

La victoria no basta. Liberación y «contra sí» en la Revolución haitiana (1791-1826)

Dmitri Prieto Samsónov

Investigador. Instituto Cubano de Antropología.

En los catálogos canónicos —incluidos los que se usan en Cuba— de las grandes revoluciones como las de Inglaterra, Francia, Norteamérica, y la de Octubre en Rusia, suele faltar la de Haití; como si no fuera importante la «única rebelión esclava exitosa de la historia», que inició la epopeya liberadora de la América nuestra. Es probable que la «costra tenaz del coloniaje» —a la que los intelectuales no somos de ningún modo inmunes— no sea la única causa de tal olvido. Existe además una incomodidad de otro cariz: al margen de las hazañas de François Toussaint Louverture, Jean Jacques Dessalines y tantos otros héroes anónimos, Haití es actualmente la nación americana más pobre. Su historia —marcada por magnicidios, guerras civiles, invasiones norteamericanas, crisis ecológicas, emigración masiva y pobreza endémica— muestra una complejidad asombrosa y trágica, difícil de conciliar con las nociones de libertad y de victoria que nuestro sentido común proporciona. Pero quienes logramos superar tal sentimiento —quizás después de leer unas páginas

de *El reino de este mundo*,¹ o de *Gobernadores del rocío*,² o de *Haití: la ciudadela vulnerada*³— nos sorprendemos por los múltiples modos en que ese pueblo del Caribe logró no solo derribar la esclavitud, sino también autoorganizarse para una vida distinta; lo cual de ningún modo borra los hechos, aún actuantes, de opresión y dolor que penden sobre la semi-isla rebelde.

La revolución antiesclavista (ocurrida entre 1791 y 1804) en el Saint-Domingue francés, devenido Estado de Haití, según su nombre arauaco, convirtió a la otrora colonia más próspera del mundo —basada en la esclavitud plantacional y con una población mayoritariamente negra y mestiza— en el primer Estado independiente latinoamericano y afrocaribeño; pero también constituyó un caso paradigmático de lo que podríamos llamar transdominación: la emergencia de un nuevo sistema dominador —distinto del derrocado— a partir de un movimiento liberador radical. Entenderemos por «dominación», siguiendo a Cornelius Castoriadis, el ejercicio asimétrico de poder social;⁴ «liberación» significaría la creación de relaciones sociales simétricas y recíprocas, donde la toma de decisiones y su ejecución se realiza de manera autónoma. El filósofo revolucionario

Mención en Premio *Temas* de Ensayo 2008, en la modalidad de Ciencias sociales.

cubano Fernando Martínez Heredia ha planteado en repetidas ocasiones que al marxismo le falta una teoría de la dominación —no necesariamente entendida en el sentido de Castoriadis—, y que el siglo xx experimentó al menos dos tipos de ella: la capitalista y la de los regímenes de corte «estalinista». Partiendo de esta idea, es posible concebir la noción de transdominación como el paso de un sistema de dominación a otro, entre los que media un triunfo revolucionario, o sea, un proyecto liberador y una praxis radical, acometidos por sujetos populares, en determinadas sociedades y momentos histórico-concretos y, después de su victoria, aparecen nuevas jerarquías y opresiones que configuran un nuevo sistema de dominación. Según Juan Bosch,

la revolución de Haití es un caso asombroso de revolución marxista veintiocho años antes de que naciera Carlos Marx. Es claro que esa revolución cumpliría las leyes de lo que sesenta años después serían las concepciones marxistas de una revolución solo hasta llegar a un punto, el de la *derrota total de sus enemigos*, puesto que no podía esperarse que los esclavos de Haití tuvieran la menor pretensión de establecer un Estado socialista. Desde la conquista del poder en adelante, pues, la revolución haitiana sería otra cosa, pero hasta el momento de conquistar el poder cualquier estudioso de Marx puede encontrar en ella todas las ideas de Marx convertidas en hechos.⁵

Aimé Césaire, otro escritor marxista afrocaribeño y uno de los poetas fundadores del movimiento de la *négritude*, llegó a comparar a Toussaint Louverture con Vladimir I. Lenin en su biografía del primero, a propósito de la necesidad —presumida por Césaire— de utilizar el disciplinamiento del trabajo productivo mediante su militarización —método empleado tanto en el Haití revolucionario como en la Rusia soviética.⁶ Con antelación, C. L. R. James, gran historiador del Caribe africano, escribía en el Londres de los años 30 su *Black Jacobins*,⁷ la primera historia marxista de la revolución haitiana —clásico imprescindible para cualquier estudioso del tema, independientemente de su ideología— y en calidad de modelo paradigmático tuvo ante sus ojos la *Historia de la Revolución rusa*, en aquel entonces de reciente publicación, escrita por uno de sus más controvertidos protagonistas: León Trotski.⁸

Triunfo y tragedia de Haití

En 1801, Toussaint Louverture, negro y ex esclavo, Gobernador general y líder del ejército revolucionario, logró crear un Estado semi-independiente *de facto*, que formalmente seguía siendo parte del Imperio francés, pero con Constitución y gobierno propios, instaurados desde dentro del país mismo. Su régimen pretendió apoyarse en una coalición heterogénea e incluyente para intentar conservar buenas relaciones con los blancos, alcanzar la

autonomía sin abandonar a Francia, y mantener la economía orientada a la exportación y sustentada por una versión renovada de las grandes plantaciones —esta vez sin esclavos.

