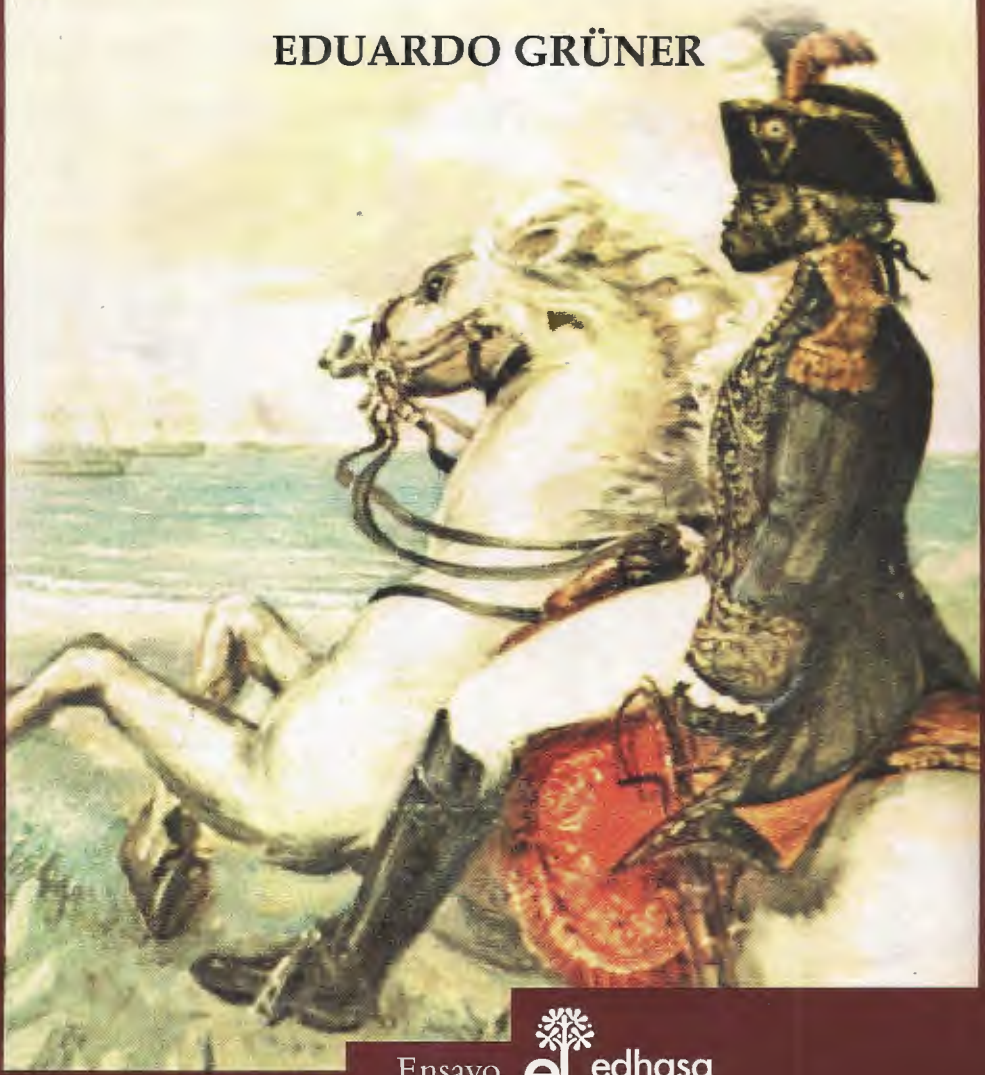
La oscuridad y las luces

Capitalismo, cultura y revolución

EDUARDO GRÜNER



Ensayo edhasa

Es imposible pensar la expansión del capitalismo sin analizar la esclavitud, una institución decisiva en su desarrollo, una red de compraventa de seres humanos que intensificó la relación entre tres continentes: Europa, América y África. Al amparo de esta explotación, que produjo un exuberante crecimiento económico, creció la industria textil, la naviera, el comercio internacional de manufacturas; es decir, vio la luz, entre violencia y riqueza, una proto globalización. Y se creó una cultura de maximización de la renta, sin importar lo que eso implicara para los trabajadores explotados –que no eran seres humanos con derechos, sino esclavos, entes con un dueño que extendía su dominio sobre su descendencia–.

Mientras esta circulación de capital y trabajo se extendía, en 1791 estalla la primera revolución en América Latina, en Haití (en 1804 declaran la Independencia). Además de ser la primera, fue también la revolución más original y radical, y quizás por ello la más duramente reprimida. Bajo dominio francés, con mayoría de población de origen africano, Haití estaba paradójicamente al margen de los postulados de la Revolución francesa.

Igualdad, fraternidad y solidaridad no se conjugaban en la isla. Quizás ello explica el enorme impacto que produjo en Europa, en políticos, militares e intelectuales.

En *La oscuridad y las luces* Eduardo Grüner analiza la manera en que se enlazan capitalismo y esclavitud, como si el origen de uno no hubiera sido posible sin el otro. Y de qué manera las huellas de ese encuentro se continúan hasta hoy, como la marca indeleble que se niega a desaparecer. Al mismo tiempo, estudia la Revolución haitiana y los efectos que tuvo en la política, en la filosofía y en la literatura.

Capitalismo, esclavitud y revolución son, en este libro, piezas de un tablero inestable, que más allá de triunfos y fracasos, generan dos culturas contrapuestas: la de la explotación y la de la resistencia.

ISBN 978-987-628-092-1
9 789876 280921
edhasa

EDUARDO GRÜNER

LA OSCURIDAD Y LAS LUCES

Capitalismo, cultura y revolución

edhasa

Grüner, Eduardo
La oscuridad y las luces. - 1a ed. - Buenos Aires : Edhasa, 2010.
589 p. ; 22,5x15,5 cm. - (Ensayo)

ISBN 978-987-628-092-1

1. Ensayo Político Económico. I. Título
CDD 320

Diseño de colección: Jordi Sábat

Primera edición: junio de 2010

© Eduardo Grüner, 2010
© Edhasa, 2010
Córdoba 744 2º C, Buenos Aires
info@edhasa.com.ar
http://www.edhasa.net

Avda. Diagonal 519-521. 08029 Barcelona
E-mail: info@edhasa.es
http://www.edhasa.com

ISBN: 978-987-628-092-1

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *Copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo público.

Queda hecho el depósito que establece la ley 11.723

Impreso por Cosmos Print

Impreso en Argentina

Para mis hijos, Cecilia y Federico

Para el pueblo de Haití, y por su intermedio para todos los pueblos oprimidos de una Tierra de la que sólo ellos podrán conjurar su extinción.

Índice

Prefacio del autor 13
Introducción: La voluntad de pensamiento (crítico) para Latinoamérica.... 19

Primera parte
La cara oscura de la modernidad

Capítulo 1. *La* Parte y *los* Todos. Sobre algunas cuestiones preliminares... 41
Capítulo 2. La *categoría* esclavitud y el racismo moderno..... 99
Capítulo 3. El *sistema-mundo*, América colonial
y la esclavitud afroamericana 147
Capítulo 4. El *sistema-mundo* y Latinoamérica.
Economía atlántica, modernidad y racismo.....215

Segunda parte
Haití, o la oscura (contra)modernidad

Capítulo 5. La rebelión de las masas (esclavas) y la Revolución haitiana..267
Capítulo 6. La "revolución filosófica" renegada.
Del pensamiento ilustrado a la crisis del universalismo abstracto.....339
Capítulo 7. La literatura dice lo suyo 419
A manera de (in)conclusión: La historia continúa 501

Tercera parte
Apéndices y Bibliografía

Apéndice A. Cronología Fáctica de la Revolución Haitiana.....551
Apéndice B. Constitución Imperial de Haití, 1805 571

Bibliografía. Sobre la esclavitud en general,
la esclavitud afroamericana y la Revolución haitiana y textos conexos 573
Sobre la(s) teoría(s) del *sistema-mundo*
(y su potencial aplicación a Latinoamérica y el Caribe) 579
Bibliografía general de apoyo.....583

Exigimos el derecho a la Opacidad,
con el cual nuestro empeño
en existir con reciedumbre
tiene el alcance del drama
planetario de la Relación:
el impulso de los pueblos
anulados que hoy oponen
a lo "universal" de la Transparencia,
impuesto por Occidente, una
multiplicidad sorda y oscura...

Edouard Glissant (escritor antillano)

Las causas perdidas son precisamente las que podrían haber salvado al mundo.

Gilbert K. Chesterton (escritor inglés)

En esta Hispaniola (hoy Haití y Santo Domingo) donde los indígenas, en número de alrededor de cien mil en 1492, no eran más de doscientos un siglo después, muriendo de horror y rechazo a la civilización europea...

Claude Lévi-Strauss (antropólogo francés)

A partir de ahora, todos los haitianos serán conocidos por la denominación genérica de *negros*.

Artículo 14 de la Primera Constitución
de la República de Haití (1805)

Prefacio del autor

El presente libro puede considerarse –si es que importa– una continuación, o una segunda parte, o un re-anudamiento desde una nueva perspectiva, de otro libro publicado en 2002, y cuyo título era *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico.* En ese libro –cuyo título, como es obvio, aludía irónicamente a la consigna postmoderna de "el fin de los grandes relatos"– nos habíamos propuesto hacer un examen crítico de los llamados "estudios culturales" y, sobre todo, de la teoría postcolonial; nuestra propuesta básica era que, si todavía había algo que podía rescatarse de esas corrientes excesivamente "textualizadas" por un postestructuralismo con ciertos ribetes "eurocéntricos", semejante rescate tenía, para nosotros, dos condiciones que cumplir: por un lado, una mayor articulación con teorías más "duras" tributarias de una sociología o antropología históricas informadas heterodoxamente por ciertas variantes de un marxismo crítico y creativo, y para ello poníamos como ejemplo la teoría del *sistema-mundo* en un sentido muy amplio, con autores como Immanuel Wallerstein, Samir Amin, Giovanni Arrighi, etcétera; por otro lado, una reinscripción de todo eso en lo que llamábamos las tres experiencias *fundacionales* de lo social-histórico, e incluso de la cultura humana como tal: la experiencia de lo *trágico*, la experiencia de lo *político*, la experiencia de lo *poético*. Esta era la manera que encontrábamos de *apuntar*, aunque fuera muy hipotéticamente, a la reconstrucción (o mejor, a la *construcción*, ya que también era nuestra hipótesis que el mismo aún no existía) de un "gran relato" que, aun cuando se lo pensara necesariamente trunco y "fallido", se sustrajera a las interesadas fragmentaciones, los "pensamientos débiles", los "no hay nada fuera del texto", y las múltiples otras variantes de la "dispersión" postmoderna, en la que tanto los estudios culturales como –aunque con alguna otra ventaja– la teoría postcolonial parecían condenados a recaer.

Mucha agua ha corrido bajo el puente. Aquel libro se publicó a las pocas semanas del 11 de septiembre de 2001. Apenas tuvimos tiempo de agregar un

apresurado prefacio para intentar dar mínima cuenta de ese acontecimiento (un ensayo más largo sobre el tema apareció en un libro posterior[1]). Las intuiciones de ese prefacio, en general, se han cumplido. Esto no es un especial mérito nuestro: no hacía falta tener demasiados dones proféticos para advertir que aquel atentado *bárbaro* del 11/9 iba a servir de excusa para *barbaries* no menores. Y allí están Afganistán o Irak (a los cuales, con este libro ya avanzado, se agregó Gaza), para nombrar solamente lo más obvio. Todo indica que la barbarie continuará, como viene continuando –en el caso de nuestro continente– desde 1492. Hacer –como se atreve a pretenderlo este libro– la historia y la reflexión crítica a propósito de una *parte* (pero nada menor) de esa barbarie, y de la respuesta que suscitó, es una empresa, para este autor, *urgente*, si es que quiere tener algún grado de consecuencia con lo que se propuso (y *se* prometió) en aquella obra anterior.

En el camino de esa "urgencia" tuvimos, claro, que tomarnos el tiempo de reflexión crítica necesario para que lo urgente, como se suele decir, no nos apartara de lo (para nosotros) *importante*. Nuestra intención –que no nos corresponde juzgar en qué medida ha sido satisfecha– fue la de utilizar los temas de la esclavitud afroamericana y la Revolución haitiana como "vías regias" de acceso a aquella *inscripción* de una teoría crítica de la cultura en una materialidad histórica más "dura", sin por ello dejar de abrirnos a la verdadera *convulsión* "filosófica" (y también literaria, y cultural en general) que esos acontecimientos provocaron y siguen provocando, aún cuando (y quizá precisamente *porque*) su significación es persistentemente *(de)negada*, como dirían los psicoanalistas.

Esa convulsión –que, como se apreciará, atraviesa todo el libro pese a que aparezca por así decir *concentrada* en un capítulo particular– supone, o debería suponer para todo pensamiento crítico, una interrogación *abierta* respecto de los ideologemas, incluso los más teóricamente "sofisticados", de un pensamiento hegemónico desde hace demasiado tiempo, que ha naturalizado conceptos como el de *modernidad*, el de *cultura occidental*, el de *universalismo*, el de *derechos humanos*, el de *democracia*, etcétera; que en las últimas décadas, al calor (o mejor: a la excesiva *tibieza)* de las "novedades" introducidas por los *cultural studies* y el pensamiento *post*, esas categorías venerables hayan sido sustituidas –al menos en algunos círculos restringidos pero académicamente influyentes– por nociones como las de *multiculturalismo*, *hibridez*, culturas del *in-between*, etcétera, no señala necesariamente el fin de aquella hegemonía. Más bien, en ciertos casos, puede operar un *fortalecimiento* de ella, en el sentido de un nuevo *pliegue* que aparece (y no dudamos de que muchas veces esta apariencia provenga de un deseo sincero) como una "crítica" de aquellas ideas dominantes.

Pero para un desarrollo más detallado y riguroso de este posicionamiento, el sufrido lector o lectora tendrá que esperar a las conclusiones (siempre provisorias, se entiende) del libro. Tan sólo permítasenos agregar, por ahora, que la cuestión de la esclavitud afroamericana y la Revolución haitiana –además de abogar por la necesidad de una reparación histórico-crítica hacia esa *"modernidad reprimida"*, si podemos decirlo así– se nos aparecieron, una vez que ingresamos a ellas, como temas *auto-evidentes* en esa búsqueda de una materialidad histórica para la teoría cultural, con la ventaja adicional de que eran asimismo una puerta de entrada hacia la otra dimensión que señalábamos en el libro anterior, la de las experiencias de lo *trágico*, lo *político* y lo *poético*. Sobre las dos primeras, no hace falta abundar demasiado en este prefacio: que la esclavitud y la historia haitiana constituyen verdaderas y gigantescas *tragedias* de la modernidad debería ser –si no se hubiera invertido tanta energía en su olvido consistente– una obviedad; lo que tal vez no sea tan obvio –y ya procuraremos decir algo al respecto– es que el concepto de "tragedia" tiene también, para nosotros, un sentido *filosófico-epistemológico*, entendido como el *conflicto irresoluble* que esos dramas históricos le plantean a una modernidad autosatisfecha que nada querría saber de sus propios orígenes "bastardos". En lo que hace a la significación *política* de esos hechos históricos, es todavía más autoevidente: para mostrarla está la mayor parte del resto de este libro. Y también hemos reservado un capítulo particular (el 7) para revisar parcial y sucintamente –es un tema enorme, inabarcable para lo que no sea una investigación específica sobre él– las *marcas* poético-literarias que ha dejado la Revolución haitiana.

Las razones de elección de ese tema "histórico" ya se encontrarán, esperamos, suficientemente aclaradas en nuestra Introducción, y de todas maneras el lector lo bastante paciente con nuestras debilidades tiene todo el resto del texto para deducirlas. La *ocasión* fue el dictado virtual de la Cátedra Florestan Fernandes (2005) del Consejo Latinoamericano para las Ciencias Sociales (CLACSO), cuyas clases escritas –si bien por supuesto *muy* reescritas y reelaboradas para darles forma de libro– sirvieron de base, de "materia prima" para nuestro (mucho más extendido) actual texto. Estamos agradecidos, entonces, a todos los miembros de esa institución que de una u otra manera tuvieron que ver con el desarrollo exitoso de aquel curso (en particular Emilio Taddei, Rodolfo Gómez, Gabriela Amenta, y el ex Secretario General Atilio Borón), pero también a todos los estudiantes "virtuales" que con sus muchos

e incisivos interrogantes y señalamientos polémicos nos ayudaron a afinar ideas, a corregir errores, a repensar inconsistencias y apresuramientos. Ocasión adicional –aunque posterior– fue también una investigación Ubacyt que dirigimos (y que está aún en curso); agradezco entonces la colaboración de los miembros de ese equipo de investigadores[2].

Asimismo, en medida nada desdeñable, las preocupaciones que dieron lugar a nuestra tesis forman parte de los intensos y riquísimos debates desarrollados en el interior del Grupo de Trabajo (CLACSO) sobre Pensamiento Histórico-Crítico de América Latina y el Caribe, que tengo el honor y sobre todo el inmenso placer de coordinar. Es un grupo de pensadores y pensadoras extraordinarios, de primerísima línea intelectual-crítica en el continente y en el mundo (Aníbal Quijano, Enrique Dussel, León Rozitchner, Walter Mignolo, Franz Hinkelammert, el llorado Nicolás Casullo, Edgardo Lander, Caio Prado junior, María Ciavatta, Alejandro Moreano, Héctor Diaz-Polanco, Martín Cortés,). Todos ellos, sin excepción –y a varios los considero entre mis maestros en muchos sentidos– trabajan con ahínco, con sus diferentes perspectivas y posicionamientos, en pos de esa reconstrucción de un pensamiento crítico latinoamericano. A *uno* en particular, mi antiguo amigo-maestro León Rozitchner, le debo más de lo que este libro, o cualquier otro texto, podría expresar eficazmente. Pero en lo que respecta al origen más inmediato de este libro, que fue nuestra Tesis de Doctorado en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, le debo a él –así como a mi compañera, Carina Battaglia– la cariñosa y calurosa insistencia con la que me empujó a escribirla; y, por si eso fuera poco, León para colmo se animó a dirigirla. Debo mencionar aquí, entonces, la amistosa dedicación con la que Pablo Alabarces –en ese momento Secretario de Postgrado de la Facultad de Ciencias Sociales–, así como todo el personal de esa Secretaría, allanó las tramitaciones burocráticas del caso; y, por supuesto, debo agradecerle a ese jurado de lujo que tuvo la tesis en las personas de Patricia Funes, Dora Barrancos y José Emilio Burucúa. *Last but not least*, mi amigo y editor, Fernando Fagnani, fue como siempre un lector agudo y sensible. Nunca más cierto que en su caso ese lugar *muy poco* "común" de que sin él este libro sería diferente (es decir, peor).

Las *motivaciones* (una palabra horrible, por cierto), o mejor, el *deseo* que me llevó a escribir este texto es harto más difícil de explicar –en caso de que a alguien pudiera interesarle: a fin de cuentas, todo texto debería explicarse por sí mismo, y si no lo hace no hay prefacio que pueda suplir esa carencia–: es una mezcla en proporciones indeterminables entre puro interés intelectual, compromiso ideológico-político, pasión por la escritura, deuda más o menos

sentida con la propia tierra latinoamericana en la que se ha nacido y seguramente se morirá, necesidad de pensar –es decir, de escribir– "en voz alta" algunas ideas todavía desordenadas, o simplemente –como reza un viejo chiste a propósito de un Papa– *perche mi piace*. Esto último, el *piacere*, es algo muy antiguo. Desde que, por ejemplo, el autor, en su adolescencia (renunciamos a confesar en qué década ocurrió eso: fue, en todo caso, en el siglo pasado), desarrolló un intenso amor por el *jazz* moderno, el interés puramente *amateur* por las culturas africanas (y, en esa deriva, por la historia social y política de ese continente en el cual, hasta donde se sabe hoy, nació la Humanidad) creció hasta ocupar un lugar destacado en su biblioteca, su discoteca, sus iconografías murales, lo que fuere. Era hora de hacer algo con eso y con "Latinoamérica": el tiempo pasa, sin perdón.

Y, desde ya, está también la deuda contraída por el autor *consigo mismo* y sobre todo con los lectores/as (muchos o pocos, tanto da) de *El fin de las pequeñas historias*, como apuntábamos al principio de este Prefacio. Mucho más interesante, sin embargo, es qué pueda pasarle (o no) al *lector/a* de un libro como éste. Deseablemente, ese/a lector/a adoptará con el texto una actitud por lo menos tanto, o más, *crítica* como la que el texto quisiera promover. Y lo hará saber. Eso sería de gran utilidad para el autor, sin duda. Pero, sobre todo, sería de gran utilidad para *todos*.

Notas

[1] Cfr. Eduardo Grüner, *La cosa política. O, el acecho de lo real*, Buenos Aires, Paidós, 2005.

[2] La investigación (correspondiente al período 2008/2010 de proyectos Ubacyt) está radicada en el IEALC (Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe/UBA), del que también tuve el honor de ser uno de sus co-fundadores y primer Director Organizador, y que actualmente está bajo la eficaz dirección de Waldo Ansaldi.

Introducción

La voluntad de pensamiento (crítico) para Latinoamérica

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Este libro no quiere ser, pues, solamente una historia de la esclavitud afroamericana y/o de la Revolución haitiana. Ni siquiera quiere serlo *principalmente* (si bien dedicaremos mucho espacio a esos "hechos", no siempre bien conocidos): hay muchos y muy buenos libros –aunque lamentablemente no tantos en lengua castellana– dedicados a esos temas, y por otra parte el autor de este texto está muy lejos de ser un erudito en la cuestión. Tampoco, aun cuando tuviera la posibilidad, sería ésa su intención. Lo que sí queremos es examinar críticamente las *implicaciones* (actuales o potenciales, hipotéticas o simplemente imaginadas, por cierto nunca definitivas) de esos "hechos" para aquella *des-totalización* del eurocentrismo.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Finalmente –y después de revisar la singular *diferencia* que supone el debate sobre la legitimidad de la esclavitud (principalmente indígena pero también africana) en el ámbito de la teología española del siglo XVI–, respecto del impacto filosófico de la esclavitud afroamericana y la Revolución haitiana sobre el pensamiento iluminista, contractualista y crítico, revisaremos y re-interpretaremos el pensamiento iluminista y contractualista (particularmente, como es obvio, la Ilustración francesa del siglo XVIII) con el objeto de mostrar cómo la categoría de *esclavitud* que los grandes *philosophes* manejan, unida a un eurocentrismo que a veces puede rayar en semi-inconsciente *racismo*, les impide –más allá de sus honestas intenciones "progresistas" o "abolicionistas"– entender claramente lo que está verdaderamente en juego en el *sistema-mundo* a través de la economía de plantación y todas sus consecuencias filosófico-políticas y culturales, y cómo la Revolución haitiana, inesperadamente, tiene una decisiva influencia sobre una de las nociones filosóficas centrales para el pensamiento occidental moderno, como es la dialéctica del Amo y el Esclavo de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, de cuya continuidad/ruptura en la obra de Marx también nos ocuparemos sucintamente. Finalmente, quisiéramos analizar cómo la propia *"textualidad"* de la Revolución haitiana –empezando por el texto de su primera Constitución de 1805– pone "en escena", por así decir, una verdadera teoría implícita de lo que hemos llamado *contra-modernidad*, no frontalmente opuesta pero sí radicalmente *diferente* al imaginario y las representaciones *eurocéntricas* de la Modernidad. Esa "teoría" coloca como *"analizador" discursivo*, a nuestro parecer, el significante de la *negritud*, que será motivo de debate a todo lo largo del siglo XX en obras capitales para la cultura antillana/caribeña, como son las de C. L. R. James, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Edouard Glissant y el Premio Nobel de Literatura Derek Walcott, entre tantos otros.

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

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

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

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

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

Resumiendo, pues, nuestras principales hipótesis:

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

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

3) La Revolución haitiana, pues, tiene inmensas consecuencias histórico-filosóficas (que han sido persistentemente *renegadas* por el pensamiento occidental hegemónico) para una teoría crítica latinoamericana en particular y "periférica" en general. Ella supone una imagen de la *modernidad* también radicalmente distinta a la dominante (y que bautizaremos, a falta de mejor término, como *contra-modernidad*), que cuestiona de hecho la concepción historicista lineal, evolucionista y "etapista" característica del eurocentrismo moderno. Ya el propio hecho de que no sólo pueda haber una *coexistencia* entre el modo de producción capitalista y las relaciones de producción *esclavistas,* sino más aún, que las segundas tengan un rol *constitutivo* en la conformación del primero (si bien, claro está, junto a muchos otros factores), implica una poderosa *de-construcción* (para utilizar una jerga actual) de aquella visión historicista, y sobrepone a la misma lo que un autor clásico ha denominado la lógica del *desarrollo desigual y combinado* (vale decir, la articulación de diferentes y aún contrapuestos "tiempos" históricos bajo la "dirección" de uno de ellos). Al mismo tiempo, ello pone en cuestión –siempre desde una perspectiva "filosófica"– la relación conflictiva e irresoluble entre (para recurrir ahora al lenguaje hegeliano) el *universal abstracto* (en este caso representado por la Revolución francesa y en su huella el pensamiento de la "Modernidad" eurocéntrica), y el *particular concreto* (en este caso, la Revolución haitiana y en especial, "textualmente", su primera Constitución independiente de 1805), y en contra de una visión *reconciliada* (como la llamaría Theodor W. Adorno) de la realidad histórica, política y cultural. Es a todo esto a lo que denominamos *contra-modernidad,* una noción que por otra parte permite sortear el *impasse* de lo que a nuestro juicio es una oposición binaria excesivamente rígida entre *modernidad* y lo que ha dado en llamarse *postmodernidad,* en la cual *ambos* términos de la oposición son de cuño eurocéntrico.

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

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

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

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

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

Hay aquí, de manera totalmente azarosa, dos ideas que se verán insistir en nuestro texto, aunque en registros diferentes al "epistemológico": la de *disparidad de desarrollos*, que nosotros llamamos *desarrollo desigual y combinado*; y la de que es el *conflicto* –y no la ilusión "liberal" de un consenso *in-diferente*– lo que produce auténtico "conocimiento". Como dice bien Ritvo, no hace falta recurrir a lo "inter": ya en sí mismas, *cada una* de esas disciplinas que la división del trabajo intelectual típica de la "especialización" moderna consagró como autónomas, está atravesada por sus conflictos internos, sus *faltas*, sus *restos*, sus efectos no buscados e irreconducibles a los presupuestos epistemológicos pretendidamente armónicos y consistentes que la presiden. Lo "interdisciplinar" a menudo sirve, justamente, para ocultar ese conflicto *intra*-disciplinario, sobre todo el que, en las "ciencias humanas" modernas, las quiere oponer a la *filosofía* de la cual han salido originariamente. La "interdisciplina", en la inmensa mayoría de los casos, es la excusa para un intercambio en el que todos se van con lo mismo que habían traído, como no puede ser de otra manera cuando se da por sentado que el "objeto" ya estaba constituido desde siempre, y tan sólo se trata de estudiarlo desde diferentes "ángulos". Pero la producción de conocimiento "filosófico" consiste precisamente en *producir* el objeto, y no en *confirmarlo*, aunque fuera bajo la forma de *compartirlo*. Por otra parte, lo "interdisciplinar" suele también ser la coartada para el ablandamiento del rigor intelectual. Lo que quisiéramos en este texto, en cambio, sería oscilar entre la más estricta *disciplina* y la más herética *in-disciplina*.

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

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

Notas

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

[2] Cfr. Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo* (3 volúmenes), Madrid, Alianza, 1981.

[3] Cfr., por ejemplo, Steven Runciman, *Historia de las Cruzadas*, Madrid, Alianza, 1973.

[4] Juan B. Ritvo, "Postmodernidad (IV)", en *Imago Agenda* n.° 133, 2009.

Primera parte

La cara oscura de la modernidad

Capítulo 1

La Parte y *los* Todos: Sobre algunas cuestiones preliminares

Para empezar con el "lado oscuro"

En el año 1807 se publicó un libro absolutamente decisivo para la filosofía de la modernidad: la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. En ese libro, como se recordará, más precisamente en su Sección IV, figura el ejemplar razonamiento de Hegel habitualmente conocido como "la dialéctica del Amo y el Esclavo"[1]. El núcleo de la cuestión, se recordará también, es relativamente sencillo, aunque no por ello menos radical: es el Amo el que *depende* del esclavo, y no viceversa. Es el Amo el que casi desesperadamente busca el *reconocimiento* del esclavo. Es el Amo el que no puede *vivir*, no puede conquistar su *ser*, sin el esclavo, y no al revés. El esclavo, por definición, *ya* "es" un *no-ser*, está del lado de la *Nada*. Como hubiera dicho (si bien a propósito del "esclavo moderno", el proletario) aproximadamente un discípulo rebelde de Hegel, Karl Marx, él es el que no tiene *nada que perder*, más que sus cadenas. Y al contrario: perdiendo a su Amo, gana su *ser*. El Amo, en cambio, cuyo *ser* depende de su *tener*, perdiendo al esclavo, se *transforma* en Nada. En última instancia, pues, el auténtico *poder*, la *potencia* –en un sentido tanto aristotélico como spinoziano–, está del lado del esclavo. Es el Amo, pues, el que está condenado a vivir en una suerte de permanente Terror *ontológico*, no importa cuánto miedo sea capaz de infundirle al esclavo en lo inmediato.

Por debajo de esta primera capa "dramática", también es sabido, está en juego el principio de *reconocimiento*, mediante el cual Hegel intenta sortear las dificultades de la filosofía práctica moderna, incluido el formalismo kantiano, que entiende sus principios como procedimientos, justamente, *formales*, a los que se subordinan las normas universales o de los cuales ellas se deducen.

Hegel, en una palabra, introduce en su "principio de reconocimiento", y de manera definitiva –aunque no necesariamente para él, como en seguida apuntaremos– la dimensión *histórica*: si con él lo que se pretende no es generalizar como "universal abstracto" un modelo de acción o de relaciones sociales, es porque apunta más bien a la estructura de un proceso formativo tanto de la conciencia "subjetiva" como de un *ethos* histórico-cultural, que determina cada vez y de manera específica, "universal-concreta", formas diferentes de la relación social[2]. El "joven Hegel" asume de esta manera con mayor complejidad y hondura que Hobbes o Rousseau –e incluso, en este sentido, que Kant– aquella dimensión *social-histórica*, y por lo tanto *política*, que "supera" –y que en el límite puede resultar contradictoria con– el mero reconocimiento *jurídico*.

Ahora bien: ¿de dónde saca Hegel esta idea? ¿Qué elementos de la *realidad* le sirven para la construcción de tan extraña alegoría? La pregunta no es ociosa: aunque sabemos que Hegel es un radical *idealista*, para el cual lo que llamamos la "realidad", la Historia, es el modo de presencia dinámica y terrestre del Espíritu, o de la Razón, sabemos igualmente que era un pensador extraordinariamente atento a los *acontecimientos* históricos y políticos de su época, que había simpatizado casi fervorosamente con la Revolución (llamada) francesa, y que luego, espantado por el Terror jacobino, había terminado por glorificar a su máximo "héroe histórico", Napoleón. No es entonces desmesurado pensar que Hegel –el Hegel que célebremente, como él mismo lo declaró, hacía de la lectura matutina de los periódicos su "oración laica" de todos los días– haya elaborado su metáfora del Amo y el Esclavo sobre la base de uno de esos acontecimientos histórico-políticos, y que ese acontecimiento lo haya conmocionado al punto de colocarlo en el centro –si bien reelaborado simbólicamente con altísima sofisticación– de su *Fenomenología*. Pero, ¿cuál podrá haber sido ese acontecimiento? ¿Qué proceso histórico impresionante de su época podrá haberle sugerido precisamente *esas* figuras retóricas, las de la lucha a muerte entre el Amo y el Esclavo?

Solamente en un largo y complejo camino de ruptura con el pensamiento que podemos llamar *eurocéntrico* –y luego trataremos de explicar el por qué pensamos que fue una ruptura con él– ha podido, en los últimos años, formularse una hipótesis que sólo puede parecernos sorprendente precisamente por la dificultad de *terminar* de romper con el pensamiento eurocéntrico. El acontecimiento al que nos referimos fue la gran Revolución haitiana que estalló en 1791 y culminó en 1804 con la declaración de independencia (es decir, apenas dos años antes de la *Fenomenología del Espíritu*), esa que fue la *primera* y por muy lejos la más *radical* de las revoluciones independentistas americanas; esa que fue una revolución de *esclavos* afroamericanos contra sus amos, y que demostró *en acto*, en la pura y dura *materia* histórica, y por anticipado, la "dialéctica del Amo y el Esclavo" que teorizaría Hegel dos años después de su finalización[3]. Esa que, en nuestra opinión, que en seguida intentaremos justificar, fue *la más importante* revolución de la llamada "modernidad": en cierto sentido más importante, incluso, que la mal llamada Revolución francesa ("mal llamada", decimos, porque la revolución llamada "francesa" fue hecha por una sociedad en la que algo así como el 60 o 70% de sus miembros... no hablaba francés, sino vasco, gascón, bretón, *languedoc*, etcétera; si pudo imponerse pues la denominación de "francesa", fue por lo que Calvet llama un agudo proceso de *colonialismo interno*, que replicaba hacia el interior de la propia Francia el despojamiento étnico, cultural y lingüístico, y no sólo económico, que se venía practicando en sus colonias antillanas, y muy especialmente en la que luego se llamaría Haití[4]). La Revolución haitiana fue *más importante* que la "francesa", entre otras muchas razones, porque su mera existencia puso en crisis las pretensiones del *universal abstracto* –para permanecer dentro del lenguaje hegeliano– de la modernidad eurocéntrica, en aquel momento encarnada en su extremo más "progresista" por la revolución "francesa". La Revolución haitiana demostró que solamente porque a esa modernidad le *faltaba* (o, en otro sentido, le *sobraba*) algo, podía presentarse a sí misma como una totalidad *completa*: es decir, como la llamaría Adorno, una *falsa totalidad*, cuya incompletud *real*, venía a saberse ahora, tenía la piel *negra*, como los esclavos sobre cuya explotación salvaje (no solamente ella, claro está, pero sí *también* decisivamente ella) esa misma modernidad había levantado su poder económico y político. Y que por lo tanto eran, literalmente, el *lado oscuro* –la "cara negra"– de la modernidad. La Revolución haitiana supuso una *desterritorialización* –tanto geográfica como simbólica, ideológica y aún filosófica– de la revolución "francesa".

Nos permitiremos relatar una anécdota personal para ilustrar uno de los modos en que la Revolución haitiana confrontó a la "francesa" con su propia *aporía*. Hace ya varios años, estando nosotros en Cuba, un conocido nos relata que un amigo costarricense, negro –es decir "afroamericano"–, hacía un trámite burocrático en una oficina estatal dominicana. El empleado le pide que complete una suerte de cuestionario autoadministrado, donde entre otras cosas este hombre debía autodefinir su origen étnico. El hombre escribe "negro", devuelve el cuestionario, y el empleado le dice: "Aquí cometió un error, puso *negro*, pero usted no es negro". "¿Cómo que no soy negro?", responde

sorprendido el primero, "míreme: tengo la piel negra, la nariz ancha, los labios gruesos, y mis antepasados vienen del Senegal. Soy decididamente negro". "No, señor", insiste el empleado, "usted no es negro, puesto que *no es haitiano*". Muchos dominicanos, en efecto, al parecer tienen la costumbre de llamar "negros", así, genéricamente, a sus vecinos haitianos, hasta el punto de que han identificado esa nacionalidad con ese color, como si no hubiera en el mundo más "negros" que los haitianos. Pues bien: durante mucho tiempo utilizamos esta anécdota en nuestras clases para ilustrar hasta qué punto la ideología (en este caso una ideología inequívocamente *racista)* puede incluso alterar la percepción física de la realidad. Pero luego, estudiando el caso de Haití, terminamos por advertir que, a su manera, el empleado dominicano tenía toda la razón. En la Constitución haitiana de 1805, inspirada por Toussaint Louverture y promulgada por su continuador (y ocasionalmente rival) Jean-Jacques Dessalines, se dice aproximadamente que a partir de su promulgación, *todos* los ciudadanos haitianos, sea cual fuere el color de su piel, serán denominados *negros.*

Es difícil, en aquel contexto, pensar un cachetazo más sarcástico (y desde luego, merecido) a las pretensiones "universalistas" de una modernidad "revolucionaria" que había declarado los Derechos *Universales* del Hombre y del Ciudadano, solo para luego ponerle un *límite* a esa "universalidad": un límite *particular* que tenía asimismo un *color* particular: el color *negro*, casualmente la negación de todos los colores: como si dijéramos, la suma (suprimida) de todos los "particulares" que el abstracto "universal" debía dejar *afuera* para precisamente fungir como tal (falso) universalismo. El "somos todos negros, aunque algunos no lo sean" de los haitianos se presenta objetivamente como la contracara irónica del "somos todos iguales, aunque algunos queden excluidos de la igualdad" de la revolución "francesa", una especie de "orwellismo" *avant la lettre* e invertido ("somos todos iguales, pero algunos son *menos* iguales que otros").

Por otra parte, los propios colonialistas franceses, ya a fines del siglo XVII, en uno de esos muy cartesianos delirios clasificatorios a los que son tan afectos, habían creído poder detectar y nombrar hasta ¡126 tonalidades diferentes de "negritud"![5] Eran ellos, pues, los propios colonialistas, los que habían multiplicado hasta la alucinación la *diferencia*, los *particularismos* –muy instrumentalmente útiles, por otra parte, para la política del *divide et impera* en la colonia–. A eso respondían los ex esclavos con un "somos todos negros" que, replicando especularmente la ideología vacíamente homogeneizante de la modernidad "central", mostraba *la otra cara del espejo*: la de una modernidad

"periférica" que, de este lado del Atlántico, pero también de aquel lado, solo que más al sur, en África, había *arrancado* civilizaciones enteras de su propia historia, para introducirlas violentamente y en cadenas en lo que a partir de allí pasaba por ser *la* modernidad, la única posible, y *la* historia, la única existente.

La modernidad no es, pues –viene a mostrarlo la Revolución haitiana por primera vez a nivel *global*–, un bloque homogéneo, simétrico, armónico: está *dividida contra sí misma*, para insistir con esta expresión. El Particular no es meramente un "caso" del Universal, sino que está en conflicto irresoluble con él; la Parte no es meramente una ilustración condensada del Todo, sino una *excepción* en la imagen de la Totalidad, e irrecuperable por ella; la *materia* no puede reducirse a, disolverse en, la Idea, ni la *cosa* en el Concepto: todo eso –el particular, la parte, la materia, la cosa– es un *exceso* irreconducible al Universal, es un *resto* (una *ruina* del sentido, hubiera dicho Walter Benjamin) que, desde la resistencia de lo *real*, pone límites infranqueables a lo que quisiera ser la trama cerrada, unívoca, transparente, universalmente inteligible de la simbolización, del imaginario acabado de la Modernidad.

Para el "joven" Hegel de la *Fenomenología*, tiene que haber sido una profunda conmoción este "asalto de lo real" que se levanta como un obstáculo insoportable a las aspiraciones conciliatorias de la *Aufhebung*, de la "superación", por más dinámica que fuese, de la contradicción básica –y ello, para no mencionar el Terror, bien poco metafísico, que desató entre todos los burgueses bienpensantes, y no solamente en las clases dominantes coloniales, aquella revolución ciertamente sangrienta realizada nada menos que por *esclavos*, a los que la burguesía colonial les había retirado su cultura, su religión, su lengua, su nombre y hasta su estatuto de *humanidad*–. Y para no mencionar, asimismo, que –según ya veremos– su "héroe histórico", el gran emperador Bonaparte, había sido *ignominiosamente vencido* por esos "negritos a-históricos", cuando en 1802 intentó restablecer la esclavitud en Haití–. Sin embargo, Hegel tiene aún la honestidad filosófica (que, consciente o inconscientemente, perderá más adelante, en la *Filosofía de la Historia* o la *Filosofía del Derecho*) de hacerse cargo de ese *conflicto trágico*, de esa *dialéctica negativa* –hubiera dicho Adorno–, expresada en su metáfora del Amo y el Esclavo. Y si luego la pierde –al menos parcialmente, pero de manera decisiva para nuestra cuestión– es porque en sus últimos textos se termina perdiendo también, en aras de la reconciliación "superadora", esa dimensión *histórico-concreta* que es sacrificada al *sistema* del Espíritu; incluso el *cuerpo viviente* de los "sujetos del reconocimiento", todavía tan presente en una *Fenomenología* que incluía al

amor como una de las categorías irrenunciables de tal reconocimiento, queda por así decir disuelto en el triunfo de la Idea, en la "tiranía de lo abstracto" de la que alguna vez habló Georg Lukács.

Ahora bien: es cierto –como han objetado muchos a la "hipótesis Haití"– que en ninguna parte de su *Fenomenología* hace Hegel la menor referencia a la Revolución haitiana. Pero tampoco hace particular referencia a la revolución "francesa" (aunque la hará, desde ya, en muchos otros lugares). Y sin embargo, legiones de hermeneutas hegelianos, en los dos últimos siglos, han construido un consenso casi indisputado sobre que *ése* es el acontecimiento que está por detrás de la metáfora. ¿Puede concebirse mejor ilustración de la *colonialidad del saber* de la que hablan Quijano y otros? Después de todo, la proclamación de la independencia de Haití era mucho más reciente que la de la república francesa, y hay incontables testimonios de que Hegel estaba perfectamente al tanto de, y profundamente impresionado por, ese proceso de emancipación violenta. Y finalmente, Hegel habla de *amos* y *esclavos* (o, en algunas traducciones, de *señorío* y *servidumbre*, pero para nuestro argumento da igual, como ya lo veremos), y no de, digamos, *monarcas* y *tercer estado*, o de *gobernantes* y *súbditos*, o lo que mejor correspondiese a la lógica discursiva de la clásica "revolución burguesa" europea-moderna. ¿Podía alguien como Hegel estar tan *desatento*, ser tan descuidado y desaprensivo con sus propias metáforas?

Pero, no: aún para los más doctos y despiertos filólogos y eruditos, que Hegel estuviera hablando de Haití era *impensable*. Tan impensable como –también aquí hay cientos de testimonios e investigaciones historiográficas que lo acreditan– la propia Revolución haitiana, que prácticamente *nadie*, como se dice, vio venir. La *colonialidad del saber* –que, contrariando la más elemental lógica incluso aristotélica de la relación causa/efecto, ya había decidido que *porque* los "negros" se habían "dejado" esclavizar eran seres inferiores e impotentes, incluso subhumanos (y ya veremos, en su momento, funcionar este razonamiento en los mismísimos e insospechables *philosophes* que originaron el movimiento antiesclavista ilustrado en Francia, como es el caso de un Montesquieu)–, ¿cómo podía siquiera *concebir* que fueran capaces no sólo de hacer una revolución, sino que esa revolución viniera a señalar, como quien pone el dedo en una llaga, la *incompletud culpable* de ese orgulloso "universal" llamado Modernidad?

El *silencio estruendoso* del pensamiento eurocéntrico sobre la Revolución haitiana no es –aunque pueda serlo también– un mero ocultamiento intencional: ese silencio está ya inscripto desde *antes* de producirse la revolución,

en la *impensabilidad*, para los europeos, de su ocurrencia. El verdadero *acontecimiento* que supone esa revolución es que –como diría Alain Badiou– los europeos no fueron siquiera capaces de imaginar su *espacio acontecimiental* (su *site événemential*[6]) –de la misma manera que, doscientos años más tarde, los norteamericanos estaban imposibilitados de imaginar la caída de sus Torres–: les llegó como *trauma exterior* sin que ellos, aparentemente, nada tuvieran que ver en el asunto, estando, como estaban, auto-persuadidos de que *todo* lo que habían cometido era una respetable empresa civilizatoria. A partir de allí, se explica nítidamente el silenciamiento *posterior*. Como dice el gran historiador haitiano Michel-Rolph Trouillot:

> Ese silenciamiento se debe asimismo al *poder desigual* en la producción de fuentes, archivos, relatos. Pero si estoy en lo correcto al decir que esta revolución era impensable tal como sucedió, la *in-significancia* de su historia está ya inscripta en las fuentes, independientemente de cualquier otra cosa que ellas revelen [...] Los acontecimientos que sacudieron a Saint-Domingue desde 1791 a 1804 constituyeron una secuencia para la cual ni siquiera la izquierda política extrema en Francia o Inglaterra tenían un marco conceptual de referencia. Eran hechos impensables para las grillas de pensamiento occidentales[7].

Ya tendremos mucho que agregar sobre esta cuestión. Digamos por ahora que la Revolución haitiana, entonces –insistamos– viene a poner en crisis *de facto*, simultáneamente, a los dos componentes centrales de la *colonialidad del saber*: tanto al pensamiento eurocéntrico –aún el más filosóficamente sofisticado– como a la concepción evolucionista, lineal y "progresista" de la historia, imposibilitada de reconocer un *desarrollo desigual y combinado* de *las* historias de las sociedades, que en momentos de crisis hace estallar todas las linealidades históricas en un *instante-ahora* catastrófico (para volver a Benjamin), en el que queda al desnudo que sólo parecía haber *una* historia evolutiva y lineal porque las *otras* historicidades habían sido fagocitadas, *violadas*, por la cultura dominante; y son esas historicidades *otras* las que ahora se toman la venganza, saltando violentamente por encima de la ilusión "progresista" de la modernidad, ejerciendo una igualmente violenta *demanda de reconocimiento* de esa su "historicidad" propia. La violencia es, por supuesto y como siempre, de lamentar. Pero no es, como a veces se ha pretendido, *inexplicable*. Es un intelectual –y militante revolucionario– precisamente de origen antillano, Frantz Fanon, el que, apoyándose también en una reinterpretación de la "dialéctica

del Amo y el Esclavo" (sin duda muy influida por Alexandre Kojève, como lo son prácticamente *todas* las reinterpretaciones hegelianas en lengua francesa), aunque no sin hacer su crítica como ya veremos, viene a decir que a los oprimidos, a los esclavos –a los cuales, como tendremos ocasión de discutir, directamente se les había arrancado su propio *ser*–, no les quedaba otra salida que, en la búsqueda del reconocimiento, una paradójica *humanización* lograda a través de la violencia contra el opresor[8].

La tesis, hoy, ya no es simpática, y es harto discutible –también en el sentido de que merece ser *discutida*–, pero no se la puede simplificar unilateralmente minimizando la densidad *trágica* que tiene para Fanon, consistente en que precisamente a los esclavos, en la situación histórico-concreta que fue la suya, no se les haya dejado otra salida.

Pero, concentrémonos un momento en este punto, en el punto de la puesta en crisis del eurocentrismo moderno. La conquista y colonización de (lo que luego se llamaría) América, decíamos, supuso un *genocidio* así como un *etnocidio* de proporciones colosales, que afectó a *dos* continentes y no sólo a uno, a tal punto que la historia "moderna" de cada uno de ellos es incomprensible sin la del otro –pese a que en nuestros programas habituales de estudios históricos, sociales o antropológicos América y África siguen siendo dos mundos *ajenos* y paralelos–. Pero también esa conquista fue decisiva, a tenor de trabajos como los de Wallerstein o Samir Amin –para no mencionar al mismísimo Marx–, para la conformación del *sistema-mundo* capitalista, es decir de la *base material de la "modernidad"*. La explotación de la fuerza de trabajo esclava o semi-esclava, tanto indígena como africana, es un factor (entre otros, pero irreductible) *sine qua non* de la acumulación "originaria" de capital en las sociedades "centrales". Esto estaba claro para Marx ya desde *antes* de *El Capital*:

> Lo propio del capital no es otra cosa que el acoplamiento de las masas de brazos e instrumentos que él encuentra preexistentes. Los aglomera bajo su imperio. Esa es su verdadera acumulación[9].

Ya veremos que el proceso de "acumulación" de fuerza de trabajo esclava en América, bajo el "imperio" del capital, satisface plenamente esta premisa. En el caso de las colonias antillanas, y muy en particular la de Haití (que, conviene recordarlo, durante todo un período fue por lejos la colonia *más rica*, la que más contribuyó a esa acumulación, de *todas* las colonias americanas, y posiblemente mundiales) la organización plenamente *moderna* y *racional* de las

plantaciones –que podría satisfacer las más estrictas exigencias de la racionalización capitalista weberiana– permitió por ejemplo, por primera vez en la historia, la producción a escala masiva y la consiguiente distribución *mundial* de mercancías tales como el azúcar, el café, el algodón y el tabaco, que –como lo ha mostrado Sydney Mintz– se transformaron en factor *fundamental* de energización no solamente de las clases dominantes, sino sobre todo de la fuerza de trabajo proletaria de las primeras fábricas capitalistas en el "centro"[10]. Más en general, la esclavitud afroamericana, que fue la primera forma histórica de esclavitud *mundial* por sus alcances y su significación en el *sistema-mundo*, esa esclavitud *forma parte*, y una parte bien importante, del proceso "global" de separación entre los productores directos y los medios de producción que Marx célebremente señala como la *base social-histórica* de la emergencia del capitalismo.

Pero, ¿estamos entonces ante una flagrante contradicción en los términos al hablar de la *colonialidad* americana –moderna y "burguesa"– como base de conformación de un *capitalismo esclavista*? Una vez más, sólo un eurocentrismo impotente para pensar la *combinación desigual* que la propia expansión *capitalista* europea ha creado, puede ser tan miope ante el hecho, él sí flagrante, de que este esclavismo de *nuevo tipo* (pues nada tiene que ver su lógica con la del esclavismo de la Antigüedad clásica, como también lo discutiremos) es la *condición de posibilidad* –no la única, sin duda, pero sí decisiva– del desarrollo capitalista en el "centro", desarrollo que, viceversa, y "dialécticamente", a su vez impone mediatizadamente su propia lógica a la esclavitud "periférica". Como acabamos de decir, la plantación a gran escala, invento plenamente *moderno y "burgués"*, se organiza bajo todos los parámetros imaginables de la *racionalidad instrumental* moderna (y, dicho sea entre paréntesis: cuando Adorno y Horkheimer, en su *Dialéctica de la Ilustración*, tienen la audacia teórica y el coraje ético de comparar al campo de concentración nazi con la fábrica capitalista, también incurren en involuntario y disculpable pecado de eurocentrismo al no recurrir a lo que podría haber sido el más perfecto ejemplo de su tesis: la plantación esclavista americana, acabada *condensación*, decíamos más arriba, y desde varios siglos antes, de ambos términos de su comparación[11]).

En todo caso, y para volver a nuestras propias hipótesis: esta lógica "desigual y combinada" produce lo que denominábamos una *modernidad dividida* contra sí misma, así como, si se nos permite otra vez la analogía abusiva que ya anticipamos, ese miembro de lo que se podría llamar la *modernidad autocrítica*, Sigmund Freud, habla de un *sujeto dividido* –y por otra parte, a nues-

tro juicio se podría demostrar que ambas dimensiones de la modernidad, la histórica y la subjetiva, están estrechamente vinculadas–. Al igual que el sujeto freudiano, la *fractura* moderna produce *síntomas*, y de los más siniestros. Vamos a concentrarnos brevemente en dos de ellos, siempre utilizando como *pre-texto* el caso de la esclavitud afroamericana y haitiana: en primer lugar, es de esta modernidad fracturada –"des-territorializada" y "des-temporalizada"–, es de su propia lógica, que nace el *racismo,* tal como lo entendemos. El esclavismo antiguo no es "racista", en ningún sentido usual del término. Si Aristóteles puede decir, en *La Política,* que los esclavos lo son "por naturaleza"[12], no dice en cambio que merezcan serlo por el color de la piel, ni por su inferioridad "racial" congénita. Si los griegos y los romanos excluyen de la ciudadanía, o incluso combaten, a los "bárbaros", de ninguna manera los desprecian o peyorizan. Sólo en la modernidad se vuelve estrictamente necesario el *racismo* (al principio étnico-cultural o "religioso", y luego, con el auge "cientificista", biológico) como *racionalización ideológica* de la esclavitud. Y ello por una razón muy sencilla: sólo la modernidad tiene que lograr el *imposible* de compatibilizar los componentes en *conflicto irresoluble* de su fractura constitutiva; sólo la modernidad tiene que conciliar lo inconciliable: el principio universal-abstracto de *libertad* con el hecho particular-concreto de la *esclavitud*; el principio universal-abstracto de la *igualdad* con el hecho particular-concreto de la más injusta *des-igualdad*; el principio universal-abstracto de la *fraternidad* con el hecho particular-concreto del *genocidio.* Y aún más "concretamente": todos esos principios universal-abstractos con *otro* principio particular-concreto: el del carácter sagrado de la *propiedad*: también, claro está, y ante todo, la de... esclavos. Y ya lo sabemos: una larga lista de pensadores críticos incluso *europeos,* desde el propio Adorno a Maurice Blanchot, están allí para decirnos que el principio "universal" y "abstracto" de la *libertad individual del propietario,* llevado a sus últimas consecuencias, combinado con la *racionalidad instrumental* capitalista, y defendido a ultranza por los Estados, no puede sino, antes o después, que conducir al Terror, también universal, pero bien *concreto*[13]. Que es, por lo tanto, y en este sentido, asimismo no sólo un *invento,* sino una *lógica* constitutiva de la *modernidad dividida.*

Los antiguos griegos tenían la *tragedia* para reconocer los conflictos irresolubles de su sociedad. Nosotros, los modernos, tenemos el *terror* para *no* reconocer nuestro subsuelo *trágico.* Y el Terror –nos atrevemos a decirlo aunque no tendríamos posibilidad de demostrarlo exhaustivamente ahora– es una de las consecuencias de, entre otras cosas, aquella concepción unilineal y "evolutiva" de la historia, puesto que esa concepción, enunciada desde el Poder, conduce necesariamente a la imposición de la propia historia –siempre imaginada como una culminación– a los otros, y al precio que sea. Siempre, en efecto, se impone el Terror en nombre de un Bien *absoluto* y *superior* (sea la Raza, la Civilización, el Ser Nacional, el Único Dios Verdadero, la Justeza del Partido, a veces incluso la Democracia) a la que los ahora "aterrorizados" deberían haber podido llegar por sí solos.

El racismo, como caso particular aunque definitorio del Terror moderno, puede erigirse en racionalización ideológica y en justificación del dominio a través de la producción de una *falsa diferencia*: el delirio taxonómico que permite clasificar 126 tonalidades de negro no es otra cosa que esa *lógica de producción* llevada a sus extremos "paranoicos", si se quiere decir así. El principio igualmente abstracto de la Diferencia *Ontológica* del Otro –e incluso la propia *creación* imaginaria de un "Otro" como *alteridad radical*– está a un paso, y es el paso que da el racismo, de la *infra-humanización* de una parte de la humanidad cuya "Otredad" ininteligible justifica su sometimiento, si no su eliminación. Es también un invento *moderno* –que requirió el "progreso" de la ciencia biológica, transformada en reserva de metáforas– la transformación del "Otro" en *alimaña* (y de las más desagradables: "rata", "cucaracha", "germen"). Pero aun sin dar ese paso racista, el principio de la Diferencia abstracta ha producido con frecuencia una nueva y paradójica "homogeneidad", que nos gustaría bautizar como la *homogeneidad de los diferentes,* y que sirve para establecer una suerte de *equivalente general* entre diferencias tan radicalmente heterogéneas e inconmensurables, que se pierde una perspectiva *concreta* que no obstante es clarísima en el caso de la esclavitud afroamericana (y por supuesto no sólo en él): nos referimos a la perspectiva de que ese equivalente general de las diferencias que termina irónicamente igualándolas a todas, ese *relativismo absoluto* si se nos permite el oxímoron, podría servir justamente para *disimular* que muchas de esas diferencias son una *producción* del poder, de la dominación y del racismo. Y es asimismo por ello que es menester ser extremadamente cautelosos con la celebración acrítica de los "multiculturalismos" y las "hibrideces" globalizadas: sólo cada caso, cada *particular* concreto-histórico podría darnos la clave precisa de la *auténtica* Diferencia.

Pero, como contrapartida, hay *otros* "síntomas", menos "siniestros", de la modernidad colonial que también emergen de sus fracturas de base, y que también ponen *en crisis* su concepción hegemónica de la historia. El principal de esos síntomas es el de las formas de *resistencia* al poder colonial y racista. Nuevamente, la Revolución haitiana viene al caso. Desde muchas dé-

cadas antes del estallido de la revolución propiamente dicha, las formas de resistencia de los esclavos estaban como si dijéramos anticipando –e incluso haciendo la crítica no-consciente de ellos– muchos de nuestros debates más o menos "postmodernos" a propósito de cosas como las que recién veníamos considerando: el llamado "multiculturalismo", la "hibridez cultural", la "postcolonialidad", etcétera. Primer ejemplo: el llamado "sistema de *cimarronaje*", vale decir la creación de comunidades de esclavos fugitivos relativamente autónomas y marginales respecto del sistema colonial. Esas comunidades fueron una plataforma material y cultural de importancia decisiva para la posterior organización de los contingentes revolucionarios; y sin embargo, el *espíritu*, o la *ideología*, de esas comunidades era profundamente conservadora y aún "restauracionista", en tanto se proponían reconstruir la lógica social y cultural de las comunidades originarias africanas de las que provenían sus antepasados. La resistencia a la "modernidad" hegemónica era, al menos en la conciencia, asumida como un *retroceso* hacia un "mito de origen" comunitario. Y no habría que extrañarse demasiado, salvo bajo el imperio de un evolucionismo eurocéntrico ingenuo. Esa notable biografía de Emiliano Zapata que escribió John Womack comienza con una frase, además de contundente, enormemente sugestiva en su propia provocación: "Este es un libro acerca de unos campesinos que no querían cambiar, y que, por eso mismo, hicieron una revolución"[14].

Contra toda concepción lineal, entonces, ¿puede una transformación *radical* provenir de un impulso de *conservación*? Es algo para meditar, sobre todo en una época en que la mera voluntad de conservación "defensiva" ya no meramente de cosas como la identidad cultural y étnica, sino de la misma *Naturaleza*, transformada en una víctima terminal de la racionalidad del Capital, podría ser una actitud revolucionaria.

Segundo ejemplo del caso haitiano: la *religión*, vale decir una de las "bestias negras" de la modernidad progresista, y por cierto que no sin algunas buenas razones. Pero en el caso de los esclavos, ya no se trata de un estricto "restauracionismo" religioso, sino de cómo la reinterpretación crítica y activa de lo que Fernando Ortiz llamaría la *transculturación* religiosa[15], concretamente en el caso del *Vodú* (o *Vudú*) haitiano, disfrazada de simple "sincretismo" pasivo, se desliza hacia una *praxis* resistencial también de primerísima importancia para una *nueva* cultura revolucionaria. Y algo semejante –tercer ejemplo– ocurre con la *lengua* de los esclavos: el *créole*, esa lengua "artificial" que combina palabras francesas deformadas con un promedio de las sintaxis de las lenguas africanas, y que el poder colonial tuvo que "inventar" para entenderse

con los esclavos, fue –desde los propios inicios embrionarios del movimiento revolucionario– un poderoso factor de *unificación* de esclavos que originariamente, por provenir de muy diversas sociedades africanas, hablaban algo así como dos docenas de lenguas muy diferentes, de modo que de no ser por el *créole*, esa invención del amo, difícilmente hubieran podido comunicarse, digamos, en una asamblea.

Todos estos ejemplos (y tantos otros que podrían darse) hablan una vez más de aquella "desigualdad combinada", o "combinación desigual", si se prefiere, que veníamos señalando. Pero sobre todo, hablan una vez más de la puesta en cuestión del pensamiento eurocéntrico; de esa forma de pensamiento que, al decir de Samir Amin, es un *particularismo* que, por ser el particularismo dominante, puede aparecérsenos "naturalmente" como *universalismo*[16]. La necesidad de esa puesta en cuestión está vigente todavía hoy, y quizá más que nunca. La llamada "globalización" –es decir: la *mundialización de la ley del valor del Capital*– ha cambiado la *imago* de la Totalidad Homogénea de la modernidad clásica por la *imago* de lo que hemos llamado Homogeneización de las Diferencias. Pero lo que no ha cambiado (como *no podía* cambiar, puesto que en la "larga duración" sigue siendo la misma lógica lo que está en la base de esa "globalización" que para nosotros empezó en 1492) es la operación ideológica que expulsa fuera de la *imago* su "lado oscuro", aquel mismo sin el cual la *materialidad* de la *imago* no podría funcionar. En nuestra actual "globalización", ese lado oscuro –sobre todo después del 11 de setiembre de 2001– es la ya abierta y desembozada reducción de la política internacional al régimen de Terror mundializado, así como la combinación de la superexplotación y la marginalidad *producida* de los estratos más bajos de las poblaciones de las ex colonias; es decir, a lo que ya había comenzado a explicitarse en aquel *otro* "lado oscuro" de la Modernidad, y que la Revolución haitiana había puesto sobre la mesa, ciertamente pagando un altísimo precio por ello: como todos sabemos, esa gran Nación Independiente de los Esclavos Negros, que había propinado su orgulloso cachetazo de *desmentida* al falso universalismo de los amos, es hoy una de las sociedades más degradadas, más miserables, más superexplotadas de la Tierra: una gigantesca venganza, no cabe duda, del *sistema-mundo* que ella había contribuido a construir.

Desde un punto de vista, digamos, "filosófico", que los escasamente "filósofos" esclavos haitianos llevaron a la práctica quizá por primera vez en la historia moderna, lo que aquí está en juego es pues la relación Parte/Todo, o, si se quiere expresar de nuevo hegelianamente, la relación entre el *particular*

concreto y el *universal abstracto*. Esta no puede, en las condiciones desiguales determinadas por el Poder, menos que ser una relación de *dominación ideológica* y de *hegemonía cultural*.

