribir: “¿Existe acaso alguien más subalimentado y más desesperado que un pobre en la escala social de un país subdesarrollado? Sí, su mujer y por lo general sus hijos” (1978: 47).

1.1 LAS ARTICULACIONES DEL TRABAJO DOMÉSTICO AL TRABAJO COMERCIAL DE LAS MUJERES

La articulación del trabajo doméstico de las mujeres al trabajo comercial de las mujeres en Haití nos permite distinguir cuatro tipos de situación principales:

- a) La mujer no realiza ninguna producción comercial, es ama de casa tiempo completo.
- b) La mujer realiza una producción comercial, pero los lugares donde se ejercen la producción doméstica y comercial se confunden: es el caso de la campesina, por ejemplo.
- c) La mujer realiza una producción comercial y los lugares en que la producción doméstica y la comercial se realizan son

9 Únicamente en Gunder Frank (1976) y Pierre-Philippe Rey & Samir Amin (1977).

distintos: es el caso de las obreras y las domésticas que no se alojan en lo de sus patrones.

- d) La mujer realiza una producción doméstica y el lugar donde debería ejercer normalmente su producción doméstica no le es accesible cotidianamente; es el caso por ejemplo de las comerciantes rurales (*madan sara*) o de las domésticas (*dormi-leve*) que se alojan en lo de sus patrones.

Esta propuesta de tipología a partir del trabajo comercial de las mujeres no viene sin problemas en su simplicidad porque ¿cómo clasificar en Haití la producción no remunerada de muchos de tipos de agentes (los trabajadores no remunerados, las mujeres, niños, los *restavek*, etc.) que proveen más de 15 horas semanales? Su integración a la población ocupada no elimina esta zona de cruce y confusión entre las dos producciones. Así y todo, podemos deducir el trabajo doméstico por:

- La procreación y la crianza¹⁰ de los niños en todas las dimensiones, educación, cuidados, seguridad, etcétera.
- El trabajo del hogar, incluyendo la organización misma de ese trabajo, los encargos necesarios para su realización, etcétera.

Para dar cuenta de la tipología y del contenido del trabajo doméstico vamos a disponer de la situación más marginal antes de profundizar en aquella que merecen un desarrollo más largo por su importancia en Haití.

El caso de la mujer que no realiza ninguna producción comercial para “mantener la casa” tiempo completo no puede recortar más que una pequeña proporción de los quehaceres, económicamente muy sólidos (menos del 1%, ya que menos del 5% de los hogares, o sea 50.000, tienen un ingreso anual que supera los \$1000); lo que quiere también decir que los medios disponibles les permiten tener un gran número de empleados de estilo con remuneraciones más elevadas que el promedio del mercado (el monto de los salarios de los empleados y empleadas sería, entre otros, uno de los indicadores interesantes a tratar para situar la posición social de los hogares).

¹⁰ Esta expresión no muy científica y netamente admitida provocó también (como la de trabajo doméstico) un fuerte rechazo, en nuestras entrevistas al país, teniendo en cuenta las connotaciones fuertemente negativas a las que remite en el uso del francés hablado en Haití.

Cuanto más alto vamos en la jerarquía social, más se circunscribe el ámbito de la jefa de casa a las tareas juzgadas más nobles, y es solo para las privilegiadas que existe también una red única de servicios de salud, guarderías, escuelas privadas, etc. No obstante, es importante precisar que la responsabilidad de la organización del trabajo doméstico en general recae en la mujer sea cual sea el lugar ocupado por ella en la jerarquía social (pensar y organizar el trabajo doméstico es en sí una tarea considerable).

De manera general, la mayoría de las mujeres en edad de trabajar (teóricamente las franjas quinquenales de 15 a 65 años; pero veremos desbordes importantes a estas franjas antes de los 15 años) son de una u otra forma en el mercado del trabajo. Esto nos lleva a estudiar la segunda situación prevista en nuestra tipología.

1.2.1 LOS CASOS DE CRUCE DE LOS LUGARES DE PRODUCCIÓN DOMÉSTICA Y COMERCIAL DE LAS MUJERES

Esta situación es la más difundida en el país y constituye probablemente en el conjunto del tercer mundo la situación de producción más común entre las mujeres. De lo alto a lo bajo en la escala social en Haití, las mujeres llevan adelante una producción comercial en la casa en el comercio de los trabajos llamados de aguja (bordado, costura, crochet, etc.); en la comercialización de los bienes de consumo corriente (la “boutique” en el sentido haitiano de almacén), en el artesanado local o en la reventa de productos de importación. Incluso si estas actividades comerciales tienen cierta importancia como monto exacto sustancial para el ingreso familiar (o son directamente el principal ingreso familiar de la obrera a domicilio, de la trabajadora en negro, de la madre de familia monoparental, del hogar o de padre desempleado), y aunque sería interesante estudiar los casos en los que el hombre se acopla prácticamente como trabajador no remunerado a las actividades de la mujer, no nos ocuparemos de la situación de la campesina haitiana cuya predominancia numérica entre las mujeres es aplastante.

De todos los elementos del trabajo doméstico que también censamos en el punto anterior, tres de ellos convergen, por su amplitud y urgencia, para desplegar nuestras hipótesis principales y secundarias; son, en todo el área de la salud, las condiciones concretas de procreación; en el vasto tema de la crianza infantil, la relación de la forma de las uniones y de los cuidados a los niños; en el conjunto de las actividades de la mujer, el trabajo del hogar.¹¹

11 En todas las partes de componentes descriptivos de este trabajo, nos limitaremos a lo esencial para el esclarecimiento de ciertas facetas. Lo justo y necesario

LA PROCREACIÓN EN EL CAMPO

La función de reproducción de la mujer reviste una importancia particular en el campo teniendo en cuenta por una parte la tasa de fecundidad elevada, por la otra, los embarazos sin control médico y partos en condiciones muy arduas. La fecundidad de la campesina se mantiene notablemente más alta que la de la ciudadina: “en 1974-1977, la cantidad de descendencias era de 3,97 hijos por mujer en Puerto Príncipe contra 6,16 en las zonas rurales”.¹²

Además, en las zonas rurales, la tasa de fecundidad de las mujeres muestra una tendencia a la baja muy tenue. Esta tasa de fecundidad alta y relativamente estable debe ser puesta en relación por un lado con el bajo grado de instrucción de las mujeres rurales, y por otro, con la no disponibilidad de métodos anticonceptivos eficaces para las mujeres del campo.¹³ A esta situación se opone la carencia de toda real asistencia a la mujer campesina en su función de madre. No existen, a escala del país, más que algunos centros rurales más o menos mal equipados que toman consultas prenatales (50 dispensarios rurales y 27 dispensarios de la oficina de desarrollo del valle de Artibonite) (RAFA, 1980: 30). El embarazo se vuelve una prueba pesada en consecuencias para la salud de la mujer rural a la que una mísera dieta hermanada a la urgencia de trabajar hasta el parto solo para sobrevivir, genera muchas veces anemias nutricionales pronunciadas (RAFA, 1980: 30). Sumemos, para completar el cuadro, que en la atribución de porciones alimenticias y en la determinación de su importancia, la campesina viene después del padre y de los varones grandes (Laviolette, 1982: 139-153); y el autor agrega “la casi totalidad de las mujeres que viven en el medio rural puede de hecho ser considerada anémica” (Laviolette, 1982: 145).

El mito del deseo de la familia lo más grande biológicamente posible con su “*pitit se richès*” (los hijos son/hacen la riqueza), no se sostienen con las encuestas recientes sobre la fecundidad; la mayoría de las mujeres expuestas al riesgo de embarazos adicionales, tanto en el

para asentar la demostración de la tesis defendida; la selección operada es fruto de las encuestas por historia de vida en las que las mujeres indicaron de este modo lo esencial y lo accesorio, las reivindicaciones urgentes de las de mediano plazo y largo plazo. Esta decisión de “limpieza” del trabajo no contradice en absoluto la necesidad de descripciones que encontraremos en abundancia en los estudios de caso en los que remitiremos de hecho muchas veces en notas al pie de página y probablemente un día en otra publicación sobre “Palabras de mujeres” e “Itinerarios de mujeres” (simplemente estamos frente a una demostración de una tesis sobre el trabajo de las mujeres a la que decenas de mujeres entrevistadas nos permitieron acceder).

12 Encuesta haitiana sobre la fecundidad, *op. cit.*, p. 57.

13 *Ibidem*, vol. 1, p. 70.

medio rural como urbano, no querían más hijos o estaban indecisas.¹⁴ Incluso si las campesinas desean en promedio tener más hijos que las ciudadanas, la tasa de fecundidad alta en el campo no corresponde a la desiderata de las mujeres rurales. En la encuesta señalada, las campesinas que tienen 4 o 5 hijos vivos niegan en un 67,4% el deseo de una familia más grande, y esta proporción sube a 80,4% para la franja de aquella que tienen “6 hijos o más”,¹⁵ y es hoy ya un clásico señalar la correlación positiva entre el número elevado de embarazos, el bajo nivel de instrucción y la ineficacia de los métodos anticonceptivos disponibles.

Las condiciones en las que se llevan adelante los partos son de mucho riesgo para la salud inmediata y futura de la madre, si no riesgosas para la vida tanto de la madre como del hijo. En ausencia de médicos y enfermeras, las parteras que atienden el parto son matronas tradicionales¹⁶ no entrenadas para enfrentar complicaciones que de todas formas no podrían derivar a una estructura cualquiera mejor equipada. Muchas veces, ni siquiera hay una asistencia por parte de matronas, y los embarazos a fines del siglo XX haitiano en el campo se efectúan al regreso del trabajo de la parturienta en las mismas condiciones, y con la misma técnica, que las de las negras esclavas de la Saint Domingue colonial; tanto mejor entonces describir el acontecimiento con un texto de la época si conserva aún su actualidad:

No nos ocupamos lamentablemente de tener parteras instruidas y no puedo evitar denunciar a la humanidad y a la razón, del uso en el que recaen muchas de ellas, de agotar los esfuerzos arduos y a veces peligrosos, las fuerzas de quien va a parir; bajo el absurdo pretexto de ayudarla, y como lo dicen ellas mismas, de *servir a sus dolores*. Vemos blancas caer en este mismo error, y que llevan la inepticia al punto de *golpear violentamente a la desdichada cuyos dolores abruman* (el subrayado es nuestro porque esta creencia en una violencia benéfica está ampliamente difundida y es aún aplicada) con el fin de que el exceso mismo de sus sufrimientos sea una ayuda.¹⁷

14 *Encuesta haitiana sobre la fecundidad, op. cit.*, vol. 1, p. 75. Las conclusiones son de hecho las mismas a escala del continente latinoamericano salvo que en Haití las diferencias son más marcadas entre las mujeres rurales y de la ciudad que en otros países.

15 *Ibidem.*, p. 59.

16 Después de 1976, la División higiene familiar estableció un programa de formación para parteras tradicionales. Desde este año a 1982, se dice que más de 7000 parteras habrían seguido esta formación; Suzanne Allman, *Perfil de la mujer haitiana, op. cit.*, pp. 32 y 33.

17 Moreau de Saint-Méry, *Descripción...*, *op. cit.*, p. 60, párrafo 3.

FORMAS DE UNIÓN Y CUIDADOS DE LOS NIÑOS EN EL CAMPO

Las formas de unión predominantes en el campo haitiano están regidas por el derecho tradicional que hace recaer tarde o temprano en la mujer la responsabilidad familiar; e incluso si estas uniones pueden ser relativamente estables y a veces duraderas (más aún que los casamientos urbanos), la responsabilidad familiar de la mujer es particularmente grande en ciertos casos polígamos¹⁸ del “concubinato”, cuando para administrar varias parcelas un hombre “hace negocios” (o “hizo negocios”) con varias mujeres. El término que podría haber derivado del “lugar de víveres” colonial que era concedido al esclavo, en el “lugar” de tierra sobre la que se “establece” una mujer, muestra los dos objetivos distintos y complementarios de la unión consensual; procurarle al hombre una fuerza de trabajo para la producción y la comercialización, y proveer de este modo a la familia constituida a partir de este tipo de unión los medios para la supervivencia económica.

En esta asociación, el hombre provee la tierra y la mujer una gran parte el trabajo. El ausentismo del hombre es consustancial con esta unión inserta en un conjunto de uniones, pero la crisis actual de la estructura agraria hace disminuir la cantidad de mujeres que un hombre podría permitirse “establecer”; el trabajo de las mujeres en la agricultura tiene a disminuir como la cantidad de hombres en muchos hogares a la vez, incluso si el modelo consensual y polígamo es aun ampliamente dominante.¹⁹

La encuesta haitiana sobre la fecundidad señala el porcentaje de mujeres rurales entre 15 y 49 años y no célibes según su “estado de unión”.²⁰ Resulta que la gran mayoría de las mujeres de estas edades (45%) está “ubicada”, versus el 25% de mujeres casadas.²¹ Cuando su-

18 Admitamos que sea necesario legislar (en la lengua nacional, el creole, para un comienzo en la comprensión de los interesados) sobre esta poligamia y concubinato que alcanza a un porcentaje muy elevado de la población y penaliza fuertemente a la mujer. Estas no tienen en efecto ningún derecho sobre los bienes de su compañero en caso de fallecimiento de este último; es importante por lo tanto conceder a la mujer concubina o ubicada ciertos derechos sobre la sucesión de su compañero con el fin de atenuar la situación de máxima inseguridad vivida por la gran mayoría de las mujeres (sobre estas posiciones para una legislación progresista, entre otros, Ertha Pascal-Trouiltoit (1983).

19 Sobre la gran variedad de tipos de unión y su no menor inestabilidad (a costas de la mujer), ver Allman James (1980: 15-39); Ira P. Lowenthal “Labor, sexuality and the conjugal contract in rural Haiti”, en *Haiti-Today and Tomorrow*, op. cit., pp. 15-33; y más en general, para el Caribe insular y las Guayanas, la muy útil bibliografía analítica preparada bajo la dirección de Jean Benoist (1977: 43-47).

20 *Encuesta haitiana sobre la fecundidad*, op. cit., vol. 1, p. 28.

21 Este porcentaje de mujeres “ubicadas” nos parece muy bajo sobre todo porque las estimaciones actuales adelantan en promedio tres veces más de “concubinatos”

mamos al porcentaje de mujeres ubicadas los porcentajes de uniones o de casamientos rotos (respectivamente de 9 y de 2) recuperamos la verdadera dimensión de la carga familiar asumida por la mujer del campo. Los cuidados dispensados a los niños son por lo general considerados como una prerrogativa materna. Sin embargo, dada la tasa de fecundidad netamente más alta y la tasa de mortalidad infantil netamente más baja en el campo,²² podemos concluir sin mucho riesgo de equivocarnos que la mujer rural se ocupa en promedio de sus hijos durante un período más largo de su vida que la mujer urbana. La duración del amamantamiento, practicado además por todas las mujeres del campo, supera a veces los 18 meses (Laviolette, 1982: 19); esta prolongación se explica por una parte por la coincidencia del lugar de producción doméstica con el del trabajo comercial, por otra, por el creencia difundida de que el amamantamiento constituye un medio de contracepción.²³

La atención de los niños de baja edad no está garantizada por instituciones o guarderías. La bajísima tasa de escolarización de los pequeños campesinos (14% contra 60% en la población urbana) unida a una deserción escolar muy elevada en el nivel de enseñanza primaria rural público (RAFA, 1980: 36) es un indicio de inadaptación e ineficiencia de la Escuela haitiana y un indicador del peso de las cargas que incumben a la madre de campo; de ahí la obligación para esta de ubicar muchas veces a sus hijos como empleados en una familia urbana.

Incluso en el ámbito médico es todavía la mujer la que debe enfrentarse a la carencia total de instituciones y de personal calificado: “el reparto inequitativo de los recursos materiales y de personal se mantiene; 75% a 80% concentrados en las zonas urbanas donde no vive más que el 25% aproximado de la población” (Verly, 1983: 112).

En los roles tradicionales otorgados a la mujer del campo (pero también la urbana), pocos estudios insistieron en las tareas que les incumben a estas en el ámbito médico. La inexistencia del médico rural o de farmacias (vimos ciertas farmacias de provincia cuyo abanico de productos no excede el de una “farmacia familiar” de un hogar acomodado de Puerto Príncipe) deja a la campesina con el único recurso de la farmacología tradicional a base de plantas del jardín

que de casamientos en el campo, e incluso a veces “en el conjunto de la población rural hay seis veces más de mujeres “ubicadas” que casadas”, en Laviolette (1982: 12).

22 *Encuesta haitiana sobre la fecundidad, op. cit.*, p. 12.

23 En esta situación, el riesgo de embarazo es de hecho estadísticamente menor, por lo tanto, es una tendencia de un número grande que no permite sin embargo hacer del tiempo de amamantamiento un período sin necesidades anticonceptivas.

más próximo a la casa, o recurrir al “médico de hierbas”, ya que recae también en la mujer la elección de las plantas curativas para tratar una enfermedad dada (Peters, 1979: 8-9).

LAS TAREAS DEL HOGAR EN EL CAMPO

Estas tareas son evidentemente la carga de la mujer; las únicas tareas que incumben al hombre son la tala y recolección de la madera gruesa utilizada como combustible para la cocina de alimentos (Plotkin, 1984: 26). En caso de ausencia o enfermedad, la mujer usa las redes familiares o vecinales para que la reemplacen, muchas veces voluntaria, otras mujeres.²⁴ En estos casos, su compañero acepta a veces, durante su ausencia o enfermedad, reemplazarla.

Vale insistir en el carácter arduo y la duración excesiva de las tareas domésticas en el campo: cocina, lavado, limpieza, vajilla, sin agua potable ni agua corriente en el domicilio; cocina y planchado sin electricidad, compras cotidianas por las dificultades para conservar los alimentos. Basta con mencionar que solamente el 7% de la población del país, concentrada en su mayoría en Puerto Príncipe, tiene el beneficio de la electricidad en el domicilio y que alrededor del 98% de las mujeres usan madera o carbón para cocinar alimentos, etcétera (Plotkin, 1984: 5-6).

El abastecimiento de agua es particularmente difícil en las zonas rurales; las estimaciones de la Secretaría de Estado del Plan reconocen que solamente 5,6% de la población total rural tiene más o menos acceso, y encima de la siguiente forma: 0,1% por red en el domicilio; 0,6% por fuente; 4,9% por puntos de suministro de agua.²⁵ El agua es por lo tanto un privilegio raro. El abastecimiento de agua para la preparación y cocción de alimentos, la higiene corporal, la bebida, se vuelve por lo tanto una tarea vital tolerada casi exclusivamente por la mujer y la niña, y el lavado a mano es por lo general efectuado por estas últimas en el río más cercano, lo que puede significar lejos de la casilla, etcétera.

En estas condiciones, no deberíamos exagerar respecto de las delicias de estas labores colectivamente realizados en los cimientos de solidaridades femeninas que habría que explorar. No, estas tareas

24 *La mujer de color en América latina, op. cit.*, p. 155.

25 Suzanne Allman, *Perfil de la mujer haitiana, op. cit.*, pp. 40-41. Nos parece importante señalar aquí que, en 1970, había 33% de las poblaciones de los PMA (países menos avanzados) que tenía acceso al agua y que el modesto 5,6% de Haití debería hacer reflexionar cuando ninguno de los “proyectos de sociedad” que circulan mencionó jamás el agua, este bien raro de las mujeres. Véase Glen Sheehan & Mike Hopkins (1978: 565-585).

son arduas, estas faenas son una “maldición de la mujer” en sus palabras, y es urgente deshacerse de ellas en su modalidad actual de realización. Sobre todo, en tanto la contabilidad nacional las ignora soberbiamente y que nuestras ciencias “del hombre”²⁶ las invisibilizan sistemáticamente.

Estas condiciones del trabajo hogareño son además perjudiciales para la salud de las mujeres del campo (y de la ciudad). Un comunicado de la Organización mundial de la Salud (OMS) indica que la insalubridad del agua y la insuficiencia en el saneamiento son las causas de alrededor del 80% de las enfermedades en países subdesarrollados: “agotadas por los arduos trabajos, debilitadas por una nutrición insuficiente y por su función hogareña, en contacto con un agua que la mayor de las veces está contaminada, las mujeres están particularmente expuestas a las enfermedades propagadas por el agua” (OMS, 1983: 4).

Sería además importante estudiar en Haití el porcentaje de mujeres, comparado al porcentaje de hombres, afectadas por las enfermedades relacionadas a dos causas antes citadas: paludismo en recrudescimiento estos últimos años, tuberculosis, tétanos, disentería, poliomiélitis, tifus, gastroenteritis, hepatitis, etc. Si bien la mujer vive más tiempo que el hombre haitiano, su tasa de morbilidad es más elevada.

En lo que atañe al tiempo necesario para las tareas domésticas, tomaremos el ejemplo de una unidad familiar de campo estudiada en profundidad por el agrónomo Alex Bellande en el que es ciertamente uno de los mejores estudios de caso de estos últimos años (UN-INSTRAW, 1982: 2).

En el ejemplo de la explotación n° 2 (de tres explotaciones estudiadas) la mujer dedica en promedio 4 horas y 42 minutos al día a los trabajos domésticos, al mismo tiempo que cumple con su trabajo comercial. Seis horas más son necesarias para la colecta de agua, la de madera, el barrido y el lavado de vajilla, efectuados por niños entre 7 y 12 años, entre los que el mayor, sin educación, garantiza más de la mitad. El agrónomo Bellande, entrevistado en el territorio de su investigación, nos precisó y mostró que la contabilidad de las tareas domésticas se hizo del amanecer a la caída del sol, lo que implica una

26 Si hoy comúnmente se admite que se pueda usar indiferentemente “ciencias sociales” o “ciencias humanas” según las tradiciones culturales de los autores, parece que el impase sobre la cuestión de las mujeres cobró una dimensión tal que el vocablo ciencias “del Hombre” (ya que es de una visión patriarcal de la que se trata) debería ser reformulado, más no sea para resaltar la emergencia de muchas corrientes feministas, entre las cuales un feminismo materialista; sobre esta última perspectiva, véase Barrett, McIntosh & Delphy (1982).

subestimación difícilmente cuantificable del trabajo doméstico que empieza antes de la salida del sol y termina después de que este cayó (Bellande, 1982: 141-142).²⁷

Así y todo, el tiempo global contabilizado cotidianamente da 11 horas y 36 minutos para la mujer, versus 11 horas y 12 minutos para el hombre, lo que entra en los márgenes de tiempo de trabajo de muchas campesinas en el tercer mundo. Es de hecho a través de la confección y análisis de presupuestos-tiempos masculinos y femeninos en función de las estaciones del calendario de vida rural que llegamos a mostrar, por el desglose detallado del tiempo global, la inequidad de los sexos en cuanto a los tiempos de ocio y este “enriquecimiento” de un tiempo socialmente utilizable del hombre por el hecho del trabajo de la mujer (Zeidenstein, 1977).

A este cuadro poco feliz, hay que agregar que la no remuneración de este trabajo terminó no solo volviendo invisible esta demostración de que las repercusiones monetarias escapan a la mujer, sino además “normalizando” esta repartición desigual en la cultura.

BIBLIOGRAFÍA

- Amin, S. 1977 “Las estructuras de clase del sistema imperialista contemporáneo” en *El Hombre y la Sociedad* (París) N° 45-46.
- Barret, M.; McIntosh, M.; Delphy, C. 1982 *Nouvelles questions féministes*, otoño.
- Bellande, A. 1982 *Racionalidad socioeconómica de los sistemas de producción agrícolas en Haití, un estudio de casos* (Montreal: Universidad McGill) pp. 141-142.
- Benoist, J. 1977 *Sociología de la familia antillana* (Montreal: Centre de Recherches Caraïbes) pp. 43-47.
- Cahier des Amériques Latines* 1982 (París: Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine) N° 26, p. 5.
- Delphy, C. 1978 “Trabajo del hogar o trabajo doméstico” en Michel, A. (ed.) *Las mujeres en la sociedad mercantil* (París: Presses Universitaires de France) pp. 39.
- Encuesta haitiana sobre la fecundidad*, op. cit., vol. 1, p. 75,

27 Tenemos que estar agradecidos a esta nueva generación de agrónomos realmente instalados en el campesinado a tiempo completo por mostrar la vía para una nueva concepción teórica y metodológica del “territorio” y por tomar en consideración el tiempo de trabajo tanto de las mujeres como de los hombres en lugar de las evaluaciones tradicionales globales de los rendimientos de las culturas y de los tiempos del trabajo comercial de los campesinos (sin consideración alguna del trabajo de mujeres y niños).

- Figueiredo, M. 1980 “El rol socioeconómico de las mujeres amas de casa en Arembepe” en *Revue Tiers-Monde* (Francia) N° XXI(84), pp. 871-891, octubre-diciembre.
- Frank, G. 1976 “Sobre la acumulación que llamamos primitiva” en *El Hombre y la Sociedad* (París) N° 39-40.
- George, G. 1978 *Cómo muere la otra mitad del mundo* (París: Robert Laffont) p. 47.
- Haldeman-Bernardin, V. 1972 *Mujeres haitianas en Montreal* (Universidad Laval) p. 174.
- James, A. 1980 “Sexual unions in rural Haiti” en *International Journal of Sociology of the Family* (International Journals) N° 10(1), pp. 15-39.
- Larguia, I.; Dumoulin, J. 1971 “Hacia una ciencia de la liberación de la mujer” en *Casa de las Américas* (Cuba) N° IX.
- Larguia, I.; Dumoulin, J. 1975 “Aspects of the condition of women’s labor” en *NACLA’s Latin America report* (Estados Unidos) N° IX(6), pp. 4-13, septiembre.
- Laviolette, L. 1982 *La mujer rural en Haití y en el Caribe, tradiciones e innovaciones* (Puerto Príncipe: CHISS) p. 150.
- Lowenthal, I. P. 1980 “Labor, sexuality and the conjugal contract in rural Haiti” en *Haiti-Today and Tomorrow* op. cit., pp. 15-33.
- Michel, A. 1974 *Actividad profesional de la mujer y vida conyugal* (París: CNRS) p. 17.
- Michel, A. 1981 “Las producciones invisibles, el empleo y las necesidades esenciales” en *AMPS, Quel monde pour demain?* (Génova).
- OIT 1980 “El empleo de las mujeres en América latina” en *Femmes au travail* (Oficina Internacional del Trabajo).
- OMS 1983 “Comunicado de prensa N° 23” en *La Tribune, Bulletin sur les femmes et le développement* (Francia) N° 2, p. 4, diciembre.
- ONU 1980 *Participación de las mujeres rurales en el desarrollo*, Estudio de evaluación N° 3 (Nueva York: Programa de las Naciones Unidas por el desarrollo) p. 194.
- Pascal-Trouilloit, E. 1983 *Análisis de la legislación que revise el estatus de la mujer casada* (Puerto Príncipe: Imprimerie Henri Deschamps) marzo.
- Peters, A. 1979 *El lakou en la región de Salagnac* (Francia) pp. 8-9.
- Plotkin, D. 1984 *Haitian women’s participation in development: energy and forestry* (UNDP) pp. 5-6.

- Rey, P-P. 1977 “El traslado del exceso de trabajo del campesinado hacia el capitalismo” en *El Hombre y la Sociedad* (París) N° 45-46.
- Sheehan, G.; Hopkins, M. 1978 “La satisfacción de las necesidades esenciales: la situación en el mundo en 1970” en *Revue Internationale du Travail* (Francia) N° 17(5), pp. 565-585, septiembre-octubre.
- Suzanne Allman, *Perfil de la mujer haitiana*, op. cit., pp. 32 y 33.
- UN-INSTRAW 1982 *Las mujeres y el decenio internacional de agua potable y saneamiento* (BT; CRP) p. 2.
- Verly, A. 1983 “Salud, recursos humanos y desarrollo” en *Población, recursos humanos y desarrollo* (IHSI) p. 112.
- Zeidenstein, G. 1977 “Including women in development efforts” en *Population Council* (Nueva York).
- Mujeres haitianas*, RAFA, julio 1980, p. 30.

OCHENTA AÑOS DE EXPERIENCIAS DE “REFORESTACIÓN” Y DE LUCHA CONTRA LA EROSIÓN*

Alex Bellande

1. LAS PRIMERAS INTERVENCIONES: 1930-1960

1.1. LA PROTECCIÓN DE LOS BOSQUES, UN CONCEPTO NUEVO Y ENGORROSO

El concepto del rol del Estado en la reforestación y en acondicionamiento de cuencas hidrográficas aparece en Haití durante la ocupación norteamericana. Lo menos que se puede decir es que parecería al inicio ser confuso para los altos responsables. Las contradicciones de esta legislación forestal haitiana remiten a los inicios de la “explotación forestal científica” en Estados Unidos cuarenta años antes cuando fueron las compañías forestales las que definieron tanto los principios como las leyes que rigen la explotación al elegir responsables políticos pagos por estas (Fuller, 1906). Diferentes Códigos Rurales del siglo XIX incluyen artículos que limitan el desmonte de bosques en zonas estratégicas: cimas montañosas, perímetro de las fuentes, márgenes de cursos de agua. Sin embargo, en un contexto en el que durante más de un siglo la recaudación del estado depende, en parte,

1 Extraído de Bellande, A. 2015 *Haiti déforestée, paysages remodelés* (Montreal: Éditions du CIDIHCA) pp. 291-354. Traducción por Eugenia Pérez Alzueta.

de los ingresos de la exportación de madera, las disposiciones oficiales traducen muchas veces las preocupaciones más inmediatas.

En 1924, se establece una sección de silvicultura en el Servicio Nacional de la Producción Agrícola. Esta se ocupará principalmente de experimentar con especies forestales exóticas. La primera legislación sobre los “bosques nacionales en reserva” fue aprobada en 1926 (Victor, 1995) y creó un área protegida de 40.000 hectáreas en un cuadrilátero que se extendía entre Mermelada, San Rafael, Pignon y Saint-Michel de l’Attaye, probablemente por el hecho de que estas poblaciones estaban aun relativamente poco afectadas por la exportación de palo de Campeche, de acajou y de guayacos. La ley solo menciona que estos terrenos son inalienables y que serán administrados por el Servicio Técnico de Agricultura, sin mayores precisiones. Es probable que estas disposiciones fueran rápidamente olvidadas ya que esta zona aloja, hoy, más de 100.000 habitantes que gozan de derechos de propiedad confirmados. El Bosque de los Pinos se declaró “Reserva Nacional” en 1937 pero comienza a ser explotado algunos años más tarde. En 1938, la exportación del carbón de leña es prohibido en virtud de un decreto de ley del año precedente que apunta a “la protección de los árboles y del suelo de nuestras montañas”, si bien no se encuentra en ningún lado marcas de exportaciones significativas de este producto. Nos encontramos del mismo modo, en 1939, con una ley del mismo gobierno que deroga los derechos de exportación del Campeche con el fin de estimular el comercio, siendo esto claramente expuesto en los considerandos (Victor, 1995).

Las primeras acciones en relación a la extensión de la cubierta perenne se iniciaron en los años treinta. Sin embargo, no apuntan tanto a la conservación de recursos naturales como al aumento de las superficies de cultivo perenne para la emergente industria de aceites esenciales. De este modo, en 1935, se otorga un contrato importante de producción y de distribución de plántulas cítricas a la compañía extranjera J. G. White. Trata sobre la producción de más de un millón de plántulas de limoneros y naranjos amargos, con el fin de aumentar la materia prima disponible para los destiladores. Entre 1935 y 1940, serán también distribuidas cerca de un millón de plantas de cocoteros. También se llevarán adelante intentos de introducción de especies perennes útiles tales como el ceibo y la palma aceitera. Los servicios del Estado empiezan entonces a asumir, hacia finales de la Ocupación, una función de proveedor de material vegetal. Vemos también en los años 1930, por primera vez al Estado dedicarse al acondicionamiento de barrancos en el Morne de l’Hôpital en Puerto Príncipe para proteger el espacio urbano de las inundaciones (M. Oriol, comunicación personal).

1.2. LOS AÑOS CINCUENTA: YA CON AYUDA INTERNACIONAL

El período 1950-55 es relativamente fecundo en intervenciones. El primer proyecto que apunta a un área geográfica precisa y que integra un componente de conservación de los suelos y de reforestación es el de la UNESCO en el Valle de Marbial en 1950. Sin embargo, entre 1944 y 1954, el Servicio Cooperativo Interamericano de Producción Agrícola (SCIPA) se compromete en el esfuerzo por extender los cultivos frutícolas hasta las 15 regiones del país abarcadas por su servicio de divulgación. Aporta también un apoyo técnico a la Sociedad Haitiano Americana de Desarrollo Agrícola (SHADA) para la explotación del Bosque de los Pinos y la extensión del cultivo del caucho en la Grande Anse y el norte.

SCIPA es una agencia específica en el seno del Ministerio de Agricultura, pero financiada por el gobierno de Estados Unidos. Esta opera en la región rural a lo largo del país en múltiples ámbitos: riego, mecanización, crédito rural, economía doméstica. En las actividades de promoción de conservación de los suelos y de reforestación, el servicio de divulgación del SCIPA interviene a través de los “clubs 4-C”, reuniendo a jóvenes de 10 a 21 años en las escuelas rurales, en sesiones de “demostración” con grupos de agricultores y cursos de economía doméstica con grupos de mujeres.

En el balance de los diez años de intervención publicado en el Boletín Agrícola del Ministerio en 1955, podemos leer que:

el trabajo de conservación del suelo emprendido por el SCIPA no solo engloba a los diques perimetrales, las barreras vegetales, las represas y los muros secos, sino que también impulsa a los granjeros y a los miembros de los grupos 4-C, a establecer viveros de árboles para abastecer de pilotes y madera para la construcción.

El SCIPA innova de la misma forma en dos ámbitos técnicos que son actuales hoy en día: las técnicas de multiplicación y mejoramiento de variedades frutícolas (injertos cítricos, esquejes de raíces de la fruta del pan) así como la fabricación hornillos mejorados, a la vez para reducir el consumo de combustible y mejorar las condiciones de las cocinas al reducir las emisiones de humo. Las variedades de naranjas particulares comercializadas en Grand’Anse actualmente (del tipo tangelo) son probablemente el producto de este trabajo. En lo que respecta al Bosque de los Pinos, el SCIPA pone a disposición de la SHADA, la cual explota comercialmente este bosque, un especialista en silvicultura para “revisar los problemas de orden técnico, estudiar la situación actual y sugerir medidas a adoptar para asegurar la

continuidad del Bosque de los Pinos como un recurso perpetuo para Haití” (Boletín Agrícola, 1954).

En 1955, volvemos a encontrar en otro Boletín Agrícola dedicado a los “progresos realizados en el ámbito de la agricultura por el Gobierno del Presidente Magloire”, elementos del balance en cuanto a los esfuerzos del Ministerio por extender los cultivos perennes. Recuperamos lo esencial aquí. Las acciones recaen principalmente sobre el café, para el cual se establecen 37 viveros en diferentes zonas de producción. También se establecen viveros individuales en lo de productores. En total, el balance da cuenta de 7 millones plántulas de café plantadas en tierra. Se emprenden trabajos de regeneración de plantaciones en más de 10.000 hectáreas. También se distribuyen plantas de cobertura: más de 350.000 plantas de banano y 50.000 de samán y de inga. Está asociado a este emprendimiento un trabajo de formación de caficultores en conservación del suelo “por *mulching* y estructuras agronómicas o mecánicas de protección”.

En un período de cinco años, el Ministerio de Agricultura estableció 11 viveros centrales repartidos por todos los departamentos, salvo en Grand’Anse, para la producción de alrededor 200.000 plántulas frutícolas. En las zonas de altitud alta, sobre el eje Seguin-Fonds-Verrettes, se introducen nuevas especies y variedades frutícolas. La amplia difusión de la palta de “Guatemala”, de la cual hoy en día se exportan informalmente alrededor de 2.000 toneladas a República Dominicana, data de esta época. Lo mismo sucede con el duraznero que constituye hoy uno de los principales componentes de los huertos (“*alantou kay*”) de esta región. También se emprenden ensayos de modificación de los duraznos y se encarga material para la fabricación industrial de mermeladas.

Un capítulo especial está consagrado al cocotero el cual en ese entonces es objeto en Haití de una transformación industrial al aceite: 220.000 plántulas son producidas a partir de 6 viveros. Se lleva adelante la distribución de semillas de ricino en el Noroeste, la Artibonite, la Meseta Central, el Noroeste y el Oeste, buscando establecer mil hectáreas de este cultivo para la exportación.

El capítulo “Conservación de suelos y reforestación” recoge los resultados de la actividad del Servicio de Conservación de Suelos y de Bosques, al mismo tiempo que precisa que actúa “en los límites de [sus] posibilidades presupuestarias”. Este servicio recientemente creado reemplaza al “Servicio de Aguas y Bosques”. De este modo está encargado a la vez del mantenimiento de los sistemas de riego, de la protección de los márgenes de los ríos, del drenaje y de la conservación de suelos y bosques.

El servicio emprende, entre 1950 y 1954, “un vasto programa de educación, tanto a través de reuniones grupales, de visitas individuales como de demostraciones prácticas, poniendo el acento en el problema de la conservación de los recursos naturales”. Ayuda a los agricultores a “aplicar prácticas de conservación del suelo tales como: canales perimetrales, barreras de paja, muros secos”. Efectúa de la misma forma tareas de “control de deforestación” y “vigilancia de las zonas de reserva”.

El indicador de realización es el número de metros cúbicos o de metros lineales de estructuras. Se recogen así para estos cinco años:

- 4.000 kilómetros de “estructuras de protección diversas”;
- 14.000 m³ de barreras de piedras en los barrancos;
- 3.700.000 plántulas de especies diversas, distribuidas en una superficie de 7.700 hectáreas.

A falta de documentos escritos pertinentes, es difícil juzgar adecuadamente los resultados de las diferentes intervenciones llevadas a cabo durante los años 1950. En cuanto a la difusión de especies frutícolas, ya mencionamos que pueden observarse resultados positivos actualmente, en particular en materia de introducción de nuevas especies y variedades en las zonas de altitud, de difusión de técnicas de enjertación en algunas regiones, y de extensión de superficies de cocoteros. Para el café, si estos apoyos lograron favorecer cierta expansión de este cultivo en un período en el que los precios tendían al alza, ciertamente no resistió a la caída pronunciada de los precios que siguió al fin de la guerra con Corea a mitad de la década. Esta continuó en los años 1960. Señalaremos sin embargo en sus resultados la difusión de nuevas especies de leguminosas de cobertura de café como el samán y la *Erythrina* (“inmortal”) que contribuyen al mantenimiento de la fertilidad de las cafeterías en algunas regiones. Respecto de la difusión de técnicas de ralentización pluvial, no parecen haberse obtenido resultados duraderos.

2. UN VACÍO EN LOS AÑOS SESENTA, PERO TAMBIÉN UN NUEVO CÓDIGO RURAL

2.1. UN NUEVO ROL PARA LAS INSTITUCIONES DE CARIDAD EXTRANJERAS

Resultado de las tensiones políticas que intervienen luego de la nominación de François Duvalier como Presidente Vitalicio y de la ralentización subsecuente de los flujos de ayuda internacional hasta aproximadamente 1972, los años sesenta parecen haber conocido sobre todo

intervenciones limitadas y localizadas. Volvemos a encontrar la mención de un proyecto de acondicionamiento de un centenar de hectáreas en la cuenca hidrográfica que vierte de la central de Péligre (Haitian-American Watershed Management Project), con la participación del USOM (precursor del USAID) a principios de los años sesenta. El cultivo de teca, una madera preciosa que se encuentra aún en la Baja Meseta Central, es el resultado de este proyecto. Aparte de esto, los servicios del Estado no parecen tener ninguna acción de envergadura.

El informe “Misión de Asistencia Técnica Integrada” de la OEA, que prepara el retorno de la ayuda en 1972, describe de la siguiente forma al Servicio de conservación de suelos y de bosques, y de la protección de la fauna del Ministerio de Agricultura:

El SCS está actualmente compuesto por un pequeño grupo de técnico entrenados en la clasificación y la conservación del suelo, y en silvicultura. Las facilidades logísticas son inexistentes y el Servicio tuvo que conformarse con los esfuerzos para cuantificar los diferentes tipos de tierra y de utilización de la tierra.

Más adelante, “la conservación sea tal vez la actividad más urgente que el SCS tiene por desarrollar”. Al notar al mismo tiempo que pocos arrendadores están interesados en financiar acciones en ese ámbito, el reporte recomienda al Ministerio una estrategia de colaboración con los pequeños proyectos llevados adelante por instituciones “no oficiales”:

Dado que el costo [de las medidas de conservación] es elevado y su prioridad, menor desde el punto de vista del Gobierno, resulta de esto que el SCS debería promover y estimular todo esfuerzo privado o no oficial para llevar a buen término los métodos de conservación [...] dando asistencia cada vez que sean consideradas necesarias las mejoras.

Durante los años sesenta y hasta principios de los años setenta, los proyectos de acondicionamiento son en efecto, la mayor parte de las veces, obra de instituciones de carácter religioso o humanitario. El principal interventor en este ámbito es la Haitian American Community Help Organization (HACHO) en el noroeste. Controla acciones de conservación de los suelos y de reforestación con la asistencia financiera del gobierno norteamericano desde el deterioro de las relaciones entre ambos gobiernos. Uno de los más grande viveros de especies forestales del país lo sostiene un hospital de una misión religiosa en Limbé. En esta categoría encontramos también el Church World Service, la CARE, Catholic Relief Services, la Misión Bautista de Fermathe, los Oblados de la costa Sur en esta categoría (Murray, 1979). Sus trabajos

de acondicionamiento son por lo general costeados por programas de “*Food for Work*” (comida por trabajo). El gobierno haitiano por su parte lleva adelante pequeñas acciones a través de la Oficina Nacional de Alfabetización y de Acción Comunitaria (ONAAC) del Ministerio de Educación Nacional. La conservación de los suelos y la reforestación son entonces también considerados como elementos de la enseñanza de deberes cívicos que debe ser prodigada a las masas rurales

A partir de mediados de los años setenta, con el retorno de la ayuda multi y bilateral, los proyectos se multiplican. Los actores importantes son al principio la FAO, el Fondo Agrícola financiado por la Cooperación Alemana, el ACDI (proyecto DRIPP) y la USAID (PDAI). Estos desarrollan ya sea proyectos específicos de acondicionamiento o incluyen un componente de este tipo en sus proyectos de “desarrollo integrado”. Estos proyectos están por lo general integrados a las estructuras del Ministerio de Agricultura hasta principios de los años 1980. Para lo que es la gestión de la cobertura forestal existente, también se llevan adelante diversas medidas coercitivas en el período 1960-80.

2.2. LAS PRESCRIPCIONES COERCITIVAS DEL CÓDIGO RURAL FRANÇOIS DUVALIER

Las medidas de control de la tala de bosques más importantes están incluidas en el Código Rural François Duvalier que data de 1963. Da una serie de prescripciones detalladas sobre los cultivos a implantar según el tipo de medio, las técnicas culturales a implementar, la gestión de los bosques y la transformación de la madera. Prohíbe los cultivos anuales sobre las vertientes que presentan pendientes de más de 30 a 50%, dependiendo del medio (artículo 63). Los cultivos perennes se mantienen así, y todo autorizado en estas condiciones.

Contrariamente a lo que se informa con frecuencia, este Código Rural no impide la fabricación de carbón en sí misma, sino que rige las especies que pueden ser empleadas en su fabricación. Las especies frutícolas y las maderas preciosas, por ejemplo, están prohibidas. No obstante, la producción de carbón, como la de cal y de las tablas, está sujeta a una autorización por parte de un agente del Ministerio de Agricultura, que debe ser librada sin costo (art. 225), y al pago de una licencia librada por el Servicio de Contribuciones (art. 226). En el contexto social y político de la época, estas medidas de “control” llevarán las mayores de las veces a acentuar los fenómenos de extorsión y de corrupción, más que a la conservación de la cubierta forestal. El Código Rural de 1963 continúa siendo sin embargo una referencia para muchos de los interventores en el campo del acondicionamiento de cuencas hidráulicas.