Napoleón no reconoció tales esfuerzos; la colonia fue invadida por un formidable ejército francés, y Louverture apresado y conducido a Francia, donde murió a los pocos meses. Después de una feroz resistencia del «Ejército Indígena», que logró mantenerse organizado a pesar de la ocupación, los franceses tuvieron que evacuar la Isla. El 1 de enero de 1804, el general Dessalines declaró la independencia de Haití.

El proceso revolucionario transfirió el poder estatal a una alianza de ex esclavos recién liberados, y burgueses de ascendencia africana; los pobladores blancos fueron masacrados o expulsados y excluidos constitucionalmente de la ciudadanía y del derecho a poseer propiedades; el Jefe de Estado fue coronado Emperador, mimetizando al nuevo monarca blanco de los franceses. Los tres años bajo la administración de Dessalines configuraron el futuro haitiano en múltiples aspectos. Luego de su asesinato en 1806, y de varios meses de indeterminación,⁹ Haití quedó dividida en dos: una República, en el sur —encabezada por Alexandre Pétion—, y un Estado, en el norte —controlado por Henri Christophe, quien en 1811 se coronó rey Enrique I. Pétion devino presidente vitalicio en 1816, y nombró como su sucesor al general Jean Pierre Boyer, quien a la muerte de aquel en 1818, asumió el cargo. El rey Enrique se suicidó en 1820, con lo cual el país quedó nuevamente unificado.¹⁰

Por su envergadura, y el hecho indiscutible de haber acabado con la secular institución de la esclavitud, la haitiana es un caso clásico de revolución social. Inauguró la saga continental de las resistencias de pueblos rebeldes a un sistema-mundo capitalista excluyente, que enfilaba a los gobiernos «civilizados» a convertir los países liberados en «Estados parias». Fue un proceso liberador sin precedentes, el primero en el espacio atlántico que se alzó con un proyecto de emancipación radical. Ese radicalismo, a diferencia de las rebeliones esclavas previas —como las de Jamaica o Brasil, que lograron crear espacios autónomos para los esclavos apalencados—, tenía visos claramente modernos.¹¹

En la etapa post-revolucionaria, se establecieron en Haití normas legales y constitucionales que combinaban, de varios modos, las nociones liberadoras (como la prohibición de la esclavitud) con el establecimiento de instituciones político-económicas estatistas, militarizadas y centralizadas (como las plantaciones con trabajo obligatorio administradas por el gobierno). El diseño social resultante fue obra de la creatividad intelectual de una élite «ilustrada» —el nivel de alfabetización en

el país era de menos de 10%— y de los portadores del conocimiento «tradicional» afro-criollo (*konessans*).

Libertad escrita vs. vida desnuda

Como estatus socio-jurídico, la esclavitud se parece a la muerte social.¹² Giorgio Agamben exploró otra noción que puede utilizarse en los análisis de la esclavitud: el *homo sacer*,¹³ situado fuera del ámbito político en virtud de un bando soberano.¹⁴ El carácter sagrado de la propiedad se asimilaba a la no sacrificabilidad de los esclavos —Sibylle Fischer menciona que ni siquiera podían suicidarse. La esclavitud continuaba un estado de guerra, pero no se hallaba fuera del alcance del Estado; muy al contrario, fue pilar constitutivo de la estatalidad colonial misma. La «vida desnuda» —fuerza laboral cautiva del Caribe— fue consecuencia y elemento constitutivo de la soberanía colonial-capitalista en ese segmento del sistema-mundo, por lo cual puede considerarse que el «bando soberano» instituyente de la esclavitud caribeña fue un proceso complejo que articulaba las dinámicas del capital con las estatalidades metropolitana, colonial y africana.¹⁵

El 17 de marzo de 1804, Marie Françoise, *alias* Rosalie, una mujer negra nacida en África, de etnia *poulard*, *fulbé* o *fula*, que recién había emigrado de Saint-Domingue, se presentó en el Buró Francés¹⁶ de Santiago de Cuba para registrar una carta de manumisión.¹⁷ Rosalie le entregó al funcionario francés un documento. Habiendo este comenzado la transcripción con la fórmula acostumbrada «Inscripción de la liberación por...», —habían existido exclavistas negros tanto en Saint-Domingue como en Cuba— el oficial se sorprende: no estaba ante él la propietaria, sino la esclava manumitida misma. Borra «por» y escribe «de»: era «*la citoyenne* Marie Françoise dite Rosalie *negresse*» quien había solicitado el registro de un acta de liberación.