Como hemos visto, merced a la colonización –como capítulo específico pero central del proceso de acumulación capitalista que empuja la aparición del primer modo de producción plenamente *mundial* de la historia– Europa occidental (como ahora su heredera asimismo degradada del Norte de América) se erige a sí misma como sinónimo de *la* civilización, y no de *una* civilización más. Se supone que, como civilización "superior", Europa "descubre" –por error, es bueno recordarlo– un "nuevo mundo". Ya en la idea de "descubrimiento" está implícita aquella *exterioridad* entre el "descubridor" y el "descubierto", y que luego será mantenida como *representación ideológica*. La ilusión que se crea es la de que Europa, en cierto modo, como dice Walter Mignolo, *inventa* a América[17], pero luego nada tiene que ver con ella, salvo, claro está, por su función de "administradora" de legítimas *posesiones* ("legítimas", puesto que ella es la descubridora de algo que antes "no existía"... para ella) (y acotemos, de paso, que según la hipótesis del ya citado Samir Amin, son precisamente las complejidades *materiales* vinculadas a la administración de ese imperio mundial, antes que la "ética protestante" –de acuerdo con la celebrada tesis de Max Weber– las que empujan el desarrollo profundo de una *racionalización "formal"* como "modo de pensamiento" dominante[18]). Y, en el colmo del cinismo (involuntario, quizá, pero cinismo al fin), incluso las luchas emancipadoras americanas se leen como un *producto* de la civilización europea, de las ideas iluministas, de la Revolución francesa (esa misma que, como hemos visto, emana el *universalismo* de los derechos igualitarios abstractos sólo para chocarse con el *particularismo* de unos esclavos que no son *alcanzados* por la "universalidad"). Y no cabe duda de que *en alguna medida* es así: no hay ideología que pueda resultar mínimamente eficaz sin decir, en algún momento, *alguna* verdad; pero el problema, nuevamente, es la relación de esa "parte" con el "todo". La operación (ideo)lógica por excelencia aquí es la del *fetichismo*, tal como la analizaba el propio Marx en su famoso capítulo sobre el fetichismo de la mercancía, o tal como lo analiza –desde una perspectiva y con objetivos totalmente diferentes, desde ya– Freud, en su artículo llamado, precisamente, "El fetichismo"[19], o tal como lo analiza Adorno en su defensa de una *dialéctica negativa* que vuelve a poner el acento en el *conflicto* –y no en la "superación" de ese conflicto– entre lo *concreto* y lo *abstracto*, entre el *objeto* y el *concepto*[20].

Otra vez, he aquí algunos pensadores europeos que no podemos echar por la borda, que pueden sernos extraordinariamente útiles a condición de

que los leamos, por así decir, *desde aquí*: desde la perspectiva de esta *parte* que, como hemos intentado mostrar, ayudó decisivamente a conformar ese "todo" que luego se transformó en dominador de sus partes *negadas*. Esto nos debería dar un *plus* de perspectiva, una "ventaja epistemológica": como ha dicho alguien, desde el (imaginario) Todo sólo se puede ver, justamente, el Todo, mientras que desde la Parte se puede ver la Parte *y* (su relación conflictiva con) el Todo. Desde el Centro sólo se ve el centro, desde la Periferia se ve el Centro y la periferia. Ver solamente el "todo" y el "centro" es otra manera de aludir a la *colonialidad del saber/poder*. Vale decir, sucintamente expresado, que es aquel que tiene el *poder* el que determina la *lógica del proceso de conocimiento*, el que se arroga la posesión de la *totalidad* del saber; lo que queda fuera de esa "lógica" (de ese *Logos* con el cual ya los antiguos griegos pretendieron expulsar a su exterior el *Mythos*, como si éste no fuera también una *parte* de aquél) es ignorancia, irracionalidad, "pensamiento pre-lógico", "magia", "mentalidad primitiva", etcétera. Pero este "Logos" dominante es solo *una forma* posible de racionalidad: aquélla que algunos pensadores también *europeos* (Weber y Adorno, para empezar, pero también, a su manera "incómoda", ya sabemos por qué, Heidegger) denominaron *racionalidad instrumental*, o bien racionalidad (puramente) *técnica*: la racionalidad del *cálculo* cuya lógica es la dominación (de la naturaleza y de los hombres), y que oponían a la racionalidad *material*: la racionalidad de los *valores* cuya lógica es la *emancipación*, la autonomía del pensamiento y de los sujetos sociales respecto de la mera eficacia técnica de la relación medios/fines.

Entonces: instalarnos (epistemológica pero al mismo tiempo ideológica y políticamente, puesto que esas cosas son inseparables) en la perspectiva de una *tensión*, de un *conflicto* no resuelto entre la Parte y el Todo, en la cual lo que se juega es la cuestión del *poder* y la *dominación*, es una manera de estar atentos, desde el lugar de la *construcción* de un saber no sometido a la colonialidad ("construcción", subrayamos, porque el saber no está *hecho* de una vez para siempre: no es una mera acumulación de conocimientos "neutrales", sino un permanente campo de *batalla*): estar atentos y con espíritu crítico, decíamos, frente a las seductoras sirenas de ciertos discursos "postmodernos" –a menudo expresados, conscientemente o no, en algunas variantes de los estudios culturales e incluso de las teorías postcoloniales– que, combatiendo con buenas razones las pretensiones de un pensamiento de la Totalidad Abstracta, caen irreflexivamente en el extremo opuesto de la celebración, como la llamábamos, *acrítica* de una imagen del mundo como yuxtaposición de puras *diferencias* igualmente abstractas y más o menos equivalentes, sin tomar en cuen-

ta el brutal, violento ejercicio de *poder* y la consiguiente producción de la más injusta *desigualdad* que esas "diferencias" suponen. El mundo actual, lamentablemente –aunque por razones que están muy lejos de ser azarosas– se parece más al espacio sangriento de un conflicto trágico que a la armoniosa e "híbrida" superposición de fragmentos interconectados con que la ideología de la "globalización" pretende representarlo.

Excursus filosófico-político (I): ¿La cuestión del "Sujeto", todavía?

Con todo lo anterior, es necesario ahora ensayar algunas hipótesis más generales. No sabemos si se han extraído suficientes conclusiones *filosóficas* del hecho de que Montaigne fuera uno de los primeros, y ciertamente de los más virulentos, *críticos* de la colonización de América, y por extensión, del racismo propiamente *moderno* (y el "racismo", acabamos de sugerirlo, *es* también un invento moderno), que emergió como efecto de ese "choque de culturas". Y fue también uno de los primeros en utilizar a las sociedades "salvajes" como espejo deformante para los muchos males que percibía en las "civilizadas". Pero lo hizo de una manera muy diferente al posterior Rousseau de *El Origen de la Desigualdad*... o al Montesquieu de las *Cartas Persas*, o a cualquiera de los otros cultores del mito del *buen salvaje*. Estos, precisamente por su *idealización* de la sociedad "salvaje", la habían, por así decir, despojado de su *corporalidad* particular y concreta, para hacerla entrar en el *equivalente general* del paradigma ideológico, esa moneda de intercambio del Concepto. Con eso –y más allá de sus inmejorables intenciones, que son el empedrado de ya sabemos el camino a dónde– no hacían sino repetir, por el lado "progresista", el gesto más primario del racismo. Porque, es inevitable: yo puedo representarme al Otro como una bestia o como un ángel, y sin duda para el Otro no será lo mismo; pero entonces, en ambos casos, el Otro... no es *humano*.

Montaigne, en su crítica, hace algo muy distinto. Con una muy ingeniosa hipótesis, Carlo Ginzburg dice que Montaigne observa a las culturas "ajenas" con ojo de *anticuario*: no en el sentido de que las vea como "antigüedades", por supuesto, sino en el de que tiene una pasión inusual por el estudio del *detalle*, de lo insólito, de lo que no responde a los códigos habituales y *propios*[21]. Eso le permite captar las *diferencias* (de costumbres, de vestimenta, de sensibilidad, en fin, de cultura) en su propia especificidad, y recusar una *inferiorización* racista del "Otro". Los indígenas americanos, para Montaigne, pueden ser llamados "salvajes", pero sólo porque están aún cercanos a lo que

nosotros, los "civilizados", hemos perdido: la naturaleza y sus leyes. Y es a través de *sus* ojos –los de los "salvajes"– que deberíamos observar *nuestra* propia civilización, para captar cuán *privado de sentido* está realmente todo aquello que nos parece obvio y lógico. Por ejemplo –nada menos– la pobreza. O, más precisamente, la injusta distribución de la riqueza.

Y en uno de sus *Ensayos*, habla del "canibalismo"[22]. Cristóbal Colón había bautizado a los primeros indígenas que encontró, pertenecientes a las culturas *arawak* y *taína*, como *caribes*. De allí derivó, por similitud fónica, la palabra *caníbal*, como sinónimo de *antropófago*, o comedor de carne humana. Puede encontrarse, entre paréntesis, una referencia paródica a esto en el personaje de *La tempestad* de Shakespeare llamado Calibán –un obvio anagrama de *cannibal*, "caníbal"–, y puede encontrarse la trasposición de eso a la situación colonial o neo-colonial en el texto canónico de Roberto Fernández Retamar[23], sobre el cual tendremos más que decir en este libro. Como sea, por supuesto que los *arawak* no son caníbales, por la sencilla razón de que *no existe* tal cosa como el "canibalismo": *ninguna* cultura se alimenta de carne humana; lo que sí existe, o existía, en algunas culturas, incluida la *arawak*, era la práctica, muy ocasional y fuertemente sacralizada, de la *antropofagia ritual* ejercida con algunos prisioneros, y a veces con el propio jefe local. Pero el típico procedimiento fetichista de confundir la parte por el todo infundió en el pensamiento racista de la época la *equivalencia general* entre "salvaje" y "caníbal". Ahora bien: Montaigne, que advierte perfectamente la mistificación, la hace girar 180 grados para decir que el verdadero "canibalismo" es una *potencialidad permanente* en el corazón mismo de la llamada "civilización", que es la que realmente está *devorando* a las culturas "salvajes".

Las consecuencias filosóficas de tal metáfora, decíamos, son enormes. Para empezar, Montaigne está diciendo –y con ello parecería adelantarse críticamente más de 400 años a todas las discusiones actuales sobre el "multiculturalismo" y demás yerbas de variada especie– que lo que la civilización occidental llama "el Otro", el "ajeno", no es tal cosa, sino la *parte maldita* de la propia cultura occidental, la que ella no quiere reconocer como producto de *su propio* "salvajismo". Es decir: no una radical *alteridad*, no una espiritual *trascendencia*, sino una bien material *tensión inmanente* a su propia lógica, a su propio *logos*. Muy anticipadamente, pues, Montaigne polemiza con Kant, con Hegel o incluso con Habermas, a propósito de la equivalencia entre *modernidad* y *universalidad*.

Pero, por el momento, nos interesa más otro *momento* de la metáfora. Al elegir como referencia de ella el "canibalismo", Montaigne no está en el regis-

tro del puro Concepto abstracto, sino en el del *límite* que al Concepto le pone el *cuerpo*. Para más: el cuerpo *desgarrado*, por los dientes, por las garras, por las fauces y el estómago de los "salvajes" colonialistas. Es decir: también algo así como un siglo antes que Descartes, Montaigne está "filosofando" sobre un *sujeto* "moderno" bien diferente al de la incontaminada nube del *cogito*. Y es apoyándose en Montaigne, así como en otro francés "maldito", La Bóetie, que el extraordinariamente original antropólogo Pierre Clastres genera una hipótesis a la que todavía no se le ha sacado suficiente jugo, y que para los latinoamericanos (y los africanos) debería constituir un verdadero *paradigma crítico*: la de que esas sociedades "salvajes" ***no son*** sociedades "atrasadas", sino sociedades que tienen una concepción muy diferente sobre lo que es el "progreso"; ***no son*** sociedades "sin Estado y sin mercado", sino sociedades *contra* el Estado y el mercado, cuya lógica no es la de la acumulación económica sometida al imperativo de la "racionalidad instrumental" a cualquier precio –normalmente, el precio de lo propiamente *humano*–, y que produce la diferenciación de ese poder *contra* la sociedad que Clastres llama "el maléfico Uno"; ***no son***, en definitiva, "sociedades sin historia", como célebremente lo pretendía Hegel (e increíblemente todavía lo hacía Engels), sino sociedades con *otra* historia: una historia que quedó sepultada, fagocitada y *canibalizada*, en efecto, por lo que Walter Benjamin llamaría "la historia de los vencedores"[24].

Y bien: no es, claro está, que la Latinoamérica de hoy pueda compararse literalmente con esas sociedades "salvajes" (Clastres *reivindica* ese epíteto, provocativa y orgullosamente, como para arrojar a la cara de Europa, sarcásticamente, un poco a la manera de Montaigne, su *otra* cara): sea para su fortuna o para su desgracia, Latinoamérica sí tiene Estado y Mercado (un *cierto* Estado y un *cierto* Mercado: una vez más, no se trata de abstracciones, sino de la *forma histórico-concreta* que han adquirido), y sí ha sido (¿definitivamente?) incorporada a la corriente histórica de Occidente, y es por eso, porque se la mide con *esa* vara, que es "atrasada", "subdesarrollada", "en vías de desarrollo", "periférica". Pero Latinoamérica, antes de serlo, cuando era *abya-yala* (o cuando era, como desde su propia perspectiva pero no sin razones lo pensaba Toussaint Louverture, una "segunda África") o lo que fuese, *había* tenido su propia historia. La manera latinoamericana de *estar* en la historia de Occidente, en la "modernidad", entonces, es *diferente*: es, decíamos, una manera *dividida*, "esquizofrénica" si se quiere decir así; una manera en conflicto consigo misma, una manera *trágica*, y por lo tanto abierta permanentemente al abismo de lo *decisivo* de su *ser-en-el-mundo*. Lo cual, como debería ser obvio, *tiene* que arrojar una filosofía, o una teoría de la cultura, radicalmente diferente, aunque no –como ya hemos dicho– *ajena* a la eurogénica, e incluso a la eurocéntrica.

Y esto nos permite llegar a lo que –en cierto modo contra nuestra propia voluntad– no tendrá más remedio que ser, no digo el *tema*, pero sí el *motivo* central de estos apuntes preliminares. A saber, la del *sujeto*.

Alguna vez nos atrevimos a escribir que estábamos un tanto hartos de la obsesión moderna (y también postmoderna, aunque aparentemente por la negativa) con la *subjetividad*. Incluso, en varios lugares, ensayamos una decidida defensa de la dignidad del *objeto*, que intentaba –no nos corresponde a nosotros juzgar con qué éxito– rescatar (casi decimos, *redimir*) a la materia objetual de su destino *fetichizado* por la lógica (y la metafísica), no ya tan sólo del mundo de la mercancía, sino de la *mercancía-mundo*, que es nuestra "historia destinal" en la era de la (falsa) "globalización". Tampoco, confesémoslo, se trataba de una idea particularmente original. Desde costados tan diferentes como el Heidegger abogado de un *desocultamiento del Ser* obturado por los excesos de una subjetividad omnipotente que hace del propio Ser un "ente entre los entes", y que remonta esta metafísica de la técnica a los orígenes mismos del *logos* socrático; o la (primera) Escuela de Frankfurt, obsesionada con una *racionalidad instrumental* que ha montado su soberbia sobre una dominación –y por lo tanto una *alienación* distanciada de lo humano propiamente dicho– de la Naturaleza, una buena parte del pensamiento crítico más hondo del siglo XX ha pivoteado sobre la destrucción, por parte de esta *subjetividad excesiva*, de esta *Hybris* "criminal" del Sujeto, del universo "objetual" más primario del Hombre. El propio Freud no es ajeno a este impulso crítico: finalmente, su célebre consigna *Wo Es war, soll Ich werden* ("Allí donde Ello era, el Yo debe advenir"), lejos de ser una admonición a favor de la pura subjetividad consciente –sólo podría entenderse así desde una perspectiva esquemáticamente cartesiana, que es la que la teoría de Freud desarticula–, es un programa de restablecimiento de la relación del sujeto con los *objetos* (de deseo), no importa cuán "imaginarios" o "imposibles", del mundo. A su propio modo y con otra inflexión "filosófica", esto estaba ya presente en el primer Marx, en el Marx llamado "humanista". Por ejemplo, en todas sus reflexiones a propósito del fenómeno de una *alienación originaria* en la que la propia "esencia" del hombre (su capacidad de transformar la Naturaleza para producir y re-producir sus propias condiciones de vida) le es *apropiada*, más aún, *secuestrada* por la enajenación del producto y del proceso entero de trabajo en la sociedad de clases[25]. No se trata ya pues de una "enajenación" *genérica* como simple *momento* de objetivación del hombre en sus productos, pe-

ro que justamente por ser sólo un momento supone la íntima *colaboración* entre hombre y naturaleza. Y el mundo de los objetos –no importa cuán opaco, denso y "nauseoso"– es por supuesto central en toda la obra de Sartre: la actividad *nadificadora* del sujeto está, por ello mismo, indefectiblemente *enredada* en los objetos, y es sólo contando con ese "enredo" que puede llevarse a cabo una acción *para-sí* en el mundo del *en-sí*. De manera semejante, en Merleau-Ponty es la relación entre el propio *cuerpo* y el universo objetual la que permite una apertura "erótica" y fenoménicamente sensible hacia una auténtica alteridad. No hay posibilidad, pues, de una filosofía crítica activa asentada pura y exclusivamente en una *subjetividad* que –no importa cuán emancipadoras sean sus intenciones– quede atrapada en el desliz de un siempre acechante idealismo subjetivo que nos devuelva a los *impasses* cartesiano-kantianos.

Pero, más allá de nuestra voluntad o de nuestros hartazgos, la cuestión del sujeto se repite (aunque sea como farsa), *insiste* (¿retornando de lo reprimido?), o como quiera decirse. Por todos lados, a izquierda y derecha, se buscan *sujetos*: para consumir, para dominar, para transformar el mundo, para hacer la "revolución", lo que fuere. A veces –y en cierto sentido, es lo peor– sencillamente para seguir teniendo *objetos* de investigación y justificar este o aquel subsidio de las agencias académico-estatales. Así está la cuestión.

Abordémosla una vez más, pues, de una manera que quisiera ser *final* –y que, previsiblemente, fracasará nuevamente: ¿de qué otra estofa más que la del intermitente fracaso está hecha la continuidad de un pensamiento que se pretende "crítico"?–. Procuraremos, sin embargo, en este nuevo abordaje, no perder de vista aquel hartazgo, ni aquélla defensa de una *materia* –los más o menos lacanianos están autorizados a sospechar aquí la acechanza de lo *real*, a condición de darle su justo lugar en el nudo con lo "imaginario" y lo "simbólico"– que deberá volver por sus fueros (ante todo, aunque no solamente, bajo la forma de Naturaleza asimismo redimida): que ya lo está haciendo –aunque, como trataremos de mostrarlo, frecuentemente de manera *perversa*–, para hacer frente a aquélla *desmaterialización* fetichista del universo. Por detrás, o por delante, de toda "búsqueda" del Sujeto debería estar, pues, la restitución de su vínculo desalienado *tanto* con la Historia como con la Naturaleza. Ese horizonte de posibilidad sólo se vuelve pensable, sin embargo, si partimos del estado actual y *material* de los sujetos "realmente existentes".

Comencemos, entonces, con "la cuestión central" (si bien no, para nosotros, *esencial)* de la manera más brutal y más esquemática posible. El debate entre el pensamiento *moderno* (al menos el "oficial") y el pensamiento *post*

(ponga el lector lo que mejor le plazca detrás del prefijo y del guión: "-moderno", "-estructuralista" "-marxista", "-colonial", etcétera) a propósito de la cuestión del Sujeto –hay que escribirlo con mayúscula no sin ironizar sobre la *monumentalización* que se ha hecho del tema– fue, y es, *obturado* por un efecto binario, o dicotómico, de *polarización*, que en los momentos más radicalizados del *polemos* adquirió la apariencia de una confrontación extrema: de un lado, el Sujeto Cartesiano (o, al menos, una cierta *simplificación* de sus complejidades, pero simplificación cuyos efectos sobre el pensamiento moderno son indudables), sujeto del *cogito*, sujeto "transparente" ante sí mismo, fuente *unificada* y "monádica" de todo conocimiento y razón, sujeto *universal abstracto*, des-historizado, "eterno", aunque desde ya, sujeto también –he ahí su "modernidad", pese a su carácter a-histórico– de la metódica *duda*, tan sólo limitada por la doble *certeza* del *e(r)go sum* y de la existencia del Garante supremo, Dios (¿concesión a la tradición? no necesariamente: por innumerables razones, el siglo XVII europeo todavía no hacía lugar a *radicalidades* tan extremas como, digamos, las de Marx o Nietzsche, o siquiera las del "materialismo" de algunos iluministas del siglo XVIII como, digamos, Diderot). O sea, para seguir esquematizando –pero esto se ha dicho tantas veces que ha pasado a *incorporarse* al núcleo de su definición–, Sujeto, por excelencia, *burgués*. Y ciertamente, la especificación *trascendental* del susodicho Sujeto en Kant, junto a otra forma de límite a su entendimiento interpuesto por el *noúmeno*, inaugura otro "sub-momento" moderno-burgués, el de un *criticismo* que, sin embargo, no por enriquecer decisivamente la dimensión "dubitativa" acotada al máximo en el optimismo cartesiano, dejará de inscribirse en la etapa de *ascenso* de aquella subjetividad "burguesa" –con todas las oscilaciones "maníaco-depresivas" que se quieran en el "sub-sub-momento" *Sturm-und-Drang* y romántico–, hasta culminar en el "complejo" *Estado ético/Héroe histórico* hegeliano –esto, sin duda, más allá, o a pesar, de Kant, pero no *en otro lado*–.

Del otro lado, contra el Sujeto "cartesiano" –démosle a este ya nuestro propio nombre (im)propio: el *Sujeto Pleno*–, su contrincante polar, el Sujeto –y aquí ya no sólo las mayúsculas, sino el significante mismo, se vuelven problemáticos–, ¿qué cosa? Acumulemos, siempre impropiamente, los (in)atributos: "fragmentado", "disperso", "diseminado", "múltiple", "desplazado", "des-identitario", "rizomático", "híbrido", "dislocado" y *via dicendo*. La misma indeterminación, o, como se dice, *indecidibilidad* de los significantes que podrían delimitarlo, es la *marca* –la *huella*, dicho "derridianamente"– de su permanente deslizamiento *ad infinitum*, de su *diferAncia* –para permanecer en la jerga–: inalcanzable por la Palabra, que a su vez es inalcanzada por el

(anterior) Sujeto, este Sujeto que ni siquiera es, por oposición al *pleno*, un Sujeto *vacío* (pues ello supondría al menos un *hueco* a la expectativa de un "contenido" que le diera forma, cuando de lo que se trata es del más inabarcable *informe*), y que por lo tanto habría que llamar, si se quiere seguir usando el lenguaje para invocar aunque fuera su *ausencia*, un *No-Sujeto* (haciéndose cargo de la aporía irresoluble implicada en el lenguaje mismo, que obliga a *nombrar* aquello mismo que se pretende *negar*). Este *a-Sujeto*, decíamos, es exactamente el *negativo* –nos privaremos por ahora, y no porque no sea pertinente, de juguetear con la idea de que todo "negativo" pertenece, claro está, a la imagen fotográfica– del Sujeto Pleno: *pura* duda des-metodizada, sin Garante alguno puesto que Dios ha muerto (aunque, ya lo sabemos, retorna fantasmáticamente, y por lo tanto más fuerte que nunca), ya impotente para ser fuente de conocimiento y razón –pero, curiosamente, armado de la omnipotencia de poder ser *cualquier cosa*–, su *a-existencia* (la elección del término *existencia* por nuestra parte no es azarosa: al menos en Francia, que en cierto sentido es la principal *patria adoptiva* de este no-Sujeto, es no solamente el sujeto anti-cartesiano, sino, más *au jour*, el sujeto *anti-sartreano*) también ha atravesado, reconozcamos, los avatares de la *petite histoire*: primero mero "soporte de las estructuras" (lingüísticas, ideológicas, del parentesco, míticas, lo que fuese), luego –hasta antes de ayer– *disuelto* junto con lo que supuestamente debía soportar.

¿Es, este no-Sujeto, hijo dilecto (hasta donde pueda tener padre, claro está, un *no-existente*) de la *Destruktion* "anti-humanista" heideggeriana, hecha consigna combativa en *El Hombre ha muerto* del muy sujeto Foucault? Suspendamos –dejemos *en suspenso*, queremos decir– para más adelante la pregunta, ya que en este estadio (tramposamente) descriptivo no podríamos aún tener una(s) hipótesis de respuesta. Tan sólo permítasenos, por ahora, esbozar una sospecha completamente *grosera* (como no podría ser de otro modo, nuevamente, en este estadio preliminar): ¿no será, este no-Sujeto, el *colmo* del "humanismo abstracto" que se ha pretendido dejar atrás? ¿no será que *ahora sí* esa omnipotencia de un no-Sujeto que es pura *potencialidad* ha venido, por fin, a ocupar –en el puro imaginario ideológico, se entiende– el lugar de Dios?, ¿no habrá sido éste, contra lo que se postula, el último y más extremo intento de *antropomorfización* de lo real?

Pero, ¿son estos dos Sujetos los únicos posibles? Postulemos, sólo a título de módica provocación, lo que convendremos en llamar el *Tercer Sujeto*; el que no es ni el *Sujeto pleno* ni el *no-Sujeto*, sin por ello representar ninguna *tercera vía* (o *posición*) entre ellos, sino *otra cosa*. Pero todavía no. Retrocedamos, antes, unos pasos. Los contendientes, se dice (*se* no es nadie: es un

air du temps, una difusa *Weltangschauung*, que desde ya puede alcanzar impensadas cimas –y simas– de sofisticación filosófica), representan a, respectivamente, la Modernidad y la Postmodernidad. Pero, ¿es tan evidente que hay allí una representación tan *lineal* por parte de los sujetos?, ¿es ella, incluso, *posible*?, ¿no nos ha enseñado el pensamiento *post*, precisamente, la *imposibilidad* de la "representación", así como la *post*-política, o en otro registro, la *post*-estética, nos ha enseñado, y de la forma más *realmente* dramática, la *crisis de la representación*? Pero –discúlpesenos– todavía tenemos que retroceder un paso más: ¿hay algo llamado "Modernidad" a la que se pueda oponer *en bloque* algo llamado "Postmodernidad"?

Entiéndasenos: no estamos preguntando otra vez –como se ha hecho con insistencia tantas veces antes– si hay una verdadera *oposición* entre una y otra, o si esta es la *continuidad radicalizada* de aquélla –en cuyo caso se propone llamarla *hiper-* o bien *super-* modernidad, etcétera–. No. Estamos preguntando, como ya lo hemos hecho más arriba, si será cierto que la modernidad es *una*. Porque, ya lo sabemos, por definición, la postmodernidad es *múltiple*. Precisamente, *se* dice, esta multiplicidad no articulada, este *rizoma*, es lo que diferencia a la postmodernidad de, y la opone a, la modernidad. Pero, de nuevo, ¿es tan seguro que haya *una sola* modernidad, definida por los grandes relatos lineales, totalizadores, evolutivos y "progresistas"? Ya en otra parte hemos expresado nuestra extrañeza por el hecho de que el pensamiento crítico *post* se someta con tanta ligereza a la propia operación ideológica que se propone combatir: vale decir, a la versión *oficial* de una modernidad que, como diría Adorno, se presenta a sí misma como armónica y reconciliada[26]. Es cierto que el pensamiento *post* –también lo hemos dicho antes– ya no existe, al menos en su versión "fuerte" –es decir, la que paradójicamente dio en llamarse *pensamiento débil*–: se derrumbó (por sólo acotar una fecha emblemática a modo de taquigrafía) el 11 de septiembre de 2001, arrastrado por ese fenomenal *acontecimiento*, por ese nuevo y perverso *gran relato* que nos devolvió, al decir de Slavoj Zizek, al *desierto de lo real*, o, en una palabra, a la Historia en su peor sentido. Pero los muertos, se sabe, nunca se van del todo: dejan tras de sí una estela fantasmagórica. Y aunque el pensamiento *post* esté hoy agotado, ha dejado sus marcas, entre las cuales no es la menor la *ya-no-existencia* de algo que pudiera llamarse el Sujeto clásico, el Sujeto *pleno*, que nos ha acostumbrado a dar por descontado, a incorporar como *doxa*, que el Sujeto ha muerto. Lo cual implica, en todo rigor lógico, la *supervivencia* (y el triunfo de uno de los contrincantes) de aquella confrontación dicotómica (y cósmica, por así decir) entre el *Sujeto pleno* y el *No-Sujeto*.

Retomando, pues: hay por lo menos otra versión, otro *relato,* de la modernidad, que es un relato *crítico* (e incluso podríamos atrevernos a llamarlo *auto-* crítico, puesto que está construido *desde adentro* de la propia modernidad), que se coloca en las antípodas de aquella versión "oficial", pero que no llega a la *negación* de toda pertinencia "modernista", como la que ha hecho el pensamiento *post.* Podríamos llamarlo, por comodidad, siguiendo la idea de un Tercer Sujeto, el *Tercer Relato.*

Este relato crítico reconoce numerosos antecedentes en la propia historia del pensamiento europeo: ya podemos encontrarlo en los inicios mismos de esa época en el citado Montaigne (inventor, como se sabe, de la palabra y el concepto de *Ensayo* para calificar un nuevo género que él practicó superlativamente: el dato, se verá, no es menor), o en los *Pensamientos* de Pascal, o en Bartolomé de las Casas a su manera, o en La Bóetie, o en el *Abbé* Raynal, o en ciertas zonas de Spinoza. E incluso antes –y, casualmente, fuera de Europa– en la inclasificable filosofía de la historia de Ibn Khaldun[27], o en las traducciones sugestivamente *intersticiales* del entre-dos de las culturas, digamos en Averroes. Y en los orígenes mismos de la cultura occidental, en el pensamiento y la literatura *trágicos.* Pero –por una cuestión *de época*– estalla plenamente, entre fines del siglo XIX y principios del siglo XX, en los nombres de aquellos que célebremente fueran calificados por Paul Ricoeur como los tres grandes *maestros de la sospecha:* Marx, Nietzsche, Freud. Y que un autor reputado como típicamente *post* y como adalid de la muerte del Sujeto, Michel Foucault, haya celebrado casi ditirámbicamente la nueva y revolucionaria *hermenéutica* inaugurada por esos tres nombres, no dice poco sobre la necesidad de interrogar críticamente, a su vez, la *imago* apresurada que confronta a nuestros dos míticos contendientes[28]. Pero, sea como sea: esta *Tercera Versión* de la modernidad es la constatación de una realidad, por insistir en esa expresión, *dividida contra sí misma.* La modernidad no es ni una monolítica *unidad* ni una indeterminable *diseminación*: es una *fractura.* Se la puede llamar, simplificando hasta la caricatura, fractura entre burguesía y proletariado (Marx), entre la voluntad de poder y la "risa" zaratustriana (Nietzsche), entre la conciencia y el inconsciente (Freud). Y aún habría que agregar la más difícil de identificar con un nombre propio, y que ya hemos introducido bajo la metáfora de la *fractura interna* al nuevo *sistema-mundo*: la que, entre los siglos XVI y XX, dividió al *mundo entero* contra sí mismo, por el proceso de colonización. Es decir: la que *hizo* la modernidad (la "hizo", ante todo, *materialmente* posible: bastaría leer el famoso capítulo XXIV de *El Capital,* o los textos de Immanuel Wallerstein o Samir Amin, para entender cuánto le debe la

historia de la acumulación mundial de capital a los "pueblos sin historia"), pero tras cuya hechura el pensamiento dominante prolijamente barrió bajo la alfombra del unilineal *progreso,* ése del cual Benjamin podía decir sin aporía que, porque era el progreso de los *vencedores* de la historia, era por lo tanto una marca de *barbarie.*

Empecemos por este último punto –que es el más antiguo, el origen, la *arché* de la modernidad–. En su examen se leerá, entre líneas pero sin mayor dificultad, que el *Tercer Sujeto* de la modernidad –el sujeto ni pleno ni diseminado, sino *dividido,* para decirlo *á la* Freud– es incluso *anterior* al cartesiano, puesto que está en el fundamento histórico *negado* de éste. Pregúntesele a cualquiera, al más convencional, de los profesores de historia del colegio secundario, cuándo fecha el inicio de lo que se llama "modernidad". Muchos dirán: caída de Constantinopla en manos del Imperio otomano. Algunos, más culturalistas, arriesgarán: Reforma Protestante (célebre tesis weberiana). O dirán: Renacimiento, invención de la imprenta. Sin duda también muchos, acercándose algo más a nuestro argumento, adelantarán el "descubrimiento" de América. Década más o menos, estamos entre fines del siglo XV y principios del siglo XVI. De acuerdo. Digamos, para redondear: año 1500. Pero, pregúntesele ahora a un profesor de historia de la filosofía por la fecha de nacimiento del sujeto moderno. Casi todos responderán sin vacilar remitiendo al *cogito* de Descartes, alguno más audaz se atreverá a citar a Spinoza o a Hobbes. En todos los casos, mediados del siglo XVII. Digamos, para redondear: año 1650. Conclusión: el sujeto moderno, al parecer un tanto *retardado,* llegó *un siglo y medio* tarde a la modernidad de la cual es sujeto: un verdadero exceso de su tiempo de gestación. Sobre todo teniendo en cuenta que, según nos dice el principio *individualista-liberal* de la filosofía moderna "oficial", son los sujetos los que *hacen* la sociedad, y no viceversa. Pero aquí, entonces, la teoría que llamaremos *agregativa* (la sociedad es la *suma* de los individuos que la conforman, etcétera) se muerde aporéticamente la cola: si es así, ¿no debería el sujeto moderno *preceder* a la modernidad? Pero, informados por nuestro erudito profesor de historia del pensamiento, acabamos de ver que él está retrasado *ciento cincuenta años* respecto de ella. ¿Entonces?

La solución no es muy difícil, a condición de *suspender,* otra vez, la premisa *individualista-liberal* –y, lo veremos, *eurocéntrica*–. O, mejor: de invertir la lógica de su causalidad, agregándole una retorsión. Otra vez: como en el dispositivo del *fetichismo de la mercancía* de Marx, es la sociedad la que produce a sus sujetos, pero la operación ideológica dominante oculta celosamente el proceso de producción, y le "inventa" un producto eterno, a-histórico. El

Sujeto Pleno ("cartesiano", "kantiano", o lo que se quiera) tuvo que esperar la igualmente plena consolidación de una nueva lógica social, económica y política en los países llamados "centrales", que se las ingenió para ocultar la propia historia del *surgimiento* de esa "centralidad" en 1492. Más en general, para ocultar que el occidente europeo moderno no era una construcción armónica y racional del *Sujeto Pleno*, sino que el *Sujeto Pleno* era la palanca de desplazamiento de la emergencia conflictiva, desgarrada, sangrienta, de unos nuevos sujetos sociales en estado de fractura trágica y violenta. Porque –aun manteniendo las fechas emblemáticas que nos señalaban nuestros muy clásicos historiadores–, ¿no tendríamos una *imago* muy diferente de la subjetividad moderna si, eliminando aquel desajuste de un siglo y medio, hiciéramos *coincidir* el nacimiento del sujeto moderno con los acontecimientos que, se nos dice, señalizan el comienzo de la "modernidad"? Se demostraría así, por ejemplo, que el sujeto moderno es el producto de un *choque* de las culturas y las sociedades: entre Oriente y Occidente en la caída de Constantinopla, o de las guerras religiosas en relación a la Reforma, y ni qué decir de *tres* civilizaciones en el "descubrimiento", conquista y colonización de América (decimos de *tres*, porque ya hemos visto que demasiado frecuentemente se olvida lo íntimamente ligada que está la explotación de América a la destrucción de África mediante el tráfico de fuerza de trabajo esclava).

Es decir: aún desde un punto de vista estrictamente "filosófico", ¿no tiene más que ver con el nacimiento del sujeto moderno el debate entre Bartolomé de Las Casas y Ginés de Sepúlveda sobre el estatuto del *alma*, de la *psyché* de los indígenas americanos, que con la plenitud autónoma y monádica del *cogito*? Ese debate no es anecdótico, y nunca terminaremos de aprovechar plenamente las enormes implicaciones que tiene para nosotros, y para los propios orígenes de la *modernidad europea*. Ya hablaremos más en detalle de él. Baste decir por ahora que, para algunos de sus participantes, se trataba de demostrar no solamente que los indígenas sí tenían "alma", sí eran *humanos*, sino que eran humanos *superiores* a los antiguos grecorromanos: mucho menos "bárbaros" y "crueles", pues, que aquéllos que (porque la *pars pro toto* que hemos heredado como idea dominante del Renacimiento ha eliminado el muy particular Renacimiento español y portugués, que no necesariamente compartía la idealización florentina de la Antigüedad) pasan por ser los "modelos" del espíritu renacentista[29]. El "humanismo" renacentista español es, sin duda, muy diferente al italiano –estamos hablando siempre de sus aspectos *dominantes*–, y desde luego al humanismo protestante del Norte de Europa. Pero en lo que sí se parece es en su carácter *abstracto*, en el doble sentido de

que la "humanidad", como concepto, despoja a los hombres y mujeres históricos de sus determinaciones particulares, y de que –en la inspiración fundamentalmente teológica del Renacimiento español– esa abstracción queda a su vez reducida al "alma", que hace las veces del *equivalente general* metafísico de la modernidad temprana.

Visto con esta óptica, el propio gesto "progresista" de Las Casas –que no es cuestión de despreciar, y ya volveremos a él en otro contexto– adquiere un significado ambiguo. Porque, en cierto modo, ya no es solamente que "reconociendo" el alma indígena se deja el campo libre para la esclavización de los africanos (cuya "alma" Las Casas todavía no somete a examen), sino que ya en ese "reconocimiento" se le secuestra al indígena su *ser-en-el-mundo* particular, histórico-concreto. El "alma" de la primera modernidad, decíamos –así como después la *psique* o el *esprit* cartesiano–, se transforma, pues, en el *equivalente general* metafísico del capitalismo temprano. Europa efectivamente cree estar plenamente *dentro* de su "totalidad humana", y expulsa a una completa *exterioridad* –al *ninguneo*, diría un mexicano– al Otro que no forma parte de ella, incapaz de "reconocer" lo que le debe, y que por lo tanto son partes *en conflicto* entre dominadores y dominados dentro de la misma "totalidad concreta". Es decir: los conquistadores son *también sujetos fracturados*, sólo que no lo saben. No pueden "reconocer" que su auto-imagen sólo es posible por la *negación* de la fractura que los atraviesa en su lucha por el "reconocimiento" con el Otro (en el sentido aproximado de la *dialéctica del amo y el esclavo* de Hegel). No pueden "reconocer" que al *inventar* a América como "periferia" se han *inventado* a sí mismos como "centro", y que por lo tanto esa invención es un violento y asimétrico *entre-dos*. Por eso necesitan asimismo *inventar* un sujeto ("cartesiano" o como quiera llamárselo) a-histórico, abstractamente "totalizado", justamente para des-responsabilizarse de *su* propia historia moderna, que sería impensable sin la sangrienta Conquista del Otro (y esto, en verdad, viene de antes, incluso desde las Cruzadas: los conquistadores, en especial los españoles, llegan *ya fracturados* por la insoslayable presencia árabe y judía en su cultura "mestiza": no puede ser totalmente azaroso que 1492 sea también el año de expulsión de esas comunidades, a las que a partir de allí se les *negará* haber tenido el peso decisivo que tuvieron en la propia conformación de "España" y de Europa en general).

Pero, para completar nuestros acontecimientos fundacionales, y ya que lo mencionamos, ¿y el así llamado "Renacimiento" (y, como acabamos de decir, mucho habría que discutir sobre ese maltratado concepto)? ¿No hay allí –al menos en la *parte* con la que ha terminado identificado–, como suele ocurrir

con el arte, una suerte de *anticipación* del *Sujeto Pleno*, incluso del sujeto de la *racionalidad instrumental* frankfurtiana, a través de la invención de la *perspectiva*, que no solamente le da protagonismo al *individuo*, sino que permite colocarlo en *primer plano*, en *posición dominante*, dotando a esa posición de una organicidad y armonía *naturales*, y quitando de escena la *problematicidad* histórica de esa construcción? ¿No es mérito principal del gran historiador del arte *crítico* Aby Warburg, en las huellas de Nietzsche y de Freud, el haber mostrado que éste era un gesto de *represión* del sujeto trágico y profundamente problemático de aquella cultura "arcaica" que ahora se pretendía hacer "renacer", pero solamente por su lado *apolíneo*?[30]

En todo caso, tanto el *Sujeto Pleno* de los modernistas "oficiales" como el *No-Sujeto* de los postmodernistas elimina –por vías opuestas pero complementarias– la corporeidad fracturada *de origen* del *sujeto colectivo* de la modernidad, de ése que hemos llamado el *Tercer Sujeto* (aunque en verdad, cronológicamente, sea el primero de la modernidad). Es verdad que los postmodernos o los postestructuralistas recusan críticamente las pretensiones omnipotentes del *Sujeto Pleno*; pero a su vez pierden en el camino el carácter *trágico* del sujeto, al cambiar su *plenitud* por su *diseminación*, disolviendo pues su *fractura* originaria, y por lo tanto su violenta *historicidad*.

En suma, no podemos seguir arreglándonos con la oposición entre el *Sujeto Pleno* y el *No-Sujeto*. Elegir por cualquiera de ellos significaría de nuevo tomar la parte por el todo, y así imaginarnos una *falsa* totalidad conceptual y abstracta. El *Tercer Sujeto*, en cambio, el *sujeto dividido* (en todos sus campos históricos, y no solamente el "subjetivo"), vale decir ni *entero* ni *diseminado*, nos fuerza a instalarnos en el centro del *conflicto*, de la *fractura*, de la *falla* (como quien dice "falla geológica") material y originaria. ¿Se le quiere poner nombre? Siempre se puede: es, para empezar, el *sujeto dividido* de la *Naturaleza* misma, ésa que como estamos viendo ha sido *fracturada* hasta su más extrema canibalización, y de la cual ya decía Montaigne en 1580 que es la testigo por excelencia de la *insignificancia* del hombre, que, al estimarse soberbiamente superior al resto de las *cosas*, ha olvidado los vínculos que lo unen a la materia; es el *sujeto dividido* "proletario", cómo no, todavía, aunque se lo pretenda "diseminado", que ha sido en verdad *fracturado* entre su *en-sí* y su *para-sí*, entre lo que se le asignaba como su "misión histórica" y su dramático aplastamiento bajo el régimen del Capital; es el *sujeto dividido* "periférico", o "tercermundista" o "postcolonial", *fracturado* entre una "identidad originaria" irrecuperable o quizá puramente imaginaria, y su *identificación imposible* con la globalizada totalidad abstracta del Capital mundial; es el *sujeto dividido* "indígena", "negro", "mulato", "mestizo", *fracturado* entre el *color* bien distinguible de su cuerpo y el *no-color* que es el ideal "blanco" de inexistencia corporal; es el *sujeto dividido* "desocupado", "marginal", "migrante obligado y rechazado", "sobrante", "desechable", *fracturado* entre su afán de recuperación de una no sé sabe qué *dignidad integrada* y su carácter de *resto* despreciado, cuando no odiado por ser el espejo anticipador de un siempre posible futuro de la llamada "clase media"; es el *sujeto dividido* "mujer", "trans", "sexualmente minoritario", *fracturado* entre su constitutivo deseo de *diferencia* y su necesario reclamo de *igualdad*; es el *sujeto dividido* "judío", "musulmán", "ateo", "panteísta", incluso "cristiano", *fracturado* entre lo *sublime* de su fe o de su creencia, y lo frecuentemente *monstruoso* de su Iglesia (porque hasta los ateos, ya se sabe, tienen iglesia), que permanentemente les inculca el *odio* del universal abstracto hacia el particular concreto, el odio del goce de lo Uno contra la realidad de lo Múltiple; es el *sujeto dividido* "ciudadano honesto y preocupado", *fracturado* entre su auténtico concernimiento por el destino de la *polis* humana y su absoluto hartazgo y desazón, más, *desesperación* frente a la descomposición, la canallez asesina o la imbecilidad que pasa por ser la *política* mundial. Es, como *Aufhebung* de todos ellos pero sin "sintetizarlos", el sujeto *trágico*, el sujeto *fracturado* entre su potencia *heroica* y su destino histórico *abyecto*.

¿Es este, todavía, un sujeto "filosófico"? Por supuesto. Pero a condición de que *ensayemos* una filosofía que esté a su altura: una filosofía igualmente *dividida*, igualmente *fracturada*, igualmente en *tensión inmanente* entre el Concepto y el Cuerpo –que asuma, por lo tanto, aquel *dictum* adorniano sobre la necesidad de trabajar *con* el Concepto *contra* el Concepto–. Una filosofía, por lo tanto, que no renuncie, como no podría renunciar, al Concepto, pero tampoco a su siempre renovado *fracaso*. A su siempre reconstruido *límite* levantado por las *fracturas geológicas* del Cuerpo del sujeto. O de la naturaleza misma, de la *materia* barrosa de la que el sujeto ha emergido, y sigue emergiendo. Y ya veremos que –siempre entre otras cosas– el análisis de la esclavitud afroamericana y, sobre todo, de la Revolución haitiana, puede contribuir no pocas ideas a esa filosofía.

Con esa condición, podemos hasta probar la audacia de darle, a este "tercer" sujeto, su nombre: el *sujeto fallado*. El de aquella "falla geológica", pero también como quien dice: *fallado de fábrica*, para calificar lo que está constitutivamente mal hecho, *maltrecho*. No es, como se ve, el sujeto entero, *completo*, del modernismo "dominante". No es tampoco el no-sujeto disperso, difuso, etéreo del postmodernismo "des(cons)tructivo". No es *múltiple* e indeter-

minable, es *dividido* y reconstruible en cada avatar histórico, sin por ello perder su *fractura* estructural, sino exponiéndola de otra manera. No es la alegre y desproblematizada proliferación de diferencias del "multiculturalismo": es siempre el mismo, el sujeto de la *fractura* que se manifiesta diferencialmente, sí, pero no indistintamente "disperso", en las discontinuidades y solapamientos de la materia histórica. Y que pelea desde ahí, contra aquella abyección de su destino a la cual lo ha *arrojado* no su *DaSein* ontológico, sino el Poder de turno. Que sea o no "filosófico" es, claro está, materia de *debate*. Pero, justamente: ¿qué otra cosa podría ser la filosofía, las "ciencias sociales", el pensamiento en general, el que nos *interesa*?

Ese *ensayo* de debate, hoy, sólo puede recrearse sobre nuevas bases desde la "periferia", y en particular desde América Latina, puesto que lo que solía llamarse el "primer mundo" está paralizado –ya sea por sus propios intereses o, en el campo intelectual, por el abandono de la discusión *originaria* sobre lo político-cultural *corporizado*– para seguir llevándolo adelante con auténtica consecuencia. Y además, ese "primer mundo" ya ha sido, desde hace al menos un siglo y medio, demasiado atravesado por lo que Aníbal Quijano llamaría la *colonialidad del saber* como para estar en condiciones de redefinir a fondo sus propias premisas teoréticas, filosóficas, historiográficas, y recuperar aunque fuera algo de su perdida *materia*. Pero desde luego, ello no significa en absoluto que los intelectuales, los "ensayistas filosófico-políticos" latinoamericanos debamos volver la espalda o arrojar por la ventana la gran tradición de pensamiento crítico producida en la modernidad europea: justamente, por nuestra propia historia, e incluso por las peores razones de esa historia colonial, estamos en situación privilegiada para emprender ese diálogo, todo lo conflictivo y ríspido que sea necesario, aunque sin la falsa ilusión de poder barrer bajo la alfombra, mágicamente, nuestra propia y desgarrada genealogía cultural, nuestro propio cuerpo "canibalizado", nuestra propia *falla geológica*. Pero, precisamente: tenemos que hacernos cargo de ese *desgarramiento*, tomarlo como punto de partida para pensar el mundo *desde otro lado*, reinscribiendo en *nuestra* propia "escritura" lo que creamos útil (ejerciendo, como alguna vez proponía Haroldo de Campos en las huellas de Oswald de Andrade, la ahora sí sana *antropofagia* de deglutir todo aquello que sirva a nuestro metabolismo cultural, y vomitando el resto[31]). Y, sobre todo, aunque no podamos empezar de cero, sacudirnos la modorra de lo *filosóficamente correcto* e inventar, es decir, *ensayar*. ¿Hace falta repetir una vez más el canónico *dictum* de Simón Rodríguez?: *O inventamos o erramos*. Y el peor error será siempre no tanto el de volverse locos como el de perder el propio cuerpo.

El sujeto de ese "otro lado" –y por lo tanto, el pensamiento que pueda pensarlo incluso, y sobre todo, en su *todavía-no*, para decirlo con Ernst Bloch[32]–, es, si seguimos consecuentemente el esbozo que acabamos de hacer, el del "intersticio". O, como hemos propuesto en alguna otra parte para traducir (para hacer una *deslectura productiva*) el *in-between* de Homi Bhabha, el sujeto-cuerpo-pensamiento del *linde*[33]. Si se quiere darle estatuto etnológico, es el *sujeto liminar* de los "ritos de pasaje" de Van Gennep y, sobre todo, de Victor Turner: ése cuya identidad está en una suerte de *limbo*, puesto que ha perdido sus señales tradicionales sin todavía haber construido plenamente otras[34]; sólo que, por supuesto, en el caso de las sociedades que estudia Turner esa *liminalidad* forma parte de *su* propia cultura, mientras que en el nuestro es el producto de haber sido arrojados de nuestra propia historia en la historia del Conquistador.

Nada que ver –hay que precipitarse a aclararlo– con la "hibridez" de un García Canclini *et al*. Más bien lo contrario: el *linde*, el *limen*, es, ante todo, una *frontera*. Y desde siempre (pese a la insidiosa ideología de la globalización), pero con renovados bríos después del 11 de septiembre de 2001 (que terminó de liquidar lo que quedaba de la *realidad* de la globalización, aunque persistan los jirones de ideología) las fronteras no son recocidos de amables síntesis interculturales, son un espacio de *conflicto* y un *campo de batalla*: pregúntesele a los "espaldas mojadas", a los palestinos, a los turcos berlineses, a los marroquíes de Melilla, a los tutsies (como antes a los hutus), a los bolivianos de Buenos Aires, a los *saharauies*, a los pakistaníes en Londres, a los argelinos de la *banlieu* de París, lo que sea. Casi ninguno de ellos tiene mayor oportunidad de "negociar" su identidad o su cultura. Tampoco la tuvieron, históricamente, los "amerindios" ni los "afroamericanos". Toda "negociación", en una situación desigual de poder, no puede sino ser una *imposición* de una de las partes sobre la otra. Otra cosa –de la cual mucho tendremos que hablar– es que las estrategias de defensa ante la imposición sepan, o puedan, reapropiarse, "resignificándolas" (como se dice ahora), de fragmentos de la identidad o la cultura perdidas para con ellos *producir* alguna "novedad" que permita, aunque fuera imaginariamente, no perderlo *todo* (en términos más teóricos, se trata de lo que Ernesto de Martino hubiera llamado una cierta "recuperación", bajo la forma de creación cultural, de la *crisis de la presencia social*: también sobre esto tendremos que volver[35]). Pero se trata, insistamos, de estrategias de *defensa* –y por supuesto enmarcadas y contenidas por el sociometabolismo del Capital–, y no de iniciativas autónomamente productivas que supongan auténticas *alternativas* a ese sociometabolismo.

El *sujeto* que surge de/es "producido" por esa *crisis* cultural (que, para volver a nuestros ejemplos, puede haber adquirido dimensiones históricas apocalípticas, como fue el caso de los "amerindios" o los "afroamericanos") no puede menos que ser él mismo un sujeto *fracturado*. Es de ese *reconocimiento* de una fractura estructural que hay que partir para teorizar, para hipotetizar, para conjeturar, y –lo más difícil– para *actuar*. Y es asimismo esa *fractura originaria* la que creemos poder identificar con el fenómeno histórico de la esclavitud afroamericana y de la Revolución haitiana, aunque por supuesto tampoco aquí podamos reducirla a ella. Pero es tiempo, entonces, de que dejemos por ahora la especulación "filosófica" y empecemos por abordar la *historia*.

Nuestro punto de vista

Lo anticipamos en nuestra Introducción: el presente libro se propone trabajar –desde determinada(s) perspectiva(s), como ya se verá– la cuestión del rol cumplido por la esclavitud africana en América en la conformación originaria de lo que Immanuel Wallerstein llamaría el *sistema-mundo* capitalista moderno[36]. La importancia del asunto debería saltar a la vista. Sin embargo, no siempre se ha visto reflejada en los estudios latinoamericanos, por lo menos en toda la medida de su trascendencia, ya que bien podría afirmarse sin temor a exagerar que la historia (desde ya la económica, pero también la sociocultural, la política e incluso la "ideológica") de Latinoamérica y el Caribe es –en virtud de ese rol crucial cumplido en todos los terrenos por la esclavitud– estrictamente *inseparable* de la historia moderna de la devastación de África. También puede decirse que, parcialmente pero en una medida de todas maneras decisiva, las relaciones de producción esclavistas en América hicieron una contribución igualmente decisiva a aquélla "acumulación originaria de capital" en la colonialista Europa, a la que se refería Marx en el célebre capítulo XXIV de *El Capital*[37]; vale decir, aunque ya procuraremos abundar más en el tema, que por supuesto la existencia de relaciones de producción esclavistas en las "economías de plantación" americanas, lejos de caracterizar a Europa como centro de una *sociedad* esclavista global –lo cual sería manifiestamente absurdo en el siglo XVI–, se inscriben como una de las principales *condiciones de posibilidad* del propio capitalismo mundial.

Se hace necesario, entonces, abordar la cuestión en una perspectiva comparativa e "integrada", so pena de recortar o fragmentar excesivamente (un recorte y una fragmentación que, como intentaremos mostrar, es a la larga muy funcional a una ideología "eurocéntrica" que quisiera mantener los compartimientos estancos de la historia) los *momentos lógicos*, y no solo empíricos, del fenómeno. Y también se hace necesaria una toma de posición académico-intelectual rigurosa y matizada, aunque en modo alguno neutral o "apolítica" (si es que tal cosa pudiera existir): la justísima indignación que podemos y debemos sentir ante una de las monstruosidades genocidas más gigantescas y alevosas de la historia de la humanidad no debe disimularse en ningún momento, pero debería articularse con ese rigor analítico-conceptual que, precisamente, nos permita comprender a fondo y en todas sus dimensiones las *razones* de las cuales nuestra indignación sea la expresión, y, por ello mismo, darnos las armas intelectuales indispensables para la construcción de un pensamiento crítico sobre la historia y el presente (ya que esta historia *es*, está constitutivamente inscripta en, *nuestro* presente).

Como decíamos hace un momento, la historia del despojo colonial americano es, simultáneamente, la historia del saqueo humano y material del continente africano –cuyas consecuencias trágicas, en términos socioeconómicos, político-culturales y aun demográficos siguen afectando hoy a esa sufrida porción del planeta donde, después de todo, *ha nacido* la humanidad como tal, así como siguen afectando a este mal llamado "nuevo mundo" (puesto que es tanto o más antiguo que Europa) denominado América, y en particular a su porción "latina", también así pésimamente llamada: ¿o no son "americanos" los indígenas, los mestizos, los *zambos* cruza de negro e indio, los mulatos y por supuesto los propios negros, todos los cuales tienen poco o nada de "latinos"? Como diría Walter Mignolo, en efecto, la *idea* de América "Latina" es una *invención* europea cuyo éxito hegemónico termina naturalizando la *colonialidad* de ese poder ideológico-cultural:

> Desde Bartolomé de las Casas, en el siglo XVI, hasta Hegel, en el siglo XIX, y desde Marx hasta Toynbee, en el siglo XX, los textos que se han escrito y los mapas que se han trazado sobre el lugar que ocupa América en el orden mundial no se apartan de una perspectiva europea que se presenta como universal[38].

Y entre ambos, América y África, son los que, mediante su explotación colonial/neocolonial/postcolonial e imperialista, han *hecho* a Europa, a "Occidente", en el sentido de que, como decíamos más arriba, son sus riquezas –obtenidas al costo del genocidio y el etnocidio de esos dos continentes– las que

contribuyeron de manera sustancial a la emergencia de ese capitalismo "europeo", de esa sociedad que *se volvió* "central" (cuando antes era una "periferia" de *otros* imperios: el islámico, el otomano, etcétera) gracias a dicha explotación colonial. Y esto incluye, como también intentaremos mostrarlo, a las *ideas* emancipatorias, comprendidas las antiesclavistas y abolicionistas, que –contra lo que quisiera hacernos creer el pensamiento "eurocéntrico"– no son una creación originaria y exclusiva de Europa, sino que en buena medida deben sus condiciones de posibilidad a la lucha y la rebeldía de los "americanos", y en primerísimo término la de los esclavos africanos, que protagonizaron la primera y más profunda revolución independentista, social y étnica de América colonial, como es la de Haití (pues si bien es cierto que la revolución norteamericana es una veintena de años anterior, el estatuto colonial de lo que se llamarían los Estados Unidos es incomparable al del resto del continente).

Sin embargo, en los programas habituales de los estudios históricos y culturales –*incluso* en América "Latina"– estos tres continentes suelen figurar por separado, en materias o especializaciones autónomas. Parecería que, tal vez como testimonio del poder de una ya multisecular colonización no sólo económico-política sino también ideológico-cultural, hemos aceptado como *sentido común "naturalizado"* la versión eurocéntrica oficial para la cual América "Latina" y África son, sencillamente, *los Otros* de Europa: una suerte de completa "exterioridad exótica" con la cual, al parecer, el occidente europeo (y, desde hace más de un siglo, su heredero norteamericano) *nada tiene que ver*, como si la civilización capitalista moderna se hubiera autoengendrado, hubiera salido de la nada –o, valga la expresión clásica, de la cabeza de Júpiter–, en un esquizofrénico "mito de autoctonía" (para usar una noción acuñada por Nicole Loraux hablando de Atenas[39]) que no es capaz de reconocer su origen híbrido y espúreo; o como si la actual miseria latinoamericana y africana, en su "ajenidad" a la riqueza "atlántica" (europeo-occidental y estadounidense) hubiese sido *siempre así*, un producto de vaya a saberse qué "astucia de la Razón histórica" (la referencia a Hegel, como ya se ha visto y volveremos a ver, no es caprichosa), y no de aquél multisecular saqueo cargado sobre los hombros de los esclavos. Un propósito subsidiario de este texto será, pues, el de al menos plantear hipótesis de desplazamiento "en acto" de ese fetichismo parcializador, y en muchos casos ideológicamente interesado.

Ahora bien: es necesario explicitar, desde el principio, esa(s) perspectiva(s) a la que nos referíamos, y desde qué posición (trans)disciplinaria –o, mejor, *in-disciplinada*– nos proponemos abordar la cuestión.

No siendo en modo alguno la economía nuestra especialidad, no cabe esperar de este libro un análisis *económico* de ese rol de la esclavitud (si bien, desde luego, será inevitable hacer algunas referencias generales que enmarquen el desarrollo del tema). Nuestra perspectiva es la de una articulación entre la sociología y antropología históricas por un lado, y la perspectiva filosófico-político-cultural (o de "teoría crítica de la cultura", en un sentido más o menos "frankfurtiano") por el otro. Trabajaremos en primera instancia, luego de una breve referencia a ciertos antecedentes teóricos e históricos a propósito del concepto mismo de "esclavitud", y en el marco de la teoría del *sistema-mundo* y su potencial aplicación a Latinoamérica, los parámetros socioculturales e históricos (con algunas referencias a los económicos, como queda dicho) de la esclavitud africana en América, para mostrar la magnitud de la importancia del trabajo esclavo –así como del propio comercio esclavista mundial ya plenamente desarrollado a principios del siglo XVII– en el proceso de acumulación "originaria" de capital en las potencias coloniales de entonces, y muy especialmente en Inglaterra y Francia, ya que –si bien el trabajo esclavo de los africanos tuvo enorme peso por supuesto en Brasil, así como en las colonias españolas de la región caribeña, e incluso en algunas zonas de las hoy naciones andinas como Perú, Ecuador o Bolivia– fueron, como es sabido, Inglaterra y Francia (y, en un principio, los Países Bajos) los que, por su mayor desarrollo "burgués", absorbieron mejor esa acumulación de riquezas coloniales en función de la lógica protocapitalista.

Desde luego, la plusvalía del trabajo esclavo en las colonias no fue la *única* causa de ese desarrollo, pero, por un lado, formó parte (a nivel "global", se diría ahora) del ya mencionado proceso "macro" de separación entre los productores directos y los medios de producción, proceso señalado por Marx como condición *sine qua non* de la emergencia de las relaciones de producción capitalistas; y, por el otro, como veremos, tanto el comercio esclavista en sí mismo como la economía de "plantación" se llevaron a cabo con criterios que, intencionalmente o no, *eran ya* sustancialmente capitalistas, aunque las relaciones de producción estrictamente *locales* (es decir, al interior de las unidades productivas coloniales) fueran esclavistas, o "semi-feudales". Otro tanto cabe decir de los *outputs* de la plantación en tanto producto-mercancía concreto: por sólo dar un ejemplo, no hace falta abundar en la importancia del algodón como materia prima de las hilanderías europeas, que serían un terreno privilegiado de desarrollo de la llamada Revolución Industrial; o, en otro sentido, de la importancia del azúcar no sólo como consumo de las *elites*, si-

no como alimento energético contribuyente a la reproducción de la fuerza de trabajo también en las sociedades "centrales".