En 1972, se crea un “Fondo Especial de Reforestación” a partir de los impuestos recolectados sobre la transformación de la madera (White, 1994) pero ningún dato permite seguir la afectación de estos fondos. Señalaremos que, al mismo tiempo, se atribuirán concesiones y permisos de tala a los favoritos del régimen para la explotación comercial sin control de los bosques de pinos del sudeste y noreste (Vallières & Lamielle). Esta deforestación es doblemente política: se trata de recompensar a los fieles al régimen, pero también de limitar la cobertura forestal que sirve periódicamente de refugio a rebeldes que cruzan desde República Dominicana.

3. VEINTE AÑOS DE PROYECTOS Y DE SERIAS PUESTAS EN CUESTIÓN SOBRE EL INTERVALO 1975-1995

3.1. LOS ENFOQUES TRADICIONALES Y SUS CRÍTICAS

Los primeros proyectos de acondicionamiento se inspiran en métodos llevados a cabo en los programas logrados de reforestación y de acondicionamiento de las zonas montañosas en algunos países europeos durante los siglos XIX y XX. Estos enfoques que a veces se califican de “tecnicistas” prevalecieron hasta los años ochenta. Se los designa también como derivas de una lógica de “equipamiento del territorio”. Como lo subraya Lilin (1987), “en esta lógica, el concepto de interés general juega un rol central, en la medida en que legitima el acondicionamiento y permite superar las “resistencias” de la población local. Los acondicionamientos a realizar están concebidos para privilegiar la coherencia física de los procesos y son llevadas a cabo a escala del conjunto de una cuenca hidráulica o subcuenca. La concepción de los actos da la prioridad a la preservación del medioambiente por sobre el largo plazo sin consideración de las diferentes obligaciones sociales y económicas a las que se confrontan quienes explotan la tierra.

Para lo que es el control de la escorrentía, este enfoque privilegia las estructuras mecánicas (muros y cordones de piedras secas, canales perimetrales). Como estas estructuras tienen que ser erigidas sobre el conjunto de una vertiente en un tiempo corto, se contratan trabajadores y se los remunera en especias o a través de diversos arreglos del tipo “comida por trabajo”. Se procede del mismo modo para emprender plantaciones de especies forestales en el marco de las “campañas de reforestación”.

El resultado generalmente que se observa en centenas de proyectos de este tipo es que las estructuras se degradan rápidamente debido a la falta de mantenimiento y también porque están por lo general además técnicamente inadaptadas. Las canales perimetrales, por ejemplo, pueden crear fenómenos de erosión importantes en algunas

zonas ya que se llenan rápidamente en el momento de importantes lluvias y concentran las aguas de la escorrentía que crean luego un abarrancamiento.

Se partió también del principio que la prioridad debe ir a los espacios más degradados para preservarlos de una esterilización total. Una evaluación emprendida en 1979 señala de este modo para los vastos trabajos anti erosivos llevados adelante por una institución humanitaria en el noroeste que “numerosas estructuras de conservación de los suelos están trabajosamente erigidas sobre vertientes desnudas que raramente han visto algunas gotas de agua y que nunca sintieron la azada del cultivador” (Murray, 1979).

En efecto, numerosas vertientes de montaña que no contienen más que una vegetación mustia no son necesariamente producto de la acción del hombre. En estado natural, vertientes de calizas duras con suelos finos, tobas o áreas con muy baja pluviometría, en llano o montaña, tiene una vegetación arbórea dispersa o incluso inexistente, y no toleran más que arbustos, cactus o una vegetación herbácea. Es el caso de varias zonas descritas por Moreau de Saint-Méry a fines del siglo XVIII. El Morne Biennac, por ejemplo, que domina las Gonaïves, donde diversos proyectos se esfuerzan por plantar toda suerte de árboles desde hace 50 años, es según sus observaciones “de una esterilidad absoluta” y todos los cerros que bordean la bahía están “lo suficientemente surcados [por barrancos] para que su superficie sea como la de un melón cantalupo”. En los alrededores de la planicie de l’Arbre (Anse Rouge), habla de “montañas a penas arboladas”, las que rodean Marchand-Dessalines “son áridas, cabelleras y profundamente dañadas”; alrededor de Montrouis encontramos “colinas cuya toba nutre a penas algunos árboles que parecen haber sufrido la acción de un fuego que no los habría más que secado sin ennegrecerlos en absoluto” (Moreau de St-Méry, 1796).

En el plano agrícola, las estructuras mecánicas en sí mismas no ofrecen más que beneficios potenciales al largo plazo y además relativamente débiles. Según el reporte del Banco Mundial sobre la gestión de recursos naturales en Haití publicado en 1990, las pérdidas anuales de producción debidas a la erosión son, en valor instantáneo, bajas: de 0,07-0,3% de la producción anual para pendientes de 20 a 50%. Harán falta una veintena de años por lo tanto para ver una pérdida del 10% de la producción.

Los seguimientos efectuados en el Centro del Limbé muestran por igual que con estructuras de conservación de las aguas y de los suelos, y una determinada intensificación de los sistemas de cultivo a base de cereales, leguminosas y tubérculos, se puede llegar a un 10-20% de mejoramiento de la productividad al cabo de varios años en el mejor

de los casos (BDPA-SCETAGRI, 1990). Al mismo tiempo, hacen falta por lo general más de 200 días de trabajo por hectárea para realizar este tipo de acondicionamiento y se debe realizar un mantenimiento permanente. La inversión en trabajo para la instalación de estas estructuras está por lo tanto generalmente pobremente remunerada si no existe en paralelo una evolución hacia culturas más valorizadas en el mercado (banana, ñame, malanga, frutas). La difusión exitosa de cultivos en terrazas en la zona de horticulturas rentables en Kenscoff ilustran bien esto.

Por otra parte, la tasa de supervivencia de los árboles plantados en estos proyectos es muy baja. Esto, debido a los desperdicios ocasionados por el pastero y las pisadas del ganado en el pasto o además porque la elección de las especies o las fechas óptimas de plantación están mal pensadas, por falta de un conocimiento suficiente de las características del medio. Además, los agricultores no brindan ningún cuidado a estos árboles luego de su plantación cuando esta se realiza en tierras marginales donde el crecimiento de los árboles está de todas formas comprometida o aún más, cuando las condiciones del terreno son desfavorables. Para hacer crecer un árbol, no basta con plantarlo. La elección de la especie y de la ubicación debe primero estar bien pensada en función de las condiciones particulares de cada porción de terreno: tipo de suelo, exposición al sol y al viento, estatuto del terreno. Asimismo, el árbol necesitará de cuidados durante los primeros meses de crecimiento. Luego, durante muchos años, deberá ser protegido de los animales y también de los fuegos de maleza espontáneos en ciertas regiones.

Los magros resultados obtenidos durante los 30 años precedentes (en Haití y en otros lados) en materia de lucha anti-erosiva llevan a algunos arrendadores a rever radicalmente sus enfoques a mediados de los años 1970. Nuevos elementos del contexto nacional e internacional contribuyen paralelamente a crear un sentimiento de urgencia. La hambruna se instala en las partes áridas del Noroeste con un nuevo ciclo de sequía prolongada que acarrea una intensificación de la fabricación de carbón, así como la multiplicación de las salidas clandestinas de los *"boat-people"*. El precio de los combustibles importados aumenta mucho, por otro lado, luego de la primera crisis del petróleo en 1973, lo cual contribuye, con las migraciones hacia las ciudades, a un alza significativa del consumo de carbón como producto de sustitución para la cocción.

Los reportes de expertos se multiplican y no cesan de subrayar la insuficiencia de recursos forestales y de los esfuerzos de reforestación frente al aumento de la demanda de madera. Algunos reportes predicen una crisis energética grave en Haití desde 1980 (Earl, 1976; Bengé,

1978). Grandes arrendadores, la USAID particularmente, se muestran abiertos a experimentar enfoques nuevos, incluso contradictorios, que lleguen de diferentes horizontes.

Así es como aparecen en 1978 las primeras propuestas de creación de “plantaciones energéticas”, a partir del *Leucaena leucocephala* particularmente, un árbol de crecimiento rápido que fue objeto de importantes trabajos de mejoramiento genético en Asia para la producción de biomasa y que se lo promueve como una nueva planta milagrosa. El Estado debería recuperar millares de hectáreas de tierras marginales del Dominio Nacional (en la región de Jean-Rabel y sobre el eje Montrouis-Gonaïves especialmente) y ofrecer préstamos bonificados a inversores privados (extranjeros si es necesario) para desarrollar allí plantaciones comerciales de madera para la fabricación de carbón. Un intento de este tipo será realizado en tierras privadas en Drouillard, en la salida norte de Puerto Príncipe, pero la experiencia terminará allí dada la imposibilidad del Estado de emprender la consolidación del Dominio propuesto.

En 1979, se insta a una mirada radicalmente diferente que eche mano de las herramientas de la antropología. Uno de los primeros balances de las experiencias pasadas en el ámbito de la lucha anti-erosiva en Haití fue realizado por la USAID. El informe concluye que “la orientación mercantil y la organización social de la sociedad campesina haitiana, junto con la demanda creciente de madera para satisfacer las necesidades en energía, sugieren que llegó el momento de considerar la posibilidad de hacer de la madera un cultivo comercial (*cash-cropping of wood*)” (Murray, 1979).

Al mismo tiempo, la reflexión sobre los fracasos de los proyectos de acondicionamiento en África francófona dio nacimiento a nuevos enfoques que proponen concebir las intervenciones a partir de una “lógica de desarrollo agrícola”. Esta da prioridad al aumento de la productividad agrícola y, en este marco, “el control de la erosión y de la escorrentía parecen uno de los componentes de la restauración de la fertilidad de los suelos, pero no están planteados como un objetivo en sí” (Lilin, 1987). El autor del informe citado anteriormente plantea el problema en términos similares:

El campesino haitiano es demasiado pobre para poder darse el lujo de preocuparse por “la conservación de los suelos” en tanto objetivo a largo plazo. La conservación de los suelos es posible y existen ejemplos —pero solamente en tanto que resultado secundario de actividades innovadoras cuya función primaria es, desde el punto de vista campesino, la generación de ingresos suplementarios—. (Murray, 1979)

Estas consideraciones no emanan entonces solamente de especialistas en agricultura o en acondicionamiento de cuencas hidrográficas sino también de investigadores en ciencias sociales cuyas prácticas profesionales privilegian la escucha de las poblaciones y el análisis de las lógicas campesinas. Respecto de esto, podríamos recordar que uno de los primeros análisis de los criterios de elección de los campesinos haitianos para la implantación de cultivos perennes es el de la reconocida antropóloga Sydney Mintz quien estudió los “*jaden lakou*” y los cercos vivos de la región de Fonds des Nègres en 1958. Este observaba ya que “algunas de estas plantas cumplen una función de retención del suelo y de conservación, lo cual es perfectamente entendido por el campesinado” (Mintz, 1962) y que este saber podría ser valorado en los programas de conservación. Es también este tipo de iniciativa que guió los trabajos de Métraux y Berrouet en Marbial en los años 1950 pero que quedarán sin continuidad durante un cuarto de siglo.

3.2. NUEVAS ELECCIONES TÉCNICAS CENTRADAS EN LO VEGETAL

Después de tres décadas en las que el acento se puso sobre la instalación de estructuras mecánicas, el proyecto “*Pye Bwa*” de la USAID inaugura en 1982 una nueva etapa de 20 años de experiencias de desarrollo de la agroforestería en la escala del país. Será asociado al proyecto Agroforestry Outreach hasta 1989, seguido por el Targeted Watershed Management Project (*Projè Sove Tè*), el proyecto Productive Land Use Systems (PLUS) hasta 2001, y por ASSET (Agriculturally Sustainable Systems and Environmental Transformation) entre 1997 y 2002.

Otras agencias de cooperación bilaterales y multilaterales invertirán también sumas significativas en la extensión de las superficies arboladas y la protección del medioambiente de montaña a partir de los años ochenta. Entre otros, la Unión Europea, las cooperaciones francesa, canadiense y alemana, el Banco Mundial (proyecto ATPPF), el Banco Interamericano de Desarrollo, las agencias del sistema de Naciones Unidas.

Viveros que utilizan la técnica de producción de pequeñas plántulas en “*root-trainer*”, fácilmente transportables, se instalan en estos nuevos proyectos de la USAID y las plantas se ofrecen gratuitamente a los cultivadores interesados. El cultivador decide por sí mismo dónde, cuándo y cómo plantar la cantidad de árboles deseados, al mismo tiempo que se beneficia de consejos y seguimiento técnico. La oferta está primero centrada en las plántulas forestales de especies exóticas con crecimiento rápido para la fabricación de carbón, planchas y postes para la construcción (nimbo, eucaliptus, casuarina, leucaena, cassia). El mercado para las frutas es entonces considerado como

limitado. Entre 1982 y 1985, se distribuyeron 15 millones de árboles, producidos en una veintena de viveros especializados gestionados por ONG, pero la tasa de supervivencia después de un año es todavía baja, del orden de un tercio de las plantas puestas en tierra.

A fines de los años ochenta, el nivel de producción de los viveros pasa a más de 10 millones de plántulas anuales y se empieza a producir también a partir de viveros más pequeños administrados por agrupaciones locales. La oferta de especies perennes se diversifica también para mejor adaptarse a la demanda campesina de plántula, e incluye especies indígenas de maderas preciosas (roble, cedro) y de madera de crecimiento rápido (fresno, capable). Este esfuerzo continuará durante los años noventa y se estima, que por sí sola la ONG PADF habrá distribuido en una veintena de años más de 65 millones de plántulas a más de 300.000 campesinos (Murray & Bannister, 2004). Las tasas de supervivencia declaradas al final del programa son del orden del 40%.

Dificultades de orden institucional y divergencias sobre la política de subvención de las plántulas hacen que el proyecto "*Pye Bwa*" sea interrumpido hacia 1990. Se continuará promoviendo sin embargo los viveros descentralizados administrados por organizaciones campesinas, así como los viveros individuales en lo de cultivadores, durante algunos años. En 1991, más de 800 viveros estaban produciendo (White, 1994).

A partir de mediados de 1980, ONG locales se especializarán también en la difusión de plántulas de árboles frutales injertados y en el sobre injerto de árboles adultos. Las variedades de contra estación difundidas permiten extender las estaciones de producción y el sobre injerto permite sustituir variedades con fuerte demanda en el mercado por variedades de bajo valor comercial. Estas acciones permitirán además la formación de núcleos de maestros injertadores en las diferentes regiones donde la enjertación es ahora un servicio ofrecido sobre una base comercial para una gama de frutas muy valorizadas en el mercado (mandarinas, naranjas, mangos).

Los años ochenta marcan también un cambio en la elección de las estructuras de los frenos de caudal. Las estructuras biológicas establecidas en bandas sobre los perímetros serán de allí en más privilegiadas en relación a las estructuras mecánicas. Estas presentan la ventaja de exigir menos trabajo para su instalación que las estructuras mecánicas y de poder constituir reservas forrajeras para la alimentación del ganado. Estas técnicas de "cultivos en caballones" son por lo tanto activamente promovidas por centros de investigación internacionales.

La tasa de supervivencia de estas estructuras se mantiene baja y son actualmente poco vistas en el paisaje, si bien el total de terraplenes de hierbas instalados que reivindican los diferentes proyectos

supera los 15.000 kilómetros en un período de 10 años. Estos terraplenes de leguminosas arbustivas o de hierbas deben de hecho ser podados, y no pastados directamente por el ganado, sino se arruinan rápidamente y se forman espacios vacíos a lo largo del terraplén. Y por lo tanto ya no cumple con su rol de freno del caudal. Sin embargo, en Haití, la dispersión y la distancia de las parcelas hacen que los traslados de cantidades importantes de forraje sean difíciles, y el pastoreo del ganado de los propietarios vecinos sea difícilmente controlable. En algunas regiones, no obstante, el ingreso de gramíneas altas (Napier, Guatemala) para cultivos en caballón tuvo posteriormente un impacto significativo en los sistemas de cultivo. Los agricultores se reapropiaron de estas especies integrándolas de maneras diferentes en sus sistemas de cultivo.

Además, una de las propuestas técnicas originales desarrolladas por las pendientes menos marcadas a partir de las reflexiones sobre los fracasos de los cultivos en caballones es el “terraplén de alimento” (“*bann manje*”). Exige un trabajo más importante ya que se trata en un primer momento de un foso cavado en curva de nivel, con la tierra acumulada detrás conformando una colina. El dispositivo permite recoger en un espacio reducido sedimentos finos y de materia orgánica desplazados por el cauce, y que la fosa sea rápidamente llenada. Este micro medio más fértil, donde las reservas de agua incrementan por la retención de aguas del cauce, se planta con especies susceptibles de proveer ingresos interesantes, tales como la banana, el ananá, la caña de azúcar o el taro. La materia vegetal de partida está subvencionada por los proyectos.

La construcción de bordes a través de pequeños barrancos surge también por las mismas razones como una técnica viable a largo plazo y económicamente redituable. Exige, sin embargo, una técnica mayor. Fueron probados diferentes tipos de bordes (con sacos, piedras, materia vegetal viva, fajinada de madera muerta, mampostería) y disponemos, hoy, de referencias importantes en la materia.

3.3. LA PROPIEDAD: UNA LIMITACIÓN IMPORTANTE, PERO A MATIZAR

Estas nuevas experiencias dan también lugar a análisis más profundos sobre la propiedad en tanto limitación a la reforestación y a la implementación de técnicas biológicas de lucha contra la erosión. Estos estudios se basan en datos cuantitativos relativos a la adopción de técnicas propuestas por los proyectos, recolectadas a través de encuestas directas a los beneficiarios. Resulta de allí una visión más matizada del peso de las limitaciones de la propiedad en la sociedad campesina en relación a lo que generalmente se admite. En efecto es lógico

pensar que la plantación de árboles será contemplada por un agricultor solo si hay una garantía mínima de beneficiarse eventualmente. El estudio de la realidad muestra sin embargo relaciones de hábitos de propiedad complejos en los que la posesión de un título no es la única vía de acceso a la garantía de explotación de una porción de tierra.

Si bien las cifras muestran una tendencia a una mayor aplicación de determinadas propuestas técnicas en las tierras con propiedad, la ausencia de títulos o el aprovechamiento indirecto no excluyen la implantación de árboles o de estructuras anti erosivas en las parcelas cultivadas. El trabajo de Balzano en la región de Fond des Blancs en el sur detecta por ejemplo que cerca del 50% de los árboles plantados por los campesinos en el marco del proyecto Agro-Forestry Outreach se hicieron en tierras de aparcería, indivisa o arrendada (Balzano, 1986). Las encuestas hechas en las diferentes zonas de intervención del proyecto PADF llegan a conclusiones similares. Estos investigadores adelantan que el concepto común de la precariedad de posesión en los casos de estatus de aparcería, de arrendamiento o de indivisión debe ser reinterpretado en el marco más amplio de las relaciones entre el campesinado y el aparato judicial, y de la existencia paralela de un derecho informal reglamentando el acceso a la tierra (Smucker *et al.*, 2000).

El peso de los lazos familiares aparece también como un elemento determinante de las relaciones entre propietarios y agricultores. La aparcería por ejemplo es muchas veces practicada al interior de una misma familia, entre hermanos, primos, tíos, tías, sobrinos y sobrinas. La cesión en aparcería no es necesariamente en este caso sinónimo de inquilinato a corto plazo. Se pueden ver también propietarios de parcelas boscosas dar en aparcería el nivel inferior para cultivos anuales y reservarse los productos de los árboles presentes (OXFAM-Québec, 1999). Para lo que es indivisión, conviene también distinguir diferentes grados según haya un reparto informal o no, y según las condiciones en las que este reparto sea efectuado. Con una emigración creciente, por ejemplo, los herederos que quedaron en el lugar no consideran necesariamente que quienes están en la ciudad o en el extranjero sean una amenaza a sus derechos de explotación futura sobre el indiviso. Incluso para tierras ocupadas, se observaba en el 2000 sobre las antiguas tierras de la SHADA en l'Anse d'Hainault, que los agricultores seguían respetando los derechos del estado sobre las centenas de hectáreas de siringa que habían sido abandonadas más de 15 años antes, al mismo tiempo que cultivaban con tubérculos y jengibre el suelo por debajo. Un argumento sorprendente pero creíble que desarrollan los guardabosques y antropólogos norteamericanos a partir de los diferentes estudios citados es que en el estado actual del

aparato judicial en Haití, un título de propiedad no es de todas formas una garantía de seguridad de la propiedad a largo plazo. La percepción sobre la seguridad propietaria no estaría por lo tanto condicionada por la posesión de un documento legal y, sin negar el interés de futuras reformas sobre la propiedad, existirían márgenes de progreso técnico significativas en el marco de un derecho informal que goce al menos de una cierta legitimidad en el medio campesino.

4. EL MERCADO INTERNACIONAL COMO INCITACIÓN A LA EXTENSIÓN DE CULTIVOS ARBÓREOS (1995-2015)

4.1. LA VUELTA AL CAFÉ Y AL CACAO

A partir de mediados de los años noventa, tanto ONG como instituciones bi o multilaterales llevan adelante proyectos que apuntan a preservar o a extender los cultivos perennes mediante intervenciones relativas a la comercialización interna y a la apertura de nuevos mercados. Estas intervenciones, se supone, deberían permitir a los productores obtener mejores precios para sus productos y, por lo tanto, incitarlos a mantener sus superficies arboladas. El enfoque se bautizó “gestión de recursos naturales a través de las fuerzas del mercado” (“*market-driven natural resources management*”).

El primer cultivo alcanzado por estos esfuerzos es el café. Ocupa, en asociación con diversos cultivos diferentes, alrededor de 80.000 hectáreas en su momento a nivel nacional, y más de 150.000 agricultores lo cultivan. La mejora de los procesos de transformación del café y del cacao son temas recurrentes en la historia de las intervenciones del estado en el sector agrícola. Entre las iniciativas más ambiciosas aprobadas, y que nos remiten a las intervenciones contemporáneas, figura la de gobierno de Hyppolite, en 1891, que otorga estímulos aduaneros y de propiedad al industrial francés A. Mallet para el establecimiento de ocho usinas de tratamiento mecánico por beneficiado húmedo del café en el complejo del Sudeste. Esta medida se encuentra con la desaprobación colectiva y pública de los especuladores y exportadores de la región, inquietos por su propio abastecimiento, y no triunfará (Jean-Louis, 1893).

Cien años más tarde, se vuelve a la industria del café lavado (el remojo de las cerezas maduras en agua antes del despulpado mecánico). La mayoría de los grandes exportadores abandonaron, en efecto, sus instalaciones de tratamiento de beneficiado húmedo en los años ochenta, y Haití exporta sobre todo café “molido”, secado al sol y despulpado en un mortero de forma doméstica, lo cual afecta al gusto del producto y por lo tanto, a su precio. Algunos actores apuntan además al mercado creciente de productos orgánicos que ofrece primas

a los productores, o a los mercados de productos “justos” que ofrecen precios garantizados. Se inicia un trabajo de estructuración de los productores en cooperativas alrededor de equipamiento de lavado, despulpado y secado del café.

El proyecto más importante en el sector es el que llevó a la creación de la marca de café gourmet “Haitian Bleu”, cuyo nombre se inspira en el del café de alta gama producido en las alturas de las Blue Mountains en Jamaica. El trabajo de la creación de una marca comienza en 1995. El proyecto da continuación a un primer esfuerzo por mejorar los procedimientos de transformación y de estructuración de los productores iniciado por el PPK (*PwojèTi Plantè / Petits Planteurs de Café*) hacia 1985. Se desarrolla en un contexto de baja de los precios internacionales del café “natural” tradicionalmente exportado a Haití, que se desprende de un crecimiento de la competencia con los cafés brasileños de ese tipo. La baja de los precios empujaba entonces a los agricultores haitianos una vez más a reducir sus superficies de café.

La estrategia del proyecto consiste en un inicio en reagrupar a los productores de café de zonas de altitud alta, que producen los mejores aromas, en cooperativas que dispongan de un material adecuado para la transformación del café a través del beneficiado húmedo. Estas asociaciones locales son luego reagrupadas en una instancia nacional, la “Federación de Asociaciones Cafeteras Nativas” (FACN), correctamente equipada para las últimas etapas de transformación y de control de calidad, y que está en contacto directo con tostadores de café extranjeros. Al poner en cortocircuito el circuito tradicional de exportadores haitianos e importadores extranjeros, los productores debían poder obtener mejores precios. En revancha, estaban obligados a garantizar a los tostadores de café las cantidades exigidas al mismo tiempo que mantenían los estándares de calidad de un café de alta gama. Se establecieron contratos a largo plazo, con precios iniciales garantizados a productos, entre la Federación y los tostadores. La FACN juntó, en el pico de su actividad, a 44 asociaciones a lo largo de diferentes regiones del país, reagrupando 24.000 productores (Dunnington & Lenaghan, 2008).

Muchas ONG condujeron también experiencias paralelas o en colaboración con la FACN en las principales regiones cafeteras (sudeste, nordeste, norte, centro). Iniciadas a principios de los años 2000, en 2014 la mayoría estaba todavía en actividad. La Federación Luterana Mundial (FLM) y Action Aid por ejemplo apoyaron durante una decena de años un programa en la región de Thiotte en el Sudeste. La Coopérative Caféière de l'Arrondissement de Belle-Anse (COOPCAB), que estas apoyan, despachó en 2011 alrededor de 8 toneladas métricas de café de calidad a los mercados europeos y japonés del comercio

justo. Una cooperativa de Dondon exporta café certificado orgánico al mercado norteamericano. Las cooperativas cafeteras se beneficiaron también con financiamientos significativos para la mejora de las rutas de conexión y de los equipamientos de transformación con los fondos STABEX de la Unión Europea, cuya puesta en marcha resultaba en servicio del Estado.

La variedad frecuentemente plantada en Haití, *Typica arabica*, posee cualidad organolépticas buscadas, particularmente en el café producido en las zonas frescas y húmedas entre 700 y 1200 metros de altura como las que encontramos en la región fronteriza (Thiotte, Baptiste). Sin embargo, la mejora de los procesos de transformación y la valorización del producto presentan múltiples dificultades, tanto en el plano técnico como sobre el de los circuitos comerciales. Cinco años después del comienzo de las actividades, la FACN no alcanzaba a proveer ni las cantidades ni la calidad del café deseadas por los importadores. Sus cuentas se mantenían en descubierto y se iniciaron una nueva serie de negociaciones con los importadores y peritajes técnicos (SECID, 2001). El análisis revela en 1999 un conjunto de dificultades “menores” que terminan creando un problema mayor.

Primero, las técnicas y el material de despulpado de las instalaciones de las asociaciones de base están desfallecientes. El café que sufrió las primeras operaciones de transformación y que llega al centro del tratamiento final de Tombe Gateau en las alturas de Léogane es de calidad inadecuada en razón de defectuosidades en las grillas de despulpado proveídas originalmente a las agrupaciones. Se reemplazan estas grillas en una cincuentena de centros y se organizaron nuevas sesiones de formación para los responsables de los centros de tratamiento. Los locales de almacenamiento deben de la misma forma ser reorganizados para reducir la tasa de humedad del aire demasiado elevado que afecta a la calidad del producto. Las operaciones de selección en Tombe Gateau deben por otra parte, ser más expeditivas para limitar la duración de almacenamiento y la pérdida de color de los granos en el centro situado en zona húmeda. Esto exige una iluminación artificial en los locales que permita trabajar cuando el cielo está cubierto, una correa transportadora mecanizada y se tiene que instalar una nueva generadora. En total, tienen que reinvertirse cerca de un millón de dólares en el año 2000.

Al cabo de más de 10 años de esfuerzos, a pesar de algunos avances, los resultados no parecen en el conjunto ser convincentes para la industria de cafés gourmet, si consideramos las inversiones otorgadas comparadas con las cantidades de café efectivamente exportadas. En 2010, se estimaba que, en total, las diferentes redes trataban alrededor de 2% de la producción nacional de café (Banco Mundial, 2010). Las

exportaciones del principal reagrupamiento, la FACN, alcanzaron los \$500.000 por año. Las primas obtenidas en los diferentes mercados, con excepción posiblemente del mercado japonés, no permiten cubrir los costos de operación de las cooperativas y estas permanecen dependientes de subvenciones externas. La FACN, minada además por una gestión poco transparente, entró en quiebra. Los precios ofrecidos a los productores en este circuito permanecen también bajos en relación a los cuidados suplementarios exigidos y las primas a la calidad de las cooperativas (rebajas) llegan muchos meses después de la entrega del producto. En las zonas fronterizas que constituyen una parte importante de las superficies de alta altura, ecológicamente favorables a la producción de café de calidad, la competencia de los compradores dominicanos es fuerte. Ofrecen precios equivalentes a la compra y sus exigencias de calidad son menos restrictivas. Las cooperativas llegan por lo tanto difícilmente a aumentar su volumen de actividad.

Para el cacao, el primer programa de envergadura se inició en 1982 por el Mennonite Economic Development Associates (MEDA), una institución norteamericana de carácter religioso pero dirigida por hombres de negocios que privilegian el establecimiento de empresas comerciales rentables. La estrategia desarrollada se parece a la que será utilizada para el café una quincena de años más tarde. A pesar de los precios internacionales volátiles, el cacao sigue siendo una cultura asociada interesante para los agricultores de las zonas húmedas de baja altitud, ya que por lo general se planta junto al ñame o el banano, cuyos precios son elevados en el mercado interno, y de frutas. Se estima que existen alrededor de 10.000 hectáreas de cacao y 20.000 productores a través del país. Los volúmenes exportados son del orden de 3 a 4.000 toneladas métricas por año. En 2010 y 2011, su valor se sitúa entre 5,7 y 8,3 millones de dólares (Mathurin, 2012). Hecho notable, el cacao es también el único producto de exportación cuyos niveles de producción se hayan mantenido a lo largo del siglo XX. Ve incluso en 1980 un aumento de más de 50% en relación a las medias de exportación del período 1930-50, y probablemente un crecimiento regular del cultivo en el norte del país.

La acción del MEDA alcanza a la producción y a la comercialización del cacao, pero no se llega hasta la transformación, que se sigue siendo en Haití artesanal y no permite obtener un cacao de calidad que se beneficie de precios superiores en el mercado internacional. Con el fin de volver a resaltar los aromas del cacao, un proceso controlado de fermentación de los granos previo al secado es en efecto necesario. No se practica sin embargo en Haití por razones relacionadas al carácter de la producción y a las estructuras de transporte y de colecta del producto. El secado de los granos contenidos dentro de las

mazorcas de cacao y recubiertas por una sustancia mucilaginosa se hace tradicionalmente al sol, a veces simplemente sobre una hoja de plástico extendida sobre el mismo suelo cuando el productor no puede invertir en un glacis de secado en mampostería. Al ser cultivado en zonas húmedas y recolectado durante la estación de lluvias, el secado sigue siendo una operación delicada.

En un período de siete años, el MEDA construye una red de 11 cooperativas cacaotales en el norte y en la Grande Anse, y trabaja en la mejora de los técnicos de producción (ingreso de nuevas variedades, técnicas de injerto y de mantenimiento de las plantaciones). En el plano comercial, establece lazos directos con la Hershey Food Corporation, uno de los más importantes compradores y transformadores mundiales de cacao. Para minimizar los riesgos de precio, el MEDA negocia directamente contratos de futuros con esta empresa al mismo tiempo que una parte de los productos exportados es vendida al mismo cliente en la cotización del mercado internacional (Bracken, 1987). En los tres primeros años operativos, se exportaron un total de 545 toneladas métricas de cacao y, según los informes de la institución, la parte del precio para el productor en relación al precio de exportación pasa de 25-35% al 65-75%. El MEDA se retira del circuito en 1990 estimando que la red de cooperativas estaba preparada para relevarlo, lo que se evidencia demasiado optimista.

En 1997, un proyecto de ayuda norteamericana intenta resucitar la red. La cooperativa central SERVICOOOP se creó con una inversión inicial de \$250.000 de la USAID y una subvención modesta de operación para el primer año, al cabo del cual se supone debe autofinanciarse. La creación de la cooperativa se integra al componente de comercialización y desarrollo de proveedores de servicios privados del proyecto Productive Land Use Systems (PLUS), más grande, administrado por una asociación de universidades del sur de Estados Unidos y que se asocia también con las ONG CARE y PADF. La comercialización de la exportación del cacao es la principal actividad de la cooperativa, pero a esta también le interesa el mango Francis, el café y los productos para el mercado local (frijol, mandioca, maíz molido, sorgo, banana). Se abastece de cooperativas y agrupaciones de productores alrededor del país y reparte los beneficios comerciales, 80% de las ganancias van a las asociaciones de base. Para el cacao, establece contratos de suministro con precios preferenciales con la firma multinacional M&M/Mars en Estados Unidos.

En la temporada 1997-98, la SERVICOOOP exporta ya 300 toneladas métricas de cacao, es decir, cerca de 10% de las exportaciones totales de este producto a escala nacional. El volumen exportado pasa a 1.000 toneladas métricas en la temporada siguiente. Las compras

importantes de la **SERVICOOP** estimulan la competencia y contribuyen al aumento de los precios para el productor sobre el conjunto de la industria. Según las cifras suministradas por el proyecto de tutela, estos progresan del 35 al 50% en el mercado local (SECID, 2001). Sin embargo, la cooperativa se enfrenta rápidamente con dos problemas mayores. El primero es la caída brutal de los precios del cacao en el mercado internacional. Pasa de un promedio de \$1600 la tonelada en 1998 a alrededor de \$1300 en 1999, y la baja de los precios se continúa durante los años siguientes. En 2001, llegarán alrededor de los \$75/tonelada, menos de la mitad de la cotización de 1998 (BID, 2012).

La otra dificultad importante es la conservación de la calidad del producto con volúmenes crecientes de transacciones. En 1999, 300 toneladas de cacao exportados por la cooperativa son rechazados en su entrada a Estados Unidos por los servicios de control sanitarios de la USDA. El secado del cacao debe en efecto ser saneada y el producto debe pasar a una tasa de humedad del 8% en el espacio de 10 días y mantenerlo en ese nivel, de otro modo cosecha hongos nocivos. Todo lote que llega al mercado norteamericano con más del 4% de los granos con moho es rechazado para la importación. Esta pérdida financiera, acompañada de precios internacionales en baja, afectará a las operaciones de la **SERVICOOP**. El financiador consiente en el año 2000 en cubrir las pérdidas de \$50.000 y en inyectar más de \$200.000 para la compra de 17 invernaderos destinados a las agrupaciones de productores para el secado del cacao. Dos camiones son también proveídos para el transporte y se establece un programa de formación sobre el control de calidad. La cooperativa registrará sin embargo todavía resultados negativos para este año, así como problemas internos de gestión que conducirán eventualmente a su disolución.

A partir de 2001, a través del Hillside Agriculture Program de la USAID, la acción sobre el cacao se continúa. En el plano técnico, se establecen viveros y colecciones de material genético nuevo, se apoya la regeneración de antiguas plantaciones a través de la poda y el injerto, y se instalan equipamientos suplementarios de secado para algunas cooperativas. Un fondo de garantía se establece junto con una institución de micro finanzas para proveer de avances a las cooperativas de base, con el fin de aumentar su volumen de actividad. Se inician negociaciones con dos exportadores para el pago de una prima a la calidad para el cacao de primera categoría (Smucker *et al.*, 2005).

El alza de los precios internacionales del cacao seguida a la guerra civil en Costa de Marfil, el primer productor mundial, suscita un nuevo interés en la industria en Haití a partir de 2008. Los precios en el mercado internacional pasan entonces por debajo de la barra de los \$3000/TM. Un variable de cacao va a integrarse al proyecto

DEED de la Desarrollo Económico para un Medioambiente Durable (USAID) en el departamento del Norte. Las acciones se concentrarán en la formación de productores del norte a través de una “cooperación público-privada” que involucra a la casa Novella, el principal exportador del país. Según los informes del proyecto se habría alcanzado a más de 4.000 agricultores. Se incluirán nuevamente otras variedades de cacao, se vulgarizarán las técnicas de injertación y se identificarán cepas muy productivas de variedades locales (“*super trees*”) como fuentes de injertos.

Se lleva adelante una experiencia innovadora desde 2008 por la ONG francesa AVSF (Agrónomos y Veterinarios Sin Fronteras) en asociación con la FECCANO, la federación más importante de cooperativas cacaotales del Norte. Como alternativa a la exportación de cacao de calidad inferior, esta busca valorizar las calidades organolépticas de variedades antiguas *Criollo* y *Trinitario*, las más difundidas en Haití, a través de la instalación de una estructura para la producción de cacao fermentado que ofrece mejores precios. Este se vende además a través de los circuitos europeos de comercio “ético”, nueva variante del comercio justo, que ofrece un mercado nicho y precios garantizados para los “cacaos finos de origen”.

La ONG financió los equipamientos de transformación y construyó una colaboración con una cooperativa que sostiene en Perú en la producción de cacao fino. Se organizó un viaje de estudio a Perú y un técnico peruano garantizó una formación en el trabajo en Haití sobre los procesos de fermentación. En 2009, se exportaron 25 toneladas de cacao fermentado. El volumen se duplicó al año siguiente y estaba estimado que en 2013 la cooperativa tenía una capacidad anual de producción de 200 toneladas de cacao de calidad, es decir alrededor de 5% de los volúmenes exportados. El producto sirve para la confección de barras de chocolate de alta gama en Francia y fue premiado en un concurso internacional. Los promotores están también implicados en un proceso de certificación para la obtención de un sello orgánico, lo que le permitiría obtener una prima suplementaria de \$100-300/tonelada (Jean, 2013). A pesar de los problemas de malversación que la federación sufrió en un principio, la experiencia seguía en curso en 2014 y la ONG daba inicio a una retirada progresiva de la gestión de las operaciones.

Finalmente, a partir de 2014, un proyecto de \$5 Millones del BID debe alcanzar a 7.000 agricultores de cacao del Norte y de la Grande Anse. Está previsto, en el marco de la asociación con ONG, acciones de refuerzo de la gestión de cooperativas, la regeneración de plantaciones, la difusión de técnicas mejoradas de producción de cacao

orgánico y el desarrollo de la producción de cacao fermentado. Se apunta también a la formación de una “Alianza Nacional para el Cacao”.

4.2. EL MANGO FRANCIS EN LOS AIRES DE PLANICIE Y DE BAJA MONTAÑA

Los principales actores que intervienen en un principio con el mango Francis son los mimos que los encontramos que encontramos en las industrias del café y del cacao. Los proyectos buscan tecnificar el cultivo (técnicas de enjertación, sobre enjertación y tala de mantenimiento de los árboles), a mejorar el equipamiento y a intervenir en las técnicas de recolección y de traslado a fin de reducir el número de frutos rechazados para la exportación. Se exploran también nuevos mercados.

Continuando las actividades de la Pan American Development Foundation (PADF) conducidas desde fines de los años ochenta para desarrollar la producción del mango Francis, la USAID financió a partir de 1995 actividades en relación a la comercialización de este producto a través del proyecto PLUS y de la SERVICOOOP asociada a este. Las intervenciones se apoyaron en un inicio en los grupos formados con anterioridad por la PADF para la difusión de plántulas. Los principios objetivos eran al principio, aumentar los precios pagados a los productores al poner en contacto directo los agrupamientos y los exportadores, poniendo en salteando a aquellos que llaman los “proveedores”, intermediarios tradicionales que proveen las fábricas de almacenamiento en Puerto Príncipe. Al reagrupar a los productores por otro lado, se busca estimular la competencia y reforzar las capacidades de negociación de los agricultores frente a los exportadores. En 1999, el proyecto afirma haber establecido una veintena de asociaciones que reúnen a 3.400 productores dentro de cinco departamentos que proveen 7% del total exportado (SECID, 2001). El informe final de actividad del 2001 indica incluso que muchos antiguos “proveedores” se unieron a las agrupaciones, algunos luego de arrepentirse públicamente por sus prácticas comerciales poco recomendables en el pasado.

El Hillside Agriculture Project toma aquí la posta como en el 2001. Los grupos que parecen los mejor estructurados reciben un apoyo suplementario para la gestión; se brinda una formación a los miembros de técnicas mejoradas de recolección (utilización de varas con canastas, canastas de recepción) a fin de limitar la cantidad de frutas con defectos para la exportación. Se negocian facilidades para créditos juntos a instituciones de micro finanzas locales y los técnicos sirven de interfaz entre las agrupaciones y los exportadores para la negociación de los precios y de las cantidades, así como para

la resolución de conflictos eventuales entre las partes. Se provee de equipamientos móviles de pre almacenaje de los mangos a las agrupaciones de comercialización: carpas móviles para proteger las frutas del sol y de la lluvia, bidones de almacenado del agua para el lavado de los mangos, mesas, carretillas, albardas y cajitas adaptadas para el traslado en lomo de animal o en camión.

En 2003, el proyecto apoya a ocho agrupaciones de comercialización en cuatro departamentos (Artibonite, centro, sudeste, oeste). Su volumen de negocios supera los \$250.000, o sea una multiplicación por cinco en relación al primer año de actividad. Dos agrupaciones de Artibonite, en Gros Morne y Ennery, proveen sin embargo los dos tercios de las cantidades, alrededor de 1.400 TM o cerca del 20% de las exportaciones nacionales (Pierre, 2003). La agrupación más importante es la COPAGM (Cooperativa de Producción Agrícola de la Comuna de Gros-Morne). Su creación en 1998 es anterior al inicio de actividades de los proyectos. El establecimiento de la cooperativa se debe a la iniciativa de algunos agricultores acomodados, grandes productores de mango, que desean establecer relaciones más justas con los exportadores al mismo tiempo que se posicionan como un nuevo tipo de intermediario. Esta dispone con la ayuda del proyecto HAP, de tres centros de recolección y de 10 centros de agrupación móviles. Organiza la recolección con sus propios recolectores utilizando las técnicas mejoradas de recolección y manutención prescritas. Comercializa en 2003 más de 500 toneladas de frutos producto de más de 1.500 agricultores (Pierre, 2003). Hacia el final del proyecto, en 2005, se crea también la FENAPCOM, Federación Nacional de las Asociaciones de Productores para la Comercialización del Mango, que reúne a 16 agrupaciones de comercialización.

Entre 2005 y 2010, no se registra ninguna intervención a escala nacional del sector del mango. Esto se debe a la situación política pero también al hecho que las exportaciones se ven afectadas en 2007-2008 por las restricciones impuestas por los servicios fitosanitarios norteamericano luego de la infestación de mosca de las frutas en Haití. El déficit por ganar para las exportaciones en 2007 es del orden de los \$4 millones y el volumen vendido por algunas cooperativas en 2008 no representa más que el 10% del volumen habitual (USAID, 2010). Las agrupaciones más importantes creadas en el período anterior siguen aún existiendo y reciben apoyos puntuales de ONG, pero muchas suspenden sus actividades. La COPAGM por ejemplo recibe financiamiento de una ONG francesa para el establecimiento de tres nuevos centros de recolección, y otras ONG europeas y canadienses ponen en marcha numerosos pequeños programas de apoyo a la producción y a la comercialización. Llevan adelante por otro lado estudios sobre las

oportunidades de exportación hacia el mercado de productos justos europeo y el de islas cercanas del Caribe (François, 2008; Damais & Bellande, 2005). Estos estudios muestran las dificultades que presentan el traslado o los reglamentos de importación para la penetración de estos mercados particulares.