Rosalie fue liberada por los decretos abolicionistas revolucionarios de 1793, pero permaneció viviendo con su ex propietario, Michel Vincent, en una relación semi-conyugal. En 1803 —en plena guerra de independencia—, Vincent (posiblemente persuadido por Rosalie) improvisa por razones de seguridad un manuscrito manumitiendo a Rosalie y a sus cuatro hijos (los cuales nunca habían sido esclavos). Era un acto privado ficcional y ficticio, sin valor jurídico, por cuanto carecía de firma de una autoridad legal. En la situación excepcional de la guerra y el caos administrativo, las autoridades coloniales y «todas aquellas de los países aliados con Francia» eran requeridas a reconocer «plenos poderes» a un «acta de libertad [...] de tanta fuerza y virtud como si hubiese sido tramitada ante notario». Una ley individual, como norma jurídica

escrita por una persona privada, es obviamente un contrasentido. Pero cuando la indeterminación gobierna el destino de las alianzas guerreras y de la abolición antiesclavista, en medio de una guerra de envergadura atlántica, para permanecer libres y evitar convertirse en meras «vidas desnudas», la madre y su prole debieron esclavizarse retroactivamente y ser liberados de nuevo por su ex propietario, compañero y padre mediante un documento excepcional, extralegal, provisionalmente autónomo y vivificante.

El contexto dotó al «papel de la libertad», elaborado por un putativo esclavista, de mayor poder simbólico-jurídico que el de un decreto de la Revolución francesa. Tal instrumento de movilidad social individual produce un destello virtual de «vida desnuda» mediante la escritura, un momento de esclavitud, para que la libertad permanezca real. Se invierte la lógica de la transdominación, por cuanto la dominación es un «no-presente» cuando el texto se escribe. Sin embargo, la lógica misma de la liberación mediada por actos de una autoridad precedente o presumida coexiste con la transdominación, y crea un estado de indecidibilidad.

El excepcional entorno hostil (ya que en las revoluciones no solo se generan muertos y refugiados, sino también zonas de exclusión, y la «vida desnuda» debe ser acomodada en un cuerpo político durante una situación revolucionaria rodeada de un sistema-mundo opresor) desempeñó un papel crítico para que esta legislación personal cuasi-kafkiana se convirtiera en norma jurídica individual en el sentido de Kelsen. Por la escritura, la soberanía (tanto del «amo» como del Estado) devino condición de posibilidad de la libertad vía un estado local de excepción. El sentido antropológico de tal acto es la fe en la performatividad de la escritura.¹⁸ Una lógica idéntica animó los actos de Dessalines y sus camaradas a raíz de la proclamación de independencia de Haití en 1804 y la promulgación de la Constitución en 1805. La creencia en performatividad escritural —de carácter moderno, pero no sin rastros de fetichismos «mágicos»— moduló la historia constitucional haitiana. Después de su independencia, «Haití quedó atrapado en una guerra fría de medidas preventivas, quedando cada vez más aislado»;¹⁹ las Constituciones se usaban como instrumentos para lograr el reconocimiento internacional e inscribir en el sistema-mundo un Estado excluido, considerado «paria» por los poderes establecidos.

Sibylle Fischer ha investigado cómo la Constitución dessaliniana de 1805 pretendió formar una nación a partir de fragmentos étnicos. En un esfuerzo textual-performático, se creaba la ficción de que todos los habitantes de Haití —incluidos los militares polacos y alemanes, y las mujeres blancas casadas con haitianos (únicos blancos «autorizados» a residir en el país), así

La revolución antiesclavista en el Saint-Domingue francés, devenido Estado de Haití, convirtió a la otrora colonia más próspera del mundo —basada en la esclavitud plantacional y con una población mayoritariamente negra y mestiza— en el primer Estado independiente latinoamericano y afrocaribeño.

como, por supuesto, los mulatos—, serían «conocidos por el nombre genérico de negros».²⁰ Aunque esa Constitución no haya durado mucho, los textos jurídicos fundamentales posteriores mantuvieron, de un modo u otro, la presunción de eficacia instituyente en un país donde probablemente menos de la décima parte de la población era capaz de comprenderlos. Un ejemplo aún más imponente —que Fischer también estudia *in extenso*— es la monarquía de Henri Christophe, uno de los grandes generales de la Revolución, que «nunca aprendió a escribir más que su nombre», pero creó un ceremonial ritualizado —nobleza hereditaria incluida— con el ánimo de hacer presente su poder en la totalidad de los espacios sociales. De modo simétrico, el republicanismo de Pétion generó constituciones que elaboraban una pretendida doctrina liberal; pero, en un acercamiento más detallado, queda claro que el poder de la República de Haití se mantenía en manos de una oligarquía mulata ilustrada.

Por otra parte, la estructura de «vida desnuda» también permaneció codificada prácticamente en todos los textos constitucionales haitianos, que al inicio amparaban un sistema neoplantacional con trabajo obligatorio de la población humilde en condiciones muchas veces similares a las de la esclavitud y bajo la vigilancia, en el reino de Christophe, de guardianes traídos de África (los Royal Dahomey). Tal situación no duró mucho en la República del sur, donde Pétion comenzó de inmediato la distribución de tierras a los campesinos. Con el tiempo, el neoplantacionismo, orientado al incremento de la agroexportación para lograr la «prosperidad de la nación» mediante la reinserción de Haití en el sistema-mundo capitalista, también fracasó en el norte, donde la inconformidad de los trabajadores se volvió un factor clave en la inestabilidad política, lo que condujo a múltiples conspiraciones y al suicidio del monarca.