Las relaciones de producción esclavistas *locales,* pues, así como la intensa red comercial marítima que ellas indujeron, se integraron desde su mismo origen a la lógica del desarrollo capitalista a nivel *mundial*: podríamos decir, parafraseando nuevamente a Samir Amin, que la esclavitud africana fue un factor decisivo en el incipiente proceso de *mundialización de la ley del valor.* Aunque ya volveremos sobre la cuestión, es importante entender, desde el comienzo, que esto implica una *diferencia específica* radical de la esclavitud afroamericana respecto de cualquier forma de esclavitud anterior, que, si bien pudo haber sido también "mundial", al menos dentro de los límites del mundo entonces conocido (como en el caso, digamos, de la esclavitud en el Imperio romano), no fue un factor socioeconómico que contribuyó a producir *otro* modo de producción económicamente "superior" –aunque por supuesto este adjetivo es en sí mismo una concesión al evolucionismo eurocéntrico–, sino que quedó estrictamente circunscripto a la reproducción de las propias relaciones de producción esclavistas y a las formas de organización política, social, cultural e ideológica que les correspondían.

Ahora bien: como ya hemos repetido insistentemente, nuestra perspectiva no es centralmente *económica,* mucho menos "economicista". La esclavitud africana en América constituyó también un monumental *fenómeno cultural y "civilizatorio"* (aunque se trate de una cultura y una "civilización" ciertamente *aberrantes*; pero, por otra parte, la cultura está constituida también, muy a menudo, por estas "aberraciones" que son consecuencia de la dominación político-económica: "no hay documento de civilización que no sea asimismo un documento de barbarie"). La esclavitud afroamericana *creó,* y no sólo trasladó o reprodujo, complejísimas estructuras sociales, culturales, religiosas, lingüísticas, estéticas, artístico-musicales, etcétera, a través de muy sofisticadas formas de *sincretismo,* y hasta el punto de que podría decirse que sobre esa base fue que se generó toda una *cultura nueva,* inédita hasta entonces, que fue –y sigue siendo– una parte sustantiva de aquellos que el antropólogo brasileño Darcy Ribeiro ha denominado los *pueblos nuevos,* "plasmados en los últimos siglos como un subproducto de la expansión europea por la fusión y aculturación de matrices indígenas, negras y europeas"[40]. Nuevas formas culturales que hasta el día de hoy dan su carácter distintivo a la sociedad "negra" y "mulata" de América Latina y el Caribe –piénsese en la importancia de la música negra, desde el *jazz* nacido en el sur de los EE.UU., pasando por la enorme diversidad de ritmos caribeños y brasileños, hasta llegar al *candombe* uruguayo y, según afirman algunos, incluso al *tango* rioplatense; o piénsese en el peso siempre vivo y en permanente transformación de formas sincréticas religiosas como el *vodú* –vulgarmente llamado *vudú*–, el *candomblé,* la *macumba,* etcétera; o piénsese en la aparición del *créole,* esa lengua híbrida que, manteniendo la sintaxis y el ritmo de ciertas lenguas africanas, incorporó una versión del léxico francés: formas todas estas (junto con tantas otras que podrían nombrarse) que, en sus aspectos más profundamente "rituales", han tenido y siguen teniendo una decisiva significación no meramente estético-cultural, sino también, y quizá sobre todo, social, política, ideológica, e incluso, en cierto sentido, económica.

En efecto: en su origen híbrido no se trató de simples "exotismos" ornamentales, ni de "supervivencias culturales", ni mucho menos de adaptaciones pasivas y resignadas (aunque, parcialmente, algunos de sus componentes pudieron *también* ser algo de eso): fueron sobre todo estrategias de *resistencia cultural* de los esclavos, en la medida en que eran las únicas formas de *expresión* de su sufrimiento (y también de sus módicas alegrías) a las que podían tener acceso. Fueron, asimismo, formas de *apropiación* cultural de ciertos rasgos de la cultura dominante que, a través del sincretismo y de lo que Melville Herkovitz ha denominado *reinterpretación* –idea refinada por el gran etnólogo cubano Fernando Ortiz con su concepto de *transculturación*– pasaron a informar las estructuras de la cultura "propia"[41].

Hay aquí pues una interesantísima –y asimismo "nueva"– dialéctica sociocultural, ella misma *creada* por la esclavitud: si por una parte la *fiesta* (en el sentido amplio de los rituales religioso-musicales que los esclavos tenían ocasionalmente permitidos, o bien desarrollaban en la "clandestinidad", en los escasos momentos en que no estaban sometidos a la superexplotación de su durísima jornada de trabajo forzado) cumplía sin duda la función de "válvula de escape" para el dolor y el sufrimiento material y espiritual –y en ese sentido puede decirse que la fiesta era indirectamente *funcional* al poder, en tanto operaba como "alivio" imaginario de la miseria existencial–, por la otra, las nuevas formas culturales representaron, objetivamente y en general de manera "inconsciente", pero no por ello menos eficaz, una verdadera *escuela política* de solidaridad entre los explotados y de, como ya hemos dicho, resistencia al poder despótico y él sí "salvaje" de los amos. Mijail Bakhtin ha explicado con suficiente claridad como para que necesitemos abundar demasiado aquí, de qué diferentes maneras el *carnaval* (un concepto que puede extenderse a distintos formatos de las festividades populares periódicas) adquiere la significación ambigua –"dialógica", en la terminología bajtiniana– de una *válvula*

de escape mediante la cual la cultura dominante asegura que se alivien tensiones colectivas sólo para que luego, terminada la fiesta, "todo vuelva a su lugar", y por otro lado, sin embargo, nada queda *exactamente* igual que antes: ese breve período durante el cual se ha vivido un *mundo al revés* deja la secuela por el momento *imaginaria* de una suerte de "memoria anticipada" (para decirlo con la interesante expresión de Ernst Bloch) de lo que el mundo *podría ser* si se produjera un vuelco dramático de las relaciones sociales entre el "Amo" y el "esclavo". Dadas determinadas circunstancias históricas, la "válvula de escape" podría transformarse en una auténtica *cultura de la resistencia*[42].

De resistencia, por lo demás, no puramente "pasiva" o "adaptativa": esas formas culturales cumplieron un rol protagónico, asimismo, en las múltiples rebeliones de esclavos que se sucedieron a todo lo largo de los siglos, en la organización de los *quilombos*, las sociedades *cimarronas* y otras formas comunitarias de los esclavos fugados (en las cuales, además, esas formas culturales conformaron el sustrato "ideológico" de las estructuras *económicas* comunitarias de los "cimarrones", estructuras cooperativas y solidarias basadas en el parentesco o el "compadrazgo" que aparecen, por comparación, cuasi-"socialistas"), y por supuesto también en esa épica y heroica "revolución de los esclavos" de Haití (para el estudio de cuyo caso reservaremos toda una sección del libro), que constituyó al mismo tiempo la primera gran revolución independentista del continente americano, y la más *radical* desde un punto de vista socioeconómico y político-cultural.

Pero, desde ya, debe quedar claro lo siguiente: el hecho de que esas nuevas formas culturales hayan servido *también* como instancias de resistencia y acción rebelde, así como –menos aún– el hecho de que hasta hoy continúen siendo "objetos" culturales altamente interesantes (y aun cuando se pueda pensar que conservan su objetivo carácter "resistencial" y afirmador de la propia "identidad") no debería hacernos distraer del duro hecho de que las *razones* de su existencia histórica son las peores posibles. Se trata pues de *comprender* cómo las víctimas de la explotación supieron, como se dice, "hacer de necesidad virtud" y transformarse en *sujetos*, y no en meros *objetos*, para desplazarnos de una visión "pasivista" que se limitara a registrar su sufrimiento sin esperanza –o que cuando adoptan una "actividad", ella es vista, como en el caso de la Revolución haitiana, como una generosa *donación* de la Modernidad europea–; pero de ninguna manera se trata de *celebrar*, en abstracto, y aún cuando individualmente pudiéramos "disfrutarlas", unas formas culturales que provienen de una *imposición* inhumana e injusta, y no de una *elección* libre de los sujetos de la "nueva" cultura.

A ello debemos agregar otra diferencia específica *negativa* de la esclavitud afroamericana respecto de formas precedentes: la emergencia de un *racismo* generalizado (una "enfermedad" cultural que, como bien sabemos, persiste hasta el día de hoy, incluso renovado en su cruce con lo que Wallerstein y Balibar han denominado como "nuevo racismo laboral"[43]), y que, como ya anticipamos, *no era* un rasgo cultural preponderante en los sistemas esclavistas pre-modernos –y ya tendremos también ocasión de volver a hablar de ello–.

De todos modos, desde esta perspectiva histórico-cultural, no se trata solamente de esas formas culturales "nuevas" en América, sino de lo que sucedió con las formas culturales "viejas" en el mundo colonizador. El, otra vez, mal llamado "encuentro de civilizaciones" –puesto que no se trató de ningún encuentro, sino de un *avasallamiento* de una(s) civilización(es) por otra(s) (tampoco aquí deberíamos caer en la generalización fetichista: *las* culturas conquistadas, así como las conquistadoras, eran muy diversas y diferentes entre sí)– produjo toda una completa y heterogénea serie de "novedades" en la cultura europeo-occidental: para empezar por lo más obvio y elemental, el "descubrimiento" de la redondez de la tierra –que, por otra parte, y conviene recordarlo, ya había sido *anticipado* por los sabios islámicos del siglo XII, e incluso, aunque sin posibilidades de comprobación "científica", por algunos de los filósofos presocráticos– alteró radicalmente la *visión del mundo*, en el sentido fuerte y literal de la frase; no falta quien ha formulado la hipótesis de que –para volver a él– el perfeccionamiento renacentista de la técnica de la perspectiva, así como su complejización manierista y barroca, mucho tienen que ver con esa constatación[44]. Pero, además, el "encuentro" de culturas generó un verdadero vértigo de nuevas imágenes y discursos –que han sido estudiados una y mil veces, desde perspectivas muy diversas–, muchos de ellos francamente *delirantes*, como expresión de un etnocentrismo rayano en la psicosis (representaciones de los indígenas como monstruos híbridos de dos cabezas o tres ojos, faunas y floras fantásticas, ensoñaciones sobre montañas de plata y piedras preciosas, mitos como los de Eldorado o la Fuente de Juvencia, etcétera), que demuestran hasta qué punto los prejuicios ideológicos y etnocéntricos ante lo previamente desconocido pueden incluso llegar a alterar los datos más evidentes de la percepción empírica. En su muy interesante libro sobre las relaciones entre literatura y antropología en la historia latinoamericana, Mercedes López-Baralt relata cómo

> en su *Theatrum Orbis Terrarium*, de 1570, Ortelius introduce por primera vez en Europa la imagen de un mundo cuatripartito, y plas-

> ma en su frontispicio cada uno de los continentes conocidos en la imagen de una mujer. Arriba, Europa; a los lados, Asia y África; abajo, como una bella salvaje armada con una lanza y un haz de flechas, y portando en una mano la cabeza recién cercenada de un hombre barbado, América. La figura de la bella terrible se codificaría muy pronto, gracias en parte al diccionario de imágenes que Cesare Ripa publicó en Roma en 1593 para uso de pintores, escultores, grabadores y emblematistas [...] Europa aparece investida con las insignias del poder religioso y político (templo, cetro, corona, tiara pontifical) y rodeada de los instrumentos de la civilización, entre los que se destaca el libro. Asia es la tierra del lujo exótico, abundante en joyas y telas suntuosas. En una mano porta un ramo de especias y en la otra un incensario. A África se la pinta con mayor sencillez, ligera de ropas, llevando un cuerno de la abundancia llena de espigas y rodeada de animales salvajes. América es una mujer desnuda o semidesnuda, armada con un arco y una flecha, acompañada de un caimán y con la cabeza cercenada de un blanco a sus pies[45].

Toda esta iconografía no podría estar más ideológicamente clara –excepto, como suele suceder, para sus autores–: a la obviedad casi grosera de la posición *superior* de Europa se opone la de la posición *inferior* de América: inevitables coordenadas geográficas y cartográficas, se entiende. Pero también afortunado azar que permite extraer conclusiones para nada azarosas. Sobre todo si la "codificación" a la cual alude la autora a partir de la *Iconología* de Ripa autoriza, para la "bella terrible" (y de paso tenemos aquí, asimismo "codificada", la misógina imagen de la mujer fálica –con arco y flecha y todo–, la comehombres –cabeza cercenada de un blanco a sus pies– que iría a parar a la *femme fatale* hollywoodense, ya viniendo de "recorrer un largo camino" desde la Gorgona, la Esfinge o Judith) la figura cuya hermosa estampa "desnuda o semidesnuda" no puede menos que sugerirnos a *nosotros*, los latinoamericanos que ya conocemos la historia, una imagen bien diferente a la de la Amazona orgullosa y potente: la de la mujer –"América"– abusada sexualmente, *violada*. Pero por supuesto no podía ser ésta la asociación de los imaginativos iconógrafos renacentistas, para quienes América era un *des-cubrimiento* (la "desnudez", nuevamente), una *tabula rasa* de "salvajismo" sobre la cual imprimir, por *via di porre* (como hubiera dicho Leonardo Da Vinci para diferenciar la pintura de la escultura, que actúa por *via di levare*), completamente desde *afuera*, su propia cultura, identificada con *la* Cultura.

Sin duda hubo otros, más honestos, que sinceramente procuraron *entender*, hasta donde la *Weltangschauung* de su época se los permitía, las nuevas realidades y los alcances del "encuentro": es, por dar tan solo dos ejemplos prestigiosos, el temprano y ya citado caso de un Montaigne, que deploró la "destrucción de las Indias" no menos que Bartolomé de las Casas sin necesidad de estar presente en el teatro de los hechos; o es –ya que hablamos de "teatro"– el también mencionado caso de un William Shakespeare, que en su última y gran obra, *La tempestad*, construye el ambiguo mito de la oposición entre el conquistador Próspero y el conquistado Calibán. Mito *ambiguo*, insistimos: aunque no falta en Shakespeare ese prejuicio etnocéntrico compartido con todo hombre de su tiempo que construye la oposición entre una "naturaleza" pura, salvaje, indomesticada (Calibán) y una cultura racional, equilibrada, educada (Próspero: nombre, dicho sea de paso, también sugestivo), su genio de artista imbuye al texto de una extraordinaria lucidez respecto de cuáles son las verdaderas estructuras que allí están en juego: a saber, las de la conquista y expoliación de un mundo "nuevo" que, si por una parte parece admitir la "superioridad" de Próspero, por la otra, en una típica "estrategia del débil", apela a todos los trucos y fingimientos que están a su alcance para, como hubiera dicho Spinoza, "perseverar en su Ser": ser *insterticial* y *mestizo*, evidentemente, que es el que representa al sujeto de la situación colonial.

El sustrato ideológico-filosófico

Ahora bien: no fue sólo el universo de las representaciones plásticas o literarias el que se vio profundamente alterado por el "encuentro", sino también (y para los propósitos de este libro, muy principalmente) el del pensamiento "puro" –si es que, otra vez, tal cosa pudiera existir–, y muy especialmente el de las filosofías políticas y sociales (y, en otro sentido, las propias teorías económicas que informaron el origen de la era burguesa y del capitalismo, como las de Smith y Ricardo). Bastaría aquí citar el caso de las nuevas filosofías contractualistas –de Hobbes a Rousseau, pasando por Locke–, en las que América, aunque no siempre sea explícitamente nombrada, es una evidente inspiración alegórica para las imágenes de un "estado de naturaleza" previo (y opuesto) a la "sociedad política" proveniente del contrato, ya fuere que tal estado pre-social merezca una valoración negativa (en Hobbes), positiva (en Rousseau) o simplemente descriptiva (en Locke); o bastaría citar, por ejemplo, a las a veces muy críticas *utopías* (Tomás Moro, Bacon, Campanella *et al*)

en las que, nuevamente, América es una transparente metáfora de una "sociedad ideal" no contaminada por la desigualdad, la injusticia, la dominación; *last but not least*, bastaría citar al mismísimo Hegel, en su *Filosofía de la Historia*, que hace de América (con excepción de la del Norte, claro está) la tierra por la cual el "Espíritu Objetivo" de la historia no se había dignado pasar; y es extraordinario que uno de los ejemplos paradigmáticos que da Hegel es nada menos que... Haití, que ya un par de décadas antes que el gran filósofo publicara esto, había realizado una revolución en muchos sentidos destinada a *transformar* radicalmente la historia contemporánea. Revolución que sin embargo Hegel había tenido muy en cuenta al momento de sentarse a escribir su famosa "dialéctica del amo y el esclavo" en *La Fenomenología del Espíritu*, como ya hemos mencionado al inicio de este capítulo. Pero dejemos este caso aquí, pues tendremos ocasión de reservarle todo un capítulo de nuestro texto.

Como se puede apreciar, aun en los más "progresistas" de entre estos autores América es, en definitiva, lo *Otro*, lo *Extraño*, lo *Ajeno*: es el "estado de naturaleza" pre-social de los contractualistas en general, es el espacio inmaculado del "noble salvaje" de Rousseau (o, al menos, de sus versiones vulgarizadas, ya que las apreciaciones del ginebrino eran más matizadas de lo que esas versiones reduccionistas dejan ver), es la "sociedad perfecta" de los utopistas, es el paréntesis de *no-historia* en Hegel, y así sucesivamente.

Vale decir: más allá de esa "ajenidad" con la que, como decíamos antes, aun los más preclaros filósofos de la época –racionalistas, iluministas, precursores de la Revolución francesa, etcétera– expulsaban a América a un "afuera" en el que Europa no tenía arte ni parte, ese "afuera" era una suerte de *no-lugar* (como diría Marc Augé), y también de *no-tiempo*, puesto que quedaba congelada en una suerte de limbo extrahistórico (otro artilugio retórico, no importa cuán inconsciente o sinceramente creído fuese, tendiente a demostrar la "exterioridad" de América –y, por supuesto, de África– respecto del universo de *la* Historia, a saber Europa).

Una operación ideológica, por otra parte, de vastísimos alcances, ya que todavía hasta nuestros días continúa, de alguna manera, permeando nuestros más aparentemente triviales *sentidos comunes*, nuestros discursos cotidianos, nuestras maneras de hablar (para no mencionar la organización de nuestras disciplinas "científicas"). Pensemos en algunos ejemplos más que banales: Oriente, como todos sabemos, se divide en el "lejano", el "medio" y el "cercano" Oriente, mientras que Occidente... es uno solo. ¿Por qué? Sencillamente porque Occidente es pensado (mejor dicho: ni siquiera se

piensa en ello, sino que se da por sentado) como el *centro* del mapamundi, y es *a partir de él* que se mide la "lejanía" o "cercanía" del resto de los territorios. Pensemos otra banalidad: en los programas de la escuela de media enseñanza, "la" Historia se divide habitualmente en cuatro grandes períodos: Antigua, Media, Moderna, Contemporánea. Pero, esta es la historia ¿de *quién*? O, para decirlo de otra manera: es la historia vista ¿desde *cuál* perspectiva? Porque, por ejemplo, la llamada historia "media" es, como sabemos, la identificada con el medioevo: con sus imágenes de señores feudales y siervos de la gleba, de reyes en pugna con los príncipes locales y/o con el papado, de caballeros de la Mesa Redonda y pestes bubónicas, de Cruzadas y poesía cortesana, de búsquedas del Santo Grial y catedrales góticas, y así siguiendo. Pero, ¿qué puede querer decir todo esto para, digamos, los *bantúes* del África subsahariana, o para los *chipayas* de los Andes? La era llamada "contemporánea", se dice en esos programas, comienza con la Revolución francesa; pero, ¿qué puede querer decir esto para, digamos, los *mayas* yucatecas o para los *aranda* del desierto australiano? Además, el concepto mismo de una historia "contemporánea" es sugestivo: puesto que, por definición, *todo* lo que ocurre en la historia es "contemporáneo" de aquéllos a quienes les ocurre, ¿qué *otro* período podrá venir después del "contemporáneo"? Y si viniera, ¿no sería un absurdo que las generaciones futuras llamaran, a un período que ya ocurrió en el pasado, *contemporáneo*? ¿significará, esta denominación de "historia contemporánea", que efectivamente estamos en *el fin de la historia?*

La respuesta a todas estas preguntas "ingenuas" es más que obvia: a partir de la llamada *modernidad* (traduzcamos telegráficamente: a partir de la expansión colonial europea y del surgimiento embrionario de ese capitalismo que, al decir de Marx, es el primer modo de producción *mundial*, es decir que requiere para su reproducción la *continuidad* de aquella expansión, bajo la forma que sea) *tanto* el espacio como el tiempo históricos se miden con los parámetros "ombliguistas" de la cultura devenida dominante precisamente merced a su expansión colonial global: *los* territorios y *las* historias plurales se reducen a *la* Historia, la de Europa –a su vez identificada con "occidente"–. No hay otra. Y es por el poder enorme de esta operación ideológica "objetiva" –poder *cultural* que tiene sus sólidas "bases materiales" en aquélla "centralidad" de la expansión colonial y el capitalismo– que incluso alguien tan indiscutiblemente genial como Hegel (que sin duda ha producido en su momento una *revolución* filosófica de la que ya no hay retorno para el pensamiento occidental) puede pensar que América o África están *fuera* de la his-

toria, en lugar de razonar críticamente sobre el hecho de que, gracias a la conquista colonial, esas regiones han sido *privadas* de *su(s)* propia(s) historia(s), para ser violentamente incorporadas como "periferias" a "la" Historia, la de Europa occidental.

Por supuesto que hubo en la época "clásica" –como las hay siempre, afortunadamente– voces que se levantaron para condenar los abusos coloniales, desde Bartolomé de las Casas hasta, digamos, Diderot o Condorcet. Pero los africanos tuvieron muy poca presencia, si es que alguna, en esas voces (¿hace falta recordar que el inmenso valor de la defensa que hace Las Casas de los indígenas se ve sin embargo empañado por su recomendación de que, para reemplazar esa mano de obra indispensable, se deberían traer a América... esclavos africanos?). Y cuando por fin se hizo indetenible, desde fines del siglo XVIII y a todo lo largo del siglo XIX, el proceso de abolición (jurídico-formal, al menos) de la esclavitud, fue menos por el efecto de las voces "humanitarias" aisladas que lo condenaban (aunque de ninguna manera quisiéramos disminuir el coraje de esos hombres y mujeres) que por el sencillo hecho de que las condiciones económicas mundiales habían cambiado: plenamente establecido en el "centro" el capitalismo industrial, el comercio esclavista y la organización de la "plantación" tradicional había comenzado a hacerse anacrónica y poco rentable, y la plusvalía absoluta obtenida de la fuerza de trabajo esclava debía ser reemplazada por la "relativización" de la plusvalía obtenida de la fuerza de trabajo convertida en mercancía "libre". La esclavitud *absoluta*, habiendo cumplido satisfactoriamente su ciclo imprescindible para la "acumulación a escala mundial" (según la expresión de Samir Amin), podía ceder terreno a la semi-esclavitud *relativa* de la explotación del proletariado y el campesinado, la exacción y dominación indirecta por vía del capital monopolista-imperialista, y, en África, la combinación de todo esto con la continuidad de la "administración" colonial (que, es bueno recordarlo, sólo finalizó completamente, en términos otra vez jurídico-políticos, con la independencia de Angola y Cabo Verde en 1975).

Pero, nuevamente, y de un modo dialéctico, es necesario repetir que las luchas por la emancipación de los esclavos afroamericanos en todo el continente, aunque muy particularmente en el Caribe Francés (especialmente, como es obvio, en el caso de Saint-Domingue, luego llamado Haití, pero también en los de Guadaloupe y Martinique) contribuyeron sustancialmente a la Revolución francesa y sus apelaciones a los derechos "universales" del hombre y el ciudadano. Y sobre todo, ejerciendo una crítica *en acto* de la ideología abstracta que estaba implícita en la Declaración de los jacobinos (aunque desde

luego la Declaración misma no pueda ser reducida a tal ideología), los ex esclavos pusieron al desnudo las profundas *tensiones* no resueltas que subyacían a un "universalismo" iluminista del cual ellos mismos se habían *reapropiado* en el curso de las luchas emancipatorias.

La menor de esas tensiones no era el hecho de que la Declaración de 1789 defendía simultáneamente el *derecho natural* a la libertad de todos los hombres y el *derecho (también) natural* a la propiedad privada: en el Caribe –y también en otras regiones de América "Latina"–, como sabemos, donde una gran parte de la riqueza de los propietarios se hallaba invertida en la *propiedad privada de seres humanos*, además de la de la tierra, el conflicto entre ambos tipos de "derecho natural" no podía dejar de generar interrogantes profundos sobre esa "naturaleza" y sobre el auténtico significado, o sobre la auténtica "universalidad", de los "derechos". Sobre todo si se tiene en cuenta que de la plantación –que por su lógica económica y organizacional difícilmente podía prescindir de la fuerza de trabajo esclava– dependía de modo decisivo la propia riqueza de la metrópolis, así como, según ya hemos mencionado, la propia *lógica de acumulación capitalista* en el "centro" de la nueva economía-mundo en proceso de consolidación.

De esta manera, *tanto* ciertos aspectos nodales del "universalismo" filosófico-político que apareció como un "invento" europeo de la Ilustración del siglo XVIII *como* la denuncia "práctica" (y a veces incluso teórico-crítica) de los *límites reales* de ese pretendido "universalismo", se originaron en buena medida en el conflicto colonial caribeño, y *luego* fueron presentadas como un producto "exclusivo" de la herencia intelectual europea. Fueron los desafíos propuestos por los insurgentes coloniales americanos –siendo el primero de esos desafíos, así como el más revolucionario de todos, el de los esclavos afroamericanos del Caribe francés– los que contribuyeron a generar en la metrópolis una *cultura democrática* que luego fue no solo proyectada como un "don" europeo, sino que fue bastardeada al ser utilizada como justificación para la expansión imperialista postcolonial, e incluso para crear nuevas formas de exclusión social, cultural, política y económica, pese a la abolición de la esclavitud, en las colonias francesas, ya en 1794 (la *primera* abolición, pues, como ya tendremos ocasión de discutir, Napoleón la restauró en 1802, y la abolición definitiva sólo llegaría en 1848). Como hemos dicho más arriba, esto constituyó una verdadera *tragedia histórica* de la cual no hemos terminado de recuperarnos. Una tragedia que es, para quien quiera verla, no solamente americana y africana, sino asimismo *europea*, ya que se le ha hecho un flaco favor a esa civilización –a la cual *también* "pertenecemos", no es cuestión de

negarlo– al bastardear de aquella manera un pensamiento originariamente crítico y potencialmente liberador.

El "caso" Haití

Toda una sección de nuestro texto, pues, se ocupará de revisar la interpenetración mutua entre la filosofía política metropolitana y la práctica tanto de la "economía de plantación" como de la insurgencia rebelde de los esclavos "afroamericanos". Esta sección nos servirá, por así decir, de "puente" para abordar el caso (en principio "histórico", pero vuelto inesperadamente a la primera plana de los diarios en los últimos tiempos, y por las peores razones) de Haití, al cual dedicaremos una parte importante del texto. En el "caso Haití" –la más rica de las posesiones francesas de ultramar (entendiendo por "rica", desde ya, la que mayores beneficios económicos proporcionó a las clases dominantes metropolitanas), y una de las más ricas de cualquiera de las potencias coloniales– se trata, en efecto, de lo que habitualmente se llama un *caso-testigo*, y ello por varias razones: en primer lugar, porque constituyó un "modelo" de economía de plantación con fuerza de trabajo esclava de origen africano, y en tanto tal "modelo" puede ser tomado como *paradigma concentrado* de ese rol decisivo, al cual hemos aludido varias veces, de la esclavitud en el proceso de acumulación de capital a nivel mundial; en segundo lugar, porque, como también hemos dicho, la Revolución haitiana fue asimismo un relativamente poco estudiado paradigma revolucionario independentista y anticolonial, de una radicalidad inédita desde luego antes pero también *después*, ya que en una suerte de proceso "desigual y combinado" de "revolución permanente", al levantar casi desde la nada una (efímera, quizá, pero no por ello menos radical) "nación negra" de ex esclavos, puso en cuestión casi desde sus propios orígenes las bases materiales, culturales e incluso filosóficas sobre las que se estaba erigiendo el capitalismo mundial (y quién sabe si no es ésa la razón de que haya sido tan terrible lo que podríamos llamar la *venganza* de ese capitalismo mundial contra Haití, una sociedad hoy destruida, empobrecida y degradada hasta la abyección, cuando había sido en su momento la *vanguardia*, en muchos sentidos, de una transformación social y política continental); en tercer lugar, y hace ya *más de doscientos años*, el "caso Haití" pone sobre el tapete –otra vez, a modo de paradigma concentrado– todo el conjunto de cuestiones que hoy (por buenas o malas razones) hacen a la "moda" de los Estudios Culturales y/o la Teoría Postcolonial: el cruce del conflicto co-

lonial con el social y el étnico-cultural, las paradojas de la *diferencia* y la *igualdad*, las tensiones entre la cuestión "nacional" y la "mundialización" (que ya estaba por supuesto en curso, por más que en las últimas décadas haya aparecido como una "novedad" bajo el eufemismo de la llamada *globalización*[46]), etcétera, etcétera. Ocuparse, pues, de Haití, así como del contexto histórico más general de la esclavitud afroamericana en Latinoamérica y el Caribe, no es, en modo alguno, hacer "arqueología" en el sentido tradicional: por el contrario –y no sólo por el hecho obvio de que, como decíamos, la tragedia haitiana ha vuelto a las primeras planas, sino porque su estudio crítico tiene alcances teórico-culturales muy vastos–, es responder estrictamente a la propuesta del ya citado Walter Benjamin cuando decía, en sus famosas *Tesis de Filosofía de la Historia*, que hacer historia no es reconstruir los hechos del pasado tal cual han sucedido exactamente (como pretende la tradición de la historia positivista), sino recuperarlos tal como relampaguean *hoy* en este "instante de peligro" que es nuestro presente.

En efecto, en más de un sentido, la historia de Haití es, como se dice, *emblemática* de la historia entera de nuestro mundo periférico: es una suerte de *condensación* de la tragedia (social, política, económica, cultural y hasta "psicológica") que ha asolado a esa "periferia" en los últimos cinco siglos, marcados por lo que vimos que Samir Amin llama *mundialización de la ley del valor del capital*, con sus etapas "desigualmente combinadas" de colonialismo clásico, neocolonialismo, imperialismo, dependencia postcolonial y ahora la mal llamada "globalización". Como acabamos de decir, el "estudio de caso" de la particular tragedia haitiana, si se lo emprendiera con el rigor intelectual y el compromiso político que merece, podría servir para movilizar un cruce creativo de todos los saberes "universales" puestos en juego por las ciencias sociales y humanas.

Para empezar, y según ya lo enunciamos, es el ejemplo *princeps* de cómo aquel proceso sangriento de mundialización, de conformación de un *sistema-mundo*, aplicado a lo que hoy se llama América Latina, afectó simultáneamente a *dos* continentes: como decíamos, la explotación colonial de América es también la destrucción sistemática de África por medio de la esclavitud planificada; esos dos "momentos" de una misma lógica son los que están en la base "externa" de la *acumulación originaria* del occidente capitalista: ellos son los que le han dado su actual "grandeza", su lugar "central", cuando hasta ese momento, y al menos desde la caída del Imperio romano, "Occidente" era apenas una arrinconada *periferia* de algún otro *centro* (el Imperio islámico, por ejemplo). Por supuesto, la ideología dominante de ese occidente *re-*

niega de esta evidencia: para ella, África y América (exceptuando a los EE.UU., claro está) son una completa *exterioridad*, una *alteridad radical* con la que "ellos", evidentemente, repetimos, nunca tuvieron nada que ver: su atraso y su miseria –material y moral– es simplemente el producto de que, vaya a saberse por qué enigmáticas razones, perdieron el tren de la Historia, como hemos visto que todavía lo afirmaba nada menos que el más complejo y sofisticado filósofo de la Modernidad, Hegel. Y es extraordinario, también lo hemos visto, que el propio Hegel, entre sus ejemplos favoritos para demostrar esta tesis, citara el caso de Haití. Extraordinario, pero para nada azaroso: un par de décadas *antes* de que Hegel escribiera su *Filosofía de la Historia*, más de una década *antes* de que las primeras colonias americanas declararan sus ciertamente ambiguas independencias, Haití –es decir, la colonia francesa entonces llamada Saint-Domingue (no confundir con la vecina colonia española Santo Domingo)– estaba produciendo uno de los experimentos revolucionarios más *radicales y originales* de la historia moderna, desde un punto de vista no sólo de la formalidad institucional (como lo fueron, a la larga, las otras revoluciones independentistas), sino socioeconómico y cultural realmente profundo.

No tenemos temor a exagerar: en cierto sentido, como ya hemos sugerido, la Revolución haitiana es *mucho más radical* que la tan celebrada Revolución francesa de unos años antes[47]; entre otras cosas, porque precisamente *puso en cuestión*, objetivamente y a veces de manera explícita, el "universalismo abstracto" de la Declaración "Universal" de los Derechos del Hombre, al mostrar que el "particularismo" de los ex *esclavos negros* que estaban construyendo una república de *trabajadores negros* (y no de comerciantes y burgueses "avanzados", incluso jacobinos, como la francesa), *no podía* ser contemplado por el "universalismo" de una revolución cuyo límite absoluto, insuperable, era la imposibilidad de renunciar a la explotación colonial de los "territorios de ultramar". Recordemos: en la Constitución haitiana de 1804, inspirada por el mítico Toussaint Louverture, se declara que *todos* los ciudadanos haitianos, sea cual sea el color de su piel (los blancos eran una franca minoría, pero existían, así como una gran cantidad de mestizos o *mulatos*), serán, a partir de su promulgación, llamados... *negros*: ¿no es un ejemplo extraordinario de puesta al desnudo de la *tensión irresoluble* entre la particularidad de esa revolución y las contradicciones internas de un universalismo "burgués" como el de la revolución francesa, que –con el gesto típico de toda clase dominante que hace pasar sus intereses particulares como el interés "general" de la humanidad– tiene que *excluir* ciertas "partes" para imponer su

"todo"? Para más: es, ya lo adelantamos, una anticipación de *dos siglos* a los elaborados debates actuales (que habitualmente terminan en un callejón sin salida, por otra parte) sobre los "multiculturalismos", las "hibrideces", las "postcolonialidades" y demás yerbas de variada especie postmoderna.

El occidente burgués, que en buena medida le debía su propia "totalidad" dominante al trabajo esclavo, jamás le perdonó a Haití que realizara este *striptease* (como lo hubiera llamado Sartre hablando de Argelia) de sus vestiduras democráticos ya desde el inicio, cuando esas vestiduras apenas estaban en su etapa de costura. Muy pocos acontecimientos de la historia moderna, en efecto, tuvieron implicancias más amenazantes para el incipiente orden hegemónico mundial: la mera existencia de un Haití independiente era un violento cachetazo lanzado al rostro de las potencias colonialistas-esclavistas de Europa, un ejemplo peligrosísimo –en la propia América– para los esclavos del Sur norteamericano, y una inspiración radical para los futuros movimientos de liberación africanos y latinoamericanos. No vamos a incurrir en explicaciones ramplonamente subjetivistas: sin duda la tragedia de la nación haitiana, después de este inicio absolutamente espectacular, se explica por la "lógica objetiva" de la mundialización capitalista. Pero es difícil resistir la tentación de volver a apelar a la metáfora de una gigantesca y cruel *venganza* de occidente contra el inaudito atrevimiento (político, social, y, como acabamos de ver, incluso "filosófico") de estos "negritos".

No hay en toda Latinoamérica otro ejemplo –con la posible excepción de Paraguay, en un contexto muy diverso– de una nueva nación "de avanzada" que haya sido tan sistemática y concienzudamente *destruida* por unas potencias imperiales que no podían tolerar la subsistencia ejemplar de semejante *vanguardia* mundial. Que hoy Haití sea la sociedad más degradada de América (y una de las más degradadas del mundo, incluyendo muchas de las africanas), cuando fue, en aquel momento, la más avanzada; que las tres cuartas partes de su población estén *muy* por debajo de la eufemística "línea de pobreza", cuando poco después de la revolución era una república de pequeños pero comparativamente igualitarios propietarios rurales como la que imaginaba Rousseau (todavía en la actualidad, aún en la más absoluta miseria, *el noventa por ciento* de los campesinos haitianos tienen acceso aunque sea a un diminuto trozo de tierra); que el analfabetismo supere el sesenta por ciento, cuando la revolución había alfabetizado a los ex esclavos, incluso reinsertando las lenguas africanas originarias (otro experimento que todavía hoy aparece como "vanguardista"); que su ínfima clase política sea una de las más corruptas de Latinoamérica (lo que no es poco decir), cuan-

do los dirigentes revolucionarios originarios eran famosos por haber llevado al extremo el incorruptible ascetismo jacobino; todo eso es el *producto* (seguramente no exclusivo, pero sí principalísimo) de aquélla intencional destrucción.

Baste mencionar, como (algo más que un mero) símbolo, que la Francia de la restauración postnapoleónica, luego del frustrado intento por parte del propio Bonaparte de retornar al sistema esclavista, sólo restableció el comercio internacional con Haití (esencial para la supervivencia de la isla) luego de que el gobierno haitiano accediera, en 1825, a pagarle a su antiguo amo colonial una "compensación" por la "pérdida" de sus esclavos, que equivalía a *todo el presupuesto anual de Francia*, y cuya última cuota se saldó... en 1947. Ningún otro factor singular contribuyó con tal magnitud a hacer de Haití un país crónicamente endeudado, lo cual a su vez justificó una larga y a veces extremadamente violenta serie de "apropiaciones" pirateriles, de las cuales la más representativa es la ocupación norteamericana que duró dos décadas (entre 1915 y 1935), y que utilizó a Haití como base de operaciones para sucesivas incursiones en la vecina Santo Domingo (entre 1916 y 1924), habiendo comenzado como subproducto de las "expediciones punitivas" de Woodrow Wilson contra la Revolución mexicana, en 1915: "América para los americanos", *indeed.*

El régimen militar norteamericano produjo, en ese período, uno de los "ajustes" más salvajes que haya conocido la historia latinoamericana hasta la década de 1980, que incluyó la toma por asalto del Banco Nacional haitiano, la reorganización de la economía para garantizar la "confiabilidad" de los pagos de la deuda externa, la expropiación de enormes porciones de tierra para instalar plantaciones de café, azúcar o tabaco en manos de grandes empresas multinacionales, y el entrenamiento de una brutal fuerza militar cuyas únicas victorias, como suele suceder en estos casos, fueron contra el propio pueblo haitiano, que –siguiendo la tradición de sus mayores– persistía en rebelarse, para ser sistemáticamente aplastado a sangre y fuego (sólo en las huelgas rurales de 1929 fueron masacrados 15.000 campesinos). A partir de allí, el país jamás se recuperó: al contrario, su degradación se profundizó más y más, hasta alcanzar abismos de abyección absolutamente inimaginables con el régimen seudofascista delirante de los Duvalier y sus *tonton-macoutes*, enfáticamente sostenido –militar y financieramente– por los sucesivos gobiernos norteamericanos, incluido por supuesto el del demócrata "progresista" John F. Kennedy. Por todas estas razones, una vez más, ocuparnos de Haití es pues ocuparnos de *nosotros*[48].

Resumiendo hasta aquí: como hemos dicho al principio, la esclavitud afroamericana –en el marco de la gigantesca extracción de plusvalía, así como de excedente de materias primas, metales preciosos o productos agrarios, efecto de la explotación colonial *mundializada* de la periferia a partir de 1492– contribuyó decisivamente al *proceso de acumulación de capital* en las sociedades "centrales", y por lo tanto, por esa vía, a la emergencia del capitalismo como tal. Es cierto: no se trata aún del capitalismo industrial plenamente establecido que Marx analiza en *El Capital*, cuando lo fundamental de ese proceso de acumulación "originaria" ya está cumplido, cuando ha sido mayoritariamente desarrollado (ya que nunca, incluso hasta hoy, se *completó* absolutamente) el proceso de separación entre el productor directo y los medios de producción, cuando se ha vuelto dominante la lógica de subsunción *material* y no sólo *formal* de la mercancía-fuerza de trabajo en el capital, etcétera. Pero ello no significa que aquel proceso de acumulación originaria (y por consiguiente el rol de la explotación colonial y de la esclavitud afroamericana dentro de ella) no pertenezca por derecho propio a *la historia "necesaria" del capitalismo*: otra vez, bastaría una sucinta ojeada al capítulo XXIV de la *opera magna* de Marx (y, por supuesto, a muchos otros *locii* de su obra general) para despejar ese equívoco. Sin embargo, con demasiada frecuencia se ha tendido a centrar la discusión sobre el carácter *local*, a lo sumo "europeogénico", de la acumulación, utilizando como unidad de análisis la *nación* o, en todo caso, la *región*, y olvidando que (según indicación del propio Marx, pero aunque así no fuera) el capitalismo es el primer modo de producción de la historia tendencial y necesariamente *mundial*, ya que su propia lógica de reproducción "ampliada" requiere de su expansión en círculos de penetración cada vez más grandes y más profundos, hasta cubrir el mundo entero –como ocurre ya en la actualidad, en la que buena parte de la crisis de acumulación tiene que ver con la *saturación* del planeta por el capital "globalizado"–. El colonialismo, pues, aún en su forma más clásica (que incluye la ocupación político-militar del territorio del "Otro") no es una *anomalía* ni un *arcaísmo* del capitalismo, sino que pertenece, también por derecho propio, a su historia "necesaria". Y la mejor prueba de ello es que el célebre "reparto de África" entre las grandes potencias europeas se llevó a cabo en un momento de la historia del capitalismo –finales del siglo XIX– en el que no sólo el capitalismo industrial estaba plenamente establecido, sino que ya se había entrado, también plenamente, en la era del "imperialismo" en sentido leniniano[49]. Y, como decíamos antes, del colonialismo "clásico" recién se terminó de salir en 1975, cuando ya había comenzado la etapa de reconversión neoliberal "postmoderna" y "globali-

zada". Vale decir: colonialismo clásico, neo- o semi-colonialismo, imperialismo, dependencia, postcolonialismo, globalización, etcétera, *no son* "etapas" claramente diferenciadas de una evolución lineal, sino diversas *instancias* o *momentos* (en el sentido *lógico* y no cronológico) de un proceso de conjunto, sin duda hecho de múltiples particularidades y hasta contradicciones internas, pero básicamente *único*.

Esto sólo puede apreciarse realmente, no obstante, cuando tomamos como unidad de análisis no la nación o la región en sentido estrecho, sino lo que Wallerstein ha denominado el *sistema-mundo* capitalista que, efectivamente, empezó a conformarse ya –simplemente por darle una fecha de origen emblemática– en 1492. Esta constatación vuelve en buena medida obsoletos los debates (como la canónica polémica Dobb/Sweezy de los años 50, que por otra parte, no es cuestión de negarlo, desató extraordinarios impulsos de investigación histórica, sin los cuales la propia teoría wallersteiniana sería impensable) a propósito del origen "interno" (centrado en el desarrollo de las relaciones de producción "locales") o "externo" (centrado en el comercio internacional y el rol del capital comercial y financiero) del proceso de acumulación. Como se recordará, también en América Latina se desarrollaron, y de manera muy rica, estos debates, en pleno auge de la llamada Teoría de la Dependencia, a propósito del carácter predominantemente "feudal" o "capitalista" de lo que dio en llamarse el *modo de producción colonial* (casi tan canónica como las polémicas Dobb/Sweezy o Brenner/Wallerstein fue aquí la polémica Puiggrós/Gunder Frank/Laclau[50]), al cual se terminó calificando de "modo de producción no consolidado" –una suerte de solución de compromiso que, a decir verdad, poco aportó al avance del conocimiento preciso y detallado del "modo de producción colonial"; pero que tuvo la ventaja de poner bajo interrogación las categorías eurocéntricas dicotómicas de feudalismo/capitalismo en su trasposición mecánica a las complejas y heteróclitas realidades coloniales–. Pero cuando se modifica la perspectiva para asumir el punto de vista más amplio del nuevo *sistema-mundo* capitalista en proceso de conformación, se vuelve prácticamente ocioso el dilema: *todas* las (complejas, diversas y frecuentemente "contradictorias") causas de su "origen" terminan siendo, por definición, "internas". Por supuesto –casi no hace falta aclararlo– ello no significa que no haya diferencias igualmente "internas", nacionales o regionales, ni que haya perdido su sentido la "cuestión nacional", la "cuestión latinoamericana", etcétera –como pretendería hacérnoslo creer el discurso ideológico oficial de la "globalización"–, ni significa que no haya problemas (de "detalle", por así decir) con muchas de las hipótesis de trabajo más puntuales

y localizadas de Wallerstein, y de los que en su momento nos ocuparemos. Lo que significa es que es justamente el proceso de acumulación *ya mundial desde sus inicios* el que ha *producido* esas diferencias.

Una vez más: el capitalismo como tal (y su "superestructura" filosófico-política y cultural) existe, no únicamente pero sí en buena medida, *gracias* a la explotación de la periferia. El capital no es, por así decir, un "producto de exportación" del centro hacia la periferia: es el producto de una *dialéctica de dominación* entre dos partes que solamente *a partir* de la hegemonía de una de ellas se transformaron, respectivamente, en "centro" y "periferia". La acumulación originaria de capital en Europa occidental es la otra cara inseparable de la destrucción sistemática de los *otros* modos de producción ("pre" o "no" capitalistas) tanto "dentro" como "fuera", territorialmente hablando, de Europa. Y tampoco ese fue un proceso perfectamente homogéneo y lineal: fue un desarrollo, como se ha dicho, *desigual y combinado* (en el cual, siguiendo la misma lógica que venimos proponiendo, la *desigualdad* es un efecto de la *combinación*), en el cual muchas veces la propia lógica y la dinámica de acumulación del capital necesitó recurrir, en determinadas circunstancias, a relaciones de producción en sí mismas "pre" o "no" capitalistas (por ejemplo, la esclavitud), pero que, en el contexto de su inscripción en el proceso de acumulación, adquirieron una *significación histórica* (económica, social, política y cultural) completa y radicalmente nueva y diferente de la que podían haber tenido, digamos, en la antigua Grecia, en el Imperio romano o en la sociedad feudal (en otros casos, como se sabe, se inventaron relaciones de producción/dominación más o menos inéditas, como la *mita* y el *yanaconazgo*, sólo muy aproximadamente readaptadas de formas preexistentes, por ejemplo, en el Imperio incaico). Incluso –como tendremos ocasión de mostrarlo– se podría probar que, al interior mismo de la "economía de plantación" esclavista, aunque las relaciones de producción antagónicas *inmediatas* fueran las de amo/esclavo (y no las de "burgués/proletario") la *organización* del proceso de producción, *la racionalización* (en sentido estrictamente weberiano) de esas relaciones productivo-sociales, respondían a criterios *ya* plenamente "capitalistas"; y ello para no mencionar que, en la gran mayoría de los casos, tanto los propietarios de las plantaciones como los propios organizadores del comercio esclavista eran, en cualquier sentido moderno del término, *empresarios*, y no señores feudales o amos en su acepción tradicional: es el caso –ya demostrado por las mejores investigaciones– de Haití, y en general, de todo el Caribe "inglés" o "francés" (y recuérdese que a la Francia del período moderno "clásico" se le suele atribuir aún un *menor* grado de desarrollo proto-ca-

pitalista que a la Inglaterra del mismo período; algo, por cierto, que el propio Wallerstein pone entre signos de interrogación, como ya veremos), y aún, en muchos casos, del relativamente menos "burgués" Caribe español o Brasil portugués.

Pero, más allá de este análisis *interno* de la sociedad esclavista americana, cuando se adopta –como lo proponemos aquí, siguiendo principalmente a Wallerstein, pero también a Samir Amin o a Giovanni Arrighi– la perspectiva del *sistema-mundo*, queda claro que esa *desigualdad combinada* (o esa *combinación desigual*, como se prefiera) estaba nítidamente sometida a la *lógica dominante* de la acumulación en sentido capitalista. Por otra parte, y en esto tiene a nuestro juicio plena razón Wallerstein, aunque sin duda lo que califica centralmente a esa lógica dominante son las relaciones de producción basadas en el trabajo asalariado, de allí no se sigue que esta sea, si se nos permite la expresión, la *"esencia completa"* del capitalismo (mucho menos en la etapa de acumulación originaria, y muchísimo menos cuando se incluye en esa "esencia", como proponemos hacerlo aquí, al "modo de producción colonial"): lo que sí constituye esa "esencia" son las formas, históricamente específicas, de *combinación desigual*–para insistir con este concepto– entre diferentes tipos de relaciones de producción, bajo la dominancia tendencial de uno de ellos. Se trata, pues, de una cuestión no solamente histórico-económica, sino, si se quiere, *epistemológica*: es el Todo (un "todo" sin duda no cerrado y completo, sino abierto, contradictorio y complejo, con condicionamientos históricos particulares, "síntesis de múltiples determinaciones en desarrollo", como diría Marx) el que le asigna su lugar, su *identidad*, a las Partes.

Notas

[1] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, Buenos Aires, Rescate, 1991, (según el texto de la edición de la Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaft, Düsseldorf, 1980, traducción, estudio y notas de Alfredo Llanos, pp. 161/192.

[2] Véase, para esto, Carlos B. Gutiérrez, "La tolerancia como desvirtuación del reconocimiento", en *Palimpsestus*, Revista de la Facultad de Ciencias Humanas/Universidad Nacional de Colombia, n.° 5, 2005/2006, pp. 8/15.

[3] El desarrollo –y la demostración– más completo de esta hipótesis se encuentra en el ya célebre librito de Susan Buck-Morss, *Hegel y Haití*, Buenos Aires, Norma, 2005.

[4] Cfr. Louis-Jean Calvet, *Colonialismo y lingüística*, México, FCE, 2005.

[5] Carolyn E. Fick, *The Making of Haiti. The Saint-Domingue Revolution from Below*, Knoxville, The University of Tennessee Press, 1990, pp. 15/45.

[6] Cfr. Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 2002. Hay que reconocerle a este autor el ser el *único* de los filósofos franceses (denominados) "postmarxistas" que hace una referencia explícita a Haití en conexión con las insuficiencias de la Revolución francesa, aunque no estemos plenamente de acuerdo con sus hipótesis. Cfr. Alain Badiou, *Lógica de los mundos*, Buenos Aires, Manantial, 2009.

[7] Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past. Power and the Production of History*, Boston, Beacon Press, 1995, p. 82.

[8] Cfr. Frantz Fanon, *Los condenados de la Tierra*, México, FCE, 1972.

[9] Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971, p. 470.

[10] Sydney Mintz, *Sweetness and Power. The Place of Sugar in Modern History*, Londres, Penguin, 1986, pp. 74/150.

[11] Cfr. Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica del Iluminismo*, Madrid, Trotta, 1991.

[12] Aristóteles, *Política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1986, cap. 4-7.

[13] Maurice Blanchot, "La literatura y el derecho a la muerte", en *De Kafka a Kafka*, México, FCE, 1979, pp. 9/78.

[14] John Womack, *Emiliano Zapata y la revolución mexicana*, México, Siglo XXI, 1970, p. XI.

[15] Cfr. Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, La Habana, Consejo Nacional de Cultura, 1963, p. 99.

[16] Samir Amin, *El eurocentrismo*, México, Siglo XXI, 1979, pp. 9/14.

[17] Cfr. Walter Mignolo, *La idea de América Latina*, Barcelona, Gedisa, 2005, especialmente pp. 15/26.

[18] Samir Amin, *Los desafíos de la mundialización*, México, Siglo XXI, 1997, pp. 58/94.

[19] Cfr. Sigmund Freud, "El fetichismo", en *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, varias ediciones.

[20] Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa*, Madrid, Akal, 2005, esp. pp. 131/196.

[21] Carlo Ginzburg, "Montaigne, i cannibali e le grotte", en *Il Filo e le Tracce. Vero/Falso/Finto*, Milan, Feltrinelli, 2006, pp. 52/77.

[22] Michel de Montaigne, *Essais*, Paris, La Pléiade, 1967, pp. 234/255.

[23] Cfr. Roberto Fernández Retamar, *Todo Calibán*, Buenos Aires, CLACSO, 2004.

[24] Pierre Clastres, *La Societé contre L'Etat*, Paris, Minuit, 1974, pp. 161/185.

[25] Y no solamente en el Marx "joven" y "humanista". Son extraordinarias las reflexiones sobre esta cuestión –aunque hechas en apariencia desde una perspectiva y con un lenguaje más "científico" y menos "romántico"– en la última sección del tomo I de los *Grundrisse. Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política* (Buenos Aires, Siglo XXI, 1971, pp. 433/479): "Formas que preceden a la producción capitalista".

[26] Cfr. Eduardo Grüner, *El fin de las pequeñas historias*, Buenos Aires/Barcelona, Paidós, 2002.

[27] El genial Ibn Khaldun, que todavía espera su merecida vindicación occidental como uno de los más originales pensadores de la "pre-modernidad", plantea *en el siglo XIV* prácticamente *todos* los problemas básicos que son hoy furor en la *postcolonial theory*, y de paso también él parecería estar respondiendo de antemano (¡siete siglos de antemano!) a los dislates del

choque de civilizaciones de Huntington *et al.* Cfr. Ibn Khaldun, *Al Muqaddimah. Introducción a la Historia Universal*, México, FCE, 1977.

[28] Cfr. Michel Foucault, *Nietzsche, Marx, Freud*, Buenos Aires, Imago Mundi, 1989.

[29] Cfr., para esto, los notables hallazgos expuestos en David A. Lupher, *Romans in a New World. Classical Models in Sixteenth-Centur; Spanish America*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2003, en especial pp. 8/42: "Conquistadors and Romans".

[30] Cfr. Aby Warburg, *The Renewal of Pagan Antiquity*, Getty Research Institute, 1999. Por supuesto que aquí estamos hablando, al igual que en el caso de la "modernidad", de la imagen (ideológica) *dominante* del Renacimiento, que en modo alguno puede *reducirse* a la "perspectiva" y sus implicaciones filosófico-políticas. Justamente Warburg es uno de los primeros, entre los grandes historiadores del arte de fines del siglo XIX y principios del XX, en desarticular este reduccionismo. Cfr., para un análisis de esta perspectiva, José Emilio Burucúa, *Historia, Arte, Cultura: de Aby Warburg a Carlo Guinzburg*, México, FCE, 2008.

[31] Haroldo de Campos, *De la razón antropofágica y otros ensayos*, México, Siglo XXI, 2000, esp. pp. 1/23.

[32] Ernst Bloch, *El principio esperanza* (3 tomos), Madrid, Trotta, 2005. La categoría del *todavía-no* atraviesa toda la obra de Bloch, pero se la puede encontrar particularmente tematizada en el t. I, Segunda Parte: "La conciencia anticipadora".

[33] La noción de los *in-between* (o "entre-dos") está desarrollada en Homi Bhabha, *The Location of Culture*, Londres, Routledge, 1994. En nuestro libro *El fin de las pequeñas historias* (op. cit.) explicamos extensamente por qué preferimos traducirlo por "linde", un concepto que da mejor cuenta de una pertenencia *simultánea* pero *conflictiva*.

[34] Victor Turner, *La selva de los símbolos*, México, Siglo XXI, 1999, pp. 102/123.

[35] El originalísimo etnólogo italiano Ernesto De Martino –otro inexplicable "ninguneado" en la bibliografía en lengua castellana– tematiza su interesante teoría sobre la *crisis de la presencia social* (una hazaña de síntesis entre Heidegger y Gramsci), y precisamente en relación a la destrucción de las culturas "tradicionales" por la "modernidad" capitalista (aunque su trabajo está centrado en el sur de Italia), a lo largo de toda su obra, pero muy especialmente en *Morte e Pianto Rituale* (op. cit.) y en su monumental e inconclusa obra póstuma *La Fine del Mondo*.

[36] Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema mundial*, México, Siglo XXI, 1979, t. I, pp. 203/243.

[37] Karl Marx, *El Capital*, México, Siglo XXI, 1975, t. I, cap. XXIV.

[38] Walter D. Mignolo, *La idea de América Latina*, Barcelona, Gedisa, 2005, p. 17. Hemos transcripto literalmente el párrafo, para manifestar nuestro acuerdo con su "espíritu" básico, aunque ya se verá que tenemos una (parcial y sutil) diferencia respecto del nombre de Toynbee.

[39] Nicole Loraux, *L'Invention d'Athène*, Paris, Payot, 1985, pp. 134 y ss.

[40] Darcy Ribeiro, *As Américas e a Civilizacâo*, Rio de Janeiro, Editora Civilizacâo Brasileira, 1970, esp. pp. 391/428 ("Os Antilhanos").

[41] Sobre el concepto de *reinterpretación*, cfr. Melville Herskovitz, *El hombre y sus obras*, México, FCE, 1961, pp. 586/608 ("Foco cultural y reinterpretación"); sobre el de transculturación volveremos en abundancia más adelante; su mayor desarrollo, como ya hemos señalado, está en Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano...*, op. cit.

[42] Cfr. Mijail Bakhtin, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais*, Madrid, Alianza, 1987, pp. 177/249 ("Las formas e imágenes de la fiesta popular en la obra de Rabelais"); véanse también referencias muy útiles en José Emilio Burucúa, *Corderos y elefantes. La sacralidad y la risa en la Modernidad Clásica (siglos XV a XVII)*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2001.

[43] Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Race Nation Classe. Les identités ambigües*, Paris, La Dècouverte, 1988, pp. 217/240.

[44] Cfr., entre otros, Stephen Greenblatt, *Marvelous Possessions. The Wonder of the New World*, The University of Chicago Press, 1991, pp. 52/85; Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario*, México, FCE, 2001, pp. 59/76.

[45] Mercedes López-Baralt, *Para decir al otro. Literatura y antropología en nuestra América*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2005, pp. 24/25.

[46] Decimos "llamada" globalización, pues, como agudamente lo explica Samir Amin (op. cit.), en el mejor de los casos sólo puede hablarse de una "globalización" *trunca*, ya que no alcanza –ni podría alcanzar– a la fuerza de trabajo, que *no puede* ser totalmente "mundializada", ya que la reproducción ampliada del capital mundial depende del mantenimiento de cotas *regionalmente diferenciadas* en la extracción de plusvalía. Que esas regiones en las que, mediante la superexplotación de la fuerza de trabajo, se obtienen las mayores tasas de plusvalía, correspondan casualmente al ¿ex? mundo colonizado, debe ser una completa coincidencia.

[47] "Mal llamada", decimos nuevamente, puesto que algo así como las tres cuartas partes de la sociedad que hizo la Revolución francesa... no hablaba francés, sino vasco, bretón, gascón, occitano, etcétera; el francés era el "dialecto" de la Ile de France –la capital política y administrativa del país–, y fue impuesto *a sangre y fuego* como lengua "nacional" contra los que se resistían a abandonar su lengua "local". Se nos dirá que hubo allí una *necesidad histórica* vinculada a la igualmente necesaria unificación política, como característica central de la construcción de los Estados modernos. Puede ser. Pero queríamos señalar, simplemente, que la denominación de "francesa" para una revolución "multilingüística" es otra flagrante muestra de imposición y absorción colonialista, aunque esta vez referida al "colonialismo interno" (para todo esto, cfr. el ya citado Louis-Jean Calvet, *Colonialismo...*).

[48] Cfr., para todos los datos anteriores.

[49] Para una excelente historia del llamado *scramble for Africa*, cfr. Henri Wesseling, *Divide y vencerás. El reparto de África* (1880-1914), Barcelona, Península, 1999.

[50] Cfr., para esto, Carlos S. Assadourian, *et al*, *Modos de producción en América Latina*, Cuadernos de Pasado y Presente, México, Siglo XXI, 1973; y Ángel Palerm, "¿Un modelo marxista para la formación colonial de México?" y "Metrópoli-colonia y articulación de modos de producción", en *Antropología y Marxismo*, México, Nueva Imagen, 1979. Volveremos abundantemente sobre estas fuentes en el capítulo 3.

Capítulo 2

La *categoría esclavitud* y el racismo moderno

Es imprescindible, ante todo, que nos ocupemos del tema de la esclavitud *en general*: la esclavitud como concepto, como institución, como relación social de poder, como configuración ideológica, como "cultura", como discurso filosófico y "científico". No se trata de hacer arqueología. No estamos excavando anacronismos, antigüedades perimidas, rémoras insustanciales. La esclavitud como forma de "control de la fuerza de trabajo", y el esclavismo como *sentido común* –es decir, como configuración ideológico-cultural hegemónica– de las clases dominantes (y no sólo de ellas) es uno de los componentes centrales de las estructuras originarias de la modernidad eurocéntrica. Desde un punto de vista histórico tanto como "estructural", pues, es necesario *entender* esa lógica, que está inscripta en la trama misma del mundo moderno, aunque sus *expresiones* propiamente históricas hayan cambiado por otras.

En la medida de nuestras posibilidades, habrá que tratar de señalar las diferencias fundamentales entre la esclavitud "antigua" (o "pre-moderna", o "no-moderna") y la esclavitud en la modernidad, particularmente en América Latina y el Caribe, en el contexto de la conformación del *sistema-mundo* capitalista; y también habrá que revisar rápidamente la compleja cuestión del *racismo*, que, como dijimos en la introducción, tal como lo entendemos actualmente es un "invento" moderno muy estrechamente ligado al fenómeno histórico igualmente moderno de la esclavitud afroamericana –y ha hecho de ella, como tendremos ocasión de mostrar reiteradamente, una de las más rentables empresas de la modernidad–. La importancia de comprender este fenómeno salta a la vista más aún que en el caso de la esclavitud: mientras que ésta ha desaparecido como *institución legal*, el racismo, como "inconsciente ideológico" de la modernidad, renueva permanentemente los "contenidos" de una "forma" que también subtiende los orígenes del *sistema-mundo* moderno. Una vez más, no es simplemente que la historia explique nuestro presente: ella *está* "presente".