En 2010, el interés por el mango se reaviva en el marco de las múltiples intervenciones de “reconstrucción” programadas después del sismo. El programa de control de las moscas de la fruta llevado adelante por el Ministerio de Agricultura obtiene además resultados. Desde el mes de abril 2010, un Foro Nacional sobre el mando se organiza bajo el auspicio de dos nuevos proyectos de la USAID (MARCHE y WINNER) y con la participación del National Mango Board (Comisión Nacional del Mango) norteamericano. El encuentro da lugar a la elaboración de un Plan estratégico para el mango Francis. La visión que se promueve es la de “generar ingresos para las cooperativas, los proveedores y los exportadores” con un objetivo de duplicación de las exportaciones de mango Francis para llegar a más de 20.000 toneladas exportados en cinco años. Se establecen cuatro ámbitos de intervención prioritarios: el control de las infestaciones de la mosca de la fruta, la acción de sobre enjertación, el control de calidad y trazabilidad (capacidad de rastrear el origen preciso del producto y de las instalaciones de almacenado para hacer frente a eventuales problemas sanitarios).

Un estudio que sigue al foro y que analiza las potencialidades del sector y los medios a instaurar para alcanzar esos objetivos, subraya sin embargo también la fragilidad de este sector de exportación. Señala, entre otros, que Haití es uno de los raros países exportadores de mango cuya producción reposa en huertos (“*backyard gardens*”) y que esto constituye un limitante importante para el mercado internacional donde las exigencias de calidad, de respeto de las normas sanitarias y de trazabilidad son cada vez más estrictas. Señalan también la ausencia de una política estatal de apoyo al sector, con sus múltiples incidencias sobre las capacidades de financiamiento, de innovación y de traslado en el sector.

Se elaborarán dos proyectos importantes a partir de 2010. El más divulgado es el de una asociación público-privada promovida por la fundación Clinton y que involucra a la compañía Coca-Cola y al Banco Interamericano de Desarrollo. Con más de \$ 7 millones, prevé acciones para aumentar la producción de mangos Francis de más del 25% en 5 años, y favorecer la transformación local del fruto en puré para la fabricación posterior de jugos. Se considera también el apoyo a la producción de mango seco. Una vez más se programan nuevas

acciones de fortalecimiento de las agrupaciones de comercialización, que esperamos ver evolucionar hacia un estatus de empresas reales.

Si bien la prensa y las declaraciones públicas de hombres de la política pongan el acento en la producción de jugo de mango en asociación con la multinacional, los objetivos del proyecto son en realidad mucho más modestos. Los fondos atribuidos directamente a esta parte continúan siendo proporcionalmente bajos, con 13% del presupuesto. Se trata esencialmente de estudios de mercado y consejos técnicos o financieros para los inversores locales que podrían estar interesados en este tipo de inversión (Technoserve, 2010). El documento del proyecto demuestra también implícitamente que la variedad Francis por sí sola no conviene para la fabricación de jugo a gran escala, y que deben identificarse otras variedades para obtener una mezcla adecuada, lo cual exige un esfuerzo a largo plazo. Esto acompaña las observaciones del informe citado previamente que explica que esta variedad presenta “dos desventajas para la fabricación de jugo: acidez muy baja y cantidad de fibras demasiado elevada” (USAID, 2010). El informe destaca por otra parte que la utilización de cantidades importantes de mangos Francis para la fabricación de puré en ausencia de un fuerte aumento de la producción sería contraproducente ya que podría conducir a una baja de las exportaciones de fruta fresca y provocaría fenómenos de “canibalización”, dicho de otro modo, de competencia por la materia prima por parte de los transformadores.

Por otro lado, la USAID decidió atribuir alrededor de \$1,2 millones de los fondos del proyecto WINNER a la producción y transformación de mangos Francis en la región de Mirebalais. Los objetivos expuestos aquí parecen ambiciosos. Se trataría, en la temporada 2012, de aumentar 20% las cantidades de mangos exportables de la zona de intervención a través de un conjunto de acciones que recaen sobre la producción, la comercialización, las rutas de transporte y la estructuración de las agrupaciones existentes. Sobre el plan de transformación está previsto “construir unidades piloto de transformación que puedan ser fácilmente reproducibles afuera para la producción de jugo, mango seco, etc.” (WINNER, 2011). Una unidad piloto de secado de frutas será efectivamente construida al norte de la Ruta Nacional N° 3 y su gestión confiada a una agrupación. Esta no obstante está frágilmente estructurada y el funcionamiento de la empresa seguirá siendo episódico, aún más cuando los mangos secos provenientes de Haití fueron prohibidos para la importación a Estados Unidos en 2013 por no respetar las normas sanitarias. La mejora de las vías de transporte en la comuna de Saut d’Eau tendrá un impacto más importante.

En el plano de la diversificación de los mercados, se registraron algunos éxitos con la certificación de organizaciones de base para la

comercialización del mango Francis en los circuitos del comercio justo en Estados Unidos. Algunos de estos grupos obtuvieron también la certificación para la exportación de “mango silvestre” orgánico. El proceso de obtención y renovación de la certificación está apoyado por un exportador haitiano. En Estados Unidos, los mangos se agotan a través de la cadena de distribución de productos naturales y orgánicos Whole Foods, la más importante del país que dispone de un alcance nacional. Los volúmenes mínimos de compra, así como los precios se negocian antes de la temporada. En 2010, los precios pagados a las organizaciones en este circuito (55 Gdes./dz.) hubieran superado por un 40% a los pagados a las agrupaciones de comercialización de mangos convencionales (USAID, 2010). Para el año 2013, las exportaciones de mangos orgánicos crecían hasta los US\$ 3 millones.¹ Según las regulaciones del comercio justo, el conjunto de la prima no vuelve sin embargo de forma directa a los productores. Una parte significativa debe ser reinvertida en trabajos de interés colectivo para la comunidad. Al ser vendido a un precio mucho más alto al consumidor, el mercado del mango “silvestre” también permanece más limitado. El producto debe también responder a normas de calidad estrictas y a veces restrictivas. Por otro parte, el costo de la certificación que exige inspecciones regulares es elevado para una producción atomizada.

4.3. LOS INTENTOS POR LAS EXPORTACIONES “NO TRADICIONALES” DE FRUTAS A TRAVÉS DEL SECTOR FORMAL

En el período 1999-2004, las estadísticas de importación norteamericanas muestran diversos intentos por establecer circuitos de exportación de otras frutas haitianas por fuera del mango a este mercado. La mayoría sin embargo no tuvieron continuación. Se trata de melones cantalupo, paltas, guayabas, papayas, tamarindos y otras frutas no especificadas. Para los diferentes productos, el valor anual de expedición se encuentra entre los US\$3.000 y \$20.000. Hasta ahora, permanece inferior a los US\$100.000.

Los proyectos de ayuda norteamericana se interesaron a partir de 1999 en la exportación hacia el mercado étnico de Miami de la fruta del pan y del mamón. Se realizaron envíos hacia Estados Unidos en colaboración con muchos exportadores de mangos que buscaban probar el mercado norteamericano para estos productos. Para la fruta del pan, los plazos entre la cosecha y la expedición son muy cortos, menos de 24 horas y es difícil juntar las cantidades exigidas a partir de una producción fraccionada. La demanda de un importador de fruta del pan sería del orden de las 4-6.000 lb por expedición, o sea

1 En <<http://dataweb.utsic.gov>>.

alrededor de 1000 frutas de 4 a 5 libras. La fruta del pan exige además estar refrigerada durante su traslado, lo cual implica la utilización de camiones refrigerados o baños de hielo. El hielo es también necesario durante el trayecto en avión. Las pérdidas registradas en la llegada a Miami fueron del 50% de las frutas. Los precios parecían no obstante interesantes para la época: US\$0,30 a 0,33 por libra FOB, o sea \$1,20 a \$1,65 la fruta. Los precios locales para el productor eran del orden de los US\$0,02-0,03/libra.

Se emprendieron expediciones de mamones (*Melicoccus bijugatus*) desde fines de los años setenta. El abastecimiento se hacía en parte desde Terre-Neuve en el noroeste de Haití, zona relativamente seca y aislada. Los envíos, que ciertos años superaron las 40 TM, fueron suspendidos hacia el año 2000 después de la notificación por parte de los servicios de control fitosanitarios norteamericanos de una infestación de insectos (*Development Alternatives International*, 2001). El mamón haitiano también tiene como competencia importante la producción puertorriqueña de una variedad de fruta más grande y más pulposa.

4.4. BALANCE: LIMITACIONES ESTRUCTURALES AÚN FUERTE PARA UNA MEJOR INSERCIÓN EN EL MERCADO MUNDIAL

En los últimos treinta años, mientras que la situación política interna contribuía a agravar la situación económica y la disfuncionalidad de los servicios del Estado en Haití, las condiciones generales de inserción en el mercado internacional veían profundas mutaciones. Las mejoras en los medios de transporte y de comunicación acentuaban la competencia entre países productores y llevaban a un refuerzo de las normas de calidad y de estandarización de los productos agrícolas por parte de los países importadores. El sector de importación de esos países veía también un movimiento de concentración que conducía a una reducción del número de empresas y a exigencias crecientes en cuanto a las cantidades que debían proveerse para las compañías exportadoras. Los encargos ya no se hacían por sacos o cajas sino por contenedores de 20 toneladas. Paralelamente, con las limitaciones puestas sobre los acuerdos preferenciales entre países en un marco de libre intercambio, los países productores se encontraban frente a precios internacionales cada vez más volátiles.

Al mismo tiempo que el consumo de productos tropicales aumentaba en los países importadores y ofrecía nuevas oportunidades, se volvían necesarias inversiones consecuentes para satisfacer las exigencias más restrictivas. Los pauses peor instalados en el mercado se encontraban por lo tanto en la obligación de redoblar esfuerzos, tanto en el plano técnico, como institucional y comercial, a fin de mantener

su lugar en el comercio internacional, so pena de verlo progresivamente borrarse frente a países competidores. En el caso de Haití, esta función fue asumida principalmente por la ayuda internacional en el marco de proyectos de mayor o menor duración. El cuadro 46 recupera la lista de las intervenciones más importantes con sus períodos correspondientes. Fueron conducidas sin una fuerte participación tanto del Estado como del sector privado formal, y en el marco de estructuras de producción, así como de un contexto social particular que hacían difíciles la réplica de recetas desarrolladas en el exterior.

Para responder a las nuevas exigencias de estandarización y de mejora de la calidad, era primero necesario actuar sobre el nivel de control de calidad en las primeras etapas de la recolección y de almacenamiento de los productos. Una de las dificultades mayores a la que los proyectos se vieron enfrentados fue la obligación para hacerlo de pasar por estructuras de tipo asociativo o cooperativo en las zonas de producción, debido a la ausencia de redes directamente administradas por las compañías de exportación o por la predominancia de circuitos comerciales en los que las ganancias de los intermediarios eran consideradas excesivas.

Más allá de algunas excepciones, este tipo de agrupaciones locales es, en Haití, generalmente administrado sobre bases clientelistas. Las relaciones sociales en el medio rural son altamente jerarquizadas debido a la existencia de una mayoría de productores sin recursos a quienes se pone en una situación de dependencia respecto de una minoría agricultores capaces de ofrecer ciertos servicios esenciales a su supervivencia (prestamos de dinero, de semillas, de cuidado de animales). A pesar de una falta de medios generalizada, la sociedad y la cultura campesina están lejos de ser igualitarias. De este modo, en las estructuras colectivas, no solamente los beneficios no son equitativamente repartidos entre los miembros, sino que también los criterios de eficacia, honestidad y de competencia no son necesariamente tomados en cuenta en la contratación de los responsables de las operaciones de almacenamiento, de comercialización o de gestión contable.

Estas relaciones de clientelismo en las cooperativas no son distintivos de Haití pero, a falta de contra poderes y de un aparato judicial que sancione las malversaciones, cobran aquí una magnitud que afecta fuertemente al funcionamiento y los resultados de las agrupaciones. Los esfuerzos incesantes de formación y de animación del espíritu cooperativo y de las ventajas del "*tèt ansanm*" (esfuerzo colectivo) no pueden cambiar nada en tanto las relaciones de fuerza entre "líderes" y miembros permanezcan tan asimétricas. También, un funcionamiento democrático de las cooperativas exigiría que los miembros le dediquen tiempo. Sin embargo, las cooperativas están

especializadas mientras que, para la mayoría de los agricultores, la producción y las fuentes de ingreso están diversificadas y, contrariamente a otros países, el producto concerniente no constituye más que una de las oportunidades para generar ingresos y no necesariamente la principal. La tasa elevada de analfabetismo, además, hace que un control de las cuentas de la empresa por parte de sus miembros sea raramente posible.

Cultivo	Proyecto o institución	Períodos
Café	Productive Land Use Systems (USAID) Hillside Agriculture Project (USAID) STABEX (UE-MARNDR) Instituto Interamericano de Ciencias Agrícolas (BID-MARNDR) Agrónomos y Veterinarios Sin Fronteras-ICEF Fundación Luterana Mundial (FLM) OXFAM-GB Action Aid	1995-2015
Cacao	Mennonite Economic Development Association (MEDA) Productive Land Use Systems (USAID) Hillside Agriculture Project (USAID) Desarrollo Económico para un Medioambiente Durable (DEED/USAID) Agrónomos y Veterinarios Sin Fronteras Programa de Mitigación de Desastres Naturales (BID-MARNDR) Feed the Future-North (USAID) Programa de Transferencia de Tecnologías Agrícolas (BID-MARNDR)	1982-1990 1997-2015
Mango	Productive Land Use Systems (USAID) Hillside Agriculture Project (USAID) Pan-American Development Foundation Proyecto de Intensificación de la Agricultura-Ennery-Quinte (BID-MARNDR) IICA/BID Agrónomos y Veterinarios Sin Fronteras Iniciativa Desarrollo WINNER (USAID) Agencia Canadiense de Desarrollo Internacional Proyecto Seguridad Alimentaria (Unión Europea)	1995-2005 2010-2015
Frutas menores	Productive Land Use Systems (USAID) Hillside Agriculture Project (USAID)	1999-2004

Fuente: elaboración propia.

El ejemplo del mango ilustra bien estas dificultades y sus consecuencias. Entre 2001 y 2003, el crecimiento de los envíos de las cooperativas

a los exportadores es espectacular. Sin embargo, a partir de un análisis riguroso de los precios en los diferentes niveles del sector, el informe del proyecto HAP sobre la comercialización de 2003 muestra que los márgenes brutos de las cooperativas estudiadas varían entre 35 y 50% de los precios pagados por los exportadores. Luego de deducir sus gastos operativos, las cooperativas deberían por lo tanto según el informe “estar teóricamente en condiciones de distribuir al productor dividendos [primas] consistentes, que no es el caso. Tenemos la impresión de que lo esencial de los beneficios queda en el nivel de las Community Based Organizations (CBO) y no se dirigieron nuevamente al productor”. Para el productor, el aumento de la ganancia sobre la venta de mangos a las cooperativas en comparación a la venta a los intermediarios tradicionales no es más que el 4,5% (Pierre, 2003). Dificultades similares fueron informadas por las cooperativas cafeteras. Si se contiene el fenómeno dentro de determinados límites en cotización de proyecto, se amplía en la liquidación de las intervenciones externas y la organización pierde rápidamente sus desilusionados miembros.

Otros análisis muestran que frecuentemente los intermediarios, que las organizaciones debían en un principio saltarse, llegan bastante rápido a cooptarlas. La “cooperativa” no es entonces más que una fachada para intermediarios tradicionales, al actuar a título individual o colectivo, y el impacto sobre los precios al productor se mantiene insignificante. Los exportadores por otro lado, no siempre respetan las reglas. Si las cooperativas llegan efectivamente a proveer un producto de mejor calidad, algunos exportadores no apuntan tanto a la calidad como al volumen y a los precios en el corto plazo, y no perciben a la cooperativa como un actor susceptible de conducir un aumento de los precios de la materia prima.

Frecuentemente, la voluntad de saltarse a los intermediarios tradicionales parte también de análisis simplistas que concluyen en márgenes “abusivos” de los agentes de comercialización al comparar los márgenes entre el precio de compra y el precio de reventa, sin analizar los costos reales operativos y los riesgos que se corren. En condiciones difíciles, y particularmente en el comercio de productos perecederos, los márgenes de las cooperativas no siempre son inferiores a los de los intermediarios, y la rapidez de respuesta de las cooperativas frente a los riesgos e imprevistos es más limitada, lo cual puede conducir a pérdidas difícilmente recuperables. En el caso del café “Haitian Blue”, una parte significativa de los costos del dispositivo federativo fue asumida por la ayuda internacional, a fin de mantener el interés de los productores del sector del café de calidad a través de precios elevados (Dunnington & Lenaghan, 2008). La esperanza en una mayor eficiencia y en un auto financiamiento a mediano plazo no se materializó.

Las bajas inversiones públicas en el suministro de servicios a la producción (agua, rutas, electricidad, formación) incrementa además los costos operativos de las cooperativas que se comprometen en la mejora de la calidad de los productos. Ya sea con el mango, el café u otros productos de exportación, la disponibilidad y la calidad del agua para las operaciones de almacenamiento por ejemplo son factores esenciales a los que los importadores son cada vez más sensibles. Por lo general ambas faltan, particularmente en las zonas cafeteras de altitud desprovistas de cursos de agua. La creación de rutas de conexión en el interior de las zonas de producción importantes es la mayoría de las veces resultado de financiamientos de ONG y su mantenimiento no está garantizado.

En el mismo orden de ideas, la acción de los proyectos no puede compensar los descuidos del estado, y del sector privado, en otros ámbitos esenciales. Los proyectos pueden difícilmente hacerse cargo de la investigación, desarrollo, la reducción de los costos de expedición en el puerto o el control sanitario local. El sector privado está muy pobremente estructurado y la competencia entre exportadores, que conduce a la exportación de frutas de calidad muy desigual, prima sobre el consenso alrededor de programas correctamente encarados y articulados en el largo plazo. La Asociación Nacional de Exportadores de Mangos (ANEM) por ejemplo, parece existir solo para servir a las exigencias sanitarias actuales de la USDA, la autoridad de control norteamericana. Los desafíos sin embargo son grandes para el sector. El alza de los precios internos del mango que se desprende de un alza insuficiente de la oferta, es una amenaza mayor para la competitividad de las exportaciones de mango que demanda una acción a largo plazo. El informe del Foro de 2010 destacaba la necesidad de un órgano específico que integre a los diferentes actores implicados y que coordine una acción vigorosa para el mantenimiento de la actividad. También lanzaba una advertencia: “Haití sigue siendo el único país de producción campesina que continúa beneficiándose de certificados de aprobación previa (“*preclearance*”) de la USDA. El sector no debería considerar este acuerdo como adquirido” (USAID, 2010). En su defensa, sin embargo, la ANEM sigue siendo la única estructura de concertación entre exportadores de productos agrícolas. No existe ninguna para el café, el cacao o los aceites esenciales.

A nivel local, las estructuras de control sobre el respeto a los bienes en el medio rural se desmoronaron. Si la eliminación del sistema policial rural después de la caída de la dictadura en 1986 puso fin a los abusos de ciertos jefes de sección, el vacío que dejó no fue nunca realmente colmado. Iniciativas locales intentas ciertamente pelear esta falta, pero las posibilidades de sancionar los actos contrarios a la

ley, formal o informal, están limitados por una falta de articulación con el marco legal y el aparato judicial. Sin embargo, la extensión de culturas perennes exige un control estricto del libre pastoreo, de los animales dejados en libertad en período de seca, y de los fuegos de pastizales sin lo cual las inversiones del productor en plantaciones de árboles no están garantizadas.

Finalmente, el nivel de descapitalización avanzada de los productores limite considerablemente la llegada de los proyectos que apuntan al crecimiento y la mejora de la calidad de las exportaciones de cultivos perennes. La obligación frecuente de vender sus productos todavía en el árbol, o antes del estadio ideal de madurez, para satisfacer necesidades monetarias apremiantes no favorece la calidad de los alimentos. Limita al mismo tiempo los volúmenes que pueden ser tratados por las cooperativas y reduce las posibilidades de realizar economías de escala. Lo mismo sucede con la baja oferta de crédito de las cooperativas que hace que los miembros deben todavía apostar una parte de sus productos ante especuladores tradicionales. La producción de café o de cacao podría crecer a partir de la tala de regeneración de las plantaciones. Esto lleva sin embargo un déficit a ganar durante dos a tres años que la mayoría de los productores no pueden asumir. En el caso del mango, si bien la sobre enjertación financiado por los proyectos permite teóricamente aumentar los volúmenes para exportación, la falta de herramientas especializadas tales como secadores para las talas de mantenimiento ulteriores hacen que el crecimiento de injertos de variedades comerciales se reduzca o anule. Un secador apropiado cuesta en efecto más de tres veces el valor promedio del conjunto de la utilería existente del agricultor. Puede ser útil recordar que la subvención de secadores es una medida propuesta ya en 1890 en los informes de agrónomos sobre el cultivo del cacao en la Grande Anse (Jean-Louis, 1893).

En ausencia de rutas internas y por la falta de animales de transporte, el movimiento de mercaderías está igualmente limitado y costoso. Recordemos que una hectárea de frutas da de 5 a 10 toneladas de productos para llevar al mercado. Le traslado de un saco de mercaderías en el lomo de un animal, con los precios de locación de US\$10-12 por día y por animal, es al menos cuatro veces más costoso que un transporte motorizado.

En definitiva, por lo tanto, como resultado de todas las acciones en un período de 20 años, si podemos constatar los avances puntuales, en la mayoría de los casos no se puede hablar hasta el presente de logros durables. El impacto sobre los ingresos de los productores está ligada a la presencia de los proyectos y, si pudieron incitar a la conservación de la cobertura arbolada, el crecimiento importante

de superficies exigiría que un conjunto de restricciones sean superadas. Si bien los actores afirman actuar sobre las “cadenas de valor” de los productos, los eslabones faltantes de la cadena siguen siendo numerosos y la resolución de los problemas no puede ser considerada únicamente a partir de los proyectos. Las lecciones que sacan ahora algunos financiadores son que es necesario, por una parte, mejorar el medio ambiente de la producción a través de un apoyo a la oferta de bien públicos eficaces (rutas, energía, protección sanitaria, control de calidad) y, por otra parte, buscar superar los problemas de financiamiento a partir de subvenciones grandes a la plantación de especies perennes rentables.

5. LOS PROYECTOS DE CONSERVACIÓN DE ÁREAS PROTEGIDAS

5.1. VEGETACIÓN Y BIODIVERSIDAD EN LAS ÁREAS PROTEGIDAS

Existirían en Haití una quincena de zonas protegidas de diferentes tipos de vegetación (pinar, bosque seco, bosques húmedos mixtos, manglar). Abarcarían según algunos autores cerca de 50.000 hectáreas (Hilaire, 2009). No se conoce su extensión precisa porque la mayoría no están delimitadas, si bien están en gran parte compuesta de tierras públicas.

En razón de su pasado geológico, las Grandes Antillas son lugares de diversidad biológica importantes. Haití contaría con más de 5.000 especies de plantas vasculares de las cuales cerca del 40% son endémicas. Se inventarían también cerca de 250 especies de aves y una vasta gama de reptiles, anfibios y moluscos (PNEU, 2010). Los bosques húmedos de mayor altitud son centros importantes de biodiversidad. El Macizo de la Hotte y el Macizo de la Selle son las regiones que cuentan con más especies únicas. Pero la extensión de los cultivos hace que un número importante de especies se vean amenazadas o en vía de extinción en razón de la desaparición de su hábitat natural. Estos dos macizos concentran más del 60% de las especies ubicadas en la lista de especies amenazadas (*Société Audubon Haïti et al.*, 2011). Entre las más conocidas, se cuentan mamíferos roedores como el agutí (*Plagiodontia aedium*) y el solenodonte de la española (*Solenodon paradoxus*) y aves como el pájaro músico (*Myadestes genibarbis*) y el tordo de la Salle (*Turdus swalesi*) (PNUE, 2010).

Para lo que son las especies vegetales perennes, el pino (*Pinus occidentalis*) es la especie dominante encontrada en los bosques más elevados. En las zonas más altas de las montañas de la Hotte que fueron perturbadas por la actividad humana, se encuentran todavía pinos gigantes que miden más de 35 metros de alto y 1,5 metros de diámetros, y las crestas tanto como ciertas vertientes son pobladas de pinos con

un diámetro que por lo general varía entre 50 centímetros y un metro (*Sociedad Audubon Haití*, 2006). Sin embargo, existen también espacios significativos de bosques de caducifolios o de bosques mixtos que son lugares de una diversidad todavía más grande de vegetales, raros para mucho de ellos, y de aves.

En el área de los picos Macaya y Formon, contienen principalmente una gran variedad de orquídeas y bromeliáceas. Son también las más amenazadas ya que se sitúan más cerca de los lugares de viviendas y no son por lo general fragmentadas para el cultivo de algunas partes, incluso si las expediciones científicas recientes señalan una desaceleración de la degradación y una regeneración parcial de los lugares anteriormente cultivados.

5.2. PROYECTOS CON DIFICULTADES PARA OFRECER ALTERNATIVAS VIABLES DE INGRESO A LAS POBLACIONES QUE EXPLOTAN LOS BOSQUES

Las áreas protegidas que fueron objeto de intervenciones que apuntaban a mantener o rehabilitar su cobertura forestal son principalmente el Parque Macaya, el Parque La Visite y el Bosque de los Pinos. Estas tres entidades ocuparían en conjunto una superficie de más de 30.000 hectáreas. Después de 30 años de explotación comercial, el establecimiento de aserraderos y la explotación artesanal del bosque fueron prohibidos a principios de los años 1980 en estas tres zonas. Las dos últimas contaban en efecto más de 5 aserraderos mecanizados hasta la fecha y sus poblaciones estaban en un estado de degradación avanzada. En la Unidad II del Bosque de los Pinos, por ejemplo, se estima que alrededor de 5.000 hectáreas, o sea más del tercio de la superficie de bosque (pinos y caducifolios) había sido diezmada por los aserraderos en el espacio de unos veinte años (PVB, 2009). La baja presencia del Estado y la ausencia de alternativas viables condujo a continuación al establecimiento de un número importante de colonos en búsqueda de tierras cultivables en medios antes poco explotados. La explotación de recursos forestales continuó a través de la fabricación artesanal de planchas y de carbón (en parte del Bosque de los Pinos y Macaya), de madera grasosa para el encendido de fuegos de carbón en las ciudades, y de cal para usos locales.

En reacción a esta situación, en 1985 se pone en marcha el Proyecto Forestal Nacional (PFN), con un financiamiento de US\$5 millones, destinados principalmente al fortalecimiento institucional de los servicios bajo el MARNDR, al deslinde de áreas reservadas y a diferentes acciones que apuntan a ofrecer actividades alternativas a las poblaciones que explotan los bosques. El área a la que se dirige es principalmente el Bosque de los Pinos, pero hay intervenciones que alcanzan también a zonas semi-húmedas o secas (Colladère, Cabaret).

El Parque Macaya y las zonas lindantes (alrededor de 8.000 hectáreas) serán también objeto de intervenciones en un período de 10 años entre 1987 y 2001. En su mayoría son ejecutadas por ONG locales y universidades extranjeras, con un financiamiento externo.

Se inician negociaciones a fines de los años ochenta para darle continuación al PFN y poner en marcha un vasto proyecto de apoyo a la gestión de parques y bosques. Este debía continuar con los esfuerzos de fortalecimiento institucional y emprender actividades sobre el conjunto de las zonas citadas. El proyecto Assistance Technique pour la Protection des Parcs et des Forêts (ATPPF), con un préstamo de US\$21,5 millones del Banco Mundial, comenzará en 1998, al haberse suspendido el proceso de implementación con el golpe de Estado de 1991. Será interrumpido prematuramente en 2001, en parte por razones ligadas al contexto político.

Entre los rasgos comunes a estas diferentes intervenciones podemos observar:

- un componente de fortalecimiento institucional que absorbe una parte importante de los fondos;
- un intento de delimitación formal de las áreas a proteger;
- un componente de desarrollo de actividades generadoras de ingresos para los habitantes de las “zonas tampón” alrededor de las áreas apuntadas para la regeneración.

Como activos de estos proyectos sobre el plan de fortalecimiento institucional, se pueden citar la formación de un cuerpo de cuadros medios especializado a través de la Escuela Media de Agroforestería (EMAF) y un principio de integración de las colectividades territoriales en la gestión de las áreas protegidas. Sin embargo, ninguno de los proyectos logrará establecer los límites precisos de la Tierra del Estado por los incumplimientos de los servicios de Contribución, por múltiples formas de objeción (muchas veces legítimas) a los límites definidos y a la ausencia de un aparato jurídico apropiado. Por otra parte, las veleidades de relocalización de las poblaciones que residen en el interior de las zonas teóricamente reservadas no tuvieron continuación, en gran parte por las dificultades de encontrar espacios desocupados apropiados.

En cuanto a las acciones que buscan aumentar la ganancia de los agricultores, algunas de las propuestas técnicas promovidas aportaron de hecho mejoras en los sistemas de producción locales, pero nunca pudieron ofrecer realmente ingresos suficientes para compensar por la pérdida de recursos resultado de la explotación del bosque. Para la Unidad II del Bosque de los Pinos, informamos que el 80%

de los hogares de la región estaban involucrados en la fabricación de madera grasosa (ramitas de pino) y que esta actividad aportaba en la mayoría de los casos entre 7 y 10.000 Gourdes por hogar (PVB, 2006). En lo que respecta al Parque Macaya, se estima que el número de familias que dependen de la explotación de los recursos forestales es mayor a mil. Los aserradores en esta región generan niveles de ingresos anuales del orden de las 50.000 Gdes a partir de esta actividad (BID-GEF, 2009).

A partir de 2005, ONG y asociaciones ecológicas se involucrarán en diferentes tipos de actividades en estas zonas. La Fundación Seguín llevó adelante junto con Helvetas Haití una experiencia de zonificación participativo con el fin de determinar, con las poblaciones locales de la parte oeste del Bosque de los Pinos y del Parque la Visite, los modos de explotación mejor adaptados a la conservación de los recursos de la región. Algunas intervenciones técnicas sobre la horticultura, la ganadería o la producción frutícola ofrecen también algunas pistas para una mejora durable de los ingresos agrícolas que reducirían la presión sobre el bosque, pero en la mayoría de las situaciones, el enclave limita las posibilidades de diversificación de las producciones. Otras actividades promovidas como la producción de mermeladas o de miel parecen presentar poco interés dada la poca apertura del mercado para estos productos en las ciudades, y las dificultades para respetar las condiciones higiénicas en las zonas de altitud elevada donde el agua es escasa y de mala calidad.

El desarrollo del ecoturismo es muchas veces presentado como una de las alternativas prometedoras en estos proyectos de preservación de áreas protegidas. Sin embargo, parece difícil alcanzar un punto de actividad ecoturística que pueda tener un impacto suficiente en el ingreso de grandes sectores de la población para ofrecer una alternativa de explotación del bosque. El impacto sobre el empleo local y los efectos económicos locales directos sobre este sector continúan siendo bajos y mal repartidos (Chaboua *et al.*, 2003). Sin contar que las dificultades de acceso a estas zonas, y que el costo de la provisión de servicios de alojamiento que ofrezcan garantías mínimas de acceso al agua, la energía y la comunicación parece elevado.

6. UNA EXPERIENCIA RICA EN ENSEÑANZAS, EN HAÍTÍ Y FUERA

6.1. BANCALES, TRAMAS, RAMPAS: ELECCIONES ESTRUCTURALES QUE SE DESPRENDEN DE LAS CONDICIONES ECOLÓGICAS Y ECONÓMICAS ESPECÍFICAS

En materia de técnicas de ralentización de la escorrentía, o de “conservación del suelo” para emplear el término actual, existe en Haití

situaciones de mucho contraste. Se pueden observar regiones donde se erigieron imponentes bancales, zonas donde se realizaron diferentes técnicas más o menos eficaces, así como áreas donde no existe ningún tipo de estructura para limitar la erosión. Son diversos los factores que se evocan para explicar esta situación: de tierras, falta de formación, “concientización” insuficiente, medios económicos, etc. Muchos son los que se preguntan, después de décadas de que los proyectos construyan cientos de kilómetros de muros en piedra seca y miles de kilómetros de setos vivos vegetales, por qué sigue todavía expuesto a la erosión tanto suelo de montaña. El análisis de las condiciones particulares en las que las estructuras anti erosivas son realizadas y mantenidas por los agricultores mismos puede brindar elementos útiles para su comprensión.

El primer análisis sobre la cuestión lo produce en 1979 el antropólogo norteamericano Murray al que ya citamos en capítulos precedentes. Al observar el paisaje de región de Kenscoff y Furcy, Murray se pregunta por la historia de la aparición de los diferentes tipos de estructuras y técnicas de trabajo del suelo que se distinguen en la zona. A partir de un punto de observación elevado que da sobre el valle, observa primero dos unidades de paisaje: una vertiente orientada hacia el oeste, en gran parte cubierta por una forma de bancal, y otra orientada hacia el este, completamente desprovista de estructuras anti erosivas. Una observación más fina muestra que la parte orientada al oeste, abancalada, está consagrada a cultivos de viveres, maíz y porotos. Vistas de más cerca las estructuras observadas no son verdaderos bancales, incluyen obras de contención, pero de hecho tienen dos formas particulares de remodelación de la pendiente. La primera consiste en grandes caballones tumbados de unos 30 cm. de alto erigidos perpendiculares a la pendiente, llamados localmente “tramas”, donde se planta repollo y papa. La segunda es una “era”, pequeño bancal cuya pendiente es inferior a la de la misma vertiente. Sirve para los viveres, pero también para los cultivos que exigen un lecho de semillas fino como las zanahorias. Las dos son estructuras temporarias que tienen que ser reconstruidas cada estación de cultivo con el costo de una inversión de trabajo alta. Según las cifras presentadas por el estudio, la realización de “tramas” exigiría alrededor de 400 horas de trabajo por hectárea (más de 50 días) cuando el trabajo con azada no demanda más que 200 y que harían falta 300 para una labor más profunda con pico.

A partir de las entrevistas con los agricultores de mayor edad, Murray intenta reconstituir la génesis de estas técnicas menos erosivas de trabajo del suelo. La era habría sido incorporada en los años 1940 según los agricultores, por un agrónomo comprometido con la

divulgación de técnicas de producción horticultora, pero pareciera que su difusión se mantuvo durante mucho tiempo limitada. Sin embargo, es un hecho sorprendente a primera vista el que nadie recuerde quién introdujo la técnica de la trama. Al intentar rastrear el período y el contexto de su aparición, se torna claro que se desarrolla de manera autónoma en el momento en que el abono químico y las variedades de papa de mayor rendimiento empiezan a ser empleados en los años 1950. La técnica constituye una variante al acollado empleado para la batata. El rol principal de la trama en curvas de nivel no es tanto el de frenar las pérdidas de tierra por escorrentías, como el de limitar las cantidades de costoso abono llevadas por el agua. La ralentización de la erosión aparece de este modo como un producto secundario del trabajo efectuado para limitar la pérdida de abono que tiene consecuencias inmediatas en los ingresos del productor de legumbres. También se encuentran cultivos en caballones confeccionados a pico en las zonas de suelo fino, tal como la zona basáltica de las alturas de Léogane. En estos suelos quebradizos y erosionados, se trata entonces de crear una profundidad de suelo suficiente para el desarrollo de tubérculos. En las alturas de Port-à-Piment, el ñame, uno de los víveres de cultivo más rentable, es de este modo cultivado sobre tramas cuyas dimensiones son a veces más imponentes que las de Furcy.

A trescientos metros de altitud por debajo de Furcy, en la región horticultora vecina de Fort-Jacques, se puede ver en los años 1960 la generalización de trabajos de construcción de verdaderos bancales. Si la zona de Furcy, por tener un suelo de origen volcánico, está más bien desprovista de piedras para la construcción de muros de contención, la de Fort-Jacques se asienta sobre un suelo calcáreo de pedregosidad, en superficie como en profundidad. La construcción de muros con piedras secas juega aquí un doble rol: limitar la pérdida de abono como en Furcy, pero también el despedregado aumenta la superficie cultivable, facilita la penetración de las raíces y permite expandir la gama de especies cultivadas. Al estar conectada con la capital por vía de una ruta asfaltada, Fort-Jacques se presta también al cultivo de especies rentables, pero más frágiles como la lechuga o el tomate de mesa fuera en contra estación. La difusión de este tipo de estructura fue ciertamente facilitada por la formación en técnicas de construcción de muros secos dispensada por la Misión Bautiste de Fermanthe y otros participantes, pero fundamentalmente, son estas condiciones particulares las que llevaron a la multiplicación rápida de estos acondicionamientos, de las cuales algunas alcanzan los dos metros de altura y fueron regularmente mantenidas. Estas evoluciones pueden también ser observadas, aunque en menor medida, en las áreas calcáreas de cultivos con gran valor mercantil de Cap-Rouge

(Sudeste) y de la Meseta de Rochelois (taro, ñame, repollo). En la zona de Fort-Jacques, sin embargo, las estructuras tienen actualmente a degradarse o desaparecer con el alza importante del costo de la mano de obra y de los fenómenos de urbanización salvaje en esta zona que devino un suburbio de Puerto Príncipe.

Otro ejemplo de transformación espontánea de los sistemas de cultivo que representa un interés para la ralentización de la escorrentía es el de la integración de “hierba de elefante” (Napier) en las asociaciones de cultivo de las montañas del sudoeste del país, en el eje Camp-Perrin-Pic-Macaya. La hierba elefante, desconocida aquí anteriormente, fue introducida a mediados de los años 1980 por proyectos que difundían las bandas de forraje en curvas a nivel como método de luchas contra la erosión. Hoy en día es raro encontrar de nuevo dichas estructuras en la región. Sin embargo, para enfrentar las acrecidas necesidades de forraje y de estiércol, los agricultores la integraron de otra forma en el seno de sus parcelas. Seguido encontramos esta hierba plantada por reproducción con esquejes en el interior de combinaciones de papa y porotos, pero sin una disposición espacial particular. Al ser una hierba alta de crecimiento rápido, se la planta cuando los esquejes de batata plantados sobre aporcaduras ya están bien enraizados. Su desarrollo vegetativo se hace luego de la cosecha de la papa y, hasta el siguiente cultivo, cubre un suelo que de otra forma hubiera quedado desnudo y expuesto a la erosión durante semanas.

La estructura de ralentización de la escorrentía sigue siendo sin embargo la rampa de paja. Están hechas de hileras de estacas de madera muerta, espaciadas cada una de unos cincuenta centímetros y dispuestas en perpendicular a la pendiente, que soportan diferentes tipos de paja amontonada sobre ellas en curva de nivel. En las alturas de l'Anse, en Veau o Mont-Organisé, donde la madera es más abundante, son troncos enteros los que se extienden a través de la pendiente. Esta técnica se practica desde el siglo XIX; se la encuentra en el manual de Jean-Louis sobre el café y el cacao en 1877 con recomendaciones sobre el tipo de madera a utilizar para evitar el desarrollo de insectos perjudiciales. El rol de estas estructuras más o menos frágiles y temporarias es sobre todo impedir lo más posible que las semillas de víveres (cereales o arvejas) no sean arrastradas por las primeras lluvias intensas antes de su germinación y arraigamiento. Respecto de las técnicas descritas más arriba, estas presentan la ventaja, para los agricultores a los que el tiempo apremia en el momento de las primeras lluvias, de exigir relativamente poco trabajo. Sin embargo, tienen una eficacia baja para retener el suelo en el ciclo completo de cultivo, ya que se producen rápidamente brechas y la paja además se descompone. En la mayoría

de los casos, los bajos rendimientos obtenidos no justifican inversiones tan pesadas en estructuras más perennes.

El mismo principio es utilizado en los barrancos de bajo derrame. La diferencia es que las estacas de madera muerta son preferentemente reemplazadas por esquejes de dimensión más grande de maderarebrote (“*bwa pran*”) tales como el jobo, el gomero o el musgo español. La paja también puede ser reemplazada por una fajina (“mimbre” o “encañado”) de ramas muertas. Cuando la piedra es fácilmente accesible, se erigen muros de piedra seca. La rápida acumulación de sedimentos en estos barrancos y la creación de un micro medio más fértil y húmedo propicio para cultivos más rentables hace que estas obras puedan beneficiarse con un mantenimiento más importante. Es raro sin embargo que resistan a lluvias de alta densidad, sobre todo porque no es necesariamente tratado la totalidad del barranco.

Parece entonces que las formas de acondicionamiento del medio de cultivo son diversificadas en función de las condiciones particulares en términos ecológicos y económicos. Su capacidad para reducir los fenómenos de erosión es sin embargo variable. El tiempo de trabajo invertido en la instalación de estructuras de ralentización de la escorrentía parece estrechamente relacionado al tipo de cultivo y a las potencialidades de generar ingresos. Cuanto más rentables son los cultivos, más los plantadores consagran trabajo a la instalación de diversos tipos de acondicionamientos para limitar la escorrentía. Al no poder permitirse inversiones de rendimiento diferido tan importantes, la mayoría de los agricultores privilegian también aquellos que ofrecen una rentabilidad en un corto plazo relativo.

6.2. UN PARALELISMO CON LA AGRICULTURA EN BANCALES DEL SUDOESTE DE EUROPA

Numerosos técnicos trabajando en el sector de la lucha anti erosiva en Haití fueron seducidos por la idea de una agricultura de montaña en bancales que constituirían eventualmente una solución a los problemas de la erosión en Haití. Puede por lo tanto ser útil aquí buscar construir un paralelismo entre el contexto de Haití y el de la aparición de la agricultura en bancales de ciertas regiones de montaña del sur de Europa. Contrariamente a otras situaciones donde estados centralizados estuvieron en el origen de grandes trabajos de acondicionamiento de zonas agrícolas de montaña, en Italia, en Francia o en España, fueron principalmente obra de una agricultura familiar. El antropólogo Philippe Blanchemanche (1990), en su obra desde entonces clásica “Constructores de paisajes”, analiza a la vez el contexto en el que esas diferentes formas de puesta en valor aparecieron, las dinámicas y las

técnicas puestas en marcha. Retomamos aquí algunas de sus conclusiones importantes.

La cultura en bancales se practica desde la Antigüedad en el perímetro mediterráneo (Medio Oriente, África del Norte, Grecia, Creta), en Asia y en los imperios Azteca e Inca de América. En el sur de Europa, allí donde existió, fue sin embargo abandonada durante muchos siglos, en gran parte por la desestructuración de los estados y las sociedades. Es luego desarrollada durante la conquista árabe de España, pero principalmente como medio de extensión de los cultivos irrigados en montaña. Este emprendimiento de remodelación de las pendientes que exige un trabajo muchas veces colosal y un conocimiento minucioso, vuelve a aparecer en Europa en un contexto particular. Se trata del final del Medio Evo, en una época de fuerte expansión demográfica que empuja al cultivo de espacios marginales. Como en Haití, las primeras técnicas de desmalezado del bosque de montaña pasan por el “desbrozado” usando el fuego como medio de apertura del medio y de establecimiento de un lecho de semillas propicio a los cultivos. Se acusa aquí también en su momento a los agricultores de destruir los suelos de montaña, pero la deforestación está ampliamente estimulada por otras necesidades de la economía: la fabricación de carbón de madera alimenta de energía las herrerías y las vidrierías, y grandes cantidades de madera para obra son necesarias para la construcción naval. A pesar de un clima más bien seco, salvo algunas excepciones en las montañas de Cévennes en Francia (hasta 2000 mm/año), las lluvias se presentan por otra parte en forma de tormentas violentas que conducen a una erosión acelerada de los suelos ya desforestados.

Si los primeros ejemplos de acondicionamientos aparecen a fines del siglo XV, sobre todo bajo la forma de cordones de piedras a través de pendientes o de pequeños bancales individuales para cultivos arbóreos, la extensión de los bancales propiamente dichos se produce solamente a partir del siglo XVIII. Para volver a cultivar los suelos finos y empinados se usa el “derrumbe” o “desmoronamiento” de tierras. No se trata simplemente de juntar piedras, después hacer los muros en curvas de nivel que serán llenados progresivamente con los años por el efecto de escorrentía. Se trata de recrear, en un tiempo relativamente corto, un medio propicio para un arraigamiento profundo de las plantas cultivadas.