La escritura constitucional, a pesar de codificar algunas garantías personales, narraba más bien un sistema de jerarquías —predominantemente militares— y ficciones —por ejemplo, el catolicismo romano como «religión de todos los haitianos»—, que junto con la esclavitud y el poder blanco proscribían de hecho una serie de instituciones centrales en la vida de la emergente

clase de campesinos libres y de los humildes en general: auto-organización de los obreros y los pequeños productores agrícolas, prácticas religiosas del vodú, etc. El vodú, en especial, no gozaba del apoyo de los generales revolucionarios —Dessalines había ordenado disparar, sin aviso previo, contra creyentes avistados *in fraganti* en alguna ceremonia— por presumir, correctamente, que podía minar su autoridad política. El modo en que las Constituciones y otras normas legales haitianas instauraron la exclusión-inclusión soberana en relación con la vida humana —por ejemplo, prohibición de la esclavitud y de la propiedad y ciudadanía para los blancos— y las prácticas sociales «marginales» —como la red vodú—²¹ revelan algunas claves para la comprensión de la transdominación.

Durante las primeras décadas de independencia, las élites «ilustradas» urbanas, crearon espacios de discusión y debate político, así como varios periódicos, e iniciaron la literatura del país; pero eran extremadamente minoritarias y estaban desconectadas del resto de la población, no solo por razones de clase y lugar de residencia, sino también por prejuicios contra todo lo «primitivo» y «africano». La sorprendente ingeniería constitucional haitiana, no exenta de un sentido de universalidad, prueba la creatividad de la élite que emergió de la Revolución. La fe en la escritura, el mimetismo de la Europa ilustrada, y el diseño jerárquico del sistema haitiano de poder explícito son pilares de un imaginario que se fue tornando cada vez más excluyente de la creatividad de los «otros»: el emergente sistema político de la transdominación.

Vida desnuda vs. libertad escrita

La noción de «vida desnuda» ayuda en el análisis de algunos aspectos de la transdominación en Haití, pues caracteriza el imaginario de la soberanía antes y después de la Revolución, así como sus vínculos con la explotación intensiva de la fuerza de trabajo. Dado el fracaso de crear un sostenible sistema neoplantacionista estatal, el pueblo, para asegurar su subsistencia, recurrió a varias prácticas autónomas extralegales y alternativas que operaban fuera del alcance del poder estatal, e idearon normas e ideologías

propias. Estas se convirtieron en «instituciones desnudas»: objetos de exclusión/inclusión, radicadas fuera del bando soberano, pero irremediabilmente toleradas. Investigadores, como Mimi Sheller, han llegado a considerar que tuvieron un papel central en la supervivencia post-revolucionaria del país.

José Lezama Lima elaboró una noción de sistema poético. Además, consideraba que la poesía en la historia es mucho más que simples textos. Épocas enteras —según Lezama— han permanecido silenciosas para nosotros, pero de ningún modo carentes de poesía, como lo demuestran las eclosiones posteriores. La poesía puede ocultarse, esconderse, refugiarse; pero es parte esencial de lo humano, es la creatividad misma. Hoy, en los análisis sociales es necesario considerar el sistema poético al lado del político. Expandiendo la idea lezamiana, cada sociedad tendría su sistema poético propio, pues, como también lo afirma Castoriadis, la *poiesis* como creación permea toda comunidad y época histórica.

En las sociedades post-esclavistas, zonas esenciales del ser se ocultan de la escritura política, jurídica y científica. El imaginario radical que conecta los cuerpos humanos al crear normas y significaciones sociales, debe buscarse más allá de constituciones, estadísticas económicas o registros históricos. Por ello, el discernimiento del sistema poético es imprescindible para cualquier análisis del sistema político.

La sociedad rural construyó extensas redes de oficios y comercio [...] parentesco y religión, cooperación y asociación colectiva [...] Los campesinos haitianos [...] desarrollaron una cultura auto-regulada “por fuera” de las estructuras estatales, basada en el igualitarismo [y] la reciprocidad entre los individuos.²²

También en el trabajo compartido apartado del sistema monetario. Estas redes e instituciones en ocasiones devinieron hechos sociales totales —en el sentido de Mauss—,²³ aunque permanecieron, en gran medida, externos a la escritura jurídico-política. A pesar de estar «desnudas» en lo que a su estructura legal se refiere, y a veces siendo objeto de verdaderas persecuciones por el Estado haitiano, tales instituciones dieron lugar a una normatividad paralela que vinculaba a los actores involucrados, y se constituyeron en ejemplos de pluralismo jurídico. Invisibles para la política oficial y mimética, tenían, no obstante, un carácter político. Como Alain Badiou escribió, «la política es la cuestión de saber qué cifras sociales son susceptibles de ser contadas como algo, y cuáles no».²⁴

Sheller considera que esas «asociaciones [...] contenían las semillas de la participación política popular [y de la] democracia directa a nivel local»,²⁵ al proveer evidencias de vínculos entre la auto-organización en Haití post-1804 y sus precedentes: contingentes de trabajo en las plantaciones que se convertían en equipos con

autogestión, bandas de cimarrones,²⁶ auto-organización de obreros portuarios, cooperativas rurales dotadas de milicias revolucionarias.