Elementos para una sociología etno-histórica de la esclavitud

El pensamiento debe abrirse lo más posible: el tema lo obliga. Como ya señaláramos anteriormente, es importante no idealizar ni a la dudosa "naturaleza" humana, ni a las sociedades del pasado, ni a las no-occidentales. Sin duda, occidente ha cometido crímenes incalificables, y en cierto sentido peores que los de cualquier otra cultura, puesto que, como decíamos, ha pretendido erigirse –a partir de la modernidad: antes no podía tener semejante pretensión– en *la* cultura como tal, en sinónimo de toda "civilización" posible, así como en detentadora de *la* Razón, expulsando del seno de la misma, mediante una operación ideológica "fetichista", a prácticamente todo el resto de la humanidad. Y fue en buena medida en nombre de *su* racionalidad "universal" que, a partir de 1492, emprendió el proceso de esclavización más gigantesco y geno/etnocida de que la historia tenga registro. Lo cual coloca al pensamiento crítico en un dilema: si por un lado, y por excelentes razones anti-etnocéntricas, un pensador como Lévi-Strauss puede sostener que hay sólo *una* racionalidad humana, que los hombres han pensado siempre de la misma manera, sólo que piensan sobre diferentes cosas[1], por el otro lado es imprescindible *historizar* esas "diferencias" que nos pueden aparecer como "estructurales", para dar cuenta de la pulsión inevitablemente *dominadora* que ciertas formas de la "racionalidad instrumental" *europea* (para volver a ese concepto frankfurtiano) han logrado imponer al resto del mundo.

Pero, por supuesto, la *esclavitud* como tal no es un invento occidental moderno, aunque sólo el occidente moderno la haya proyectado a una dimensión "mundializada". Prácticamente todas las sociedades conocidas, y desde los mismos albores de la historia, conocieron alguna forma de esclavitud. Como dice Orlando Patterson, no hay nada notablemente peculiar en la institución de la esclavitud: ha existido desde el origen de la humanidad hasta el siglo XX, en las más "primitivas" como en las más "civilizadas" sociedades humanas, hasta el punto de que probablemente no exista sobre la faz de la tierra grupo humano alguno cuyos antepasados no hayan sido, en algún momento, esclavos o esclavistas[2]. La arqueología más reciente parece haber demostrado sin mucho lugar a dudas que la esclavitud (aunque básicamente con fines de sacrificio ritual) ha sido omnipresente no sólo en la historia sino en la *prehistoria* humanas, y que la razón de que este hecho palmario se nos haya ocultado tanto tiempo es una mal entendida "corrección política"[3].

Y en muchas de las más importantes civilizaciones que teóricamente *dieron lugar* a lo que sería occidente –piénsese tan sólo en las antiguas Grecia o

Roma– la esclavitud fue no solamente una *institución* perfectamente tolerada, y más aún, promovida y regimentada, sino asimismo una relación económica, social, política y cultural en buena medida *indispensable* para el funcionamiento de la sociedad en todos esos registros. La necesidad de movilizar fuerza de trabajo "externa" para llevar a cabo empresas que excedieran la capacidad del individuo o la familia es casi tan antigua como la sociedad humana misma, y se presentó cada vez que una sociedad alcanzaba una etapa de "acumulación" de recursos económicos y de poder político suficiente y concentrado en pocas manos (el rey, la jerarquía dominante religiosa, la tribu más poderosa, la aristocracia, etcétera). La fuerza de trabajo excedente necesaria se obtenía por la fuerza –la de las armas, la de la ley formal o consuetudinaria, y generalmente todas estas cosas combinadas–. La *forma* específica podía adoptar una gran variedad de manifestaciones: esclavitud por deudas, clientela, peonaje, ilotaje, servidumbre forzada, esclavitud mueble, y así. Pero en todos los casos, su estatuto social y jurídico era muy diferente al del trabajo asalariado. Y ciertamente que en la antigüedad clásica el trabajo "libre" no era en absoluto desconocido, si bien era intermitente y episódico. Sugestivamente, ni en griego ni en latín existía un término específico para nuestro concepto genérico de *trabajo*, entendido como función social general[4]; sólo con el desarrollo del capitalismo apareció el trabajo asalariado como forma *característica* del trabajo para otros, y por lo tanto como rasgo definitorio *específico* de ese modo de producción (sin importar su dimensión cuantitativa, un debate hoy muy de moda pero completamente ocioso a los efectos de *caracterizar* un sistema socioeconómico). De todos modos, filósofos mucho más "modernos" –queremos decir, tributarios no solamente de otra manera de pensar, sino de otras "relaciones de producción"– como Locke, pueden fácilmente engañarse al respecto:

> A partir de esta premisa, de un "sentido común" tan profundamente arraigado e indiscutible para su época, puede fácilmente comprenderse que las posturas de Aristóteles en defensa de la esclavitud fueran las "normales" en el tipo histórico de sociedad en que le tocó vivir. Su imaginación, caudalosa y fecunda, tropezaba pese a todo con límites insuperables dada su inserción en un modo de producción esclavista y en las coordenadas espacio-temporales del siglo V antes de Cristo. De ahí su célebre justificación de la esclavitud: "Es manifiesto, por lo tanto, que algunos son por naturaleza libres, otros esclavos; y que la esclavitud es justa y útil para estos últimos".

Más de dos mil años después, John Locke podía escribir en su Primer Tratado que la esclavitud era

> una condición tan mísera y despreciable y contraria de modo tan directo a la naturaleza generosa y valiente de nuestra nación, que es difícil concebir que un inglés, con mayor razón si se trata de un gentilhombre, la defendiese.

Desde el "horizonte de visibilidad" que ofrecía una Inglaterra ya irreversiblemente transformada en un sentido capitalista, en donde los antiguos campesinos expulsados por los cercamientos y ya devenidos en proletarios constituían la mayoría de la población, Locke certificaba la "resolución" del problema de la esclavitud con la misma naturalidad con que Aristóteles había antes admitido la justicia y utilidad de su existencia. El vínculo entre teoría y modo de producción queda aquí notablemente expuesto. Y las limitaciones de Locke también, toda vez que desde su peculiar perspectiva –histórica y de clase– el tema del comercio de esclavos, cuyo eje era precisamente Inglaterra, no parecieron haberlo preocupado demasiado[5].

Cuál es el verdadero alcance de ese carácter "indispensable" de la esclavitud antigua es, hasta el día de hoy, materia de debate entre los especialistas. Uno de los más importantes entre ellos, Moses I. Finley, ha llegado a sostener que el rol de la esclavitud como *base económica* de las sociedades antiguas (y en particular, de Grecia y Roma) ha sido desmedidamente sobredimensionado[6]. Por su parte, Gilbert de Ste. Croix, en su monumental obra sobre la lucha de clases en la antigüedad, ha demostrado convincentemente que la famosa afirmación de Marx y Engels en el *Manifiesto Comunista*, a propósito de la "lucha de clases" entre "amos y esclavos" en la antigüedad, es de valor puramente retórico y argumentativo: en términos estrictamente históricos, la auténtica *lucha de clases*, tanto en Grecia como en Roma, se desarrolló mucho más profundamente entre los grandes propietarios territoriales y el *demos* o la *plebs* de campesinos empobrecidos[7]. Ambos argumentos son de gran interés para nosotros, en tanto alimentan nuestra impresión de que –por más paradójico que esto pueda parecer– la explotación de fuerza de trabajo esclava fue un elemento mucho más esencial para la conformación del modo de producción *capitalista* de lo que lo fue para el sostenimiento del llamado modo de producción *esclavista*. Pero dejaremos esta discusión para más adelante, en su correspondiente contexto. Limitémonos por ahora a decir que, en un sentido general, y más allá de estos matices del debate, sigue siendo cierto que la esclavitud fue un componente *constitutivo* de todas las sociedades "antiguas". Esa "constitutividad" es algo que nos hemos acostumbrado a dar por sentado: no nos causa tanto *escándalo* como la constatación de que el *capitalismo*, en buena medida, se construyó sobre la mano de obra esclava. Y sin embargo, la esclavitud antigua no deja de registrar también sus aporías.

Pensemos en una paradoja aparentemente igual de escandalosa: aquella maravillosa sociedad de la Atenas del siglo V a. c. que "inventó" cosas como la filosofía, la tragedia, la historiografía, la investigación científica, etcétera, "inventó" también la *democracia*... gracias a que tenía esclavos. Subrayemos este "escándalo": Atenas no es que pudo inventar la democracia *a pesar* de la esclavitud, sino *gracias* a ella ("todo documento de civilización..."); es *porque* allí ya estaba profundamente desarrollado el proceso de división entre el trabajo *manual* y trabajo *intelectual* (señalado, entre otros, por Marx, como proceso central de cualquier sociedad de clases), y es *porque* buena parte del trabajo materialmente productivo recaía en los esclavos –que conformaban la inmensa mayoría de los pobladores de la Grecia de la época, incluida la *polis* ateniense–, que los "intelectuales" (los filósofos, por ejemplo) podían darse el lujo de *teorizar* sobre todas estas cosas, incluso sobre la democracia.

Y no es, desde ya, que muchos de ellos no advirtieran esta paradoja, o esta verdadera *contradicción*, sobre la que estaban parados. Pero era bien poco, aun cuando lo hubieran querido, lo que podían hacer al respecto: toda la *lógica* de la reproducción de la sociedad, tal como los propios filósofos podían conocerla y concebirla, dependía en buena medida de la institución esclavista, de la reproducción, a su vez, de las relaciones de producción esclavas. Y no se trata de una necesidad pura y exclusivamente *económica*, sino con decisivos componentes ideológico-culturales. Es hasta cierto punto "lógico" (lo cual, claro, no quiere decir necesariamente "correcto"), pues, que buscaran *justificar* ideológicamente a la esclavitud, a veces con los argumentos más especiosos y sofisticados. Alguien tan inteligente y cuyo pensamiento filosófico es tan decisivo para el pensamiento y la racionalidad posteriores como nadie menos que Aristóteles –de quien el propio Marx, como es sabido, era un admirador incondicional– es capaz, en una obra por lo demás extraordinaria como es *La Política*, de encontrar la "explicación" de la esclavitud en la mismísima *naturaleza* de los hombres: sencillamente, algunos hombres han nacido *para* ser esclavos, otros *para* ser amos, como si ya hubieran estado signados desde siempre por un ineluctable *destino*[8] (para tratar de ser ecuánimes, de todas maneras, digamos que la idea de "naturaleza" no tiene todavía en Aristóteles –ni en ningún pensador griego de la época–, pese a su antropología marcada-

mente "física", el pleno carácter *biologicista* y "científico" que va a adquirir en la modernidad: si hay en ella, como no puede dejar de haberla, una cuota importante de *etnocentrismo* y, digámoslo así, de *"racismo" cultural*, no se trata del racismo de cuño positivista y "naturalista" con el que nos encontraremos en la modernidad; ni tampoco existe entre los griegos una tendencia particular a identificar *ciertas* "razas" o etnias –los "negros", por ejemplo– con los esclavos "por naturaleza": también esto es una creación relativamente moderna).

Por otra parte, ¿por qué limitar la constatación de aquella "contradicción" a la antigua Grecia o sociedades semejantes? ¿acaso –como ya hemos insistido varias veces– la *gran empresa* de la esclavitud *mundializada* no coincidió, en la modernidad, con la emergencia de las más sublimes ideas de *libertad individual*, de *democracia política*, de *progreso social*? Como veremos, tampoco aquí hay ninguna "contradicción" (por lo menos, en el sentido estrictamente *lógico-formal*; puede haberla, en todo caso, en el sentido *dialéctico* de la palabra): la simultaneidad de la esclavitud moderna y de la igualmente moderna idea de "libertad" fue, como dice el ya citado Patterson, una *necesidad social e histórica*.

Por supuesto, la idea de una esclavitud "natural" se nos aparece, hoy, como un perfecto dislate: siendo como es una "institución" humana, las razones de la esclavitud son, siempre y necesariamente, *históricas*. Y eso no sólo hoy, y no sólo para nosotros: en muchas de las sociedades llamadas "arcaicas", la esclavitud nada tiene que ver con ninguna "naturaleza", aunque esas sociedades no razonen en términos que *nosotros* llamaríamos "históricos" o "filosóficos" (y no, desde ya, porque no tuvieran la capacidad intelectual para hacerlo, sino porque no tenían la *necesidad* de hacerlo, al menos *en el mismo sentido* que nosotros –ya que en sus mitos, en sus rituales, en su religión, en su arte y su literatura, hay muchísimo pensamiento histórico-filosófico implícito–). La esclavitud podía existir allí por razones rituales, militares, "políticas" o de organización del linaje y el parentesco, o lo que fuese; pero no era –como en la Atenas de la que hablábamos recién– necesaria para la *producción material* de la vida. Por eso no requería una *justificación* particular, ni una "filosofía" que procurara explicarla.

De la misma manera, en los imperios azteca, maya o inca existía, claro está, la esclavitud. Pero, como sabemos, la organización económica, aunque la incluyera, *no dependía* de ella, ya que estaba basada en una suerte de "Estatalismo" teocrático organizado alrededor de las instituciones de *reciprocidad* y *redistribución* –algo así como un "Estado de bienestar" autoritario–, donde el trabajo esclavo propiamente dicho era un insumo muy secundario para la producción. Como lo ha indicado una de las máximas autoridades en la cuestión, John W. Murra, hubo una enorme multiplicidad de muy diferentes "relaciones de producción" (las *acllla*, los *yana*, los *mitima*, etcétera) mediante las cuales el Estado inca mantuvo el "control vertical" tanto como el "horizontal" de las poblaciones que le estaban sometidas[9]. Pero ninguna de ellas puede hacerse equivaler a la lisa y llana esclavitud, aunque formaran parte del "despotismo tributario" organizado desde el Estado.

Incluso en la antigua Roma, según nos lo dice de Ste Croix, antes que adoptar la doctrina aristotélica de una "esclavitud natural", muchos autores, siguiendo la filosofía *estoica*, pensaban que la caída en el estado de esclavitud dependía más bien de la *Fortuna* (un concepto mucho más tarde adoptado por Maquiavelo, que resulta de una suerte de articulación entre la "suerte" y el "destino"), y que por lo tanto no implicaba una necesaria *inferioridad*, mucho menos "natural", del esclavo, aunque por otro lado estaba plenamente "justificada" por la *mayor* "Fortuna" del amo. Esta idea pasó a la Iglesia cristiana primitiva, siendo sustituida por la Divina Providencia, que veía en la esclavitud una *ventaja "espiritual"*, en tanto representaba algo así como la versión "terrenal" de la "esclavitud" del creyente respecto de Cristo, lo cual es su *verdadera libertad*. Ya en San Pablo puede leerse que el auténtico creyente no sólo debe *aceptar* su esclavitud, sino que, aún suponiendo que el esclavo cristiano pudiese conquistar su libertad, más le valdría permanecer esclavo, tratando de "aprovechar" al máximo –espiritualmente hablando, se entiende– su condición. Y San Agustín, más directamente, explicaba la condición del esclavo por el recurso al *pecado original*. Además, "dialécticamente" –y el obispo de Hipona es un maestro en este arte– ser amo *también*, y quizá sobre todo, es una "condena", ya que se está permanentemente expuesto a la *libido dominandi*, de tal modo que "cuanto más el amo actúa como amo, tanto más se vuelve esclavo de sus pasiones". Un argumento, dicho sea de paso, para nada despreciable –siempre que se le limen sus aristas apologéticas–, puesto que a lo largo de los siglos irá a parar a la "dialéctica del amo y el esclavo" de Hegel.

Y es interesante, sociológicamente considerado, que las comunidades cristianas primitivas reclutaran sus adherentes sobre todo de entre los esclavos *libertos* –y algunos, aunque en menor cantidad, de entre los esclavos "puros"–, que no veían mácula o degradación alguna en sus orígenes sociales (puesto que, como acabamos de ver, esos orígenes eran un castigo por el pecado original, y por lo tanto, además de "humanizarlos", los confirmaba como hijos de Dios)[10]. Consecuentemente, era perfectamente legítimo que un *amo* cristiano tuviera *esclavos* igualmente cristianos.

Durante la crisis y decadencia del Imperio romano, el número y la condición de los esclavos, como bien explica Blackburn[11] reflejaba el quiebre de

las estructuras imperiales, y la progresiva hegemonía de nuevas aristocracias guerreras. Estos "señores de la guerra" a menudo encontraban más ventajoso cultivar sus tierras no por medio de grandes contingentes de esclavos, sino del *colonus*, el esclavo "individual", al cual se le asignaba una parcela de tierra y se le exigía a cambio fuertes tributos en trabajo y en especies, anticipando en cierto modo la relación de servidumbre característicamente feudal –si bien la condición jurídica del *colonus* seguía siendo la de esclavo y no la del siervo comprometido por un "contrato"–. De todas maneras, en la temprana y alta Edad Media europea la esclavitud sobrevivió como orden jurídico, aunque su contenido se fue redefiniendo gradualmente: todavía en el siglo X d.C. encontramos esclavitud directa, así como la persistencia de la idea cristiana de la esclavitud como un buen método para la "educación espiritual" de las masas campesinas (y, como ya veremos en el capítulo correspondiente, durante la llamada "crisis del feudalismo" hay, sobre todo en las regiones orientales de Europa, un *recrudecimiento* de la esclavitud, que bien puede considerarse un precedente de la esclavitud propiamente *moderna*, ya que, como también veremos, en la propia América colonizada hubo un primer intento de utilizar como esclavos no solamente a los indígenas sino a europeos *blancos* "importados" de la mismísima Europa).

Por extraño que parezca –pero sólo nos parece extraño por razones que podríamos llamar inconscientemente "ideológicas"–, la declinación de la esclavitud en la era feudal mucho tiene que ver (además, por supuesto, de con el desarrollo de ciertas fuerzas productivas y una concomitante transformación en las relaciones de producción dominantes) con la confrontación con el Islam, especialmente a partir de las Cruzadas. Fue sólo después del avance musulmán hacia el corazón de Europa que la doctrina cristiana comenzó a modificarse cautelosamente hacia la no aceptación del esclavizamiento de los creyentes. En verdad, esto significó un renacimiento de la vieja idea, proveniente del Antiguo Testamento, de que al menos *cuando el amo y el esclavo fueran de la misma "raza"*, la esclavitud debería prohibirse. Y este renacimiento se debe al contacto con los islámicos, ya que el Corán prohíbe expresamente no sólo la esclavización de "correligionarios", sino también la de los cristianos y judíos que aceptaran convivir pacíficamente bajo la ley islámica. Más aún: si bien, al legislar cuidadosamente la cuestión, el Corán desde luego está aceptando la posibilidad de la esclavitud –esclavitud que de hecho practicaron abundantemente, siendo los primeros en esclavizar sistemáticamente negros africanos–, por otro lado *presupone* la libertad, y excluye la esclavización de personas *libres*, salvo en muy determinadas y bien definidas circunstancias.

A partir de allí, la posibilidad de que un cristiano pudiera reducir a esclavitud a otro, o incluso venderlo a un amo no-cristiano, fue el objeto de encendidas controversias. Pero, desde ya, la Iglesia cristiana no observó los mismos escrúpulos en el caso de los propios islámicos ni de los judíos. Especialmente a partir de los Concilios de 1179 y 1215, se generalizó la idea de que el *status* de los judíos era el de una (no siempre metafórica) "esclavitud" respecto del rey. Por supuesto, los judíos eran reputados "culpables" por la ejecución de Cristo, y como tales, merecedores de desprecio y pasibles no solamente de la discriminación y persecución sino del sometimiento más ignominioso. Se hicieron, ciertamente, frecuentes intentos de convertirlos, pero muchos (incluso eminentes teólogos) sostenían que semejante empresa sólo podía tener éxito pleno en el día del Juicio Final. El muy influyente Ireneo de Lyon arguyó que fue debido a sus pecados que los judíos se vieron reducidos a la esclavitud en Egipto y a la subordinación a la ley mosaica "como preparaciones para la libertad". El mismísimo Santo Tomás de Aquino, que no era favorable a un maltrato organizado de los judíos, argumentaba no obstante que la culpa "constitutiva" de los mismos los había condenado a "esclavitud perpetua"[12]. El Doctor Angélico estaba muy lejos de ser una voz solitaria a este respecto, y por cierto que tenía textos, y de los más prestigiosos, en los que apoyarse. Por ejemplo, la Biblia, y en particular el Libro del Génesis. Este es, pues, un caso palmario en el cual obviamente el "racismo" *sí* jugó un rol preponderante en la justificación de la esclavitud, aunque como se ve, se trató de un racismo *religioso-cultural*, y no de su articulación con un racismo biológico que, repetimos, es un fenómeno moderno. De todos modos, el racismo biológico no alcanzó una base de sustentación "científica" sino hasta fines del siglo XVIII o principios del XIX; entre los colonizadores "tempranos" de América, la justificación estrictamente religiosa de la esclavitud tuvo una importancia central.

Pero una cosa digna de señalarse es que, especialmente –y no por casualidad– a partir de las Cruzadas, la dupla esclavitud/racismo tendió a superponerse con la expansión territorial de ciertas "potencias" europeas de la época: aunque sería demasiado largo desarrollar aquí el tema en todos sus desagradables detalles, se pueden citar, al pasar, los casos de los irlandeses, los eslavos, los tunguses y otras etnias dentro de Rusia, los moriscos o los "ladinos" en España, y por supuesto los primeros negros que comenzaron a ser "importados" de África (generalmente para la servidumbre doméstica) mucho antes de las primeras incursiones portuguesas –ya específicamente planificadas para reclutar esclavos–. En todos estos casos, si bien una vez más no parece haberse

generado una ideología racial consistente (por ejemplo, muchos teólogos cristianos, siempre apoyándose en pasajes bíblicos, asociaban la piel negra al "color del pecado", pero otros parecen haber tenido en alta estima a los africanos, quizá recordando que San Agustín, aunque no fuera negro, provenía del norte de África), sí se construyeron aquí y allá racionalizaciones tendientes a demostrar la "inferioridad cultural", el "salvajismo" o el "primitivismo" de las poblaciones afectadas, lo cual sin duda supone un precedente ideológico-cultural que, como componente particular, pasará a formar parte del "nuevo" racismo emergente a partir de los movimientos complementarios de colonización de América y saqueo humano de África.

Ni el Renacimiento ni la Reforma Protestante cuestionaron en absoluto la legitimidad de la esclavitud. No obstante, las clases dominantes de la época tuvieron que endosar lo que Blackburn denomina "un marcado prejuicio popular *en contra* de la esclavitud", al menos la de los propios "correligionarios". Pero, como contrapartida, emergió una continua e incluso creciente disposición para esclavizar a los "extraños", a los percibidos como *"otros"*, desde un punto de vista étnico o religioso. La Biblia impresa, pasible ahora de ser leída en las lenguas vernáculas, puso en circulación los mitos acerca de las "maldiciones de Noé" que se presentaron como una justificación de la esclavitud de ciertas "razas" (la negra en particular). Esta es una "fuente" (aunque en buena medida deformada, como veremos) bien conocida pero quizá no suficientemente analizada. Este discurso parte de la interpretación de un pasaje del Antiguo Testamento en que se relata la innoble acción en la que incurrió Ham, tercer hijo del patriarca Noé, quien, en una ocasión en que vio borracho a su padre, se burló de su desnudez. A diferencia de Ham, sus hermanos Shem y Jafet expresaron su respeto al padre y lo cubrieron sin atreverse a mirarlo. La burla que Ham hizo del padre fue castigada por Dios, quien maldijo a sus descendientes y los condenó a servir por siempre como esclavos de los descendientes de Shem y Jafet.

La historia bíblica no hace referencia, sin embargo, al color de la piel como un signo de la maldición. Son las interpretaciones patrísticas las que establecen esta relación de significación como una estrategia discursiva para justificar la diferencia y fundamentar la subalternidad de los pueblos africanos[13]. Semejante retorsión ideológica parecería autorizarse en que la interpretación del mito hebreo fundacional establece una división tripartita del mundo en la que Shem y Jafet habrían poblado Europa y Asia, respectivamente, y Ham, los territorios que comprenden el continente africano y la península arábiga –llamados en hebreo *Kus*, un vocablo que se ha traducido como "quemado",

y que también han recibido el nombre de Etiopía–. Este espacio se concebiría entonces como el del pueblo maldito, condenado a la esclavitud y marcado por el color oscuro, un signo de su inalterable diferencia. No obstante estos argumentos, uno de los dogmas del cristianismo establece que todos los seres humanos, sin importar sus diferencias, descienden de un solo tronco: el de Adán, primer hombre creado por Dios. Esta tesis, conocida luego como *monogenismo*, tuvo su contraparte en el *poligenismo*, que preconizaba la existencia de generaciones diferentes. Y estos desarrollos ideológicos adquirieron una significación aún más siniestra y "universal" con el crecimiento de una esfera progresivamente autónoma de intercambio comercial y con los conceptos –estrechamente vinculados a dicho crecimiento– de propiedad privada de tipo proto-capitalista, que sin duda conforman el sustrato "filosófico" dominante que está por detrás de la empresa colonialista.

El concepto de esclavitud

Ahora bien: aún teniendo en cuenta todas estas diferencias, ¿podemos encontrar, por así decir, un *común denominador* que nos permitiera definir la esclavitud de una manera *general*? Estos intentos son, siempre, un tanto artificiosos: como acabamos de decir, estamos hablando de un fenómeno histórico-cultural, donde las *diferencias* son, casi por definición, más importantes que las semejanzas. Ninguna definición particular –en nuestro caso como en tantos otros– ha logrado abarcar todas las casi infinitas variaciones históricas de la esclavitud; por lo tanto, tampoco podremos hacerlo nosotros aquí, y mucho menos en el espacio limitado de este capítulo. Sin embargo, muchas veces el conocimiento no tiene más remedio que partir de estas hipótesis globales, aunque fuera para posteriormente corregirlas y "llenarlas" con determinaciones más concretas. Y, de todos modos, vale la pena hacer el ejercicio intelectual.

Desde luego, en un sentido estrictamente sociológico e histórico, y más allá de cualquier uso más o menos metafórico que podamos hacer de la palabra, es necesario distinguir la *esclavitud* propiamente dicha de todas las otras formas de sometimiento de ciertas categorías o clases sociales por parte de otras (la servidumbre de la gleba o la explotación de la fuerza de trabajo asalariada, por sólo nombrar dos paradigmas clásicos).

En general, se dice que el esclavo tiene tres características que lo definen: su *persona* –y no solo su fuerza de trabajo– es *propiedad* de otro hombre, su

voluntad está sujeta a la autoridad de su amo, y su trabajo o servicios se obtienen por medio de la *coerción física*[14] (esta última característica, como se observará, responde a lo postulado por Marx como diferencia sustantiva entre un modo de producción –como el "esclavista" o el "feudal"– en el cual la coacción –y la consiguiente extracción de "excedente"– es *extra-económica*, y otro –como es el capitalista– donde dicha coacción es *intra-económica*, vale decir donde es *interna* a la propia lógica de las relaciones de producción; pero ya volveremos sobre este tema).

Esta definición que acabamos de dar debe, no obstante, especificarse más. Como en términos descriptivos pudo a veces aplicarse a las esposas y los hijos en una familia de despotismo patriarcal (como sucedía en tantas sociedades del antiguo Oriente, e *incluso* en la Atenas clásica, donde la mujer y los hijos prácticamente no gozaban de derecho jurídico alguno y estaban sometidos a la ley paterna), muchos autores agregaron que la esclavitud debe *trascender* los límites de las relaciones familiares. Definido como propiedad "mueble" –así lo encontramos ya, perfectamente especificado, en el Derecho Romano clásico–, el *status* del esclavo no depende de su relación con *un* amo en particular, y no está limitado por el *lugar* o la *duración* de la relación. Su condición es *hereditaria* y la propiedad de su persona es *enajenable*. Esto no significa –como también tendremos ocasión de verlo– que muchas veces los esclavos no pudieran conquistar su libertad jurídica (de hecho, el propio Derecho Romano legisla puntillosamente las condiciones de lo que se denomina la *manumisión* del esclavo). Incluso ya en la antigua Grecia –y más aún en Roma– los esclavos libertos eran ocasionalmente "beneficiados" con la condición de ciudadanos, y podían, entre otras cosas, ser propietarios (también... de esclavos). Pero la manumisión era siempre *un acto voluntario del amo*: por lo tanto, lejos de desmentirla, ella *confirma* el completo carácter de "propiedad" del esclavo respecto del amo.

Dicho así, en términos jurídicos el esclavo es, ni más ni menos, una *cosa* (y adelantemos ya otra distinción: ser una "cosa" *no es* exactamente lo mismo que ser una "mercancía", como será el esclavo en la modernidad, bajo *otras* relaciones de producción, *otro* sistema socioeconómico y *otro* régimen jurídico-político: el esclavo antiguo puede comprarse y venderse, etcétera, y en ese sentido puede *asemejarse* a una mercancía, pero no en el sentido "capitalista" del término). Claro está que tal "juridicidad" no siempre existió: las leyes explícitas que definieron y regularon la esclavitud se dieron casi siempre mucho después de que la institución se hubiese establecido "informalmente". Pero, por ejemplo, en Egipto, ya antes de la dinastía decimoctava el esclavo fue legalmente definido como una "cosa"; y la misma concepción prevaleció en Babilonia, Asiria, India, China, y –como hemos visto– en Grecia y Roma; y todavía podemos encontrarla en las leyes de algunas regiones de la Europa medieval. Como las leyes que regulaban la "propiedad mueble" evolucionaron pues a partir de las más antiguas civilizaciones, se convino universalmente en que un esclavo podía comprarse, venderse, traficarse, arrendarse, legarse en herencia, obsequiarse, ser garantía de una deuda, ser incluido en una dote, embargarse en una quiebra, y así. Durante *más de tres mil años* estos rasgos jurídicos de la esclavitud se modificaron apenas en detalles secundarios.

Pero, desde luego, en términos *sociales* e *históricos* la cuestión se complica: la "cosa" es un *efecto* de ciertas *causas*; es el *resultado* de un *proceso* de relaciones sociales, culturales, políticas, y mucho más cuando da la casualidad de que la "cosa" es, además, un ser humano viviente. Ya los juristas griegos y romanos, como no podía ser menos, muy temprana y abiertamente tuvieron que reconocer que un esclavo era "algo" que tenía un doble *status* de "cosa" y de "persona", y que ello generaba algunos problemas jurídicos específicos y diferentes de los de las propiedades inmuebles (o de *otras* propiedades muebles como los animales). Y como la "juridicidad" –y esto lo sabían muy bien los legisladores griegos y romanos, que estaban lejos de ser ingenuos– es en buena medida una *condensación formal* de relaciones sociales y políticas, hay en aquel reconocimiento una implícita admisión, también, de que el concepto de "esclavitud" abarca, para las sociedades en las cuales la *realidad* de la esclavitud es esencial a su reproducción, *toda* la vasta gama de las cuestiones humanas en general. Pero intentemos, entonces, describir aunque sea sucintamente las principales de esas cuestiones abarcadas por el concepto.

Para empezar, hay una cosa más sobre la que no deberíamos hacernos demasiadas ilusiones: *todas* las relaciones humanas están estructuradas y definidas por el poder *relativo* –palabra que significa "en *relación* con"– de los sujetos interactuantes en la relación. Ese poder, como lo dijera clásicamente Max Weber, es la oportunidad existente en una relación social que permite a una de las partes hacer prevalecer su voluntad contra la resistencia de la otra parte[15]. De manera que parecería, en principio, que eso que Nietzsche llamaba la *voluntad de poder* es algo más o menos inherente y constitutivo de las relaciones humanas (aún, y a veces especialmente, de las más afectivas y amorosas). Pero, por supuesto, esa "voluntad" no siempre tiene que expresarse en forma coercitiva, violenta, forzada. Las relaciones de *desigualdad*, que se dan siempre que una parte *tiene*, objetivamente y por las razones que sean, más poder que la otra –y que, como ya hemos dicho mil veces, tienen también una explica-

ción histórica–, abarcan un *continuum* que va desde la *asimetría* más o menos marginal hasta la situación en la que una parte está en condiciones de ejercer, con completa impunidad, el *poder total* sobre la otra. Este es, claro está, el caso de la esclavitud en sentido jurídico-político estricto: la "propiedad" del esclavo en tanto "cosa" se aproxima al límite del *poder total* por parte del amo, y de la *impotencia total* por parte del esclavo.

Ahora bien: toda relación de poder tiene, como si dijéramos, tres *facetas* o aspectos, sólo analíticamente diferenciables:

1) un aspecto *social* (en un sentido amplio que comprende los componentes jurídicos y políticos), que implica el uso o la amenaza del uso de la violencia como *última ratio* para el control eficaz de la parte dominante sobre la dominada.
2) Un aspecto, llamémoslo, *psicológico*, que implica la eficacia de la *influencia*, la capacidad de la parte dominante de *persuadir* a la dominada de cambiar su punto de vista y sus percepciones sobre sus propios intereses, necesidades, circunstancias de vida. Este es, frecuentemente, un aspecto tan indispensable como el del poder *físico*, ya que como bien decía Maquiavelo –que sabía mucho de estas cosas– nadie, por más poder que tenga, puede dominar todo el tiempo *solamente* mediante la *coerción*, sino que requiere también del *consenso*. Una de las funciones de lo que solemos llamar "ideología dominante" (y su consiguiente *hegemonía*, en el sentido gramsciano) es precisamente esta.
3) Finalmente, un aspecto que llamaremos *cultural*, ciertamente muy vinculado al aspecto "psicológico-ideológico" que acabamos de enunciar, y que ya Rousseau definía como "los medios por los cuales la *fuerza* se transforma en *derecho*, y la *obediencia* en *obligación*". Según Rousseau, la fuente de esta "legitimación" del poder está en ese conjunto de "convenciones" que hoy llamaríamos "cultura". Y más adelante veremos que este tipo de autoridad descansa en el *control de los símbolos públicos y los procesos rituales* que inducen al dominado a obedecer porque se siente *satisfecho y cumplidor* cuando así lo hace[16].

Pero, compliquemos un poco más la cuestión. Como hemos visto que muy agudamente lo apunta Hegel en su clásico análisis de la *dialéctica del amo y el esclavo*, la situación extrema de un *poder total* sobre el otro podría terminar resultando auto-contradictoria. En efecto, del lado del amo, puede crear una relación de *completa dependencia* respecto del esclavo, mientras que del lado del

esclavo, paradójicamente, su total impotencia podría ser la "vía secreta" para controlar al amo. Esta situación es la que Hegel llama de *lucha por el reconocimiento mutuo*[17], en la que, a la larga, como diría Marx, el esclavo tiene todo un mundo que ganar y nada que perder (y por eso también Lacan, reinterpretando psicoanalíticamente a Hegel, dice que lo que él llama el *goce* está en realidad del lado del esclavo). Por supuesto, para que semejante potencialidad se transforme en *realidad*, el esclavo debería, para decirlo mal y pronto, tomar "conciencia" de la fuerza oculta en el seno mismo de su impotencia. El amo, aunque sea oscuramente, sabe esto y tratará de impedirlo –de allí también que Hegel hable de una *lucha de conciencias* como parte de aquella lucha por el reconocimiento–: es por ello que, aún en la situación de "poder total", los aspectos psicológico-ideológicos y "culturales" enunciados más arriba le serán necesarios al amo para *influir* en la "conciencia" del esclavo.

Es cierto que alguien como Frantz Fanon puede discutir este análisis, imputándole un exceso de "ontologismo" que resulta demasiado abstracto para dar cuenta de la *especificidad histórica* del esclavo colonial:

> Espero haber mostrado que aquí, en la Martinica, el amo difiere básicamente del amo descrito por Hegel. Para Hegel hay reciprocidad; aquí el amo se ríe de la conciencia del esclavo. Aquí, el amo no quiere del esclavo reconocimiento, sino *trabajo*[18].

Como veremos, en efecto, ese privilegio del "trabajo" sobre el "reconocimiento" es una de las marcas más características del nuevo esclavismo "capitalista", que no es aún de lo que estamos hablando aquí. Pero, de todas maneras, aún a este amo que se encoge de hombros ante el *reconocimiento* que el esclavo pudiera brindarle, le son necesarios nuestros factores *b* y *c*, ya que tiene que empezar por persuadir al esclavo de su inferioridad.

Dicho esto, por supuesto que el primer factor –el de la *fuerza* desnuda, llegando a la más brutal violencia– es esencial en la sociedad esclavista, no sólo para su propio origen (hay, naturalmente, un acto de extrema violencia en la transformación de hombres libres en esclavos), sino para su reproducción –que, en otros sistemas de dominación, puede llevarse adelante, en principio, con los otros factores, aunque siempre manteniendo la amenaza de la violencia como *ultima ratio*–. Como lo explica Elisabeth Welkopf, alguna medida de violencia ha sido necesaria *siempre* para la generación de *cualquier* sociedad basada en *alguna* forma de dominación y poder. No obstante, la eficacia de la *autoridad organizada* (lo que la autora llama "fuerza espiritual", que actúa con

nuestros factores *b* y *c)* puede, con frecuencia aunque no siempre, prescindir de la violencia desnuda, al menos en la mayoría de las sociedades de clase "desarrolladas", en las que la clase dominada *no esté* constituida por esclavos en sentido estricto[19]. El problema en la sociedad esclavista (entendiendo por tal la que *depende directamente*, para su reproducción, del trabajo esclavo) es que permanentemente hay que introducir *nuevos* sujetos al *status* de esclavos de manera forzada, ya que los esclavos se mueren, se escapan, son manumitidos o lo que sea. Es decir: *desaparecen*, no solamente como cuerpo, sino como *función*, ya que su "función" está inseparablemente ligada a su cuerpo. Un obrero desocupado sigue siendo un obrero que –teóricamente, al menos– puede vender su fuerza de trabajo en otra fábrica; un esclavo muerto, por supuesto, pero también un esclavo liberto, *no existe más* como tal esclavo: es una "cosa" perdida que debe ser repuesta. Es decir: la sociedad esclavista debe ejercer una violencia *permanente*, "estructural", porque tiene que estar todo el tiempo *creando* nuevos esclavos para *re-crear* el sistema en su conjunto.

Por otra parte, como es obvio, el esclavo no tiene, en principio, *motivación* alguna para trabajar: ha perdido totalmente su libertad (por más "ilusoria" que se estime esa libertad para un obrero, al menos tiene *algún* margen, aunque sea para justificar su "ilusión") y no recibe un salario (por más "de explotación" que sea el salario de un obrero, recibe *algo* a cambio de su trabajo). Por eso los factores *b* y *c* son, en el sistema esclavista, potencialmente *menos* eficaces que en otros, y por eso el factor *a*, la violencia desnuda, es a su vez *más* necesaria: las escasísimas "recompensas" que recibe el esclavo tienen que ser "reforzadas" con la constante amenaza –y la *realidad*– del castigo. Ya veremos, cuando trabajemos más de cerca la esclavitud afroamericana, a qué extremos de brutalidad y sadismo podían llegar estos castigos. Pero, desde ya, *toda* sociedad basada en el trabajo esclavo ha tenido que aplicarlos: más allá de que haya habido amos "mejores" o "peores", el ejercicio de la violencia sobre el esclavo es una *necesidad* de la propia lógica del sistema, y no una mera cuestión –aunque en muchos casos también existiera– de "sadismo" individual. No hay *ninguna* sociedad esclavista donde, como mínimo, no haya sido rutinariamente utilizado el látigo (y con harta frecuencia, cosas muchísimo peores), ni donde los amos hayan recibido penas *realmente* severas por maltratar duramente, o incluso matar, a sus esclavos. Lo cual es perfectamente "lógico": si el esclavo es una "cosa" de propiedad *particular* del amo, él puede, por así decir, destruirla sin que nadie tenga derecho a pedirle cuentas. A lo sumo, y ello ya bien entrada la modernidad, un amo podía ser obligado a *indemnizar* a otro amo luego de haber causado algún daño al esclavo del segundo, puesto que –siempre dentro de la misma lógica– había cometido un atentado contra la propiedad ajena: como si le hubiera chocado el auto, digamos, o le hubiera roto un vidrio de su casa.

Pero además, hay un acto de violencia más ¿cómo llamarla? *simbólica*. La "vida" del esclavo es, también estructuralmente, como si dijéramos, una sustitución de su *muerte*: no solamente por la razón obvia de la permanente amenaza de muerte que pende sobre la cabeza del esclavo rebelde o simplemente "haragán" –aunque, en general, salvo que no haya otro remedio, el amo procurará no matarlo: se trata, después de todo, de una propiedad para él valiosa–, sino porque, en el propio *origen* de su condición –ya sea por conquista, como prisionero de guerra, por conmutación de un delito capital, etcétera–, al esclavo se le ha "perdonado la vida". Esa vida, pues, es *del amo*: para el esclavo, simbólicamente no es otra cosa que una *muerte suspendida* (y no por un determinismo puramente "natural", como sucede con cualquier ser vivo, sino por un "forzamiento" histórico). La "vida" del esclavo no tiene un valor en sí mismo, una *positividad* autónoma: es el *negativo* de la muerte. Y también por eso dice Hegel que a la larga el esclavo lleva las de ganar: porque, al estar en cierto sentido *ya muerto*, tiene menos miedo de morir que el amo: es el *amo* el que verdaderamente "arriesga su vida"; pero, por supuesto, esto es un argumento *filosófico*, que difícilmente el esclavo pueda hacerse a sí mismo; además, como ya vimos, el propio razonamiento hegeliano depende de la "conciencia", sólo hipotética, que el esclavo sea capaz de adquirir sobre su "ventaja". Esta *negatividad* constitutiva de la vida del esclavo, sumado al hecho de que él no tiene una existencia socialmente reconocida fuera de la de su amo, hace del esclavo, estrictamente hablando, una *no-persona* social. El esclavo, esa "cosa" que no solo no tiene derechos jurídicos, políticos o los que fueren, sino que carece incluso de una *vida propia*, no tiene por lo tanto siquiera una *identidad* que pueda ser "reconocida". No es *nadie*, y no es *nada*, salvo un conjunto de "aplicaciones" útiles para el amo.

Pero, claro está, esto no es *exactamente* cierto en la realidad. Otra vez nos topamos con el dilema de los juristas griegos y romanos: el esclavo es, jurídicamente, formalmente, una "cosa", pero "sustancialmente" es, también, un ser vivo. Aunque haya nacido *ya* esclavo –y por supuesto mucho más si no es así, y ha tenido la vivencia de haber sido *transformado* en esclavo–, *sabe* perfectamente –aun cuando su saber sea no completamente "consciente"– que la suya *no es* una condición "natural", y ese saber es ya al menos un principio de *identidad* "psicológica", e incluso *social*, en tanto le proviene de una experiencia compartida, sin ir más lejos, con los *otros* escla-

vos. Por consiguiente, cuando la ya citada Welkopf habla de una *no-persona social*, hay que suponer que se refiere a la *sociedad de los amos*, en la cual el esclavo ha sido introducido por la fuerza, ejerciendo sobre él, en efecto, la más extrema violencia física y simbólica, arrancándolo de su propia sociedad (de sus lazos de parentesco, su lengua, sus formas de organización grupal y de producción económica, su religión, sus rituales, sus creencias compartidas, sus costumbres), y en este último caso suprimiéndolo como "persona" para la *sociedad de los amos*. Pero también existe, mal que mal, una *"sociedad" de los esclavos*, "sociedad" completamente *artificial*, desde ya, puesto que ha sido, digamos, *fabricada* por los amos, pero donde efectivamente se genera una *cierta* "socialidad", inevitable aun para el poder omnímodo de aquéllos: por la propia lógica organizativa del sistema, los esclavos trabajan, comen, y frecuentemente duermen, juntos). Una "sociedad" donde el esclavo comienza, a los tropezones, a adquirir una confusa "conciencia", a *re-crear* (o a *crear* una nueva) "identidad". Y también hemos anticipado, en nuestro primer capítulo, cómo los esclavos se las arreglaron para producir ciertas formas de *sincretismo*, de *reinterpretación* o de *transculturación* (religiosas, estéticas, etc.) que de alguna manera más o menos "híbrida" o "disfrazada" les permitiera *conservar* parte de su cultura en el mismo movimiento con el cual estaban, aún a su pesar, creando una cultura "nueva". De otra manera, no se explicaría la existencia de una larga –y no siempre ineficaz– historia de *rebeliones* de esclavos –aparte de otras formas menos directamente "políticas", como el ya mencionado *cimarronaje* y similares–, hasta llegar, en algún caso como el de Haití, a verdaderas *revoluciones* triunfantes. Es verdad que muy a menudo –es, nuevamente, el caso de Haití y del líder revolucionario Toussaint-Louverture, como ya veremos– los dirigentes de esos movimientos son esclavos *libertos*, que lógicamente tuvieron mayores facilidades de movilidad, educación, libertad individual. Pero, por un lado, esos líderes fueron en buena medida el *producto*, con todas las peculiaridades individuales que se quieran, de la "sociedad" de los esclavos; y, por otro, mal podían haber sido tales "líderes" si no hubieran contado con una aunque fuera primaria *base social* a la cual liderar.

Esto *también*, de alguna manera, lo sabían los amos, y es una razón más por la cual son importantes, para la eficacia de su dominación, nuestros aspectos *b* y *c*. El amo debe *reforzar*, con lo que más arriba llamábamos *el control de los símbolos públicos*, la "no-identidad", el carácter de *no-persona* social del esclavo. El esclavo, sea como sea que se lo "reclute", es de entrada *definido* como un "muerto civil", como una "persona" *socialmente muerta*. Para colmo, como se sabe, era costumbre generalizada que el amo "bautizara" nuevamente al esclavo, lo despojara de su *nombre propio* originario para darle uno nuevo, en todavía otro reforzamiento de la liquidación de su identidad previa.

Despojado de todo derecho, y más aún, de todo lazo genealógico y de toda raíz de nacimiento, el esclavo no pertenece a ningún *orden social* legítimo o reconocido. Sin duda, tiene un *pasado* (como lo tiene cualquier "cosa", por otro lado); pero, en todo caso, es un pasado puramente *físico*, "cronológico", si se puede decir así: lo que no tiene es una *herencia*, una *tradición cultural*. No les está permitido integrar a sus vidas la experiencia de sus ancestros, sostenerse en una (como la llama Patterson) *comunidad de memoria*. Sus uniones sexuales –aún cuando sean llevadas a cabo según sus rituales tradicionales, equivalentes a un para ellos auténtico "casamiento"– no son por supuesto reconocidas, y por supuesto también, sus hijos no tienen derecho alguno de herencia o de nombre "propio". Además, como tanto ellos como sus hijos y esposas, siendo "cosas", pueden –como hemos visto– ser vendidos, regalados o cedidos sin mayor trámite, difícilmente tienen la posibilidad de construir lazos sociales o de parentesco mínimamente estables (la "socialidad" de la que hablamos hace un momento, por lo tanto, es casi siempre efímera, transitoria, no formal, lo cual no obsta, como también hemos visto, para que aún sobre esa base difusa puedan empezar a recomponerse ciertas "señas de identidad"): un rasgo común a todos los relatos de esclavos o ex esclavos de los que nos haya llegado algún resto, es el intenso *terror* provocado por estas separaciones forzadas, por el dramático *estallido* de toda posibilidad de pertenencia tanto como de "referencia".

Es a todo esto a lo que algunos autores han llamado *alienación natal* (y no sólo "social" en el sentido habitual, aunque por supuesto ésta queda comprendida en aquélla) del esclavo. Junto con ella, lo que al esclavo se le transmite es un profundo sentimiento de *deshonra* –algo que, aunque a nosotros pueda parecernos anacrónico y aún trivial, es una dimensión simbólica de enorme importancia en las sociedades pre-modernas, como lo ha demostrado Julian Pitt-Rivers en sus extraordinarios estudios sobre la cultura mediterránea[20]–. La *honra*, el *honor*, como ya lo había teorizado Thomas Hobbes en el siglo XVII, es un atributo estrechamente vinculado al poder[21]; la completa *impotencia* del esclavo acarrea, pues, una completa ausencia de derecho al *respeto*, transformando al esclavo, digamos, en un *sub-humano*.

Esta condición –que por supuesto es un índice más de la *cosificación* del sujeto/esclavo– genera una compleja y fascinante dialéctica en las relaciones

entre el amo y el esclavo, en lo que podríamos llamar la *psicología social y política* de las relaciones de producción esclavistas. El amo de esclavos, a diferencia por ejemplo del "granjero" o el cultivador común, cuenta con una fuente *privada*, propia, de honra, que pasa a formar parte de su "identidad" social: el esclavo mismo[22]. Incluso se podría decir que, antes de la modernidad capitalista –y esto constituye una *diferencia cultural específica* entre las dos formas de esclavitud, la moderna "burguesa" y la antigua–, el amo está mucho menos preocupado por lo que su esclavo *produce* (en el sentido estrictamente económico de la palabra) que por lo que *significa*, simbólica y culturalmente, como índice de prestigio y *status*. Muchos amos compraban, o adquirían por la fuerza, esclavos por este único propósito; pero aún cuando su interés fuera propiamente "materialista", este *beneficio secundario* era de una gran importancia, hasta el punto de que Patterson puede arriesgar una definición de la esclavitud, en el registro de las relaciones "personales", que reza: "La esclavitud es la dominación permanente y violenta de personas natalmente alienadas y genéricamente deshonradas"[23].

Esclavitud antigua y moderna

No tendremos aquí suficiente espacio para desarrollar acabadamente las diferencias entre la esclavitud "clásica" y la "moderna", cosa que haremos cuando llegue el momento de discutir las características de la esclavitud afroamericana. Digamos, por ahora, que sin duda muchos de las aspectos socioculturales que acabamos de exponer sobrevivieron en las plantaciones coloniales del Caribe, de Brasil o del resto de América (la *alienación natal* del esclavo, el "espíritu aristocrático" normalmente asociado a la tenencia de esclavos, la dialéctica *personalizada* amo/esclavo, etc.), pero lo hicieron plenamente *subordinadas* a una nueva *lógica* económica que, para definirla de la manera más amplia y general posible, suponía la producción en relativa gran escala para un mercado tendencialmente mundial. Esto no significa negar que, incluso en las plantaciones más "burguesas" (las británicas, y en segundo lugar las francesas), no digamos ya en las españolas o portuguesas, el simple hecho de la existencia de trabajo esclavo introdujo "deformaciones" pre-capitalistas en la economía y en la sociedad, pero tampoco es cuestión de negar cuál fue aquella lógica verdaderamente dominante.

Todas aquellas facetas socioculturales e incluso "psicológicas", pues, quedaron *sobredeterminadas* por las necesidades estrictamente económicas de la

producción, de la acumulación y de la tasa de ganancia. Cada uno de los componentes de esa nueva lógica *reprodujo*, en su propio "nicho" y a su propia escala, la lógica misma; desde cierto punto de vista se puede decir que el mismo tráfico de esclavos se transformó en una verdadera *industria* (y, durante un largo período, una de las más "productivas" de la época), formalmente organizada como tal y con la misma "racionalidad con arreglo a fines" que Weber clásicamente describió para cualquier empresa capitalista. Y si bien tal "industria" contó frecuentemente con la protección de los Estados centrales coloniales –especialmente, desde luego, durante el dominio de las políticas mercantilistas– con mayor frecuencia aún fue organizada y desarrollada por "empresarios" de perfil capitalista. Hasta tal punto fue así que, como ya discutiremos, la "nueva clase" terrateniente - capitalista - esclavista muchas veces desarrolló intereses autónomos, contradictorios y aun antitéticos con los del Estado metropolitano.

Esto –también lo hemos dicho insistentemente–, además del *lugar* y la *función* de la esclavitud en la acumulación capitalista a escala mundial, delimita nítidamente la *diferencia específica* de la esclavitud moderna respecto de la antigua. Como hemos explicado más arriba, bajo el capitalismo –aun cuando consideremos su fase de acumulación *proto* –capitalista– el esclavo es, plenamente, una *mercancía*, en el sentido de que es "algo" en lo cual se *invierte* capital esperando obtener una "renta", vale decir un *plus* –valor. Christopher L. Miller nos recuerda el muy racional –y por lo tanto, más estremecedor aun– argumento de Patrick Manning, que describe perfectamente la lógica interna de la economía esclavista moderna: las vidas humanas eran, *monetariamente* hablando, mucho más valiosas (entiéndase: más rentables para el capital) en el "Nuevo Mundo" que en África, entre otras cosas porque los factores tecnológicos (los "medios de producción" de Marx), al estar más "avanzados" por la técnica europea, aumentaban geométricamente la *productividad* (la tasa de explotación relativa, para Marx)[24].

La fuerza de trabajo esclavo, pues, forma parte indisoluble (y en muchos casos decisiva) del proceso de *valorización* del capital analizado exhaustivamente por Marx[25]. Como veremos oportunamente, entre otras cosas esa "valorización" se verificó, ya desde el temprano siglo XVII, en el efecto *multiplicador* del trabajo esclavo sobre la industria naviera en primer lugar, luego la textil, y así sucesivamente, así como en el aumento de la demanda de una gran variedad de productos y especies, el consiguiente crecimiento y prosperidad de las ciudades-puerto europeas (muy especialmente las inglesas y francesas) y del sector de servicios a ellas vinculado, etcétera, etcétera.

Por lo tanto, no se le pueden asignar retroactivamente y sin más especificación, a la esclavitud antigua, ciertos atributos socioeconómicos que, por ejemplo, Marx utilizó para el análisis del capitalismo moderno. Un buen ejemplo de esta divergencia –y no es un ejemplo cualquiera– es la noción de *propiedad privada* de los medios de producción. Ante todo: ¿es el esclavo un "medio de producción"? En cierto sentido, no cabe duda de que sí: el esclavo es *fuerza de trabajo* y *medio de producción* simultáneamente, ya que en él no existe la distinción entre *persona* y *fuerza de trabajo* que, analíticamente al menos, puede establecerse para el proletario: el amo es –tanto jurídica como materialmente– propietario de *toda* la persona del esclavo, y no sólo de la ecuación "fuerza/tiempo (de trabajo)". Y no cabe duda, también, de que *tanto* en la antigüedad como en la modernidad el esclavo es "propiedad privada" de su amo.

¿Dónde está, entonces, la diferencia? En el *modo de producción* en su conjunto: como ya hemos dicho, el capitalismo necesita indefectiblemente *mundializarse*, no solamente en términos de la expansión territorial de sus mercados donde colocar el excedente, sino también en términos de una suerte de *especialización territorial* de sus áreas de producción. Esto, que aparece en la actualidad como un rasgo más que obvio de la así llamada "globalización", *estaba ya* vigente en el propio período de "acumulación originaria" –por supuesto que con sus propias dimensiones y características–. Y no constituyó un fenómeno *puramente* "económico" (al menos en el sentido estrecho, "economicista", del término), sino también lo que podríamos llamar un "subproducto" de la lucha de clases en la propia Europa. En efecto, como muy acertadamente señala Genovese,

> una clase dominante no nace simplemente de las tendencias inherentes a su relación con los medios de producción; nace y se desarrolla en relación con la clase o clases a las que específicamente domina[26].

Para nuestro caso, el capitalismo no siguió el curso lógico y mecánico de conquistar y consolidar cada mercado nacional antes de desplegarse hacia el exterior. Para absorber cada campesinado nacional tuvo que "desviarse" y dar un rodeo durante un tiempo determinado, pues por lo general los campesinos tuvieron fuerza suficiente para resistir las nuevas formas de explotación. En este sentido, el capitalismo *siempre* ha manifestado una tendencia "colonial" o "imperialista". La capacidad de los campesinos de Europa occidental para resistir los peores rasgos de la explotación inherentes a la transición del feudalismo al capitalismo (incluida su transformación en "proletarios" separados definitivamente de *sus* propios medios de producción) ponía límites a la marcha del desarrollo burgués. Para superar esos límites y obtener la fuerza de trabajo imprescindible que empujara ese desarrollo en principio *ilimitado*, la burguesía tuvo que orientarse hacia el exterior de un modo casi instintivo. Irónicamente, pues, puede decirse que en *cierto* sentido –que desde luego no es el único– el relativo éxito de los campesinos europeos en su lucha contra la burguesía tuvo como efecto la condena objetiva de sus homólogos más débiles de África y América (y también de Europa oriental, como ya hemos mencionado), los cuales fueron utilizados para relevarlos y sustituirlos al menos parcialmente.

¿Se ve la paradoja? La *esclavización* moderna fue, desde este punto de vista, parte del proceso de *proletarización* mundial (que hubiera quedado trunca si la burguesía hubiera tenido que depender únicamente de los campesinos europeo-occidentales), no en cuanto *condición jurídica* de los esclavos –insistamos en que un proletario es, jurídicamente hablando, un "hombre libre"–, pero sí en cuanto a la *función* que el esclavo cumplió en ese proceso de expansión/acumulación, y que fue básicamente la misma que la de la fuerza de trabajo proletaria: la de la producción de un *excedente de valor*, una *plus*-valía, *ilimitada*, que permitiera una reproducción siempre más "ampliada", ella misma también *ilimitada*, del sistema-mundo en formación. Porque, debemos insistir en una cuestión: aunque ablandando un poco el concepto se pueda hablar de "sistemas-mundo" *previos* al capitalismo conectados, por ejemplo, por intensas redes comerciales bajo la dominación *político-militar* de un "centro" (una vez más, el Imperio romano es el ejemplo *princeps*, pero está lejos de ser el único) sólo el sistema capitalista requiere por su *lógica intrínseca* que su dominación mundial sea, no "también" sino *fundamentalmente económica*. Y ya se sabe: el resorte fundamental de la "economía" es el control, sea como sea, de la *fuerza de trabajo*.

Es importante entender hasta qué punto este "control de la fuerza de trabajo", bajo la forma específica de la esclavitud afroamericana, fue de naturaleza *burguesa* (y no "feudal" o "semi-antigua", como se dice a veces). Muchos de los autores que han tratado el tema, desde Adam Smith en el siglo XVIII hasta Eric Williams a mediados del siglo XX, han transmitido la impresión de que se trató *principalmente* –no es que no lo haya sido *también*, desde ya– de un producto del "voluntarismo estatal", asociado a las políticas mercantilistas, una visión que en cierto modo *disculpa*, por así decir, el rol de

la "sociedad civil" en la empresa esclavista. Pero la enorme masa de literatura acumulada sobre el tema en el último medio siglo ya no permite sostener este mito a medias. Como ya hemos anticipado, lo que dio en llamarse el "milagro europeo" dependió no solamente del control del comercio internacional sino también, y por lo menos en igual medida, de las ganancias obtenidas por la esclavitud. Estas últimas, a su vez, como lo ha demostrado Blackburn, contribuyeron en un monto considerable a un monopolio industrial globalizado[27]. Pero los monopolios tuvieron una eficacia muy limitada hasta que encontraron soporte en una gran cantidad de comerciantes y plantadores independientes con atributos y comportamientos decididamente empresariales. El auspicio del Estado, que efectivamente existió –sobre todo por parte de España y Portugal, pero también de Holanda, Inglaterra y Francia–, estaba estrechamente vinculado a la dinámica de la "sociedad civil" europea, y a medida que la "industria" esclavista floreció y creció, el rol de los Estados quedó cada vez más circunscripto. No hubo en absoluto, en este sentido, una *separación* entre Estado y sociedad civil, como han pretendido habitualmente los autores liberales. Al contrario: las autoridades públicas de la época respondieron a las demandas, los imperativos y los *lobbies* –como se diría hoy– de poderosos actores sociales que ya pueden, en sentido amplio, llamarse *capitalistas*. Como dice Stern,

> este tipo de actividad había emergido en la sociedad civil, como expresión de *intereses privados*, relativamente autónomos de un auspicio de las estructuras políticas formales del Estado [...] El Estado colonial, en varios momentos y en diferentes grados, sancionó legalmente, alentó y aún pretendió regular la actividad. Pero el origen, la dinámica interna y la significación socioeconómica de la misma reflejaba a las iniciativas privadas o extraoficiales más que a las políticas estatales[28].

Y la mejor prueba de que la dinámica esencial de la trata de esclavos no fue decisivamente estatista o mercantilista es que ya en el curso del siglo XVII, pero sobre todo en el XVIII, los instrumentos de regulación mercantil fueron desmantelados de a poco, y finalmente suprimidos, sin que ello significara una paralela supresión –al contrario: se verificó un considerable *crecimiento*– tanto de la economía de plantación como, por lógica consecuencia, de la trata de esclavos. El control sobre las mercancías producidas por el esclavo –y sobre el propio esclavo *como* mercancía– produjo un enorme poder económico, se distribuyó entre (y fue disputada por) los estados, pero también, y más aún, entre los comerciantes, los banqueros, los terratenientes esclavistas privados.

Se trata, pues, de una configuración ya plenamente *moderna*. Al propio interior de las plantaciones –también lo hemos dicho al pasar en las secciones previas– la superexplotación era espantosa y el sistema de castigos verdaderamente inaudito en su crueldad, pero la *organización* del trabajo (sobre la que ya tendremos ocasión de decir algo más) desplegaba por entero la "racionalidad impersonal" y la lógica funcional que clásicamente ha sido asociada por Max Weber a la fábrica moderna. Este modo de funcionamiento de la esclavitud "de plantación" alcanzó su expresión más potente desde mediados del siglo XVII en el Caribe, en un momento en que ninguna de esas plantaciones estaba *realmente* regulada por las metrópolis, en las cuales ya se había hecho carne la idea de que –para asegurar la prosperidad y la acumulación en las economías "centrales"– debían respetarse religiosamente los principios liberales del mercado. Y esta es, por supuesto, otra diferencia estricta con el esclavismo antiguo (nuevamente, el paradigma sería el Imperio romano) que estaba rígidamente controlado y centralizado por el Estado imperial.

La conclusión no es, ciertamente, agradable: la *modernidad "burguesa"* ha sido capaz –e incluso a una escala incomparablemente mayor– de cometer atrocidades, genocidios y monstruosidades que solemos asociar con los tiempos "bárbaros" de la antigüedad. Pero, por otro lado, no habría que extrañarse demasiado: las nuevas formas de racionalidad instrumental –que, si hay algo de cierto en la ya citada tesis de Samir Amin, fueron simultáneamente *causa* y *efecto* de la administración colonial– necesariamente debían ser aplicadas no sólo a la ciencia o el pensamiento filosófico, sino también, y antes que nada, a la economía y la producción. Y, ya lo hemos dicho: los conceptos de "economía" y "producción", cuando se los libera de su carácter eufemístico, significan lisa y llanamente *dominación* de la fuerza de trabajo tanto como innovación de las fuerzas productivas en sentido tecnológico. El vínculo estrecho, entonces, entre esclavitud y modernidad nos da buenas razones para mantenernos alertas ante el *lado oscuro* de lo que suele llamarse "progreso". Nos muestra que la "sociedad civil" –un eufemismo traducible por "la burguesía"– de la modernidad es muy capaz de contribuir –"espontáneamente", por así decir– a pautas de conducta humana altamente destructivas.