Esto es lo que informa Blanchemanche cuando se refiere al tratado de agricultura del religioso italiano Giovanni Landeschi aparecido en 1770 y a los procedimientos descritos por Gasparin en Francia:

Un derrumbamiento consiste por lo tanto en profundizar la capa blanda del suelo, y si este recae sobre capas de arcillas endurecidas o sobre un

subsuelo pedregoso, entonces toma el nombre de *desmoronamiento* [...] La finalidad del derrumbe no es únicamente profundizar sino también mejorar la calidad de la capa de tierra de este modo ablandada: se sustituye total o parcialmente la tierra superficial con la tierra virgen extraída de una profundidad de 50 centímetros a un metro [...]. La técnica consiste en “abrir una sucesión de fosos, los escombros del segundo relleno del primero, y así una y otra vez hasta la otra extremidad de la parcela”. (Blanchemanche, 1990)

Sobre pendientes débiles (menos de 10%), la altura de los taludes es solamente del orden de los 70 cm., pero puede alcanzar también más de 2 metros en pendientes fuertes. Las “planchas” de cultivo estrechas de este modo creadas no miden más que algunos metros de ancho, según la pendiente. Los taludes que sostienen planchas de cultivo no son necesariamente amuradas. Técnicas elaboradas de plantación de césped rápida de taludes también pueden ser empleadas en ciertas condiciones.

En las situaciones más marginales, la piedra domina en superficie y en el subsuelo. Esto vuelve los trabajos de derrumbamiento más arduos. En algunos bancos rocosos calcáreos o esquistosos, lo que se extrae entre las rocas son hilos de tierra blanda y son necesarios el transporte de tierra en lomo de hombre o de animal proveniente de otras zonas. A veces, se hace uso de la fuerza motriz de las aguas para los transportes de tierra: acequias de evacuación de las aguas de escorrentía se desvían hacia las parcelas a cultivar a fin de que depositen el cieno. En casos extremos, se abren agujeros para plantación en las partes más pedregosas con ayuda de pólvora cuando la utilería manual no permite la excavación. Es necesario destacar que, para responder a las exigencias de los distintos medios, la utilería se diversifica y especializa, resultado de la pericia acumulada durante generaciones por los herreros locales. Cuando los suelos de las vertientes exigen trabajos más importantes para ser aprovechados, se atiende al acondicionamiento de bancales en los barrancos, a veces provocando incluso transportes de tierra por concentración de las aguas de escorrentía río arriba. Esto también se observa en Centroamérica (Smith & Price, 1994).

El conjunto de trabajos de acondicionamiento necesita en un inicio entre 200 y 300 días de trabajo por hectárea. Roose (2004) sugiere cifras aún más elevadas para otras regiones: 700-1200 días/ha. Estos trabajos ya no son realizados todos juntos sino progresivamente a lo largo de varios años. En numerosos casos de hecho, la excavación de pozos y las plantaciones preceden a los trabajos de contención. Los trabajos son por lo general hechos por granjeros y aparceros cuyos contratos de arrendamiento notariados detallan minuciosamente

las tareas a efectuarse, el modo de repartición de los productos y las responsabilidades de cada una de las partes en el mantenimiento del acondicionamiento. Estos permanecen en efecto frágiles y exigen entre 20 y 60 días de trabajo por año para mantenerlos en buen estado, o sea más del 10% del trabajo inicial invertido. Más tarde, cuando las técnicas más perfeccionadas de construcción en piedra seca habrán sido desarrolladas por el cuerpo de artesanos, garantizando una mayor durabilidad de las obras, son equipos de albañiles y obreros especializados asalariados los que realizan las obras de contención.

Un aspecto fundamental que señala Blanchemanche es que este trabajo enorme no se invierte más que en cultivos perennes rentables: “No encontramos en ninguna parte algún ejemplo de trabajo de contención de tierras emprendido en parcelas donde el único objetivo fuera cultivar cereales, tubérculos, o forrajes en prado artificial” destaca. Dependiendo del estado de la parcela, de su exposición y de las condiciones de mercado, se trata de poner una zarzamora para la cría familiar de gusanos de seda, castaños, olivos, viñas, especias (alcaparra) o frutas. Son cultivos que permiten rentabilizar la inversión, aunque cultivos intercalados de cereales o recolecciones de forraje puedan estar también combinadas en los primeros años. Se emplean además técnicas de arboricultura avanzadas que reducen los retrasos de producción y aumentan los rendimientos: variedades seleccionadas para diferentes regiones, enjertación, talas de formación y mantenimiento, estercolamiento orgánico... El cultivo en bancales permite también en algunas situaciones regar los cultivos a partir de fuentes, garantizando así rendimientos más certeros y una amortización más rápida de las sumas invertidas.

Otro aspecto importante que analiza Blanchemanche es el de la perennidad de los acondicionamientos. A pesar de su carácter imponente, estos quedan expuestos a una destrucción total o parcial a la hora de tormentas particularmente violentas, con un efecto “dominó” cuando las estructuras de superiores arrastran las de abajo. De este modo puede acabarse con vertientes enteras y anular los resultados de décadas de trabajo asiduo. Los deslizamientos masivos son también temidos cuando ciertos suelos se ven excedidos de agua. Por otra parte, hay que señalar el carácter cíclico de los trabajos de acondicionamiento. Lejos de ser estructuras “milenarios”, los bancales son históricamente construidos y abandonados en razón de factores económicos sociales o biológicos particulares. El declive de la industria del gusano de seda por ejemplo en las Cévennes, por razones ligadas a la vez a la competencia extranjera y a ataques de parásitos, contribuyó al despoblamiento de la región y al declive del cultivo en bancales. Lo mismo sucedió con la enfermedad del castaño. En Túnez, la inmigración de

los jóvenes a las ciudades privó a los agricultores de la mano de obra necesaria para el cuidado de los “*jessours*”, trabajos inteligentes de acondicionamiento de barrancos en medios áridos (Bonvallot, 1986).

Hay por lo tanto muchos elementos para retener en lo que concierne a estas técnicas de puesta en valor agrícola de la montaña. Primero, que estas técnicas no pueden generalizarse salvo que los cultivos rentables sean instalados paralelamente. Luego, la construcción de muros de contención solo es un elemento de un conjunto de técnicas puestas en marcha para valorizar estos trabajos particularmente exigentes en mano de obra. En ellos mismos son insuficientes para transformar el medio. Se trata en efecto de recrear un suelo propicio en el desarrollo de cultivos, de conducir estos cultivos con técnicas que permiten producciones precoces y rendimientos satisfactorios y de invertir regularmente en el mantenimiento de las obras. Una utilería adaptada y eficaz es esencial a la vez para los trabajos de construcción y la conducta de especies cultivadas (barrenas de percusión, mazo, cuña, diversos tipos de picos, layas, herramientas de enjertación y de tala, etc.). Finalmente, estos acondicionamientos masivos permanecen aún frágiles y son susceptibles de ser fuertemente dañados o completamente destruidos en caso de acontecimientos climáticos severos. El abandono de las obras es también probable si surgen condiciones económicas y sociales desfavorables (disponibilidad y costo de la mano de obra, precio de los productos, etcétera).

6.3. EL PRECIO DE LA REHABILITACIÓN

Según White, entre 5 y 15% de los financiamientos anuales de la ayuda internacional en los años 1970 y 1980 se atribuyeron a proyectos en relación a la conservación de recursos naturales. Llevado a la hectárea acondicionada, el costo de las intervenciones es generalmente alto. Durante los últimos años, se situó la más de las veces entre US\$700 y \$1.300 por hectárea. En una referencia sobre los proyectos de acondicionamiento utilizando el “*food for work*” en los años setenta, se citaban cifras de tiempos de trabajo que se sitúan entre 140 y 1.000 hombres-días por hectárea y de costos del orden de US\$200 a \$900 por hectárea tratada (White, 1994).

Los proyectos de agroforestería llevados a cabo en los años ochenta presentaban costos medios del orden de US\$70 por beneficiario cuando las plántulas eran producidas en viveros especializados (Murray, 1997). En 1990, se estimaba que al tener en cuenta índices de éxito después de un año, el costo de la plantación lograda en los proyectos agroforestales era del orden de US\$1 (BDPA-SCETAGRI, 1990).

Fuera de las zonas de cultivos hortícolas, no es usual ver agricultores emprender trabajos intensivos de restauración de suelos

degradados dada la inversión que demanda. Encontramos en un estudio reciente del PNUD realizado en el marco del proyecto de gestión durable de las tierras un estudio de caso que relata la experiencia de un agricultor de Nippes que emprendió por su cuenta este tipo de trabajo. Permite comprender el conjunto de elecciones técnicas efectuadas y de medios necesarios para restaurar la fertilidad de un suelo en sentido amplio e, igual de importante, el horizonte temporal a tomar en cuenta. No se trata sin embargo de un caso aislado, muchas otras experiencias de este tipo podrían haber sido relatadas en ese departamento, las técnicas de acondicionamiento de los barrancos desarrollados por los agricultores en los suelos basálticos en la zona de Morisseau (l'Asile) son a este respecto particularmente interesantes (Bellande, 2010).

El agricultor en cuestión, que llamaremos Vilsaint, compra en 1988 una parcela vecina a una de las suyas, anteriormente cultivada por el aparcerero de un sembrador que habitaba una localidad próxima. El estado de degradación de la parcela hacía que no se pudiera cultivar más que una combinación anual de maíz, sorgo y arveja del Congo, con rendimientos muy bajos. Los ingresos limitados que sacaba el propietario lo llevó a venderla en diferentes partes a partir de 1988 en Vilsaint. Este tenía en su momento 35 años y explotaba alrededor de 3 hectáreas de tierras bajo diferentes tipos de estatuto de la propiedad. Además de sus actividades agrícolas, Vilsaint era también en la época aserrador de longitud y comerciante de planchas, lo cual le procuraba un suplemente de ingresos estable. A través de compras sucesivas, pudo adquirir así progresivamente alrededor de una hectárea (80/100 del cuadrado) por el precio irrisorio de US\$ 160 por el estado de degradación de ese terreno. Otra ventaja, esta parcela estaba situada a 10 minutos de caminata desde su residencia.

Habiéndose beneficiado con diversas formaciones en técnicas de acondicionamiento, en injertos y sobre todo por referencias múltiples que resultan de sus visitas a diferentes puntos del país, Vilsaint decide intentar, completamente por cuenta propia, una experiencia de acondicionamiento en esta parcela para restaurarle la fertilidad. El suelo de la parcela en cuestión es un suelo ferralítico, ya naturalmente pobre de base, con pendientes superiores al 30% y una pedregosidad importante.

Vista la extensión de la parcela y los costos previstos de acondicionamiento, Vilsaint decide concentrar sus medios primero sobre la mitad de la parcela donde es susceptible valorizar mejor su inversión, en la que podrá "recolectar" más fácilmente el suelo de la tierra de un vecino arrastradas por un torrente. Los primeros acondicionamientos efectuados son muros en piedras secas sobre una superficie de

40/100 del cuadrado (1/2 hectárea). Se erigen ocho muros a partir de piedras encontradas sobre todo en el lugar, pero también sacadas de parcelas vecinas. Estos muros, espaciados de 8 a 10 metros, son de una longitud de alrededor de 40 metros cada uno y un promedio de altura de 1 metro. Son entonces cerca de 250 m² de piedras, o alrededor de 300 toneladas de materiales, que serán desplazados y apilados para realizar este acondicionamiento en los primeros dos años. Este esfuerzo exige en total 600 jornadas de trabajo para esta parte de la parcela y por lo tanto 1.200 días por hectárea. Solo pudo ser conducido contratando mano de obra asalariada. El costo se elevó alrededor de US\$2.800 al tipo de cambio de la época.

Entre los muros, se instalaron diversos tipos de barrera vegetales: rampas de paja con soportes de madera de rebrote vivo (*Glyricidia* o “piñón”), filas de algodón indígena por sembrado directo de granos, hileras de sisal sobre los suelos más finos. El agricultor habría preferido instalar hileras densas de ananá en vez de sisal, lo cual hubiera significado un ingreso apreciable, pero no pudo encontrar suficientes plantas de ananá en la localidad. Intentó usar la hierba de elefante (*Napier*) pero la abandonó por su débil crecimiento en suelo tan fino.

A partir del segundo año, la parcela es sembrada con *Leucaena* por plantío al vuelo de granos obtenidos en la cosecha de los vecinos. La leucaena tendrá una triple función: producir forraje (hojas y granos) para los cerdos que son conducidos con estacas sobre el terreno, aumentar el nivel de materia orgánica, producir madera para la fabricación ulterior de carbón. Se combinará en algunas partes con el “velvet bean”, leguminosa de forraje tipo liana.

La *Leucaena* quedará en el lugar durante 8 años antes de su tala. Su crecimiento es por lo tanto bastante lento por la baja profundidad del suelo, pero dejará después de su tala una cobertura espesa de hojas ricas en nitrógeno. El carbón es el primer ingreso monetario significativo sacado de la parcela, 10 años después de su compra. Quien la explota vende alrededor de US\$700. Eliminará a continuación los rebrotes de *Leucaena* que invaden y perjudican los cultivos.

Se plantan también en la misma época árboles forestales, tilo y roble. Se plantan en el interior de la parcela con un espaciamiento de 10 a 15 metros para permitir cultivos intercalados de víveres. Las plántulas, resultado de la colecta espontánea en otras parcelas, se plantan a raíz desnuda. Quien la explota instalará también más tarde en los márgenes otras especies producidas en sachet en un vivero de una agrupación campesina de una localidad vecina: aromo par el carbón, caoba, tilo. Su transporte a lomo de mula va a exigir sin embargo números trayectos. Un cercado de farolas y *Glyricidia* será instalado

progresivamente. Este provee materia orgánica por la caída de las hojas y estacas de madera de rebrote para otros acondicionamientos.

Después de la tala de la *Leucaena*, al juzgar que el terreno finalmente se prestaba, se intenta un primer cultivo de porotos combinado con maíz y arveja del Congo. Los rendimientos del poroto corresponden al promedio obtenido localmente: 3 quintales por hectárea. Esta combinación es seguida por un cultivo de sorgo más adelante el mismo año. La producción de biomasa en forma de pajas y su gestión constituye en esta etapa una preocupación central de quien explota la tierra. El levantamiento de estructuras anti erosivas en él mismo no permite justificar las inversiones elevadas efectuadas inicialmente. Son necesarios otras para mejorar la fertilidad del suelo. El sorgo y el maíz son a este respecto importantes. Se pone al grueso del granado a pacer las pajas a cuerda en la parcela y se lo conduce a estaca ("*jouk*") en diferentes lugares. Las pajas mezcladas con estiércol se reparten sobre ciertas partes de la parcela antes de su cultivo. Algunos de estos *jouk* serán también valorados para la plantación de bananos allí donde los suelos son más profundos. Los estípites de bananos constituirán a continuación una fuente de forraje para los bueyes atados en el terreno. Se favorece el crecimiento adventicio al espaciar por más tiempo los pasos del ganado a pacer.

Un glacis de secado y un pequeño depósito se construyen sobre una pequeña área plana de la parcela para el secado del poroto y para proveer otras pajas que serán esparcidas en la parcela sin tener necesidad de ser transportadas. Paralelamente, la paja del poroto proveniente de otros jardines de la explotación son llevadas al terreno a acondicionar. Las pajas de sorgo, las que se descomponen más lentamente, no son quemadas sino acumuladas en filas para constituir rampas anti erosivas entre los muros secos. El trabajo del suelo se realiza a pico a fin de enterrar el resto. Esto supone costos suplementarios, ya que el empleo del pico conlleva un aumento de más de 50% del tiempo de trabajo en comparación al trabajo generalmente efectuado con la azada.

Quien explota la tierra no verá finalmente una mejora importante de sus rendimientos en víveres hasta 12 años después de su inversión financiera inicial de más de US\$3.000 para esta media hectárea de tierra. Durante su segundo año de cultivo, en 2000, consigue 5 qs./ha. de porotos, o sea 2 qs./ha. más que el primer año. El tercero, con una pluviometría favorable, alcanza los 8qs./ha., o sea cerca de tres veces el rendimiento medio local. Para el maíz y el sorgo, obtiene rendimientos superiores a 1 tonelada/hectárea cada uno. En el conjunto, por lo tanto, los rendimientos se duplicaron 15 años más tarde. Cultiva

ahora su terreno cada año, con un barbecho corto de solamente tres meses, pero con una gestión atenta a la materia orgánica.

Etapas de restauración de la fertilidad de la parcela (0,5 hectáreas)

Eta pa	Duración / Costos
Construcción de muros con piedras secas, barreras vegetales	2 años, \$2.800
Plantación de Leucaena	8 años
Aporte de pajas	10 años

Una vez el terreno completamente reformado y bien abonado, la plantación de árboles frutícolas en las partes de suelo profundo superior a los muros puede ser ahora una perspectiva. Su crecimiento habría sido insignificante de otra forma. Vilsaint plantará variedades comunes de mangos que serán enjertadas después de dos o tres años para producir variedades de gran valor comercial: Corne, Blanc, Francis. Le queda, a la edad de 57 años, intensificar el acondicionamiento de media hectárea restante.

Este ejemplo de acondicionamiento ilustra ciertos puntos que parecen importantes. Primero, el nivel de inversión en dinero y en tiempo exigido es elevado. Luego, la construcción de obras de retención de las aguas de escorrentía por ella misma no basta para restaurar la fertilidad de los suelos degradados. Se requieren inversiones suplementarios consecuentes para reconstituir el stock de materia orgánica y de elementos minerales.

7. ALGUNAS EXPERIENCIAS INNOVADORAS

7.1. SUBVENCIONES PARA EL ESTABLECIMIENTO DE CULTIVOS ARBÓREOS

Partiendo de la constatación de que hay una demanda creciente para el establecimiento de cultivos arbóreos pero que esto exige una inversión de trabajo y de capital significativo, algunos proyectos desarrollaron recientemente formas particulares de subvención en respuesta a estas dificultades. Las modalidades y los niveles de subvención ofrecidas a los productores varían. En un primer nivel, en la Grande Anse y las Nippes entre 2008 y 2011, la ONG haitiana Grupo de Investigación y de Apoyo al Medio Rural (GRAMIR) estableció un dispositivo de formación y de suministro de material vegetal y de equipamiento para los sembradores. Este programa de “viveros familiares”, deja a los productores la decisión sobre la cantidad y el tipo de especies

perennes para producir en una base individual. La ONG asegura la formación sobre la producción de plántulas en bolsa, subvenciona el poco material necesario (regaderas, bolsas plásticas, pequeña utilería) y provee semillas a petición.

Los datos de seguimiento muestran que los sembradores eligen producir en promedio una treintena de plántulas por estación de cultivo. Este nivel de producción se define por la cantidad de tierras que son cultivadas en la estación, de manera que las plántulas estén integradas a los jardines de cultivos anuales. Esto permite proteger las plantas del pacer del ganado mientras sus primeros meses de crecimiento y evitar tener que invertir trabajo suplementario por la eliminación de las plántulas. En regiones muchas veces desprovistas de puntos de agua cercanos para el riego de los viveros, esta cantidad de plantas corresponde por igual a la cantidad de trabajo familiar disponible para el riego de los viveros. Las densidades de plantación son también bajas, del orden de 30 a 50 pies por hectárea, de manera a permitir la penetración de la luz necesaria para los cultivos de viveros que seguirán siendo combinados con cultivos perennes.

El análisis de la selección de especies hechas por los agricultores durante el primer año del programa es revelador de diferentes objetivos de producción perseguidos. Sobre una muestra de 21 sembradores de la sección comunal de Grand-Vincent, de los cuales 7 son mujeres, cada sembrador elige generalmente producir 4 a 5 especies diferentes. El cedro, una madera preciosa, representa aproximadamente el 30% de las plántulas producidas. La caoba representa el 12% del total. En conjunto, estas dos especies de madera preciosa dan un total de más del 40% de las cantidades producidas. Estos árboles solo podrán ser explotados al cabo de unos veinte años y son por lo tanto plantados principalmente con el objetivo de ahorro a largo plazo. Sus hojas no son además atractivas para el ganado, lo cual aumenta sus chances de supervivencia.

El 60% restante está compuesto principalmente por frutales. Entre estos, predomina el árbol de jaca (*Artocarpus heterophyllis*, “djaka” en creole, “jackfruit” en inglés), 18% de las plántulas. Es una especie particular en Grande Anse, introducida probablemente hacia el inicio del siglo XX, y emparentada con el fruto del pan. El árbol produce frutas que pesan en general más de 10 kg. llenos de granos gruesos comestibles similares a los del árbol del pan. Son consumidos hervidos y envueltos en una piel muy perfumada que puede ser ingerida cruda. Puede ser una fuente importante de calorías en la alimentación familiar. Seguida por la Manga (15%) y por el Limonero (11%). Este último está destinado principalmente a la venta, habiendo los precios aumentado en el mercado local desde hace unos diez años. El limón

es por otra parte poco precedero y menos sensible a las condiciones de transporte difíciles de estas zonas aisladas. El año siguiente, más de 10.000 plántulas fueron producidas en el marco de este programa de viveros familiares. Para los 309 explotadores de la tierra concernidos, el promedio es todavía de 33 plántulas por familia. Este tipo de dispositivo está particularmente adaptado a las condiciones reinantes en las zonas situadas lejos de las vías de rutas y puntos de agua, exige pocos desembolsos por fuera de los costos de formación y permite responder directamente a las demandas campesinas.

A otra escala, encontramos el Programa de Mitigación de Desastres naturales financiado por el BID y llevado a cabo por el Ministerio de Agricultura. Sus intervenciones se desarrollaron en el período 2011-14 en tres cuencas hidrográficas: Torrente del Sur, Cavaillon y Grande-Rivière del Norte. Las informaciones presentadas aquí son resultado del reporte de evaluación independiente a mitad de camino del proyecto. El programa financia para cada productor individual la totalidad de los costos de la materia vegetal, así como de la mano de obra para el transporte, la preparación del suelo y la plantación. Utiliza para esto un sistema de cupones (“*vouchers*”) emitidos bajo orden de la Unidad de Ejecución del Programa (UEP) por un banco comercial con base en la capital y que dispone de sucursales en las ciudades del Cabo Haitiano y de Los Cayos. La materia vegetal está producida sobre una base comercial de viveros (“proveedores”) locales certificados por el programa y que operan sobre una base individual o en el marco de agrupaciones. Estos eran en 2013 unos 265. Los agricultores y proveedores actualmente tienen que ir en persona a una sucursal para cobrar los cupones. En el terreno, el componente está administrado por un prestatario de servicios contratado a través de un llamado de oferta internacional.

Ocho opciones de sistemas de cultivos perennes (“paquetes técnicos”) se ofrecen a los agricultores, que corresponden a las condiciones físicas y objetivos específicos de producción, con dominantes particulares: café, cacao, frutales, cajú, madera de obra, madera para energía, forraje, vallado/técnicas de cobertura. Aunque se trate de pequeñas regiones, las condiciones del suelo, pluviometría, de acceso a los mercados y al capital son muy variables entre regiones y en el interior de estas. El programa tiene el mérito de ofrecer una gama de paquetes técnicos que puede satisfacer las exigencias de diferentes medios y categorías de productores. Los paquetes ofrecidos no son además fijas y, en cierta medida, pueden ser remodeladas para ofrecer un producto “a la carta”.

El programa se apoya en diferentes tipos de viveristas para la provisión de materia vegetal: individuos, pequeñas empresas, asociaciones

campesinas. La calidad de los productos librados es en conjunto satisfactoria. Los viveristas más grandes tienen por lo general cierto nivel de formación técnica formal (institutos técnicos o universitarios) y una buena experiencia práctica. Los animadores del proyecto trabajaron en su mayoría en proyectos similares en el pasado y muchos de ellos siguieron también una formación técnica específica. Se los recluta en el lugar y poseen un buen conocimiento de las características físicas y sociales del medio. Estos factores contribuyen a la calidad de los servicios brindados y a la rapidez de ejecución. En octubre de 2013, el programa había hecho efectivos las primeras 1700 demandas de subvenciones para plantaciones que se desarrollaron durante la estación de lluvias desde abril a octubre de 2013. El número de pedidos suplementarios en espera de aprobación era de 1.425, que cubrirían 630 hectáreas (MARNDR-BID, 2013).

El programa apunta en un principio a extender espacios de cultivos perennes. Sin embargo, en gran proporción, los agricultores privilegian en un primer tiempo una densificación de los espacios ya más o menos arbolados y suelos profundos en los que establecen plantaciones de banana, ñame, café, cacao o ananás, y en los que las chances de reanudación del crecimiento de las plántulas y las potencialidades de generación de ingresos son superiores. Esta elección parece lógica en el plan económico, pero no estaba calculada en la concepción del proyecto. Contribuye por lo tanto al mantenimiento de superficies arboladas existentes pero la extensión de las superficies arboladas a la que se apunta es limitada. Esta extensión sobre tierras marginales, lo cual implica un incremento de trabajo y riesgos más importantes de fracaso de las plántulas, no puede ser considerada hasta un segundo momento.

El sistema de atribución y de control de utilización de las subvenciones es extremadamente pesado, contiene más de 15 etapas entre el registro de la demanda inicial y el momento en el que el pago de las subvenciones es recibido y cinco instancias de control. Las posibilidades de retrasos y errores son por lo tanto múltiples. El sistema es también costoso. El monto promedio de la subvención atribuida para las plántulas y la mano de obra es del orden de 18.700 Gourdes por beneficiario, o sea US\$435. Llevada a la unidad de superficie, esta cifra es de 42.475 Gourdes por hectárea acondicionado o alrededor de US\$990. La plantación de superficies significativas a partir de plántulas en bolsas en zonas alejadas de rutas transitables implica una parte de subvención elevada para el transporte de bolsas en lomo de hombre o animal.

Es conveniente agregar a estos costos, el de la gestión de cupones para el intermediario financiero, que es de 4% del valor de los cupones

emitidos, o sea alrededor de \$40/hectárea. Los costos unitarios para la prestación de servicios de gestión del sistema son más difíciles de generar en la medida en que al prestatario, una compañía privada, se le paga en parte en función del número de las subvenciones traducidas. Al final del proyecto, se puede estimar que este costo se elevará entre \$500 y \$600 por hectárea. Agregando a esto los costos de la logística y de la administración del programa por el Ministerio, el costo por hectárea acondicionado se acerca a los US\$2.000. Los costos para el Ministerio se acrecientan por la dispersión geográfica a través de dos departamentos situados en las extremidades norte y sur del país. El conjunto de gastos de administración del programa representaría de este modo alrededor del 50% de la subvención atribuida.

El último enfoque es el adoptado en el marco del programa conducido por la ONG Agrónomos y Veterinarios Sin Fronteras en Fond Melon en el Sudeste en asociación con la Coordinación Regional de Organizaciones del Sudeste (CROSE) desde 2009. La idea consiste en favorecer la puesta en marcha de lotes arbolados densos al subvencionar no solamente los costos iniciales de la materia vegetal y de la mano de obra, sino también el déficit a ganar provocado por la pérdida de producción de víveres durante los primeros años de crecimiento de los árboles. La subvención ofrecida a los sembradores es de \$7.100 Gourdes/cuadrado/año (US\$135/hectáreas/año) en un período de diez años. Esta se calcula sobre la base del valor promedio de cultivos de víveres eliminados para hacer lugar a la plantación de árboles, incrementada de un 50% para tomar en cuenta la posibilidad de reforestar parcelas más productivas. En diez años, el costo de esta compensación es por lo tanto de US\$1.350, a los que se agregan los costos de la instauración de especies arbóreas y los costos de asistencia técnica para la gestión y el seguimiento. Variantes de esta fórmula fueron también testeados en el Bosque de los Pinos por la GIZ alemana y la ONG suiza Helvetas. Durante la fase de prueba del proyecto, iniciada en 2009, se previó el acondicionamiento de 68 hectáreas. En 2013, 113 hectáreas habían sido plantadas en beneficio de 825 agricultores, o sea una superficie promedio de alrededor un sexto de hectárea por explotador (AVSF-CROSE, 2014). Presentamos aquí los resultados de la primera evaluación de la fase piloto (Delerue, 2010).

Las zonas a acondicionar fueron determinadas por un comité de dirección constituido por representantes de grupos de base y autoridades locales sobre la base de una maqueta fabricada en papel maché por alumnos de escuela a partir de una técnica original que permite visualizar el conjunto de las cuencas hidrográficas concernidas. El acento se pone en los acentos degradados en basaltos o de *rendzina* calcáreas finas, 500 hectáreas que cubren alrededor de un cuarto de la

sección comunal. La selección de especies a plantar se define a través de reuniones con los interesados, pero son aquí las zonas degradadas y poco productivas las que se privilegian, contrariamente a los dos ejemplos precedentes. La elección de los sembradores recayó sobre una decena de especies de frutas y de madera de obra.

Antes que un contrato se realice entre el agricultor y el proyecto, la propiedad de la parcela es verificada formalmente por los representantes de organizaciones de base y dos testigos. Las tierras indivisas, sin título formal de propiedad, son consideradas para acondicionamientos en la medida en la que estos interlocutores locales confirmen los derechos del beneficiario. El contrato compromete a las diversas partes y define sus responsabilidades, siendo las del sembrador que se encarga de ciertas operaciones preliminares y el mantenimiento de la parcela, un miembro del Consejo de la Administración de la sección comunal y un representante local del Ministerio de Agricultura. Estos últimos se comprometen a facilitar el éxito de la actividad al sancionar a los propietarios de ganado de pastoreo libre y al efectuar visitas de control.

Los primeros trabajos efectuados sobre las parcelas consisten en desmalezar, establecer bandas de hierbas altas o de caña de azúcar como estructura anti erosiva et excavar. En promedio, 90 hombres-días de trabajo son necesarios para realizar esta tarea. Las plántulas demandadas son proveídas gratuitamente por el proyecto. Los costos de la materia vegetal, del compost y de las operaciones culturales, que incluyen una escarda de mantenimiento el primer año, son de alrededor de US\$570 por hectárea. El beneficiario, ayudado por otros miembros de la comunidad, asume 30% del valor de estos costos con aportes en mano de obra. El desembolso de la subvención durante los años siguientes está sometido a un control previo de la parcela para asegurarse que las operaciones de mantenimiento son efectivamente realizadas como estipulado en el contrato. En total, el conjunto de los costos, que incluyen el de la asistencia técnica y la subvención anual, son del orden de los US\$3.000 por hectárea acondicionada.

La evaluación realizada sobre las primeras 26 hectáreas plantadas muestra cierto éxito pero también dificultades: plantaciones arruinadas, con riesgo y logradas. Al cabo de 9 meses, 20% de las plantaciones fracasaron por la falta de cuidados y la invasión de hierbas malas o por la pérdida de plántulas comidas o pisadas por el ganado en libertad. Cerca de 50% de las plantaciones se consideran en riesgo, al indicar que el crecimiento de los árboles es débil y la competencia de las hierbas malas es muy importante durante los primeros meses críticos de crecimiento de las plántulas. Alrededor de un tercio de las superficies plantadas pueden realmente considerarse exitosas. Las

lecciones que sacan los promotores, que tienen el mérito de darle una gran importancia al seguimiento de los resultados, son pertinentes, pero se podría también hacer otras consideraciones.

El control de los animales sueltos en libertad en estación seca parece como una de las limitaciones más grandes al éxito de las plantaciones. La “animación” conducida con los grupos de base puede ciertamente ser un aporte, pero hace falta que los responsables de los Consejos de Administración de las Secciones Comunales (CASEC) se sientan también plenamente apoyados por el aparato judicial local para imponer sanciones a la minoría de agricultores que recurren a esta práctica. Puede tratarse de jóvenes agricultores con pocas tierras, pero también de personajes influyentes de la comunidad que se sienten por encima de las leyes. Para solucionar la limitación del pastoreo libre, ¿no está indicado también privilegiar la plantación de especies poco o nada apetentes para el ganado (castaña de cajú, guaya, cassia, fresno) en las zonas más amenazadas por el pastoreo libre? Dados los riesgos corridos, el costo de las plántulas producidas en vivero y el tiempo de trabajo para su transporte, ¿no sería interesante probar técnicas de sembrado directo con especies de germinación fácil? Si la escarda de mantenimiento genera problemas tal vez sea por una competencia con otros trabajos a efectuar en la explotación del momento donde esa escarda debe ser realizada. ¿Se debería entonces escalonar las plantaciones en dos años para atenuar las limitaciones de mano de obra en vez de realizarlas todas juntas?

7.3. ESTRUCTURAS PERENNES DE CAPTACIÓN DE AGUAS Y SEDIMENTOS EN LOS BARRANCOS.

Los barrancos son los lugares de desagüe naturales de las aguas de escorrentía y de los sedimentos que arrastran. Los barrancos torrenciales arrastran elementos sólidos de gran dimensión, cantos o bloques de rocas y tienen un caudal elevado, lo que vuelve difícil el establecimiento de una cobertura vegetal. Sin embargo, los barrancos de pendiente más leve o de menores dimensiones permiten la infiltración de una parte de las aguas y cierta acumulación de sedimentos y de materia orgánica en su recorrido. Estas depresiones constituyen micro-medios más fértiles y más húmedos cuya puesta en valor intensiva contrasta muchas veces con las de las vertientes alledañas. Se constata en diversas situaciones que los agricultores instalan diferentes tipos de estructuras biológicas o mecánicas a través de los barrancos para frenar las aguas y favorecer la acumulación de sedimentos: hileras de estacas, fajinadas, muros bajos de piedras. Para ser eficaces, sin embargo, estas estructuras exigen un trabajo importante y un mantenimiento regular. Múltiples proyectos han subvencionado

de diferentes maneras a los sembradores para extender este tipo de estructura de conservación de aguas y de suelos. Así y todo, continúan siendo frágiles, ante la mayor frecuencia de lluvias intensas que percibimos, y deben ser regularmente reconstruidas después de lluvias de muy alta intensidad.

A partir de mediados de los años ochenta, vemos emerger nuevos enfoques en el campo del acondicionamiento de barrancos. La idea entonces desarrollada es la de aprovechar las aguas de escorrentía al hacer de los barrancos un lugar de retención de las aguas creando "lagos de colina". Esta transformación de una amenaza en una oportunidad es posible en determinadas situaciones que presentan características físicas y geológicas favorables. La técnica consiste en erigir en los fondos de barrancos amplios y encajonados, presas de tierra compacta con un equipamiento pesado de manera tal de crear en la estación de lluvias, reservas de agua para la estación seca. La primera región donde estas estructuras fueron probadas fue el Gran Altiplano Central, primero con los lagos creados en las tierras de la Congregación de Pequeños Hermanos de la Encarnación de Hinche. En este conjunto geográfico que presentaba un relieve ondulado y provisto de suelos arcillosos profundos y poco permeables, existe una vasta red de barrancos y numerosos lugares favorables a estas retenciones. Las presas permiten acumular generalmente entre 20.000 y 100.000 m³ de agua destinados a usos domésticos, abrevar el ganado y al riego de pequeñas superficies en lo bajo o sobre las orillas. Los lagos pueden también servir para cría de peces. Se construyeron más de 60 lagos desde entonces y el modelo se extendió a otros departamentos en los lugares que presentaban características similares. Algunos grandes propietarios también construyeron a sus costas un riego por goteo de cultivos con alto valor agregado como la banana, el mamón y los mangos para exportación.

Si los lagos juegan efectivamente un rol importante a la hora de abrevar el ganado y en determinados usos domésticos durante la estación seca, los otros usos productivos considerados plantearon sin embargo problemas. Si bien los volúmenes de agua retenidos se cuentan en decenas de miles de metros cúbicos y parecen a primera vista impresionantes, en estas zonas donde en la estación seca caen menos de 100 mm. de lluvia en un período de 4 a 5 meses, hay que calcular un potencial de riego promedio de 1,50 m² por metro cúbico de agua en capacidad de almacenamiento de una estación de cultivo (MARNDR-CNEARC, 2003). Cada 10.000 m³ de agua se pueden por lo tanto regar solo 1,5 hectáreas de cultivos en estación seca. La mayoría de los lagos por otra parte no se encuentran tampoco en lugares donde es posible el riego por gravedad hacia lo bajo de la presa. El agua para el riego

debe entonces ser extraída por bombeo o a mano, lo cual implica una inversión en capital o en trabajo alto. Para hacer rentables estos costos, hace falta una producción alta que exige un buen manejo de las técnicas de producción y de los riesgos fitosanitarios. Los insumos y el consejo técnico necesarios por lo general escasean. Tienen que existir estructuras que garanticen una distribución equitativa del agua entre los usuarios.

Un segundo enfoque viene siendo intentado hace algunos años. Privilegia una valoración individual de acondicionamientos construidos en barrancos medios. Se instalan pequeñas presas en mampostería o gaviones en barrancos que miden generalmente entre 10 y 30 metros de ancho y cuyas pendientes son inferiores a 20%. Este tipo de estructura, correctamente concebida y ejecutada, garantiza la resistencia de las obras frente a las lluvias, incluso aquellas de gran intensidad, en el largo plazo. La primera función de los acondicionamientos en mampostería es, como para los lagos de colinas, almacenar el agua para fines domésticos y productivos, pero el agua es administrada por las unidades de producción sobre una base individual. El almacenamiento de agua puede realizarse de dos maneras. Se puede poner una cisterna en lo bajo de la micro presa para recolectar el agua que desborda por lluvias fuertes, o, en el corto plazo, cuando la presa se llena de sedimentos, se crea una capa freática en altura desde donde el agua puede ser extraída manualmente por la construcción de un pozo de poca profundidad. La capa profunda de sedimentos ricos en materia orgánica constituida detrás de la presa permite también la instauración de “fondos frescos”, fértiles y húmedos en el fondo y en los márgenes del barranco. Estos pueden ser plantados con cultivos de alto valor mercantil que permiten valorizar inversiones tan costosas. Dependiendo la naturaleza de los suelos y de la pluviometría, pueden cultivarse frutas, legumbres, banana, ñame, malanga, taro o arroz. Los diversos documentos de seguimiento realizados muestran que el valor agregado de los cultivos realizados en estos micro medios se sitúa entre los US\$7.000 y 10.000/hectárea. Las retenciones con gaviones son utilizadas para los barrancos más anchos o para aquellos donde el afianzamiento de la presa es más difícil y la fachada encima del borde puede ser impermeabilizada para retener el agua.

Inicialmente desarrollado de manera progresiva y con una reflexión crítica permanente de las ONG SOS-Niños de la región de Gros-Morne, este tipo de acondicionamiento fue a continuación retomado por pequeños proyectos en la Meseta Central y en otras vertientes en el Artibonite, los Nippes, el norte y el sur. Si bien la idea parece seductora en el plano técnico, ya que estas obras demostraron su resistencia durante episodios ciclónicos, su realización y su valoración correcta

pueden garantizarse solo en el marco de intervenciones donde existen relaciones de proximidad entre los interventores y los agricultores, y solamente convocando equipos técnicos que dispongan de la pericia especializada. Las condiciones técnicas, económicas y sociales particulares a cada acondicionamiento deben en efecto ser analizadas de manera conjunta para asegurar la viabilidad de la inversión. En el presente, estas condiciones no son muchas veces reunidas en los proyectos de gran envergadura.

BIBLIOGRAFÍA

- AVSF-CROSE 2014 *Synthèse de la présentation-échanges-débat autor d'une expérience de reboisement communautaire dans le département du Sud-Est d'Haïti* (Francia: AVSF).
- Balzano, A. 1986 *Socioeconomic aspects of agroforestry in rural Haiti* (Orono: University of Maine).
- BDPA-SCETAGRI 1990 *Gestion des ressources naturelles en vue d'un développement durable en Haïti* (Banque Mondiale-Ministère de l'Économie et des Finances).
- Bellande, A. 2010 *Historique des interventions en matière d'aménagement des bassins versants en Haïti et leçons apprises* (Haïti: CIAT-BID).
- Bellande, A. 2012 *Modes d'exploitation des ressources naturelles dans le corridor Cap-Haïtien-Ouanaminthe: Production agricole, pêche, transformation du bois et fabrication de sel* (Haïti: CIAT-UTE-AIA).
- Benge, M. 1978 *Renewable energy and charcoal production* (USAID).
- BID-GEF 2009 *Modes d'exploitation du milieu et propositions d'interventions pour une agriculture durable et rentable dans l'aire du Parc Macaya* (BID).
- Blanchemanche, P. 1990 *Bâtisseurs de paysages* (París: Éditions de la Maison des sciences de l'homme).
- Bonvallot, J. 1986 "Tabias et jessour du Sud tunisien. Agriculture dans les zones marginales et parade à l'érosion" en *Cahiers de l'ORSTOM* (Francia: Biblioteca Nacional) N° 22(2).
- Bracken, M. 1987 "Cocoa production and marketing project in Haiti" en *I Inter-American Cocoa forum* (San José de Costa Rica).
- Bulletin Agricole 1954 *Bilan des réalisations du SCIPA* (Puerto Príncipe) N° 3(4-5).
- Damais, G.; Bellande, A. 2005 *La filière mangue en Haïti: État des lieux, enjeux et perspectives* (Haïti: IRAM; Alliance AVSF-CICDA).

- Delerue, F. 2010 *Une expérience de reboisement communautaire innovante en Haïti: méthode, résultats et analyse* (Francia: AVSF-RURALTER).
- Development Alternatives International 2001 *Rapid commodity assessment series* (HAP).
- Dunnington, L.; Lenaghan, T. 2008 *A case study in brand creation with small holders: Haitian Bleu* (Bethesda: Development Alternatives International).
- Earl, D. E. 1976 *Reforestation and the fight against erosion - Haiti charcoal as a renewable resource* (FAO).
- François, W. 2008 *Évaluation des opportunités d'exporter les mangues vers les îles Caraïbes* (Initiative Développement).
- Fuller, R. H. 1906 "The struggle of the first state to preserve its forests" en *Appleton's Magazine* (Estados Unidos).
- Hilaire, J. V. 2009 *Stratégie de montage du Système National des Aires Protégées* (Haïti: Ministère de l' Environnement; PNUE).
- Jean, J. C. 2014 "La filière cacao d'Haïti: Un exemple de succès d'échanges Sud-Sud et de partenariat Nord-Sud" en *FACTS Reports* (Francia: Institut Veolia) N° 9.
- Jean-Louis, D. 1893 *Manuels de culture appropriés au climat et au terroir d'Haïti* (Bruselas).
- Lilin, C.; Brochet, M. 2012 *Ravines et versants. Atelier de formation de Gros Morne* (CIAT).
- MARNDR-BID 2013 *Programme de Mitigation des Désastres Naturels, Revue intermédiaire* (Haïti).
- Mathurin, J. P. 2012 *Diagnostic de la filière cacao au niveau des régions du Nord et de la Grande-Anse d'Haïti. Rapport préliminaire* (Proj et DEFI).
- Mintz, S. 1962 "Living fences in the Fonds des Nègres region, Haiti" en *Economic Botany* (Springer) N° 16(2).
- Moreau de Saint-Méry, F. L. 1796 *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'isle de Saint-Domingue* (Paris) tercera edición.
- Murray, G. F. 1979 *Terraces, trees and the Haitian peasant. An assessment oftweny five years of erosion control in Haïti* (USAID).
- Murray, G. F.; Bannister, M. E. 2004 "Peasants, agroforesters, and anthropologists: A 20-year venture in income generating trees and hed erows in Haïti" en *Agroforestry Systems* (Países Bajos: Kluwer Academic) N° 61, pp. 383-397.