Las formas asociativas rurales incluían los *coumbites* —sociedades de amigos que trabajaban la tierra juntos, a veces con líderes electivos—; *compagnes* —fraternidades más organizadas con sistemas simbólicos complejos para regular la membresía y los cargos, originadas a partir de las afiliaciones étnicas africanas, que preservaban culturas particulares de danza y tambor—; y *bounforts* —templos de vodú que concentraban rituales comunitarios, a veces agrupados en redes regionales. Las mujeres formaban sus propios *coumbites* para tareas específicas. Estas comunidades tenían ideologías políticas que expresaban su posición moral. «Aun así, había pocos espacios públicos para la expresión política de los campesinos».²⁷

Harold Courlander brinda una viva descripción de un *coumbite* y sugiere que el concepto del esfuerzo común en los campos que formaliza el intercambio de trabajo está profundamente enraizado en la tradición haitiana y puede tomar la forma tanto de una organización permanente como la de un arreglo *ad hoc*.²⁸

«A través de las instituciones religiosas, los ex-esclavos [...] reconstruyeron la vida comunal y crearon nuevos modos de participación civil», incluyendo «redes asociativas campesinas» con «familias espirituales extendidas», como sostén. Sin embargo, «el vodú fue perseguido por los sucesivos gobiernos haitianos a causa de su asociación simbólica con el “primitivismo” africano, tal y como lo definían los europeos».²⁹ Opiniones similares existían acerca del continente africano, y algunos de los ideólogos post-revolucionarios haitianos apoyaron los proyectos de la colonización europea de África. Los ex esclavos

no se refugiaron simplemente en [...] la subsistencia campesina y los valores conservativos. Ellos dirigieron sus energías colectivas al cambio de las estructuras de dominación dondequiera que fuese posible [...] este camino alternativo a un futuro libre de dominación produjo no solo un contradiscurso a la modernidad y una crítica ética del capitalismo, sino también una visión alternativa de la verdadera democracia ejercida desde las bases.³⁰

Pero la marca de la dominación es difícil de borrar. Las lógicas del poder asimétrico, la jerarquía y la violencia penetraban también las instituciones informales. En *kreyol* haitiano, *ko-kadav* (francés: *corps-cadavre*) significa «cuerpo humano» y es también un término técnico de la teología vodú para designar la parte «física» del ser humano. Un cuerpo sin alma es un cadáver; puede llegar a ser incluso un cadáver vivo si el alma es retenida por alguien. Wade Davis, investigador de la etnobiología de los zombis haitianos, sugirió que la conversión de una persona en un zombi es una sanción social impuesta

por sociedades secretas *Bizango* para lograr la disciplina en las comunidades locales.³¹ Se supone que un zombi carece de *ti bon anj* —retenido por el *bokor* o brujo ejecutante del ritual—, la entidad espiritual necesaria para la personalidad en la teología vodú, por lo cual formalmente carece de agenciamiento social y puede usarse para realizar trabajos forzados; a esto se suma que jurídicamente ya ha muerto. «El campesino sabe que el destino del zombi es [...] peor que la muerte; la pérdida de la libertad individual implicada por la esclavización, y el sacrificio de la identidad individual y la autonomía implicada por la pérdida del *ti bon anj*».³²

Las sociedades *Bizango* —paralelamente a la red de casas-templo (*bounforts*) del vodú— involucran personas de ambos sexos —algunos ocupan diversos cargos llamados Emperador, Presidente, Reina, etc.—; entre sus funciones están ejercer arbitraje y generar consensos, de modo que «constituyen una fuerza que protege los recursos de la comunidad, particularmente la tierra, ya que [...] definen los límites de poder en la aldea». La zombificación probablemente es la máxima pena social administrada por dichas sociedades en casos de disputas sobre tierra. Davis sugiere que esta red y el uso que hacen de las toxinas se remonta a las bandas de cimarrones.³³

Los zombis son solo una de las zonas no emergidas del sistema poético posrevolucionario de Haití; las formas en que el pueblo haitiano manifiesta su creatividad ontológica. La práctica zombi ilustra cómo la estructura «vida desnuda» —presente en la esclavitud plantacionista, la resistencia antiesclavista y la lucha revolucionaria— fue recreada después de la Revolución, y mantuvo su vínculo previo con los patrones de explotación económica y su afinidad, en la praxis, con la categoría «fuerza de trabajo».