La cuestión del racismo

Entre esas pautas destructivas que acabamos de nombrar, está sin duda lo que hemos calificado de racismo propiamente *moderno*, que como hemos dicho está íntimamente vinculado al colonialismo y a la trata de esclavos africanos, es decir al emergente *capitalismo*. Pero, antes de internarnos en esta cuestión, es necesario que hagamos alguna breve reflexión "filosófica" sobre la cuestión general del racismo en tanto *ideología*.

¿Qué significa, exactamente, ser "racista", en el sentido más amplio posible del término? Una respuesta verosímil parece ser: "racista" es aquel que es incapaz de tolerar la *diferencia* (étnica, religiosa, sexual, etcétera) del "otro". Bien, pero ¿será la cuestión tan sencilla? Porque, podríamos empezar por preguntar: ¿qué es, *exactamente*, una "diferencia"? ¿Quién es, *exactamente*, ese "otro" al que el racista no puede "tolerar"? Obviamente, diferentes comunidades sociales –o las mismas, en diferentes etapas de su historia– definen a ese "otro" de distintas maneras, y por otra parte no son siempre los mismos los que ocupan ese lugar de "alteridad". Esta sola constatación bastaría, va de suyo, para atestiguar el carácter plenamente cultural –y no "biológico" o "somático"– de toda definición de la "diferencia". Sin embargo, dichas distinciones histórico-culturales no bastan para eliminar el hecho de que *toda* comunidad humana ha creado "sus otros", sean quienes fueren y se los defina como se quiera. ¿Hay pues, más allá de las variaciones, una *constante* por así decir "estructural" que permita caracterizar el "imaginario racista" *en general*?

En su libro titulado *Reflexiones sobre la cuestión judía*, Jean-Paul Sartre[29] hace, provocativamente, una afirmación inquietante: en términos estrictamente *lógicos* (no éticos, ideológicos o sencillamente humanitarios) es *imposible* no ser racista. ¿Por qué? Pongámonos en el mejor de los casos (que seguramente es el de todos nosotros): el de un sujeto "progresista", de mente abierta, enemigo de toda actitud discriminatoria, etcétera, que tiene el *imperativo ético* de ser "tolerante" con la "diferencia" del "otro". De entrada se le presenta un problema: ¿quién es él para decir que ese "otro" *es*, efectivamente, un "otro", un "diferente"? El que se arroga ese derecho, ese *poder*, ya se coloca, aunque fuera sin quererlo, en una posición de *superioridad* desde la cual distribuye las "diferencias" y las "alteridades". Aquel al cual, aunque sea para "tolerarlo", le he asignado el lugar del "otro", del "diferente", tranquilamente podría dar vuelta el razonamiento y decirme: "Pero, usted se equivoca: el otro, el diferente, es *usted*, y no yo".

El "progresista", pues, ha actuado con *la misma lógica* que el racista (aunque, por supuesto, para la víctima de esa lógica no sea lo mismo que lo "toleren" o que, digamos, lo envíen al campo de concentración): ha elegido un rasgo completamente *secundario* del "otro", un *detalle* casi insignificante, y lo ha elevado a *condición ontológica*, a estatuto del *ser* del "otro", *transformándolo* en tal "otro". Por ejemplo: se toma un color de piel y se dice "*es* negro"; se toma una pertenencia religiosa y se dice: "*es* judío"; se toma una elección sexual y se dice: "*es* homosexual", etcétera. Pero el "otro" *es* muchas más cosas que negro/judío/homosexual: estas son solamente *partes* de la totalidad de su ser. *Tanto* el progresista como el racista, entonces, han cometido una operación *fetichista*: han hecho una confusión (una *con-fusión*) entre la Parte y el Todo, entre lo particular y lo "universal", entre lo concreto y lo abstracto.

Porque, finalmente, en *todo lo demás el "otro"* es igual a mí (es un ser humano, tiene dos piernas, dos ojos, una nariz) o, en todo caso, comparte potencialmente todas las posibles diferencias entre los seres humanos (es varón o mujer, blanco o negro o amarillo, judío o islámico o cristiano o ateo, homosexual o heterosexual, casado o soltero, pobre o rico, y así sucesivamente), esas *diferencias* que son las que conforman la *unidad* de la especie que llamamos "humana". Se podría entonces decir, con una sólo aparente paradoja, que lo que el racista no puede "tolerar", es la *semejanza* del "otro", y entonces le *inventa* una "diferencia" absoluta, lo *convierte* en un "otro" radical, y decide que *eso* le resulta "insoportable" (esto es lo que Freud, en su *Psicología de las Masas*, ha bautizado célebremente como "el narcisismo de la pequeña diferencia"[30]). Ahora bien: si en lugar de Freud nos inspiráramos en la llamada "antropología estructural" lévi-straussiana (por otra parte, Lévi-Strauss no se ha cansado de repetir lo importantes que ciertos aspectos del pensamiento freudiano resultaron para su propia teoría) nos encontraríamos con una operación muy similar desde el punto de vista lógico; *toda* sociedad humana genera sistemas de clasificación mediante los cuales *dis-crimina* (en principio, en el sentido puramente taxonómico, que no implica necesariamente valoración, como sucede cuando de la dis-criminación se pasa a la *in-criminación*) a sus miembros: como es sabido, en la teoría lévi-straussiana las llamadas *estructuras del parentesco* (que, estableciendo el "tabú del incesto", generan la *exogamia*) son el método clasificatorio más básico. A un nivel más sofisticado de la operatoria encontramos por ejemplo lo que Lévi-Strauss denomina la "ilusión totémica"; por ella, la obsesiva clasificación de las especies animales o vegetales, típica de las sociedades "primitivas", se revelan como traducciones metafóricas de la clasificación de los grupos humanos. Estas operaciones son *cons-*

titutivas de cualquier sociedad, incluyendo las más "igualitarias", en tanto necesidad de "simbolización" propiamente *cultural*[31].

Todo esto es, sin ir más lejos, lo que –como comentábamos en nuestra introducción– hicieron muchos de los primeros colonizadores de América, sólo que desde el comienzo saltando a lo que llamábamos la *in-criminación*, al retratar a los indígenas como monstruos de dos cabezas, caníbales perversos, herejes irrecuperables, o dislates semejantes. Y es también lo que hicieron los esclavistas al *inventar* que los negros africanos eran una "raza" incivilizada y salvaje, sin cultura y sin religión (cuando, por supuesto, se trataba de culturas a veces complejísimas, con sofisticadas formas religiosas, rituales, lingüísticas o artísticas), y que por lo tanto merecía ser sometida, *por su propio bien*, al poder de los blancos. De allí a producir la operación fetichista de identificar el color *negro* con lo incivilizado/salvaje/pagano/primitivo/inculto había un solo paso, y el paso se dio.

Pero, entiéndase: hubo que *dar* el paso. Es decir: hubo que "inventar" (de manera inconsciente, sin duda) la diferencia, para *justificar* el sometimiento de unos seres humanos que –como decíamos recién– en todo lo demás eran *semejantes*. Y es interesante tener en cuenta que los africanos *no fueron* los primeros esclavos a los que se recurrió una vez que se comprobó que la fuerza de trabajo indígena no resultaba suficiente: los primeros esclavos fueron *blancos europeos*. Ya daremos más detalles sobre esto cuando tratemos más específicamente la estructura del sistema esclavista en América; por ahora limitémonos a adelantar que durante todo un primer período se intentó incrementar la productividad del trabajo "importando", por ejemplo, delincuentes comunes o deudores incobrables de Europa, *en calidad de esclavos*. Sin duda, el posterior recurso a la leva en masa de los africanos tuvo que ver con que estos primeros contingentes de trabajadores forzados también resultaron insuficientes, y/o con el hecho de que, según se decía *sin que fuera estrictamente cierto*, los africanos se "aclimataban" mejor al trópico y "aguantaban" mejor los trabajos pesados de la plantación. Pero también –permítaseme formular esta hipótesis arriesgada– tuvo que ver con el hecho de que aquéllos blancos, posiblemente, eran *demasiado* semejantes a sus amos, provenían de la misma sociedad, tenían el mismo color de piel, etcétera, y por lo tanto hacían más problemática la justificación mediante la creación de un imaginario de "otredad". Para colmo, estamos hablando de una época en la que nuevas formas de sensibilidad "humanista", de "libertad individual" y demás, no podían menos que resaltar la contradicción entre la defensa de las nuevas ideas y el sometimiento a esclavitud de miembros de las *mismas* sociedades que levantaban esa defensa.

Ahora bien: ¿cuáles son las *condiciones materiales de posibilidad* de una operación semejante? O, en otras palabras: ¿cuál es *la "base material"* del discurso ideológico fetichista? (desde ya, estamos cometiendo un cierto reduccionismo, porque las razones y mecanismos que explican una ideología son múltiples, complejos e interrelacionados; pero lo que nos interesa aquí es ilustrar la relación estrecha entre *este* tipo de ideología y lo que se llama la *modernidad*, cuya "base económica" es el *capitalismo*). Esa "base material" no es otra cosa que lo que Marx, en el célebre capítulo I de *El Capital*, analiza bajo el nombre de *fetichismo de la mercancía*, y que constituye, digamos, la *matriz lógica* de la "fetichización" ideológica como tal[32], pero cuya *condición de posibilidad histórica* es el modo de producción *capitalista*, y no otro.

Sería demasiado largo y complicado explicar aquí todo el razonamiento de Marx; pero recordemos que un aspecto central del fetichismo de la mercancía es que en la lógica de la economía capitalista *todas* las mercancías –incluida esa mercancía llamada "fuerza de trabajo"–, no importa cuáles sean sus *diferencias particulares*, quedan sometidas al *equivalente general* de la ley del valor. Esto, en un primer análisis, explica la famosa "inversión" de la que habla Marx, según la cual las relaciones entre *cosas* (mercancías) aparecen "humanizadas", como si esas cosas tuvieran vida propia, mientras que las relaciones sociales entre sujetos humanos (las "relaciones de producción") aparecen *cosificadas*, puesto que el productor directo ha quedado reducido, en tanto *persona*, al mero valor de su fuerza de trabajo; ¿y qué ejemplo más acabado de esta lógica que el de la esclavitud "moderna" (es decir: capitalista) donde, como hemos visto, la persona *es*, incluso jurídicamente, una *cosa*? Pero ahora nos interesa ir aún más allá de esto, para mostrar cómo el "fetichismo de la mercancía" no es solamente un *efecto ilusorio* –que presuntamente podría disolverse ante la explicación lógica y científica– sino que es justamente *él mismo* la *lógica* objetiva del funcionamiento del sistema en su conjunto. Dicho de la manera más elemental y trivial posible: para la ley del valor, y por lo tanto para la "contabilidad" de las rentas capitalistas, da exactamente lo mismo que estemos hablando de un tornillo o de la Novena Sinfonía de Beethoven, en tanto *ambos* objetos sean reducibles a su expresión en un *valor de cambio*.

Pero esto no es sólo una manera de "contabilizar": termina siendo también una *manera de pensar*, una "filosofía": la de la disolución del *particular concreto* en el *universal abstracto* –para decirlo con el lenguaje hegeliano que adoptó a su propia manera Marx–, o, como lo pusimos antes, de la Parte en el Todo, del Objeto en el Concepto, y así sucesivamente. O sea: un tipo específico, y el peor, de *metafísica*. Como vimos, esto es precisamente lo que hace

el racista: por ejemplo, *disuelve* la *particularidad concreta* de un color de piel en la *universalidad abstracta* de la "negritud", y *luego* identifica esta última con una *diferencia absoluta* (es decir, ella misma "universal - abstracta") y, claro está, con una "inferioridad". Y es importante entender que esta operación debe ser proyectada hacia *comunidades enteras* definidas por un rasgo común –por ejemplo la "negritud"–, antes que sobre individuos particulares: cuando se lo hace sobre estos individuos particulares, es en tanto son tomados como *representantes* de la comunidad y de aquel rasgo común (por ello es perfectamente "lógica" la famosa afirmación, supuestamente exculpatoria, del antisemita que afirma tener "un amigo judío": el antisemita, en efecto, *puede* perfectamente "tolerar", e incluso apreciar o amar, a *un* judío... siempre que no haga "cosas de judío", es decir, que no vuelva a ejercer la representación "universal" de su comunidad).

Al colonialista, puesto que tiene que justificar (ante sí mismo, ante todo) la opresión colonial, no le basta, como hacemos todos, con darle al "negro", fetichistamente, su "ser": tiene además que persuadirlo (y persuadirse) de que ese "ser" es *naturalmente inferior*, es la única manera de que el colonizado "comprenda" plenamente las ventajas de su *nuevo* ser, de esa "máscara blanca" que le dará acceso a la cultura superior, a *la* civilización. Desde luego, apenas el "negro", imbuido de cierta duda confusa, tenga la ocurrencia de preguntarse por su *verdadero* ser (apenas, para decirlo con otra célebre fórmula sartreana, trate de imaginar qué hacer con lo que la historia ha hecho de él), la máscara caerá, y la piel negra ocupará nuevamente toda su dimensión ontológica. Eso, para el colonialista, lejos de ser un desmentido a su operación, será una *confirmación*. Es como si dijera: "¿Lo ve usted? No hay nada que hacerle: los elevamos al nivel del blanco, les otorgamos toda la dignidad de nuestra cultura, y ellos nos rechazan; en el fondo, quieren ser como *son*". El colonialista, pues, no puede perder nunca: si el "negro" acepta la máscara, habrá demostrado la *razón* que él tenía en imponerle su cultura; si la rechaza, será por su ignorante tozudez, por obcecarse –para decirlo spinozianamente– en *perseverar* en su "ser" inferior. Y si, para colmo, se resiste, habrá razón en reprimirlo, en torturarlo, en asesinarlo: a la larga, *la* civilización debe prevalecer. Se puede hacer, incluso, en nombre de Rousseau: "Los hombres deben ser *obligados* a ser libres". Vale decir: a ser blancos. Y por lo tanto a tener –es de suponer– todas las "ventajas" de los blancos; por ejemplo, una ley "civilizada", moderna, y no el consuetudinario ritualismo tribal. Como dice sarcásticamente Sartre, refiriéndose a la ocupación colonial francesa de Argelia:

> Entonces decidimos hacerles un hermoso regalo: les dimos nuestro Código Civil. ¿Y por qué tanta generosidad? Porque en la mayoría de los casos la propiedad tribal era colectiva, y se quería parcelarla para permitir a los especuladores comprarla poco a poco[33].

Nuevamente: esto no había sido *siempre* así. El racismo "biológico" –ese que asocia cierto tipo de rasgos físicos con cualidades "morales", y que da lugar a lo que Todorov llama la ideología *racialista*[34]– sólo pudo transformarse en una "teoría" verosímil con la emergencia de la ciencia moderna, y con una actitud *clasificatoria* (a la manera de un Linneo, por ejemplo) que permitiera construir "jerarquías" diferenciadas entre los diversos fenotipos "raciales". De hecho, el concepto de *raza*, entendido en este sentido, no aparece en Europa hasta principios del siglo XVIII, para ser más tarde desarrollado en sentido "racialista" por Gobineau y sus continuadores, hasta llegar al llamado "darwinismo social" de pleno siglo XIX (y del cual, desde ya, no puede culparse al propio Darwin). Estamos ante una nueva y, podríamos decir, trágica paradoja de tipo benjaminiana: es la *ciencia moderna* –que sin duda ha ayudado tanto al "progreso"– la que ha hecho posible, con sus propios errores, la peor de las ideologías racistas.

Lo interesante es advertir que el éxito de dicho concepto coincide casi puntualmente con la fase de mayor auge de la explotación de la fuerza de trabajo esclavo en las plantaciones americanas. Como hemos mencionado al pasar, antes de esta época el paradigma dominante para explicar las "diferencias" entre grupos étnicos continuó siendo, durante siglos, el Antiguo Testamento, y la supuesta maldición echada por Noé sobre "los hijos de Ham" (los llamados *hamitas*, vale decir los africanos de color negro, diferenciados de los africanos *semitas* como los egipcios). En parte fue esta herencia –todavía vigente en los inicios de la colonización, sobre todo entre los muy católicos españoles y portugueses– la que proporcionó una justificación a Bartolomé de Las Casas para proponer la sustitución de los indígenas por esclavos africanos.

Un autor que, desde una perspectiva marxista, ha puesto fuertemente el acento en la relación entre la "economía de plantación" y el "racialismo" moderno –y que además ha sido sindicado como un antecesor de Wallerstein y su teoría del *sistema-mundo*– es O. C. Cox, quien sostuvo que dicha nueva forma de racismo surgió de la *proletarización* de la fuerza de trabajo en el Caribe, siendo el "prejuicio racial" una racionalización desarrollada por la burguesía para el tratamiento inhumano y degradante de los superexplotados africanos[35]. Esta tesis ha recibido muchas críticas por su relativamente descui-

dado uso de las categorías marxistas, ya que, en efecto, en ningún sentido "marxista" (aunque sí en el antiguo sentido latino de los *proletarii*, vale decir los desposeídos de toda propiedad) puede decirse que los esclavos del Caribe fueran "proletarios". Sin embargo, si –como lo hemos hecho nosotros mismos hace un momento– el término "proletarización" se entiende en un sentido *general* y *mundial* como la progresiva y con mucha frecuencia *violenta* separación entre los productores y los medios de producción (otra vez remitimos al capítulo XXIV de *El Capital*), recurriendo a aquella *mundialización* de la perspectiva que es la premisa metodológica de la teoría del *sistema-mundo*, entonces la idea de Cox se vuelve considerablemente más plausible, aunque requiera ser "refinada".

Esta tesis, además, tiene un interés suplementario: permite *articular* el "prejuicio racial" con lo que genéricamente se llama la *lucha de clases*. En efecto, la "lucha de razas", en la modernidad, aparecería en este contexto como un *capítulo específico*, por así decir, de aquella lucha de clases. Como vetemos en su momento, tal articulación, ya en la etapa del auge de la "economía de plantación", condicionó la percepción de otras variantes "raciales" como la de los *mulatos*, los *zambos* y otras combinaciones inter-"raciales" que, pese a sufrir también ellas el menosprecio y la discriminación por parte de la sociedad blanca, tuvieron no obstante algunas mínimas oportunidades de "ascenso" social que les fueron, en su gran mayoría, sistemáticamente negadas al negro "puro". Recurramos nuevamente a Genovese, cuando dice que "de ahí que el esclavismo tenga que ser entendido, fundamentalmente, como una cuestión *de clase*, y subsidiariamente como una cuestión racial"[36]. Las diferencias raciales, sobre todo si se manifiestan en rasgos somáticos tan nítidos como el color, acentúan, si es que no crean una discriminación hecha ya a nivel social. Los rasgos raciales dan un sello inconfundible a unas diferencias sociales ya existentes. Etiquetan al individuo, ayudan a levantar y reforzar las barreras que separan las diferentes clases. En este sentido, toda aproximación o mezcla de clases se hace mucho más difícil, y la dominación de una sobre la otra se acentúa.

Esto no significa en absoluto –hay que subrayar enfáticamente esto– que ambas, la "cuestión de clase" y la "cuestión racial", puedan ser postuladas como estrictamente equivalentes: cada una tiene su lógica propia y *relativamente autónoma*, como ha quedado inequívocamente demostrado en las últimas décadas de nuestra propia época, con la emergencia de los "nuevos" movimientos sociales, entre los cuales los étnico-culturales o de los llamados "pueblos originarios" son de primerísima importancia. El esclavismo afroamericano tuvo *también* una dimensión "racial" insoslayable, que sólo puede entenderse como producto particular de *cada* régimen esclavista. Pero *sí* no cabe duda, como hemos estado tratando de mostrar aquí, que ambos fenómenos pertenecen a un mismo proceso de conjunto, como es el de la *mundialización del capital*. Una vez más, se trata de una diferencia específica introducida por la *modernidad*. Un autor que ha estudiado en profundidad la cuestión, Malcolm K. Read, nos dice:

> La existencia de la raza en los mundos antiguo y medieval [...] es casi enteramente una invención de los historiadores del siglo XIX. Ningún autor pre-moderno creía que la cultura fuera un producto de factores biológicamente predeterminados; la antigüedad estuvo atravesada por la esclavitud y la barbarie, pero no por el racismo. La idea de raza no fue plenamente conceptualizada hasta las revoluciones americana y francesa. Y mientras que una narrativa racializada de la existencia basada en la sangre, la tierra, la fisiología y el lenguaje pudo haber surgido entre los siglos XIII y XVI, el sistema patriarcal feudal transportado a través del Atlántico carecía en principio de los prejuicios, discriminaciones y odios raciales que marcaron a la colonización de América[37].

Está clarísimo: fue la lógica colonial esclavista *en América* la que provocó la emergencia del racismo cuando se tuvo que encontrar una "explicación" para el uso de esas relaciones de producción *necesarias* en este segmento del *sistema-mundo*. Es verdad que una afirmación fuerte de este tipo corre el peligro –sobre el que hay que estar alertas– de caer en excesiva generalización, para decir que antes de la modernidad capitalista no existía *ningún* tipo de racismo, lo cual sería una ligereza teniendo en cuenta, por ejemplo, que la persecución de los judíos en Europa es *muy anterior* a la modernidad. La afirmación debe pues acotarse a dos puntos precisos: por un lado, lo que sí parece poder demostrarse sólidamente es que en los tiempos pre-modernos, "maldición" hamita o no, no hubo un racismo basado en el color de la piel; y, por el otro, que esta última forma de racismo sí es característica de la modernidad "burguesa" y su base "científico-biológica". Y ya decir esto, aún con las prevenciones expuestas, es una afirmación suficientemente "fuerte". Un autor más decididamente marxista que Read, Alex Callinicos, coincide plenamente con él cuando dice que

> Primero, ni los griegos ni los romanos desarrollaron teoría alguna de una supremacía blanca con la cual sostener su amplia utilización de la esclavitud. Segundo, el racismo moderno se distingue por su brutal virulencia y crueldad. Finalmente, hay una correlación entre la ferocidad de la ideología racista bajo el capitalismo y la celebración de la libertad del individuo. Por implicación, la ausencia de una noción de "sujeto libre" en la pre-modernidad obturó una articulación completa de su contrapartida[38].

Esto último es de una enorme importancia. Como veremos en el correspondiente capítulo, la constatación de que las sociedades "pre-modernas" carecían del concepto de *libertad individual* –como es lógico, puesto que este concepto es una invención occidental moderna– resultó no solamente un justificativo para la esclavitud y el racismo, sino que incluso impidió que muchos pensadores "progresistas" ilustrados –fundamentalmente los *philosophes* del Siglo de las Luces– pudieran explicar(se) acabadamente la existencia de una esclavitud *real y concreta*, y no meramente "metafórica".

Pero, como decíamos, este análisis quedará para su debido momento. Concentrémonos ahora en los orígenes más "tempranos" de una ideología de la *diferencia* que dio lugar al pensamiento racista.

El racismo de la "modernidad temprana"

Esa "diferencia" fue muy temprana, y en modo alguno se circunscribe al área afro-caribeña inglesa o francesa. Acabamos de mencionar al pasar que ya puede encontrársela –desde luego todavía teñida de especulación filosófico-teológica, pero al mismo tiempo con indicios fuertemente premonitorios de un "racialismo" moderno– en el pensamiento español de la época de la Conquista. En un ensayo notable, María Eugenia Cháves transcribe el siguiente párrafo, fechado en 1590 y debido a la pluma de Josef de Acosta, un jesuita que sirvió al gobierno colonial durante el siglo XVI y que dedicó su obra a explicar el origen y la naturaleza de los nativos americanos y de sus sociedades:

> Hay, pues, gentes imbuidas en una malicia ingénita y como hereditaria, cuyo pensamiento es tan rebelde, y está tan hundido en la maldad, que será muy dificultoso arrancarlo de ella. Como no puede el etíope cambiar el color de su piel, o el leopardo sus manchas multicolores, así tampoco podéis vosotros hacer el bien, estando enseñados a hacer el mal. [...] Esta es, pues, la primera causa y la principal que puede traerse de que en estas regiones con mucho trabajo no se pueda esperar gran fruto, porque son simiente maldita, destituida del divino auxilio y destinada a la perdición[39].

Pero también la propia Cháves cita el siguiente y asombroso –es lo menos que se puede decir– "análisis":

> Para entender la mayor dificultad [...] que se halla en la especie humana entre los Etíopes y demás Reinos de negros, es necesario saber la causa de la generación de los monstruos y su principio, lo cual sabido, quedará la dificultad clara. Para lo cual digo, que el principio de esto solo consiste [...] en no alcanzar [la] naturaleza su perfecto fin, que es engendrar cada uno su semejante, porque no alcanzándola, es monstruo lo que se engendra, según aquella parte en que se diferencia de su principio [...]. Y así es más conforme a razón decir que monstruo no es otra cosa, sino un pecado de naturaleza, con que por defecto o sobra, no adquiere la perfección que el viviente había de tener[40].

El párrafo está tomado del libro *Naturaleza, policía sagrada y profana, costumbres y ritos, disciplina i catechismo evangelico de todos los etíopes*, sin duda inspirado en Acosta, y publicado por el jesuita Alonso de Sandoval (quien vivió la mayor parte de su vida en Cartagena de Indias, dedicado a la misión de evangelizar a los africanos esclavizados que llegaban al puerto) en 1627. Ya nos hemos referido, en nuestra Introducción, a la representación visual del extraño como *monstruo*. Aunque Cháves no lo aclara, en Sandoval la palabra tiene una significación más "metafísica", si se quiere –aquello en lo que la naturaleza "no puede alcanzar su perfecto fin"–, y está atravesada por la ambigüedad de que lo *monstruoso* no indefectiblemente tiene un valor negativo, sino que puede referirse neutramente a lo no "normal" (lo *sobrenatural* puede también tener, en el discurso de la época, un carácter "monstruoso"). Pero, por supuesto, la acepción negativa está *también*, y por otra parte incluir a una parte de la humanidad entre los fenómenos "anormales" es de un obvio, grosero, etnocentrismo (y es asimismo, lo veremos luego, una suerte de anticipación de la "animalización" del "Otro", característica del racismo moderno). Con justicia dice Cháves que

> actualmente la enunciación de esta opinión provocaría por lo menos asombro, si no una franca indignación. Sin embargo, en la primera mitad del siglo XVII estas ideas gozaban de completa autoridad, eran aceptadas en los círculos eruditos y formaban parte del gran *corpus* de discursos construidos con el objeto de dar significado y hacer inteligibles los "nuevos mundos" que se agregaban al conocimiento europeo[41].

La autora se propone recusar las tesis de que el pensamiento sobre la raza, las clasificaciones raciales y la exclusión racial se generaron recién a fines del siglo XVIII y mostrar

> que este tipo de conocimiento tiene un espesor histórico que se remonta al Renacimiento español y al conjunto de discursos que surgen a partir de la exploración y conquista de América y África[42].

Con base en su ministerio, Sandoval escribió un libro –fundado en una exhaustiva investigación– sobre el lugar de origen, las costumbres, la lengua y las prácticas religiosas de los africanos. Su obra se publicó en dos versiones, la primera en 1627 y la segunda, extensivamente revisada, en 1647. En ambas ediciones, Sandoval inicia su disertación sobre las diferentes "naciones de negros" con un discurso erudito que pretende explicar el origen del color negro de su piel y justificar su esclavitud. En este contexto, el jesuita introduce la cuestión haciendo referencia, como acabamos de ver, al origen de los monstruos. Para Sandoval, el color oscuro, entendido como el efecto de "un pecado de la naturaleza", ubicaba a las "naciones de negros" en ese espacio límite en el cual se situaba a aquellos seres humanos cuyas diferencias con el resto eran extremas. Su conclusión es que

> el color negro proviene, o de la voluntad de Dios, que pretendió esta variedad, para el adorno, y hermosura del universo; o de las particulares calidades, que esta gente en sí misma tiene intrínsecas, o *Proficit a spermatis natura*, esto es de la semejanza, y calidad de los padres. Lo cual es conforme al sentir de los filósofos [...] que la blancura proviene de la suma y predominante frialdad, como se ve en la nieve: y la negrura del sumo, y excesivo calor, como se ve en la pez[43].

Con esta tesis Sandoval rechaza las causas externas de la diferencias, como las producidas por el clima o la imaginación, que son contingentes y por lo tanto reversibles, para establecer una causa inherente a la naturaleza de las "naciones de negros", una causa que resulta ser fundamental e inmutable. Este discurso tendrá profundas resonancias en la forma en que, durante el desarrollo de las relaciones coloniales, se definirá la posición de los africanos esclavizados y sus descendientes en la América (no solamente) hispana.

> Es pues mi parecer, y sentencia en cuestión tan altercada, que la tez negra en todas, naciones prietas, no provino tan solamente de la maldición que Noe echó a su nieto Chanaan [...] sino también de una calidad predominante, innata, e intrínseca, con que crió Dios a Cham, que fue un excesivo calor, para que los hijos que engendrase saliesen con ese tizne, y como marca de que descendían de un hombre que se había de burlar de su padre con tanto atrevimiento; y así dispuso que en la materia seminal de su primogénito Chuz, y no en la de otros, hubiese tal temperamento de las primeras cualidades, cual era menester para que de ellas resultase aquella cualidad segunda de negrura, para lo cual no le faltaría a su padre Cham aquel exceso de calor, que piden los Filósofos para el color negro [...]. Lo cual a su modo se puede entender en los negros que traen su origen de Cham; que fue el primer siervo y esclavo que hubo en el mundo [...] en quien estaba este calor intrínseco para con el tiznar a sus hijos y descendientes. Y con reparo que aquel color negro que entonces hacía variedad y causaba hermosura se convirtió en mancha[44].

Como puede verse fácilmente, ya aquí, junto a los argumentos "teológicos" tradicionales provenientes de la exégesis patrística, comienzan a asomar elementos de interpretación "naturalista" (el "exceso de calor", la "materia seminal"). Ahora bien: el "problema" puede tener en su origen componentes "naturales", pero la *solución* sólo puede ser religiosa. Prosigue Cháves:

> La conversión de los africanos esclavizados debe funcionar como una herramienta efectiva de salvación. Tanto para Acosta como para Sandoval, la salvación es un proceso necesario para rescatar a los nativos americanos y a los africanos esclavizados del destino al que los ha condenado su naturaleza, expresada en su poco enrendi-

> miento, sus apetitos desbocados y sus herejías. Es, en definitiva, la única vía de estos pueblos para aspirar a la redención de su diferencia. Sin embargo se espera que esta redención tenga lugar en un espacio y en un tiempo que están más allá de la vida y la muerte: el momento del Juicio Final y de la resurrección. Mientras tanto, los nativos americanos y las "naciones de negros" deben sujetarse a la autoridad de quienes tienen el imperio de la fe, la palabra y la fuerza. Por esto, Sandoval, aunque denuncia las condiciones de la trata y la violencia y crueldad del trato que los amos dan a sus esclavos, no realiza una condena de la esclavitud. De hecho cree necesario aclarar que su insistencia en la salvación de las almas de los esclavizados no implica una defensa de su libertad ni, menos aún, puede dar pretexto al cuestionamiento de la autoridad de los amos[45].

Otra fuente de primera importancia es Juan Solórzano y Pereyra, también jesuita y contemporáneo de Sandoval. Una de sus obras más relevantes para la historia de la América hispana es el tratado *Indiarum iure siue*. Véase lo que tiene para decir a la hora de definir las identidades del mestizaje:

> Tomaron el nombre de mestizos por la mixtura de sangre y Naciones que se juntó a engendrarlos [...] Y los mulatos, aunque también por la misma razón se comprenden en el nombre general de mestizos, tomaron éste en particular cuando son hijos de negra y hombre blanco, o al revés, por tenerse esta mezcla por más fea y extraordinaria y dar a entender con tal nombre que le comparan a la naturaleza del mulo [...] Lo más ordinario es que nacen de adulterio o de otros ilícitos y punibles ayuntamientos, porque pocos españoles de honra hay que casen con indias o negras, el cual defecto de los natales les hace infames [...] sobre él cae la mancha del color vario y otros vicios que suelen ser como naturales y mamados en la leche[46].

Está claro: el mestizaje se considera producto de relaciones pecaminosas y delictivas que connotan suciedad, impureza y contaminación –una alusión probablemente inconsciente a formas universales y arcaicas del *tabú* religioso tal como las han estudiado Mary Douglas o Victor Turner–. El discurso del mestizaje como elemento contaminante y amenazante para el orden colonial no

emerge de la nada, por cierto, con la colonización española. Tiene sus raíces en el discurso de "limpieza de sangre" que domina en la Península a raíz de las campañas de la Reconquista. Junto a la guerra de expulsión de las comunidades árabes afincadas en la Península por siete siglos (y de las judías, en algunos casos muy anteriores: y aunque parezca una obviedad, no se puede dejar de recordar que, muy sintomáticamente, ese proceso se completa en... 1492) se construye un discurso para mantener identidades diferenciadas y justificar el dominio cristiano.

También emerge plenamente en esta cita una de las primeras metáforas zoológicas, en este caso referida al *mulato* ("dar a entender con tal nombre que le comparan a la naturaleza del *mulo*"). Términos como *zambo, mulato, coyote, lobo*, etc., son todos tributarios de un lenguaje naturalista, biologicista, y por lo tanto son ya marcadores de *modernidad*. Esa retórica, no hace falta decirlo, tendrá un éxito tal que subsiste hasta el siglo XX (y nada indica que tienda a desaparecer en el nuestro) en las figuras justificadoras de toda clase de genocidios: los turcos llamaban "vermes" a los armenios, los nazis "ratas" a los judíos, los hutus "cucarachas" a los tutsis, los militares argentinos hablaban de los "gérmenes" subversivos, y así (nótese de todos modos, que estos últimos epítetos pertenecen todos a una naturaleza repugnante y/o transmisora de pestes y enfermedades, mientras que el "mulo", el "coyote" o el "lobo" todavía podrían mantener alguna "dignidad" zoológica, pero por supuesto ello no obsta para que ya pertenezcan plenamente a un discurso *novedoso* de animalización).

Por otro lado, como bien dice Cháves, la "mancha del color vario" fue una metáfora usada para aludir no solamente a la mezcla en términos de origen-color sino también a la idea de pecado y a un sentido *figurado* de suciedad. En efecto, tiene razón la autora al decir que la "mancha" no es literalmente una mancha, así como lo impuro no es literalmente lo sucio. Su representación se mantiene en el claroscuro de una afección casi física que, sin embargo, apunta hacia una indignidad de tipo más bien moral concretada en formas de exclusión social y represión. Sin embargo, sería de todas maneras necesario aquí prestar atención al hecho de que efectivamente empiecen a *combinarse* la "afección casi física" con la "indignidad de tipo más bien moral", combinación muy difícil de encontrar, por ejemplo, en la Edad Media. Es cierto que a partir de una lógica de exclusión de lo sucio, de lo impuro, se habían fundado líneas de demarcación entre unos individuos y otros (y que sirvieron por ejemplo a la persecución de "brujas" o judíos[47]). Pero en el marco epistémico del saber escolástico no existía la necesidad de establecer un

concepto que diera cuenta de las diferencias individuales, de sus grados o de sus relaciones, hasta el punto al menos de "animalizar" al Otro –que, en todo caso, podía aparecer como una criatura *demoníaca*: y si el Demonio muchas veces aparece con rasgos animales (la serpiente, el macho cabrío, el murciélago, etcétera) la referencia es *puramente* alegórico-teológica, sin ninguna pretensión de comparaciones "naturalistas"[48].

Aparece también en esta época un fenómeno discursivo que ya hemos mencionado hablando del Caribe francés. A medida que crecía la incidencia de la población de origen africano en el fenómeno del mestizaje, los adjetivos para diferenciar a los individuos tendían a multiplicarse al ritmo al que se multiplicaba la "mancha del color vario". A medida que avanzaba el siglo XVIII, los significantes para nombrar las identidades del mestizaje con ancestro africano se multiplicaban. Por razones tanto "epocales" como culturales, no alcanzan el grado de exquisitez taxonómica "cartesiana" que hemos registrado para el caso francés; pero ya avanzado el siglo XVIII, no estamos tan lejos de aquel delirio clasificatorio. Véanse los siguientes tres ejemplos que transcribe Cháves:

> A continuación cito tres ejemplos de estas tipologías, las dos primeras elaboradas en México, en 1715 y entre 1770 y 1780, y la última, en Perú, en 1770:
>
> De español e india produce mestizo
> De español y de mestiza produce castizo
> De castizo y española produce español
> De español y negra produce mulato
> De español y mulata produce morisco
> De español y morisca produce albina
> De mulato y mestiza produce mulato torna atrás
> De negro e india produce lobo
> De indio y loba produce grifo que es tente en el aire
> De lobo y de india produce lobo que es torna atrás
> De mestizo y de india produce coyote
>
> 1. Indios montaraces
> 2. De español y mestiza, castiza
> 3. De español y castiza, español
> 4. De mestizo e india, coyote
> 5. De negro e india, lobo

> 6. De español y negra, mulato
> 7. De español y mulata, morisco
> 8. De español y morisca, albina
> 9. De español y albina, torna atrás
> 10. De lobo y mestiza, cambujo
> 11. De chino cambujo y mulata, albarazada
> 12. De albarazado y mulata, barcina
> 13. De indio y barcina, zambaiga
> 14. De castizo y mestiza, chamizo
>
> Indios infieles, ídem
> Indios serranos tributarios civilizados, ídem
> Español, india serrana o cafetada produce mestizo
> Mestizo, mestiza, mestiza
> Español, mestiza, producen cuarterona de mestizo
> Cuarterona de mestizo, español, producen quinterona de mestizo
> Español y quinterona de mestizo, producen español o requinterona de mestizo
> Negros bozales de Guinea, ídem
> Negra de Guinea o criolla, español producen mulatos
> Mulata, hija de mulata, padre mulato
> Mulata con español, producen cuarterón de mulato
> Español, cuarterona de mulato, produce quinterona de mulato
> Quinterona de mulato, requinterona de mulato, español
> Español, requinterona de mulato, produce gente blanca
> Español, gente blanca, producen cuasi limpio de origen
> Mestizo e india, producen cholo
> India con mulato producen chinos
> Español, china produce cuarterón de chino
> Negro con india, producen sambo de indio
> Negro con mulata, producen sambo[49]

Estas tipologías se acompañaban frecuentemente de representaciones pictóricas. Las jerarquías guardaban íntima relación con atributos de "civilidad" o de falta de ésta. Los mestizos con varios ancestros españoles tendían a retornar a la blanquicidad-civilidad, como, por ejemplo, en la descendencia de "español con requinterona de mulato que produce gente blanca"; los mestizos en los que predominaba el ancestro indio o africano, por el contrario, tendían a re-

tornar a la negritud-incivilidad, como ocurre cuando "español y albina, produce torna atrás". Por la misma época, en la Europa del norte filósofos y naturalistas como el alemán Immanuel Kant, el francés Georges Louis Leclerc Buffon - y el sueco Carl von Linneo desarrollaban un metalenguaje para explicar la existencia de características intrínsecas que justificaran las diferencias de los seres humanos. El sistema clasificatorio tenía como fin establecer una jerarquía entre grupos humanos primitivos y desarrollados. Este esfuerzo de enunciación dio lugar a la emergencia del concepto de "raza" como organizador de las categorías de diferenciación. A medida que el Imperio español iba perdiendo hegemonía geopolítica, los poderes nordeuropeos iban consolidando la suya. Como consecuencia se produjeron campañas de redescubrimiento de los "mundos nuevos" y de producción de discursos para nombrarlos y darles significado en el marco de las formas de saber de la modernidad iluminista. El desarrollo y la popularización del discurso de "raza", que invalidaba cualquier discurso anterior, se debe entender en este contexto de transformaciones geopolíticas y epistémicas y de los idiomas imperantes, así como de las instituciones en la que se generaban las nuevas verdades. Todo ello indica, para la autora, la necesidad de revisar la tesis de que el concepto de raza nace en el siglo XVIII y de que cualquier forma de dominación anterior fundada en criterios de pureza de sangre adquiere legitimación a posteriori en las teorías raciales de fines de ese siglo:

> El proceso que lleva a los filósofos y naturalistas nordeuropeos de los siglos XVIII y XIX a desarrollar la idea de raza como un concepto científico, es decir, como un metalenguaje para explicar características intrínsecas que justifican las diferencias de los seres humanos y para calificar las razas de buenas o malas, primitivas o desarrolladas, no puede desligarse de la historia del saber que se produjo en la Península Ibérica durante los siglos de exploración, conquista y colonización de las Indias y de África ni de los esfuerzos consiguientes por establecer campos de significación y formas de discurso para nombrar, controlar y explotar los territorios coloniales y a sus habitantes[50].

Estamos plenamente de acuerdo. Pero nuestra intención, precisamente, era subrayar la *modernidad* de esos nuevos dispositivos ideológico-discursivos, que si ya asoman balbuceantemente y con entremezclados teológicos o metafísicos, quedan sólidamente *autorizados* desde finales del siglo XVIII por su basamento "científico" extra-teológico (la teología tiene al menos la "ventaja"

de que deja algún margen para debates como el que emprende, por ejemplo, Bartolomé de las Casas aunque sea sólo respecto de los indígenas, como discutiremos en el capítulo 6; la "ciencia positiva", por su parte, es inapelable y definitiva ante la opinión pública lega), sobre todo en sociedades como la inglesa o la francesa. Pero no cabe duda, como dice Chávez, que

> la reproducción de la subalternización y la exclusión social de las poblaciones indígenas y afrodescendientes, sobre la que se han levantado los Estados modernos, hunde sus raíces en los sistemas de saber coloniales[51].

Como decíamos en nuestra Introducción, es la colonización, en tanto *motor móvil* de la construcción del *sistema-mundo* moderno, la que está en el comienzo de la *división mundial del trabajo* capitalista, y por lo tanto también de los nuevos procesos de segregación y racismo[52].

Las huellas del tiempo

La esclavitud afroamericana no es por supuesto un fenómeno lineal ni homogéneo; las múltiples diferencias que se dieron en las distintas sub-regiones en las que se implantó como régimen –y que tienen que ver tanto con las características *internas* de la economía de plantación específica como con la naturaleza del desarrollo socioeconómico y cultural de las metrópolis, y por lo tanto con la compleja especificidad de las *clases sociales* intervinientes-- requerirían un análisis caso por caso que no podemos hacer aquí. Sin embargo, de conjunto es posible decir que la esclavitud afroamericana no solamente presentó ciertos rasgos novedosos, específicos y diferenciales respecto de la esclavitud antigua y/o pre-moderna. Siendo como fue un fenómeno estrechamente ligado a la emergencia del *sistema-mundo* moderno, y cuya estructura responde en sus componentes esenciales a una lógica que puede ya ser calificada de "capitalista", su desarrollo quedó asociado a la mayoría de aquellos procesos de los que se ha sostenido que definen a la así llamada *modernidad*: el crecimiento de la "racionalidad instrumental", la emergencia del Estado nación y los sentimientos de "nacionalidad", las percepciones *racializadas* de la "identidad" –uno de cuyos soportes principales es la nueva *ciencia clasificatoria*, si bien al principio aún entremezclada con consideraciones seudo-teológicas–, la ampliación del mercado mundial y de la fuerza de trabajo asalariada, el desarrollo de la bu-

rocracia administrativa y de los modernos sistemas impositivos, la creciente sofisticación del comercio internacional y las comunicaciones, la "acción a distancia" y la sensibilidad individualista, etcétera, etcétera. El saber erudito que emergió como producto del proceso colonial estableció relaciones antagónicas entre civilidad y barbarie, color oscuro y color blanco, Europa y el resto del mundo, salvadores y condenados y dominadores y dominados. Estos discursos dicotómicos sentaron las bases para definir la dominación y la subalternización de las poblaciones de nativos americanos y de africanos esclavizados.

El mundo "atlántico" de la época de la esclavitud afroamericana estuvo sujeto a un desarrollo vertiginoso, si bien "desigual y combinado". Sujetos separados por un océano entraron en relación vital los unos con los otros. La demanda de azúcar, algodón, tabaco o café en Londres, en Ámsterdam o en París empujó de manera decisiva la proliferación de plantaciones en el Caribe o en el Brasil, a las cuales a su vez se les suministraron mercancías europeas y esclavos africanos. La dinámica de la economía atlántica fue sostenida por nuevas redes comerciales y empresariales, además de estatales, y requirió la planificación cuidadosa de los negocios así como nuevas metodologías para "descontar los riesgos" de las inversiones. El "encuentro" de todas las culturas participantes en esa dinámica dio nacimiento a "nuevas" identidades sociales, religiosas, políticas y étnicas.

Parecería que estuviéramos describiendo lo que ahora se llama "globalización", ¿verdad? Y no es una casualidad. Fue en esta época, en efecto, cuando se sentaron las bases de esa *economía-mundo* capitalista –siempre según la expresión de Wallerstein– que hoy ha llegado a ser lo que es. Y la esclavitud afroamericana cumplió un *papel vital* en la creación de ese "nuevo mundo". Nuestra actualidad –aunque en ella no exista ya la esclavitud formal– lleva esa *huella negada* de su origen. Por razones económicas, pero también "racialistas", los sectores sociales más inicuamente explotados, marginados y empobrecidos del planeta pertenecen a las etnias no-blancas, y a los territorios históricamente sometidos al proceso de colonización. La llamada división Norte/Sur –esa geografía *económica* y *política* que tiene, como lo estamos viendo, un origen *histórico*, y que no es exclusivamente "territorial", puesto que son ya multitudes los oprimidos "sureños" que habitan en el Norte– se reduplica en una división, digamos, *cromática:* los blancos y los "otros". Las excepciones –este o aquél bolsón de burguesía "negra" o "indígena", esta o aquélla funcionaria (o, ahora, presidente) *colored* en la Casa Blanca o lo que sea–, como siempre, confirman la regla. El espacio –la geografía– y el tiempo

–la historia– son el marco de la *visibilidad* de esas "diferencias", salvo para el proverbial ciego que no quiere ver. El marco es el mundo entero, y muy especialmente el "centro" del mundo, que –quizá en compensación por los muros caídos en 1989– levanta nuevos muros para impedir el acceso de ciertos "colores" a la tierra prometida de los blancos, mientras los pocos que sí "acceden" son sometidos a nuevas formas de semi-esclavitud "informal". Desmintiendo cruelmente, por lo tanto, las *imagos* ideológicas de la "fluidez" globalizada. Eso es también –y tal vez sobre todo– el *sistema-mundo* moderno. Las *huellas* de las que hablábamos son, sí, "históricas": pero la sangre sigue manando de aquellas heridas nunca cerradas.

Notas

[1] Cfr. Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1973, pp. 11/59 ("La ciencia de lo concreto").

[2] Orlando Patterson, *Slavery and Social Death*, Massachussets, Harvard University Press, 1983, pp. 57/76.

[3] Mike Parker-Pearson & I. J. N. Thorpe, *Warfare, Violence and Slavery in Prehistory*, Oxford, British Archaeological Reports, Archeopress, 2005, pp. 110/132.

[4] Cfr. Jean-Pierre Vernant, *Mito y pensamiento entre los griegos*, Buenos Aires, Eudeba, 1968.

[5] Atilio Borón, "Introducción. La filosofía política clásica y la biblioteca de Borges", en Atilio Borón (comp.), *La filosofía política clásica. De la Antigüedad al Renacimiento*, Buenos Aires, CLACSO, 2002, p. 18.

[6] Moses I. Finley, *Esclavitud antigua e ideología moderna*, Barcelona, Crítica/Grijalbo, 1982, pp. 11/83.

[7] G. M. E. de Sainte Croix, *Las luchas de clases en el mundo griego antiguo*, Barcelona, Crítica/Grijalbo, 1988, pp. 137/242; véase también Claude Mossé y Pierre Vidal-Naquet, *Clases y luchas de clases en la Grecia Antigua*, Madrid, Akal, 1977, pp. 7/32.

[8] Aristóteles: *Política*, op. cit.

[9] John W. Murra, *La organización económica del estado Inca*, México, Siglo XXI, 1978, Segunda Parte, pp. 135/258.

[10] Robin Lane Fox, *Pagani e Cristiani*, Roma, Laterza, 1991, esp. pp. 259/375.

[11] Robin Blackburn, *The Making of New World Slavery*, Londres, Verso, 1997, pp. 31/94, ("The Old World Background to the New World Slavery").

[12] Ibíd., pp. 68 y ss.

[13] David M. Goldenberg, *The Curse of Ham. Race and Slavery in early Judaism, Christianity, and Islam*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2003, pp. 45/75.

[14] David Brion Davis, *El problema de la esclavitud en la cultura occidental*, Bogotá, El Ancora, 1996, pp. 34/35.

[15] Max Weber, *Economía y sociedad*, México, FCE, 1971, t. I, p. 43.

[16] Cfr., para todo esto, Orlando Patterson, op. cit., pp. 27/66.

[17] Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, op. cit.

[18] Frantz Fanon, *Piel negra, máscara blanca*, México, FCE, 1974, p. 122.

[19] Elisabeth Welkopf, *The Social Contract*, New York, Hafner Publishing Co., 1947, p. 203.

[20] Julian Pitt-Rivers, *Antropología del honor*, Barcelona, Crítica/Grijalbo, 1979, esp. pp. 17/40 ("La antropología del honor").

[21] Thomas Hobbes, *Leviatán*, México, FCE, 1978.

[22] Eugene Genovese, *Esclavitud y capitalismo*, Barcelona, Ariel, 1971, pp. 54/68.

[23] Orlando Patterson, op. cit., p. 66.

[24] Christopher Miller, *The French Atlantic Triangle*, Durham & London, Duke University Press, 2008, p. 45 y ss.

[25] Cfr. Karl Marx, *El Capital*, Libro I, cap. VI (inédito), Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.

[26] Eugene Genovese, op. cit., p. 73.

[27] Robin Blackburn, op. cit., pp. 509/580 ("New World Slavery, Primitive Accumulation and British Industrialization").

[28] Steve Stern, *Feudalism, Capitalism, and the World-System in the Perspective of Latin America and the Caribbean*, Chicago, American Historical Association Coovention, 1986, p. 24.

[29] Cfr. Jean-Paul Sartre, *Reflexiones sobre la cuestión judía*, Buenos Aires, Sudamericana, 1986.

[30] Sigmund Freud, "Psicología de las Masas", en *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1970, t. III, pp. 2564/2610.

[31] Cfr. Claude Lévi-Strauss, *Le Totemisme aujourd'hui*, Paris, Plon, 1962, esp. pp. 13/26.

[32] Karl Marx, *El Capital*, Libro I, cap. I, op. cit.

[33] Jean-Paul Sartre, *Colonialismo y neocolonialismo*, Buenos Aires, Losada, 1968, p. 25.

[34] Tzvetan Todorov, "Race and Racism", en Les Back and John Solomos (eds.), *Theories of Race and Racism*, Londres/New York, Routledge, 2000, pp. 64/70.

[35] O. C. Cox, *Caste, Class and Race*, New York, Monthly Review Press, 1996, p. 82 y ss.

[36] Eugene Genovese, op. cit.

[37] Malcolm K. Read, "From Feudalism to Capitalism: Ideologies of Slavery in the Spanish American Empire", en *Hispanic Research Journal*, vol. 4, n.° 2, 2003, p. 152.

[38] Alex Callinicos, *Race and Class*, Londres, Bookmarks, 1993, p. 226.

[39] Citado en María Eugenia Cháves, "Color, inferioridad y esclavización: la invención de la diferencia en los discursos de la colonialidad temprana", en Claudia Mosquera Rosero-Labbé y Luiz Claudio Barcelos (eds.), *Afro-Reparaciones. Memorias de la Esclavitud y Justicia Reparativa para Negros, Afro-colombianos y Raizales*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2007, p. 225.

[40] Citado en ibíd. p. 226.

[41] Ibíd., p. 228.

[42] Ibíd., p. 230.

[43] Citado en ibíd., p. 230.

[44] Citado en ibíd., p. 233.

[45] Ibíd., p. 234.

[46] Citado en ibíd., p. 235.

[47] Cfr. Carlo Ginzburg, *Historia nocturna. Las raíces antropológicas del relato*, Barcelona, Península, 2003.

[48] Cfr. Jeffrey B. Russell, *The Prince of Darkness. Radical Evil and the Power of Good in History*, Ithaca, Cornell University Press, esp. pp. 48 y ss.

[49] Cfr. ibíd., p. 238.

Capítulo 3

El *sistema-mundo,* América colonial y la esclavitud afroamericana

Ha llegado, en este libro, un momento temido: el de plantear una serie de cuestiones teórico-metodológicas implícitas en la estrategia de ciertos antecedentes de la teoría del *sistema-mundo* (fundamentalmente Toynbee y Braudel), para luego exponer en forma sumaria los ejes centrales de dicha teoría, basándonos principalmente en la obra de Wallerstein. Este tipo de planteos tiene siempre un tufillo a epistemología "neutral" que por principio nos repugna. Hay que hacerlo, sin embargo: el lector tiene derecho a saber cuál es lo que horriblemente se denomina nuestro "marco teórico". Pero asimismo tiene que saber, ese lector o lectora, que un marco teórico carece absolutamente de inocencia. Como decía estupendamente Althusser, puesto que no hay lectura inocente, empecemos por confesar de qué lecturas somos culpables: *eso,* y no una mera descripción de la propia "caja de herramientas", es la explicitación del célebre "marco teórico". Habiendo, pues, "confesado" desde qué posición(es) escribimos, terminaremos discutiendo, también brevemente, algunas objeciones, correcciones o "actualizaciones" que ha sufrido la teoría del *sistema-mundo.* El objetivo es tener claras las líneas centrales de la misma, para luego discutir su *aplicabilidad,* sus alcances y limitaciones, para el rol de la colonización de América en general y de la esclavitud afroamericana en particular.

Cuestiones de método

En nuestros anteriores capítulos mencionamos lo que Aníbal Quijano ha llamado la *colonialidad del poder/saber.* No vamos a volver en detalle ahora sobre

eso. Baste simplemente recordar que, en su premisa más amplia, ella consiste en que, a partir de la transformación del occidente europeo en el "centro" del *sistema-mundo*, y la consiguiente *invasión* colonial de las múltiples historias de lo que a partir de esa "relación" se transformó en "periferias", *las* historias han quedado absorbidas por/reducidas a, *una* historia, la del "centro". El "centro" es pues el *amo* de la historia, no solamente en el obvio sentido *material* de que él es quien domina en última instancia los movimientos reales (económicos, políticos, culturales) de la "periferia", sino también en un sentido *simbólico* e *ideológico*: él es quien –a veces a sabiendas, con frecuencia de manera inconsciente– define criterios, categorías, perspectivas, epistemologías, concepciones filosóficas, etcétera, bajo las cuales se supone que *todos* debemos entender "científicamente" *la* historia. Su saber –el saber de *una* parte transformada en *el* todo– es una marca, una faceta, un complemento, de su poder. El *reduccionismo* es la expresión intelectual de su hegemonía. La figura retórica de la *sinécdoque* (la parte por el todo) ilustra, en su "inocencia" meramente referencial, la *lógica* profunda de la operación. Mucho menos inocentemente, se trata de una lógica *fetichista*, que disuelve las particularidades concretas del "objeto" en la abstracción del *equivalente general* del "concepto". Y no es, va de suyo, que aquí estemos recusando –¿cómo podríamos racionalmente hacerlo?– la conceptualización: tan sólo estamos recordando que tampoco ella es *inocente*, sino el espacio de una tensión histórica en el cual se articulan los conflictos sociales, culturales, incluso "semióticos".

Lo que se llama habitualmente el "método" de investigación, entonces –y muy especialmente en las ciencias sociales y las humanidades–, está muy lejos de aquella "neutralidad valorativa" que pretendía Max Weber (y hay que decir en favor de la honestidad weberiana que él mismo hablaba, simultáneamente, y aunque fuera para deplorarlo, del *politeísmo de los valores* en lucha dentro de la racionalidad moderna en general y de las ciencias sociales en particular, un poco como si tuviera una conciencia ambivalente del problema). Como dice Wallerstein, "la objetividad es la honestidad *dentro del marco en que uno se mueve*"[1].

Cuando se hace ciencia social, es imposible *no elegir* (y toda elección es, desde ya, *político-ideológica*, en el sentido más amplio pero también en el más profundo y fundante del término).

El pensamiento crítico, si se acepta esta premisa, consiste ante todo en *saber*, hasta donde sea posible, qué es lo que se ha elegido –incluso, si fuera necesario, para someter a interrogación crítica la propia elección; pero, sobre todo, para no dejarse engañar sobre la apariencia "científicamente neutral" de

las elecciones *políticas e ideológicas* de los detentadores del poder/saber–. Es una vana ilusión pretender ponerse "fuera de la ideología", pero al mismo tiempo sería una necedad ignorar hasta qué punto se está condicionado por ella. Como solía insistir –para volver a él– Althusser, con una aparentemente escandalosa paradoja: nunca se está más atrapado *dentro* de la ideología que cuando se cree estar *afuera* de ella; y al revés: sólo el que *sabe* que está dentro de ella puede aspirar a ser, en esos términos condicionados, "objetivo".

¿Significa esto que la ciencia, el "saber", es un *imposible*? ¿Que sólo existe la arbitrariedad o la parcialidad interesada de la ideología? ¿Qué todo es nebulosamente "relativo"? ¿Que el conocimiento, como hubiera dicho Nietzsche, es pura "voluntad de poder", ya que, siempre según Nietzsche, "no hay *hechos*; sólo hay *interpretaciones*"? Sí y no. Sí, si con ello queremos decir un truismo tal –a esta altura ya vuelto trivial sentido común– como que "la historia la escriben los vencedores". Aunque, después de todo, tal vez esto no sea *tan* trivial: al menos sirve para recordarnos que nuestras interpretaciones *actuales* terminan por pasar a formar parte de los "hechos", ya que condicionan nuestra *percepción* de los mismos; como dice, nuevamente, Wallerstein:

> Sólo se puede narrar verdaderamente el pasado como *es*, no como *era*, ya que el rememorar el pasado es un acto social del *presente*, hecho por hombres del *presente* y que afecta al sistema social del *presente*[2].

Pero entonces, ¿en qué sentido se puede responder *no* a las preguntas que acabamos de hacer? En el sentido de que *hay* "hechos" que son, hasta cierto punto, independientes de nuestras interpretaciones (nos rehusamos, en este punto, a caer en ningún textualismo "postmoderno" de esos que afirman que "no hay nada fuera del texto"), aunque nunca podamos percibirlos plenamente *sin* nuestras interpretaciones, y, en primer término, sin nuestras *percepciones*, que son *ya*, en cierto modo, "interpretaciones". En una palabra: no nos queda más remedio –y esto es, también, lo que podemos entender por "pensamiento crítico"– que instalarnos en la *tensión*, en medio del *conflicto*, quizá irresoluble, entre la "realidad" pura y dura y nuestras interpretaciones –que no son nunca "puras" y muy pocas veces "duras"–. Por otra parte, ¿cómo podemos saber que lo que llamamos "nuestras" interpretaciones son, realmente, plenamente, *nuestras*? También nosotros, por más "pensadores críticos" que nos creamos, estamos atravesados por el *poder/saber* hegemónico. Otra vez: de lo que se trata aquí –lo hemos dicho antes– no es de *rechazar* en bloque y de manera abs-

tracta todo lo que el pensamiento crítico europeo pueda aportarnos, sino de registrar también aquí la *tensión* entre ese pensamiento y nuestra propia posición. Para nuestro caso, registrar que *hay* ya una larga tradición de pensamiento crítico latinoamericano que, precisamente, proviene de ese mismo "registro" de la tensión con lo mejor del pensamiento "occidental": que ha sabido, como decía Oswald de Andrade en su famosa hipótesis sobre la *antropofagia* de la cultura latinoamericana, fagocitar lo que le es útil y vomitar el desecho.

Sirva este largo preámbulo, pues, para dejar en claro un par de cosas. En primer lugar, que el *método* de investigación de un fenómeno histórico-cultural cualesquiera no es una mera herramienta "neutral", y está muy lejos de ser "inocente"; en segundo lugar, que si, a modo de punto de partida, hemos elegido el "método" Wallerstein *a pesar* de no tratarse de un autor latinoamericano, es porque nos parece que él sintetiza con mucha eficacia, no todas sino *algunas* posiciones teórico-epistemológicas generales que nos resultan notablemente útiles, desde una perspectiva *crítica*, para nuestra propia posición. No nos privaremos por supuesto, en su debido momento, de tomar ciertas distancias y/o de permitirnos ciertas reservas respecto de algunas cuestiones particulares. Pero, por ahora, nos limitaremos a la exposición –teñida, desde ya, por *nuestra* interpretación– de tal "método".

Antecedentes de la teoría del *sistema-mundo*: Toynbee y Braudel

Lo primero, y lo más general, que podemos decir acerca de la perspectiva de la teoría del *sistema-mundo* (y no solamente para Wallerstein) es que se inscribe en una ya venerable tradición europea que podemos denominar como el punto de vista *"civilizacional"*, cuya "unidad de análisis" es la más amplia posible: las *civilizaciones* –o, si se quiere decir así, las *culturas*, en el sentido antropológico del concepto– que han constituido (con sus propios procesos de "centro"/"periferia", sus momentos más o menos hegemónicos, así como sus etapas de "auge" y "decadencia", incluso de desaparición) a la *historia del mundo* como tal.