- OXFAM-QUÉBEC 1999 “Situation actuelle et perspectives pour la mise en marché des produits de l’agroforesterie” en *Projet Agroforesterie Nippes* (Canadá).
- Pierre, F. 2003 *Activités de commercialisation de la mangue Francisque, Année 2003* (Hillside Agriculture Program).
- Projet de préservation e de valorisation de la biodiversité en haute altitude (PVB) 2009 *Document de capitalisation* (Haití: Helvetas).
- Roose, E. 2004 “Évolution historique des stratégies de lutte anti-érosive - Vers la gestion conservatoire de l’eau, de la biomasse et de la fertilité des sols (CGES)” en *Sciences et changements planétaires* (Francia) N° 15(1), pp. 9-16.
- Smith, M. E.; Price, T. J. 1994 “Aztec-period agricultural terraces in Morelos, Mexico: Evidence for household-level agricultural intensification” en *Journal of Field Anthropology* (Estados Unidos) N° 21.
- Smucker, G. *et al.* 2000 *Land tenure and the adoption of agricultural technology in Haiti* (IFPRI).
- Société Audubon Haïti 2006 *Macaya Biodiversité* (Haití).
- Technoserve 2010 *Haiti Hope: Mangoes as an opportunity for reconstruction and economic recovery* (Haiti Hope Project).
- Victor, J. A. 1995 *Code des lois haïtiennes de l’environnement* (Puerto Príncipe: PNUD).
- White, T. A. 1994 “Policy lessons from history and natural resource projects in Haiti” en *Working Paper N° 17* (Estados Unidos: University of Minnesota).

LITERATURA COMPROMETIDA O EL DESENTENDIMIENTO DE LA LITERATURA*

Max Dominique

LAS TENSIONES ESENCIALES DE LA LITERATURA HAITIANA

El contexto económico y social dirige las tensiones y las orientaciones de nuestra literatura. Este contexto es el de un país subdesarrollado, dominado económicamente por Estados Unidos y crispado por antagonismos latentes y complejos de clases sociales, antagonismos que terminan a veces en explosiones de violencia. Cerca de la lucha cubana y de los espasmos dominicanos, Haití presenta una situación pre-revolucionaria en la que el absceso está maduro al punto de reventar. A lo largo de una historia que tiene sus momentos de victoria exaltante y sus páginas sombrías se plantea una cuestión que bien marca la tensión fundamental de la literatura haitiana: ¿en qué medida los escritores que conformaron las elites más esclarecidas del país atestiguaron un compromiso militante o demostraron, por rencor, aversión o cansancio, una evasión neurótica hacia paisajes más serenos, de ensueños, de ternura y de abandono?

* Extraído de Dominique, M. 1988 *L'arme de la critique littéraire. Littérature et idéologie en Haïti* (Montreal: Éditions du CIDIHCA) pp. 49-57. Traducción por Eugenia Pérez Alzueta.

LA RONDE Y LA NOUVELLE RONDE

Es el reproche dirigido a los poetas de la generación de *La Ronde*, movimiento literario que nació hacia el final del siglo XIX alrededor de la revista que le dio su nombre. Sería exagerado ver en ellos únicamente a “franceses exiliados en tierra haitiana”. Su poesía no excluía toda haitianidad: los trazos que evocan el paisaje haitiano, que revelan el sentimiento nacional, y más profundamente ese fondo de tristeza y de melancolía que según Etzer Vilaire constituye la mentalidad haitiana, están dispersos por toda la obra. Pero no nos equivoquemos: que según Vilaire estemos “condenados a una literatura de imitación, ¿y qué son sus novedades si no renacimientos?”, que Damoclès Vieux nos incluya en su inextirpable nostalgia de paisajes de nieve y en el galanteo de los marqueses del siglo XVIII francés, es lo que nos muestra de manera decisiva el sentido y la orientación de *La Ronde*. Los poetas de esta generación, por aversión, asco, aburrimiento, no osaron enfrentarse a su tiempo. Huyeron del combate, se apartaron de las fuentes más vivas y más puras de la cultura popular; le dieron la espalda a las esperanzas del pueblo y a las duras realidades del presente para alimentar su nostalgia, su neurosis y el mórbido *spleen* de su alma romántica. Conservamos este testimonio desgarrador de hombres heridos y envueltos en una dignidad que no por ser falsa es menos bella.

La Nouvelle Ronde, o más comúnmente el movimiento indigenista, se opone determinadamente a esta tendencia. En un principio fue la Ocupación americana y nuestro pueblo pisoteado, humillado, asesinado, y aplastado por la morgue racista de los marines. Nos perdimos a nosotros mismos, extraviados bajo la mirada sórdida de los invasores, y “la melancolía dilató nuestros ojos”. Jean Price-Mars denunciaba, en *Así habló el Tío*, el bovarismo de las elites, esa terquedad de “enarbolar los trapos de la civilización occidental”, e invitaba a poetas y novelistas a extraer del folclore para reencontrar nuestras tradiciones de sabiduría y de ritmos heredados de África. La empresa debía ser fecunda ya que nos acercaba a las fuentes más profundas de nuestra cultura. Pero iba también a resultar ambigua como lo probaron los sucesores de Price-Mars, Carl Brouard y la escuela de los *Griots* en particular: es distinto inventar mitos oscuros que representan nuevos factores de evasión: “nuestras miradas nostálgicas se volvieron hacia el África dolorosa y maternal”, pero esta África no es para nada real, es mistificadora ya que es la imagen “de la Nigricia nuestras almas”; diferente es crear mitos positivos y transparentes, capaces de dinamizar un pueblo en vista de su combate y su progreso; diferente es cantar la raza al punto de hacerla algo en sí mismo y suscitar un contra racismo negador; diferente es analizar lúcidamente lo real, detectar los

conflictos de clases y optar decididamente a favor de los oprimidos y del verdadero rostro del campesinado pobre.

DOS GRANDES POETAS

Hay sin embargo que poner aparte en las luchas indigenistas a dos de nuestros más grandes poetas: Emile Roumer, que en *El caimán estrellado* supo denunciar con la fuerza de una cólera vengativa todos los factores de la explotación económica, cultural y política que ejercía Estados Unidos sobre Haití, y Jean Brierre, que en *Black Soul* cantó las batallas de los negros oprimidos por el racismo blanco para expandir su canto a toda la humanidad en *La Noche* y en *La Fuente*. Con estos poetas abordamos los problemas que se plantean a una literatura comprometida en el drama sociopolítico de su tiempo.

ETAPAS DE UNA LITERATURA COMPROMETIDA

Esta literatura comienza con Massillon Coicou. El poeta amó la patria con un amor loco; la vio como a una mujer envuelta de luto, sufriendo por las las luchas fratricidas de sus hijos (*Ad nigram patriam*); proclamó ingenuamente la esperanza por un salvador, por un hombre-mesías que vendría a liberar a la patria herida de sus males y luchó ardientemente por la llegada al poder de Anténor Firmin que encarnaba la esperanza de toda una juventud: “hagamos de todos nosotros una escalera para él”.

Pero Coicou se mantiene un idealista: ¿pudo su alma atormentada, en su sed de ideal, entender los conflictos que perturbaban al país? En todo caso, su muerte sigue sirviendo como testimonio: el poeta murió bajo las balas de un viejo militarista, adversario encarnizado de Firmin, Nord Alexis.

Los novelistas de la generación de *La Ronde* se oponen a los poetas: éstos no van a alimentar sueños nostálgicos sino que mirarán hacia las sombrías realidades del presente para poner al desnudo, en un análisis implacable, las taras y los vicios de la sociedad de entonces. Probablemente, las orientaciones siguen siendo tradicionales: bajo un barniz de reformismo, las opciones de Frédéric Marcelin son de hecho conservadoras, y el pensamiento político de Fernand Hibbert sigue siendo vago, confuso, incluso contradictorio. Marcelin sobre todo demostró ser en su vida un perfecto oportunista. La obra de estos autores da testimonio sin embargo de un análisis decapante y lúcido. Marcelin criticó con vigor las costumbres políticas de la época, la venalidad, la demagogia de los políticos corruptos y la ingenuidad política de los jóvenes. Hibbert elaboró el siniestro cuadro de una burguesía decadente, marcada por la adulación del blanco, el reino destructor del dinero y los simulacros que mal esconden las sordas rivalidades, los

miedos, las bajezas, las implicaciones sórdidas. ¡Lucidez que debería tener todo militante preocupado por hacer progresar la marcha de la revolución a través de los conflictos de las clases sociales!

JACQUES ROUMAIN

Tuvimos que esperar a Jacques Roumain para alcanzar los aportes decisivos de un compromiso de la literatura en el drama de Haití. El líder indigenista supo deshacerse de las ambigüedades de la *Nouvelle Ronde*, y sus opciones marxistas lo condujeron a volverse decididamente, después de muchas angustias, hacia los verdaderos oprimidos que son los campesinos pobres. Los hermanos de Roumain, no son solamente sus hermanos de raza deportados, caravana temblorosa y silenciosa, larga caminata bajo el fuste del amo de los esclavos negros: son todos los explotados del mundo, los sucios judíos, los sucios indios, los sucios malayos, todos unidos como los rasgos del rostro en contra de los propietarios, los misioneros blancos, los hedonistas. *El nuevo sermón negro* donde aparece un Cristo que se alza contra los fariseos que son la Iglesia (que desnaturalizó y traicionó su mensaje) se acerca a *La Internacional (Madera de ébano)*. Jacques Roumain nos legó sobre todo en su novela póstuma, *Gobernadores del rocío*, un testimonio único de la pobreza de los campesinos y del combate victorioso llevado adelante por su comunidad contra la sequía, la resignación, la alienación colectiva, la lucha de las facciones, la explotación de los jefes de sección, *hounganes*¹ y consortes. El autor fue al encuentro del sufrimiento, el trabajo de las masas y las contradicciones sordas resultados de la explotación de un pueblo. Su lenguaje es precisamente el del pueblo, realzado y embellecido por el arte de un escritor popular que se expresa en un francés bien haitianizado, enriquecido con todo el valor concreto y cantante del creole. *Gobernadores del rocío* es el canto lírico de la fraternidad humana.

RENE DEPESTRE

El universo poético de René Depestre es el de una militancia activa e incansable. Sus primeros poemarios, *Destellos* y *Brotos de sangre* son de una juventud inalterable y respiran la energía del combate, la violencia agresiva, así como la esperanza loca y cruel de los jóvenes revolucionarios comprometidos al lado de las masas de explotados a la hora de la “revolución” de 1946. Depestre sintió los llamados desesperados del sufrimiento humano y denunció el sometimiento de las masas domesticadas (*Frente a la noche*). *Brotos de sangre* ilustra todos los asaltos de la rebelión y relaciona estrechamente la liberación interior

1 En creole, sacerdote o autoridad religiosa del vudú (nota del traductor).

con las reivindicaciones colectivas. En su búsqueda por la salvación, el poeta evoca las prisiones, los jóvenes que despedazan con su fiebre estos “tiempos de lobos enfermos de rabia... oh qué tiempo de chacales”, invita al crimen, a la rebelión, y extiende la sombra de su pureza a todos los horizontes de fieras con el objetivo de recrear la belleza. Es como hombre nuevo, como niño absolutamente virgen, inquieto y sin pecado, que el joven Depestre se ofrece a sus hermanos de armas por una Haití regenerada por el fuego de la acción revolucionaria.

Pero la “revolución” de 1946 fracasa. Y vemos a nuestro poeta condenado al exilio. Podemos percibir a lo largo de su obra las resonancias de esta dura y larga prueba, así como las impurezas de una poesía: ésta pierde su pura virginidad en contacto con una pasión política que se compromete a descender a las arenas de las rivalidades personales (*Traducido de la gran alta mar*) o a exaltar los líderes de diferentes partidos comunistas (*Vegetaciones de claridad*). Aún hay bellas páginas en las que estalla la intensidad de sus dones poéticos (los versos amplios de grandes resonancias poderosas de *Mineral negro* o la fantasía de *Mi cine de niño negro*); pero habrá que esperar la decisiva prueba de la separación con su mujer adorada y el compromiso del poeta con la Cuba revolucionaria (*Diario de un animal marino*) para que su poema recupere el vuelo de sus primeros acentos.

JACQUES STEPHEN ALEXIS

Si Depestre cantó la esperanza revolucionaria, Jacques Stephen Alexis se esforzó en su vida y en su obra por realizarla. Sus novelas revelan un sorprendente realismo político que se expresa en la captación de una conciencia política en formación (*Compadre General Sol*), en el análisis de las contradicciones sociales y sobre todo de las contradicciones internas de la pequeña burguesía (*Los árboles músicos*), o aún más cuando esboza un líder obrero perfectamente consciente de las fuerzas presentes y de las exigencias del combate (*El espacio de un parpadeo*). A este realismo se alía una sorprendente imaginación que ejecuta todos sus recursos brillante y el esplendor barroco de su riqueza verbal al servicio de lo real. Así es el realismo maravilloso que está en el corazón de la estética de Jacques Stephen Alexis.

¿HACIA UNA SUPERACIÓN DE LA DIALÉCTICA?

La obra de Depestre y de Alexis, a pesar de los padecimientos y las angustias que trae, está hecha de certitudes. Ahora bien, la tensión desentendimiento —compromiso, universal humano— realidades nacionales que atraviesa la literatura haitiana es fecunda en más de una ocasión. Permite al arte conservar cierto grado de pureza poética y profundidad onírica, le permite no ensuciarse o degradarse en rivalidades

demasiado partidistas. Los poetas contemporáneos que surgieron del movimiento *Haiti Littérature* son tan herederos de Etzer Vilaire, Edmond Laforest o de Magloire Saint-Aude como de Massillon Coicou, René Depestre y Jacques Stephen Alexis. Es que tuvieron, como en su momento el adolescente Rimbaud, la revelación interior de la videncia y de los quejidos inefables del yo: sus poemas son los de la noche, de la pena como el canto soberano de la fraternidad humana, ponen de manifiesto el desgarró la tristeza de hoy, donde la esperanza está velada por incertidumbres: “llegó el momento de hablarse con señas”.

RENÉ PHILOCTÈTE

René Philoctète nos ofrece una obra —atrevámonos a esta palabra— sacerdotal. Ya que está espontáneamente y voluntariamente arraigada en la cultura popular más densa, y recreada mucho más intensamente que cualquier indigenismo, y en una verdad cautivadora de mitos positivos, en la atmósfera de sufrimiento como de esperanza de las masas oprimidas. Ahora bien, el cura es el hombre del pueblo, o de un pueblo. Que el poeta descienda entre aromas y ritmos de su pueblo portando una promesa (baluceada, en nada estruendosa), eso es fidelidad a un mensaje interior. Que su poema se ilustre de misterio, incluso de encantamiento mágico, eso también es sacerdotal, a pesar de los equívocos. Precisamente estos se disipan en el momento en el que la atmósfera recreada a través de anotaciones extrañamente concretas se carga de fuerzas oníricas que lleva en él. Todo poeta es el hombre del sueño, o de un sueño. Y el de Philoctète alcanza, en *Esas islas que marchan*, las dimensiones de un arte total que habrá integrado en el poema los poderosos recursos del drama y del relato lírico.

ANTHONY PHELPS

La poesía de Anthony Phelps recibió un nuevo empuje con el sufrimiento del exilio. *Mi país que aquí está* inaugura una línea de epopeya lírica a través de los senderos de la memoria, en el noble orgullo de páginas gloriosas de nuestra historia y en la revelación dolorosa de sus sombrías horas. Phelps anuncia con fervor los nuevos tiempos. Esta profecía se aparte sin embargo de las certitudes revolucionarias de un Depestre: su esperanza, atravesada por la pena del exilio, es por momentos tan frágil que termina en un grito de rebelión y de angustia. La invocación del poeta a la eminencia, al militante político, el llamado de paciencia, el dolor de la espera revelan —a través de una escritura poética que es, a mi entender, la más rica y la más ávida, al mismo tiempo de simplicidad y de comunicación atenta—, el desgarró secreto de un corazón herido. A través de la agonía y de sus sobresaltos (*Montreal ciudad de fuego*) el poema se extiende a las

múltiples voces de los exiliados: *Pierrot el negro*, escrito en colaboración con Jean-Richard Laforest y Émile Ollivier, evoca en una pintura cautivante, los dolores de la diáspora haitiana, así como las torturas, los crímenes, los atropellos de las grandes compañías americanas. La poesía en definitiva es signo de esperanza y de ningún modo de razón ni de victoria.

ALGUNAS NOVELAS

Nada como una novela par hacernos captar los gritos de nuestros poetas. Allí donde el poema sugiere e indica, y no apunta en absoluto a desplegar de forma precisa las vías del combate revolucionario —esto es propio de los hombres políticos, de los teóricos y estrategas—, la novela puede ir más lejos, analizar y estremecer. *Amor, cólera y locura* de Marie Chauvet nos muestra los miedos, las crispaciones y la cólera de las burguesías terratenientes (mulatas y negras) cuando sus viejos privilegios se ven sacudidos por nuevos llegados que aspiran, sembrando terror y desplegando los tormentos de la venganza brutal, a imponerse por la fuerza para formar un nuevo apéndice de la burguesía local. *Maduro hasta reventar* de Frankétienne nos ofrece un mundo demente de pesadillas y alucinaciones, que pone al desnudo el drama de las capas empobrecidas de la pequeña burguesía. Esta es hoy en día la atmósfera de la creación literaria: despliega un universo dantesco que aspira a los días de cólera y rebelión para mañanas mejores.

HAY COMPROMISOS, Y COMPROMISOS

Este viaje demasiado breve por nuestra literatura de ayer y de hoy nos habrá permitido por lo menos dibujar algunas pistas de investigación y orientación. El pasado nos enseñó a rechazar toda perspectiva de desentendimiento: la hora finalizó en la que los poeta de *La Ronde* podrían erigir en una época de desconcierto, de catástrofe y de luchas salvajes, sus pálidos y espléndidos castillos de cristal. Los escritores reconocen una misión que se encarna en el drama sociopolítico de su tiempo. Además es necesario que los datos de este drama sean claramente discernidos y que este compromiso, a partir de una falsa toma de consciencia, no cree nuevamente factores de evasión. No hay mucha distancia entre la nostalgia del universo occidental y la visión de una África maternal y mítica: Los escritores indigenistas, acunados en un folclorismo anticuado, no pudieron contribuir en el desplazamiento de las contradicciones de clase y en servir a los intereses de una pequeña burguesía de accesos incoherentes y cuya incapacidad en el poder no deja ninguna duda. Todo esto a sabiendas de que abrieron vías decisivas, no hay que leerlos sin discernimiento y velar en no caer en sus trampas subterráneas.

EXIGENCIAS DE LA REVOLUCIÓN

Además, hay compromisos y compromisos. Este no podría ser un sometimiento al arte y desdeñar los profundos pliegues, las cavernas y los abismos de la creación literaria. Decía preferir el impetuoso envío de *Brotos de sangre* al Depestre de *Vegetaciones de claridad* donde deifica peligrosamente a hombres de carne y hueso, lo que podría lamentar algún día. La realidad no está en absoluto pintada en blanco y negro, y la revolución no es una cuestión de creencia, sino de paciencia lúcida y combativa. El poema no podría rebajarse a una propaganda banal o agitación: mantendrá su alto vuelo y su halo de misterio, dirá los obstáculos, los choques, sabrá tomar partido, pero siempre en el orgullo del objetivo perseguido, en la ocurrencia del largo palmo de la fraternidad universal. El canto de Phelps y de Philoctète, más clarividente y más puro en su dolorosa crispación y su alta tensión —se le pediría por momentos mayor vigor—, nos dice simplemente que la empresa revolucionaria, que empezó en Haití en vistas de instaurar un régimen verdaderamente socialista, tendrá un largo trecho, no será exaltación sino difícil y laboriosa energía.

¿BASTA CON ESCRIBIR?

¿Basta en definitiva con escribir incluso dentro de una perspectiva revolucionaria? La obra exige un testimonio de vida. Las novelas de Marcelin provocarán siempre en nosotros cierta reticencia, al saber qué triste político fue este bello orador que se dedicaba a desviar a los jóvenes de la corrupción política de la época. En cambio, Massillon Coicou y Jacques Stephen Alexis permanecerán siempre, a pesar de sus errores, como valientes testigos que dedicaron su vida y su muerte a la expectativa de su obra. El deber de todo revolucionario es *hacer* la revolución.

PROLEGÓMENOS A UN MANIFIESTO DEL REALISMO MARAVILLOSO DE LOS HAITIANOS (1956)*

Jacques Stephen Alexis

INTRODUCCIÓN

Todos los intelectuales de nuestro tiempo, de manera más o menos confusa, se sienten solidarios con el hombre y solidarios entre sí. Entre estos, los más conscientes y clarividentes de la misión del Arte están convencidos de que su acción en formación abierta es una traba al desarrollo de un arte consciente, resplandeciente, realmente al servicio del hombre. Les parece que ya no basta con apoyarse mutuamente en casos de excepción cuando, por ejemplo, la libertad del artista se encuentra amenazada; sino que hay que llevar el fuego de la crítica a la estética misma. He aquí lo que explica, por ejemplo, este encuentro de intelectuales negros.

En este siglo en que los hombres viajan ya a la velocidad del sonido, en que las ideas atraviesan las fronteras sin pasaporte, en este siglo del mayor descubrimiento energético de todos los tiempos —descubrimiento que permite tantas liberaciones y tantos saltos hacia delante, impensables hasta ayer—, este siglo en el que se ha emprendido la erradicación definitiva de la injusticia y de la explotación, este siglo en

* Extraído de Alexis, J-S. 1956 “Prolégomenes a un manifeste du réalisme merveilleux des Haïtiens” en *Présence Africaine* (Francia) N° 8-10, pp. 245-271, junio-noviembre. Traducción por Isabel Domínguez.

que todas las razas, todos los pueblos, todas las patrias se lanzan impetuosamente a la conquista de un estándar de vida por fin humano, este siglo en que igualdad y progreso están a la orden del día, es lógico que el contenido fundamental de las obras de arte tienda a alcanzar la totalidad de los problemas que se plantean al hombre de todas partes. Se da hoy, por consiguiente, un encuentro inevitable del arte de todos los pueblos en el plano del contenido estético: amor a lo real, a la naturaleza y a la vida, amor a la libertad, a la justicia y a la verdad, amor al hombre por encima de todo, en una palabra, humanismo nuevo.

Es cierto que, en todos los tiempos, el artista ha sido un testigo de la vida de la ciudad; ha reproducido sus tipos y escenas esenciales, sus usos, costumbres, creencias, moral; ha cantado sus bellezas, luchas, dramas; el artista ha sido un profesor de ideal, de coraje, un educador público, un trovador de la esperanza y del sueño ubicados en las antípodas de las durezas y fealdades del momento. Ha podido decirse que el artista era un arpa eolia que vibraba con todos los soplos —naturalmente, esto ya no basta—. No se trata de testimoniar solamente a favor de lo real y de explicarlo; se trata de transformar el mundo, cada uno en el ámbito que les es propio, claro está. Se trata de favorecer la eclosión de lo que nace y se desarrolla; se trata de liquidar lo que perece y constituye una traba a la elevación del hombre. El artista debe tomar partido; debe ser un combatiente.

Por tanto, es bueno que, superando la conciencia individual de su misión y de su cometido, todos juntos, libremente, los Artistas progresistas de un país, los únicos en quienes el pueblo entero se reconozca, confronten sus puntos de vista sobre las tareas presentes del arte nacional en función de la historia de su pueblo, de sus tradiciones, de sus tendencias manifiestas, gustos, esperanzas, sueños, certezas y combates. Es conveniente que se ponga en marcha un *programa general de trabajo*, simple y concreto, vinculado tanto a las tradiciones artísticas nacionales como a los nuevos valores que nacen, para el provenir y el hombre de todas partes. Dicho programa deberá, por cierto, ser detallado en función de las distintas disciplinas, pero lo que importa, en primer lugar, es que se definan globalmente las necesidades de todo el arte nacional, para el arte de escribir, para las artes escénicas, las artes plásticas, la música, como para las demás disciplinas.

El objeto de estos prolegómenos no es el de dar una respuesta completa y definitiva, sino solamente provocar la discusión y contribuir a la clarificación del programa general de trabajo, en función de las realidades presentes más evidentes y de sus perspectivas. Este trabajo es, por tanto, un esbozo, una aclaración preliminar y no un manifiesto verdadero, el que solo puede surgir de una profunda discusión. Puesto que todo demuestra que hay una manera peculiar de

los haitianos en arte, que existe en la actualidad una Escuela del Realismo Nuevo particular de los haitianos, una Escuela que se busca y se perfila poco a poco, una Escuela que hemos comenzado a llamar Escuela del Realismo maravilloso, esta contribución presentada ante los intelectuales de los pueblos negros hermanos podría, gracias al aporte de todos, promover y apresurar la constitución de esta Escuela haitiana sobre bases fundamentales claras.

LA CULTURA HAITIANA

Se sabe que, a comienzos del siglo XVI, algunos años después del descubrimiento de Colón y de la invasión de los conquistadores, no quedaba más que una escasa parte del pueblo indígena Taino de Haití, el pueblo *Chemés*.¹ En efecto, después de las heroicas luchas de Anacaona, la Grande, la Flor de Oro, poetisa, música, coreógrafa y bailarina de talento, como así también jefa política audaz; después de las luchas de Canoabo y de los demás caciques indígenas, este pueblo había sido diezmado y esclavizado en las minas de oro. Estos habitantes perecieron en masa a causa de los malos tratos, del duro trabajo al que no estaban habituados, de los suicidios colectivos a los que se libraban en su desesperanza y a causa de las enfermedades importadas por los españoles. El pueblo *Chemés* y la cultura local, que era su expresión, habían vivido; una cultura que se expresaba mediante una técnica bastante avanzada (cerámica cocida en fogata abierta, trabajo del oro, agricultura en montículos espaciados, la producción de galletas, maíz, producción de cerveza mabí, etc.); cultura que se expresaba incluso en una religión animista (panteón de dioses, llamados *Xémés*,² clero individualizado de sacerdotes-*butios*,³ ceremonias precisas, etcétera), que se expresaba en música, cantos y danzas que ejecutaban artistas especializados, las sambas, en una pintura rupestre, una escultura de piedra y alfarería con esmalte vítreo a base de estaño semejante a la mayólica como en México, etcétera.

Como la fiebre del oro se agravaba, los españoles comenzaron con la Trata de negros para relevar a los esclavos indígenas desfallecientes.

1 Conservamos la grafía del texto, ya que no hemos encontrado una traducción ni en la web ni en textos específicos.

2 Hemos encontrado la palabra *zêmes* o ídolos de divinidades subalternas que convocadas, aportaban lluvias y todos aquellos bienes que los hombres les solicitaban. Ver *Abrégé de l'origine de tous les cultes*. En <http://www.mediterranee-antique.info/Religion/Dupuis/AOC_10.htm>.

3 Los habitantes de la Isla de Saint Domingue tenían sus *butios*, quienes se decían confidentes de los dioses, los depositarios de sus secretos y vaticinadores del futuro. Ver *Abrégé de l'origine de tous les cultes*. En <http://www.mediterranee-antique.info/Religion/Dupuis/AOC_10.htm> acceso 12 de febrero de 2008.

Tuvieron lugar las primeras rebeliones bajo la guía de un cacique indio, el grande y noble cacique Henri; indios y negros tomaron las armas y se refugiaron en nuestro Bahoruco,⁴ en las cercanías de nuestros lagos y nuestras altas cimas cubiertas de bosques de pinos. Allí se defendieron valientemente a punto tal que los españoles debieron firmar la paz. Fue allí en donde los indios y negros insurrectos, esos “cimarrones”, como los llamaban, —quizá esa palabra designaba originariamente a los mestizos de negros e indios, los *zambos*— realizaron el sincretismo cultural taíno-africano, cuya realidad ilustraremos más adelante mediante ejemplos actuales. Era natural que en las “*yu-cuyaguas*”, aldeas de rebeldes, se operara una fusión de las técnicas de producción, de los cantos y danzas, artes plásticas, una fusión de los panteones de ambas poblaciones animistas. Mucho tiempo después de la epopeya del cacique de la Libertad, el Bahoruco siguió siendo el refugio de los esclavos negros y de los escasos sobrevivientes de las poblaciones *Chemés*. Además, se sabe que, en el transcurso de la gran población de esclavos del siglo XVII, organizada bajo la conducción del negro Padrejean, los mestizos zambos constituían un elemento importante.

Con la invasión de los bucaneros y filibusteros franceses, Francia iba a adjudicarse una colonia, una colonia que iba a ser, también, un cliente del comercio de la “madera de ébano”. La cultura haitiana se fue individualizando progresivamente, al mismo tiempo que la nación haitiana, dentro de la sociedad esclavista de Saint Domingue. En el transcurso de una larga maduración histórica durante la cual los restos de la población autóctona *chemés* se mezclaron en la isla con los múltiples elementos africanos dejados por la Trata (Mandingas, Bambaras, Ibos, Peuls, Aradas, Congos, etc.) y también con algunos elementos europeos (principalmente franceses y españoles), la cultura haitiana se dibujó progresivamente a partir del aporte decisivo africano, hasta el día de la independencia, el 1 de enero de 1804, en que la nación haitiana y su cultura en formación iban a proseguir un desarrollo autónomo. El negro llamado “bozal”, es decir, recientemente introducido a la colonia, cualquiera que fuera su origen, se fundía progresivamente en la comunidad de los negros llamados “creoles”,⁵ es decir, nacidos en el país. Estos negros “creoles” tendían a unificar paulatinamente el mosaico de elementos de cultura de diversos orígenes que habían recibido. Crearon un lenguaje propio (el habla de los

4 Sierras de Bahoruco.

5 Hemos respetado el término “*créolé*”, ya que la traducción “criollo” en el contexto argentino puede prestarse a confusión o resultar ambiguo, ya que el mismo remite también al folklore gauchesco.

negros creoles, el habla creol), cantos y danzas comunes, una música común, cuentos, leyendas y una literatura oral que era sensible naturalmente a la increíble diversidad de aportes. Su originalidad y riqueza fueron cada vez más grandes y todo aquello que se aportaba se fusionaba bien puesto que, excepto la impronta francesa y occidental, todas las demás contribuciones reflejaban sociedades con un similar estadio de desarrollo histórico. Dichos aportes se habían fundido en los talleres de esclavos con tal rapidez que incluso la religión se había unificado y se había hecho el reflejo de las condiciones de existencia propias de todos los esclavos de la colonia, si se tiene en cuenta la larga supervivencia de las superestructuras ideológicas a pesar de la desaparición de la base condicionante. Una vez conquistada la independencia y obtenida una libertad relativa de movimiento a través del territorio, la fusión iba a acelerarse aún más en el marco de ese país en que casi todo debía ser reconstruido, pues la guerra libertadora había impuesto la destrucción de todo el producto del sudor de los antiguos esclavos, todas las riquezas de ese pequeño país que absorbía la mitad del comercio exterior de Francia. No hay que olvidar esta guerra de tierra quemada, pues explica muy bien algunos retrasos que sufrió el país y, en particular, la lentitud con que las obras de cultura de valor universal aparecieron con los primeros pasos de esta nación que había realizado la increíble hazaña de proclamar la independencia en el momento mismo en que las potencias rapaces empezaban a lanzarse a la conquista de los países menos desarrollados.

De hecho, ¿qué es una cultura sino, en un plano general, el producto de esta tendencia que empuja a los hombres a organizar elementos de su conocimiento del universo y de la sociedad en la que viven, a organizarlos colectivamente en función del pasado y presente y recomponer una imagen de esa cultura más vasta que la apariencia, imagen proyectada en su psiquismo, en sus actos, en sus comportamientos y en todas sus producciones? Por lo tanto, se puede decir, de acuerdo con lo que precede, que incluso las colectividades primitivas muy poco desarrolladas y organizadas tienen sin embargo una cultura, una cultura local.

Cuando las sociedades entran en el proceso de formación de un pueblo o nación, la cultura se convierte en algo más complejo, más rico y diverso. En ese caso, podría decirse que la cultura es una comunidad de psiquismo, de gustos, tendencias, conceptos, que se expresan en todos los ámbitos de la actividad humana, una comunidad históricamente formada, más o menos nítida, más o menos estable, una comunidad que resulta de una herencia psíquica y que se exterioriza mediante obras de belleza y razón, en una relación variable con el desarrollo de las fuerzas productivas, con las relaciones sociales de

la sociedad que las produce. Si la sociedad considerada se encuentra aun escasamente unificada en su territorio, se puede hablar de cultura de pueblo (la cultura de la Grecia antigua o del Egipto antiguo, por ejemplo) o, incluso, de cultura nacional cuando es la expresión de una verdadera nación en formación o ya formada (la cultura haitiana o alemana, por ejemplo).

No obstante ello, sería bueno ahondar más profundamente en la realidad que esconde la palabra cultura, para tener una concepción viva del fenómeno. En efecto, a menudo se incluye en el patrimonio de una cultura nacional obras producidas mucho antes de que se pueda considerar la existencia de la nación en formación como algo adquirido. Se ve, entonces, que, cuando se habla de cultura nacional, se sobreentiende la larga continuidad cultural de un territorio ocupado hoy por una nación individualizada, a pesar de las estructuras sociales diferentes y de los estadios de desarrollo de las fuerzas productivas que se sucedieron en el mismo. Las obras de cultura tienen, en efecto, una vida muy larga, una resonancia mucho más larga que la sociedad que las ha condicionado, más aún que las tendencias del espíritu de los hombres cuyas obras son contemporáneas. Por ello, la cultura es un dato que abarca toda la vida de un pueblo, desde los comienzos de su formación, su constitución progresiva, hasta su organización moderna: la cultura es un incesante devenir cuyos orígenes se pierden en la noche de los tiempos y cuyas perspectivas desaparecen en la bruma del porvenir.

Todo ello equivale a decir cuán estrechas consideramos las visiones de aquellos que resumen la cultura en unas pocas obras de arte y literatura de valor y alcance universal sin considerar el sentido de lo verdadero, de lo bello y de lo humano que no se ha traducido aún mediante obras conocidas del mundo entero; a menudo, esas concepciones de lo bello son simplemente ignoradas con un propósito deliberado. Una cultura se exterioriza, sí, mediante un conjunto de obras-testigo que ilustran, a los ojos de todos, la cultura en cuestión; pero no es solamente a partir de esas obras como un pueblo muestra la originalidad y la humanidad general de su aporte cultural. Seguiremos siendo fieles, hasta una mejor demostración, a la fórmula según la cual el pueblo, tomado en masa, es la única fuente de toda cultura viva; es de algún modo su base, el fundamento sobre el que surgen los aportes de los hombres de cultura; hay que agregar que, muy a menudo, esas proyecciones individuales de un sentido nacional de lo bello surgen de tal manera sobre la base que las ha condicionado que esta base misma se ve modificada. A veces, algunas obras culturales se encuentran claramente avanzadas respecto de la cultura de la que forman parte. La oposición que algunos tratan de establecer entre las

formas aportadas por los hombres de cultura y las formas aportadas colectivamente por las masas se sostiene sobre una absurda lógica de categorías que busca separar arbitrariamente. Incluso cuando un artista intenta justificar la originalidad de su aporte mediante una teoría de su cuño, la conciencia de este artista es una conciencia social, una conciencia tanto colectiva como individual que retoma, muchas veces sin darse cuenta de ello, formas, ritmos, símbolos populares, ya cercanos, ya envejecidos o muy lejanos. Para nosotros, la cultura de una colectividad es un hecho primigenio, aunque la reproducción de obras artísticas universales —hecho segundo— surja siempre sobre la cultura en cuestión, la empuje hacia delante e ilustre su autonomía. Por lo tanto, debemos considerar el conjunto de las manifestaciones de nuestra actividad de pueblo que da testimonio de la autonomía cultural haitiana y no una parte de sus manifestaciones, las obras-testigo consideradas como universales por una gran parte de la humanidad. De otro modo, sin atrevernos a pronunciar la palabra, estamos constreñidos a encarar la existencia de culturas superiores y de culturas inferiores y se justifica, así, esta tendencia manifiesta al imperialismo cultural de esos estados que se encarnizan en sofocar la contribución cultural de otros pueblos. Es indiscutible que algunos pueblos contemporáneos han aportado más obras que otros; también es cierto que las culturas reflejan, en medida desigual, el desarrollo de las fuerzas productivas de las colectividades, pero ¿quién, basándose en ello, se atrevería a afirmar que la escultura de Praxiteles es inferior a la de estos cien últimos años? Sin embargo, Praxiteles vivía en una sociedad esclavista en la que las fuerzas productivas se encontraban escasamente desarrolladas. Para nosotros, una obra de cultura es una suma que testimonia para seres humanos y es absurdo creer que una cultura que aportó diez mil obras conocidas y reconocidas es superior a una cultura que habría aportado solo cien. Las culturas contienen necesariamente algo positivo y algo negativo y, cualquiera que sea el pueblo considerado, luchan siempre por despejar su rostro a través de las estructuras sociales inhumanas y de las coyunturas desfavorables. Las culturas de todos los pueblos son hermanas de distinta edad, pero hermanas.

Estos son los parámetros con los que juzgamos la cultura de nuestro país. La cultura haitiana es una cultura nacional, la de una nación bien individualizada, aunque tenga que recorrer un largo camino aún, y lo sabemos. Pero sabemos también que es una grande y bella cultura, como el pueblo haitiano, grande y bello, aunque viva en un pequeño territorio. A través de esfuerzos y luchas, recorreremos nuestro camino, que es largo; pero los escritores, artistas e intelectuales haitianos tienen confianza en su cultura y en su pueblo.

APORTES CONSTITUTIVOS A LA CULTURA HAITIANA

A partir del recorrido histórico que precede, podemos observar que los aportes constitutivos a la cultura haitiana tienen tres orígenes:

1. El aporte indígena taíno *chemés*;
2. El aporte africano;
3. El aporte occidental y, más en particular, el francés.

Se minimiza, a menudo, el aporte taíno a la cultura haitiana. Es un error. El primer ámbito cultural en el que puede verse el aporte taíno *chemés* a la cultura haitiana es la técnica. Todos saben que el tipo de hábitat rural haitiano responde claramente al estilo de la choza⁶ *chemés*, la técnica de la alfarería, del tejido de hamacas de algodón, la de la fabricación de galletas de mandioca llamadas *casabes*,⁷ la de la construcción de piraguas llamadas *boumbas*, la de la producción de cerveza mabí y otras diferentes técnicas, actualmente en uso, nos vienen directamente de los nativos. El segundo ámbito en el que se aprecia la influencia indígena es en la religión vudú. Resulta un hecho conocido que numerosos instrumentos de culto de esta religión, las piedras consagradas, los atributos de las loas, algunas vasijas rituales (*govié*) son muchas veces de origen indígena; algunas estatuas de *chemés*, dioses amerindios, están enterradas a veces bajo los altares consagrados a ciertos dioses vudúes. Es más, parece que el sincretismo se ejerció sobre esos dioses mismos (la Dama del Agua, la Sirena, los Simbis rojos, Sobo Naqui Dahomey, etcétera). La iconografía española sobre los taínos permite pensar que los “*kandales*” con los que se revisten nuestros reyes del carnaval popular actual son de origen *chemés* lo mismo que las danzas ejecutadas por esos reyes del carnaval permiten pensar que esos continuadores del famoso Ostro, rey de la banda “Brillante de Sol” del Bel-Air, danzan en un estilo de inspiración amerindia. Algunos etnógrafos piensan que las festividades rurales “Rara” son de origen nativo e, incluso, que los “*vévé*”, iconografías de los dioses vudú dibujados en el suelo durante las ceremonias, procederían también de los *chemés* (hay quienes cuestionan estos datos). Puede pensarse aún que la técnica, principalmente lineal, de las artes plásticas *chemés* (bajorrelieves de la Cuenca-Zim, por ejemplo), se ve reflejada en el estilo de numerosos retablos de altares vudúes actuales. Para nosotros, es una tarea importante buscar en la cultura haitiana la herencia de los

6 En texto original, se utiliza la palabra creol “*ajoupa*”.

7 El *casabe*, que es una especie de pan de yuca o torta circular de yuca tostada al sol, formaba parte de su dieta regular y es consumido aún hoy día en la zona del Caribe. Ver <<http://es.wikipedia.org/wiki/Ta%C3%ADno>> acceso 12 de febrero de 2008.

hijos de Anacaona, la Flor de Oro, y del Cacique Henri. Es grato ver a nuestros especialistas cómo se orientan hacia esas investigaciones que son muy importantes para una clara comprensión de nuestro pasado y de nuestro presente y, por ende, de nuestro porvenir. Es sorprendente comprobar la fidelidad de las masas populares haitianas a los amerindios *chemés*, así, durante el Carnaval, que traduce a menudo el yo profundo de los pueblos, los desfiles son abiertos tradicionalmente por multitudes disfrazadas de nativos que llevan los nombres de los grandes caciques. Además, el estudio comparado de los distintos tipos de porcelana mayólica en uso en todo el golfo de México y en las Antillas, en aquella época, ofrece grandes posibilidades de información; incluso, un estudio sistemático de las regiones del delta del Orinoco y de las Guayanas de donde provienen los *chemés* y donde viven aún hoy algunos asentamientos de origen taíno permitiría precisar con mayor exactitud las fases *ciboneys* y las distintas fases taínas.

Sin embargo, el aporte que representa la mayor parte de la constitución de la cultura haitiana, es el aporte africano. Cualquiera sea el ámbito de la actividad creadora del pueblo haitiano que se considere, se encuentra en él la impronta indeleble del negro. Ya sea la literatura oral, nuestras leyendas, nuestros cuentos cantados o el extraordinario romancero de Bouqui y Malice,⁸ ya sea la música o la danza, ya las artes plásticas o la religión, lo que se impone al espíritu es la filiación africana. Por cierto, todas esas obras tienen el color haitiano, nos pertenecen, reflejan la tierra en que vivimos, así como nuestra historia épica y no podrían superponerse a las de tal o cual pueblo negro; pero tienen entre sí un parecido indiscutiblemente negro.

El Occidente también nos ha marcado y Francia, en particular. Así como no podríamos olvidar la influencia de la Revolución francesa en la Revolución haitiana de 1804, no podemos olvidar que Francia participó de manera positiva en la constitución de nuestra cultura haitiana.

Le debemos a Francia lo esencial del vocabulario de nuestra lengua creol que, aun siendo de filiación africana por su semántica, solo contiene un pequeño porcentaje de palabras provenientes del habla *chemés*, de dialectos africanos y del español. Esto fue posible puesto que los dialectos africanos eran distintos y las palabras francesas utilizadas en los talleres de esclavos eran un buen medio de comunicación entre esclavos y con los colonos franceses. Sería una actitud muy ingenua creer que ese vocabulario francés fue comunicado sin que se

8 Personajes de los cuentos *cric-crac* característicos de la región del Caribe, nacidos durante el régimen de las Plantaciones y que aún hoy persisten en el imaginario colectivo.

transmitiera al mismo tiempo un modo de concebir y de pensar, por mínimo que fuese. En nuestra opinión, fundada en las discusiones que mantenemos desde hace al menos treinta años, el creol es una lengua y no un dialecto. Más aún, el creol es una herramienta flexible y perfeccionada que permite dar cuenta de toda la realidad actual de Haití. Si imagináramos, por ejemplo, prohibir el uso de toda otra lengua en Haití, dejando de lado la lengua oficial, el francés, sobre toda la extensión del territorio, sin lugar a dudas, la producción, la vida económica como la vida social, se verían paralizadas inmediata e irremediablemente y ya no podría hablarse de colectividad haitiana ni de nación haitiana, sería la Torre de Babel. Existe, pues, un unificador colectivo de Haití, la lengua haitiana creol, de semántica africana, aunque con vocabulario principalmente francés.