Sistema político vs. sistema poético = «contra sí»

La «vida desnuda» puede considerarse una de las posibles expresiones extremas de lo que el antropólogo e historiador cubano Joel James Figarola denominó «contra sí»: la no inscripción del deseo, la voluntad o necesidad de la existencia de la comunidad como una referencia espontáneamente aceptada por sus miembros. James considera el «contra sí» una nociva tendencia sociológica existente en las sociedades post-esclavistas, como Cuba y Haití —donde el vodú fue utilizado por dictadores como los Duvalier, en tanto sostén ideológico del terror.³⁴

El «contra sí» deriva de la explotación esclavista plantacional, que configuró los universos imaginarios del Caribe. Más que una mentalidad post-esclavista se convierte, a través de los acontecimientos históricos

y de la vida cotidiana, en una especie de *hybris*: (auto)fetichismo excluyente, antisolidario y antipersonalista que domina las subjetividades y la praxis. Después de la independencia, el sistema político establecido en Haití por las élites militares e ilustradas no daba espacio a la creatividad institucional explícita; no solo la creación política fue proscrita, sino las múltiples organizaciones que el pueblo haitiano acrisoló durante los años de opresión y de lucha, relegadas al estatus de instituciones desnudas. El vodú es un caso clave. El «contra sí» las penetró también, como lo ilustra la práctica zombi.

La proscripción de la creatividad política de base no solo seccionó en dos el sistema poético haitiano —el de las élites ilustradas colonizadas y el de las humildes mayorías populares—; los eventos fueron en realidad más complejos. Al no lograrse superar los constreñimientos culturales —el analfabetismo y la exclusión religiosa— el sistema poético «ilustrado» permaneció al margen de la vida profunda del país. (Re)generado por la Revolución haitiana, en la era imaginaria que esta inauguró, cuenta entre sus dimensiones con las siguientes:

- La bifurcación o biculturalidad entre las culturas «popular» e «ilustrada»
- La ambivalencia, o incluso la multivalencia social de las significaciones poéticas; así, el arte aparentemente *naïf* del Haití de hoy carga profundas y plurales significaciones ocultas, codificadas en imágenes en apariencia diáfanas e inocentes. La misma vida desnuda, como hemos visto, es ambivalente en Haití.
- El autoantagonismo o «contra sí», heredado de la esclavitud. En conjunción con el momento antes mencionado, se combina el odio a la sumisión con la sumisión al odio desgarrador de la comunidad: esta dimensión se materializa en las ambivalentes prácticas de las instituciones desnudas, así como en la cooptación de prácticas discursivas y no discursivas de la liberación por las nuevas dominaciones.
- La desnudez político-jurídica de la *poiesis* haitiana, que en muchos casos ha operado desde espacios no reconocidos por los regímenes establecidos.

Pero la *poiesis* haitiana no pudo superar la brecha entre la cultura ilustrada y la popular. No se propagaron las letras entre la gente, ni se instauró el *konessans* en la élite: un caso tremendamente *sui generis* de construcción de una comunidad imaginaria, ya que esta quedaba dividida en su mismo germen. Castoriadis mencionaba, entre las premisas y efectos de una ontología de la liberación, la necesidad de establecer una relación nueva, no servil ni mimética ni arrasadora, con la tradición. Tal empeño obviamente falló en la *poiesis* de la Revolución haitiana, de la que nació la primera república *irredenta* en

Nuestra América. A pesar de la independencia formal, lo esencial de la utopía libertaria permanecía en la agenda de lo pendiente. La sangre derramada en el Haití revolucionario no decapitó «los conjuros negativos», que siguieron exigiendo más sangre. La jerarquía total militarizada, la imitación poscolonial, la multiplicación de las vidas desnudas fueron modos miméticos de *poiesis*, basados en verdaderos sacrificios humanos al sistema global. Un sistema poético muy lejano de la utopía lezamiana: la poesía no se encarna en historias que narran el ser en términos de exclusión.

La creatividad radical, el sistema poético *per se*, se refugió en los ámbitos campesinos, donde no solo se mantuvo el fuego sagrado de la tradición —fuente inagotable del arte haitiano a partir del siglo xx— sino también emergieron verdaderas prácticas emancipadas, que según Sheller se constituyeron en embriones de una democracia participativa y protagónica, posible en el futuro.

El sistema político, en cambio, se rigió por una jerarquía militar originada en la Revolución, que durante el siglo xix degeneró en sucesivas dictaduras. La «vida desnuda» y el mimetismo jerárquico estructuraron tanto las prácticas coloniales como el agenciamiento revolucionario de los oprimidos en el Saint-Domingue francés y el Haití de la Revolución. Operaron como modos de reducción de la complejidad en procesos, proyectos, normas y discursos muy multifacéticos. El «mimetismo del colonizado» es una categoría útil para elucidar cómo en las sociedades post-coloniales, el agenciamiento del (ex)colonizado imita al (ex) colonizador: el reinado de Christophe es una brillante ilustración.³⁵ Después de la liberación del colonaje, paradójicamente se inició el deterioro de la sociedad haitiana y el incremento de su pobreza. En 1825, el presidente Boyer acordó con la ex metrópoli el costo de inscribir un Estado «paria» en el sistema-mundo: pagar a Francia unos ciento cincuenta millones de francos en compensación por las pérdidas de propiedades durante la Revolución; los puertos haitianos se abrían al comercio exterior al tiempo que se prohibía la auto-organización campesina. Haití no fue invitado al Congreso Anfictiónico de Panamá. Después de varias renegociaciones, la deuda quedó saldada en 1922.