Probablemente el intento más ambicioso y monumental, en el siglo XX, de construir una *historia "total"* de las civilizaciones sean los doce gruesos volúmenes (aunque, por lo inabarcable de la obra, normalmente se lea la versión reducida a tres) de *El estudio de la historia* de Arnold J. Toynbee (1946 y *passim*), con su análisis increíblemente exhaustivo y pasmosamente erudito de *todas* las facetas (económicas, políticas, culturales, religiosas, y así) de veintiuna

civilizaciones históricas, a saber: 1) Egipcíaca; 2) Andina; 3) Sínica; 4) Minoica; 5) Sumérica; 6) Maya; 7) Yucateca; 8) Mejicana; 9) Hitita; 10) Siríaca; 11) Babilónica; 12) Iránica; 12) Arábiga; 13) Lejano Oriente (cuerpo principal); 14) Lejano Oriente (vástago japonés); 16) Índica; 17) Hindú; 18) Helénica; 19) Cristiana ortodoxa (cuerpo principal); 20) Cristiana ortodoxa (vástago ruso); 21) Occidental.

Este intento verdaderamente desmesurado de Toynbee hoy ha caído en el desprestigio –cuando no directamente en el olvido– de la historiografía "científica", y tal vez con cierta justificación: termina transformándose en una suerte de abstracta "filosofía de la historia", cuyo intento de totalización sobre la base de ciertas categorías comparativas demasiado generalizadoras ("origen/desarrollo", "incitación/respuesta", "estado universal/estado subsidiario", etcétera) a menudo no permite, pese a la extensión de la obra, preservar las especificidades, digamos, *cualitativas* de las "civilizaciones"; y, por otra parte, la excesiva generalización atenta contra una visión dialéctico-crítica de la historia.

Sin embargo, los autores más comprometidos con la teoría del *sistema-mundo* han creído pertinente, en más de una ocasión, rescatar al menos algunos aspectos de la obra de Toynbee. En primer lugar, porque posiblemente sea una de las primeras, en el siglo XX, en plantear muy frontal y combativamente la necesidad de la perspectiva de los *sistemas-mundo* (aunque el propio Toynbee no los llame así: la acuñación de ese concepto le pertenece, en verdad, a un autor que es un precedente mucho más cercano de la teoría wallersteiniana, Fernand Braudel): "para comprender las partes", dice Toynbee, "debemos primero dirigir nuestra atención al todo, porque este todo constituye el campo de estudio que es inteligible en sí mismo"[3].

Inversamente, ese "todo" se hace realmente "inteligible" en las relaciones –a menudo conflictivas– con sus partes. Pero también porque, con mayor o menor intención, y pese a su condición de muy tradicional y conservador *lord* británico, la propia perspectiva elegida lo sustrae al menos del más grosero *eurocentrismo* habitual en sus colegas historiadores. Por ejemplo: como se habrá observado, la "occidental" es sólo *una* de las 21 grandes civilizaciones históricas, y a la cual el autor no le otorga ninguna especial "jerarquía" –de hecho, figura *última* en la lista, también por obvias razones cronológicas–; además, el análisis de una civilización (un *sistema-mundo*, diríamos nosotros) como la "occidental" no puede hacerse por fuera del rol que la "periferia" colonizada ha cumplido en su propia conformación; dice Toynbee:

> La extensión geográfica del campo inteligible de estudio que presupone es de alcance mundial; a fin de explicar la revolución industrial en Inglaterra hemos de tener en cuenta las condiciones económicas no sólo de la Europa occidental, sino del África tropical, América, Rusia, India y el Lejano Oriente[4].

Y podemos encontrar todavía algo más fuerte:

> Aparte de las *ilusiones* debidas al éxito mundial de la civilización occidental en la esfera material, su *falsa interpretación de la historia* –comprendiendo en ella la suposición de que sólo hay *una* corriente de civilización, la nuestra, y de que todas las demás o son tributarias a ella o se pierden en las arenas del desierto– puede asignarse a tres fuentes: la *ilusión egocéntrica, la ilusión del "Oriente inmutable"*, y la *ilusión del progreso* como un movimiento que marcha en línea recta[5].

¿No es asombroso cómo este párrafo, escrito a principios de la década del cuarenta, condensa buena parte de las reflexiones críticas que hemos venido haciendo hasta aquí: la parte por el todo, la ideología eurocéntrica, el "progresivismo" lineal, y aún la crítica al "orientalismo" que muchas décadas más tarde harían famosa Edward Said y los estudios postcoloniales?

Por todas estas razones –y muchas más que podríamos citar si tuviéramos espacio–, más allá de los "defectos" que le hemos señalado, creemos poder formular verosímilmente la hipótesis de que Toynbee es, retroactivamente considerado, el *origen lejano* de la teoría del *sistema-mundo*. Por supuesto que, como ya mencionamos, el *antecedente inmediato* está constituido por la no menos monumental y posiblemente más rigurosa (por su inspiración metodológica en la célebre escuela de los *Annales*) obra de Fernand Braudel –con cuyo nombre no en vano se bautizó al *Fernand Braudel Center for the Study of Economics, Historical Systems and Civilizations* fundado por el propio Wallerstein–, y en particular su famosísimo estudio sobre *El Mediterráneo y el Mundo Mediterráneo en la Época de Felipe II*, donde, ya en 1949, aparece por vez primera la categoría de *sistema-mundo*[6].

Pero es sobre todo en los tres volúmenes de su *opus magnum* de 1979, *Le Temps du Monde*, y muy especialmente en el Tomo III, donde Braudel especifica sus propios presupuestos teóricos sobre lo que él mismo, también, llama *economía-mundo*[7]. Antes de abordar brevemente ciertos conceptos de

Braudel que han entrado en diálogo muy cercano con los de Wallerstein, sin embargo, debemos tener en cuenta que Braudel *no es* un autor "marxista" –lo cual no significa, desde ya, que *rechace* a Marx: al contrario, incorpora a su propia teoría, de manera muy heterodoxa, ciertos presupuestos de la teoría marxista de la máxima importancia–. Y, por supuesto, no tiene por qué serlo. Lo aclaramos, simplemente, porque hay en él, por ejemplo, un uso ampliado y muy elástico de la categoría "capitalismo" –que lo lleva a identificar los orígenes incluso de la *producción* capitalista en las ciudades italianas del siglo XIII–, y que seguramente Marx no hubiera aceptado, como tampoco lo acepta Wallerstein en este punto particular. Eso es todo.

En el primer capítulo del ya citado Volumen III de *Le Temps du Monde*, Braudel comienza por hacer una distinción, muy importante, entre lo que llama *economía mundial* y lo que llama *economía-mundo* (y aunque el propio autor no lo hace, también podríamos hablar, en un sentido más amplio, de "sistema mundial" y "sistema-mundo" respectivamente). La *economía mundial*, como su nombre lo indica, es la que corresponde a *todo* el mundo geográficamente considerado, a lo que Sismondi habría llamado "el mercado universal", tal como, en cierto sentido, la conocemos hoy bajo el mote de "globalización", es decir el mercado mundial *capitalista*. Por su parte, la *economía-mundo*, al menos en principio, se refiere a cualquier *sección económicamente autónoma del planeta* capaz de autoabastecerse, y a la cual sus *vínculos de intercambio internos* le otorgan una cierta unidad orgánica. Un ejemplo paradigmático (pero que, por supuesto, está muy lejos de ser el único ejemplo histórico) sería el estudiado por el propio Braudel en su gran obra anterior, a saber, el de la *economía-mundo mediterránea* del siglo XVI. En efecto, la región mediterránea, si bien muy fragmentada en sus segmentos político, cultural y social –ya que comprende sociedades muy diferentes en cuanto a su desarrollo y su cultura, incluyendo la existencia de cristianos y musulmanes, entre otras cosas– tiene una considerablemente marcada unidad económica, impuesta como si dijéramos "desde arriba" bajo la iniciativa de las ciudades económicamente dominantes del Norte de Italia (principalmente Venecia, pero también Florencia, Milán y Génova). Esta economía mediterránea, no obstante, por supuesto que no representa *toda* la economía mundial, aunque sí, como dice el autor, es "el plano más alto" entre las *economías-mundo* de la época[8].

¿Por qué es importante esta distinción para nosotros? Por tres razones básicas: en primer lugar, ella nos permite subrayar el hecho de que la *economía-mundo* capitalista (que *en parte*, como sabemos, tiene su origen precisamente en esas ciudades del Norte italiano, al menos en lo que se refiere a la acumu-

lación en ellas de un capital "financiero" que va a empujar el desarrollo del comercio internacional, si bien en ellas, como acabamos de aclarar, no puede todavía hablarse de *producción* capitalista) se va a transformar en la *primera economía-mundo* que va a ser también una *economía mundial*. Vale decir, que cuando Wallerstein y los otros autores que participan del mismo movimiento teórico hablen luego del *sistema-mundo* capitalista deberemos tener siempre en cuenta que se trata, asimismo, del primer sistema (tendencialmente al principio, y plenamente hoy) *mundial*. En segundo término, y en otro plano, la distinción ha servido para que algunos de esos autores (es el caso, entre otros, de André Gunder Frank, de Janet Abu-Lughod, de Barry K. Gillis) extiendan la idea de *sistema-mundo*, como hemos mencionado antes, a una antigüedad de por lo menos 5.000 años, con el objetivo de demostrar que el capitalista *no es* el primero de esos "sistema-mundos"[9]. Apoyándose en Braudel, desde luego que tienen razón, y Wallerstein no deja de reconocerlo. El problema es que insistiendo exclusivamente sobre esa distinción, se termina perdiendo la *especificidad* del capitalismo, que precisamente consiste, como acabamos de ver, en que el primer *sistema-mundo* es un *sistema mundial*. Pero ya volveremos sobre este debate. Y finalmente, el paradigma braudeliano del *sistema-mundo* mediterráneo no es para nosotros un ejemplo cualquiera. Los inicios de la modernidad, con la expansión europea hacia "América" o las "Indias occidentales", señalan precisamente un *desplazamiento* (vale decir, un re-centramiento del escenario central del poder mundial) del paradigma *mediterráneo* por el paradigma *atlántico*. En este desplazamiento, el *tráfico de esclavos* cumplió un papel decisivo, en tanto fue la primera forma de "comercio" internacional en *triangular* la actividad económica entre tres continentes (Europa/África/América). Es este novedoso *triángulo atlántico* el que crea la noción moderna de *"occidente"*[10], si bien –otra operación "fetichista"– suprimiendo de sus representaciones ideológicas una de sus partes (África, que, como es sabido, no forma parte de "occidente", al contrario de América).

Retornemos a Braudel. En la continuación de ese primer capítulo "metodológico", el autor establece lo que llama algunas *reglas básicas* para entender a las *economías-mundo*. Ellas parten del presupuesto de que no existe *economía-mundo* que no tenga lo que llama "su propia *área*" (en el sentido de una zona, más o menos amplia, de influencia decisiva). Esta "área" tiene *límites* que le dan al área su propia "identidad", y tiene un *centro*, que históricamente ha sido una *"ciudad capitalista"*, "no importa cuál sea la forma que tome tal capitalismo" (ya aclaramos que Braudel hace un uso muy amplio, demasiado quizá, de este término). Este "centro de gravedad" puede desde

luego cambiar a través de la historia, pero invariablemente hay alguno, y Braudel lo llama *ciudad-mundo*; además, el "área" está marcada por una *jerarquía:* es siempre una suma de economías "individuales", entre las cuales hay *desigualdades*, "diferencias de voltaje" que hacen posible el funcionamiento del todo. De allí que

> esa *división internacional del trabajo* de la cual, como señala Paul Sweezy, Marx no pudo prever que podría endurecerse hasta resultar en una pauta de desarrollo/subdesarrollo que dividiría a la humanidad entre débiles y poderosos a una escala más amplia y más profunda que la división proletariado/burguesía dentro de los propios países avanzados[11].

De estas premisas se derivan lo que Braudel llama tres "conjuntos de condiciones" o tres *grupos de reglas*, cada una de las cuales contiene las implicaciones más generales para la inteligibilidad de la correspondiente *economía-mundo*. La Regla 1 dice que *Los límites de la economía-mundo cambian, aunque en general lentamente.* La Regla 2, que *En el centro de la economía-mundo hay siempre una ciudad "capitalista" dominante, pero esta ciudad no es necesariamente siempre la misma, ya que el poder y la influencia de las ciudades puede variar.* Finalmente, la Regla 3 establece que *En toda economía-mundo hay siempre una jerarquía de zonas o regiones, una "polarización", que supone una determinada "organización espacial" de la misma*[12].

No tenemos tiempo de desarrollar aquí todas las múltiples implicancias de cada una de estas "reglas de oro" de Braudel. Tampoco es estrictamente necesario: dichas implicancias serán desarrolladas, de manera explícita o implícita, por la propia teoría del *sistema-mundo* de Wallerstein y sus colegas. Veámoslo.

La teoría del *sistema-mundo* de Immanuel Wallerstein (y otros)

El primero de los (hasta ahora) tres tomos de la obra de Wallerstein se inicia con un epígrafe (y ya sabemos que los epígrafes, normalmente, sirven a modo de "definiciones condensadas" del espíritu de la obra) extraído del capítulo XXIV de *El Capital* de Marx. El párrafo dice así:

> El descubrimiento de las comarcas auríferas y argentíferas en América, el exterminio, esclavización y soterramiento en las minas de población aborigen, la conquista y saqueo de las Indias Orientales, la transformación de África en un coto reservado para la caza comercial de pieles-negras, caracterizan los albores de la era de la producción capitalista. Estos procesos idílicos constituyen factores fundamentales de la acumulación originaria. Pisándoles los talones, hace su aparición la guerra comercial entre las naciones europeas, con la redondez de la tierra como escenario[13].

La verdad es que este párrafo es extraordinario. En pocas líneas plantea, de manera ultra-concentrada, prácticamente todas las cuestiones de las que hemos venido hablando y que deberemos desplegar a lo largo de buena parte de este texto, y dibuja el escenario "macro" de lo que será la teoría del *sistema-mundo*. Empecemos, entonces, por hacer el listado de esas cuestiones que está planteando el párrafo. Primero: la expansión colonial, y la consiguiente conquista –con superexplotación de sus habitantes incluida –de lo que a partir de entonces se transformará en la "periferia" (América, África, las Indias Orientales) son "factores fundamentales" de la acumulación originaria del capitalismo; y entre tales "factores fundamentales" figura la esclavitud afroamericana ("... la transformación de África en un coto reservado para la caza comercial de pieles-negras..."). Segundo: esta época –que, aunque siendo la de la "acumulación originaria" no es, estrictamente hablando, todavía *el* capitalismo analizado críticamente por Marx– caracteriza *ya,* sin embargo, "los albores de la era de la producción capitalista". Tercero: el escenario de este "drama" es ya, desde el inicio, *mundial* ("...con la redondez de la tierra como escenario"). Cuarto: casi simultáneamente, se desplegará sobre este escenario también otro "drama" que se intersecta con el de la colonización: el de la rivalidad entre las grandes potencias "centrales" por el control del nuevo *mercado mundial.* Quinto: la "ideología dominante" –esa *colonialidad del poder/saber* que se conformará a partir del proceso de "mundialización" del capital y de "capitalización" del mundo– presentará al proceso de expoliación de la periferia como una serie de "procesos idílicos" destinados a exportar la "civilización" a las sociedades "salvajes".

A partir de este "escenario", el primero y más esencial problema "metodológico", para Wallerstein, será el de definir lo que suele llamarse la *unidad de análisis.* Ya sabemos cuál es esa unidad de análisis: la *economía-mundo* (o *sistema-mundo,* una denominación que respondería mejor a las intenciones wallersteinianas –que en seguida explicitaremos– de superar una perspectiva estrechamente "economicista"), definida casi exactamente a la manera de Braudel que acabamos de describir: "Lo que me parece urgente [...] es ver el capitalismo como un sistema histórico, a lo largo de toda su historia y en su realidad concreta y única"[14]. La elección no es casual ni es cualquiera, mucho menos "inocente". Nuestro autor se propone con ella polemizar con todas aquellas perspectivas que pretenden poder explicar –para usar nuestra jerga ya habitual– el Todo a partir de las relaciones entre sus Partes, o peor, a partir de *una sola* "parte": para el problema que nos interesa, que pretenden explicar el origen y la configuración del *sistema-mundo* capitalista a partir del desarrollo *nacional* (o, a lo sumo, "subregional") de, por ejemplo, las economías europeas, para *luego* –en el mejor de los casos– extender el análisis a la "periferia". No hace falta que reiteremos que, más allá de las intenciones, esta no puede dejar de ser una perspectiva objetivamente "eurocéntrica". Y Wallerstein mismo es muy duro respecto de cierto eurocentrismo *constitutivo* de las corrientes dominantes en las ciencias sociales modernas, en tanto éstas son también un producto del moderno *sistema-mundo,* y por lo tanto son también, al menos en buena medida, herederas de aquella configuración del *poder/saber.* Las ciencias sociales forman parte, pues, de lo que él llama la *geo-cultura* de la *economía-mundo.* En su campo específico, el "eurocentrismo" está caracterizado por cinco rasgos centrales[15]: para empezar, su *historiografía,* o concepción "filosófica" de la historia, según la cual la hegemonía europea en la modernidad se explicaría en virtud de ciertos atributos específicamente europeos, no compartidos por el resto del mundo: el famoso "milagro europeo", que le habría permitido a esa región "lanzar" una serie de fenómenos *exclusivos*: la revolución industrial y el capitalismo, el modernismo político y social, las ideas de libertad individual, etcétera, y por supuesto no se discute que estas cosas son esencialmente *buenas,* de modo que Europa las ha "legado" a la humanidad como una contribución cultural *superior* a la de cualquier otra sociedad. Luego está lo que Wallerstein designa como el carácter *parroquial* de su "universalismo", según el cual las "invenciones" particulares de Europa (de su *logos* filosófico a sus métodos científicos, pasando por sus formas de organización económica, social, política, su sistema de valores, y así siguiendo) son *verdades "eternas"*, válidas para cualquier otra sociedad o cultura, y aquellas sociedades que no las han "descubierto" o "incorporado" es porque están *atrasadas* respecto de Europa: el "universalismo" va, pues, junto con el "evolucionismo" lineal. En tercer término, sus presupuestos sobre la civilización occidental como *la* civilización, mientras que la mayor parte de las otras culturas estarían todavía en una fase

"bárbara", "primitiva", a lo sumo "tradicional" o "pre-moderna" (esta última noción revela, una vez más, el prejuicio "evolucionista" subyacente en la idea de que *todas* las culturas, en algún momento, llegarán –o *deberán* llegar– a la "modernidad" de naturaleza europea). Cuarto, su *"Orientalismo"*, entendido en el sentido de Edward Said[16] o Anwar Abdel-Malek[17], como una imagen "estilizada" y en buena medida *ficticia* de las culturas no-occidentales, a través de oposiciones binarias que, si durante el medioevo cristiano se articularon alrededor del eje paganismo/monoteísmo, en la modernidad lo hicieron sobre el eje occidental/"oriental" (una denominación amplia que abarcaba también a África y a veces a parte de América, usualmente, y no por casualidad, el caribe con sus "africanos"), donde "oriental" era todo lo *exótico*, lo *extraño*, lo *ajeno*, en una palabra lo que ya hemos mencionado como la radical *alteridad* respecto del "occidente" (europeo); además de que –como también hemos visto– esto implica una *negación* del papel europeo en la conformación de *este* "oriente" (puesto que "oriente" designa inequívocamente al mundo *colonizado*), se trata indudablemente de un saber/poder destinado a legitimar ideológicamente la posición dominante de Europa. Finalmente, sus intentos de *imponer* una unilateral noción de *"progreso"*, cuya "realidad" e "inevitabilidad" se transformó en un tema básico del Iluminismo, y luego, con más fuerza y con el presunto respaldo de una visión "científica", fue *el* tema del positivismo del siglo XIX, con el que se justificaban las "virtudes" de la colonización de la India o de toda África (y que, como ideologema de fondo, continuó hasta bien entrado el siglo XX bajo la bandera igualmente "científica" del llamado *desarrollismo*, así como de las teorías sociológicas "estructural-funcionalistas" con su dicotomía "sociedades tradicionales"/"sociedades modernas"): al igual que con la idea del occidente moderno equiparado a *la* civilización, esa misma modernidad occidental era *el* progreso, y su modelo debía *imponerse* al mundo "atrasado".

Como se ve, todos estos rasgos parten de considerar a Europa como el punto de llegada de una historia "necesaria", y por lo tanto ven a toda la historia desde un punto de vista, digamos, *regional* –e incluso, como dice Wallerstein, "parroquial"–. Wallerstein, por el contrario, adopta, por así decir, una perspectiva *mundial*, o, si se quiere, "mundo-céntrica", lo cual es una manera, justamente, de *des-centrar* la perspectiva, aunque sin por ello pasar por alto el carácter *decisivo*, para la modernidad, de la "intervención" europea sobre el resto del mundo (pues de otra manera, correríamos el peligro de *disimular* inadvertidamente el violento ejercicio de poder que supuso tal "intervención", licuándolo detrás de un falso "pluralismo" de la perspectiva). Este es también el punto de vista luego adoptado por la así llamada *teoría postcolonial* (a partir de autores como el propio Said, Gayatri Spivak o Homi Bhabha), aunque ellos, en general, no estimen necesario referirse a Wallerstein ni a la teoría del *sistema-mundo* en su conjunto, y adopten una metodología "culturalista" y "textualista", típica del pensamiento llamado *post*, que ya no se apoya en la "base material" de la historia económica o la sociología.

Pero el de Wallerstein es también el punto de vista adoptado por muchos antropólogos que sí toman en cuenta esas realidades "duras". Un caso típico, y particularmente destacable, es el de Eric R. Wolf y su ya clásica obra *Europa y la gente sin historia*[18] donde ya en la primera página deja en claro que

> esta historia analítica no podría surgir del estudio de una sola cultura o nación, ni de una sola área cultural, y ni siquiera del estudio de un continente en un cierto período de tiempo. Era necesario regresar a los criterios de una antropología más antigua y recobrar la inspiración que guió a antropólogos tales como Alfred Kroeber y Ralph Linton que tanto se esforzaron por crear una historia universal de la cultura [...] Esa antropología más antigua dijo, sin embargo, muy poco acerca de las grandes fuerzas que han impulsado la interacción de las culturas a partir de 1492, o sea, las fuerzas que impulsaron a Europa hacia su expansión comercial y hacia el capitalismo industrial. Sin embargo, las vinculaciones que estos antropólogos buscaron delinear sólo pueden volverse inteligibles cuando se sitúan en su contexto político y económico[19].

La conclusión, para Wolf, es clara:

> La tesis central de esta obra es que el mundo de la humanidad constituye un total de procesos múltiples interconectados y que los empeños por descomponer en sus partes a esta totalidad, que luego no pueden rearmarla, falsean la realidad. Conceptos tales como "nación", "sociedad" y "cultura" designan porciones y pueden llevarnos a convertir nombres en cosas. Sólo entendiendo estos nombres como hatos de relaciones y colocándolos de nuevo en el terreno del que fueron abstraídos, podremos evitar inferencias engañosas y acrecentar nuestra comprensión[20].

Se trata pues de lo que podríamos llamar –siguiendo a Jean Piaget o a Lucien Goldmann– una perspectiva *estructuralista-genética*: por un lado, la *estructura*

de la génesis del capitalismo es *sincrónica*: articula tiempos históricos diferentes en una *simultaneidad* que hemos denominado "desigual y combinada"; por el otro, la *génesis de la estructura* del nuevo *sistema-mundo* capitalista es *dialéctica*: no es que hay "formaciones" preexistentes que, por X razones, se ponen en relación, sino que es la *relación* la que explica el propio *origen* de esas "formaciones", por ejemplo, como "centros" y "periferias"; una vez más, es el Todo el que le asigna su *lugar* y su *función* a las Partes. Pero, entonces, debemos tratar de entender correctamente *qué es*, precisamente, ese "Todo".

Su definición es importante pues, como se sabe, la noción de "Totalidad" ha sido puesta muy virulentamente en cuestión, en las últimas décadas, por las teorías postestructuralistas más o menos "postmodernas", dando lugar, en el campo de los llamados *cultural studies*, a ciertas posiciones (multiculturalistas, fragmentaristas, etc.), que ponen el acento en las *diferencias* entre las partes antes que en la *relación* entre esas partes y una "totalidad" que, para estas posturas, sería una mera ilusión "sustancialista". No obstante, a nuestro juicio se trata de un falso debate. La "totalidad" a la que nos referimos aquí –como ya lo hemos dejado en claro en repetidas oportunidades– no es una totalidad *cerrada* ni *acabada*. Wallerstein no lo podría decir más inequívocamente, al citar un epigrama de T. J. G. Locher: "No se debe confundir totalidad con completitud. El todo es más que la suma de las partes, pero también es sin duda menos"[21].

La descripción del *sistema-mundo* capitalista –que es, en este caso, la "totalidad" que nos interesa– se lleva a cabo a un cierto nivel de abstracción, el de la evolución de las estructuras de la "totalidad" del sistema, entendidas como el conjunto, nuevamente, de *relaciones lógicas* entre dichas estructuras y las "partes" del sistema, independientemente de que por supuesto la *descripción densa* (para tomar prestado ese concepto del antropólogo Clifford Geertz[22]) de cada una de esas partes revelará especificidades o peculiaridades irreductibles a ningún "tipo ideal". Pero el peligro de no tomar en consideración la "totalidad" así entendida es no solamente el de un estrechamiento *teórico-metodológico* de la perspectiva, sino el de una *dilución política* de las *relaciones de poder* en las que consiste el vínculo entre la "totalidad" y las "partes".

Aclarado este punto, la otra gran cuestión epistemológica "macro" que a Wallerstein le interesa destacar, es que su proyecto se sitúa en el registro de los grandes *sistemas sociales* –que, al fin y al cabo, es una manera más "académicamente precisa" de nombrar a las *civilizaciones* de Toynbee o Braudel–. Y ello implica un punto de vista *trans*-disciplinario (o incluso, si se quiere, *meta*-disciplinario):

> Cuando uno estudia un sistema social, las líneas de división clásicas entre las ciencias sociales carecen de sentido. La antropología, la economía, las ciencias políticas, la sociología y la historia son divisiones de la disciplina en cuestión, ancladas en una cierta concepción liberal del Estado y su relación con sectores funcionales y geográficos del orden social. Tienen un cierto sentido si el centro de nuestro estudio son las organizaciones. No tienen ninguno si lo es el sistema social[23].

Esta declaración de "buenos propósitos" –que desde ya no podemos menos que compartir– no deja de tener sus dificultades: es cierto, y lamentable, que la división entre esas disciplinas es tributaria de una "concepción liberal", así como de aquella *fragmentación de las esferas de la experiencia* a la que se refería Max Weber como una característica central de la "modernidad" (es decir, del capitalismo). Pero la cuestión es que esa división *existe*, e implica aproximaciones y estrategias muy diversas a la construcción del objeto de estudio: los antropólogos o arqueólogos, por ejemplo, están mucho menos ideológicamente fascinados por la "modernidad" que los sociólogos, los economistas o los politólogos, y por consiguiente tienen más defensas contra la falacia "eurocéntrica"; por su parte los historiadores, por la propia naturaleza de su disciplina, que los acostumbra a pensar en la *larga duración* y por lo tanto en las transformaciones, los cambios y las crisis, caen menos fácilmente en las tentaciones "funcionalistas" o "sistémicas", pero son más proclives a exagerar las *continuidades* en detrimento de las *rupturas*, y así sucesivamente. Como es obvio, es materialmente imposible ser un erudito en todas y cada una de esas disciplinas. Pero, siguiendo la misma lógica que exponíamos para la noción de "totalidad", se trata justamente de trabajar aquí también sobre el conjunto de relaciones entre los objetos de esas disciplinas para construir *nuestro* propio objeto de estudio, el *sistema-mundo* capitalista.

Con estas mínimas premisas "metodológicas" a la vista, pues, estamos ahora en condiciones de exponer, como hemos prometido, las líneas más generales de la teoría del *sistema-mundo*. Necesariamente lo tendremos que hacer de manera, por así decir, un tanto "telegráfica", puesto que aquí estamos meramente introduciendo el marco "totalizador" (en el sentido ya discutido) de dicha teoría, cuyos contenidos específicos para nuestro propio tema iremos profundizando en las próximas secciones[24].

El "modelo" teórico-histórico

El esquema teórico básico de la teoría wallersteiniana contempla, para empezar, un "preludio" medieval: el *sistema-mundo* moderno, de naturaleza esencialmente *capitalista*, es al mismo tiempo el *resultado de* y la *discontinuidad con* la crisis del sistema feudal europeo, y es la conformación de este nuevo "sistema anti-crisis" que es el capitalismo, lo que explica que la Europa occidental se haya erigido en la sociedad mundialmente hegemónica entre los años 1450 y 1670, período aproximado en el cual se verifica la *construcción* de dicha hegemonía (y que se superpone, como puede observarse, con la etapa de consolidación de la empresa colonial en América, tanto como con la similar consolidación de la "industria" de la trata de esclavos). Entre 1150 y 1300, se había verificado una notoria expansión tanto del crecimiento poblacional como de las redes comerciales dentro de los confines del sistema feudal. Sin embargo, en el período 1300/1450 esta expansión se detuvo, provocando una severa crisis económica en el sistema en su conjunto. Según la hipótesis de Wallerstein, la crisis feudal se precipitó por la convergencia e interacción de tres grandes factores: a) La producción agropecuaria cayó bruscamente, o al menos, en ciertas regiones "privilegiadas", permaneció estancada. Esto significó que el peso de la explotación sobre los productores campesinos aumentó a medida que la clase dominante crecía tanto cuantitativa como cualitativamente; b) por lo tanto, el ciclo económico del sistema feudal, habiendo alcanzado su nivel óptimo en el período anterior, comenzó a retroceder; c) algunos cambios importantes en las condiciones climatológicas hicieron decrecer la productividad agrícola y contribuyeron a un incremento de ciclos epidémicos en el seno de la población, perjudicando por supuesto a los sectores más pobres, que a su vez eran los que proporcionaban el gran grueso de la fuerza de trabajo. El resultado fue una nueva división del trabajo en Europa: para paliar la crisis y asegurar la continuidad del crecimiento económico, Europa se dirigió hacia el establecimiento de una *economía-mundo* capitalista (como es obvio, esto no fue en su momento un proyecto "consciente" sino que ahora, retrospectivamente, podemos analizarlo así). Dicha transformación supuso la *expansión de los límites geográficos* del mundo en cuestión, el desarrollo de nuevas y diferentes formas de *control de la fuerza de trabajo*, y la creación de *"maquinarias" estatales* relativamente fuertes en los países europeo-occidentales (y como hemos visto, este incremento de la "burocracia" estatal se debió fundamentalmente a las nuevas necesidades "administrativas" del Imperio, y es una de las principales razones del carácter progresivamente dominante de la llamada *racionalidad instrumental*). En este marco, la emergencia de la nueva *economía-mundo* se verifica plenamente entre fines del siglo XVI y principios del XVII. Ella constituye la *primera* forma económica de la historia que vinculó regiones muy apartadas entre sí, superando las barreras nacionales o subregionales, y se diferencia de anteriores sistemas imperiales por el hecho de no estar subordinada a/dirigida desde un *único* centro político.

Este nuevo *sistema-mundo* capitalista se basó, pues, en una división internacional del trabajo que determinó relaciones desiguales entre diferentes regiones, así como entre las condiciones de la fuerza de trabajo dentro de cada región, y cuyos sistemas políticos también estaban condicionados por el lugar que cada región ocupara en el sistema global. Como base para la comparación, Wallerstein propone cuatro categorías –descriptivas de la posición relativa de cada zona en el seno del *sistema-mundo*–, a modo de "casilleros" en los cuales "caen" todas las regiones posibles, designadas genéricamenta cómo Centro, Periferia, Semi-Periferia y Área Externa. El *Centro* está constituido por las regiones que más se beneficiaron de la nueva *economía-mundo* capitalista. Para el período que aquí estamos considerando, fue mayoritariamente la Europa nord-occidental (los Países Bajos, Inglaterra y Francia, en orden aproximadamente cronológico) la que se desarrolló como primer gran *centro* del nuevo *sistema-mundo* –para mayor precisión, podemos remitirnos aquí a las bautizadas por Giovanni Arrighi como las *tres hegemonías* del capitalismo histórico; en el esquema de Arrighi[25], sucesivamente, Holanda/Inglaterra-Francia/EE.UU., aunque esta última, obviamente, escapa al período que estamos considerando–; y como ya veremos, las primeras grandes potencias colonizadoras, España y Portugal, no alcanzaron a tener un rol decisivo –si bien no se puede decir que no hayan tenido un importante rol *indirecto*– en la conformación del nuevo *sistema-mundo*. Políticamente hablando, los Estados de esta parte de Europa desarrollaron fuertes gobiernos centralizados, extensivas burocracias, y grandes ejércitos mercenarios. Todo ello permitió a sus incipientes burguesías locales obtener el control sobre el comercio internacional y extraer así excedentes de productos y capitales para su propio beneficio. A medida que volvía a crecer la población rural, el proporcional incremento de asalariados "sin tierra" proveía la fuerza de trabajo para las granjas y las actividades manufactureras. El progresivo cambio de las obligaciones feudales tradicionales hacia la renta en dinero, en las postrimerías de la crisis feudal, empujó por un lado el crecimiento de los pequeños y medianos terratenientes autónomos, pero por el otro expulsó a muchos otros campesinos de sus tierras, campesinos empobrecidos que a menudo se mudaron a las zonas urba-

nas en crecimiento, proveyendo también fuerza de trabajo barata para la incipiente industria manufacturera. Al mismo tiempo, las mejoras en la tecnología agraria hicieron crecer la productividad agrícola.

La *Periferia* está conformada por las áreas situadas en el otro extremo del espectro, que no tenían gobiernos centrales fuertes, o bien eran dominadas por otros estados; su papel en la división mundial del trabajo era básicamente el de exportadores de materia prima, y la producción descansaba sobre prácticas laborales altamente coercitivas (la esclavitud entre ellas). El centro les expropiaba buena parte de sus excedentes de capital a través de relaciones desiguales de intercambio. Las dos regiones más característicamente *periféricas*, en este sentido, eran Europa oriental (muy especialmente Polonia) y toda la gran región que hoy llamaríamos América Latina y el Caribe. En esta última, la conquista española y portuguesa destruyó totalmente las estructuras de autoridad indígenas y las reemplazó por "burocracias débiles" bajo el control directo de los Estados metropolitanos. Poderosos terratenientes locales de origen hispano o lusitano se transformaron, a la larga, en hacendados capitalistas aunque de espíritu aristocrático (la célebre *oligarquía terrateniente*). La esclavización de grandes proporciones de la población nativa, así como la "importación" de esclavos africanos, sumado a otras prácticas de control de la fuerza de trabajo semi-esclavistas y en general coercitivas, como la *encomienda*, el trabajo forzado en la minería, etcétera, hicieron posible la exportación a Europa de materias primas baratas. Según lo demuestra Wallerstein –y ya hemos mencionado antes nosotros–, estos nuevos "sistemas laborales" difirieron de formas previas de la Europa medieval en que fueron establecidas con la finalidad *específica* de producir mercancías para una *economía-mundo* que se estaba transformando en capitalista, y no para el mero consumo interno.

La *Semi-Periferia* se encuentra situada en un (variable) lugar intermedio entre los dos extremos recién descriptos; estas áreas representaron ya sea *regiones centrales en decadencia*, ya sea *periferias emergentes* que procuraban mejorar su posición relativa en el *sistema-mundo*. Muy a menudo oficiaban, también, de "correas de transmisión" entre el centro y las periferias. Como tales, incluían *tensiones* entre el gobierno central y la poderosa clase terrateniente local. Ejemplos paradigmáticos de *centros decadentes* transformados en semi-periferias durante la propia constitución de nuestro *sistema-mundo* son España y Portugal. Otras semi-periferias de la época son Italia, el sur de Alemania y el sur de Francia. Económicamente, estas regiones retuvieron un acceso limitado al capital financiero y la producción de bienes manufacturados de alto costo y calidad. Pero, al contrario del *centro* propiamente dicho, fracasaron en el

predominio sobre el comercio internacional, lo cual les impidió (o, al menos, les produjo un gran retraso) incorporarse plenamente al proceso de acumulación originaria (es interesante tener en cuenta, además, que, en virtud del comparativo retraso de las estructuras socioeconómicas de las potencias "originarias" como España y Portugal, no pudieron resistir el importante *proceso inflacionario* provocado por las riquezas, y particularmente los metales preciosos, que *ellas mismas* importaron de la América colonial; ello agudizó aún más el "retraso", el cual, combinado con el factor ideológico-cultural de un predominio en las clases dominantes de un *ethos* aristocrático y "consumista", supuso insuperables trabas a la producción, con la consiguiente necesidad de importar del norte de Europa incluso bienes de primera necesidad, aumentando a su vez la crisis financiera, disminuyendo los capitales disponibles para inversión, y así sucesivamente en un círculo vicioso indetenible[26]). Estamos aquí, pues, ante la paradoja de semi-periferias explotadoras de periferias, pero a su vez indirectamente "explotadas" por el centro.

Finalmente, sobre las *Áreas Externas* no necesitamos, para los propósitos de nuestro tema, extendernos demasiado. Se trata de zonas que, sin participar más que muy marginalmente del comercio mundial, conservaban sistemas económicos autónomos. El caso paradigmático es el de Rusia.

Como se observará –y pese a la declaración de que *todas* las zonas pueden ser incluidas en alguno de los "casilleros"–, el precedente esquema no reserva lugares especiales para África y Asia. Podemos suponer, siguiendo la lógica del mismo, que en el período estudiado hasta aquí Asia debería ser considerada, según los casos, como Área Externa (gruesamente, el "Lejano Oriente") o como Semi-Periferia de *centro decadente* (el "Cercano Oriente" islámico). África tiene un lugar más *sui generis*: al menos hasta fines del siglo XVIII y principios del XIX –en que el continente africano en su conjunto comienza a ser plenamente incorporado como estricta Periferia colonial–, el norte de África "islamizado" (el Maghreb, básicamente) cumple un nada despreciable rol semi-periférico en el comercio mediterráneo; las costas occidentales del África subsahariana, por su parte, constituyen lo que podríamos llamar una *periferia de saqueo*, proveedora de algunas materias primas pero fundamentalmente de fuerza de trabajo esclava para la explotación en la periferia americana.

Ahora bien: el desarrollo de la moderna *economía-mundo* capitalista duró unos tres siglos. Durante este lapso distintas regiones cambiaron su posición relativa en el sistema. Para nuestros propósitos, podemos simplificar esa evolución reduciéndola a dos etapas o fases básicas. La primera es la de emer-

gencia y primer desarrollo del sistema, aproximadamente entre 1450 y fines del siglo XVII. Luego de que el imperio de los Habsburgo fracasara en convertir la incipiente nueva economía mundial en un *imperio* también mundial, los principales estados europeos intentaron fortalecer sus posiciones respectivas dentro del nuevo *sistema-mundo*. Con este objetivo, consolidaron sus políticas económicas internas y sus recursos sociales a través de las siguientes vías: avance de la "burocratización", incluyendo el fortalecimiento de los sistemas impositivos, haciendo del monarca el poder supremo (por encima de los "príncipes" y la aristocracia feudal) e instituyendo las llamadas *monarquías absolutas*; homogeneización de la población local, buscando alentar la emergencia de grupos "capitalistas" nacionales, a través de la expulsión de las minorías "foráneas"; la expulsión de los judíos en Inglaterra, Francia y España (sumando a los islámicos en este último caso), y la de los protestantes –que frecuentemente eran la clase mercantil en los países católicos– son los ejemplos típicos; expansión del servicio militar como apoyo a la monarquía centralizada y como protección del nuevo estado contra invasiones extranjeras; reconstrucción/modernización de un sistema jurídico "absolutista" que liberara a la monarquía de sus ataduras legales con el feudalismo; por último, diversificación de las actividades económicas para maximizar las ganancias y fortalecer la posición de las burguesías locales.

Hacia mediados del siglo XVII, como hemos visto, los estados nord-occidentales de Europa ya habían consolidado su posición como *centro* del sistema económico emergente. España y las ciudades italianas declinaron hacia un *status* de semi-periferia, mientras Europa del Este e Iberoamérica se transformaban en zonas periféricas. Poco a poco Inglaterra se iba transformando, por así decir, en el "centro del centro". En casi toda Europa (la excepción fue el norte de Italia y Flandes) los trabajadores experimentaron una dramática caída de sus salarios. Al mismo tiempo, el comercio ultramarino con las Américas y parte del Oriente le significó, a una pequeña *elite* mercantil, gigantescas ganancias que llegaban a más del 200/300 por ciento. A mediano plazo, las rentas del comercio transatlántico se filtraron hacia abajo y fortalecieron el poder de los comerciantes sobre la agricultura y la industria europeas. Mediante el control de los costos de los productos elaborados, los comerciantes profundizaron sus márgenes de ganancia y lograron controlar los mercados internos. Esta poderosa clase mercantil fue la que, mayoritariamente, acumuló el capital necesario para la industrialización de las sociedades europeas centrales.

La segunda fase se desarrolla a partir de inicios del siglo XVIII, y supone la dominación del capitalismo industrial por sobre el agrícola. Los estados europeos participan activamente en la exploración de nuevos mercados, necesarios a la *realización* de las inversiones de capital; algunos *sistemas-mundo* más pequeños, pero aún competitivos, como el del Océano Índico, son plenamente absorbidos por el *sistema-mundo* europeo; desde principios del siglo XIX, los países latinoamericanos formalmente independizados se incorporan de lleno, como áreas periféricas, a la *economía-mundo*; la inclusión de los continentes asiático y africano en similar condición periférica/colonial incrementó el excedente económico disponible, permitiendo que otras zonas –fundamentalmente EE.UU. y Alemania– ingresaran al *centro*.

De esta manera, podemos ver cómo las regiones *centrales* del noroeste de Europa fueron las nítidas beneficiarias del nuevo *sistema-mundo* emergente. A través de las ganancias extraordinarias obtenidas por el comercio internacional y el "intercambio desigual" de bienes manufacturados por materias primas de la periferia (y, secundariamente, de la semi-periferia), el *centro* se enriqueció y acumuló capital a expensas del desarrollo económico de las periferias. Esto es lo que en los años sesenta dio en llamarse "el desarrollo del subdesarrollo", merced al cual las sociedades centrales tuvieron como condición de *su* propio desarrollo la *detención* del desarrollo espontáneo de las (a partir de allí) periféricas.

Por supuesto, no podemos saber en qué dirección –si "capitalista" u otra– se hubiera desarrollado la periferia de no haber sufrido esta *interrupción* de su propia historia, y esta *incorporación subordinada* a la historia del centro. La pregunta, en verdad, no tiene mucho sentido: por un lado supone lo que los epistemólogos llamarían un irresoluble "condicional contrafáctico" (¿qué hubiera sucedido si no hubiera sucedido lo que efectivamente sucedió?); por el otro, si partimos de la premisa anterior de que fue la *expansión* europea, con las características que hemos visto, la principal responsable de la acumulación que permitió la emergencia del *sistema-mundo* capitalista, es obvio que los aztecas, los mayas o los incas (no digamos ya los *arawak* o los *guayaki*, o más adelante los *bantu* o los *swahili* en África) no estaban yendo en esa dirección, sencillamente porque no era una dirección inscripta como posibilidad en su propia lógica económica, social, política, cultural. A lo sumo podría resultar tentador preguntarse –como lo hace entre otros Samir Amin[27]– si no lo podría haber logrado el muy mercantilizado imperio islámico-árabe, de no haberles "ganado de mano" los europeos nordoccidentales. Pero eso nos precipitaría nuevamente en el "condicional contrafáctico", así que no nos internaremos por esa vía especulativa.

Aquí se presenta un problema adicional, que ha motivado innumerables debates, y que está muy lejos de haber quedado resuelto (¿será otra de esas

cuestiones por definición *irresolubles*?): ¿Por qué el capitalismo emergió *antes* y *justamente* en Europa, y no en cualquier otra región, facilitando así la identificación "eurocéntrica" entre Europa y la "modernidad"? Como acabamos de decir, no hay en absoluto un consenso al respecto, aunque en términos generales se pueda apostar a que las numerosísimas hipótesis se podrán terminar reduciendo, en definitiva, a variantes de dos hipótesis básicas: la de Marx y la de Weber. Pero, por otra parte –para insistir en lo que veníamos diciendo– es posible que *la pregunta misma* sea una manifestación de fetichismo eurocéntrico, en la medida en que parece implicar que la emergencia de esa modernidad capitalista fue necesariamente un "progreso" para la humanidad, no importa cuál haya sido el precio a pagar. Aquí los antropólogos –y especialmente los más "heterodoxos" entre ellos– podrían darnos una buena lección de *descentramiento* de nuestro *poder/saber*. Tomemos, por ejemplo, las teorías de Marshall Sahlins[28] o de Pierre Clastres[29]. Ellas nos mostrarían que las sociedades llamadas "primitivas", a las que cualquier sociólogo "modernista" calificaría de "sociedades de mera subsistencia", son, por el contrario, sociedades de *superabundancia*: ¿por qué? Por una razón muy sencilla: en esas sociedades, por comparación con las nuestras, *se "trabaja" muy poco*, y en cambio abunda el "tiempo libre", el "ocio", el tiempo dedicado a los rituales religiosos, las festividades, los ceremoniales, la vida social y "familiar", porque no son sociedades cuya ideología sea la *acumulación de capital* o la *producción de mercancías* o la *reproducción ampliada* de riquezas o la *obtención de "plusvalía"*: esto es *solamente* la lógica del capitalismo, europeo-occidental y "moderno". Los análisis de Sahlins sustituyen la economía primitiva afectada del signo *menos* –tanto por los formalistas como por muchos marxistas–, presentada como una economía de subsistencia, sin excedente, en falta permanente de acumulación, por el cuadro de una primera sociedad de abundancia. Entiéndase bien: una sociedad que instituye otra relación entre medios y fines, otra relación entre necesidades y medios técnicos. El *modo de producción doméstico*, en tanto que realidad económica plenamente desarrollada, obediente a una lógica propia, aparece como un sistema profundamente hostil a la formación de excedente y de plusvalía –una máquina "anti-producción"– que tiende a inmovilizarse cuando se alcanza un punto de equiparación de la producción a las necesidades. La sociedad primitiva es un tipo de hecho social en el que no hay "autonomía" de lo económico; es posible considerar, incluso, que lo económico, en tanto sector que despliega una lógica autónoma en el campo social, *no existe* en ella. Es una sociedad de rechazo de la economía – o mejor, una sociedad "contra la economía", como escribe Clastres–. Además, tanto menos

autorizados estamos para hablar de desarrollo de las fuerzas productivas o de contradicción entre las relaciones de producción y de desarrollo de las fuerzas productivas por cuanto las sociedades primitivas asignan límites estrictos a la producción, y funcionan como verdaderas máquinas anti-producción, sin que podamos inferir de ello, como lo hacen los formalistas, una economía de subsistencia, en el sentido de una economía de supervivencia al límite de la miseria. Como dice Clastres: "Los salvajes producen para vivir, no viven para producir"[30]. Que es, en sustancia, lo mismo que dice Marx en los *Gründrisse*, cuando dice que en las sociedades pre-capitalistas el fin es el hombre y el medio la producción, y que ha sido tarea del capitalismo invertir esa relación[31].

En una palabra: es lo opuesto a la moderna *"racionalidad instrumental"*, esa lógica de la adecuación más eficaz entre los medios y los fines, que se desentiende de la naturaleza y el contenido (ético, cultural, político, ideológico) de dichos fines. Veamos a Wallerstein:

> Antes de llegar a los tiempos modernos, esta cadena de procesos (llamada a veces *ciclo del capital*) rara vez se completaba. Por un lado, muchos de los eslabones de la cadena eran considerados, en los sistemas sociales históricos anteriores, irracionales y/o inmorales por los poseedores de la autoridad política y moral. Pero aún sin la interferencia directa de aquellos que tenían el poder de interferir, el proceso se veía frustrado por la inexistencia de uno o más elementos de ese proceso: reserva acumulada en forma monetaria, fuerza de trabajo destinada a ser utilizada por el productor, red de distribuidores, consumidores que fueran compradores[32].

Esto significa, para Wallerstein, que ese "proceso" no era considerado como algo que pudiera o debiera realizarse a través de un *mercado*: esto, en todo caso, podía darse por añadidura, pero no era la *finalidad* del proceso.

Lo importante, como decíamos hace un momento (y como venimos insistiendo desde el principio) es que la teoría del *sistema-mundo* permite apreciar hasta qué punto decisivo la *construcción* de eso llamado *centro* se hizo sobre los cimientos de la *periferización* del resto del mundo, y muy particularmente la de América. La paradoja es que, "dialécticamente", esa "periferización" se llevó a cabo *a costa* de las lógicas no-capitalistas de las sociedades "pre-modernas", que fueron incorporadas a la lógica de la producción de mercancías *ya siempre como* periféricas y subordinadas, como predestinados "perdedores". Para una gran parte del mundo, pues, la incorporación al capitalismo, lejos de re-

presentar un *progreso*, significó una monumental *regresión* tanto en el campo "económico" como sociocultural.

Por supuesto, semejante constatación no puede hacerse sobre la base de homogéneos *bloques regionales* "centrales" y "periféricos": es imprescindible introducir en el análisis, asimismo, la variable *clase*. Dentro de la periferia, las clases fundamentalmente terratenientes, dominantes a nivel "local", obtuvieron inmensas ganancias a costa de la superexplotación coercitiva de la fuerza de trabajo esclava o semi-esclava. Al revés, en las sociedades "centrales", la mayoría de los habitantes rurales, progresivamente despojados de sus tierras y forzados a la proletarización, vieron seriamente afectada su calidad de vida y su seguridad económica. Aquí es importantísimo, pues, introducir la discusión de la perspectiva "clasista" en el análisis del capitalismo, ya que esta perspectiva, en opinión de muchos autores, es *antagónica* con la del *sistema-mundo*. En nuestra opinión, por el contrario, ambas son estrictamente *complementarias* y perfectamente *articulables*. Nos basaremos, para demostrarlo, en un estupendo artículo de Samuel Bowles aparecido en la propia revista *Review*, dirigida por Wallerstein y órgano "oficial" del Fernand Braudel Center[33].

Para empezar, nos dice Bowles, hay una asombrosa unanimidad entre los marxistas "ortodoxos" a propósito de que el resorte central de la estructura tanto como de la dinámica del capitalismo es la expropiación "clasista", por un lado, del *producto* excedente, y por el otro, del *tiempo de trabajo* igualmente excedente (procesos que, tomados de conjunto, constituyen lo que suele llamarse la *explotación* de la clase dominada por la dominante). Esta conclusión –con la cual, enunciada así, no podemos menos que coincidir *en principio*– está inmejorablemente condensada en un famoso párrafo del Volumen III de *El Capital* de Marx:

> Es siempre la relación directa entre los propietarios de las condiciones de producción y los productores directos [...] la que revela el secreto más íntimo, el fundamento oculto de la entera estructura social, y con ella, de las formas políticas de soberanía y dependencia, en resumen, la forma específica del Estado[34].

Ahora bien: esta constatación evidente *no es* un tema que separe a los partidarios del análisis "clasista" de los del análisis "sistema-mundialista". El propio Wallerstein no podría ser más claro, en el final del primer tomo de su *opera magna*, cuando dice:

> La marca del mundo moderno es la imaginación de sus beneficiarios y su refutación por los oprimidos. La explotación y la negativa a aceptar la explotación como inevitable o justa constituyen la perenne antinomia de la era moderna, unidas en una dialéctica que está lejos de alcanzar su culminación en el siglo XX[35].

Este párrafo es crucial. Wallerstein ha captado perfectamente que, en la lógica del razonamiento de Marx, el gran *protagonista* –el *sujeto*, si se pudiera decir así– de la modernidad capitalista, no es justamente un "sujeto" en el sentido tradicional, sea "individual" o "colectivo", sino un *proceso* conflictivo, llamado *lucha de clases*.

Pero, retornemos a nuestro tema inmediato. La formulación precisa del concepto de *explotación* ha sido muy debatida. Uno de los temas más complejos es el del rol cumplido por los mercados y las relaciones económicas internacionales en la determinación de aquellos excedentes de *producto* y de *trabajo* que, "expropiación" mediante, son los objetos de la "explotación" por parte de las clases (y, en el caso del colonialismo, de los "Estados-naciones") dominantes. Como es sabido, según Marx el "secreto" de la "ganancia" capitalista se revela no en la esfera de la *circulación y el intercambio* (o sea, del intercambio de mercancías, del *mercado)* sino en la de la (relaciones de) *producción*, que es donde se *genera* la "plusvalía" que luego se va a *realizar* en el mercado bajo la forma de "ganancia". La clave de la "ganancia" capitalista es, pues, la explotación *objetiva* de una clase por otra. El único "mercado" realmente *decisivo* para esta operación es, entonces, el *mercado de trabajo*.

Sobre esto no hay discusión posible, al menos desde una perspectiva nítidamente "marxista". El problema es cuánto *peso efectivo* le damos a la esfera de la circulación en tanto "contribuyente" a las relaciones de explotación. En opinión de Bowles –que sobre esta cuestión sigue estrictamente la línea wallersteiniana–, del hecho de que las relaciones de producción sean correctamente tomadas como analíticamente *anteriores* y *prioritarias* respecto del mercado, no se deduce necesariamente que las relaciones de intercambio deban ser tomadas como meros epifenómenos secundarios. Pero, para citarlo textualmente,

> los economistas de esta convicción parecen haber pasado por alto la ironía de Marx, cuando éste se refiere a la esfera de la circulación como el mismísimo Paraíso de los derechos naturales del hombre[36].

Lo que significa esto es que, si tratamos de ir más allá de un "economicismo" marxista –que por cierto no es el de Marx– que por así decir congela a la "fábrica" como el *locus* exclusivo de la lucha de clases, e introducimos también otro tipo de variables "superestructurales" (políticas, culturales, etcétera), entonces podemos comprender que los mercados pueden ser también *escenarios* nada menores del conflicto de clases. Por ejemplo: especial pero no únicamente en el caso de las relaciones económicas internacionales, la *formación de precios* y el *flujo de capitales* en el mercado global (y más aún en condiciones monopólicas/oligopólicas como es característico en la etapa "imperialista", pero era *ya* común en la colonialista "clásica") pueden ser unos determinantes centrales de la tasa de explotación, así como del tamaño del producto excedente. Pero, obsérvese que, mientras los precios de intercambio los fija, en última instancia, el capital "imperial" de manera unilateral (de allí que Samir Amin y otros hablen de *intercambio desigual* entre los países dominantes y los dominados) el "flujo de capitales" se produce en las dos direcciones. En el colonialismo "clásico", y nuevamente ahora, en la etapa llamada de "globalización" (que en *este* sentido, podríamos decir, se parece más a aquel colonialismo clásico que al "imperialismo" teorizado por Lenin) ese flujo es, a través de varias operaciones, *más intenso* desde la "periferia" al "centro" que viceversa.

Desde la perspectiva del *sistema-mundo*, pues, la lucha de clases no solamente no queda "secundarizada", sino que se *complejiza*: las *clases* dominadas del *país* dominado están en lucha simultáneamente contra la fracción de *su* propia clase dominante que más se beneficia con la relación colonial y con las clases dominantes del "centro", mientras otra fracción de las clases dominantes "periféricas" puede desarrollar conflictos secundarios con las clases dominantes "centrales" (conflictos que, en el siglo XIX, son el trasfondo de la mayoría de los procesos independentistas, que en muchos casos se llevaron a cabo en beneficio de otras clases dominantes "centrales": las inglesas en lugar de las españolas, por ejemplo). Pero, además, ciertas fracciones de las clases dominadas del "centro" pueden desarrollar *intereses objetivos* a favor de la explotación a nivel internacional –ya que el flujo de capitales periferia → centro, así como los términos del intercambio favorables al centro, pueden contribuir a mejorar el nivel de vida de muchos trabajadores "centrales"–, con lo cual, para mayor complejidad aún, en el *sistema-mundo* en su conjunto pueden existir conflictos "intra-clase" no solamente dentro de las *clases dominantes* sino también de las *dominadas*.

En fin, como hemos repetido muchas veces, no somos economistas, y no podemos ofrecer mayores sofisticaciones "técnicas" en nuestro análisis de esta

cuestión. Nos interesaba aquí mostrar que la perspectiva teórica del *sistema-mundo*, lejos de ser incompatible con la perspectiva *conflicto-clasista*, supone una necesaria y mutua "colaboración". De hecho –aun cuando la dimensión *lucha de clases* no siempre aparezca demasiado explícitamente en la obra de Wallerstein, lo cual sin duda es un "defecto", buena parte de la propia *lógica* de la teoría depende de esa implicación mutua. Y, en un sentido algo más restringido, nosotros ya hemos hablado –y lo volveremos a hacer– de cómo la esclavitud afroamericana puede ser entendida también como *parte* del nuevo proceso de *formación* de las clases (*tanto* dominantes como dominadas) en el *sistema-mundo*.

Debates y "actualizaciones" de la teoría del *sistema-mundo*

La teoría originaria de Wallerstein, aunque como hemos visto reconoce variados antecedentes, supuso una renovación muy importante en las ciencias sociales en general. Como suele suceder en estos casos, abrió un intenso debate, que fue y sigue siendo particularmente fuerte –como también suele suceder– en el propio "interior" de lo que podríamos llamar el "movimiento" teórico del *sistema-mundo*. Una vez más, por supuesto no tendremos aquí el suficiente espacio como para dar cuenta de todas las instancias y posiciones de ese debate. Procuraremos, sin embargo, plantear algunas de las líneas principales de la discusión, ya que pensamos que pueden ser útiles para una mejor comprensión de la teoría misma, así como para la detección de sus potencialidades todavía no plenamente exploradas.

Es el caso de las reflexiones de uno de los exponentes más caracterizados de la teoría en sentido amplio, y que ya hemos citado más arriba, a saber Giovanni Arrighi[37]. El autor comienza destacando algo que ahora ya sabemos, pero que indica la importancia del cambio de paradigma implicado en su momento por la teoría: la necesidad de contextualizar el "desarrollo de las naciones", comprendiéndolo como el resultado complejo de las interacciones *locales* con una *economía-mundo* en agresiva expansión desde hace alrededor de 500 años, período durante el cual prácticamente todas las sociedades del globo fueron vinculándose en una unidad "integrada": el *sistema-mundo* moderno, en el cual, como hemos visto, no hay una única entidad política, sino muchas, y a veces muy diferentes entre sí. Un rasgo central de este "relato" –y que por así decir unifica "por arriba" aquellas entidades políticas (y sociales, culturales, etc.) diversas– es la conceptualización del *sistema-mundo* eurocéntrico

como una *economía-mundo capitalista.* Mientras otros sistemas-mundo históricos tendían hacia la desintegración y la conquista por parte de algún grupo, y por lo tanto a transformarse en un imperio "mundial" –el Imperio romano es nuevamente el gran paradigma, pero hay muchísimos ejemplos–, el nuevo *sistema-mundo* emergido en el siglo XVI no solo quebró esa regla, sino que es el único *sistema-mundo* que ha tenido éxito en la expansión de sus propios límites hasta abarcar el *mundo* en su totalidad (como decíamos antes, pues, es el único *sistema-mundo* de la historia que se ha transformado completamente en un *sistema mundial*). Y esto es principalmente debido a que no se trató simplemente de una *economía-mundo* cualquiera, sino de un sistema *capitalista,* que, también lo hemos visto, *necesariamente* tiende a "mundializarse". Cabe aclarar que "capitalismo", en este contexto, debe entenderse en la acepción más amplia de un sistema cuyo objetivo central es la producción de mercancías para el intercambio en un mercado global, cuyo fin es la realización de la máxima ganancia.

Ahora bien: en la opinión de algunos representantes de la teoría que son críticos de Wallerstein, no queda del todo claro exactamente *cuándo,* ni *cómo,* ni *dónde* ocurrió verdaderamente esa "transformación" al capitalismo. Por ejemplo, Theda Skocpol[38], desde una perspectiva neo-weberiana, le imputa al creador de la teoría trabajar con una serie de argumentos "teleológicos" a propósito de cómo "la crisis feudal *tenía* que resolverse si Europa quería sobrevivir", y *entonces* "la emergencia del *sistema-mundo* capitalista apareció como *la* solución". Nosotros ya hemos adelantado, al pasar, que no nos parece que haya tal "teleología" en el argumento de Wallerstein, sino que se trata, sencillamente, de una constatación histórica *ex post facto*: eso fue lo que efectivamente *sucedió* ("tuviera" o no que ser así). Por otra parte, Skocpol cree ver una contradicción en la idea de que, de un lado, "Wallerstein se propone desenfatizar al Estado-nación como centro de la historia", y del otro "le otorga un rol decisivo a una jerarquía de estados dominantes y dominados, en la creación de una pauta mundial de intercambios desiguales". Pero este tipo de crítica revela una incomprensión esencial de los fundamentos de la teoría del *sistema-mundo*: esta, en efecto, *no es* en absoluto incompatible con un reconocimiento de la "centralidad" de los estados-naciones (en un sentido extenso que incluye los intereses privados de sus clases dominantes) en la conformación de una *economía-mundo.* Lo que la teoría "desenfatiza", como hemos dicho, es el Estado-nación como *unidad de análisis,* y no como realidad histórico-política y/o como *institución* del *sistema-mundo.* Es importante entender esto, también por las connotaciones ideológico-políticas (y no sólo teórico-metodológicas) que supone: *la teoría del sistema-mundo no es tributaria del discurso ideológico "oficial" de la "globalización", que pretende hacernos creer que los Estados-naciones, como realidad política, ya no tienen razón de ser.* Ni tampoco iguala u "homogeneiza" a *todos* los Estados-naciones: justamente, explica *por qué* hay Estados-naciones "dominantes" y "dominados" como *efecto* de la constitución del *sistema-mundo*; explicación que sólo adquiere toda su dimensión "totalizadora" cuando se parte de tal *sistema-mundo* como "unidad de análisis".