No es todo. En efecto, es imposible pensar que los colonos franceses vivieran más de 150 años en Haití sin influir en otros ámbitos a los esclavos negros con quienes mantenían relaciones sociales. El francés no solo transmitió a nuestros padres numerosos usos corrientes en nuestros campos, sino que les dio formas artísticas que fueron asimiladas por nuestro pueblo para ser expresadas de una manera propia-mente haitiana. El minué, la contradanza haitiana actual, canciones de cuna, cantos folclóricos, la fabulación de algunos cuentos y todo un tesoro que, a pesar de tener un aire de parentesco con su correspondiente francés, no puede ya ser reivindicado como francés. La música haitiana en algunas de sus formas expresivas más auténticamente haitianas, nuestra danza nacional, el merengue, por ejemplo, recibió una influencia de la música francesa de los siglos XVII y XVIII. La religión vudú es el producto de un sincretismo cultural con el catolicismo importado por los franceses; los santos católicos se han confundido, en alguna medida, sobre todo, en la iconografía con los Loas vudúes, otros dioses, en cambio, son considerados exclusivamente blancos (*El Damoiseau Blanc*, por ejemplo). Puede verse cuán importante ha sido la impronta.

Más aún, si el Cabo Francés, hoy Cabo Haitiano, en aquella época, en que vivían los fastuosos y riquísimos colonos franceses era llamado el “París de Saint Domingue”, si, por ejemplo, se representaban allí obras de teatro y óperas creadas en París, si se daban conciertos, eso no pudo dejar de transmitirse a muchos haitianos. Los letrados y hombres de cultura haitiana conservaron no solo el gusto por el arte y la literatura francesa, sino que adoptaron sus formas. Claro está, como creadores “burgueses”, si cabe decirse, al comienzo, copiaron mecánicamente esas formas, pero infundiéndoles a menudo un contenido haitiano. De allí nació esa corriente literaria y artística de lengua y expresión francesa que iba a haitianizarse progresivamente hasta en

sus formas, para dar paso a la literatura y al arte haitianos de hoy. No podríamos rechazar las hermosas producciones de Madiou, Beaubrun Ardouin, Ignace Nau, Oswald Durand, Massillon Coicou, Pétion Jérôme y tantos otros sin negar valores que no se explican sin el contexto de Haití, que son, ante todo, haitianos. Francia legó a nuestras clases dirigentes la lengua francesa; pero también la legó a creadores haitianos que estaban vinculados de cierta manera al pueblo, amantes de la cultura haitiana y de sus formas expresivas populares. Tal es el origen de la obra de esos grandes testimonios que se expresan en formas heredadas, a la vez, de Francia y Haití.

Para concluir, sería justo agregar que España nos ha dado más que algunas palabras de nuestro vocabulario creol. Las tropas rebeldes de Jean-François de Biassou, de Toussaint-Louverture, no combatieron codo a codo con los soldados españoles por la liberación de su territorio, Haití no constituyó un único y mismo país con la parte española durante décadas, sin haber influenciado la cultura haitiana. Hasta hoy, España continúa su acción mediante interpósita persona, mediante Cuba y República Dominicana en donde centenares de miles de trabajadores haitianos trabajan de manera permanente o temporalmente. Por último, debemos decir que los soldados poloneses y alemanes de las tropas de Napoleón que se pasaron del lado del Ejército de la Independencia haitiana y que, por consiguiente, fueron adoptados como verdaderos y fieles hijos del pueblo haitiano, también nos transmitieron algo. Aún hoy, sus descendientes están concentrados en el Sur (en Fonds-des-Blancs, por ejemplo) y en el Noroeste (Bombardopolis).

Todos estos aportes de una increíble diversidad se mezclaron para formar un solo cuerpo y, si bien el elemento africano dominó todos los demás, no por ello la cultura haitiana es menos singular en su originalidad, lo que le permite esperar mucho del futuro.

INCIDENCIAS PARTICULARES EN LA CULTURA NACIONAL HAITIANA

Es común oír que en ciertos ambientes haitianos habría prácticamente dos culturas que cohabitarían en Haití. Las clases dirigentes serían de lengua y cultura francesas y las populares, analfabetas en una aplastante mayoría, serían consideradas de cultura haitiana, es decir, fuertemente africanizadas. Estas opiniones asimilacionistas, que son expresadas corrientemente entre nosotros por los loros de la cultura que quieren hacer de Haití una “provincia cultural de Francia”, son naturalmente falsas en el sentido de que solo se detienen en la apariencia exterior de las cosas. Es cierto que, en cualquier país, existe una incidencia diferente de la cultura nacional según las clases sociales, es lo

que algunos llaman cultura burguesa y cultura proletaria, en el marco de una misma cultura nacional. Todas las clases dirigentes del mundo están contagiadas hoy por esa enfermedad llamada cosmopolitismo. Es cierto que nuestras clases dirigentes están más apasionadas por la historia y literatura francesas que por la historia y literatura haitianas; es cierto que cantan las canciones de moda, bailan las *maxixes*,⁹ los “*lambeth walk*”, es igualmente cierto que pasan sus vacaciones en Normandía, en la Costa Azul, en Florida o en Nueva York y que conocen poco el campo y el interior del país. Es exacto decir que jamás una clase dirigente ha sido más indolente, ha despreciado más el pasado, presente y futuro de su país; pero, a pesar de todo, no podemos decir que esas clases no comparten la cultura nacional haitiana.

Nosotros mismos nos decimos que las clases dirigentes haitianas son de cultura haitiana burguesa, bajo el barniz aparente de su cultura francesa y su cosmopolitismo. Todas las reacciones íntimas, políticas, artísticas, religiosas, sentimentales, sociales de esas personas corresponden a la estructura particular semifeudal y precapitalista de Haití. Por otra parte, aman y vibran intensamente con la música nacional; desde su más tierna infancia aprenden, aunque más no sea por boca de sus domésticos, los cuentos, leyendas y la literatura oral de Haití; participan en las bandas del carnaval popular y muchas veces son tan animistas y vuduizantes como el pueblo, en una palabra, reaccionan generalmente como los demás haitianos.

Estas teorías verborrágicas sobre Haití, “provincia cultural de Francia”, iban a provocar naturalmente reacciones violentas. Frente a ello, intelectuales, escritores y artistas haitianos reaccionaron preconizando teorías diametralmente opuestas. Muchas veces de buena fe y en su gran compasión para con la realidad haitiana, cayeron en una exageración y en un nacionalismo cultural, en un populismo que no siempre fue del mayor valor, pero, en suma, su reacción fue beneficiosa y sigue siéndolo. Habiendo decantado un cierto “negrismo”, un cierto populismo, esa corriente indigenista en el arte y la literatura es algo dinámico y provechoso para la cultura haitiana. Sin embargo, debemos decir también que todas las voces y todas las gargantas encendidas en favor de una pretendida “negritud” son peligrosas en el sentido de que esconden la realidad de la autonomía cultural del pueblo haitiano y la necesidad de una solidaridad con todos los hombres como así también con los pueblos de origen negro, esto es evidente. Y va de suyo.

9 Danza de origen brasilera conocida como lambada, samba o “tango brasilero”, cuando este último también daba sus primeros pasos en Argentina. Ver <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Maxixe>> acceso 12 de febrero de 2008.

No creemos que la cultura haitiana sea una sucursal, una provincia de la cultura francesa. Por el contrario, es algo propio de nuestro suelo y de los hijos de este suelo. Las formas y simbologías populares deben ser la base sobre la que debemos construir nuestra producción cultural, sin rehusar el aporte de occidente o de África, puesto que desde hace mucho tiempo constituyen formas haitianas que Haití ha remozado. La novela, la poesía, el teatro, la música, las formas de las artes plásticas, tienen en Haití, al menos, una doble herencia occidental y africana a la vez, es decir, son síntesis haitianas. Si, en otros tiempos, los asimilacionistas copiaron mecánicamente las modas y formas occidentales y francesas, no es culpa de la cultura francesa; además, a través del uso renovado que hicieron Marcelin, Hibbert, Lhérisson y Roumain en la novela, Oswald Durand, Louis Diaquoi, Isnard Vieux, Roussan Camille, Morisseau-Leroy, Emile Roumer, Jean Briere y René Depestre en poesía, Justin Elie, Occide Jeanty y Ludovic Lamothe en música y tantos otros creadores de otras disciplinas, hemos heredado un tesoro que debemos empujar hacia el mañana para que refleje, tanto en el plano de la forma como en el del contenido, el verdadero rostro de nuestro pueblo, sus problemas, esperanzas y luchas.

Si bien las clases dirigentes de Haití, a menudo simpatizantes de un cierto imperialismo racista, quieren negar la herencia cultural africana, hay que decir que la masa de nuestro pueblo, con los intelectuales de vanguardia a la cabeza, reivindica su calidad de negros y la permanencia de una herencia cultural africana. Sin lugar a equívocos, reconocen el parentesco de su cultura con las de sus primos y hermanos de origen africano.

Es cierto que todos los pueblos que tienen sus orígenes en África manifiestan una permanencia de rasgos culturales tal que habría una mala fe evidente si no se lo reconociera; las masas de negros trasplantados a América y que se convirtieron en naciones o en minorías nacionales y los africanos de la actualidad muestran esta permanencia. Otro hecho indiscutible es que las obras que provienen de países de origen negro son inmediatamente percibidas y son íntimamente comprendidas por los hombres de origen negro. Numerosos son los ritmos musicales haitianos que se confunden a veces con ciertos ritmos africanos; el vudú haitiano, la macumba brasilera, y la santería cubana tienen manifestaciones no solo similares, sino que ofrecen una atracción irresistible hacia ciertas manifestaciones religiosas similares propias de África. El cuento popular haitiano o cubano, no solo en la fabulación, sino también en la manera de contar, es un calco de los cuentos africanos. Podríamos multiplicar los ejemplos.

Esta permanencia de rasgos culturales (tanto africana como occidental) es la menos estable y la menos durable, cuando la realidad económica e histórica interna de la nación en cuestión la hace evolucionar de modo diferente respecto de los demás pueblos de culturas emparentadas. Las condiciones geográficas, los intercambios y las relaciones humanas constantes son también importantes en esta larga permanencia de los rasgos culturales heredados. Con el tiempo, esta permanencia de rasgos culturales se debilita siempre en una nación individualizada. Sin embargo, ese parentesco cultural, esos elementos de cultura, no desaparecerán sin dejar huellas en la cultura nacional situada lejos de la región de donde provienen. En efecto, las naciones están sujetas a otras influencias culturales, las de las demás naciones que conviven en una misma zona geográfica, zona en la que las relaciones y los intercambios son frecuentes. Además, muchas veces en el mundo de hoy, las naciones de una misma zona geográfica tienen una realidad económica e histórica interna similar, sino paralela.

LA CONFLUENCIA CULTURAL ZONAL

Cuando pensamos, por ejemplo, que alrededor de la cuenca del Caribe y del Golfo de México, verdadero Mediterráneo centroamericano, las distintas naciones que allí coexisten tuvieron, en el pasado, condiciones de asentamiento y de migración semejantes, que esas migraciones continúan aún hoy, que el estadio semifeudal y precapitalista les es común a todas, que la misma dependencia económica y política es su destino, no puede sorprendernos que sean objeto de una confluencia de sus diversas culturas nacionales. Algunas reacciones de estos pueblos ante lo real, sus hábitos de vida social, sus reacciones sentimentales, ofrecen a veces un parecido sorprendente, a menudo incluso su arte tiene tendencias análogas, no solo por el contenido, sino también en cierta medida, por su forma expresiva. Además, la historia de los pueblos latinoamericanos, la manera como se ayudaron para conquistar su independencia respectiva, la ayuda de Dessalines y de Pétion al General mexicano Mina, a Miranda, a Bolívar, los voluntarios haitianos que derramaron su sangre en tierras latinoamericanas, todo ello crea una fraternidad que favorece la confluencia cultural. Esto nos lleva a la convicción de que nuestros esfuerzos no podrían ser disociados y es cierto que debemos estar atentos a todas las manifestaciones culturales de República Dominicana, Cuba, Puerto Rico, México, Panamá, Venezuela, etcétera.

Por otra parte, la confluencia cultural zonal no solo es característica de América Central y de Latinoamérica; todas las naciones de Europa Occidental parecen haber entrado en un proceso de interpenetración de las diversas culturas nacionales y en todas las grandes

regiones del globo se comprueba el mismo fenómeno. En Europa Occidental, las escuelas artísticas, la música, la literatura, la indumentaria, las costumbres, la técnica, la ciencia y muchos otros ámbitos se influyen unos a otros; incluso, el vocabulario de las lenguas se carga de palabras extraídas de países vecinos. Más aún, si consideramos las naciones eslavas de Europa Central, Asia Menor y África del Norte, el Sudeste asiático, Asia del Norte, África Negra, debemos preguntarnos, frente a esta confluencia de culturas nacionales por zonas, si no estamos asistiendo en el mundo de hoy al nacimiento de culturas regionales que, en un estadio superior, superarían a las culturas nacionales.

“LA CULTURA” - “LA CULTURA HUMANA”

Muchas veces se habla también de “La Cultura” o de “Cultura humana”. A pesar del uso interesado que se hace de ese término para justificar orientaciones que nada tienen que ver con la cultura, orientaciones imperialistas, intereses de rapiña, dominación y tutela, creemos que es bueno conservar ese término para caracterizar ese hecho real, la tendencia a la constitución de una comunidad cultural de todos los hombres. Por cierto, no se trata aquí más que de un dato que se distingue apenas vagamente hasta ahora; pero este dato se perfila y se va destacando sin cesar. “La Cultura”, la “Cultura humana”, es de hecho el producto de una selección, de una elección crítica de la conciencia de todos los hombres progresistas en todo lo que hay de más positivo, más válido, más dinámico en las distintas culturas nacionales que existen. El humanismo nuevo por el que luchan cientos de millones de hombres en el mundo se nos aparece justamente como el nudo de esta cultura del porvenir propio de todos los hombres. La constitución de esta cultura humana no se logrará sin batallas; es bueno, es provechoso que su núcleo, el humanismo nuevo actual, sea verificado, discutido y cuestionado continuamente en aquello que tiene de provisorio. Vale decir que el espíritu de suficiencia, el espíritu chauvinista en relación con los problemas de la cultura, es no solo contrario al progreso, sino también es criticado duramente día a día por la realidad que acumula ante nuestros ojos los primeros datos de esta cultura del futuro de todos los hombres. Nosotros, los haitianos, no creemos que sea pecar de soberbia decir que nuestro pueblo habrá contribuido a ella y que sigue contribuyendo, por supuesto, con las obras de valor que ha producido para alegría y felicidad de los hombres, no solo con su arte y modo de vivir, sino también con el humanismo de Toussaint-Louverture, el de Jean-Jacques Dessalines como así también el de Jean-Jacques Acaau.

No vemos por qué, en función de todo cuanto precede, los hijos de cualquier pueblo, de cualquier cultura existente en la tierra, tendrían que tener un complejo de inferioridad respecto de tal o cual

otra cultura, a menos que se quiera negar a los demás hombres las cualidades y las posibilidades que esta cultura se atribuye a sí misma.

Durante los últimos siglos, Occidente se ha posicionado a la cabeza del movimiento de la humanidad en la producción de obras universales de cultura, lo reconocemos sinceramente, pero ¿qué representan algunos siglos respecto de largos milenios de cultura que hubo en el pasado y, con mayor razón, respecto del futuro que nos espera a todos? Ha llegado el momento de levantar nuestras manos negras en el debate junto a todas las manos fraternas amarillas o rojas. Existen aún en el mundo de hoy algunas dificultades pasajeras, muchas opresiones, muchas injusticias contra las cuales todos los hombres valientes deben luchar, pero desde ya es posible decir que nosotros nos orientamos hacia un concierto armónico de las culturas nacionales. El hálito sopla por todas partes y ningún lugar en particular; ninguna zona del mundo tiene el monopolio de la cultura; la realidad del mundo actual así lo demuestra.

LA QUERRELLA HISTÓRICA DEL REALISMO Y DEL FORMALISMO

Tenemos la opinión fundada de que, por regla general, para los haitianos, como así también para nuestros hermanos negros, puesto que se trata de ellos hoy, el arte está básicamente vinculado a la vida. Somos soñadores, sí, pero infinitamente realistas, aun cuando existen entre nosotros matices de opinión indiscutibles, inevitables e, incluso, naturales. Para nosotros, el arte está esencialmente ligado a la vida práctica; antes de que los coleccionistas fueran a África, el plástico era un decorador de objetos útiles, rituales u otros, el *griot* era el poeta del pueblo. También los pueblos centro y latinoamericanos, cuyas culturas parecen confluír actualmente, casi siempre han producido, en general, obras ligadas a lo real. Ciertamente es que, después de sus respectivas independencias, casi todos estos pueblos atravesaron fases de imitación, sobre todo de Francia, pero nada perdurable resultó de ello. Todo lo que se hizo de significativo, de válido en su literatura surgió del realismo. El arte haitiano fue realista mucho antes que la "*Revue Indigene*". Furiosa batalla ganaron los amigos haitianos de lo espiritual, después de un largo tiempo, sobre los pocos partidarios del "arte puro".

Estamos convencidos de que la tendencia que consiste en lanzarse a experiencias intelectualistas y cosmopolitas, experiencias que no tienen ningún lazo con la historia del país, ningún contacto con la tierra natal, ninguna solidaridad con el hombre de nuestro tiempo y sus combates, esa tendencia al "arte puro", a la libertad sin freno en lugar de un sentido de la liberación humana, esa tendencia a la gratuidad, solamente corresponde a una pequeña franja de artistas

vinculados con clases sociales decadentes, expresión de verdaderos pederastas de la cultura. Lamentablemente, algunas de esas personas existen en todos los países. Es cierto que hubo, a través de la historia de la cultura, un movimiento pendular entre dos polos, Realismo y Formalismo, según si las clases dirigentes eran dinámicas o decadentes; pero lo esencial de la producción de todos los grandes artistas tenía vinculación con el realismo, con el humanismo de su tiempo y con la expresión nacional a pesar de los caprichos de la “demanda social”, en una palabra, del mercado de la cultura. Por supuesto que los partidarios de la gratuidad pueden hallar ancestros y precursores; es más, grandes artistas pudieron sufrir influencias negativas, cometer pecados veniales, otorgar una importancia demasiado grande al aspecto formal, pero solo fueron grandes, en definitiva, porque su obra era, globalmente, realista, humanista. En conclusión, se puede decir que, si la tendencia humanista y realista formó una corriente poderosa, una corriente permanente que atraviesa e ilumina toda la historia del arte, la tendencia formalista nunca constituyó más que una manifestación recesiva. Esta escuela perdurable que atraviesa la historia; escuela de un realismo a veces ingenuo, a veces naturalista, a veces místico, a veces humanista, a menudo dinámico, nacional y social; esa escuela se encuentra en auge en nuestra época y se presenta con el rostro de un realismo neohumanista, nacional, social, incluso, popular. Por supuesto, esta escuela se buscó y se busca aún a través de las exageraciones, las faltas y los pasos en falso —es más, reivindicamos firmemente para esta escuela el derecho al error, es decir, el derecho a buscar la verdad en el esfuerzo y la lucha—; pero esta escuela existe en nuestro tiempo como una cosa viva, indiscutible. En arte, como en todo otro ámbito, seguimos siendo continuadores de nuestros ancestros y héroes; por ello es que debemos rechazar resueltamente los juegos de palabras, de sonidos, de colores, de líneas o de masas. Cualquiera que sea la conciencia que un artista verdadero puede tener de su tiempo, de la sociedad y del humanismo, se esteriliza para siempre como creador de alegría, de belleza y de coraje en la vida cotidiana, así como de esperanza en los destinos de los hombres si se deja llevar por la pura prestidigitación artística, por la pederastia estética.

Pero, no nos engañemos, el realismo que domina nuestro tiempo no rechaza que el arte sea materia para deleite, al contrario. Pero, así como un hombre razonable no sabría rechazar el hecho de saborear la buena cocina con el pretexto de que comer es una pura necesidad biológica, también existen buenos platos que satisfacen los imperativos de la dietética, el realismo social no proponer deglutir “gusanos artísticos”. Lo que este realismo quiere es que el arte y la literatura no olviden su objeto: producir un alimento sano y vivificante para el

espíritu y el corazón de los hombres, un alimento que satisfaga al mismo tiempo el buen gusto. El arte y la literatura tienen sus vicios como la sexualidad, la gastronomía, el placer de beber y el derecho al descanso.

El realismo social mantiene lazos con el romanticismo revolucionario. En efecto, si por clasicismo se entiende, como a menudo se lo ha considerado un dogmatismo, un academicismo que preconiza la eternidad de las leyes de lo bello y la necesaria adopción de viejos cánones, negando que la belleza es una creación continua, entonces rechazamos ese clasicismo y lo confinamos al viejo granero de las ideologías retrógradas. Sin embargo, no por ello nos oponemos al clasicismo que creó las bellas obras que conocemos, obras que dan testimonio de los hombres de su tiempo, que dan testimonio de la gran aspiración a la dignidad, a la felicidad, a la justicia y a la liberación-aspiración que es eterna. En el fondo, ese clasicismo solo es sinónimo de alegría para numerosas generaciones por venir. El romanticismo ha sido en casi todos los países, a pesar de las enfermedades infantiles, un movimiento de cultura, auténticamente revolucionario respecto del clasicismo inmovilizado en su concepción de lo bello. El romanticismo es revolucionario en el sentido que comprende que nada es eterno, que las formas artísticas nacen, viven, envejecen y mueren, que siempre pueden superarse las grandiosas adquisiciones del pasado actualizando al hombre en su medio social y en la naturaleza en donde vive, iluminando con énfasis el carácter contradictorio de la conciencia humana, dando un mayor lugar al lirismo y al sueño. Esto no significa que por ello deba caer en un anarquismo de la forma, en la negación simple y llana de lo que el pasado creó en el plano de las formas. ¿Qué es la forma sino el vehículo que permite encauzar el contenido, comunicarlo? En otras palabras, las únicas reglas que deben obedecer las formas son las de corresponder al contenido, ser bellas, placenteras, asimilables, encantadoras. Puesto que el gusto y la sensibilidad formal de un pueblo no son válidos para otro, las formas deben responder principalmente, en una cultura nacional, a las tendencias, al carácter del pueblo en cuestión.

Las formas, ante todo, deben ser susceptibles de hacer vibrar al pueblo al que está destinada la obra de arte. Las formas convenidas del pasado de un pueblo no son por ello necesariamente el único atuendo que le sienta a la realidad. Justamente, existe en todas las culturas nacionales un tesoro de formas populares originales que solo son escasamente utilizadas por los artistas profesionales: es claro que estos pueden adaptar, según su personalidad, esas formas teniendo en cuenta, por supuesto, las tradiciones del pasado o, incluso, crear formas enteramente nuevas que respeten el espíritu nacional. Es una misión

gloriosa para los partidarios de un realismo social vivo y de una estética popular la de abreviar en ese tesoro que los pueblos enriquecen continuamente y que es desdeñado por artistas menos clarividentes.

LA ÓPTICA HAITIANA DE LOS CÁNONES TRADICIONALES

A la luz de nuestra realidad nacional, no creemos que, en Haití, en donde los géneros y modas artísticas que florecieron en Occidente y que utilizan nuestros creadores, que son, por lo demás, valiosos para la cultura de cualquier lugar, estén acabados o sean perfectos. El pueblo haitiano, así como otros pueblos de origen negro, por ejemplo, tiene una visión muy personal de la realidad sensible, del movimiento del ritmo y de la vida. Para un haitiano, la armonía musical no es la única armonía occidental, el acorde perfecto no es el de Bach, su concepción del *glissando*, del *vibrato*, de la síncopa musical es original, su técnica del canto se mofa de las reglas del canto a la italiana; lo mismo podría decirse de todas las modas y géneros artísticos. Creemos que somos capaces, dentro de nuestras tradiciones nacionales, con una forma que nos es bien nuestra, de renovar esas formas y esas modas creadas por Occidente. Es cierto que tenemos arraigado el sentido de lo nacional como para querer imponer a los demás lo que nos es propio; pero hay una cierta óptica occidental de la belleza para juzgar aquello que nos es propio que a veces nos resulta intolerable y que deja un resabio de imperialismo cultural. Todos los hombres son bellos y todas las culturas son capaces de renovar la belleza a los ojos de todos los hombres. Parece que el peso de las leyes tradicionales de los géneros cae aun pesadamente sobre el espíritu occidentalizado. Algunos hombres conciben apenas la posibilidad de una evolución progresiva de los cánones; evolución insensible, empero, que podría traer a la larga una transformación decisiva de esos cánones. Todo en nosotros se levanta contra tal reformismo artístico, aunque nuestra fogosidad no signifique en absoluto que descartemos por principio el aporte dinámico del pasado, cualquiera sea su origen. Es imposible que todos los medios del pasado estén a la altura de los mensajes de los tiempos presentes. Es necesario remozar resueltamente los antiguos cánones, descubrir y redescubrir otros, sino inventar otros según la óptica de nuestro pueblo, por supuesto. ¿Cómo puede ser que los hombres del siglo XX no se dieran cuenta de que los géneros recién entran en su adolescencia? Todas las obras maestras del pasado, cuya armonía nos cautiva, no serán nada comparado con lo que debe nacer. En nuestra opinión, algunas bellezas nuevas solo pueden nacer a condición de que digamos no a los antiguos cánones cuyo *espíritu* hemos heredado; en efecto, esos antiguos cánones habían heredado a su vez

otros más antiguos, que, también, en su tiempo habían negado a los precedentes. La tendencia se repite.

En efecto, nos parece que el arte haitiano, como el arte de otros pueblos de origen negro, se diferencia mucho del arte occidental que nos ha enriquecido. Orden, belleza, lógica y sensibilidad controlada, hemos recibido todo eso; pero entendemos que lo estamos superando. El arte haitiano presenta, efectivamente, lo real con su cortejo de objetos extraños, fantásticos, de ensoñación, de penumbra, de misterio y de mágico; la belleza de las formas no es, en cualquier ámbito de que se trate, un dato convenido, un fin primero, sino que el arte haitiano lo alcanza por todos los sesgos, incluso, el de la llamada fealdad. Occidente, de filiación grecolatina, tiende muy a menudo a la intelección, a la idealización, a la creación de cánones perfectos, a la unidad lógica de los elementos de sensibilidad, a una armonía preestablecida; nuestro arte tiende a la más exacta representación sensual de la realidad, a la intuición creadora, al carácter, al poder expresivo. Este arte no retrocede frente a lo deforme, a lo chocante, al contraste violento, frente a la antítesis como medio de emoción y de investigación estética y resultado sorprendente; confluye en un nuevo equilibrio, más contrastado, una composición también armónica en su contradicción, a una gracia muy interior nacida de lo singular y de lo antitético.

El arte haitiano, como el arte de sus primos de África, es profundamente realista, al menos, eso nos parece, aunque esté indisolublemente ligado al mito, al símbolo, a lo estilizado, a la heráldica, incluso, a la jerarquía. El despojo, la búsqueda del rasgo característico sonoro, plástico o verbal, se acompañan muy bien con la acumulación y la riqueza: cada elemento es despojado hasta su esencia, pero esos elementos pueden juntos formar una formidable acumulación. Este arte demuestra la falsedad de las tesis de quienes descartan lo maravilloso con el pretexto de una voluntad realista, pretendiendo que lo maravilloso sería solamente la expresión de sociedades primitivas. La realidad es que esas obras categórica y pretendidamente realistas no alcanzan su objetivo ni tampoco llegan a ciertos pueblos. ¡Maldito sea ese realismo analista y razonador que no conmueve a las masas! ¡Bendito sea un realismo vital, ligado a la magia del universo, un realismo que estremezca no solo el espíritu, sino también el corazón y los nervios!¹⁰

El arte haitiano parece buscar el tipo, pero la manera como trata esos tipos es *actual*, en el sentido latino del término, *actualis*. que actúa, tan actual que todos los temas particulares pueden identificarse con él. Este arte es el de los momentos característicos de la vida; pero

10 Las itálicas del texto pertenecen al autor.

resume el conjunto de lo real. La imaginación aquí es reina y señora y rehace el mundo a su antojo; sin embargo, no podría encontrarse ningún elemento gratuito, un solo detalle que no tenga su realidad práctica subyacente, inmediatamente inteligible para la masa de hombres para los que existe, incluso, el arabesco, la simetría, la heráldica, lo totémico; lejos de ser abstractos, tienen un vínculo directo con la vida cotidiana. Lo que resulta es único: violencia, ritmos entrelazados, ingenuidad, exuberancia, aspereza del tono, agresividad de las líneas, vegetación de espirales, patetismo del *vibrato*, dicha salvaje del verbo, lirismo doloroso de la melodía, exaltación y voluptuosidad de los colores, disonancias y síncopas, sentido del movimiento, fastuosidad y sobriedad del dibujo, ornamentación enmarañada y clara a la vez, desmesura y gusto por la composición —elementos zoomorfos asimétricamente ensamblados, enfrentados para desembocar en una flor, un sentimiento humano, un estremecimiento real, imágenes concretas, recias, incluso, impúdicas, retornos lancinantes, percusiones monocordes y, en medio de todo eso, surge el hombre, bregando por su destino y su felicidad—.

Este arte de lo abundante desafía todas las reglas y las contiene a todas; es todo lo contradictorio, todo lo vibrante de la vida que se da en él. Para juzgarlo, un solo criterio es aceptable: ¿ilumina al hombre y su destino, sus problemas de cada instante, sus combates optimistas y sus liberaciones? El milagro reside en que, contrariamente a las construcciones intelectualistas de un cierto occidente decadente, con sus búsquedas surrealistas en frío y sus juegos analistas, el arte haitiano, como el de los pueblos de origen negro, conduce siempre al hombre, a la lucha, a la esperanza y no a la gratuidad y a la torre de marfil. En este sentido es que la mayor parte de nosotros ha entendido perfectamente lo que quería decir nuestro querido Aimé Césaire cuando decía. “*Le sang est un vaudoun puissant!*”. La sangre, de acuerdo, pero toda la sangre; en otros términos, nunca seremos partidarios de un particularismo estrecho que tabique al mundo en razas y categorías antagonistas.

HACIA UNA INTEGRACIÓN DE LO MARAVILLOSO: EL REALISMO MARAVILLOSO

El arte y la literatura de varios pueblos de origen negro como el de varios países de las Antillas, de América Central y Latinoamérica, muchas veces dieron el ejemplo de la posibilidad de una integración dinámica de lo Maravilloso en el realismo. No nos parece justo pensar que el prestigio, originalidad y singular atractivo de las formas estéticas propias de los países de origen negro sean inexplicables ni que sean una casualidad, un atractivo por la novedad o un tema de moda. Es

cierto que todos los pueblos, cualesquiera sean, están dotados de sensibilidad como de razón; sin embargo, recordemos el aforismo según el cual “*los pueblos que ya no tienen leyendas están condenados a morir de frío*”, y comprobemos objetivamente el hecho de que la vida moderna con sus duras cadencias de producción, con la concentración de grandes masas de hombres en ejércitos industriales¹¹ capturados en el frenesí del taylorismo, con sus insuficientes diversiones, con su contexto de vida mecánica, trabaja, hace más lenta la producción de leyendas y de un folclore vivo. En cambio, las poblaciones subdesarrolladas del mundo que han vivido hasta hace poco en plena naturaleza se vieron obligadas durante siglos a agudizar particularmente sus ojos, oídos, tacto.

Los pueblos cuya vida industrial es más desarrollada, han utilizado menos sus sentidos durante los últimos siglos, ya que la civilización material les ahorra muchos esfuerzos; esto ha sido el precio del rescate del maquinismo industrial cuyos efectos lamentables son fácilmente comprobables. Las poblaciones subdesarrolladas del mundo conocen una mezcla de civilización mecánica y de vida “natural”, si puede decirse, y es indiscutible que tienen una sensibilidad de una vivacidad particular. Los obstáculos que enfrentan, el bajo estándar de vida, la desocupación, la miseria, el hambre, las enfermedades son también problemas que hay que erradicar, y no lo olvidamos.

Esta sensibilidad de una particular vivacidad da a esos pueblos posibilidades artísticas que deben ser utilizadas. De allí a concebir que el haitiano, por ejemplo, no busca captar el conjunto de la realidad sensible, sino lo que lo asombra, lo que lo amenaza, lo que sacude y estremece de modo particular su emoción por la naturaleza, no hay más que un paso. Por otro lado, puesto que la realidad no es inteligible en todos sus aspectos para los miembros de las colectividades subdesarrolladas, el haitiano transpone naturalmente sus nociones de relatividad y de maravilloso a su visión de la realidad cotidiana. Un pájaro en vuelo rápido es, ante todo, un par de alas, una mujer que amamanta asombra por sus senos pulposos y pesados, una bestia es, ante todo, un ruido de pasos y un rugido, el cuerpo se sacude naturalmente con la música, sin seguir un esquema preestablecido, contrariamente a otros hombres que ejercen continuamente un condicionamiento sobre su cuerpo en función de los usos sociales de las sociedades refinadas. Para dar testimonio de la sensibilidad particular y hasta paradójica del haitiano, citaremos, por ejemplo, el hecho de que el poseído de nuestra religión vudú logra a veces tomar un hierro al rojo vivo en sus manos sin quemarse y lo lame, trepa tranquilamente a los árboles aun

11 ¡La sangre es un *vaudum* poderoso! La traducción es nuestra.

siendo anciano, puede bailar durante varios días y noches seguidos, mastica y traga vidrio. Lejos de toda concepción mística del mundo, a la luz de numerosos hechos de observación, muchos valores deberán ser revisados por la ciencia. En efecto, ¿se puede despojar a un ser humano de todos sus antecedentes, de todos los reflejos incondicionados nacidos de reflejos condicionados hereditariamente transmitidos? El ser humano no puede ser el hijo de nadie, no puede negarse el pasado ni la historia, el haitiano y, a través de él, su cultura, es legatario de una herencia de reacciones, comportamientos y hábitos anteriores a sus ciento cincuenta años de independencia: todavía es, en una gran medida, heredero de elementos de cultura provenientes de la lejana África. El haitiano tiene un aspecto, un aire de familia tanto interior como exterior que lo hace parecerse, en muchos planos, a sus demás hermanos de origen negro del mundo. Este es otro de los motivos por el que estamos también en este Congreso.

Y justamente porque se dan cuenta de que su pueblo expresa toda su conciencia de la realidad utilizando lo Maravilloso, los escritores y artistas haitianos tuvieron conciencia del problema formal de su uso. Bajo los personajes imaginarios del romancero de Bouqui o Malice, lo que el cuentista haitiano ejecuta es una pintura fiel de las condiciones de la vida rural; pone en escena las bellezas, fealdades y luchas, el drama de los embaucadores y de los embaucados. En sus canciones de trabajo, pues entre nosotros no se concibe el trabajo sin música o sin cantos de los que participan todos los trabajadores, en sus canciones de trabajo los dioses vudúes del haitiano no son más que una aspiración a la posesión de la tierra que trabajan, una aspiración al agua que nutre las cosechas, una aspiración al pan abundante, una aspiración a librarse de las enfermedades que lo afligen, una aspiración a estar mejor en todos los ámbitos. Incluso las canciones y danzas religiosas son símbolos transparentes en los que se implora a los dioses la solución de problemas precisos; es más, existen dioses campesinos, dioses militares, dioses políticos, dioses poderosos y dioses explotados, dioses de amores desdichados, dioses enfermos, dioses cojos, dioses ciegos y dioses mudos, dioses rapaces y dioses simples, gentiles, serviciales, poetas y risueños. Si es marinero, nuestro pueblo pone también la amplitud del horizonte, la rompiente espumosa de las olas, el drama del mar, bajo la forma de Agouet Arroyo, el Loa del océano; le canta a la Sirena Diamante, “la Reina Sol”, como la llaman a veces, pero no existe nada más actual, nada más verídico, nada más vivo que todas esas entidades. ¿Cómo podríamos ser tan inconscientes al punto de rechazar la utilización de todo esto al servicio de una toma de conciencia, al servicio de luchas precisas y actuales? Es lo que motivó al poeta y dramaturgo Morisseau-Leroy a escribir en un reciente artículo:

Asistimos a un renacimiento de la canción haitiana. En ella florecen aún formas de expresión tan ricas como originales, al igual que en tiempos donde las estrofas ditirámicas o satíricas, líricas o bucólicas despegaban de los labios de un pueblo cuyo carácter y humor supieron resistir a todas las miserias. De un extremo al otro de la república, los sobrinos, tíos, sobrinas y tías cantan o tararean al compás. Y si Agoué T'Arroyo no protege lo suficiente a esta ruda dase de trabajadores contra los naufragios, tampoco lo hacen mejor las instituciones sociales oficiales de la República. Es por ello que dioses y jefes son gratuitamente invocados en sus canciones... Puedo destacar, sobre todo, que si la realidad en su aspecto local como universal escapa a aquellos que un cierto humanismo ha sacado demasiado de su contexto, los "composés" siguen siendo para mí los únicos maestros de la poesía haitiana, los únicos capaces de hacernos cantar y bailar juntos en una convicción inconfesada y común de que el pueblo está sano y salvo.

Por lo tanto, ¿qué es entonces lo Maravilloso sino el imaginario en el que un pueblo envuelve su experiencia, refleja su concepción del mundo y de la vida, su fe, esperanza, su confianza en el hombre, en una gran justicia, y la explicación que le encuentra a las fuerzas antagónicas del progreso? Lo Maravilloso explica, claro, la ingenuidad, el empirismo o misticismo, pero se hizo la prueba de que se puede incluir también otra cosa. Cuando el gran pintor Wilson Bigaud pintó el cuadro intitulado "Le Paradis Terrestre" recurrió a algo completamente Maravilloso; pero ¿no es acaso la manera en que el pueblo haitiano concibe un tiempo de felicidad lo que el pintor expresó? Miren todos esos frutos que se agolpan en racimos sobre la tela, esas masas espesas y coloridas, todos esos espléndidos animales tranquilos y fraternos, inclusive las bestias, ¿no es acaso el sueño cósmico de abundancia y fraternidad de ese pueblo que siempre sufre hambre e indignancia? Cuando Morisseau-Leroy muestra, en su pieza "rara", a un hombre que muere en un día de fiesta, en la monotonía de los días de trabajo, los paralíticos se levanta y bailan, los mudos empiezan a cantar cuando, después de la muerte del héroe, el pueblo cuenta que recorren la región, bailan sin parar, cuando se ve a esos aparecidos, nadie se equivoca, nadie le da un significado místico y cada uno ve la incitación a la lucha por la felicidad. Lógicamente, hay que hacer las cosas cada vez mejor y los combatientes vanguardistas de la cultura haitiana advierten la necesidad de trascender resueltamente lo que hay de irracional, de místico y de animista en su patrimonio nacional. Pero no creen que sea un problema irresoluble. Quitarán la prenda animista que esconde el nudo realista, dinámico de su cultura, nudo cargado de sentido común, de vida y de humanismo; colocarán al derecho lo que muchas veces camina al revés, pero no renegarán jamás de esta tradición cultural que es una grande y bella cosa, la única propia que poseen. No se

trata tampoco de que ningún pueblo reniegue del arte religioso ni de las obras influidas por una concepción mística de la vida; los hombres de cultura haitiana podrán comprender, de modo dinámico, positivo y científico, en una vía de realismo social, toda la protesta humana contra las duras realidades de la vida, toda la emoción, el largo grito de lucha, de desamparo y de esperanza que contienen las obras y las formas que les transmitió el pasado.

El realismo social consciente de los imperativos de la historia preconiza un arte humano por el contenido; pero decididamente nacional por la forma. Esto quiere decir que los “pseudomundialistas” de la cultura, verdaderos cosmopolitas, verdaderos apátridas, no tienen nada que ver con el hombre de nuestro tiempo, nada que ver con el progreso, por ende, nada que ver con la cultura. Y, por iguales y hermanas que sean todas las razas humanas, todas las naciones, no por ello tienen menos tradiciones propias, menos temperamento propio y formas más susceptibles de alcanzarlas. Si el arte no fuera nacional en su forma, ¿cómo harían los ciudadanos de un país para reconocer los perfumes y los climas que aman, para revivir verdaderamente las obras de belleza que se les ofrecen y encontrar en ellas su sueño y coraje? El resultado sería que el pueblo considerado solo podría a duras penas participar en el movimiento de la humanidad en camino hacia su liberación puesto que este arte y esta literatura, datos esenciales tanto para la toma de conciencia como para el deleite estético, no dejarían ninguna huella en su sensibilidad.

Los artistas haitianos han utilizado lo maravilloso con un sentido dinámico antes de darse cuenta que lo que hacían era Realismo maravilloso. Poco a poco, nosotros hemos tomado conciencia del hecho. Hacer realismo equivale para los artistas haitianos a hablar el mismo idioma que el pueblo. Por tanto, el Realismo maravilloso de los haitianos es parte integrante del Realismo social; bajo su forma haitiana, obedece a las mismas preocupaciones. El tesoro de cuentos, leyendas, toda la simbología musical, coreográfica, plástica, todas las formas de arte popular haitiano sirven para ayudar a la nación a resolver los problemas y a cumplir las tareas que se les presentan. Los géneros y los cánones occidentales que nos han legado deben ser transformados decididamente en un sentido nacional y todo en la obra de arte debe estremecer esa sensibilidad particular de los haitianos, hijos de tres razas y de muchas culturas.

En resumen, el Realismo maravilloso se propone:

1. Cantar las bellezas de la patria haitiana, sus grandezas, así como sus miserias, con el sentido de las perspectivas grandiosas

que le dan las luchas de su pueblo, la solidaridad con todos los hombres; alcanzar así lo humano, lo universal y la verdad profunda de la vida;

2. Rechazar el arte sin contenido real y social;
3. Buscar los vocablos expresivos propios del pueblo, los que corresponden a su psiquismo, utilizando de forma renovada, ampliada, los moldes universales, en concordancia, por supuesto, con la personalidad de cada creador;
4. Tener una clara conciencia de los problemas precisos, concretos, actuales y de los dramas reales que enfrentan las masas con el fin de llegar al pueblo, educarlo profundamente y entrenarlo en sus luchas.

De acuerdo con cada disciplina en particular, habrá que considerar muchos aspectos, pero solo una discusión profunda nos permitirá acercarnos con mayor precisión a la verdad. No es tarea fácil progresar en la vía de ese realismo, muchos tanteos, muchos errores nos esperan; pero podremos sacar provecho de nuestros yerros para llegar lo más pronto posible a lo que se está perfilando frente a nuestros ojos. El trabajo hará el resto.

PROBLEMAS ACTUALES DE LA CULTURA HAITIANA

Hemos dicho que Haití enfrenta un serio problema debido a su bilingüismo. Dicho bilingüismo no sería un problema si no existiera este dato que trastorna todo: un porcentaje de analfabetismo que supera el 85%. Si la literatura haitiana no ha producido mucho más, se debe al analfabetismo que limita lo literario, lo que no alienta demasiado a los escritores haitianos que viven difícilmente de su arte o que directamente no viven del arte, salvo raras excepciones. Por este hecho, los escritores haitianos se ven obligados a volcarse hacia la función pública y tampoco pueden dedicar mucho tiempo a su arte puesto que su libertad de expresión se ve singularmente limitada en el marco de un país en el que históricamente la función pública es un asunto de “partidismo”. El problema más grave reside en que no hay comunicación posible entre el pueblo haitiano y aquellos hijos suyos que son creadores válidos, que honran e ilustran su cultura. Nuestra posición respecto de este punto es clara: el combate por la grandeza de la literatura haitiana es inseparable de la lucha por una verdadera desanalfabetización masiva y organizada por el Estado. Un escritor que no comprenda esta obligación histórica de liquidar el analfabetismo en Haití, un escritor que no comprenda esa necesidad de participar en una grande y poderosa organización de combate para acostumbrar al pueblo y al

gobierno a destinar una parte importante de nuestros recursos a tal obra, no solo estaría olvidando sus deberes de patriota, sino que estaría olvidando también su misión de escritor y de intelectual.