La ruptura ontológica que generó el abismo entre el sistema político y el sistema poético en Haití es una de las claves para dilucidar la transdominación. A partir del análisis del «antiguo régimen» y de las nuevas prácticas sociales generadas por la Revolución, se demuestra la presencia y regeneración de dos dinámicas:

1) La «vida desnuda» que en su variante más compleja adquiere el estatus de «instituciones desnudas», o sea, un trazado de la frontera de la *polis* —entendida como sistema político— que deja fuera a personas e

instituciones, consecuencia de la actividad soberana del Estado (continuidad de sentido entre el esclavo de Saint-Domingue y el zombi de Haití; entre la represión al cimarronaje y la prohibición de las cooperativas campesinas; entre el trato que recibió el vodú en la colonia y en la Revolución).

2) El mimetismo que opera como patrón de producción de sentido, y crea prácticas e instituciones calcadas de las del «antiguo régimen» —violencia revolucionaria y posrevolucionaria; jerarquización de la sociedad entera; estructuración del Estado.

Notas

1. Alejo Carpentier, *El reino de este mundo*, Letras Cubanas, La Habana, 1984.
2. Jacques Roumain, *Gobernadores del rocío*, Página 16, Buenos Aires, 1984.
3. Patrick Bellegarde-Smith, *Haití: la ciudadela vulnerada*, Editorial Oriente, Santiago de Cuba, 2004.
4. Cornelius Castoriadis, *Ciudadanos sin brújula*, Distribuciones Fontamara, México, DF, 2000.
5. Juan Bosch, *De Cristóbal Colón a Fidel Castro. El Caribe, frontera imperial*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2003, p. 325 (El énfasis es mío. DPS)
6. Aimé Césaire, *Toussaint Louverture: La Revolución francesa y el problema colonial*, Instituto del Libro, La Habana, 1967, p. 331.
7. Cyril L. R. James, *The Black Jacobins: Toussaint l'Ouverture and the San Domingo Revolution*, Penguin, Londres, 1980.
8. León Trotski, *Historia de la Revolución rusa*, Fundación Federico Engels, Madrid, 2007. Poner la Revolución rusa de 1917 al lado del proceso liberador en Saint-Domingue francés se justifica si se analizan los destinos de estos procesos revolucionarios en la larga duración histórica, que culminaron con la conversión de Haití en el país más pobre de América, y con la desintegración de la URSS, sin que tales hechos permitan cuestionar la capacidad y vocación liberadora de los respectivos pueblos.
9. Según Paul Farmer (*The Uses of Haiti*, Common Courage Press, Monroe, 1994), la muerte violenta del primer emperador de Haití inaugura una serie de magnicidios cuyos autores permanecieron impunes.
10. David Nicholls, *From Dessalines to Duvalier: Race, Colour and National Independence in Haiti*, Macmillan Caribbean, Londres, 1996, pp. 33-4.
11. Algunos autores, como Armando Hart (*La Revolución de Haití en su bicentenario*, Oficina del Programa Martiano, La Habana, 2004, p. 9), consideran a Haití el país donde se inició la tradición liberal latinoamericana; otros, como David Geggus, niegan que esta revolución caribeña comparta los principios del proyecto liberal con las de Europa y Norteamérica («The Haitian Revolution and the Atlantic/Democratic Revolution». Ponencia presentada en Americas Plural Conference, Londres, 2008.
12. Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Harvard University Press, Cambridge, 1982. La noción «vida desnuda» fue introducida por Walter Benjamin para señalar la

consideración del hombre como mera vida que puede ser sacada de todo contexto político explícito, tratada como residuo; ser aniquilada, sin que esto entre en la esfera de lo punible.

13. *Homo sacer* (en español «hombre sacro» o «maldecido») es una oscura figura del derecho romano. Un ser humano que es excluido de la sociedad, puede ser muerto, pero no es susceptible de ser sacrificado en un ritual religioso. Su vida es considerada «sagrada», en sentido negativo y se le califica de «desnuda».

14. Acto jurídico del soberano que genera una inclusión/exclusión del sujeto en la narrativa jurídica maestra; el soberano sería el poder capaz de iniciar un estado de excepción. Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare-life*, Stanford California Press, Stanford, 1998.

15. Véase Sibylle Fischer, «Haiti: Fantasies of Bare-life», *Small Axe*, n. 23, Nueva York, 2007, p. 4.

16. El Buró era una agencia francesa excepcionalmente autorizada por la administración napoleónica para ejercer funciones notariales ante los sucesos en la vecina Isla. Las autoridades españolas en Cuba habían permitido a refugiados de Saint-Domingue —específicamente a las personas blancas, mujeres libres de color, infantes negros, y «domestiques» que permanecieron fieles a sus amos— desembarcar en Santiago. Sin embargo, debido a la permanencia de la esclavitud en Cuba, los inmigrantes negros libres corrían el riesgo de ser vendidos como esclavos por sus «amos» putativos.

17. Todos los hechos se narran según la investigadora norteamericana Rebecca Scott y sus colaboradores. Entre sus textos están «Esclavage et droit», *Genèses*, a. 1, n. 66, París, 2007, pp. 2-3; «Les papiers de la liberté. Une mère africaine et ses enfants à l'époque de la révolution haïtienne», *Genèses*, ed. cit., pp. 4-29.