Robert Brenner[39], por su parte, cuestiona que la noción wallersteiniana de una transformación de Europa en *sistema-mundo capitalista* haya podido efectuarse en ausencia de una condición central como es "la separación de los productores directos de los medios de producción", algo que según él sólo se produjo plenamente y de manera "ideal-típica" en Inglaterra. También, en su momento, hemos discutido este argumento por adelantado: por supuesto, esa "separación" entre los productores y los medios de producción fue, *incluso en Inglaterra,* un proceso largo, complejo, y para nada lineal; pero *sí* se produjo a nivel mundial, más tarde o más temprano, y hemos formulado la hipótesis de que, por ejemplo, la esclavitud afroamericana, con sus aspectos *sui generis* y todo lo singulares que se quieran, *fue* parte de ese proceso, y lo fue de manera *distinta* a las formas de esclavitud pre-/no-capitalistas, puesto que estaba orientada a "la producción de mercancías para el intercambio en un mercado global, cuyo fin es la realización de la máxima ganancia", definición que Brenner acepta de buen grado (incluso, extremando un tanto el argumento, se podría decir que en este sentido la esclavitud *adelantó* un proceso que después se completó en muchas naciones europeas, aunque desde luego que Inglaterra fue "pionera" entre ellas). ¿Entonces? La insistencia en tomar como "paradigma", como ejemplo "ideal-típico" –vale decir, como *unidad de análisis* privilegiada– a Inglaterra, coloca a Brenner, en este sentido al menos, *fuera* de la teoría del *sistema-mundo.*

Es cierto que Marx (en quien Brenner afirma basarse exclusivamente) también usa a Inglaterra, como es lógico dada la realidad histórica, como paradigma del capitalismo plenamente desarrollado. Pero no es *lo único* que hace: Brenner parece pasar por alto un poco a la ligera lo que aquí hemos recordado con insistencia, a saber, que –más allá de que no es obligatorio seguir *in toto* a Marx– *hay* en el propio Marx, aunque sea un anacronismo decirlo así, una *teoría "mundo-sistémica"*, según la cual la formación de un mercado mundial eurocéntrico a partir del siglo XVI fue la condición de posibilidad *más importante* para la emergencia del modo de producción capitalista en Europa occidental, *incluida Inglaterra.* Es verdad –como ya lo hemos señalado en es-

te mismo capítulo– que Wallerstein no siempre presta la debida atención al simultáneo proceso de la *formación de clases* típica del capitalismo. Pero esta "carencia" (o, mejor, "insuficiencia", ya que no es que no haya en Wallerstein *ninguna* referencia al respecto) en modo alguno invalida la importancia central de aquélla conformación de un mercado mundial capitalista: en todo caso, y a lo sumo, señala la necesidad de trabajar más profundamente en la articulación de ambas dimensiones, que son *ambas,* a igual título, definitorias del *sistema-mundo* capitalista como tal.

Más interesantes (al menos para el desarrollo "interno" de la propia teoría) son los cuestionamientos que preguntan por qué habría que circunscribir la teoría del *sistema-mundo* a la modernidad capitalista. A decir verdad –y esta *puede* ser, hay que reconocerlo, una debilidad "epistémica" de la teoría originaria de Wallerstein– los rasgos generales con los que él ha empezado por definir a un *sistema-mundo* (por ejemplo, y muy centralmente, la conformación del modelo *centro/periferias/semi-periferias/áreas externas*) son perfectamente aplicables a muchas, si no la mayoría, de las sociedades previamente existentes, incluyendo buen número de sociedades "primitivas", ya que *todas* se conformaron sobre "áreas jerárquicas" que bien pueden reconocerse en el modelo wallersteiniano.

Esta generalización del esquema ha conducido –si hacemos el esfuerzo de reducir las múltiples variantes de este cuestionamiento– a dos grandes "subteorías" que pretendidamente "corrigen" el modelo original.

La primera gran objeción es que, incluso admitiendo con algunos matices la *diferencia específica* implicada por el *sistema-mundo* moderno, este no representa una "ruptura" o *discontinuidad* tan radical como supone Wallerstein; la teórica más importante dentro de esta corriente es Janet Abu-Lughod[40], quien sostiene que ya desde mediados del siglo XIII (digamos, 1250) existía un *sistema-mundo* que incluía "la mayoría de las regiones", con la excepción de... América (nada menos), si bien (¡si bien!) Europa cumplía en dicho sistema un rol completamente "periférico", ya que estaba "centrado", fundamentalmente, en el mundo islámico. Como puede observarse, pues, pese a los intentos de "conciliar" esta posición con la de Wallerstein, le faltan rasgos centrales de la teoría del *sistema-mundo* originaria: el rol de la colonización americana, que precisamente "saca" a Europa de su lugar previamente periférico y la transforma en "centro", y la constitución *capitalista* (aunque la autora se empeña por demostrar que en el Islam ya había una suerte de proto-capitalismo) que, como hemos visto, transforma al *sistema-mundo europeo* (ya hemos dicho repetidamente que Wallerstein no niega que haya habido otros)

en el primer *sistema mundial.* Al contrario de Abu-Lughod, la segunda posición, representada principalmente por André Gunder Frank y Barry K. Gills[41] sostiene que sí hay un único *sistema-mundo,* pero que éste no se originó hace 500 años, sino hace... 5 000; y que en ese antiquísimo sistema hubo *siempre* –ya desde la mismísima era neolítica– alguna clase de acumulación de capital, si bien (¡si bien!) el "capital" *no tuvo un papel central* en la conformación del sistema; nuevamente: aún cuando pudiera demostrarse, contra lo que hemos sugerido más arriba, que incluso en las economías más "arcaicas" pueda haber habido un monto variable de excedente productivo –y Gunder Frank cita abundante evidencia arqueológica que no puede despacharse a la ligera–, nada de eso anula la *diferencia específica* del *sistema-mundo* capitalista y su *incesante* reproducción vía acumulación ampliada, con el capital ahora sí cumpliendo un *rol central* en la conformación del sistema, lo cual hace *toda* la diferencia. Y muchísimo menos cuando la colonización de América, en la teoría originaria, cumple un rol tan crucial para la determinación de tal diferencia.

Por supuesto que, no importa qué críticas podamos hacerles, ninguna de estas posiciones muy sólidamente sostenidas es una tontería. No se nos escapa –y más bien nos felicitamos de que así sea– el complejo cúmulo de cuestiones problemáticas que una discusión semejante abre. Una de ellas, y no la menor, como acabamos de ver, está vinculada al enérgico debate que viene produciéndose hace ya varios años al interior mismo de la teoría del *sistema-mundo* (que está lejos de constituir un paradigma homogéneo y plenamente "consensuado"), y que gira sobre la cuestión nada trivial de si la conformación de un "Sistema - Mundo" es un efecto *específico* del proceso de acumulación y reproducción ampliada capitalista, y por lo tanto está estrechamente unido al proceso igualmente *específico* de la expansión colonial (es la posición de Wallerstein y Amin, y también la nuestra), lo cual implica que el capitalismo representa una *ruptura* cualitativa radical con cualquier otro sistema aproximadamente "mundial" anterior, pero también implica que la actual "globalización" –que Amin prefiere, por buenas razones, llamar "mundialización de la ley del valor del capital"– es una *continuidad* bajo nuevas formas (una "etapa superior", si se quiere decir así) de ese proceso colonial, luego "neo"colonial y ahora "post"colonial. O bien (es la posición, como hemos visto de A. Gunder Frank, B. Gills y otros, y más matizadamente de Abu-Lughod) no hay tal "ruptura", y el *sistema-mundo* capitalista es meramente el por ahora último "momento" (con sus características específicas, claro está) del largo –cinco mil años, según estos autores– proceso de conformación de un sistema mundial

que obviamente ha expandido sus límites geográficos, pero sin modificar su "naturaleza" esencial.

Como lo hemos dicho en alguna otra parte[42], no hace falta abundar sobre las consecuencias no sólo teóricas sino también *políticas* de esta segunda posición: si el sistema mundial actualmente dominante, por más "capitalista" que ahora sea, es prácticamente tan antiguo y está tan "establecido" como la misma historia de la humanidad "civilizada", poco se puede hacer para *transformarlo* de raíz, criticando y buscando *revolucionar* (como pretendía un Marx) sus relaciones de producción mundiales *específicas e históricas*: a lo máximo que podemos aspirar es a mejorarlo o "reformarlo" desde adentro (ya que *adentro* designa no sólo su "espacialidad", que hoy es el mundo entero, sino también su *temporalidad*: una vez más, la historia escrita casi entera).

No tiene sentido, en este momento y en este lugar, entrar en la bizantina polémica de si hoy es *posible* transformar de raíz el sistema –tampoco lo hace, por ejemplo, Samir Amin: su famosa propuesta de la *desconexión* es admitidamente "reformista" y parcial, pero está pensada, si se quiere, como un paso *acumulativo* y táctico hacia la posibilidad futura de una transformación más profunda–. Limitémonos a constatar que las tesis de Gunder Frank y Gills –y más secundariamente, de Abu-Lughod– abortan desde el vamos la posibilidad siquiera *teórica* de una crítica radical e históricamente "situada", como diría Sartre. Por otra parte, cierta impronta "evolucionista/organicista" que se deja asomar por detrás de esa concepción corre el peligro (en el que los autores *no* caen, es justo aclararlo) de precipitarse en alguna larvada defensa, o al menos justificación "comprensiva", del colonialismo capitalista –y por lo tanto, de la actual "globalización"–, ya que al menos y "objetivamente", él sí habría supuesto, en las sociedades colonizadas, una aceleración inédita de las fuerzas productivas y sus correlativas relaciones de producción, de la *modernización* económica, política, social y cultural, y finalmente una *integración* del mundo entero a las penurias pero también a las "ventajas" de la modernidad. Sostenemos que, si hay algo de verdad en todo esto, esa "verdad" es muy parcial y por lo tanto fácil víctima del fetichismo ideológico, y que someter a crítica esa "media verdad" supone una "totalización" como la que, en este terreno, propone la teoría del *sistema-mundo* en su versión representada por Wallerstein y por Amin, ya que ésta es capaz de explicar mucho mejor la racionalidad de las "desviaciones" (por no decir las "perversiones") de la globalización/mundialización capitalista.

Por supuesto, tanto Wallerstein como Samir Amin han respondido a estas críticas, y a nuestro juicio muy satisfactoriamente. Wallerstein[43], en una

larga y compleja respuesta a sus críticos (que aquí sólo podemos resumir muy rápidamente), luego de insistir en que solamente el *sistema-mundo* capitalista ha implicado un proceso *incesante* de acumulación y expansión mundial, pone el acento en algo que nos interesa de manera particular para nuestro propósito –y que, de paso, desmiente la visión que muchos tienen de su obra como unilateralmente "circulacionista"–: si bien se puede aceptar que los anteriores *sistemas-mundo* generaron vastos e importantes circuitos de intercambio comercial, *ninguno* de ellos supuso, como el capitalismo, una división del trabajo nítida (*axial*, la llama Wallerstein) como eje de un proceso de producción mundialmente *integrado*. El *comercio*, por sí mismo, no puede "fabricar" un *sistema-mundo*. La "diferencia específica" capitalista, situada a nivel del *modo de producción*, no es poca cosa, ya que aún concediendo que el capitalismo sea simplemente *un* sistema entre otros, es el *único* que ha logrado, nada más y nada menos, *destruir* la autosuficiencia de todos los demás, subordinándolos a su propia lógica. Repitiendo su definición clásica, pues,

> El capitalismo histórico es, entonces, ese escenario integrado, concreto [...] de las actividades productivas dentro del cual la incesante acumulación de capital ha sido el objetivo o ley económica que ha gobernado o prevalecido en la actividad económica fundamental. Es ese sistema social en el cual quienes se han regido por tales reglas han tenido un impacto tan grande sobre el conjunto que han creado las condiciones, mientras que los otros se han visto obligados a ajustarse a las normas o a sufrir las consecuencias[44].

Por su parte, Samir Amin[45] parte de la base de aceptar –y más aún, de *enfatizar*– que la "modernidad" ha producido una imagen eurocéntricamente distorsionada al decir que el capitalismo europeo es el primer sistema social que haya operado una *unificación* del mundo. Pero esta constatación no es contradictoria con decir que sí es el primero que ha *mundializado* un modo de producción. Los rasgos centrales del capitalismo (propiedad privada de unos medios de producción que son ellos mismos producto del trabajo, desarrollo "progresivo" de las fuerzas productivas, división de la sociedad en clases nítidamente polarizadas, creación de un mercado global, dominación "alienada" de la lógica económica "impersonal", etcétera) jamás se encuentran *todos juntos* en ningún *sistema-mundo* anterior.

Como acabamos de decir, estas respuestas (aún resumidas tan esquemáticamente) son para nosotros altamente plausibles. Nada tenemos en contra

de usar la expresión *sistema-mundo* para aludir a *otras* formaciones económico-sociales previas a/diversas del capitalismo. Pero si dicha expresión es utilizada, aun sin intención, para *disolver* la enorme "ruptura" que significó el capitalismo *mundial* en la historia, nos parece un gravísimo error teórico y político.

El *sistema-mundo* y Latinoamérica. Potencialidades y límites de la teoría

¿Qué hay –nos preguntamos ahora– de la "aplicabilidad" de la teoría del *sistema-mundo* a la situación colonial latinoamericana en general? Ese examen puede hacerse a través de tres ejes principales: una rediscusión de los debates latinoamericanos de las décadas del sesenta y setenta sobre los "modos de producción" en la América Latina colonial, en su carácter de potencial "antecedente" de la teoría wallersteiniana, que trabajaremos a partir de un importante crítico de Wallerstein como es Steve Stern; luego, el debate sobre la cuestión de las *relaciones de producción* en América Latina, tomando dos ejemplos paradigmáticos: las minas de plata de Potosí y las plantaciones azucareras de Bahía, en Brasil (son los "casos" que plantea Stern en su intento de refutación de la teoría wallersteiniana); por fin, un retorno al debate teórico –tanto, en algunos aspectos, con el propio Wallerstein como con sus críticos, especialmente Stern–, introduciendo lo que a nuestro juicio ha sido una carencia de la teoría del *sistema-mundo*, a saber la *dimensión (ideológico-) cultural*.

Como hemos visto, en el primer tomo de *El moderno sistema mundial*[46], Wallerstein afirmaba que, a comienzos del siglo XVI, Europa resolvió la así llamada *crisis del feudalismo* mediante la creación de una *economía-mundo* capitalista. Ese "nuevo orden mundial" se basó en tres elementos claves: la expansión a escala inédita del tamaño geográfico del "mundo" en cuestión, el desarrollo de *métodos múltiples* de control de la fuerza de trabajo para diferentes productos y diferentes zonas de la *economía-mundo*, y la creación de maquinarias estatales fuertes en las que vendrían a transformarse en las *naciones centrales* de la *economía-mundo* capitalista.

Como se recordará, la *unidad de análisis* adecuada para el estudio del nuevo fenómeno es el *sistema-mundo*, en el cual emergió, entre 1450 y 1640, una nueva *división mundial del trabajo*, definida por la existencia de *centros* (en Europa nor-occidental), donde la regla es la emergencia de la fuerza de trabajo "libre" –o del "auto-empleo"– en la agricultura, la producción agraria-

pastoral, y la industria; *periferias* (fundamentalmente América "Latina" y Europa oriental), donde la regla es el uso de *fuerza de trabajo forzada* (esclava y "semi-feudal") para la producción de materias primas –minerales, cereales, azúcar, etcétera–; *semi-periferias* (Europa del Sur) como regiones "mediadoras" degradadas desde una posición central hasta la actual posición "intermedia" de cultivadores; y *áreas externas*, todavía no funcionales al *sistema-mundo* capitalista como tal.

Cada una de las formas de control de la fuerza de trabajo aparece como la más adecuada posible para el tipo específico de producción a la que se aplica. A su vez, estas formas se concentran en diferentes regiones de la *economía-mundo* porque cada una de ellas afecta diferencialmente al sistema político (en particular a la fortaleza del aparato estatal) y por lo tanto a las posibilidades de surgimiento y consolidación de una "burguesía indígena".

En el segundo volumen, sin modificar sustancialmente las hipótesis básicas del primero, Wallerstein extiende el análisis a lo que llama el "largo siglo XVII" (1600/1750, aproximadamente). Lo que nos interesa ahora de esta extensión es la discusión sobre la *periferia*, y en particular la "latinoamericana", a la que ahora se agrega el Caribe, que se extiende, en un sentido amplio, desde las colonias sureñas de lo que hoy es EE.UU. hasta el Nordeste del Brasil portugués, constituyendo una "nueva" periferia que se suma a la "vieja" periferia de la América española. En toda ella prevalece el trabajo forzado, con sólo algunas descartables excepciones marginales (por ejemplo la existencia de algún trabajo asalariado en la minería mexicana, e incluso allí con condicionamientos, a través de deudas y otros métodos coercitivos, que hacen difícil hablar de trabajo "realmente libre"). La explicación de las normas económicas y laborales deriva directamente de la lógica del desarrollo económico en el centro, o indirectamente, de la respuesta de los "capitalistas emergentes" locales a las transformaciones del mercado mundial[47].

Ahora bien: como muy correctamente lo señala Steve Stern[48], Wallerstein está muy lejos de haber sido el primero en analizar el lugar de la periferia "latinoamericana" y caribeña en la constitución del *sistema-mundo* capitalista, aunque tenga el mérito de haber creado el concepto mismo –en las huellas de Braudel, como hemos visto–, y sobre todo de haber sido el analista crítico más globalmente sistemático de su funcionamiento. Ya desde el siglo XIX se creyó poder diagnosticar el sistema colonial, y muy especialmente el español, como "feudal" –puede verse a este respecto, entre muchos otros, al argentino Domingo F. Sarmiento y su *Facundo o Civilización y Barbarie*–, si bien esta era una denominación referida antes a aspectos de organización institucional

jurídico-política que a la lógica económico-social. Pero fue bien entrado el siglo XX que se planteó de manera fuerte (y con una significación a menudo inmediatamente *política*, y no sólo historiográfica) el debate sobre el carácter "feudal" o "capitalista" del colonialismo en América. Pensadores *tanto* latinoamericanos como europeos o norteamericanos entraron entusiastamente en la discusión. Stern nos recuerda algunos nombres representativos de una lista mucho más vasta: José Carlos Mariátegui y Lesley B. Simpson ya en los años veinte; Luis Chávez Orozco, Gilberto Freyre, Rodolfo Puiggrós, Silvio Zavala (y nosotros agregaríamos a C. H. Haring) en los treinta y cuarenta; Woodrow Borah, Francois Chevalier, Jacques Lambert en los cincuenta y sesenta (y nosotros agregaríamos, por lo menos, a Florestán Fernándes y Enrique Tandeter).

También habría que agregar una impresionante obra histórico-cultural-ensayística que va del argentino Ezequiel Martínez Estrada al mexicano Octavio Paz, pasando por el brasileño Darcy Ribeiro y los norteamericanos Richard Morse, Frank Tannenbaum o Stanley y Barbara Stein. Y, por supuesto, a la en su momento "revolucionaria" corriente de la *teoría de la dependencia* (Cardoso y Faletto, Theotonio Dos Santos, Ruy Mauro Marini, André Gunder Frank *et al*), sobre la cual volveremos en seguida. Todas estas exploraciones son (algunas muy) *anteriores* a Wallerstein. Y ninguna, o casi ninguna, de ellas adoptó de manera directa la hipótesis "feudalizante" del colonialismo americano. Sin embargo, en muchas ocasiones, al subrayar un tanto unilateralmente la indudable *persistencia* de ciertas herencias culturales "feudales" trasladadas a América por las "madres patrias", contribuyeron ininten-cionadamente a la tesis "feudalizante".

Ya desde la década del cuarenta, sin embargo, autores como Sergio Bagú, Jan Bazant, Alexander Marchant, José Miranda o Caio Prado Jr. esgrimieron fuertes dudas sobre este "sentido común". Sus análisis se concentraron, más bien, en lo que creyeron identificar como los impulsos "empresariales" y las motivaciones a la ganancia –en un sentido "burgués" del término– entre los colonizadores, así como en la evidencia de una "explotación mercantil" como lógica reestructuradora de la vida económica y las relaciones sociales locales, para subordinar el "nuevo" continente a su papel de proveedor de materias primas y excedentes económicos para el mercado mundial en expansión de una Europa que ya atravesaba el auge del capitalismo comercial.

En lo que respecta al Caribe y a la esclavitud afroamericana, la interpretación de la experiencia colonial como la extensión de un "capitalismo de explotación" a América tuvo su máxima expresión, ya en las décadas del treinta y cuarenta, en las extraordinarias obras de C. L. R. James y Eric Williams (sobre ambos autores deberemos volver abundantemente en su debido momento, ya que son fundamentales para la relación entre esclavitud y capitalismo, y en el caso de James, para el funcionamiento de esas relaciones en Haití). Y habría que agregar al martinicano Frantz Fanon, quien si bien es mucho más conocido por sus escritos sobre (y su participación en) la revolución argelina, ha escrito algunos textos notables sobre el colonialismo en el Caribe.

Para Latinoamérica en su conjunto, el comienzo de una crítica más sistemática a la tesis "feudalizante" se puede asociar *grosso modo* a la crítica de la teoría de las "ventajas comparativas" en el comercio internacional, vinculada especialmente a la CEPAL (Comisión Económica para América Latina) y su secretario ejecutivo, el economista Raúl Prebisch. En los siguientes años, ciertos acontecimientos político-económicos (los procesos de "sustitución de importaciones", las distintas versiones del "desarrollismo", la guerra fría, la revolución cubana, la intensificación de la polarización entre "izquierdas" y "derechas", los golpes militares, etcétera) contribuyeron decisivamente a profundizar el descrédito de las tesis "feudalizantes". En el seno de la izquierda, la pasión por el debate tenía motivaciones políticas *actuales* muy obvias: simplificando un tanto la cuestión, si la "herencia" colonial era feudal, faltaba aún cumplimentar la "etapa burguesa", lo cual autorizaba a una "alianza táctica" entre las fuerzas revolucionarias y las "burguesías nacionales" subordinadas; si, por el contrario, la colonización había sido *ya* capitalista, se podía pasar directamente a la estrategia de una revolución "socialista", que la experiencia cubana parecía demostrar como perfectamente a la orden del día.

Es en este contexto que surge, a mediados de los años sesenta, la ya citada *teoría de la dependencia*, consistente (pese a sus muchas variedades "internas") en una crítica a gran escala de las teorías económicas neoclásicas así como de la llamada teoría de la "modernización", y empeñada en la construcción de una visión alternativa de la historia latinoamericana, que enfatizara las constricciones, condicionamientos e imposiciones del capitalismo mundial "imperialista".

Dos obras fundamentales de mediados de la década se destacan por marcar, en cierto sentido, los parámetros centrales de la discusión: *Dependencia y desarrollo en América Latina* de Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto[49] (el primero de los cuales, en la década del noventa, llegara a ser presidente de Brasil, aplicando una política económica neoliberal exactamente opuesta a la predicada treinta años antes en aquel libro fundacional), y *Capitalismo y subdesarrollo* de André Gunder Frank[50] (a quien ya hemos encontrado formando

parte, actualmente, del ala "anti-wallersteiniana" de la teoría del *sistema-mundo*, con su hipótesis de la existencia de tal sistema desde hace 5.000 años y no 500).

El debate internacional despertado por estos textos seminales –y por los muchos que siguieron su huella– puede considerarse el antecedente más inmediato, pues, de la teoría del *sistema-mundo* de Wallerstein, aunque no tanto en sus grandes parámetros teóricos (como en los ya discutidos casos de Toynbee o Braudel), sino especialmente en lo que concierne a su aplicabilidad a la realidad histórica y socioeconómica latinoamericana. Y es intelectualmente honesto reconocer que Wallerstein refinó y complejizó notablemente (así como aportó una enorme erudición historiográfica y sociológica) unas hipótesis que, en su momento, si bien eran muy defendibles en sus rasgos básicos, aparecían un tanto simplistas –sobre todo en el caso de Gunder Frank– en su énfasis en variables casi puramente "externalistas" para explicar la dependencia neo-colonial latinoamericana (una excelente revisión "autocrítica" de la teoría de la dependencia puede encontrarse en el relativamente reciente libro de Theotonio Dos Santos[51]).

Pero es igualmente justo reconocer, asimismo, que Gunder Frank fue un pionero en formular la hipótesis de que la "cadena explotadora" del sistema comercial internacional había vinculado regiones aparentemente remotas y "feudales" de América, muy tempranamente, al *capitalismo*; asimismo, y por la misma razón, este autor contribuyó de manera decisiva a demoler el mito, dominante en las teorías "modernizadoras" y estructural-funcionalistas, de que América Latina fuera una región de "sociedades duales" divididas entre zonas "dinámicas" integradas al capitalismo moderno y zonas "atrasadas" languidecientes en su aislamiento "feudal". Al contrario: puesto que el "atraso" de la periferia, lejos de ser un fenómeno ajeno y contrapuesto al capitalismo, es una *consecuencia* de su introducción en condiciones coloniales, neocoloniales o "dependientes", son precisamente esas zonas "feudales" y "aisladas" las que muestran la *esencia* del capitalismo proveniente de su historia colonial. Más aún: como ya hemos visto reiteradamente –aunque Frank quizá es mucho menos explícito que Wallerstein o Samir Amin a este respecto– es el *desarrollo desigual y combinado* del *sistema-mundo* capitalista el que explica no solamente la *existencia* de zonas "atrasadas" como un dato aparentemente "anómalo", sino que estas sean la *condición de posibilidad* del gran desarrollo capitalista "central".

Tampoco deberíamos desestimar, en este breve repaso, el lugar (más importante de lo que aparece a primera vista) de una *literatura de ficción* latinoamericana que –desde antes o independientemente del tan promocionado *boom* de los años sesenta– constituyó una riquísima vía *indirecta* y creativa ("alegórica", la ha llamado Fredric Jameson en un ya célebre y muy discutido ensayo) para captar, casi diríamos por "reducción al absurdo", la cuestión del *desarrollo desigual y combinado* en el capítulo latinoamericano del *sistema-mundo* capitalista. Una hipótesis central de Stern es que el pasado colonial ha contribuido, en Latinoamérica, a una alteración radical de la percepción imaginaria del Tiempo (y, por consiguiente, de la Historia): en esa región, y por extensión en toda sociedad postcolonial, el Tiempo no puede pensarse linealmente, ya que "fenómenos que aparentemente tienen siglos de antigüedad y están muertos resurgen y se reafirman a sí mismos". Las nociones unilineales del Tiempo compiten con otras, y estas "sensibilidades mezcladas", en el campo de la cultura, formaron parte sustancial del espíritu de los años sesenta y setenta, en el que coexistieron simultáneamente (pero no azarozamente, se puede deducir) críticas radicales a la "dependencia" latinoamericana como herencia desplazada del pasado colonial, y el resurgimiento de la literatura regional con su tan promocionado *boom*[52]. Tres escritores son, para el ya citado Stern, paradigmáticos de esa "indecidibilidad" histórica: el primero es Julio Cortázar, que en su cuento emblemático "La noche boca arriba" hace oscilar al lector entre la *realidad* y/o la *ficción* (pero, ¿cuál es cuál?) de la modernización tecnológica de la Ciudad de México actual, y la era de los sangrientos sacrificios humanos de los Aztecas. El segundo es, previsiblemente, Gabriel García Márquez y sus novelas *Cien años de soledad* y *El otoño del patriarca*. Si por una parte, la referencialidad de esas novelas es perfectamente fechable –respectivamente, una masacre de trabajadores en Colombia y la creación de dictaduras títeres del imperialismo en el Caribe–, esas obras parecen promover una suerte de mitología "quintaesencial" que resiste o directamente ignora toda localización cronológica específica: en Macondo llueve durante años y años o la gente duerme durante semanas o meses, en el Caribe la era de la conquista española se fusiona con la del neocolonialismo norteamericano, y así. Finalmente, *Los pasos perdidos* de Alejo Carpentier asume unas coordenadas espacio-temporales ("cronotópicas", como diría Bakhtin) en las que un viaje por el espacio, desde Caracas hasta el corazón de la selva amazónica venezolana, se transforma al mismo tiempo en un viaje en el tiempo, desde la aparente "civilización" moderna hasta el "primitivismo" más arcaico. Aunque esto no lo diga Stern, esta *textualización* de nuestro cronotopos espaciotemporal reescribe en su propio lenguaje lo que ya Marx había teorizado abundantemente hace un siglo y medio: que el desarrollo "desigual y combinado" del capitalismo y el colonialismo genera *tiempos históricos* y *espacios geográficos*

igualmente desiguales –donde la desigualdad es un *efecto* de la combinación–, pero bajo la dominación del modo de producción hegemónico.

Pero, por supuesto, eso no es solamente una característica de ciertas literaturas, sino de la *realidad* del capitalismo mundializado como tal. Desde ya, las historias *particulares* de México, Venezuela o el Caribe como sociedades postcoloniales, así como los *estilos* particulares de Cortázar, Carpentier y García Márquez como escritores, merecen un análisis más puntualizado que destaque sus *diferencias*. Pero lo importante aquí es la percepción de cómo la intromisión del capitalismo mundializado, lejos de constituir *no-espacios* y *no-tiempos* –como queriéndolo o no ha tendido a sugerir a veces una teoría literaria que pone el acento en el llamado *realismo mágico* de estos textos, desestimando la tensión de ese estilo con el *realismo histórico* de sus referencias–, constituye espacios y tiempos *alterados* –en el doble sentido de *dis-locados* y transformados en *otros*, en "ajenos"– que es necesario recomponer. Y donde la recomposición *literaria*, incluso "mítica", es como si dijéramos el anuncio (la *memoria anticipada*, diría Ernest Bloch) de una necesidad de recomposición en lo *real*, sobredeterminada hoy por el conflicto entre la comunidad "local" y las representaciones hegemónicas que intentan *licuar* a la comunidad en la virtualidad deshistorizada del cronotopos "global".

Sea como sea, y para retomar nuestro tema central, el debate despertado en torno a estas cuestiones condujo a una revalorización de la importante polémica, de principios de los años cincuenta, entre Maurice Dobb y Paul Sweezy. Los críticos de Sweezy argumentaban que, al subrayar el rol decisivo de la expansión del comercio en el feudalismo tardío para el proceso de acumulación originaria, esta hipótesis era impotente para explicar el "salto cualitativo" producido tanto en el desarrollo de las fuerzas productivas como en las relaciones de producción, los dos factores que principalmente le otorgaban al capitalismo su carácter distintivo. Un intenso intercambio mercantil, así como un fuerte impulso a la búsqueda de rentabilidad –vale decir, en términos técnicos, una transformación de los objetivos de la producción hacia la lógica del *valor de cambio*, en lugar del puro *valor de uso*– son elementos ya reconocibles en diversas épocas históricas y regiones geográficas (muy notoriamente, por ejemplo, en el Imperio romano). El único factor *primordial* que –siempre según los críticos "productivistas" del "circulacionista" Sweezy– puede explicar la emergencia del capitalismo, es su nuevo "método" de organización de la producción, sobre la base de la transformación en mercancía de la fuerza de trabajo "libre". Si se pone el foco en la esfera de las relaciones *de producción* antes que en la *circulación* de mercancías (un "foco" que, ciertamente, *es* el del Marx del Tomo I de *El Capital*), la estrategia de la explicación necesariamente se desplaza del comercio internacional y el impulso a la ganancia hacia la sustitución del trabajo "forzado" (esclavo o servil) por el trabajo "proletarizado" y sus consecuencias *derivadas* en la esfera de la circulación, el intercambio y el consumo –por ejemplo, la aparición del "mercado interno" y, a la larga, el "consumo de masas" como fuente central de la *realización* de la plusvalía–. Es en esta misma línea que se sitúa Robert Brenner, en su ya mencionada polémica con Wallerstein.

Conviene ahora revisar rápidamente la posición del argentino Ernesto Laclau (previa a su posterior pasaje al así llamado "postmarxismo"), al terciar en el debate entre Gunder Frank y el también argentino Rodolfo Puiggrós. Al igual que Dobb, Laclau[53] invoca el clásico énfasis marxista en el capitalismo como *modo de producción*. Para su óptica, resulta obvio que las formas de explotación *mercantil-coloniales* de la fuerza de trabajo en América utilizaban la "coacción extra-económica" característica del modo de producción feudal, o, en general, de los modos de producción "pre-capitalistas". El "subdesarrollo" de las colonias, por consiguiente, proviene no sólo de la ttansferencia de excedentes de éstas hacia la metrópolis, sino también, y quizá principalmente, de su congelamiento de las relaciones de producción pre-capitalistas, que retardó el proceso de *diferenciación social* y por lo tanto trabó el desarrollo de un *mercado interno*, condiciones –debemos deducir– para la emergencia de una auténtica "burguesía criolla" sin la cual no se puede hablar de *capitalismo* "local". La consecuencia de tal razonamiento es evidente: el "progreso material" de América Latina habría requerido la *ruptura* de las estructuras socioeconómicas feudales *internas* para permitir el desarrollo de un "genuino" *capitalismo "nacional"*.

Ahora bien: pasemos por alto, de momento, cierto *evolucionismo* unilateral que puede percibirse por detrás de esta hipótesis (a saber, la idea de que, aun con todos sus males, un capitalismo "local" hubiera sido *mejor* para América Latina que el supuesto "feudalismo"). Lo que nos interesa, ahora, es que Laclau admite, y aun comparte, la idea de Gunder Frank –más tarde "refinada" y complejizada por Wallerstein– de que es perfectamente posible, y aun probable, que un omniabarcador sistema que *en su conjunto* fuera capitalista, incluyera "partes constitutivas" pertenecientes a *otros* modos de producción (esto ya es, finalmente, una venerable tradición marxista: una *formación económico-social* histórico-concreta es una articulación de varios "modos de producción" –cada uno de los cuales, como ya hemos visto, es en sí mismo un modelo abstracto– bajo *hegemonía* de uno de ellos). Esto, sin embargo, siem-

pre según Laclau, no significa que las "regiones locales" fueran *en sí* capitalistas: Gunder Frank confunde el "modo de producción" con el "sistema económico".

Pero a su vez, a nuestro juicio, Laclau confunde lo que dice Gunder Frank (y ni hablar de lo que luego dirán Wallerstein o Samir Amin), ya que –pese a su aceptable distinción entre el capitalismo *global* y el "modo de producción" dominante *local*, y pese a que es harto discutible que ese *modo local* fuera plenamente "feudal" (pero dejaremos esto para más adelante)– Laclau, en este texto, sigue razonando como si "global" y "local" fueran, al menos en lo esencial, realidades *externas* una a la otra, lo cual, en buena lógica, lleva a la conclusión de que el "capitalismo del centro" podía haber hecho *otra cosa* en sus "periferias": por ejemplo, "aplicar" relaciones de producción ya plenamente "burguesas". ¿Por qué no lo hizo, entonces?, ¿por maldad, por torpeza, por distracción?

Nosotros, por el contrario –siguiendo a nuestro modo lo que creemos entender de la lógica de la teoría "ampliada" del *sistema-mundo*– hemos venido procurando mostrar que hay una dialéctica mucho más compleja: es *porque* (y no *a pesar* de que) el *sistema-mundo* ya ha entrado en la fase avanzada de "acumulación originaria" de capital, que requiere de un "desarrollo desigual y combinado" de *relaciones de producción* (y no de *modos* de producción: otra vez, estamos hablando de *particularidades* histórico-concretas): la esclavitud –o cualquier otra forma "extra-económica" de control de la fuerza de trabajo para la exacción del excedente– le era *necesaria* a ese proceso de acumulación para dotarse de una fuerza de trabajo lo suficientemente "masiva" como para producir, también "masivamente", mercancías destinadas a un mercado ya tendencialmente mundial y en rápida expansión. Si, mediante un contrafáctico un tanto absurdo, le exigiéramos a *aquel* capitalismo que hiciera *ya* lo mismo que el capitalismo plenamente desarrollado posterior al siglo XIX (y que ni siquiera él *terminó de hacer* completamente, como ya hemos discutido) tendríamos pues que preguntar: ¿y de dónde iba a salir el "proletariado industrial" en América? ¿en qué fábricas se lo iba a poner a trabajar? ¿pagándoles qué "salarios", medidos con cuáles criterios de "tiempo socialmente necesario" de trabajo?, todas preguntas manifiestamente absurdas.

En una palabra: si es cierto lo que dice Laclau cuando dice que el hecho de que el "centro" sea capitalista no significa que las relaciones de producción de la "periferia" lo sean, también tiene que ser cierto lo contrario –y *más* cierto aún, si se toma como unidad de análisis el *sistema-mundo* "desigualmente combinado"–: el hecho de que las relaciones de producción "periféricas" no

sean capitalistas, no significa *en modo alguno*, por sí mismo, que no lo sea el "sistema" dominante en su conjunto.

Y si quisiéramos complejizar aún más la cuestión, podríamos introducir aquí la importante distinción que hace István Mészáros entre *capitalismo* y *Capital*[54]. Este último, entendido como un metafórico "sociometabolismo" o "*modo de reproducción* económico-social", no puede reducirse plenamente al primero, ya que implica a *todos* los niveles o registros del sistema de reproducción (el político, el ideológico-cultural, el institucional, el del desarrollo de la "sociedad civil", el de lo que Mészáros llama "estructura de comando" del Capital, etcétera, etcétera), y no solamente las *relaciones de producción* estrictamente hablando. Por supuesto que no puede existir *capitalismo* plenamente desarrollado sin Capital. Pero el Capital *excede* las determinaciones específicas del capitalismo "plenamente desarrollado".

Mészáros demuestra, incluso, que el "sociometabolismo" del Capital continuó vigente, en sus registros básicos, en los así llamados "socialismos realmente existentes", o regímenes "burocrático-autoritarios" *postcapitalistas* de Europa del Este (y, en un sentido nada menor, este es uno de los motivos principales de su derrumbe), aunque se hubiera eliminado *jurídicamente* la propiedad privada de los medios de producción. Esta última referencia –además de la importancia que tiene en sí misma para contribuir a la comprensión de la historia reciente– es importante para nuestro razonamiento al menos por dos razones: en primer lugar, la eliminación de la propiedad privada no implica una eliminación *consiguiente y automática* de las *relaciones de producción* que corresponden al sociometabolismo del Capital: a los trabajadores "soviéticos", puesto que los medios de producción *no fueron socializados*, se les seguía extrayendo *plusvalía* bajo una lógica de *producción de excedente* para el mercado; que el "beneficiario interno" de ese excedente fuera ahora el Estado –y por su intermedio, una "estructura de comando" burocrático-administrativa que, si bien no es una *clase social*, viene a suplantar los niveles "gerenciales" de la ex empresa capitalista, y cuyos "beneficios", como sabemos, produjeron altos niveles de corrupción– y no el capitalista privado, por supuesto es una diferencia importante, pero no altera la sustancia sociometabólica del Capital: producción organizada para el excedente y el *valor de cambio*, extracción de *plusvalía* (es decir, de tiempo de trabajo no remunerado), división *desigual* del trabajo, etcétera. Y en segundo término, que el "beneficiario" del excedente interno fuera el Estado –y no la sociedad en su conjunto– no es un dato menor como argumento que prueba la persistencia del sociometabolismo del Capital, y las características genéricas de este último: como bien dice Mészáros, el

Estado "moderno", por sí mismo, *no es* una mera "superestructura" externa al sociometabolismo del Capital (así como, según hemos visto en el capítulo anterior, no lo es la "esfera de la circulación", una vez que hemos establecido que el "secreto" del capitalismo está en la esfera de las relaciones de producción: pero desde luego, el capitalismo no consiste *solamente* en su "secreto"), sino una *parte constitutiva esencial* del mismo, ya que es el organizador jurídico-político por excelencia de las relaciones de clase, y por esa vía de la "administración" del excedente y de la plusvalía, así como de la represión y la "puesta en orden" cuando aparecen los conflictos vinculados a la distribución/asignación del excedente; y recordemos que un argumento central de Wallerstein –y, en este punto, hay acuerdo pleno entre *todos* los exponentes de la teoría del *sistema-mundo*– es que la emergencia de Estados "modernos", centralizados y unificados nacionalmente, es asimismo un componente constitutivo del proceso de acumulación originaria, y por lo tanto forma parte *ya*, al menos desde principios del siglo XVI, del "sociometabolismo" del Capital (que a la larga se haya planteado una *contradicción insoluble* –que en la actualidad es uno de los factores centrales de la *crisis aguda* del Capital– entre la incontrolable tendencia del Capital a la *mundialización* y el carácter *nacional* de la organización estatal moderna –del cual el Capital *no puede* prescindir, entre otras cosas porque debe restringir cada vez más la "mundialización" de la fuerza de trabajo para mantener estratos *diferenciales* de extracción de excedente/plusvalía–, esa contradicción *estructural* del Capital actual no quita que, en el período histórico del cual estamos tratando, el Estado "moderno", especialmente en su función *colonialista*, fue un factor imprescindible para el control de la fuerza de trabajo, incluyendo la esclava).

O sea: aún cuando por preciosismo terminológico se quisiera hacer también, para el período colonial, una distinción "fina" entre *Capital* y *capitalismo* "plenamente desarrollado", no puede caber duda –sobre todo si se adopta el punto de vista de la "unidad de análisis" *sistema-mundo*– de que, por lo menos, el régimen colonial en América Latina pertenece por pleno derecho (más aún: es un factor esencial) a la historia del *Capital* en su fase acumulativa que daría como resultado el *capitalismo* "plenamente desarrollado", y que el control de la fuerza de trabajo mediante relaciones de producción "no-capitalistas plenamente desarrolladas" fue una *necesidad* de esa fase acumulativa del Capital (además de ser, como ya hemos visto, el capítulo *local* del proceso *mundial* de separación entre los productores directos y los medios de producción; pero, nuevamente, "local" y "mundial", en la lógica de la conformación del *sistema-mundo*, son dos caras de una misma moneda).

Vale la pena, aquí, citar a un autor que ha sido, lamentablemente, descuidado en la bibliografía sobre el tema. Nos referimos al antropólogo mexicano Ángel Palerm, quien, en un par de muy interesantes textos[55], analiza la construcción, a partir del siglo XVI, de lo que denomina "un sistema integrado por las metrópolis europeas y sus colonias y por el comercio internacional y la división mundial del trabajo, sistema que unió a *diversos modos de producción* y a numetosas y muy diferentes formaciones socioeconómicas" (subrayado nuestro), quejándose seguidamente de que aún las historias económicas publicadas más recientemente ("con la notable excepción de la obra de Wallerstein", aclara Palerm) dan poca atención al problema. La preferencia se concede, con invariable regularidad, a los factores endógenos o internos europeos con exclusión de los exógenos o externos, sobre todo cuando se trata de explicar la transición de la economía medieval europea al capitalismo moderno (esta es una inequívoca referencia al clásico debate Dobb/Sweezy, ya citado por nosotros). La crítica de Palerm alcanza asimismo a ciertos "autores marxistas que podríamos llamar clásicos" –desde el propio Engels a Bujarin y Lenin– quienes (al revés de, por ejemplo, Rosa Luxemburgo o el indio B. Roy) "muestran, por un lado, la idea común de que el sistema colonial moderno es una consecuencia lineal, una mera proyección del desarrollo capitalista, y por el otro lado no llegan a establecer *relaciones de causalidad necesaria entre la emergencia del capitalismo como modo dominante de producción y el sistema metrópoli/colonia*" (subrayado nuestro). Para nuestro autor, en cambio, el capitalismo metropolitano y los segmentos coloniales externos forman *un solo sistema* que articula modos de producción diferentes y se desarrolla conjuntamente. La conversión del capitalismo en el modo de producción dominante y su desarrollo concentrado en los países metropolitanos entraña *por necesidad* a los segmentos coloniales como "partes de un mismo sistema en movimiento". Se trata, pues, de una relación *dialéctica*: de manera similar a como, incluso en el "tipo ideal" de capitalismo, la existencia de la "burguesía" supone la del "proletariado", la presencia del Capital a escala mundial supone la existencia del sistema colonial. La *formación colonial* debe verse entonces no sólo como una parte especializada y dependiente del sistema mayor, sino también como una manera de articular diferentes *relaciones sociales de producción* funcionalmente subordinadas al *modo de producción* dominante.

La conclusión de Palerm, aunque con su propia terminología, es totalmente congruente con la teoría del *sistema-mundo*:

> La génesis del capitalismo debe buscarse en aquellas sociedades que tuvieron una verdadera economía de mercado, aunque el mercado no llegara todavía a dominar la totalidad del sistema. La transformación en dominante del modo capitalista de producción se realizó por medio de su articulación con otros modos de producción a través del sistema económico mundial, de las relaciones metrópoli/colonia, y del Estado[56].

Finalmente, según Samir Amín, las formas de la explotación capitalista anexa podían ser diversas: seudo-feudales (*la encomienda* de América Latina), seudo-esclavistas (la explotación minera) o esclavistas (plantaciones del Brasil, las Antillas o las colonias inglesas meridionales de América del Norte). El resultado es, como indica el autor, la constitución de *formaciones agrarias capitalistas*, integradas al mercado mundial por su función esencial pero con formas de tipo feudal:

> El desarrollo del capitalismo dentro del marco colonial se había basado en la transformación de la agricultura de la subsistencia en agricultura de exportación y en la producción minera [...]. El hecho de que esta forma latifundista en América Latina utilizara trabajo servil (esclavos o peones) durante mucho tiempo antes de evolucionar hacia el empleo generalizado del trabajo asalariado, demuestra que, cada vez que el capital carece de mano de obra, utiliza medios políticos para conseguirla[57].

"Medios políticos", si quisiéramos traducirlos al lenguaje de Marx, significa sencillamente *coacción extra-económica*. Pero entonces, una vez más, está perfectamente claro en la cita de Amin la plena compatibilidad del capitalismo *global* con la coacción extra-económica *local*. Y al fin y al cabo, y aun situándonos en el más desarrollado e industrializado de los regímenes capitalistas "centrales" que se quiera, ¿no es también coacción extra-económica, por ejemplo, la represión policial de una huelga o una demostración de los trabajadores, y no es esa forma de coacción –al menos en determinadas circunstancias– una *necesidad interna* del propio funcionamiento del sociometabolismo del Capital? La *combinación* entre coacción *intra-* y *extra-* económica ha sido siempre –lo es y lo seguirá siendo– *constitutiva* de tal metabolismo. Lo fue históricamente, como hemos visto, como necesidad de la propia *conformación* del Capital a nivel mundial. Y lo sigue siendo como uno de los mecanismos,

y para nada subsidiario, de freno a la "tendencia decreciente de la tasa de ganancia", empujada no solamente por los mecanismos "neutros" de la propia lógica del sistema, sino también por las acciones ("conscientes" o no) de la "lucha de clases".

El "capitalismo" colonial y la fuerza de trabajo

América Latina y el Caribe, a través del comercio colonial, el control de la fuerza de trabajo "forzada", y otros mecanismos subsidiarios pero nada menores como el sistema de impuestos y el contrabando, proveyeron de materias primas y excedentes económicos a una *economía-mundo* europea cuya premisa era la *acumulación de capital* y la *expansión de la ganancia empresarial*. En el propio interior de América Latina, combinadamente, los *intereses mercantiles* y el principio de *inversión con fines de rentabilidad* constituyeron una poderosa palanca de re-estructuración radical de las economías regionales y urbanas, así como de la tecnología (los *medios de producción*) y las *relaciones sociales de producción* utilizadas para esos objetivos. Este proceso motivó el surgimiento de la *producción de mercancías* y del principio de *inversión rentable*, el deterioro y a mediano plazo la destrucción de las "economías de subsistencia" (esas que, como vimos, Clastres llama de "superabundancia"), las impresionantes inversiones de capital en las minas, las plantaciones de azúcar y empresas por el estilo (organizadas, según también hemos visto, según modernos criterios de "racionalidad instrumental"), el crecimiento urbano –donde, al igual que sucedió parcialmente en las minas, se desarrollaron bolsones relativamente importantes de trabajo asalariado–. Todos estos fenómenos convergen inequívocamente en una imagen que está lejos de ser "feudal", sino que sigue una nítida lógica "burguesa", si bien por supuesto en el contexto de su estatuto de *periferia colonial*.

Desde ya: las *relaciones sociales de producción* localmente dominantes (con excepción de los ya denominados "bolsones" mayoritariamente urbanos) supusieron lo que Stern llama un "renacimiento" de modalidades pre- o no-capitalistas: la esclavitud y diversas clases (algunas de ellas bastante "novedosas") de servidumbre, "peonaje", "levas" forzadas, etcétera, que descansaban sobre la denominada, por Marx en primer lugar, *coacción extra-económica* (de la que ya hemos visto su diferencia con la *intra-económica* correspondiente a la explotación de fuerza de trabajo asalariada o "proletaria").

Samir Amin[58] por su parte, no podría ser más explícito, cuando nos recuerda que el *capitalismo* "realmente existente", como fenómeno mundial,

no puede reducirse al *modo de producción capitalista* y ni siquiera puede asimilársele,

> porque el modo de producción capitalista supone un mercado integrado tridimensionalmente (de mercancías, capital y trabajo) que define la base a partir de la cual funciona. Ahora bien, esta integración, que se construyó en efecto en el marco de la historia de la formación de los estados nacionales burgueses centrales [...] jamás se hizo extensiva al capitalismo mundial. En su expansión, el mercado mundial es solamente bidimensional e integra poco a poco los intercambios de productos y la circulación de capital, en tanto que el mercado de trabajo queda compartimentado[59].

Agreguemos, por nuestra parte, ya que hemos intercalado esta cita, que esto es también lo que explica la falacia de la llamada *globalización*, que –como lo dice el propio Amin en otra parte– no es más que una *mundialización trunca*, ya que no puede ni podría jamás –so pena de afectar seriamente la tasa de plusvalía– "mundializar" la fuerza de trabajo: de allí los gravísimos y violentos problemas que cotidianamente presenciamos entre los estados "centrales" y los inmigrantes "ilegales". Es esta estricta *división del trabajo* la que comenzó con la expansión colonial, y desde luego, ya lo hemos visto, ella es *consustancial* a la "acumulación originaria" tanto como a la formación del *sistema-mundo*).

Ya hemos insistido reiteradamente en que, desde la perspectiva del *sistema-mundo*, la existencia de este tipo de control de la fuerza de trabajo, "anacrónico" para el *tipo ideal* del capitalismo desarrollado, no sólo no es *incompatible*, sino que resultó históricamente *imprescindible* para el "desarrollo desigual y combinado" del Capital. Fue recién en la segunda mitad del siglo XIX (y, en algunas regiones del continente, incluso en los inicios del siglo XX) que esas relaciones de producción se transformaron, según la clásica hipótesis del propio Marx, en *obstáculos* para el propio desarrollo del capitalismo (y, por supuesto, mucho tiene que ver este nuevo problema con el desarrollo "postcolonial" de las naciones recientemente independizadas en un contexto en el que ya hacía mucho tiempo que –como vimos en las hipótesis de Wallerstein o Arrighi– habían cambiado decisiva y definitivamente las hegemonías dentro del *sistema-mundo*).

No vamos a reiniciar nuevamente esa discusión, aunque deberemos tenerla siempre presente "entre bambalinas", por así decir, pues será el trasfondo y la

premisa de prácticamente todo el desarrollo de nuestro texto. Limitémonos, por ahora, a recordar que, en explícito debate con Laclau, Wallerstein no discute la compatibilidad, *hasta cierto punto*, entre el feudalismo y las actividades mercantiles ("hasta cierto punto", subrayamos, pues llega un momento en el desarrollo del mercado *mundial* en el que esa compatibilidad comienza a resquebrajarse por la necesidad de producir *más* excedente del que es capaz de proveer la fuerza de trabajo servil en sus pequeñas unidades domésticas; de allí la necesidad, también, de disponer de grandes "ejércitos" de fuerza de trabajo como los que pueden obtenerse con la esclavitud). Pero al mismo tiempo insiste enfáticamente en que el *contexto global* que rodea a las relaciones de producción *locales* ejerce una influencia decisiva sobre su dinámica *real* y sus funciones *amplias* (lo que Marx llamaba sus *leyes de movimiento)*. Por esta misma razón, el régimen del Capital debe entenderse no tanto como el completo *reemplazo* de relaciones de producción "extra-económicamente" coercitivas por trabajo asalariado, sino como la *combinación óptima* entre ambas modalidades de control de la fuerza de trabajo. Hay tres diferencias básicas entre, digamos, el *siervo de la gleba* típico en Europa medieval y el esclavo o el trabajador de *encomienda* en América: la diferencia entre asignar *parte* del excedente o asignar la *mayoría* del excedente al mercado; la diferencia entre producir para un mercado *local* o para un mercado *mundial;* la diferencia entre una clase dominante que *gasta* sus ganancias, y otra que está "motivada" para maximizarlas y *reinvertir* una parte de ellas.

Es, pues, en *este* contexto "diferencial" preciso que se puede decir que, en efecto, el *sistema-mundo* capitalista puede *recrear* relaciones de producción pre/no-capitalistas, pero de un *nuevo tipo* –con lo cual la "recreación", o el "renacimiento" del que habla Stern es en verdad, con todo derecho, una *creación* y un *nacimiento*–, ya que su "función" ha cambiado sustancialmente. La cuestión central, de todos modos, es que, aceptando que son las *relaciones de producción* las que definen la naturaleza de un "sistema" –y aún sin dejar de tomar en cuenta la importancia de las "relaciones de intercambio"–, se trata de las relaciones de producción de *todo* el sistema, y no solamente de una parte de él, y en nuestro período histórico ese "sistema" es el de la *economía-mundo capitalista* en ciernes.

Sin ninguna duda –y para abrir aquí una ventana a nuestro tema más específico– la historia del Caribe (y parcialmente, como veremos en su momento, la de Brasil), muy especialmente, viene en ayuda de la tesis de Wallerstein. La "economía de plantación", con su complejidad, de ninguna manera permite una distinción nítida entre el modo de producción capitalista y el pre-capitalista en sus estados *puros* o *ideal-típicos*. En algunos casos extremos –tam-

bién lo veremos– las "islas de azúcar" no se asemejaron tanto a sociedades *en sí mismas* (al menos en el sentido socioeconómico: otra cuestión es su configuración étnico-cultural y religiosa) como a "sucursales" de las sociedades europeas correspondientes (normalmente Inglaterra y Francia, pero también España en el caso de Cuba), en tanto su clase dominante definitivamente *ausentista,* vivía integralmente en la metrópolis "central", donde su *portfolio* de inversiones (como dirían los banqueros) incluía *plantaciones-empresas* americanas donde la fuerza de trabajo esclavo figuraba sin ambigüedad como una *mercancía* que debía ser "repuesta" (ante la muerte, enfermedad, huída, etcétera, del esclavo) mediante nuevas "importaciones" africanas.

Como dijimos, este es un caso *extremo.* Pero, casualmente, es un tema central de nuestro libro. Y, además, los casos "extremos" suelen servir, justamente, para revelar relaciones y tendencias latentes o no tan evidentes en la superficie. Y en todo caso, como bien dicen los Genovese[60], no es un caso *más extremo* que el del Sur de los EE.UU. –que, siguiendo a Marx, hace ya mucho que ha sido aceptado como ejemplo, para hablar rápidamente, de *esclavismo capitalista*–, por lo cual considerar al Caribe como *menos* que eso sería pecado de leso etnocentrismo.

Más aún: como acabamos de sugerirlo, Brasil (especialmente, pero no solamente, la región de Bahía y el Nordeste) tiene más rasgos en común con el Caribe de lo que suele pensarse. En efecto, ya en el siglo XVI, las plantaciones de azúcar brasileñas eran una suerte de "islas" para la explotación comercial, rodeadas por un lado por el mar y por el otro por zonas fronterizas semi-inexploradas. Y en el "cinturón de café" de más al sur, a partir del siglo XVIII la muy dinámica fracción paulista de la clase dominante *esclavista* se comportaba muy similarmente a los capitalistas caribeños que combinaban fuerza de trabajo (mayoritariamente) esclava con trabajo asalariado.

Todo lo anterior no significa, por supuesto –ya lo hemos adelantado– que en el nivel de ciertas situaciones *particulares* no se presenten algunos problemas para la tesis de Wallerstein (si bien, en nuestra opinión, no alcanzan en modo alguno a invalidarla; pero es justo que hablemos un poco de tales problemas).

Tomemos, por ejemplo, siguiendo otra vez a Stern, el caso de las minas de plata en el período colonial temprano –que no es, desde ya, un ejemplo *cualquiera,* si tenemos en cuenta que, junto al azúcar de Brasil y el Caribe, la plata hispanoamericana estaba entre las más importantes "exportaciones" a Europa en el período de los "largos" siglos XVI y XVII estudiados por Wallerstein en los tomos I y II de su principal obra–.

Como se sabe, la fuente más importante de la plata americana era Potosí. Hasta hace poco tiempo, los estudios sobre la fuerza de trabajo en las minas de Potosí proporcionaban una ilustración clásica de las tesis wallersteinianas. Desde que fuera descubierta en 1545, Potosí, al principio, atrajo una oleada anárquica de empresarios coloniales que tiranizaron a los indígenas reduciéndolos a la esclavitud. Un par de décadas después, el Estado colonial intervino para organizar una explotación más "racional". Bajo la dirección del virrey Francisco de Toledo, tanto la tecnología como las relaciones de producción en las minas cambiaron drásticamente. Se utilizaron enormes sumas de capital para financiar la construcción de una vasta infraestructura de lagos artificiales, represas, acueductos y refinerías. El amalgamiento de mercurio reemplazó a las técnicas más primitivas y permitió la refinación a gran escala. El sistema de la *mita*–consistente en la "leva" rotativa de trabajadores indígenas, y que continuó vigente hasta su abolición en 1812–, forzaba a alrededor de 15.000 campesinos indígenas a trabajar por un "salario" anual unilateralmente estipulado. Dicho "salario" era tan miserable por comparación con las compras forzosas y los endeudamientos impuestos a los trabajadores, que en verdad representaba nada más que una ficción más o menos legal. Esta forma de "trabajo forzado pago" (una combinación de trabajo "asalariado" y semi-esclavitud) constituyó una relación laboral estratégica, puesto que proporcionó el grueso de la fuerza de trabajo minera, y estableció costos de producción muy bajos (dada la enorme *productividad* del trabajo superexplotado) que promovió la inmensa "prosperidad" de Potosí (la de su clase dominante, se entiende).

Una vez más, parece que tuviéramos, aquí, un inmejorable ejemplo "wallersteiniano" de *fuerza de trabajo forzada* cuya explotación atiende las necesidades de la *economía-mundo* europea. Stern, sin embargo, se basa en investigaciones más recientes para sostener que el papel de la *mita* fue mucho menos importante de lo que piensa Wallerstein. Durante el primer siglo de la prosperidad de Potosí, afirma, se pueden identificar dos etapas parcialmente superpuestas: en la primera etapa, hasta principios de la década de 1570, la producción de plata dependió fundamentalmente de la tecnología y las condiciones de trabajo definidas mayoritariamente *por los propios indígenas.* En efecto, los trabajadores mineros se repartían entre los *yanaconas* –indígenas "individuales" que habían cortado amarras con sus grupos étnicos de parentesco– y los de *encomienda* –miembros de esos grupos étnicos que habían sido confiados por la Corona a colonizadores particulares o *encomenderos*–. Los indígenas que trabajaban bajo el sistema de *encomienda,* teóricamente más subyugados aún que los *mitayos,* en la práctica produjeron la

plata necesaria para pagar los tributos del *encomendero,* y se guardaban el resto. En este período, la colaboración grupal de los *encomendados* con sus presuntos amos era más bien frágil, lo cual limitaba considerablemente el *poder coercitivo* de los europeos. Y para colmo, los indígenas eran los que controlaban el fundido de la plata. Los españoles sólo podían obtener la plata refinada indirectamente, intentando dominar la provisión de hojas de coca para Potosí.

La segunda etapa comienza en 1570 cuando, como ya mencionamos, la reorganización de la tecnología y las relaciones laborales alteraron sustancialmente los niveles de producción y el equilibrio de poder entre indígenas y españoles. Fue en este período que se volvió dominante el sistema de la *mita,* que enviaba a miles de indígenas a las minas por el término de un año de "conscripción forzosa" muy pobremente pagada, como también hemos visto, facilitando además el crecimiento de un importante *ejército de reserva* de trabajadores "voluntarios", ya que los *mitayos* (que, al contrario de los *yanaconas,* seguían manteniendo sus relaciones de parentesco étnico) traían consigo a sus parientes; como el trabajo de la *mita* alternaba ciclos de (duro) trabajo y descanso, las pésimas condiciones de salarios y precios obligaban a los que "descansaban" a ofrecer sus servicios en el mercado de trabajo.

Por lo tanto, según este análisis –sin duda historiográficamente más detallado para este caso particular que el que hace Wallerstein– la *mita* fue solamente *uno* de los componentes de las *relaciones de producción-explotación* utilizadas en las minas de Potosí. El sistema de trabajo en su conjunto se explica mejor como una "combinación fluctuante" de relaciones salariales, relaciones "compartidas" (en la primera etapa, como vimos, los indígenas conservan una importante cuota de control sobre las condiciones de trabajo) y "trabajo forzado" alternándose con trabajo libre, etcétera.

Esto *refutaría,* para Stern, la tesis wallersteiniana de que en el período total se utilizó la *coacción extra-económica* para producir mercancías (plata refinada, en este caso) para el mercado mundial. Pero la verdad es que no se entiende bien por qué. Es cierto que el análisis de Stern aporta detalles y cuestiones muy importantes para entender el complejo problema de las relaciones de producción en ese período y en esa región (y es en honor a esa importancia que lo hemos transcripto aquí, como lo haremos a continuación con el análisis –mucho más pertinente para nuestro texto– de las plantaciones de esclavos caribeñas y brasileñas). Pero no nos parece que eso alcance para *refutar* la tesis en su sentido más amplio: incluso podría servir, en todo caso, para *reforzarla* y profundizarla.