Creemos que hay dos idiomas que pueden dar cuenta literariamente de la realidad viva de Haití: el creol y el francés. Para nosotros, el creol se encuentra en el estadio en que estaba el francés en relación al latín durante la Edad Media. En aquel entonces, el francés era la lengua del pueblo, el latín, la de los letrados y sabios. En aquella época, no podía preverse cuál de las dos lenguas saldría victoriosa en el futuro, el habla popular o la lengua latina; las condiciones objetivas de Francia hicieron que fuera el francés el que evolucionara, el que se enriqueciera; fue el latín el que declinó, convirtiéndose en el latín de cocina, se debilitó, luego, desapareció (lo mismo sucedió en Italia). Hoy, aunque el creol es la lengua de la aplastante mayoría de la población, no queremos hacer profecías sobre el futuro, pues las condiciones de vida moderna no son las de la Edad Media; sin embargo, debemos adoptar una actitud práctica mientras esperamos que el francés y el creol concluyan su querrela histórica en Haití. En verdad, creemos que es un deber enseñar al pueblo haitiano a leer en su lengua materna creol y que no debemos continuar cometiendo la tontería que arruinó durante ciento cincuenta años los esfuerzos de la instrucción pública, a saber: obstinarse en enseñarles a leer a los iletrados en un idioma extranjero, a pesar del parentesco. Por cierto, somos partidarios de que se enseñe en todos los niveles de escolaridad el francés como lengua privilegiada, pero el creol debe servir de base, como mínimo, en la escuela primaria y rural. De este modo, evitaremos la aventura de considerar a quienes han sido, digamos, desanalfabetizados por el francés para transformarse rápidamente en analfabetos funcionales, caso que sucede con frecuencia. También creemos que hay que generar en la enseñanza un espacio privilegiado, después del francés, al español, teniendo en cuenta el contexto latinoamericano que es nuestro, puesto que efectivamente miles de haitianos hablan este idioma.

En el plano de la literatura, creemos que hay que utilizar concurrentemente ambos idiomas, francés y creol, y no una lengua intermedia: francesa, en su forma gramatical, y creol, en su ritmo gracias a un uso del viejo francés que ya desapareció. No será una lengua intermedia la que triunfe en Haití, ya sea el francés o el creol, e, incluso, en un lejano futuro, esta lengua victoriosa estará en función de nuestras relaciones con los demás Estados antillanos y latinoamericanos cercanos. No consideramos como si fueran Don Quijote a los escritores haitianos que empiezan a publicar obras en creol, la cuestión es inseparable de la desanalfabetización; necesitamos desde ahora textos en

creol para llevar a buen término esta desanalfabetización. Debemos pensar también en la traducción al creol de las obras valiosas de los escritores haitianos y en la de todos los clásicos de la literatura haitiana. En lo que respecta al movimiento del teatro en lengua creol, que se está desarrollando desde hace algunos años, es de un gran interés para que la cultura penetre en todas las capas de la población.

En el plano de las artes plásticas, estamos felices del inmenso interés que despierta en el mundo la pintura haitiana, casi tanto como la pintura mexicana. Nos regocijamos de que, en todos los concursos de pintura organizados en América Central, la pintura haitiana ocupe los primeros puestos o gane las palmas; pero queremos advertir, desde ahora, un peligro que acecha las artes plásticas haitianas. Lo que le ocurrió a nuestra escultura, tan prometedoras hace algunos años, acecha a nuestra pintura. Efectivamente, el mercado haitiano de las artes plásticas es, en buena parte, mercado extranjero, mercado norteamericano, y una gran cantidad de nuestros escultores se han dejado corromper por el gusto por lo pintoresco y lo salvaje de un cierto turismo estadounidense produciendo obras que nada tienen ya de haitiano; ya podemos comprobar los comienzos de esta enfermedad entre nuestros pintores. Es importante que se levanten voces contra tal comercialización; pero también hay que encarar los medios de lucha adecuados para ampliar el mercado nacional de las artes plásticas. Al mismo tiempo, debemos presentar nuestras obras a Europa como a las demás regiones del mundo que manifiestan interés por los continuadores de Hector Hippolyte, la brillante pléyade tales como Wilson Bigaud, Dieudonné Cédor, Louverture Poisson y Philorné Obin considerados los mejores. Que un espíritu profundamente nacional y realista nos sirva siempre de brújula, esa brújula que nos ha valido y nos sigue valiendo grandes éxitos.

Si bien esta advertencia que pende sobre nuestras artes plásticas, también amenaza a nuestro canto y a nuestra danza folclórica, siempre en función de ese turismo estadounidense cada día más invasor, dicha coacción no es importante en el plano de nuestra música. Si comprobamos un reflujo de la música cubana y de la música dominicana con respecto a la nuestra, muchas veces no es más que el retorno de lo que nosotros mismos hemos exportado; por ello, no hay que inquietarse demasiado por esas influencias pues la herencia cultural de los creadores cubanos y dominicanos no es fundamentalmente distinta de la nuestra. Lo que no quiere decir que no debemos preocuparnos por expresar fielmente nuestra realidad nacional en música. Lo que nos preocupa ante todo es la aversión del que es objeto entre nosotros la música de cámara y la música sinfónica. No existen muchos lugares en el mundo en los que el oficio de compositor sea rentable.

Sin embargo, hay que estudiar el problema en todos sus aspectos a fin de que haya entre nosotros numerosos continuadores de Justin Elie, Jeanty y de Ludovic Lamothe.

CONCLUSIONES

Ahora llegó el momento de volvernos hacia nuestros hermanos de origen negro para decirles que necesitamos de ellos para cumplir nuestros deberes. En verdad, ¡cuántas tareas nos esperan en nuestros respectivos países! La colaboración y la ayuda mutua son indispensables; confiamos todos en que a este primer Congreso sea continuado por muchos otros, a fin de confrontar de ahora en más en un espíritu de amistad y fraternidad, lo que estamos cumpliendo. Pero, permítansenos expresar un deseo. Necesitaríamos que una organización permanente nos ayudara a llevar a buen término nuestra colaboración; necesitaríamos que, al menos en cada país interesado, haya un Comité Nacional de Intelectuales de origen negro y que un eficaz Comité Internacional de Vinculación de los Intelectuales de origen negro coordine las manifestaciones de solidaridad y colaboración de los distintos Comités Nacionales en el intervalo de cada uno de nuestros Congresos. Quizá sería necesario, incluso, que en cada una de nuestras ciudades importantes existan comités locales encargados de popularizar y concretar las decisiones. Sin embargo, solo las Comisiones de trabajo de este Congreso podrán considerar el detalle de esta propuesta, por ello, en nombre de los intelectuales, escritores y artistas haitianos, saludo fraternalmente a todos nuestros hermanos y hermanas de diversos países, llegados para bregar juntos en un espíritu resuelto de fraternidad y solidaridad.

CREAR PELIGROSAMENTE: EL ARTISTA MIGRANTE EN EL TRABAJO*

Edwidge Danticat

El 12 de noviembre de 1964, en Puerto Príncipe, Haití, una gran multitud se reunió para presenciar una ejecución. El presidente de Haití en ese momento era el dictador François “Papa Doc” Duvalier, que llevaba siete años de lo que sería un mandato de quince. El día de la ejecución, él decretó que cerraran las oficinas del gobierno para que cientos de empleados estatales formaran parte de la multitud. Las escuelas también cerraron y los directores fueron instados a traer a sus estudiantes. Cientos de personas de fuera de la capital fueron trasladados en autobús para servir como testigos.

Los dos hombres que serían ejecutados eran Marcel Numa y Louis Drouin. Marcel Numa era un hombre alto y moreno de veintinueve años. Provenía de una familia de plantadores de café de una hermosa ciudad del sur de Haití llamada Jérémie, a menudo nombrada la “ciudad de los poetas”. Numa había estudiado ingeniería en la Bronx Merchant Academy en Nueva York y había trabajado para una compañía naviera estadounidense.

* Extraído de Danticat, E. 2011 *Create dangerously. The immigrant artist at work* (Nueva York: Vintage Books) pp. 1-20; 41-42; 48-51; 97-105. Traducción por Camila Valdés León.

Louis Drouin, apodado Milou, era un hombre de piel clara de treinta y un años que también había nacido en Jérémie. Había servido en el ejército de los Estados Unidos —en Fort Knox, y luego en Fort Dix en Nueva Jersey— y había estudiado finanzas antes de trabajar para bancos franceses, suizos y estadounidenses en Nueva York. En Jérémie, Marcel Numa y Louis Drouin habían sido amigos de infancia.

Ellos habían continuado siendo amigos cuando ambos se mudaron a Nueva York en la década de 1950, poco después de que François Duvalier llegara al poder. Allí se habían unido a un grupo llamado *Jeune Haiti*, o Joven Haití, y fueron dos de los trece haitianos que dejaron los Estados Unidos en dirección a su país natal en 1964 para participar en una guerra de guerrillas que esperaban que eventualmente lograría derrocar la dictadura de Duvalier.

Los hombres de *Jeune Haiti* pasaron tres meses peleando en las montañas del sur de Haití y, finalmente, la mayoría de ellos murieron en batalla. Marcel Numa había sido capturado por miembros del ejército de Duvalier mientras compraba comida, vestido como un campesino, en un mercado al aire libre. Louis Drouin fue herido en batalla y les pidió a sus amigos que lo dejaran en el monte.

“De acuerdo con nuestros principios, debería haberme suicidado en esa situación”, declaró Drouin según las actas de su declaración final en el juicio militar secreto que se siguió en su contra.

"Chandler y Guerdès [otros dos miembros de *Jeune Haiti*] resultaron heridos [...] el primero le pidió [...] a su mejor amigo que lo rematara; el segundo se suicidó después de destruir una caja de municiones y todos los documentos. Eso no me afectó. Reaccioné solo después de la desaparición de Marcel Numa, quien había sido enviado a buscar comida y a encontrar la manera de escapar por mar. Éramos muy cercanos y nuestros padres eran amigos.

Después de meses de intentar capturar a los hombres de *Jeune Haiti* y habiendo encarcelado y asesinado a cientos de sus familiares, Papa Doc Duvalier quería hacer un espectáculo de las muertes de Numa y Drouin.

Así que el 12 de noviembre de 1964, se erigen dos postes de madera de pino en las afueras del cementerio nacional. Se reúne allí una audiencia cautiva. Son convocados periodistas de radio, prensa escrita y televisión. Numa y Drouin están vestidos con lo que, en la vieja película en blanco y negro, parece ser la ropa con la que habían sido capturados: pantalones de color caqui para Drouin y una modesta camisa blanca y pantalones de mezclilla para Numa. Ambos son forzados a marchar a través de la multitud en dirección a los postes. Dos secuaces privados de Duvalier, *Tonton Macoutes*, con gafas oscuras y ropa de civil, atan las manos de Numa y Drouin a sus espaldas. Luego

les atan las cuerdas por debajo de sus brazos para sujetarlos a los postes y mantenerlos así en posición vertical.

Numa, el más alto y delgado de los dos, se mantiene erguido, mostrando un perfil perfecto, apenas apoyada su cabeza en la pieza cuadrada de madera detrás de él. Drouin, que usa espejuelos, mira hacia la cámara de cine que está grabando sus últimos momentos. Drouin luce como si estuviera luchando por contener las lágrimas mientras está parado allí, amarrado al poste, ligeramente inclinado. Los brazos de Drouin son más cortos que los de Numa y la cuerda parece apretarlo menos.

Mientras Numa mira hacia adelante, Drouin mueve su cabeza hacia atrás de vez en cuando para poder apoyarla contra el poste.

En la copia de la película que tengo, el tiempo está ligeramente comprimido y en algunos lugares las imágenes se adelantan. No hay sonido. Una gran multitud se extiende más allá de la pared de cemento detrás de Numa y Drouin. A un lado hay un balcón lleno de escolares. Parece pasar un poco el tiempo mientras los escolares y otros se agrupan. Los soldados cambian sus armas de una mano a la otra. Algunos miembros de la audiencia protegen sus rostros del sol con sus manos alzadas sobre sus frentes. Algunos se sientan ociosos en un muro bajo de piedra.

Un joven sacerdote blanco con una túnica larga sale de entre la multitud con un libro de oraciones en sus manos. Parece que él es la persona a quien todos han estado esperando. El sacerdote le dice algunas palabras a Drouin, quien se endereza en gesto desafiante. Drouin señala con la cabeza en dirección su amigo. El sacerdote pasa un poco más de tiempo con Numa, quien baja la cabeza mientras el sacerdote habla. Si esta es la extremaunción de Numa, es una versión abreviada.

El sacerdote retorna a donde Drouin acompañado por un robusto *Macoute* vestido de civil y por dos policías uniformados que se inclinan para escuchar lo que el sacerdote le está diciendo a Drouin. Es posible que todos le estén ofreciendo a Drouin algún tipo de protección para cubrir sus ojos o su rostro, lo cual él rechaza. Drouin niega con la cabeza como diciendo: terminemos con esto. A ninguno de los hombres se les colocan anteojeeras o capuchas.

El pelotón de fusilamiento, conformado por siete hombres con cascos y uniformes militares de color caqui, extiende sus brazos a ambos lados del cuerpo. Luego se tocan los hombros para posicionarse y espaciarse. La policía y el ejército alejan a la multitud, tal vez para evitar que sean alcanzados por balas perdidas. Los miembros del pelotón de fusilamiento levantan sus fusiles Springfield, cargan sus municiones y luego colocan sus armas sobre sus hombros. Fuera de pantalla, alguien probablemente grita “¡fuego!” Y disparan. Las cabezas

de Numa y Drouin caen hacia un lado al mismo tiempo: los disparos han dado en el blanco.

Los cuerpos de los hombres resbalan por los postes: los brazos de Numa terminan por encima de sus hombros; los de Drouin, debajo de los suyos. Sus cabezas se mantienen en posición vertical sobre sus cuerpos arrodillados, hasta que un soldado de camuflaje se acerca y les da el golpe de gracia: sus cabezas se inclinan hacia adelante y sus cuerpos se deslizan más hacia la base del poste.

La sangre se derrama de la boca de Numa. Las gafas de Drouin caen al suelo, pedazos de sangre y cerebro nublan los cristales rotos.

Al día siguiente, *Le Matin*, el periódico nacional del país, describirá a la multitud atónita como “en estado febril, comunicándose en una exaltación patriótica mutua para maldecir el aventurerismo y el bandidaje”.

“Los panfletos del gobierno que circularon en Puerto Príncipe desde la semana pasada dejaron poco a la imaginación”, informó la edición del 27 de noviembre de 1964 del semanario estadounidense *Time*. “El doctor François Duvalier cumplirá su misión sacrosanta. Él ha aplastado y siempre aplastará los intentos de la oposición. Pensad bien, renegados. Aquí está el destino que los espera a ustedes y a todos los de su clase”.

Todos los artistas, entre ellos los escritores, tienen varias historias, como mitos de creación, que los persiguen y obsesionan. Este es uno de los míos. Ni siquiera recuerdo cuándo lo escuché por primera vez. Siento como si siempre lo hubiera sabido, habiendo completado los detalles, a medida que fui creciendo, alentada por la curiosidad, a través de fotografías, periódicos y artículos de revistas, libros y películas.

Como muchos de los mitos de creación, además de su desgarrador choque entre vida y muerte, patria y exilio, la ejecución de Marcel Numa y Louis Drouin significa cómo el mandato de una autoridad superior, al ser desobedecido, conlleva como resultado un castigo brutal. Pensemos en el mito más grande de la creación: los primeros seres del mundo, Adán y Eva, desobedecieron al ser superior que los sacó del caos, al desafiar la orden divina de no comer lo que debe haber sido la manzana más deseable del mundo.

Adán y Eva fueron entonces desterrados del Edén, y ello dio como resultado desde tener que marcar un reloj, hasta pasar muchas largas y dolorosas horas dando a luz.

La orden dada a Adán y Eva era la de no comer la manzana. Su castigo final fue el destierro, el exilio del paraíso. Nosotros, los narradores de historias del mundo, deberíamos ser los más agradecidos de que el destierro, en lugar de la ejecución, fuera el elegido para Adán y

Eva, porque si hubieran sido ejecutados, nunca se habría contado otra historia, ni habría historias que transmitir.

En su obra de teatro *Calígula*, Albert Camus, de quien tomo prestado parte del título de este ensayo, hace declarar a Calígula, el tercer emperador romano, que no importa si uno es exiliado o ejecutado, sino que lo importante es el poder de Calígula para elegir. Incluso antes de ser ejecutados, Marcel Numa y Louis Drouin ya habían sido exiliados. Como hombres jóvenes, habían huido de Haití junto a sus padres cuando Papa Doc Duvalier llegó al poder en 1957 y comenzó inmediatamente a arrestar a todos sus detractores y a quienes le ofrecían resistencia, tanto en la ciudad de los poetas como en muchos otros lugares.

Marcel Numa y Louis Drouin se habían forjado una nueva vida y se habían convertido en jóvenes inmigrantes productivos en los Estados Unidos. Además de su experiencia en el ejército y las finanzas, se decía que Louis Drouin había sido un buen escritor y el director de comunicaciones de *Jeune Haiti*. En los Estados Unidos, contribuyó a una revista política haitiana llamada *Lambi*. Marcel Numa era de una familia de escritores. Uno de sus parientes, Nono Numa, había adaptado al entorno haitiano *Le Cid*, del dramaturgo francés Pierre Corneille, del siglo XVII. Muchos de los jóvenes a los que Numa y Drouin se unieron para formar *Jeune Haiti* tenían padres que habían sido asesinados por Papa Doc Duvalier y, a la manera de El Cid y Hamlet, habían regresado a Haití para vengarlos.

Al igual que la mayoría de los mitos de creación, este también existe más allá del alcance de mi propia vida, sin embargo, todavía se siente presente, incluso urgente. Marcel Numa y Louis Drouin fueron patriotas que murieron para que otros haitianos pudieran vivir y también fueron inmigrantes, como yo. Sin embargo, ellos abandonaron sus vidas acomodadas en los Estados Unidos y se sacrificaron por su país natal. Una de las primeras cosas que el déspota Duvalier trató de quitarles fue el elemento mítico de sus historias. En la propaganda que precedió a su ejecución, él los calificó no como haitianos, sino como rebeldes extranjeros, *blans* buenos para nada.

En el momento de la ejecución de Marcel Numa y Louis Drouin, mis padres, recién casados y con apenas veintinueve años, vivían en Haití, en un barrio llamado Bel Air, a unos treinta minutos a pie del cementerio. Bel Air tenía un centro comunitario patrocinado por el gobierno, un *centre d'études*, a donde jóvenes —en su mayoría hombres— iban a estudiar por la noche, especialmente si no tenían electricidad en casa. Algunos de estos jóvenes —no mis padres, sino jóvenes que estudiaron en el centro— pertenecían a un club de lectura patrocinado por la Alliance Française, del Instituto Francés, llamado *Le Club*

de *Bonne Humeur*, o el Grupo del Buen Humor. En el momento de la ejecución, *Le Club de Bonne Humeur* estaba leyendo la obra de Camus, *Calígula*, con la idea de llevarla a escena.

En la versión de Camus de la vida del emperador, cuando muere la hermana de este, que también es su amante, Calígula desata toda su ira y se muestra tal cual es. En el prefacio a una traducción al inglés de la obra, Camus escribió: “en vano busco la filosofía en estos cuatro actos [...] Tengo poco aprecio por un arte que deliberadamente pretenda conmocionar porque no puede convencer”.

Después de las ejecuciones de Marcel Numa y Louis Drouin, como las imágenes de sus muertes se repetían una y otra vez en los cines y en la televisión estatal, los hombres y mujeres jóvenes del Club de Bonne Humeur, junto con el resto de Haití, necesitaban desesperadamente de un arte que pudiera convencer. Necesitaban un arte que los convenciera de que no morirían del mismo modo que Numa y Drouin. Necesitaban estar convencidos de que aún se podían decir las palabras, que las historias aún se podían contar y transmitir. Entonces, como mi padre solía contarlos, estos jóvenes usaron sábanas blancas como togas y trataron de representar a Camus —callada, calladamente— en muchas de sus casas, donde susurraban líneas como:

La ejecución alivia y libera. Es un tónico universal, tanto en precepto como en la práctica. Un hombre muere porque es culpable. Un hombre es culpable porque es uno de los súbditos de Calígula. Ergo, todos los hombres son culpables y morirán. Es solo una cuestión de tiempo y paciencia.

La leyenda de la puesta en escena clandestina de esta y otras obras, lecturas susurradas de piezas de literatura, fue tan fuerte que años después de la muerte de Papa Doc Duvalier, cada vez que ocurría un asesinato político en Bel Air, en el vecindario donde pasé los primeros doce años de mi vida, uno de los tantos jóvenes aspirantes a intelectuales diría inevitablemente que alguien debería llevar a escena una obra de teatro. Y porque el tío que me crió mientras mis padres estaban en Nueva York durante dos tercios de los primeros doce años de mi vida, porque ese tío era ministro en Bel Air y tenía una iglesia y escuela con espacio disponible, ocasionalmente algunos de estas obras de teatro fueron leídas y escenificadas callada, calladamente, en el patio trasero de su iglesia.

Hubo muchas recurrencias de esta historia en todo el país: clubes de libros y de teatro que albergaron en secreto una obra de literatura potencialmente subversiva; familias que enterraron o incluso quemaron la totalidad de sus propias bibliotecas, pues aun los libros que podrían parecer inocentes podrían también traicionarlos fácilmente;

novelas con los títulos equivocados, tratados con los títulos e intenciones correctas. Cadenas de palabras que, pronunciadas, escritas o leídas, podrían causar la muerte. Algunas veces estas palabras habían sido escritas por haitianos como Marie Vieux-Chauvet y René Depespre, entre otros. Otras veces fueron escritas por autores extranjeros o *blan*, escritores como Aimé Césaire, Frantz Fanon o Albert Camus, que eran intocables porque, o no eran haitianos o ya habían muerto hacía mucho tiempo. El hecho de que la muerte impidiera que uno fuera desterrado —a diferencia, digamos, del novelista inglés Graham Greene, que fue expulsado de Haití después de escribir *The Comedians*— hizo que los escritores “clásicos” fueran aún más atractivos. A diferencia de los propios ciudadanos del país, estos escritores no podían ser torturados ni asesinados, ni tampoco provocar que lo fueran miembros de su familia. Y sin importar lo mucho que lo intentara, Papa Doc Duvalier no podía hacer desaparecer sus palabras. Sus máximas y frases seguían volviendo, preservadas en lo profundo de los recuerdos por las técnicas de recitación de memoria que el sistema escolar haitiano había enseñado tan bien. Debido a que los escritores que aún estaban en Haití, que aún no habían sido exiliados o asesinados, no podían representar libremente sus obras, ni tan siquiera imprimir sus propias palabras, muchos de ellos se volvieron, o regresaron, a los griegos.

Cuando era un crimen recoger un cuerpo ensangrentado en la calle, los escritores haitianos presentaban a los lectores haitianos las obras *Edipo Rey* y *Antígona* de Sófocles, que habían sido reescritas en creole y representadas en escenarios haitianos por el dramaturgo Franck Fouché y el poeta Felix Morisseau Leroy. Fue allí donde estos escritores colocaron sus apuestas, arriesgándose en un peligroso equilibrio entre el silencio y el arte.

¿Cómo se encuentran los escritores y los lectores en circunstancias tan peligrosas? Leer, como escribir, en estas condiciones es una acción de desobediencia a una directiva donde que el lector, nuestra Eva, ya conoce las posibles consecuencias de comer esa manzana, pero de todos modos toma un bocado audaz.

¿Cómo encuentra ese lector el coraje para tomar este bocado, abrir ese libro? ¿Después de un arresto, una ejecución? Por supuesto, él o ella puede encontrarlo en el poder del coro silencioso de otros lectores, pero también puede encontrarlo en el coraje del escritor que ha dado un paso al frente, al haber escrito, o reescrito, en primer lugar.

Crear peligrosamente, para personas que leen peligrosamente. Esto es lo que siempre pensé que significaba ser escritor. Escribir, sabiendo en parte que no importa cuán triviales puedan parecer tus palabras, algún día, en algún lugar, alguien puede arriesgar su vida

para leerlas. Viniendo de dónde vengo, con la historia que tengo —habiendo pasado los primeros 12 años de mi vida bajo las dos dictaduras de Papa Doc y su hijo, Jean-Claude— esto es lo que siempre he visto como el principio unificador entre todos los escritores. Esto es lo que, entre otras cosas, podría unir a Albert Camus y Sófocles con Toni Morrison, Alice Walker y Osip Mandelstam y a Ralph Waldo Emerson con Ralph Waldo Ellison. En algún lugar, si no ahora, tal vez años en el futuro, un futuro en el que todavía tenemos que soñar, alguien puede arriesgar su vida para aprendernos. En algún lugar, si no ahora, tal vez años en el futuro, también podemos salvar la vida de alguien (o su mente), porque nos han dado un pasaporte, convirtiéndonos en ciudadanos honorarios de su cultura.

Es por eso que cuando escribí un libro llamado *The Dew Breaker*, un libro sobre un *choukèt lawoze*, o un torturador de la era de Duvalier, un libro que está parcialmente ambientado en las ejecuciones de Numa y Drouin, usé un epígrafe de un poema de Osip Mandelstam, quien una vez dijo: “solo en Rusia se respeta la poesía: mata a la gente”.

La cita que utilicé es:

Tal vez este es el comienzo de la locura...
Perdóname por lo que estoy diciendo.
Léelo... callada, calladamente.

Hay muchas interpretaciones posibles de lo que significa crear peligrosamente, y Albert Camus, como el poeta Osip Mandelstam, sugiere que es crear como revuelta contra el silencio, crear cuando tanto el acto de creación como el de recepción, el acto de escritura como el de lectura, son peligrosas empresas que desobedecen una directiva.

Esta es una parte de mi historia que siempre he querido entender mejor: los breves encuentros de mi familia con los placeres y los peligros de la lectura. Estoy en un gran déficit aquí porque, aparte de mi primo Maxo mucho más viejo, no ha habido muchos lectores fanáticos en mi familia (que yo sepa), y mucho menos personas que arriesgaran sus vidas por un libro. Tal vez en un momento en el que a uno lo podían balear tan fácilmente, o asesinarlo públicamente, no leer ni escribir era un mecanismo de supervivencia. Aun así, las historias de otros lectores continúan intrigándome y emocionándome. Hombres y mujeres jóvenes que adoraron a Eurípides y Voltaire, George Sand y Colette y al propio novelista médico de Haití, Jacques Stephen Alexis que, en abril de 1961, tres años antes de que Numa y Drouin fueran ejecutados, fue emboscado y asesinado al tratar de regresar del exilio, para ayudar a derrocar la dictadura de Duvalier.

Que yo sepa, nadie en mi familia había sido testigo presencial de la ejecución de Numa y Drouin. Sin embargo, todavía hoy, no podían evitar, cuando salía el tema, hablar de ello aún en los términos más generales. “Fue un momento muy trágico”, dice ahora mi madre.

“Fue algo que marcó a una generación”, solía decir mi tío el ministro. “Eran patriotas que murieron para que el resto de nosotros pudiéramos vivir”, es una frase que pedí prestada a mi padre. Mi padre fue quien primero me habló de los libros prohibidos y las obras de teatro, cuando yacía en su lecho de muerte a principios de 2005. Solo cuando comenzó a mencionar togas y Césares, y a un autor con un nombre que sonaba como “camión”, logré entender que hablaba del *Calígula* de Camus. (También pudiera resultar que esté equivocada sobre esto y que no esté haciendo sino conexiones que solo yo creo que están ahí.)

El único libro que mis padres y mi tío han leído más de una vez es la Biblia. Yo solía temer que leyeran mis libros, pues me preocupaba decepcionarlos. Mis historias no son testigos directos de haber vivido bajo una dictadura durante la mayor parte de la vida adulta, de haber visto desaparecer a los vecinos y de no ser siquiera capaz de reconocerlo, de verse obligado a actuar como si tales vecinos nunca hubieran existido. Leer, y quizás escribir, no se compara con vivir en un lugar y momento en el que dos hombres muy jóvenes son asesinados de una manera que es tratada como mero entretenimiento.

Mourir est beau, “morir es hermoso”, declara el himno nacional haitiano. Pero al escribir nunca podría alcanzar ese tipo de belleza. ¿O podría? Escribir no es como morir en, para y posiblemente con tu país.

Cuando comencé a regresar como una persona pública, como un “autor”, a Haití —un lugar donde las personas encuentran explicación a tus fracasos y éxitos a lo largo de las líneas familiares— a menudo se me preguntaba si había habido escritores en mi familia. Si los hubo, no lo sé. Pero algo que siempre me ha perseguido y obsesionado ha sido tratar de escribir las cosas que siempre han perseguido y obsesionado a aquellos que vinieron antes que yo.

Bel Air, tugurio que domina el puerto de Puerto Príncipe, ahora devastado por el terremoto, era ya un barrio pobre cuando yo crecía allí. Pero, junto a los ideologizados estudiantes, nuestro vecindario también tenía sus intelectuales. El brillante novelista/ poeta/ dramaturgo/ pintor haitiano Frankétienne creció en Bel Air, al igual que el novelista y poeta más joven Louis Phillipe Dalembert, quien partió primero a París y luego a Roma. Pero también estaba Edner Day, un conocido *Macoute*, que intentó cortejar a una de mis primas jóvenes (intentó cortejar a las primas jóvenes de todos nosotros). Parecía

literato solo por el hecho de que a veces lo veían por las tardes sentado en su balcón leyendo. Pero también era un asesino connotado, uno de los que bien pudo haber participado en el fusilamiento de Numa y Drouin.

En *“L’artiste et son temps”*, traducido al inglés como *“Create dangerously”* (*Crear peligrosamente*), Camus escribe: “el arte no puede ser un monólogo. Estamos en alta mar. El artista, como todos los demás, debe aferrarse a su remo y remar, sin morir, si es posible”. En muchos sentidos, Numa y Drouin compartieron el destino de tantos otros artistas haitianos, especialmente el del médico y novelista Jacques Stephen Alexis, quien escribió una prosa tan hermosa que, la primera vez que leí su descripción del pan recién horneado, acerqué el libro a mi nariz para poder olisquearlo. Tal vez no haya escritores en mi familia porque estaban demasiado ocupados tratando de encontrar pan. Tal vez no haya escritores en mi familia porque no se les permitió o apenas podían permitirse el lujo de asistir a una escuela, aun la de una aldea decrepita, cuando eran niños. Tal vez no haya artistas en mi familia porque fueron silenciados por las brutales directivas de una dictadura, o las de un desastre natural, uno tras de otro. Tal vez, así como Alice Walker escribe sobre sus propios antepasados en su ensayo *“In search of our Mother’s garden”* (*En busca de los jardines de nuestra madre*), mis ancestros por línea sanguínea —a diferencia de mis antepasados literarios— fueron tan golpeados por el clima, tan aterrorizados y mutilados que llegó un momento en que estaban ya rígidos. Como resultado, aquellos que de alguna manera lograron crear se convirtieron, en mi opinión, en mártires y santos.

Escribió Walker:

En lugar de ser percibidos como personas completas [...] sus cuerpos se convirtieron en santuarios: lo que se pensaba que eran sus mentes se convirtieron en templos adecuados para la adoración. Estos “Santos” locos miraban al mundo, salvajemente, como lunáticos, o silenciosamente, como suicidas; y el “Dios” que estaba en su mirada era tan mudo como una gran piedra.

Por supuesto, podría estar totalmente desubicada. Frankétienne, desde Bel Air, de alguna manera logró permanecer humano y vivo en Haití, antes, durante y después de la dictadura de Duvalier, produciendo una obra colosal e innovadora. Mantener el equilibrio en el metafórico alta mar y aferrarse al remo sin morir es lo que la mayoría de los haitianos siempre ha hecho, generación tras generación. Este legado de resiliencia y supervivencia es lo que inspiró a Jacques Stephen Alexis, Marcel Numa, Louis Drouin y muchos otros a sacrificar sus vidas. Sus muertes posiblemente sean de los incidentes impactantes

que eventualmente motivaron a tantos otros, como mis padres, por ejemplo, a emigrar. Esa puede ser una de las razones por las que yo vivo hoy en los Estados Unidos, escribiendo en este idioma inglés que no es el mío. Posiblemente sea por eso que soy un migrante y, con suerte, una artista, una artista migrante en el trabajo. Aunque probablemente no exista un artista migrante en esta era globalizada, cuando Argelia y Haití, e incluso la antigua Grecia y Egipto están apenas a una visita virtual de distancia. Incluso sin la globalización, el escritor vinculado al lector, bajo circunstancias diabólicas, o incluso alegres, inevitablemente se convierte en un ciudadano honorífico del país de sus lectores.

Mi amigo, el novelista haitiano Dany Laferrière, que trabajó como periodista durante el régimen de Duvalier y por tal motivo tuvo que irse a Canadá, ha publicado una novela llamada *Je suis un écrivain japonais*, o “*Yo soy un escritor japonés*”. En el libro, el autor ficticio, un alter-ego de Dany Laferrière, explica su decisión de llamarse escritor japonés, coincidente con el criterio del crítico literario francés Roland Barthes para quien “la unidad de un texto no radica en su origen, sino en su destino”.

Escribe el Laferrière ficticio:

Estoy sorprendido de ver cuánta atención se presta al origen de un escritor [...] Yo repatrié, sin pensarlo dos veces, a todos los escritores que leí cuando era joven. Flaubert, Goethe, Whitman, Shakespeare, Lope de Vega, Cervantes, Kipling, Senghor, Césaire, Roumain, Amado, Diderot, todos vivían en el mismo pueblo que yo. De lo contrario, ¿qué estaban haciendo en mi habitación? Cuando, años más tarde, me convertí en escritor y me preguntaron “¿eres escritor haitiano, escritor caribeño o escritor francófono?” siempre respondí que tomé la nacionalidad de mi lector, lo que significa que cuando un lector japonés lee mis libros, inmediatamente me convierto en un escritor japonés.

“¿Hay algo así como un lector migrante?”, él se pregunta.

También a veces me pregunto si en la unión íntima, solitaria y solidaria, entre escritores y lectores, realmente puede existir una frontera. ¿Hay una frontera entre el deseo de Antígona de enterrar a su hermano y la madre haitiana de 1964 que desesperadamente quiere recoger de la calle el cuerpo de su hijo muerto para poder darle un entierro adecuado, sabiendo que, si lo hace, ella también puede morir?

Así que, quizás después de aquellas ejecuciones, cuando esos hombres y mujeres jóvenes leían a *Calígula*, Albert Camus se convirtió en escritor haitiano y, cuando leían a *Edipo Rey* y *Antígona*, Sófocles también se convirtió en escritor haitiano.

Ralph Waldo Emerson en un ensayo sobre la historia escribió: “nosotros, mientras leemos debemos convertirnos en griegos, romanos, turcos, sacerdotes y reyes, mártires y verdugos; debemos atar estas imágenes a alguna realidad en nuestra experiencia secreta, o no aprenderemos nada correctamente”.

El nómada o el migrante que aprende algo correctamente siempre debe reflexionar sobre el viaje y el movimiento, del mismo modo que el moribundo debe reflexionar inevitablemente sobre la muerte. Al igual que el artista, que proviene de una cultura que trata tanto de aprovechar la felicidad, la vida jubilosa y flexible, como trata de evitar la muerte. Desde que había diseñado su vestimenta y su persona —un traje negro y sombrero, voz nasal y gafas—, según las formas asociadas al barón Samedi, el espíritu guardián del cementerio vudú, François Duvalier debió haber sabido mejor que nadie que en Haití la gente nunca muere realmente. Después de todo, este es un lugar donde se dice que los héroes quemados en la hoguera se evaporan convertidos en un millón de luciérnagas, donde se les aconseja a las viudas y viudos usar sus camisones y pijamas al revés y usar ropa interior roja para mantener a sus cónyuges muertos fuera de sus camas por la noche. Y donde a veces se les aconseja a las madres acongojadas que usen sostenes rojos para evitar que sus bebés muertos vuelvan a amamantarse de sus senos. Al igual que los antiguos egipcios, nosotros los haitianos, cuando un desastre catastrófico no lo impide, recitamos hechizos para lanzar a nuestros muertos al otro mundo, mientras los mantenemos cerca, construyéndoles elaborados mausoleos en nuestros patios traseros. En otro país, en el frío, sin luciérnagas, sin ropa interior roja ni mausoleos en el jardín, la artista inmigrante o la migrante artista, inevitablemente reflexiona sobre las muertes que la trajeron aquí, junto con las muertes que la mantienen aquí, las muertes por hambre y ejecuciones y devastación catastrófica en el hogar, las muertes por dolor agudo en el exilio, y todas las otras pequeñas muertes diarias en el medio.

El artista migrante considera la muerte como lo hiciera, en el caso de Macondo, Gabriel García Márquez, al comienzo de *Cien años de soledad*. “Todavía no tenemos un muerto”, dice el coronel “uno no es de ninguna parte mientras no tenga un muerto bajo la tierra”. Y la respuesta de la esposa del coronel podría haber sido la misma que la de tantos padres, tutores o seguidores de un artista migrante: “si es necesario que yo me muera para que se queden aquí, me muero”.

El artista migrante, tomando en préstamo la conferencia de Toni Morrison al recibir el Premio Nobel, sabe lo que es “vivir en las afueras de las ciudades que no pueden soportar” nuestra compañía, aldeas que necesitan nuestro trabajo pero quieren que nuestros niños sean

excluidos de sus escuelas, pueblos que quieren que nuestros enfermos sean expulsados de los hospitales, grandes ciudades que quieren que nuestros ancianos, después de una vida de trabajo extenuante, empaquen sus cosas y se vayan a otro lugar para morir.

“Si es necesario que yo me muera para que se queden aquí”, dice la esposa del coronel, “me muero”. Como ella, el artista inmigrante debe cuantificar el precio del sueño americano en carne y hueso. Todo esto mientras se vive con los temores más “regulares” de cualquier otro artista. ¿Sé lo suficiente acerca de dónde vengo? ¿Sabré lo suficiente sobre dónde estoy? Incluso si alguien ha muerto para que me quede aquí, ¿alguna vez perteneceré realmente?

Albert Camus escribió una vez que el trabajo creativo de una persona no es más que un lento viaje para redescubrir; a través de los desvíos del arte, esas dos o tres imágenes en cuya presencia se abrió por primera vez su corazón. Con los años, he tratado de explorar mis dos o tres imágenes en estos ensayos bastante simples. En cada una de estas piezas, sin embargo, hay varias ciudades, un país, dos repúblicas independientes en el mismo hemisferio, pero obviamente con diferentes destinos y metas en el mundo.

El artista migrante comparte con todos los demás artistas el deseo de interpretar y posiblemente rehacer su propio mundo. Así que, aunque no estemos creando tan peligrosamente como nuestros antepasados —aunque no estemos arriesgándonos a la tortura, las palizas, la ejecución, aunque el exilio no nos amenace con el silencio perpetuo—, aun así, mientras estamos en el trabajo, otros cuerpos se apilan en las calles en alguna parte. Personas yacen enterradas bajo escombros en alguna parte. Fosas comunes se cavan en algún lugar. Sobrevivientes viven en ciudades de carpas improvisadas y campos de refugiados en algún lugar, protegiendo sus cabezas de la lluvia, cerrando sus ojos, cubriendo sus orejas, para silenciar los sonidos de helicópteros militares de “ayuda”. Y aun así, muchos están leyendo y escribiendo, callada, calladamente.

Mientras estaba “en el trabajo” a las 14:53 hs., el 12 de enero de 2010, la tierra se sacudía y mataba a más de 200 mil personas en un terremoto de magnitud 7 en Haití. E incluso antes de la primera réplica, la gente ya me llamaba para preguntarme: “Edwidge, ¿qué vas a hacer? ¿Cuándo regresarás? ¿Puedes decirnos cómo te sientes? ¿Podrías escribirnos unas quinientas palabras?”

Tal vez esta es la razón por la cual el artista inmigrante necesita sentir que está creando peligrosamente a pesar de que no esté garabateando en las paredes de la prisión o contando los días que restan para la cita fatídica con un verdugo. O un huracán. O un terremoto. La duda sobre uno mismo es probablemente una de las etapas de la

aclimatación en una nueva cultura. Es un elemento básico para la mayoría de los artistas. Como artistas migrantes, por quienes tantos se han sacrificado y tantos sueños se han postergado, ya de por sí dudamos mucho. Podría haber sido más simple, seguro y útil haberse convertido en los médicos, abogados e ingenieros que nuestros padres querían que fuéramos. Cuando nuestros mundos literalmente se están desmoronando, nos decimos a nosotros mismos cuán atinados pudieron haber sido, nuestros mayores, acerca de nuestras carreras pasivas como testigos distantes. ¿Quiénes creemos que somos?

Creemos que somos personas que nos arriesgamos al hecho de no haber existido en absoluto. Personas cuyos padres pudieron haber sido asesinados por un gobierno o por la naturaleza, incluso antes de que nosotros nacióramos. Algunos de nosotros pensamos que somos accidentes de la educación. Yo lo creo así.

Creemos que somos personas que quizás no hubiéramos podido ir a la escuela, que tal vez nunca hubiéramos aprendido a leer y escribir. Creemos que somos hijos de personas que han vivido en las sombras por mucho tiempo. A veces incluso pensamos que somos como los antiguos egipcios, cuyos dioses de la muerte les exigían documentación de valía y aceptación antes de permitirles la entrada en el siguiente mundo. ¿Podríamos también ser un poco como los antiguos egipcios a la manera de sus artistas y sus obras de arte: los textos en las pirámides y sarcófagos, las pinturas en las tumbas y los hacedores de jeroglíficos?

Una de las muchas formas en que se describió a un escultor del antiguo Egipto fue como “aquel que mantiene las cosas vivas”. Antes de que se comenzaran a dibujar y tallar los amuletos en las tumbas de los antiguos egipcios, ya los hombres y mujeres ricos tenían como práctica enterrar consigo a sus esclavos para que así les hicieran compañía en la próxima vida. Los artistas que idearon estos otros tipos de arte conmemorativo, el arte que podría reemplazar a los cadáveres, también podrían haber querido salvar vidas. Ante la destrucción externa e interna, todavía estamos tratando de crear de forma tan peligrosa como ellos lo hicieron, como si cada pieza de arte pudiera ser el sustituto de una vida, un alma, un futuro. Como los antiguos escultores egipcios pudieron haber sospechado, y como Marcel Numa y Louis Drouin seguramente deben haber creído, no tenemos otra opción.

(...)

NO SOY UN PERIODISTA

Comencé a escribir este ensayo el lunes 3 de abril de 2000, la mañana en que fue asesinado uno de los periodistas más famosos de Haití, el comentarista de radio Jean Dominique. Me despertaron una serie de

llamadas telefónicas alarmantes, la primera simplemente informando el rumor de que Jean podría haber recibido un disparo al llegar a su estación de radio, *Haiti Inter*, a las seis y media de la mañana, a tiempo para las noticias diarias y el programa editorial que conducía junto a su esposa Michèle Montas. Las siguientes personas que llamaron declararon con certeza que a Jean le habían disparado: siete balas en la cabeza, el cuello y el pecho. Las últimas llamadas matutinas finalmente confirmaron que Jean estaba muerto.

Las siguientes horas pasarían como en una neblina mientras daba mis clases en la Universidad de Miami, donde fui profesor visitante esa primavera. Cuando volví a mi oficina en la tarde, todavía me llegaban llamadas telefónicas y correos electrónicos de parientes, amigos y conocidos, quienes no podían creer lo que había sucedido. En aquellas conversaciones reales y virtuales, la frase que surgía con más frecuencia era “¡No Jean Do!”. Durante los diferentes períodos de tiempo en los que muchos de nosotros habíamos conocido a Jean Dominique, ya sea como una voz en la radio haitiana o en persona, todos habíamos llegado a pensar en él como alguien heroicamente invencible. Después de todo, había sobrevivido a la dictadura de Duvalier, durante la cual su hermano mayor Philippe había sido asesinado mientras participaba en otro fallido intento de invasión para derrocar a Papa Doc al intentar tomar el cuartel militar que se encontraba frente a la residencia del palacio nacional.