18. Nos referimos a la presunta capacidad de la escritura de crear nuevas relaciones sociales. Bajo tal visión, en principio, la escritura puede convertirse en una suerte de «magia social». En una sociedad como la haitiana de principios del XIX, la tradición mágica del vodú se conecta así con el instrumental básico de Occidente.

19. Sibylle Fischer, *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*, Duke University Press, Durham, 2004, p. 244.

20. Ídem.

21. Para aspectos sociales del vodú en Haití según los propios practicantes, véase Patrick Bellegarde-Smith y Claudine Michel, eds., *Haitian Vodou: Spirit, Myth, and Reality*, Indiana University Press, Bloomington, 2006. Una excelente investigación se encuentra en Joel James *et al.*, *El vodú en Cuba*, Editorial Oriente, Santiago de Cuba, 2007. Para aspectos particulares relacionados con la política haitiana, especialmente en tiempos recientes, véase Michel S. Laguerre, *Voodoo and Politics in Haiti*, Macmillan, Basingstoke, 1989; Patrick Bellegarde-Smith, «Resisting Freedom: Cultural Factors in Democracy-The Case for Haiti», en Robert I. Rotberg, ed., *Haiti Renewed: Political and Economic Prospects*, World Peace Foundation, Washington, DC, 1997.

22. Mimi Sheller, *Democracy After Slavery: Black Publics and Peasant Radicalism in Haiti and Jamaica*. University Press of Florida, Gainesville, 2000, pp. 92-4.

23. «Mantener una “tierra familiar” inalienable fue una de las vías de enfrentar estas diferencias de clase. La tierra familiar en Haití pertenece a todos los descendientes de los propietarios originales, tiene un significado sacro y pasa de generación en generación. El ritual del vodú, orientado familiarmente “juega un rol importante en el mantenimiento de [esta] forma de organización social que

apareció en las propiedades reconocidas durante el siglo XIX por el gobierno haitiano a los soldados que han participado en la Guerra de Independencia”; la parcela incluía «su cementerio, su casa-culto y los árboles que son los repositorios de los espíritus familiares». Mimi Sheller, ob. cit.

24. Alain Badiou, *Metapolitics*, Verso, Londres, 2006, p. X.

25. Mimi Sheller, ob. cit., p. 95.

26. Para una compilación sobre la organización social de las comunidades de cimarrones, véase Richard Price, ed., *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas*, Anchor Books, Garden City, 1973.

27. Ídem.

28. Harold Courlander y Rémy Bastien, *Religion and Politics, in Haiti: Two Essays*, Institute for Cross-Cultural Research, Washington, DC, 1968, pp. 7-8. Un miembro del grupo inicia el *coumbite* notificando a sus compañeros el día en que necesitará apoyo en su trabajo agrícola. Al reunirse, se comienza a trabajar al son de la música de los tambores, trompetas de bambú o cornetas de concha. Cada cinco o seis laboran como una unidad, avanzando a través del campo, pero si hay más gente puede organizarse una emulación entre dos grupos. Al culminar, se brinda una comida especial en la casa del anfitrión, seguida a veces por un baile social; esta parte es esencial en la institución. Cada compañero tendrá así su parcela trabajada por turnos o cuando haga falta una ayuda especial. Para convocar, se utiliza una concha similar a la que usaban los cimarrones para sus llamadas. Según Mimi Scheller (ob.cit, p. 108), puede ocurrir que en un *coumbite* se elija un presidente y una presidenta, así como una «*reine-chantelle*» que dirige la orquesta; asimismo, se organiza el cuidado de los niños durante el día, y las mujeres preparan la comida. En Haití, el protagonismo femenino incluye el trabajo en los mercados, así como funciones religiosas, según los tradicionales patrones africanos.

29. Mimi Sheller, ob.cit., pp. 105-6.

30. *Ibidem*, p. 5.

31. Consiste en provocar un estado patológico muy parecido a la muerte usando la toxina de un pez; al sujeto lo entierran, y su muerte puede hacerse constar en el registro civil. Posteriormente, el cuerpo es exhumado, se administra un antídoto —en realidad, un placebo, pues el estado comatoso termina espontáneamente. Véase Wade Davis, *Passage of Darkness. The Ethnobiology of the Haitian Zombie*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1988, p. 3 y ss.

32. *Ibidem*, pp. 3 y ss.

33. *Ibidem*, p. 10.

34. Joel James Figarola, *Alcance de la cubanía*, Editorial Oriente, Santiago de Cuba, 2001; y *Fundamentos sociológicos de la Revolución Cubana (Siglo XIX)*, Editorial Oriente, Santiago de Cuba, 2005.

35. Michael Taussig, «Culture of Terror, Space of Death. Roger Casement's Putumayo Report and the Explanation of Torture», *Comparative Studies in Society and History*, v. 26, n. 3, julio de 1984, Cambridge, pp. 467-97. Véase también Juanamaría Cordones-Cook, «El mimetismo del colonizado... La tragedia del rey Christophe», *Anales del Caribe*, La Habana, 2004, pp. 247-64; y Mirta Fernández, «Alteridad y dimensión trágica de Henri Christophe», *Del Caribe*, n. 45, Santiago de Cuba, 2004, pp. 30-5.