A diferencia de su hermano, Jean había sobrevivido a varios arrestos y los exilios resultantes, y había vivido para poder regresar a Haití con el fin de abrir y reabrir su estación de radio, donde ser propietario y director le permitía una especie de autonomía que pocos periodistas contratados podían manejar en un clima político volátil. Jean había expresado sus opiniones libremente, aparentemente sin miedo, criticando tanto a individuos, como a grupos, organizaciones e instituciones que habían demostrado ser inhumanas, poco éticas o simplemente injustas. Por supuesto, la vida de Jean era demasiado multifacética y compleja como para poder captarla completamente y darle sentido en estas primeras horas tan pronto después de su muerte. Lo que parecía innegablemente convincente y memorable sobre él en ese momento era su pasión excepcional por Haití y cómo esa pasión finalmente lo había traicionado.

(...)

El avión que me llevó de Miami a Haití el día antes del funeral de Jean parecía un microcosmos de Haití. Abarrotados en un 727 durante una hora y treinta minutos, estaban jóvenes universitarios adinerados que regresaban de los recintos universitarios de Miami solo por el fin de semana, vendedores que viajaban con maletas llenas de mercancías

del extranjero, tres hombres expatriados de los Estados Unidos, un grupo de mujeres mayores vestidas de negro, tal vez también volviendo para un funeral, y, en los primeros asientos, el ex presidente de Haití, Jean-Bertrand Aristide, que regresaba de dar un discurso en la Facultad de Derecho de la Universidad de Miami. El hecho de que todos estuviéramos en este avión, escuchando los anuncios en francés, inglés y creole, parecía algo irreal. No pude evitar recordar una de las muchas conversaciones que Jean y yo habíamos tenido mientras estábamos perdidos en el Palisades en Nueva York aquella tarde.

Le había dicho que envidiaba la certeza con la que podía y solía decir las palabras “Mi país”. “Mi país está sufriendo”, solía decir, “es prisionero de criminales. Mi país está muriendo lentamente, desapareciendo”.

“Mi país, Jean”, le dije, “es uno de incertidumbre. Cuando digo ‘mi país’ a algunos haitianos, piensan que me refiero a Estados Unidos. Cuando digo ‘mi país’ a algunos estadounidenses, piensan en Haití”.

Mi país, sentía, como inmigrante y como artista, era aquel que en ese entonces comenzaba a ser nombrado “el décimo departamento”. Haití tenía entonces nueve departamentos geográficos y el décimo era la patria flotante, la ideológica, que unía a todos los haitianos que vivían fuera de Haití, en la *dyaspora*.

Yo quise explicar, en el ensayo que comencé a escribir la mañana en que Jean murió, el significado de varias capas de la palabra creole *dyaspora*. Para ello quise tomar prestada una frase de un discurso del escritor Gérard Alphonse-Fère en la Embajada de Haití en Washington, DC, el 27 de agosto de 1999, en el que describe la diáspora/*dyaspora* como un “término empleado para referirse a cualquier dispersión de personas a suelos extranjeros”. “Pero en el contexto haitiano se usa para identificar a los cientos de miles de haitianos que viven en muchos países del mundo”. Quise enumerar en aquel ensayo mis propias experiencias personales, como migrante y escritora, de haber sido llamado *dyaspora* cuando expresaba un punto de vista político opuesto en las conversaciones con amigos y familiares que vivían en Haití y que sabían que podían silenciarme fácilmente diciendo: “¿Qué sabes? Estás viviendo afuera. Eres un *dyaspora*”. Quise recordar algunas experiencias más ligeras de sobresalto en la capital haitiana o en las provincias cuando un extraño que quería llamar mi atención gritaba: “¡*Dyaspora!*” como si fuera un título como *Miss*, *Ms.*, *Mademoiselle* o *Madame*. Quise recordar conversaciones o debates en restaurantes, en fiestas o en reuniones públicas donde los miembros de la *dyaspora* serían clasificados –de manera justificada o no– como personas arrogantes, insensibles, dominantes y pretenciosas, ansiosas por beneficiarse de buenos empleos y posiciones políticas en tiempos

de estabilidad en un país del que habían huido y del que se habían mantenido alejados durante los tiempos difíciles. Apesadumbrada, inclinaría la cabeza y aceptaría estos juicios cuando fueran expresados, sintiéndome culpable de mi propia distancia física de un país que había dejado a la edad de doce años durante una dictadura que había obligado a miles a elegir entre el exilio o la muerte.

En este ensayo, sin embargo, no puedo dejar de pensar en la reacción de Jean ante mi intrascendente dilema, visto ahora en retrospectiva, de *dyaspora*. Fue durante una conversación que tuvimos cuando visité su estación de radio para hablar sobre un programa en creole que Jonathan había creado a partir de uno de mis cuentos cortos basados en Haití: una pieza de radio sobre un hombre que roba un globo aeroestático para volar lejos de Haití. Traducir —retraducir— esa historia del inglés original en el que la escribí fue una experiencia surrealista. Era como si la voz en la que escribo, la voz con la que la gente habla creole y que sale en inglés en papel, hubiera sido liberada y, finalmente, pudiera escribiera para personas como mi Tante Ilyana, personas que no leyeron, no porque no hubieran tenido suficiente tiempo o porque hubieran tenido demasiadas ocupaciones y distracciones, sino porque nunca habían aprendido cómo hacerlo.

Ahora de repente vuelvo a aquella primera versión de este ensayo, vuelvo a inclinar la cabeza avergonzada de que me llamasen *dyaspora* parásita, extranjero aunque no *blan* todavía, y quiero traer aquel primer ensayo al cuerpo de este a través de estas palabras de Jean: “Los *dyaspora* son personas con los pies plantados en ambos mundos”, me dijo. “No hay por qué de avergonzarse de ello. Hay más de un millón de ustedes. Ustedes no están solos.”

Habiendo estado exiliado muchas veces él mismo, a esa misma *dyaspora* que yo le pedía que me ayudara a definir, Jean podía compadecerse de todos nosotros exiliados, emigrados, refugiados, migrantes, nómadas, inmigrantes, ciudadanos naturalizados, la *half-generation*, primera generación, estadounidense, haitiano, haitiano-americano, hombres, mujeres y niños que vivían en los Estados Unidos y en otros lugares. La migración en general era algo que él entendía bien, ya fuera desde el campo —lo que muchos en Haití llamaban *peyi andeyó*, el “país de afuera” — a la capital haitiana, o desde las fronteras haitianas hacia otras costas.

(...)

BICENTENARIO

Han pasado doscientos años desde que se creó la segunda república del Hemisferio Occidental. En aquel entonces, no hubo saludos de felicitación de la primera, los Estados Unidos de América. La nueva

república, Haití, había ganado su independencia a través de un sangriento levantamiento de esclavos que había durado 12 años, y había sido esa la única vez en la historia del mundo que los siervos exitosamente derrocaron a sus amos y formaron su propio estado.

Las dos naciones jóvenes tenían varias cosas en común. Ambas habían sido colonias fuertemente gravadas con impuestos, y ambas tuvieron líderes visionarios cuyas palabras tenían el poder de inspirar a los hombres a luchar. Compárese, por ejemplo, la visión de Thomas Jefferson sobre el “árbol de la libertad” que debe ser “refrescado cada cierto tiempo con la sangre de patriotas y tiranos”, con la del general haitiano Toussaint L’Ouverture quien, al ser capturado por los franceses y arrastrado a lo que terminaría siendo su muerte, declaró: “Al derrocarme, solo han derribado el árbol de la libertad negra [...] Este renacerá, ya que está profundamente arraigado y sus raíces son muchas”.

El hecho de que los Estados Unidos no apoyaran a su vecino más pequeño y algo más joven tenía mucho que ver con las raíces de L’Ouverture, que eran africanas y que ahora estaban plantadas en el patio trasero de los Estados Unidos. Thomas Jefferson, que había redactado la declaración definitiva de la insurgencia de su propia nación y que había presenciado y alabado la Revolución Francesa, sabía exactamente lo que significaban las revoluciones. Su esencia no estaba en las ráfagas instantáneas de gloria sino en su efecto dominó a través de las fronteras y el tiempo, en su habilidad para hacer alcanzable lo imposible y lograr que los oprimidos parecieran poderosos. De ahí que temiera que la revuelta de Haití inspirara acciones similares en los Estados Unidos. “Si algo no se hace, y pronto, seremos los asesinos de nuestros propios hijos”, escribió Jefferson sobre el potencial impacto del levantamiento haitiano.

La propia existencia de Haití puso de relieve las contradicciones más profundas del experimento revolucionario estadounidense. La Declaración de Independencia de los Estados Unidos establecía que todos los hombres habían sido creados iguales; pero, para demostrarlo los esclavos haitianos y los hombres y mujeres libres de color lucharon contra lo que entonces era uno de los ejércitos más poderosos del mundo. Sin embargo, ¿cómo es posible que el hombre que escribiera sobre la libertad en términos tan trascendentes no haya podido escuchar, en el urgente deseo de los haitianos de autogobernarse, los ecos de la lucha revolucionaria y la victoria de su propio país? Posiblemente porque, como propietario de esclavos y líder de propietarios de esclavos, no podía conciliar el trato, por un lado, con un grupo de africanos como líderes y, por el otro, como bienes muebles. Por ello la independencia de Haití no fue reconocida por Thomas Jefferson,

quien, por el contrario, instó al Congreso a suspender el comercio con la naciente nación, declarando a sus líderes “caníbales de la terrible república”.

Timothy Pickering, un senador de Massachusetts que había servido como secretario de estado de John Adams, escribió a Jefferson para protestar por su negativa a ayudar a la nueva república haitiana: “¿Serán estos hombres no solo abandonados a su propia suerte sino que serán, además, privados de aquellos suministros necesarios que durante una serie de años, han estado acostumbrados a recibir de los Estados Unidos, y sin los cuales no pueden subsistir?”.

Sin embargo, Estados Unidos se había beneficiado enormemente de la lucha colonial de sus vecinos. Tras la derrota de Haití, la Francia arruinada vendió a Estados Unidos una porción de territorio, 828.000 millas cuadradas, que se extendía desde las orillas occidentales del río Mississippi hasta las Montañas Rocosas por el precio de quince millones de dólares. La Compra de Louisiana resultaría ser una de las transacciones inmobiliarias más rentables que se haya realizado, pues casi duplicó el tamaño de los Estados Unidos a un costo aproximado de cuatro centavos por acre. Alexander Hamilton dijo que Napoleón no habría vendido tales terrenos de no ser por el “coraje y resistencia obstinada [de] los habitantes negros” de Haití.

Tomaría seis décadas para que los Estados Unidos reconocieran la independencia de Haití. Durante ese tiempo, Haití continuó siendo considerada como una posible colonia penal para los Estados Unidos o como un lugar (a la manera de Liberia) a donde los negros liberados podían ser repatriados. Para cuando Abraham Lincoln reconoció la independencia de Haití en 1862, Estados Unidos ya estaba en guerra consigo mismo por el tema de la esclavitud. Asfixiado por el peso de su aislamiento postindependencia y por los cien millones de francos que se vio obligado a otorgar a Francia en pago por el reconocimiento oficial —una cantidad estimada en más de 22 mil millones de dólares estadounidenses hoy y que algunos haitianos, incluido el ex presidente Jean-Bertrand Aristide, han insistido en que sea devuelto— Haití comenzó su peligroso deslizamiento hacia la inestabilidad y la dependencia, lo que ha resultado en una ocupación estadounidense de diecinueve años y tres intervenciones posteriores en los últimos cien años.

En *Notes on the State of Virginia*, Thomas Jefferson predice qué podría pasarle al sistema político de los Estados Unidos en el peor de los escenarios. Pero sus palabras resultaron ser una profecía mucho más precisa para su saqueado vecino. “El espíritu de los tiempos [...] se alterará. Nuestros gobernantes se volverán corruptos [...] Los grilletes [...] que no fueron destruidos al final de la guerra, permanecerán durante largo tiempo, y se harán más y más pesados”.

Quizás, si se le hubiera dado una oportunidad justa en sus comienzos, Haití podría haber florecido y prosperado. Si ese hubiera sido el caso, Haití podría haber celebrado el bicentenario de su independencia con menos grilletes. En cambio, en enero de 2004, Haití observó el bicentenario de su independencia de Francia en medio de una revuelta nacional. En la capital haitiana y en otras ciudades de todo el país, los manifestantes pro y antigubernamentales se enfrentaron en las calles. Los miembros de un ejército disuelto declararon la guerra a una fuerza de policía joven e inexperta. Multitudes de jóvenes enojados, algunos llamados *chimé* (“quimeras”) por sus compatriotas y otros, irónicamente haciéndose eco de Thomas Jefferson, autodenominados *lame kanibal*, el “ejército de caníbales”, lucharon entre sí para determinar si el entonces presidente haitiano Jean-Bertrand Aristide —adorado por quimeras y vilipendiado por el ejército caníbal—, permanecería en el cargo o sería derrocado.

Unas semanas más tarde, Aristide salió de Haití en las primeras horas de un domingo por la mañana. Según su relato, fue secuestrado de su residencia en Puerto Príncipe y puesto en un jet no marcado de los Estados Unidos, que lo trasladó a la República Centroafricana, donde estuvo durante varias semanas prácticamente prisionero. Según otras versiones, él accedió de buena gana, habiendo incluso firmado una carta de renuncia en creole haitiano. Lo que no se cuestiona es que, cuando comenzó su vida en el exilio, Aristide repitió para la prensa internacional las mismas palabras que pronunció Toussaint L’Ouverture en su camino hacia el exilio mortal en Francia: “al derrocar me, solo han derribado el árbol de la libertad negra [...] Este renacerá, ya que está profundamente arraigado y sus raíces son muchas”.

Los haitianos dentro y fuera de Haití no se sorprendieron de que, en el año del bicentenario de la independencia de Haití, Aristide eligiera vincular su salida a la de un eco tan poderoso del pasado. Después de todo, nunca ha habido un momento más evocado en la historia de Haití, aunque desatendido por el mundo, que el resultado triunfal de la revolución por la que L’Ouverture y otros habían vivido y muerto exactamente doscientos años antes. Aunque la transición de Haití de la esclavitud a la libertad estaba lejos de ser perfecta, muchos haitianos, entre los que me incluyo, preferiríamos olvidar las divisiones que siguieron a la independencia: los prejuicios de clase y color que dividieron al país en secciones controladas por autoproclamados oligarcas y monarcas que gobernaron exactamente como se había gobernado con anterioridad, con poca consideración por la igualdad o la autonomía.

En *El reino de este mundo*, el novelista cubano Alejo Carpentier nos permite considerar la posibilidad, con la que su propia Cuba

lucharía más tarde, de que una revolución que algunos consideran visionaria podría parecerles a otros haber fallado.

A través de los ojos de Ti Noël —ni rey ni gobernante, sino más bien hombre común— obtenemos una visión íntima de los personajes clave en una historia épica que combina el mito y la tradición, el realismo mágico con los hechos históricos. Aquí nos encontramos con algunos de los arquitectos más memorables de la revolución haitiana de la mano de compañeros de ficción. Nos encontramos con el manco Makandal, de quien se dice que se convirtió en un millón de luciérnagas o, según otros relatos, en un mero insecto, para escapar de su feroz ejecución por los colonos franceses. También conocemos a un expatriado jamaicano, Bouckman —que se deletrea más a menudo “Boukman”— quien presidió la estremecedora ceremonia vudú que ayudó a la transformación del joven Toussaint L’Ouverture de apacible médico con conocimientos de plantas a un heroico guerrero. Y por supuesto conocemos al Rey Christophe, un antiguo restaurador, quien se suicida con un disparo de plata, aunque no sin antes forzar a sus compatriotas a experimentar “el renacimiento de los grilletes, esta proliferación de sufrimiento que los más resignados comenzaron a aceptar como prueba de la inutilidad de toda revuelta”.

Aunque Ti Noël no pertenece a la clase de los que se resignan por mucho tiempo, ciertamente se le pone a prueba a través de sus desalentadores encuentros con aquellos que han moldeado el destino de su país. Al igual que Haití, él no puede ser definido por completo. En el mejor de los casos, uno podría ver a Ti Noël como un alter-ego del novelista Carpentier. Nacido de una madre rusa y un padre francés, Carpentier muestra con su hábil manejo de esta narrativa cómo las revoluciones nos colocan en todos lados, avergonzando a los conquistadores y fortaleciendo a los oprimidos, y en algunos casos logrando justo lo contrario. Pues si bien la historia es relatada con mayor frecuencia por los vencedores, no siempre es fácil decir quiénes deberían ser los narradores correctos, a menos que sigamos, con cada página, redefiniendo lo que significa conquistar y conquistar.

Sobre la Cuba de Carpentier, Thomas Jefferson escribió:

Confieso con franqueza que alguna vez he considerado a Cuba como la adición más interesante que se podría hacer a nuestro sistema de Estados. El control que, con Florida Point, nos daría esta isla sobre el Golfo de México, y los países e istmos que lo bordean, así como a todos aquellos cuyas aguas fluyen hacia él, llenarían la medida de nuestro bienestar político [...] ¿Podríamos inducirla a unirse a nosotros si le ofrecemos la garantía de su independencia?

En un prólogo a la edición de 1949 de *El reino de este mundo*, Alejo Carpentier describe cómo durante un viaje a Haití, se encontró en contacto diario con algo que él llamaba lo real maravilloso:

Pisaba yo una tierra donde millares de hombres ansiosos de libertad creyeron en los poderes licantrópicos de Mackandal [...] Había estado yo en la Ciudadela La Ferrière, obra sin antecedentes arquitectónicos [...] Había respirado la atmósfera creada por Henri Christophe, monarca de increíbles empeños [...] A cada paso, hallaba lo real maravilloso. (1981: 6)

Lo real maravilloso, que hemos llegado a conocer también como realismo mágico, vive y prospera en el Haití del pasado y del presente, tal como lo hace la revolución de Haití. Lo real maravilloso está en lo extraordinario y lo mundano, lo bello y lo repulsivo, lo hablado y lo no dicho. Está en los príncipes africanos esclavizados que creían que podían volar y conocían los caminos de las nubes y el lenguaje de los bosques, pero que ya no podían reconocerse a sí mismos en el llamado “Nuevo Mundo”. Está en los elaborados *vèvès*, patrones dibujados con harina de maíz en el suelo durante las ceremonias de vudú para invocar a los dioses. Está en la atronadora respuesta de dioses como Ogoun, el dios de la guerra, que habla en los corazones de hombres y mujeres quienes, a pesar de sus escasas probabilidades, no aceptan menos que la libertad total.

Siempre que les sea posible, los haitianos citan su conexión histórica y espiritual con este patrimonio heroico invocando los nombres de uno o de todos los fundadores del país: Toussaint L’Ouverture, Henri Christophe y Jean-Jacques Dessalines. (El credo de lucha de este último era *Koupe tèt, boule kay*, “cortar cabezas, quemar casas”).

“No pueden hacernos esto a nosotros”, decimos cuando nos sentimos subyugados. “Somos hijos de Toussaint L’Ouverture, Henri Christophe y Jean-Jacques Dessalines”.

Como lo muestra la evocación que de Toussaint L’Ouverture hiciera el presidente Aristide, para muchos de nosotros, es como si la revolución haitiana se hubiera librado hace menos de doscientos días, en lugar de hace más de doscientos años. ¿Hay algo más oportuno y atemporal que una batalla pública para controlar el destino propio, una cruzada común por la autodeterminación?

El resultado, cuando finalmente se alcanza, puede ser casi imposible de describir. Ciertamente lo fue así para un poeta haitiano, Boisrond Tonnerre, a quien se le asignó la tarea jeffersoniana de redactar la declaración de independencia de Haití. Para hacerlo apropiadamente, declaró, necesitaría la piel de un hombre blanco como pergamino, el cráneo como tintero, su sangre para tinta y una bayoneta como pluma.

En la ceremonia vudú de agosto de 1791 que iniciaría la lucha de más de una década por la independencia, el dios de la guerra Ogoun fue inconvocato mediante el canto y un cerdo fue sacrificado en su honor.

Escribe Alejo Carpentier en *El reino de este mundo*:

El machete se hundió súbitamente en el vientre de un cerdo negro, que largó las tripas y los pulmones en tres chillidos. Entonces, llamados por los nombre de sus amos, ya que no tenían más apellido, los delegados desfilaron de uno en uno para untarse los labios con la sangre espumosa del cerdo, recogida en una gran cuenca de madera [...] El estado mayor de la sublevación estaba formado [...] Y en vista de que sería necesario redactar una proclama y nadie sabía escribir, se pensó en la flexible pluma de oca del abate de la Haye, párroco del Dondon, sacerdote volteriano que daba muestras de inequívocas simpatías por la Negros desde que había tomado conocimiento de la Declaración de los Derechos del Hombre. (1981: 54)

¿Le daría el abate una mano y una pluma? era la pregunta candente.

Finalmente, se elaboró una proclama y se lanzó una revolución, con o sin la pluma de oca del abate.

SOBRE LOS AUTORES

Michel-Rolph Trouillot (1949-2012), antropólogo de reconocido prestigio académico, su obra presentó una visión para las ciencias sociales, marcada por la profundidad histórica y el examen empírico de las sociedades caribeñas. Licenciado en Historia y cultura caribeña (City University of New York, 1978) se doctoró en Antropología (Johns Hopkins, 1985), después de un trabajo de campo en Dominica (1980-1982). Profesor en las universidades de Duke, Chicago y John Hopkins, fundó y dirigió en esta última el Instituto de Estudios Globales en Cultura, Poder e Historia. Su libro *Ti dife boule sou Istwa Ayiti* (1977) es la primera obra de no ficción sobre la Revolución haitiana escrito en creole haitiano. Posteriormente daría a conocer *Peasants and Capital: Dominica in the World Economy* (1988), resultado de su tesis doctoral, *Les Racines historiques de l'état duvalièren* (1986) y *Haiti, State against Nation: The Origins and Legacy of Duvalierism* (1990). Esta atención continua a la historia y al poder lo llevaría a escribir su libro más influyente, *Silencing the Past: Power and the Production of History* (1995). Sus ensayos recopilados, finalmente se convirtieron en los capítulos de *Global Transformation: Anthropology and the Modern World* (2003). Por su trabajo de toda una vida dedicado a estas luchas intelectuales, la Asociación Filosófica del Caribe lo galardonó con el "Frantz Fanon Lifetime Achievement Award" en 2011.

Suzy Castor (1936), profesora y ensayista de reconocido prestigio en el campo de las Ciencias Sociales e Historia. Entre 1968 y 1986, fue profesora de la Facultad de Filosofía y Letras y de la Facultad de Ciencias Políticas de la UNAM, en donde creó el Centro de Estudios del Caribe (1972) y fundó la revista especializada *El Caribe Contemporáneo*. En 1986, tras la caída de la dictadura de Duvalier, regresó a su país donde, junto a su esposo Gérard Pierre-Charles, participó en la creación de una organización no gubernamental, el Centro de Investigación y Formación Social para el Desarrollo (CRESFED, de sus siglas francesas), que dirige desde 1995. En 1987, dirigió el Programa de Elaboración de la Enseñanza en Ciencias Sociales para las Escuelas Fundamentales de la UNESCO. También impartió clases en la Universidad del Estado y fue miembro del Consejo de Estado (1990-1991). Entre su vasta obra se cuenta títulos esenciales para el entendimiento de Haití y la región caribeña como *La intervención norteamericana en Haití y sus consecuencias* o *Migración y relaciones internacionales. El caso haitiano-dominicano*. Entre sus reconocimientos se cuentan el grado de Doctor Honoris Causa otorgado por la Universidad Autónoma de Santo Domingo (República Dominicana) y la Medalla “Haydée Santamaría” otorgada por la Casa de las Américas (Cuba) en reconocimiento a su contribución para el avance de la cultura en América Latina.

Gérard Pierre-Charles (1935-2004), economista y profesor, reconocido por su labor política y su compromiso social. Radicado en México, como exiliado del régimen duvalierista, completó su formación académica mediante posgrado en la Escuela de Economía de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). En este exilio de 25 años contribuyó a vertebrar una red internacional de exiliados haitianos antidualieristas y a la organización del Partido Unificado de los Comunistas Haitianos (PUCH) en 1968. En la UNAM se desempeñó como investigador en el Instituto de Investigaciones Sociales, así como profesor del Centro de Estudios Latinoamericanos (CELA). Además, impartió cursos en la Escuela Nacional de Antropología e Historia y en el Colegio de México. Tras la caída de la tiranía de los Duvalier, regresó a Haití con el propósito de contribuir a la democratización de su país. Durante el período de 1986 a 1991 se unió a la formación y consolidación del Movimiento Lavalás, que culminó con la elección del sacerdote Jean Bertrand Aristide a la presidencia de Haití. Con posterioridad, y en oposición al ulterior desarrollo del movimiento, fundaría una nueva fuerza política, la Organización del Pueblo en Lucha (OPL). De su vasta obra deben mencionarse títulos imprescindibles como *La economía haitiana y su vía de desarrollo* (1965), *Haití:*

Radiografía de una dictadura (1969), *El Caribe a la hora de Cuba* (1981; Premio Casa de las Américas), *El pensamiento sociopolítico moderno en el Caribe* (1985) o *Haití, la difficile transition democratique* (1997).

Jean Casimir (1938), ensayista y profesor, se doctoró en Sociología y Antropología en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), con enfoque particular en los estudios de cambio social y desarrollo. Imparte cursos en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad de Estado de Haití y en la Universidad Autónoma de México, así como ha sido profesor invitado en universidades de Estados Unidos y el Caribe. Ha sido secretario del Centro Latinoamericano de Investigación en Ciencias Sociales (Brasil-Unesco), miembro de la Secretaría de las Naciones Unidas en Nueva York, y entre los años 1975 y 1988 formó parte de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe. En 1990 fue nombrado Secretario General del Consejo Electoral Provisorio (CEP) responsable de las elecciones del 16 de noviembre de 1990 en Haití; y en 1991 fungió como embajador de Haití en Washington y representante permanente ante la Organización de los Estados Americanos (OEA). Entre sus publicaciones se cuentan *La Cultura Oprimida* (1980), *La Caraïbe, une et divisible* (1992), *Ayiti Toma, Haïti Chérie* (2000), *Pa Bliye 1804, Souviens-toi de 1804* (2004) y *Libète, Egaliteösou wout fratènite, Libertè, ... galitèöen route vers la Fraternitè* (2005).

René Depestre (1926), poeta, novelista y ensayista, fue fundador de *La Ruche*, revista que predicaba el surrealismo y llamaba al pueblo a oponerse a la tiranía del presidente Elie Lescot. Partió a estudiar a París, y recorrió en breve periodo buena parte de Europa y América Latina, incluida Cuba. Participó en el primer Congreso de Escritores y Artistas Negros celebrado en París en 1956. Colaboró asiduamente con revistas como *Présence Africaine*, *Esprit* y *Lettres françaises*. Regresó brevemente a Haití para partir al exilio a Cuba, en 1959 invitado por su amigo el poeta Nicolás Guillén. Allí se incorporó plenamente a la construcción de la nueva sociedad como periodista, poeta, maestro, hombre de radio y de acción. Enseñó en la Universidad de La Habana y desempeñó numerosas funciones (Casa de las Américas, Ministerio de Relaciones exteriores, Ediciones nacionales, Consejo nacional de Cultura, Radio Habana-Cuba, miembro del Comité preparatorio del Congreso cultural de La Habana, en 1967). En 1978 Depestre regresó a París, donde trabajó en la Secretaría de la UNESCO hasta retirarse de la vida pública y dedicarse completamente a su escritura. Entre su extensa obra poética se cuentan *Étincelles* (1945), *Minerai noir* (1956), *Journal d'un animal marin* (1964), *Un Arc-en-ciel pour l'Occident*

chrétien (1967) o *Poète à Cuba* (1976). Autor también de una vasta obra de ficción es reconocido por *Le Mât de Cogne* (1979), *Alléluia pour une femme-jardin* (1981), *Hadriana dans tous mes rêves* (1988) y *Éros dans un train chinois* (1990). Su obra ensayística comprende *Pour la révolution, pour la poésie* (1974), *Bonjour et adieu à la négritude* (1980) y *Le Métier à métriser* (1998).

Laënnec Hurbon (1940), sociólogo y ensayista especializado en las relaciones entre religión, cultura y política en la región del Caribe, es Doctor en Teología (Institut Catholique de París) y Sociología (Universidad de la Sorbona), director de investigación del CNRS y profesor de la Universidad Quisqueya en Puerto Príncipe, de la que es uno de los miembros fundadores. Se desempeña también como profesor en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales en París, así como en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Estatal de Haití, en donde preside el Consejo Científico del Colegio de Doctorado. Sus obras incluyen *Dieu dans le Vaudou haïtien* (1972), *Culture et dictature en Haïti: l'imaginaire sous contrôle* (1979), *Le Barbare imaginaire* (1987), *Comprendre Haïti: Essai sur l'État, la nation, la culture* (1987), *Le phénomène religieux dans la Caraïbe* (1989), *Les mystères du vaudou* (1993), *Pour une sociologie d'Haïti au XXIe siècle. La démocratie introuvable* (2001), entre otros

Claude Moïse (1932), historiador y analista político, fue redactor de la *Revue haïtienne à Montréal* entre 1979 y 1986, así como editor en jefe del periódico *Le Matin* entre 2004 y 2008. En 2009 coordinó el equipo de trabajo sobre la Constitución y fue representante de Haití ante el Consejo Ejecutivo de la UNESCO entre 2009 y 2011. Actualmente es miembro del consejo científico de la Cátedra Louis-Joseph-Janvier sobre el constitucionalismo haitiano, en la Universidad Quisqueya. Editor de un reconocido diccionario histórico de la Revolución Haitiana (2003), es autor de diversas publicaciones de análisis histórico y político, entre las que destacan *Constitutions et Luttes de pouvoir en Haïti* en dos volúmenes (1988, 1990) reeditada en tres volúmenes por Éditions de l'Université d'État d'Haïti (2009-2011); *Repenser Haïti* (1992) de conjunto con Émile Ollivier; *La croix et la bannière - La difficile normalisation démocratique en Haïti* (2002).

Émile Ollivier (1940-2002), educador y escritor nacido en Haití, radicado durante gran parte de su vida en Québec, Canadá. Estudió filosofía en la École Normale Supérieure d'Haïti y literatura y psicología en Francia. Tras el ascenso al poder de François Duvalier, Ollivier dejó Haití para ir a Francia en 1964 y posteriormente se trasladó a Québec.

Trabajó como coordinador para el Ministerio de Educación de Québec (1973-1976), fue administrador en la Universidad de Québec en Montreal (1977-1980) y profesor del departamento de Ciencias de la Educación de la Universidad de Montreal durante 25 años. Entre su vasta obra literaria se cuentan *Paysage de l'aveugle* (1977), *Mère-Solitude* (1983), *La Discorde aux cent voix* (1986), *Passages* (1991), *Les Urnes scellées* (1995, merecedora del Premio Carbet en 1996), o *Mille Eaux* (1999). Su obra ensayística comprende entre otros *1946/1976: Trente ans de Pouvoir Noir en Haïti*, junto a Cary Hector et Claude Moïse (1976) ; *Haïti, quel développement?* junto a Charles Manigat y Claude Moïse (1976) ; *Analphabétisme et alphabétisation des immigrants haïtiens à Montréal* (1981) o *Repenser Haïti; grandeur et misères d'un mouvement démocratique*, junto a Claude Moïse (1992).

Leslie F. Manigat (1930-2014) político e historiador, estudió en la Universidad de la Sorbona, donde obtuvo un doctorado en filosofía con la tesis *La naissance d'Haïti à la vie internationale 1804-1830*. En 1958, creó la *École des hautes études internationales* en Haití. Durante esta década, se desempeñó en cargos públicos y de gobierno. Luego de acusaciones y encarcelamiento durante la dictadura de Duvalier partió al exilio. Reconocido por su sólida historia y experiencia en asuntos de relaciones internacionales, fue llamado a enseñar en varias universidades, incluyendo la Universidad Johns Hopkins (Estados Unidos), el Instituto de Estudios Políticos en París, la Universidad de las Indias Occidentales en Trinidad y Tobago, la Universidad de Yale (por un breve período) y en la Universidad Central de Venezuela. Luchó en la oposición a la dictadura desde el exterior, y en 1979 creó el *Rassemblement des démocrates nationaux progressive* (RDNP). Después de la partida de Jean-Claude Duvalier, se postuló para las elecciones de 1987. En febrero de 1988, inició su mandato como Presidente de la República de Haití, pero sería derrocado pocos meses después por un golpe de estado organizado por miembros de las Fuerzas Armadas. Volvería a postularse como candidato en las elecciones de 2006, pero fue vencido por René Préval. Entre sus numerosa obra de análisis histórico-político que comprende más de 60 monografías, así como ensayos, artículos y conferencias, se cuentan especialmente los libros *Une date littéraire, un événement pédagogique* (1962), *Statu quo en Haïti? Itinéraire d'un fascisme de sous-développement* (1971), *Évolutions et révolutions : l'Amérique latine au XXe siècle (1889-1929)* (1973), *La crise haïtienne contemporaine* (1995) o *Les deux cents ans d'histoire du peuple haïtien 1804-2004. Réflexions à l'heure du bilan d'une évolution bi-centenaire* (2002).

Mireille Neptune Anglade (1944-2010), economista y activista feminista, fue una reconocida intelectual en Haití y en la diáspora en Canadá. Se doctoró en economía en 1986 en París con la tesis *La otra mitad del desarrollo: sobre el trabajo de las mujeres en Haití*, publicada al año siguiente, que se ha convertido en un clásico en el tema de la integración socioeconómica de las mujeres en el contexto haitiano. Participó en los trabajos preparatorios de la Conferencia Mundial de Beijing de 1995, e integró la delegación haitiana en la Conferencia Regional del Caribe. Fue miembro del gabinete de Marie Thérèse Guillo-teau, Ministra de la Condición de la Mujer y los Derechos de la Mujer en 1995 y 1996, y trabajó en la reforma del Código Civil haitiano. Fue cofundadora en 1996 y miembro activo de la Liga para el Empoderamiento de las Mujeres (LIPOUFANM), de la cual fue presidenta desde diciembre de 2009 hasta su muerte.

Alex Bellande (1955), investigador y consultor independiente, es un agroeconomista con larga experiencia de trabajo. Estudió en Canadá y Francia, y, de regreso a Haití en 1978, formó parte del equipo del Centre de recherche-formation-développement Madian-Salagnac-Aquin, en el sur del país. Entre 1993 y 1994 fue investigador asociado del Departamento de Desarrollo Agrícola del Caribe en la Université des Antilles-Guyane en Guadalupe. Posteriormente fue consultor independiente para diferentes organismos internacionales en misiones en Haití y en el Caribe. Es coautor de tres volúmenes de la obra *Paysans, Systèmes et Crise* (1994) y de *Filières agricoles et dynamiques transfrontalières* (2008) sobre la naturaleza de los intercambios agrícolas entre Haití y la República Dominicana. En 2017, recibió el Premio de la Asociación de Estudios Haitianos por *Haiti déforestée, paysages remodelés* (2015).

Max Dominique (s/d-2005) escritor, crítico literario, profesor universitario, fue miembro de la Iglesia Católica Haitiana (padre de la Orden del Espíritu Santo) siendo uno de los principales exponentes de la teología de la liberación y su opción preferencial por los pobres. Reconocido como uno de los más importantes críticos literarios en Haití, formó parte del Departamento de Literatura de la École Normale Supérieure de la Universidad Estatal de Haití. Entre sus obras resalta por su alcance teórico *L'arme de la critique littéraire. Littérature et idéologie en Haïti* (1988).

Jacques-Stephen Alexis (1922-1961), narrador, ensayista, médico y activista político, fue uno de los fundadores de la publicación progresista *La Ruche*, órgano de oposición al régimen autoritario del

presidente Elie Lescot, que influyó de forma decisiva en la Revolución de 1946 y la subsecuente caída del gobierno. En 1955, en ediciones Gallimard, dio a conocer su primera novela, *Compère général soleil*, que tuvo un éxito inmediato. Participó en 1956 en el “Primer Congreso de Escritores y Artistas Negros” celebrado en París. Tras la subida al poder de François Duvalier, creó en 1959 el *Parti d'Entente Populaire*, frente popular de ideología marxista-leninista, destinado a aglutinar en un mismo bloque todas las fuerzas izquierdistas de Haití y así ofrecer una oposición verdaderamente firme al régimen. Continuó su lucha contra la dictadura en su país desde la palestra internacional y visitó países como la Unión Soviética, China o Vietnam. Durante este período publicó el resto de sus creaciones literarias reconocidas: *Les arbres musiciens* (1957), *L'espace d'un cillement* (1959), así como su colección de narraciones breves *Romancero aux étoiles* (1960). En 1961, junto a cuatro compañeros de lucha, decidió retornar a Haití para encabezar la resistencia clandestina. Tras el desembarco, no se tuvo más conocimiento de su destino ni del de sus acompañantes. Aunque nunca se confirmó su muerte, lo cierto es que muchos adjudican su desaparición a la brutal represión del dictador Duvalier y sus *tontons macoutes*.

Edwidge Danticat (1969), novelista y cuentista haitiano-americana, a la edad de 12 años, se mudó a Brooklyn, Nueva York, para reunirse con sus padres que habían emigrado años antes. Su primera obra, escrita en inglés, *Breath, Eyes, Memory* se publica en 1994. Al año siguiente, terminaría *Krik? Krak!*, una colección de cuentos que llegaría a ser finalista del National Book Award. Su segunda novela, que aborda la historia de la masacre de 1937 en la frontera haitiano-dominicana *The Farming of Bones* (1998) tuvo un éxito instantáneo. Junto a su creciente producción narrativa, que le ha granjeado numerosas distinciones y becas, se encuentran obras de no ficción, de corte ensayístico y testimonial como *Brother, I'm Dying* (2007), *Create dangerously: The Immigrant Artist at Work* (2010) o *The art of death* (2017). Igualmente ha colaborado con producciones audiovisuales y cuenta con varios títulos de literatura para niños y adolescentes. Mantiene una columna de opinión en la revista *The New Yorker*, así como una destacada labor como activista política en lo relativo a derechos de los migrantes en Estados Unidos y la situación de Haití.

SOBRE LOS ANTOLOGISTAS

Camila Valdés León (Cuba, 1988), es profesora, investigadora y ensayista, licenciada en Letras (Universidad de La Habana, 2011). Es profesora adjunta de la Facultad de Artes y Letras (UH) en donde enseña Literatura Caribeña y Literatura Latinoamericana del siglo XX. Formó parte del Programa de Estudios Caribeños y de Posgrado entre el Centro de Estudios del Caribe (Casa de las Américas) y la Universidad de La Habana (2011-2015). En la Universidad de La Habana participa de la Cátedra de Estudios del Caribe “Norman Girvan” y del Grupo de Estudios Intermediales e Interdisciplinarios sobre la construcción de imaginarios en la cultura cubana. En la Casa de las Américas, dirige el Centro de Estudios del Caribe y su revista multilingüe *Anales del Caribe*, así como coordina la Cátedra UNESCO para el Diálogo Intercultural en Nuestra América. Es miembro de los Grupos de Trabajo de CLACSO “Pensamiento crítico en el Caribe” y “Racismo, afrodescendencia y resistencias”, así como es parte del equipo de coordinación de la Escuela Internacional de Posgrado Paradigmas Críticos de la Emancipación en el Caribe y las Américas (2017-2018). Junto a Ana Niria Albo Díaz compiló y prologó *Juventud y espacio público en las Américas. Memorias del I Taller Casa Tomada* (Fondo Editorial Casa de

las Américas; Fundación Rosa Luxemburg Stiftung, 2017). Ha colaborado con numerosas publicaciones cubanas y extranjeras.

Frantz Voltaire (Haití, 1948), es un reconocido cineasta, gestor cultural y ensayista, obtuvo su licenciatura en Historia en la Universidad de Chile, una Maestría en Ciencias Políticas en FLACSO-Chile, una Maestría en Relaciones Internacionales en la Universidad de Québec, Canadá y su Doctorado en la Universidad de Montréal. Ha sido invitado como conferencista a numerosas universidades en los Estados Unidos, Canadá, Chile, México, Argentina, Japón y en toda el área del Caribe. Ha publicado numerosos artículos y es autor de los libros *Black Power in Haiti* y *A Brief History of Blacks in Canada*. Produjo y co-dirigió *Puerto Príncipe mío (Potoprens se pa'm)* (2000, Brazil Cora Coralina Awards), así como produjo *Del Cafetal a la Tumba Francesa*. Ha dirigido además los documentales *Les Chemins de la mémoire* (2002, Canada National Film Board Awards), *Au nom du Père... Duvalier* (2004), *Maestro Issa* (2008) y *Manno Charlemagne - Konviksyon* (2010). Fundó el Human Rights Film Festival en Montreal y se desempeñó como jefe de despacho del Primer Ministro Haitiano Robert Malval. Es miembro del Montreal Art Council y del consejo de redacción de *Chemins Critiques. Revue haitiano-caräïbeenne*. En 1983, fundó y desde entonces dirige el Centro internacional de documentación e información haitiana, caribeña y afrocanadiense (CIDIHCA, por sus siglas en francés), está radicado en Montreal, al igual que su casa editorial Éditions Cidihca.

COLECCIÓN ANTOLOGÍAS DEL PENSAMIENTO SOCIAL LATINOAMERICANO Y CARIBEÑO [HAITÍ]

La presente antología no ha pretendido ser la inclusión exhaustiva que agrupe la vitalidad toda de un pensamiento. Fecunda es y ha sido la producción intelectual de Haití a todo lo largo del siglo XX, signada por factores de toda índole que han ido dándole el ritmo a una reflexión sobre sí y para el mundo. Por su parte, el siglo XXI que ya acumula casi dos décadas es prueba también de la dimensión del pensamiento haitiano que no se agota en sus propuestas y que circundan con constante fuerza las preguntas particulares y universales que han marcado su camino y que siguen siendo igual de relevantes para las generaciones más jóvenes. Esta selección se ha pensado, pues, como una suerte de abertura musical para proponer una captación de esos tonos y secuencias, y de sus variaciones.

Confiamos que esta antología logre mostrar ese carácter emancipatorio y emancipado del pensamiento haitiano que está en la misma naturaleza de su punto genésico: la revolución haitiana. Esa condición "impensable" que la signaba, rebelde y herética, fuera de la razón "razonada" y "civilizada" y los valores incuestionables, produjo una humanidad crítica en su acción y pensamiento, siempre temprana y siempre radical, consciente de sus legados, pero más aun de su capacidad de creación de un futuro otro. Para la intelectualidad haitiana, "nuestroamericana", la exigencia de decir lo "real retador" ha demandado de un pensamiento comprometido, anclado en su tiempo histórico, y a la vez, trascendental y procesual, conectivo en sus formas de análisis, rebelde en sus propuestas; conocedor, pero no mimético, auténtico y universal.

Del "Ensayo Introductorio" de Camila Valdés León y Frantz Voltaire

Camila Valdés León
Frantz Voltaire
Michel-Rolph Trouillot
Suzy Castor
Gérard Pierre-Charles
Jean Casimir
René Depestre
Laënnec Hurbon
Claude Moïse
Émile Ollivier
Leslie F. Manigat
Mireille Neptune Anglade
Alex Bellande
Max Dominique
Jacques Stephene Alexis
Edwidge Danticat

Patrocinado por

Asdi
Agencia Sueca
de Desarrollo Internacional

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales



Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

ISBN 978-987-722-359-0



9 789877 122359 0