En primer lugar, el hecho de que la *mita* haya tenido relativamente menos importancia de la que se le asignó clásicamente, y haya sido combinada con otras formas, incluido el *trabajo asalariado* (si bien en condiciones de superexplotación y "forzamiento", como lo admite el propio Stern), más bien indica un proceso de "desarrollo desigual y combinado" ya no meramente en el *sistema-mundo* en su conjunto, sino incluso *dentro* de su expresión colonial "local"; y, para más, la existencia de *cierta* forma de trabajo asalariado, más bien debería indicar –en el propio esquema de Stern– un *cierto* desarrollo de relaciones de producción "burguesas": no, desde luego, por el solo hecho de la *existencia* de trabajo asalariado, algo que de una manera u otra existió desde la antigüedad; pero Stern mismo ha empezado por admitir que la producción de Potosí estaba destinada a un mercado mundial *capitalista,* en cuyo contexto, si relaciones de producción como las esclavistas adquieren otra función que en la antigüedad, una función, digamos, "moderna", con mucha mayor razón lo harán las asalariadas.

Y en segundo lugar, no se termina de entender demasiado bien cómo es que los españoles lograron doblegar la supuesta "independencia" de los indígenas de *encomienda,* y aumentar su "poder coercitivo". Stern no lo explica claramente, y por el contrario, él mismo afirma que "tanto el estado colonial como los propietarios de las minas invirtieron en todo momento enormes esfuerzos para hacer del *trabajo forzado* el centro del sistema laboral". ¿Qué sucedió, entonces? ¿fracasaron, y por qué razón, esos "enormes esfuerzos"? Uno, aún sin ser un especialista en el tema, no puede evitar la sospecha de que quizá la argumentada "independencia" de los *encomendados* no fuera tan amplia, y que esa mayor "dependencia" que la atribuida por Stern facilitó el paso a la más controlada *mita.* Si así fuera, también quedaría más reforzada la tesis de Wallerstein, incluso en su versión original.

Pero, repitamos: aún cuando tuviéramos que "corregir" dicha tesis mediante los aportes de Stern, en ningún modo quedaría por eso invalidada en su totalidad, sino –y bienvenido sea– *enriquecida.* Y el argumento de Stern de que una mayor "independencia" indígena le conferiría a Potosí, en términos de Wallerstein, un estatuto más bien de *semi-periferia* que de plena *periferia,* nos parece un tanto forzado. Finalmente, Potosí –sin minimizar la gran importancia que tuvo para la *economía-mundo* de la época– fue sólo *una* "localización" de las muchas conectadas, en toda América, con el *sistema-mundo.* Más interesante, por muchas razones, es la exhortación de Stern de que, metodológicamente, no debería dársele *solamente* al *sistema-mundo* una "autonomía causal", sino que tienen la misma importancia –al menos en el ejemplo

de Potosí– la resistencia y afirmación de derechos por parte de los indígenas, y/o los mercados regionales e inter-regionales *dentro* de América, con el surgimiento de *élites* cuya "lógica" e intereses *no siempre* coincidían con los del *sistema-mundo*.

Esto desde ya que es así, y en cierto modo es obvio: son precisamente esos intereses "no siempre" coincidentes con el poder hegemónico del *sistema-mundo* los que a la larga condujeron a los movimientos independentistas, en muchos casos (no el de Haití, como veremos) liderados por esas *elites*. Pero, justamente, por ejemplo en la América española, esas "revoluciones" frecuentemente se hicieron nominalmente *contra* un poder hegemónico (y ni siquiera desde el principio: recuérdese entre otros ejemplos el del Río de la Plata, cuya revolución de 1810 se hizo, en un principio, *en nombre* de la corona de una España ocupada por Napoleón) y objetivamente *a favor* de otro (Inglaterra, por ejemplo): con lo cual, por uno u otro costado, se *continuó* "alimentando" al *sistema-mundo*, aunque éste no tuviera "autonomía causal" (cosa que, enunciada de esa manera, Wallerstein aceptaría sin mayores objeciones).

Por supuesto, y como queda dicho, esta pequeña "refutación de la refutación" de Stern que hemos intentado, no disminuye la importancia de su análisis. Sobre todo en lo que hace a ciertos datos (que el propio Stern, sin embargo, no desarrolla como se lo merecerían) que aportan a la peculiar configuración *cultural* –o *etnográfica*, si se quiere decir así– de las relaciones de producción dominantes. Por ejemplo: como hemos dicho al pasar, los españoles intentaron controlar el mercado de *coca*, un elemento no sólo "habitual" como parte del *ethos* indígena, sino de una gran importancia ritual y religiosa. Y también hemos mencionado la diferencia entre los *encomendados* "individuales" y los *mitayos*, que mantienen un vínculo más tradicional con sus grupos de parentesco, vínculo que, paradójicamente, favoreció una explotación "moderna" de su fuerza de trabajo. Vale decir que también se dio en este terreno una suerte de *sincretismo* cultural en *ambas* direcciones, ya que los colonizadores, al menos en determinadas fases del proceso, supieron muy astutamente *reapropiarse* de elementos de la cultura indígena para su propio provecho. Y desde ya que no será el único ejemplo que tendremos ocasión de analizar.

Ahora bien: ¿qué decir, siempre siguiendo a Stern, de la región del Gran Caribe y su sistema de plantación esclavista? Desde el principio, el propio Stern admite –también para nuestra tranquilidad, dadas las preocupaciones centrales de esta tesis– que este es un tema que se ajusta mucho mejor que el de la minería a las hipótesis de trabajo de Wallerstein. El trabajo esclavo de los

africanos, en efecto, sin duda produjo (entre otras cosas, pero con particular importancia) el azúcar "que endulzó la dieta y las ganancias de Europa". La gran pregunta es: *¿por qué* la esclavitud africana terminó jugando este papel esencial en la producción de azúcar? Como es sabido –y nosotros mismos lo hemos mencionado al pasar– los colonizadores intentaron otras estrategias de control de la fuerza de trabajo antes de recurrir a la "importación" de esclavos africanos: principalmente, la esclavitud o semi-esclavitud de los indígenas (de la cual ya tendremos que examinar las razones de su fracaso a mediano plazo), pero también la de mano de obra europea, generalmente proveniente de deudores "incobrables" a los que se hacía pagar con trabajo, condenados por diversas clases de delitos, etcétera.

Lo primero que debemos hacer, pues, es suspender provisoriamente dos preconceptos que solemos tener: en primer lugar, no es verdad que la esclavitud africana fuera desde el comienzo la relación laboral obvia, óptima y preferible para el trabajo de las grandes plantaciones; en segundo lugar, existe la idea de que los patrones de conducta aplicados en primer lugar por España y Portugal en sus plantaciones americanas estaban predeterminados por su previa utilización en las islas del Atlántico. Es cierto que los portugueses habían usado mano de obra esclava en Madeira, pero en las Canarias españolas el grueso de la fuerza de trabajo parece haber consistido en la aparcería. Tanto en el Caribe español como en el Brasil portugués, a su vez, el trabajo esclavo africano fue, al principio, sólo *una* de las estrategias ensayadas. Para 1560, sin embargo, dicho sistema constituía prácticamente la fuente exclusiva de trabajo manual. Pero antes, y ya desde principios del 1500, muchísimos indígenas trabajaban en los *trapiches* (primitivos moledores de azúcar), si bien hacia 1512 hubo un gran colapso de la población indígena diezmada por las pestes, lo cual llevó a intentar el traslado del sistema canario de aparcerías a las islas americanas –lo cual, además, coincidió con la proliferación de las críticas de Bartolomé de Las Casas y otros respecto de la superexplotación de los indígenas–.

Aún así, la importación de esclavos africanos fue un proceso relativamente lento, y además dificultado por las fluctuaciones de la oferta, los precios y las erráticas políticas metropolitanas. Finalmente se impuso, ante la incapacidad por parte de los aparceros europeos de satisfacer la demanda, así como por la ya mencionada crisis de la población indígena (para no mencionar la resistencia a veces muy activa por parte de algunas "tribus" –principalmente, por ejemplo, los *caribes*–). Y no es que el nuevo sistema de la esclavitud africana no tuviera sus serios inconvenientes: pesadas inversiones iniciales, pérdi-

das cuantiosas debido a las fugas, y el constante pánico frente a las potenciales rebeliones de una población africana que pronto se transformó en una abrumadora mayoría.

La mejor información sobre este período temprano la tenemos para el caso de Brasil. Stuart B. Schwartz nos explica[61] que por un período de al menos medio siglo los portugueses experimentaron (a partir de 1530) con cinco distintas formas de control de la fuerza de trabajo: cuatro de ellas fueron variantes de la explotación del trabajo indígena –relaciones de intercambio de mercancías por trabajo, esclavitud directa, "campesinización" básicamente apoyada por las misiones jesuíticas, y trabajo asalariado–. Solamente a partir de 1580 se produjo un viraje masivo hacia la esclavitud africana. Pero incluso después, el trabajo indígena continuó jugando un papel más importante de lo que habitualmente se piensa, e incluso, hasta bien entrado el siglo XVII, los trabajadores indígenas llegaron a duplicar a los esclavos negros en las zonas azucareras más importantes, como Bahía y Pernambuco. Esta proporción sólo se invirtió decididamente cuando –otra vez: tanto a raíz de la declinación demográfica por las enfermedades como por la feroz resistencia de ciertas poblaciones indígenas– la continuación del sistema de explotación indígena comenzó a demostrarse inviable, tanto política como económicamente.

Sin duda, la *economía-mundo* y la lógica de su mercado mundial jugó un papel de primera importancia en este proceso. A principios del siglo XVII se verificó un gran aumento del precio internacional del azúcar, haciendo dramática la disparidad entre las ganancias esperadas y las obtenidas mediante el trabajo mayoritariamente indígena. A partir de allí, lenta pero sostenidamente, se produjo la sustitución masiva del indígena por el esclavo africano, transformándose esta última en *la* estrategia para optimizar las rentabilidades. En términos generales, se puede decir que hacia 1630 ya se había vuelto abrumadora la mayoría de esclavos africanos en las plantaciones de azúcar, tanto en Brasil como en el Caribe. En suma, como bien decía Stern, *es la interrelación entre las condiciones "locales" de producción y los intereses y oportunidades derivados del mercado internacional lo que explica la emergencia de estructuras socioeconómicas casi exclusivamente dependientes de la esclavitud africana.*

Una vez más, Stern piensa con esta conclusión estar en alguna medida *refutando* la teoría de Wallerstein; pero en verdad, como ya lo hemos dicho, no hace más que *confirmarla*: en ningún momento dice Wallerstein –sería insensato que lo hiciera– que las situaciones "locales" carezcan de su propia especificidad, y aún de una relativa pero efectiva *autonomía*; el problema es que lo que a él –y a nosotros– le interesa es verificar el rol de esas "localidades" en la

configuración "desigual y combinada" del *sistema-mundo*. A Stern, por su parte, parece costarle trabajo situarse en la perspectiva de dicho sistema como *unidad de análisis*, pese a que él mismo declara, textualmente, que "los precios de mercancías específicas en el mercado internacional, y los esfuerzos por parte de los Estados imperiales tanto como de los comerciantes y empresarios, para organizar y obtener beneficios del intercambio internacional de dichas mercancías, *incluidos los esclavos africanos*, tuvieron un peso decisivo en la definición de los *incentivos locales*, así como en las expectativas de rentabilidad del trabajo esclavo africano" (subrayado nuestro).

Pero dicho esto –que no es ni más ni menos que la estricta visión wallersteiniana– Stern agrega: "La lógica y las necesidades del *sistema-mundo* capitalista, si bien muy importantes, no alcanzan a dar cuenta de la evolución del sistema de trabajo"[62]. Nuevamente, no se entiende bien por qué, cuando el propio Stern proporciona los datos y razonamientos que permitirían articular ambas cosas (principal, aunque no únicamente, como acabamos de ver, el aumento de la demanda en el mercado mundial *versus* la crisis demográfica y "política" de la explotación de fuerza de trabajo indígena), si bien lo hace desde el punto de vista de esa evolución "local". Estando ambos autores ubicados en *posiciones de enunciación* diferentes, es muy difícil hablar de "refutación": más bien nos parece que sus trabajos pueden ser muy eficazmente *complementarios.*

Regreso al debate teórico

Resumamos: el capitalismo, como modo de producción dominante, articuló o re-articuló con esa *dominancia*, en América, relaciones de producción "arcaicas" (fundamentalmente esclavistas y semi-feudales). La integración de esas realidades locales heterogéneas en el "desarrollo desigual y combinado" del *sistema-mundo* por supuesto no significa que las "leyes de movimiento" y las estructuras internas de esas "localidades" fueran *en sí mismas* capitalistas –si bien, como veremos y como ya hemos mencionado, su lógica organizacional, así como el comportamiento de las clases dominantes, muchas veces puede llamarse así–.

Simplificando un poco, encontramos cuatro grandes alternativas teórico-metodológicas para estudiar este proceso: para algunos, la periferia colonial americana era más bien "pre-capitalista", "arcaica" o "feudal" antes que capitalista; para otros, las relaciones sociales de producción son un criterio *exclu-*

sivo –o, al menos, absolutamente preponderante–, por sobre las relaciones de intercambio en el mercado, para determinar el carácter capitalista o no-capitalista del conjunto; otros más dirán que el capital comercial o "mercantil" era profundamente *conservador y parasitario*, ya que se limitaba a extraer el excedente de modos de producción "estáticos" o "retrasados"; finalmente, están quienes piensan que la mejor manera de interpretar la estructura socioeconómica colonial, en su contexto internacional de *sistema-mundo*, es a través del concepto de *articulación* "desigual y combinada" entre diferentes relaciones de producción, bajo la hegemonía del modo de producción capitalista –o, si se quiere, del "sociometabolismo del Capital"– a nivel *mundial*.

No hace falta que repitamos que esta última es nuestra posición (y la de Wallerstein y Samir Amin, si los entendemos bien). Ello no significa que –salvo en el primer caso que carece de sentido cuando se toma la perspectiva del *sistema-mundo*– no haya en las otras posiciones *momentos de verdad* que no pueden descartarse a la ligera.

Por supuesto, repetimos que, en términos de Marx, el criterio *relaciones de producción* es de primordial importancia; pero ya hemos discutido que, justamente desde la perspectiva "global", ya estaba en plena marcha el proceso de conformación de las nuevas relaciones de producción, mediante la separación *a nivel mundial* de los productores directos respecto de los medios de producción. Es verdad que, como tendremos ocasión de verlo con más detalle, ese proceso *nunca* se terminó de completar, ni siquiera respecto de los propios esclavos: en muchísimos casos se produjo, entre los esclavos "criollos", un importante fenómeno de "semi-campesinización", ya que los esclavos a veces trabajaban su propio terreno (normalmente muy pobre, por cierto) en su escaso "tiempo libre", y en algunas regiones llegaron a manejar el 20% de la economía monetaria (desde luego que se trata de fenómenos totalmente marginales). Pero de conjunto, es indudable que estas "anomalías" también pertenecen al carácter "desigual y combinado" del proceso en su totalidad. Más aún, en cierto sentido *no hay* tal "anomalía": la posibilidad del esclavo de contar con cierta *reserva* (no se puede hablar de "acumulación") de alimentos para él y su familia, por un lado lo ataba a la tierra, por así decir, y tal vez lo disuadía de huir hacia un destino de *cimarronaje* incierto; y por otro, contribuía –sin gasto extra para el amo– a la propia reproducción de su fuerza de trabajo.

En cuanto a la naturaleza "conservadora" o "parasitaria" del capital mercantil, es un tema sumamente complejo. De acuerdo con Wallerstein, no podemos olvidar que el mismo estaba, no siempre pero muy a menudo, estrechamente aliado con el poder político *estatal* ("imperial"), y ello le otorgaba

un empuje especial en la organización de (y el impacto sobre) las tecnologías y las relaciones sociales de producción. No es tan seguro, en este sentido, que siempre y por definición el capital mercantil fuera "retrógrado", como a veces lo pretenden algunos autores marxistas, haciendo nuevamente gala de un poco dialéctico evolucionismo que presupone que, por ejemplo, el capital "industrial" es *necesariamente* más "progresista" que el comercial.

Ahora bien: Stern tiene razón cuando afirma que la "cuestión colonial" pone de manifiesto los problemas de aplicabilidad histórica de ciertas categorías *eurocéntricas* como "feudalismo" y "capitalismo", al menos en su condición de "tipos puros". Precisamente, Wallerstein está plenamente justificado, en este sentido, en su rechazo de calificar al "feudalismo" como concepto significativo para la interpretación de las periferias a partir del siglo XVI. Lo que no es tan evidente, para Stern, es que este pueda ser sencillamente sustituido por el de "capitalismo". Pero, nuevamente: Wallerstein no hace esto, o por lo menos, con toda seguridad, no lo hace "sencillamente". Es perfectamente consciente de aquella "articulación" compleja de la que hablábamos más arriba, sólo que vacila en abandonar el término, pues, ¿cuál otro podría usar para calificar a una *economía-mundo* que *ya no es* "feudal", si bien *aún no es* el "capitalismo" pleno, industrial, analizado por Marx? Hablar, como hacen algunos, de un *modo de producción "transicional"* no nos llevará muy lejos: es meramente un artilugio semántico que dice bien poco de sus rasgos estructurales definitorios. Y, por otra parte, como ya lo hemos visto, el propio Marx nos autoriza –si es que hiciera falta– a pensar el proceso de "acumulación originaria" como ya perteneciente, con pleno derecho, a la *historia* del capitalismo.

Desde ya, y una vez más, podemos complejizar la cuestión hablando –como hace Meszáros– de *Capital* antes que de *capitalismo*. Ello nos permitiría, además, introducir una serie de variables de cuya ausencia –perceptible *tanto* en Wallerstein como en Stern– con toda razón se queja Palerm, a saber, las variables que genéricamente llamaríamos *culturales*. En efecto, lo que Meszáros llama "el sociometabolismo del Capital" (es decir, el hecho de que el Capital es un *modo de reproducción de la vida en su totalidad*, y no sólo de sus aspectos estrictamente "económicos") no puede ser sometido a un reduccionismo economicista. La articulación "desigual y combinada" de modos de producción y relaciones sociales de la que venimos hablando, vale también para lo que habitualmente se llama el "encuentro de culturas" (un eufemismo para hablar de la *dominación* de una cultura por otra, siempre teniendo en cuenta que tal dominación no es mecánica ni lineal).

Ya anteriormente hemos mencionado algo que tendremos que analizar más profundamente cuando corresponda, como es la enorme variedad y complejidad de *sincretismos* o fenómenos "híbridos", "intersticiales", etcétera, que se dieron en el "encuentro colonial", de *ambas partes*: hace algunos párrafos hemos citado la importancia religioso-ritual de la coca o las relaciones diferenciales de parentesco para las estrategias españolas de control de la fuerza de trabajo indígena; en el texto del que ya hablamos, Stuart Schwartz hace un pormenorizado análisis de los efectos paradójicos de la "protección" que los jesuitas brindaban a los indígenas en la zona azucarera de Bahía, frente a los abusos de los portugueses. A primera vista, parecería obvia, para dichos indígenas, la elección entre los rigores de la esclavitud en el ingenio y la relativamente más "relajada" vida en las aldeas jesuíticas. Para los indígenas, no obstante, las ventajas no eran tan evidentes: pese a las "nobles" intenciones tanto de la orden religiosa como de la Corona, dichas aldeas eran a su modo tan destructivas –y, en un sentido cultural profundo, quizá incluso más– como los ingenios. La obsesión de los religiosos con la reforma moral y espiritual de los indígenas (obsesión prácticamente inexistente entre los amos del ingenio, que sólo se preocupaban por el trabajo físico de sus esclavos) interfería mucho más profundamente en la *cultura* indígena.

En principio, las aldeas parecían prometer una existencia comunitaria similar a la que llevaban los grupos locales antes de la llegada de los europeos. Pero, por supuesto, esta analogía era ilusoria: la "comunidad" cristiana instituida por los religiosos poco y nada se asemejaba a los patrones de la comunidad indígena, especialmente porque aspectos sustanciales de esta última eran radicalmente transformados, cuando no directamente eliminados. Es fácil entender –desde su propia óptica ideológica– que los jesuitas quisieran suprimir elementos tan fundamentales en la vida religioso-cultural de, por ejemplo, los *tupi-nambá*, tales como la poligamia, el casamiento entre primos, la antropofagia ritual o la guerra con los vecinos. Pero, al revés, también se pueden entender los efectos desastrosos de esa política sobre el modo de vida tradicional de los indígenas.

Además, las aldeas jesuíticas muy rápidamente perdían su "identidad" cultural, ya que se mezclaban grupos culturales, y por lo tanto lenguas, diferentes. Y como se sabe, nada hay más "disolvente" de todo un *mundo* cultural que la pérdida de la lengua: por eso, de manera consciente o no, la eliminación de las lenguas locales –y en consecuencia, de toda la *cultura simbólica* a ellas asociadas– fue siempre una estrategia primordial de toda forma de colonialismo para imponer la identidad cultural dominante. Y, por supuesto,

eso se ha prolongado hasta el día de hoy (e incluso, en cierto sentido, se ha agravado), bajo el neocolonialismo "indirecto" de la llamada *globalización*, hasta el punto de que –haciendo un paralelo con la teoría de Wallerstein– puede hablarse de la existencia de lenguas *centrales*, lenguas *periféricas*, lenguas *semi-periféricas* (o "semi-centrales"), lenguas *marginales*, etcétera[63]. Un "truco" favorito entre los colonizadores siempre fue el de "inventar" lenguas híbridas –como el *créole* en Haití, que ya mencionamos y sobre la cual volveremos–, que desde luego respondían a la necesidad de "comunicarse" con sus esclavos, pero también, objetivamente, buscaban la *subordinación* de la lengua indígena a la dominante. En el caso que venimos describiendo, por ejemplo, los jesuitas usaban como *lingua franca* una versión simplificada –y "mechada" con palabras portuguesas y latinajos– del *tupi*, reduciendo así la diversidad lingüístico-cultural a una "base común" que podía ser mejor controlada y manipulada. Tales métodos facilitaban la catequización, además de la comunicación; pero también aceleraban el ritmo de la *aculturación* y la *destribalización*, sin olvidar que la falsa homogeneidad así generada facilitaba también (en las propias aldeas jesuíticas, y no sólo en el ingenio) la *organización del trabajo*.

Las aldeas jesuíticas también trastornaban la cultura indígena de maneras más sutiles. Tomemos, por ejemplo, el plano *físico-espacial*. Las aldeas estaban organizadas "urbanísticamente" según parámetros europeos: la plaza central, la iglesia, las hileras de unidades de vivienda flanqueando el espacio abierto. Las viviendas *tupi-nambás* eran bien diferentes: tenían de cuatro a ocho barracas alargadas, compartidas por varias familias unidas por lazos de parentesco. A menudo la aldea estaba asimismo dividida en *mitades* y *clases*, con residencias separadas por sexo y/o grupos etarios, todo lo cual era radicalmente distinto a la organización europea. Pero, para los indígenas, esa distribución no era una cuestión meramente *funcional*: sus patrones espaciales eran una representación del *cosmos social y religioso* (como nos explican los antropólogos, en las sociedades "arcaicas" –o *indivisas*, como las llama Clastres– la experiencia vital es toda una: no hay esa típicamente moderna *fragmentación de las esferas de la experiencia* sobre la que hablaba Max Weber). Alterar esos patrones equivalía a destruir todas las certidumbres del universo tradicional y por lo tanto significaba una literal y masiva *desorientación* para los indígenas. Como dice Lévi-Strauss:

> todo el sentimiento por sus tradiciones los abandonaría, como si sus sistemas sociales y religiosos fueran tan complejos que no pudieran existir sin el esquema *visible* del trazado de la aldea, reafirmado en el ritmo diario de sus vidas[64].

La "desorientación" (lingüística, espacial, sociorreligiosa, de las estructuras de parentesco, del "ritmo de vida") de los indígenas equivale a un auténtico *etnocidio* –un "asesinato cultural"– que se suma al *genocidio* implicado en las consecuencias, no solamente del exterminio físico en la guerra de conquista, sino –mucho más duraderamente– de la brutalización del trabajo esclavo. Por supuesto, ambas cosas son complementarias: la *desorientación cultural* facilita el *sometimiento* a la explotación en el trabajo. De allí que –y, como ya hemos sugerido, esto es algo a echar en falta tanto en Wallerstein como en Stern–, aun cuando se circunscriba la discusión al tema de la "articulación" de modos y relaciones sociales de producción, no se pueda en nuestra opinión prescindir de estas variables culturales, ya que también ellas, y a veces muy decisivamente, contribuyeron a conformar las características específicas de dichas relaciones. Ya tendremos oportunidad de trabajar más profundamente la importancia de estas variables en el caso de la esclavitud afroamericana, y en particular en el de Haití. Digamos, por ahora, que por supuesto la colonización, y por su intermedio la conformación del *sistema-mundo* del Capital, no fue solamente un fenómeno socioeconómico y político, sino también, y muy marcadamente, *cultural*. Es decir, para abusar de Meszáros, *sociometabólico integral*.

Otro autor brasileño que analiza de manera sumamente sugestiva esta compleja cuestión, Alfredo Bosi[65], nos recuerda que las palabras *culto, cultura* y *colonización* derivan del mismo verbo latino *colo,* cuyo participio pasado es *cultus* y su participio futuro *culturus. Colo* es, por supuesto, la matriz etimológica de *colonia,* entendiendo por ésta "el espacio que se está ocupando, tierra o pueblo que se puede trabajar o someter". Y prosigue Bosi:

> Como si fuesen verdaderos universales de las sociedades humanas, la producción de los medios de vida y de las relaciones de poder, la esfera económica y la esfera política, se reproducen y se potencian cada vez que se pone en marcha un ciclo de colonización. Pero el nuevo proceso no se agota en la reiteración de los esquemas originales: hay un *plus* estructural de dominio, hay un excedente de fuerzas que se invisten en el designio conquistador, prestándole a veces un tono épico de riesgo y aventura. La colonización da un aire de recomienzo y de *arranque* a culturas seculares[66].

O sea, el *sociometabolismo* del Capital, en su lógica de reorganización de la vida social completa de las poblaciones "locales", se alimenta necesariamente de

unos patrones culturales de los que se *apropia* para optimizar el funcionamiento de su control de la fuerza de trabajo.

Ese aire de "recomienzo" o de "arranque" que señala Bosi, mucho tiene que ver con el "encuentro" con culturas desconocidas a las que se pretende *colonizar,* es decir *cultivar* (y no hace falta volver aquí sobre la justificación ideológica de la conquista representada por la voluntad expresa de llevar la *Fe* y la *Razón* a los "salvajes"). Para ello es necesario privar al pueblo conquistado de su *memoria histórica,* es decir de su "identidad" (lingüística, religiosa, incluso, como vimos, *espacial).* En efecto: la posibilidad misma de enraizar en el pasado la experiencia actual de un grupo se realiza a través de las mediaciones simbólico-culturales: el gesto, el canto, la danza, el ritual, la oración, la narración de los mitos, el discurso *evocador* o *invocador.* En el mundo "salvaje" (en el sentido que ya hemos aclarado, el de Clastres), *todo* esto es, en sentido amplio pero estricto, *religión* (en su plena acepción etimológica latina: *re-ligare,* creación de los lazos sociales y culturales que conservan al grupo como Uno, como *in-diviso*). No es de asombrarse, pues, que la *dilatación del Imperio* (Bosi está citando aquí al gran poeta portugués Luis de Camões, que cantara la "épica" de la colonización de Brasil) implicada en la colonización dependa en buena medida de la *transformación de la Fe* del colonizado, por las buenas o por las malas. La colonización es un proyecto *totalizante* (por no decir *totalitario*) cuyas fuerzas motrices se ubican al nivel del *colo*: ocupar un nuevo espacio, explotar sus bienes, someter a sus habitantes, modificar –o eliminar, si fuera necesario– su cultura. Allí aparece, efectivamente, ese *plus* del que habla Bosi, que no puede reducirse a las variables socieconómicas y las relaciones de producción (aunque sin ellas, sin esa "base material", para decirlo mal y pronto, el *plus* sería ininteligible).

Esto desde luego no significa, como bien ha advertido Sahlins[67], negarles a esas sociedades "locales" su capacidad de "hacer su propia historia" (y sin duda el caso, precisamente, de Haití, sin ser el único, es un ejemplo paradigmático de esa capacidad, ejercida en la más extrema de las explotaciones). Sin embargo, sería peligroso –por un afán excesivo de "corrección política"– perder de vista el hecho obvio de que esos "encuentros de cultura" no se producen en condiciones simétricas, sino que son el efecto –a veces catastrófico, como acabamos de ver que sucedió con los *tupi-nambá* en su sometimiento a las "buenas intenciones" de los jesuitas– de relaciones de *poder/saber* abrumadoras.

¿Un mundo mejor?

No cabe discutir que, como exhorta Stern, en el registro del análisis histórico específico, debemos tomar en cuenta lo que él llama los tres "motores" de la realidad en estudio: el *sistema-mundo* europeo, los intereses de las *elites* locales, y las estrategias igualmente "locales" de supervivencia y resistencia en la periferia. A esto, como acabamos de decir, nosotros agregaríamos las *transformaciones culturales* que la configuración histórica acarreó, ese *plus* de sentido que produjeron *todas las partes* del "encuentro" en sus relaciones asimétricas, y que por supuesto atraviesan a los otros tres niveles. Es en el interjuego muchas veces contradictorio y conflictivo entre estos "motores", tanto como al interior de cada uno de ellos, que encontraremos las claves de la "cuestión colonial".

Nada de ello, no obstante, nos induce a abandonar sin más el marco de referencia de la teoría del *sistema-mundo*, aun con las relativas críticas que hemos hecho. No estamos de acuerdo con Stern cuando nos propone dejar de lado, por "eurocéntricos", conceptos como el de "capitalismo" –concepto que nosotros mismos, de todos modos, hemos buscado ampliar y complejizar combinándolo con el de *sociometabolismo del Capital* de Meszáros–, para reemplazarlo por una categoría a nuestro juicio demasiado difusa como es la de "modo de producción colonial" (que, con las mejores intenciones anti-eurocéntricas, Stern rescata de los debates latinoamericanos de la década del sesenta). Respecto de *esta* cuestión específica, nos parece que el problema no es que la categoría "capitalismo" sea o no eurocéntrica –en el sentido superficial de que, como es lógico, haya sido acuñada por pensadores europeos–, sino si es o no *útil* para analizar tanto el *sistema-mundo* en su conjunto como las realidades "locales" de nuestra periferia latinoamericana, e incluso, en esa vía, si es o no útil para desmontar críticamente el *eurocentrismo* –nosotros creemos decididamente que sí, en la medida en que el eurocentrismo está estrechamente vinculado a la hegemonía del capitalismo, y por lo tanto la crítica de esas dos cosas es *una y la misma* crítica–. Desde ya: como hemos insistido muchas veces, deberemos trabajarla desde *nuestra* propia posición de lectura y enunciación (no hacerlo así, aceptarla acríticamente "como viene", sería lo realmente eurocéntrico). Pero ya hemos explicitado nuestra posición al respecto: no tenemos por qué renunciar de antemano a *reapropiarnos* de teorías, conceptos o categorías que sirvan a esa tarea, y si fuera posible enriquecerlas con nuestro propio pensamiento, además de por supuesto intentar generar nuestros conceptos "periféricos": es esa *tensión* la que intentaremos mantener a lo largo del texto.

De conjunto, sin ninguna duda, el desarrollo de la *economía-mundo* capitalista se llevó a cabo *en detrimento* de la gran mayoría de la población mundial, al empujar un tipo "desigual y combinado" de desarrollo en el cual –al revés de las optimistas previsiones de aun los más honestos defensores del nuevo *sistema-mundo* (e incluso al revés de algunas previsiones igualmente optimistas, aunque por razones muy diferentes, del propio Marx)– la desigualdad económica, social, política y cultural entre los distintos sectores de la *economía-mundo* se profundizó –e incluso se podría decir que se *creó*– hasta niveles inimaginables, en lugar de suponer una pareja prosperidad para todos. Es falso (y la teoría del *sistema-mundo* entre otras apunta a demostrar históricamente esa falsedad) que el capitalismo, aún tomando en cuenta todos sus males, sea a pesar de todo un sistema comparativamente más "justo" o "igualitario" que cualquier sistema "pre-moderno". Ante todo, ninguno de esos sistemas, carentes de una ideología exacerbadamente *productivista*, implicó la apocalíptica *destrucción de la naturaleza* (y por lo tanto, potencialmente, de la propia especie humana) que el capitalismo ha hecho no sólo posible, sino inminente. Ninguno, tampoco –aparte de no haber conocido nada similar a Auschwitz o Hiroshima–, supuso un *régimen de terror bélico* "globalizado" como el que subtiende hoy a las piadosamente llamadas "relaciones internacionales". Pero aun sin llegar a eso, y ateniéndonos a las meras variables "economicistas", lo que la economía clásica hubiera llamado "la riqueza de las naciones" no se puede medir en términos absolutos: claro está que bajo el capitalismo hay mucha más "riqueza" que nunca antes, pero justamente porque ella *existe*, sabemos que está mucho *peor distribuida* que nunca antes; nunca antes fue tan descomunal la *brecha* entre ricos y pobres, nunca antes fue tan inaudita la *polarización* social, y por lo tanto la paralelamente existente en los planos de la cultura, el saber, el acceso a la tecnología y demás. Nunca antes, tampoco, hubo un sistema que *complejizara* a tal punto la "lucha de clases" (y la propia *conformación* de esas clases) que lograra producir un tan fuerte *establlido* de las solidaridades "intra-clase", como efecto siniestro del *individualismo competitivo*. Estos son todos fenómenos de la *modernidad* (no, por supuesto, la polarización en sí misma, pero sí la infinita *distancia* entre los "polos", más dramática aún por el hecho de darse en una época en la que tanto el desarrollo de las fuerzas productivas como el hipotético imperio de la "democracia universal" deberían hacer técnicamente posible al menos un inverso *achicamiento* de esa distancia). Y la teoría del *sistema-mundo* contribuye a explicar por qué, en los últimos 500 años, ésta ha sido una tendencia, precisamente, *mundial*.

Por supuesto –sería necio negarlo–: es mejor tener la "modernidad" que tenemos en la forma de leyes, instituciones, incluso "comportamientos", un *ethos* más o menos generalizado, que operen a modo de *control* de los "abusos de poder", de defensa de los derechos humanos, etcétera. Eso es, sin duda, un sensible y bienvenido *progreso* respecto de épocas pretéritas. Pero está lejos de ser un hecho *des-problematizado*. Esas leyes, instituciones y comportamientos son en sí mismas *campos de batalla* sometidos a la *polifonía* (por decirlo con Bakhtin) de una "lucha por el sentido", ya que este "sentido" nunca es unívoco, ni está dado de antemano y para siempre. Esas *mismas* leyes, instituciones y comportamientos son con harta frecuencia instrumentos en manos de las clases dominantes para *conservar*, y si es posible *profundizar*, de mil maneras distintas, las brechas que recién mencionábamos. No nos cansaremos de repetirlo: es un desarrollo "desigual y combinado". Todo lo que signifique aún un auténtico "progreso" puede transformarse en cualquier momento, para volver a Benjamin, en la pura historia de los *vencedores*. Ese proceso, la lucha por el "sentido" de la historia, es por definición *in-finito*: nunca está del todo terminado. En él, es un arma *contra-hegemónica* indispensable la actitud de permanente *interrogación crítica* a las pretendidas "evidencias" del discurso "oficial". Por ejemplo, la "evidencia" no-problemática de que *este* mundo es necesariamente mejor que el del pasado.

Notas

[1] Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema mundial*, México, Siglo XXI, 1979, t. I, p. 16.

[2] Ibíd., p. 15.

[3] Arnold J. Toynbee, *Estudio de la historia*, Madrid, Alianza, 1987, t. I, pp. 12 y ss.

[4] Ibíd., p. 26.

[5] Ibíd., p. 70 (subrayados nuestros).

[6] Cfr. Fernand Braudel, *El Mediterráneo y el Mundo Mediterráneo en la Época de Felipe II* (2 tomos), México, FCE, 1987.

[7] Fernand Braudel, *Le Temps du Monde*, Paris, Armand Colin, 1979.

[8] Ibíd., vol. III, p. 21 y ss.

[9] André Gunder Frank y Barry K. Gills (eds.), *The World System: Five Hundred Years or Five Thousand?* Londres, Routledge, 1993. Cfr. especialmente pp. 3/58 (André Gunder Frank y Barry K. Gills: "The 5000-year world system: An interdisciplinary introduction"); pp. 278/291 (Janet Abu-Lughod, "Discontinuities and persistences: One world system or a succession of systems?"), y la respuesta de Wallerstein, pp. 292/296 ("World system versus world systems: A critique").

[10] Walter Mignolo, *La idea de América Latina*, Barcelona, Gedisa, 2005, p. 19.

[11] Fernand Braudel, *Le Temps du...*, op. cit., p. 118.

[12] Ibíd., p. 123.

[13] Citado en Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema...*1979, op. cit., p. 3.

[14] Immanuel Wallerstein, *El capitalismo histórico*, México, Siglo XXI, 1988, p. 7.

[15] Lo que sigue es una adaptación propia de Immanuel Wallerstein, "Eurocentrism and Capitalist Development", en *New Left Review*, n.° 226, 1997.

[16] Cfr. Edward Said, *Orientalism*, Londres, Penguin Books, 1978.

[17] Anwar Abdel-Malek, *La Dialectique Sociale*, Paris, Seuil, 1981.

[18] Eric Wolf, *Europa y la gente sin historia*, México, FCE, 1982.

[19] Ibíd., p. 9.

[20] Ibíd., p. 15.

[21] Immanuel Wallerstein, *El capitalismo...*, op. cit., p. 16.

[22] Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1989, pp. 19/40.

[23] Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema...*, 1979, op. cit., t. I, p. 18.

[24] Para este esquema seguiremos indicaciones contenidas tanto en los tres volúmenes de *El moderno sistema mundial* (op. cit.) como en *El capitalismo histórico* (op. cit.).

[25] Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century*, Londres, Verso, 1994, pp. 27/84 ("The Three Hegemonies of Historical Capitalism").

[26] Cfr. Earl J. Hamilton, *El florecimiento del capitalismo*, Madrid, Alianza, 1984, esp. pp. 15/38 ("El tesoro americano y el florecimiento del capitalismo") y pp. 39/58 ("La inflación de beneficios y la revolución industrial").

[27] Samir Amin, *Los desafíos...*, op. cit., pp. 3/40 ("Los sistemas regionales antiguos").

[28] Cfr. Marshall Sahlins, *La economía de la Edad de Piedra*, Madrid, Akal, 1986.

[29] Cfr. Pierre Clastres, *Recherches en Anthropologie Politique*, Paris, Minuit, 1980. Para esta cuestión véase también Eduardo Grüner, "Pierre Clastres, o la rebeldía voluntaria", en Miguel Abensour (comp.), *El espíritu de las leyes salvajes*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 2007.

[30] Pierre Clastres, *La Societé contre L'Etat*, Paris, Minuit, 1974, p. 65.

[31] Karl Marx, *Grundrisse*, op. cit., p. 447.

[32] Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema...*, 1998, op. cit., t. III, p. 28.

[33] Samuel Bowles, "Class versus World-System Analysis? Epitaph for a False Opposition", en *Review*, vol. XI, n.° 4, 1988, pp. 433/452.

[34] Karl Marx, *El Capital* (vol. III), México, FCE, 1968.

[35] Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema...*,1979, op. cit., t. I, p. 502.

[36] Samuel Bowles, "Class versus...", op. cit. p. 444.

[37] Cfr. para lo que sigue, Giovanni Arrighi, *The Long...*, op. cit.

[38] Theda Skopcol, "Wallerstein's World Capitalist System: A Theoretical and Historical Critique", en *American Journal of Sociology*, n.° 82, 1977.

[39] Robert Brenner, "The Economics of global turbulence", en *New Left Review* n.° 229, 1998, pp. 10/242.

[40] Janet Abu-Lughod, "Discontinuities and...", op. cit., p. 278 y ss.

[41] André Gunder Frank y Barry K. Gills, *The World System...* 1993, op. cit., p. 3 y ss.

[42] Cfr. Eduardo Grüner, *El fin de las pequeñas historias*, Buenos Aires, Paidós, 1992.

[43] Immanuel Wallerstein, "The West, Capitalism and the Modern World-System", en *Review*, vol. XV, n.° 4, 1992, pp. 561/620.

[44] Immanuel Wallerstein, *El capitalismo...*, 1988, op. cit.

[45] Cfr. Amin, Samir: *Los desafíos...*, op. cit.

[46] Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema...*, 1979, op. cit., t. I, p. 21 y ss. ("Preludio medieval").

[47] Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema mundial*, México, Siglo XXI, 1984, t. II, pp. 203/243.

[48] Steve Stern, *Feudalism, Capitalism, and the World-System in the Perspective of Latin America and the Caribbean*, Chicago, American Historical Association Convention, vol. 93, n.° 4, 1986.

[49] Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto, *Dependencia y Desarrollo en América Latina*, México, Siglo XXI, varias ediciones.

[50] Ídem.

[51] *A Teoria da Dependencia: Balanço e Perspectivas*, Rio de Janeiro, Civilizaçao Brasileira, 2000.

[52] Steve Stern, "The Tricks of Time: Colonial Legacies and Historical Sensibilities in Latin America", en Jeremy Adelman (comp.): *Colonial Legacies. The Problem of Persistence in Latin American History*, Londres, Routledge, 1999, pp. 135/150.

[53] Ernesto Laclau, "Feudalismo y capitalismo en América Latina", en Sempat Assadourian et al., *Modos de producción en América Latina*, México, Pasado y Presente, 1973.

[54] Istvan Mészaros, *Para Além do Capital*, São Paulo, Boitempo Editorial, 2002, esp. pp. 94/132 ("A ordem da reprodução sociometabólica do capital").

[55] Cfr. Angel Palerm, "¿Un modelo marxista para la formación colonial de México?"; y "Metrópoli-colonia y articulación de modos de producción", en *Antropología y Marxismo*, México, Nueva Imagen, 1980.

[56] Ibíd., p. 115.

[57] Samir Amin, *Los desafíos...*, op. cit., p. 65.

[58] Ibíd., p. 67.

[59] Ibíd., p. 61.

[60] Cfr. Eugene Genovese & Elizabeth Fox-Genovese, *Fruits of Merchant Capital: Slavery and Bourgeois Property in the Rise and Expansion of Capitalism*, New York, Cornell University Press, 1983.

[61] Ibíd., pp. 21/76 ("Formacões", 1500-1600).

[62] Steve Stern, *Feudalism, Capitalism and the World-System in the Perspective of Latin America and the Caribbean*, Chicago, American Historical Association Convention, vol. 93, N° 4, 1986.

[63] Véase nuevamente, al respecto, el notable libro de Louis-Jean Calvet, op. cit., en particular pp. 25/52 ("La teoría de la lengua y el colonialismo").

[64] Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba, 1968, p. 121.

[65] Alfredo Bosi, *Dialética da Colonizacão*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

[66] Ibíd., p. 57.

[67] Marshall Sahlins, *La economía...*, 1986, op. cit., pp. 33 y ss.

Capítulo 4

El *sistema-mundo* y Latinoamérica. Economía atlántica, modernidad y racismo

"Economía atlántica": he aquí un concepto descriptivo, aséptico, "científico", que neutraliza semánticamente algunos de los aspectos más horrorosos del nacimiento del *sistema-mundo* moderno. La economía atlántica es la que está apoyada antes que nada en el tráfico de esclavos africanos para las grandes plantaciones del Caribe, que cimentará buena parte de la "riqueza de las naciones" tan solemnemente celebrada por Adam Smith. Su existencia, que vincula en la temprana modernidad a tres continentes enteros (Europa, América y África), es un hecho que ha recibido plena aceptación en la más rigurosa historiografía sobre el tema, y que alude a un punto de inflexión histórica decisivo: el pasaje de un pequeño *sistema-mundo* centrado en el Mediterráneo a uno mucho mayor (y que en poco tiempo se transformará por primera vez en *mundial)* centrado en el Atlántico. Vale decir, en un registro "etnohistórico" amplio, el pasaje de un *sistema-mundo* "multicultural" –pues incluía al norte de África tanto como al sur de Europa, articulando "áreas culturales" influidas por los *tres* grandes monoteísmos o religiones históricas– a un *sistema-mundo* "*mono*-cultural" –puesto que a mediano plazo hegemonizado monolíticamente por el norte de Europa (incluyendo a Francia) bajo la impronta de *uno solo* de los grandes monoteísmos, el cristiano–. Debería ser motivo de orgullo para nosotros los americanos, además, que fueran los autores en particular caribeños los primeros en demostrar tales vínculos, desde una perspectiva rigurosa y crítica de la empresa colonialista y esclavista.

Primeras aproximaciones

Pionero entre tales autores fue C. L. R. James[1], que ya en la década del 30 investigó la influencia de las ideas del Iluminismo y la Revolución francesa entre los esclavos (libertos o no) de Haití, en el contexto de una expansión mundial europea que el autor no duda en calificar de *capitalista*. El propio título de su gran libro, *Los jacobinos negros*, revela no obstante cuán pregnante puede ser, hasta para un marxista como James, el ideologema eurocéntrico de que también las revoluciones migran desde el "centro" a la "periferia". Como veremos en su momento, nosotros creemos que sería igualmente importante estudiar la influencia –más indirecta, difusa e inconsciente, sin duda, pero no por ello menos importante– de las luchas e ideas emancipadoras de los esclavos sobre el pensamiento crítico europeo, y nuestro paradigma *princeps* para ello será Haití; pero por supuesto, esto no disminuye un ápice la importancia absolutamente decisiva de la fundacional obra de James.

Una década más tarde, Eric Williams (a quien también hemos citado al pasar), investigando el denominado *comercio triangular* –comercio ciertamente muy "desigual y combinado"– entre los tres continentes, argumentó a favor de la centralidad del comercio atlántico para la formación del Capital europeo, e incluso para su proceso de industrialización. Como lo dice el propio Williams, su abordaje es el de "un estudio económico del rol de la esclavitud negra y el comercio esclavista en la provisión del capital que financió a la Revolución Industrial"[2].

Aunque desde diferentes perspectivas, de ambos autores podríamos decir que se inscriben *avant la lettre* en el marco de la teoría del *sistema-mundo*, con la ventaja adicional –para nuestro propio texto– de que lo hacen con el interés puesto *directamente* en la cuestión de la esclavitud y su rol en dicho sistema.

Los argumentos que Williams acumula a favor de su tesis son a veces verdaderamente impresionantes, como cuando demuestra que fue el trabajo esclavo y consiguientemente el *boom* de la industria y el comercio azucareros lo que transformó nada menos que al puerto de Bristol en la segunda ciudad de Inglaterra en el siglo XVIII, luego reemplazada por Liverpool por exactamente las mismas razones[3]. Asimismo, fue el "comercio triangular" el que dio su empuje definitivo a las grandes industrias navieras inglesa y holandesa. Barcos de un particular calado y diseño tuvieron que ser concebidos y construidos para el transporte de esclavos, y ambas "industrias" (la naviera y la esclavista) quedaron tan estrechamente vinculadas que la mayoría de los grandes armadores eran simultáneamente traficantes de esclavos, y en algunos casos propietarios de plantaciones en el Caribe. El comercio triangular proporcionaba a Inglaterra más ganancias que sus minas de carbón o de zinc. Como escribió Adam Smith (según cita Williams):

> Las ganancias de una sola plantación de azúcar en cualquiera de nuestras colonias de las Indias Occidentales son mucho mayores que las de cualquier otra tierra de cultivo conocida, sea en Europa o en América[4].

En los registros del año 1773 estudiados por Williams se puede comprobar que más de *una cuarta parte* de las "importaciones" británicas provenía de las plantaciones caribeñas, mientras que las provenientes de todo el continente europeo apenas alcanzaban una octava parte. El comercio triangular le confirió pues un triple estímulo a la industria (no solamente) británica: los esclavos africanos eran comprados –cuando eran comprados, y no sencillamente secuestrados– con manufacturas inglesas; trasladados a las plantaciones americanas, producían azúcar, algodón, índigo, café, melazas y otros productos "tropicales" cuyo procesamiento creaba nuevas industrias en Inglaterra; al mismo tiempo, el aprovisionamiento para los amos y esclavos de las plantaciones proporcionaba un mercado adicional para la industria inglesa, la agricultura de Nueva Inglaterra o las empresas pesqueras de Newfoundland. Hacia 1750 era difícil encontrar una ciudad comercial o manufacturera en Inglaterra que no estuviera de una u otra forma vinculada con el intercambio colonial. En fin, para decirlo con las contundentes palabras de Williams:

> Fueron los esclavos negros los que convirtieron a estas islas de azúcar en las colonias más preciosas jamás registradas en los anales del imperialismo [...] El Imperio británico no fue otra cosa que una magnífica superestructura de poderío naval y comercial construida sobre cimientos africanos[5].

Si esto fue así para Inglaterra, con mucha más razón lo fue para Francia: justamente porque Francia era un imperio comparativamente más "modesto" que Inglaterra, la incidencia *tanto* de la producción de sus colonias antillanas como del tráfico de esclavos (que, como veremos, continuó e incluso aumentó un par de décadas más allá de la abolición de dicho tráfico a principios del siglo XIX) sobre la economía francesa fue aún mayor que en el caso inglés. Ello evidentemente "explica" –desde el punto de vista de los intereses estrictamente econó-

micos de las clases dominantes metropolitanas, así como de muchos sectores sociales subalternos que también dependían del *triángulo atlántico* la persistente resistencia francesa a la abolición, y el rol social completamente secundario del movimiento abolicionista francés comparado con el inglés (y si uno recuerda que Francia es la "patria" por excelencia del progresismo ilustrado, de los derechos "universales" de la humanidad y demás, tiene una medida de cuán *sobre-determinantes* pueden ser esos intereses económicos).

Y la cuestión, desde ya, no es meramente *económica* en el sentido estrecho, sino también, muy amplia y profundamente, *ideológico-cultural*. También hemos insinuado en más de una ocasión (y volveremos a hacerlo, sin duda) que la propia *"auto-imagen"* de Europa en la modernidad le debe muchísimo a su "encuentro" con África y América. Tan poderosa y persistente fue esta transformación mental entre Europa y sus *otros*, que cubrió toda la distancia que va del capitalismo comercial al industrial. En efecto, la jerarquía europea de las *razas*, habiendo sido generada en la relación con Asia, África y América, terminó conquistando autoridad seudocientífica con la emergencia del *darwinismo social* en el siglo XIX. Es decir: una vez más se demuestra, como hemos dicho en capítulos anteriores, que hasta la ideología *del racismo moderno*, con todas las carástrofes que ha provocado, es una consecuencia de la conformación del *sociometabolismo* del Capital a partir de la lógica de la colonización y la "acumulación originaria", y dentro de ese proceso, muy protagónicamente, de la esclavitud afroamericana.

En términos más generales, fue precisamente en el momento en que los conquistadores, exploradores, comerciantes y misioneros españoles, portugueses, ingleses, franceses u holandeses estaban saqueando los "nuevos mundos" recientemente descubiertos y/o colonizados, que Europa comenzaba a percibirse a sí misma como una *entidad cultural diferenciada*: una "civilización" que habitaba una región geocultural unificada, antes que –como había sido hasta entonces la autopercepción– una comunidad organizada sobre una identidad religiosa singular –y que, en verdad, *no era* tan "singular": ¿cómo menospreciar el rol multisecular de los judíos o los árabes islámicos en la conformación de la "comunidad" europea?–. Los académicos renacentistas comenzaron en ese entonces (es decir, luego, y como parte, de la *expulsión* o conversión forzada de árabes y judíos) a postular que ser europeos significaba ser descendientes de "Europa" o Japhet, y por lo tanto algo totalmente diferente y separado a las otras dos ramas "históricas" (en rigor, mítico-bíblicas) de la humanidad sobre las que ya hemos hablado, a saber los de *Shem* ("semitas") y de *Ham* (los "negros" hamitas).

El mundo extra-europeo se convirtió así en el *gran Otro* de la "cultura superior", en tanto sus *otros "internos"*, como los judíos y árabes, habían sido segregados hacia afuera, "exteriorizados", y entonces Europa podía hacer verosímil un imaginario de *unidad* cultural sin fracturas en su seno: Shem (o Asia, y principalmente el llamado "Medio Oriente"), si bien reputado como el lugar de nacimiento de Cristo, estaba destinado a someterse al poder de Japhet; por su parte Ham (África) había recibido, como vimos, el estigma bíblico de que toda su descendencia sería por los siglos de los siglos condenada a la *esclavitud*. Europa ya no era solamente una región: era una *idea*, una *ideología*, una *concepción del mundo*. El *sistema-mundo* en formación muy rápidamente fue también, por así decir, un *sistema-símbolo*. O, si se quiere, un *sistema-imagen*.

Pero, ¿qué lugar podía tener América en este esquema? Los pueblos recientemente "descubiertos" no tenían, obviamente, antecedentes bíblicos que ostentar o sufrir. Sin embargo, de una u otra manera *tenían* que incorporarse a la visión europea del "Otro". Y, por supuesto, no en términos *puramente* simbólicos o imaginarios: mientras creaban sus complejas jerarquías de civilizaciones –con Europa en la cima, seguida a buena distancia, y en orden descendente, por los asiáticos, los nuevos "amerindios" y en el fondo último los africanos–, los europeos también debatían la cuestión crítica de cómo iban a explotarse los nuevos recursos económicos que las Américas ofrecían.

Como sabemos –y con las contadas excepciones que ya hemos mencionado– los "amerindios" tuvieron que sufrir exterminio, etnocidio, trabajo forzado y superexplotación de todo tipo. Pero, mal que bien, lograron en general evitar la *esclavitud* en el sentido más estricto de esas relaciones de producción específicas. Los africanos, no. ¿Se debió esta "mejor" suerte de los indígenas a la intervención de gente como Las Casas, Acosta o Vitoria, a la denodada resistencia que en muchísimos casos ofrecieron, a la paternalista protección de la Corona española –que ciertamente la hubo, aunque parece haber sido menos decidida y más "matizada" de lo que a veces se piensa–? No es este el momento de hacer ese complicado debate. Lo que hay que subrayar, en lo inmediato, es que la "necesidad" de organizar racionalmente la *fuerza de trabajo* para la exploración de las riquezas americanas se articuló inmediatamente con una elaborada *ideología* justificadora de los *diferentes modos* a través de los cuales se produjo semejante organización.

En este desarrollo fue esencial la persistencia de aquella imagen europea de los "hijos de Ham", malditos por la Biblia, como "primitivos", "paganos", "violadores de las leyes naturales", etcétera, y por lo tanto más que justificadamente *esclavizables*. Por contraste, los pueblos "amerindios", si bien como

decíamos sufrieron la superexplotación no menos que los africanos, gozaban comparativamente de un *status* cultural más "elevado", así como eran considerados más aptos para la "cristianización" (sin consulta previa, no hace falta aclararlo), ya que justamente *no tenían* una "historia" previa que los maldijera. Sus almas habían sido corrompidas por el paganismo, es cierto, pero en todo caso por ignorancia, no por maldad congénita o "genética".

Estos estereotipos negativos respecto de los africanos empeoraron más aún con el auge del comercio esclavista atlántico, y sólo lograron "mejorar" (muy relativamente) en la época de la abolición, a partir de fines del siglo XVIII. Como ya hemos tenido ocasión de discutir, los sistemas esclavistas americanos fueron radicalmente *novedosos* en comparación con las formas previas de esclavitud. Su carácter fue, para empezar –como dice Blackburn[6]– intensamente *comercial*, transformándose en el "modelo" de los intercambios internacionales dentro del *sistema-mundo*, desde el siglo XVI hasta el XIX. La explotación mediante trabajo esclavo del azúcar, el tabaco, el algodón o el café facilitó el nacimiento de un verdadero "nuevo mundo" de consumo (del cual ciertamente no se beneficiaron los propios esclavos). Las empresas –porque en muchos casos *fueron* verdaderas "empresas", incluso en un sentido considerablemente moderno del término– que se organizaron para la producción con fuerza de trabajo esclava implicaron formas para la época *avanzadas* de estructuración técnica, económica y administrativa.

Aunque no se puede hacer una estimación cuantitativa precisa del número total de cautivos esclavizados que fueron trasladados de las costas de África hacia América, sí se ha podido demostrar que no pueden haber sido menos de *quince millones* (y probablemente estemos más cerca de los veinte) entre los años 1500 y 1870, de los cuales al menos *dos millones* murieron en los sucesivos viajes, debido a las espantosas condiciones de hambruna y falta de higiene, para no mencionar los maltratos. Una vez en América, aproximadamente una *quinta parte* de los esclavos morían en el término de un año. Por si esto fuera poco, los propios esclavos, en su desesperación, recurrían a métodos autodestructivos. Ya incluso antes de salir de África en los barcos "negreros", muchos esclavos lograban suicidarse, en parte desde luego por la perspectiva de ser separados para siempre de su cultura (para un miembro de esas culturas llamadas "arcaicas" el "destierro" –al igual que para un griego del siglo V a.C.: véase, si no, la elección de Sócrates– era un destino peor que la muerte), pero también para de antemano propinarle un *daño económico* al futuro amo; ya en situación de esclavitud, muchas madres mataban a sus hijos, otra vez, para ahorrarles su propio destino pero también para "sabotear", económica y simbólicamente, al amo. Y asimismo se han registrado muchos casos de esclavas domésticas que asesinaban a los niños del amo, por supuesto por (terrible) venganza, pero también porque sabían que, a la muerte del amo, sus tierras se dividirían entre los hijos (los futuros amos), y lo más probable era que los hijos de la esclava fueran cada uno con un amo distinto, quebrando así la unidad familiar –único "refugio" afectivo y cultural a disposición del esclavo, y especialmente de la esclava–.

Es la literatura, como siempre, la que ha proporcionado las descripciones (y las implícitas reflexiones) más dramáticamente vívidas de toda esta problemática. Por ejemplo, en la novela de la escritora (y Premio Nobel de literatura) afro-norteamericana Toni Morrison, *Beloved*[7], la niña que es asesinada por su madre negra esclava, Sethe, representa la historia de la alta tasa de muertes intencionales de niñas y niños negros menores de cinco años durante la esclavitud, normalmente –si así se puede decir– a manos de sus propias madres. ¿Qué significado es atribuible al *inconcebible* (para nosotros, que lo juzgamos, como se dice, "desde afuera") acto de infanticidio en este contexto histórico determinado de doble esclavitud, de sexo y raza? ¿Podemos pensarlo *solamente* como un acto de resistencia contra el amo? Como un acto femenino (cruce de raza y género) de libertad de decisión sobre el propio vientre (cuerpo)? ¿Podemos comprenderlo como un momento de extrema alienación de la persona, de *despersonalización*, si no de lisa y llana *locura*, provocado por aquel acto de transformación del esclavo o la esclava en una *no-persona*, que estudiábamos en nuestro segundo capítulo? ¿Debemos contentarnos con una remisión al (siempre necesario, nunca suficiente) *relativismo cultural*, para colmo acentuado por la historia trágica de esas poblaciones?

Como se ve, entonces, la "racionalidad" del filicidio podía ser tanto *material* como *instrumental*, para abusar un poco de la terminología frankfurtiana. Y estos episodios parecerían demostrar, además, que tal vez el *ser* del esclavo no esté tan "sobredeterminado" como piensa Fanon[8] (aunque hay que decir, a favor de Fanon, que "sobredeterminación" –un concepto que nos llega de Freud *via* Althusser– es un significante más bien oscuro, que a veces, en los marxistas, parece referirse a la famosa "determinación en última instancia" de Engels, a la cual muy rara vez *se llega* realmente): *siempre* hay un "núcleo resistencial", que durante mucho tiempo permanece sólo latente o se "expresa" de maneras incluso horribles y autodestructivas, pero que en determinadas circunstancias (como las que se dieron en la revolución de Haití, ellas mismas no exentas de horrores como la violación de todas las mujeres blancas, el

descuartizamiento o tortura de los antiguos amos, etc.) se *activa* en movimientos más o menos inesperados.

Pero, por supuesto, esa es la explicación "teórica". Queda, más allá, el *acto*, absolutamente singular, de ese filicidio, ese *resto* de horror *innombrable* que ninguna teoría alcanza a explicar, y al que sólo el arte puede acercarnos, en un gesto de *interrogación* que no tiene –porque no puede tenerla, y esta es la constatación *ética* de la obra de arte– una respuesta definitiva, ya que una obra de arte, aunque su *tema* sea el mismo que el de un texto histórico o sociológico, es por definición un "particular concreto" irreductible a cualquier esquema conceptual. En efecto, el asesinato de la hijita de Sethe convoca todas las preguntas que hemos hecho, y también otras, algunas incluso más inquietantes para *nosotros*, que pertenecemos a una cultura en buena medida hipócrita, que se horroriza ante el filicidio *particular* pero busca las justificaciones más inverosímiles para el bombardeo de enteras poblaciones infantiles civiles, como si una guerra, o el anonimato del número, hiciera más *comprensible* lo que, tomado *uno por uno*, nos llena de pavor. Una pregunta –sin respuesta segura– sería: ¿dónde trazamos la raya? ¿hasta dónde nuestras teorías –marxistas, fanonianas, "postcoloniales", "subalternistas" o lo que sean– nos autorizan a *explicar* social o culturalo históricamente el acto de Sethe (que, desde luego, bajo cualquiera de esas categorías teóricas *puede* ser satisfactoriamente explicado, e incluso *podemos y debemos* usar esa explicación como fundamento de una condena política, ideológica o moral del capitalismo, el colonialismo, el racismo y todo eso), y dónde deberíamos detenernos y decir, como Wittgenstein: "De lo que no se puede hablar, es mejor callar"? El que tenga la respuesta, que tire la primera piedra.

Sea como sea, y para retomar el hilo: este no sólo fue el más grande sistema esclavista de la historia de la humanidad (incluyendo al Imperio romano), sino que se destacó por sus métodos "burgueses" de gerenciar el *business*, así como por su escala y destructividad, formando parte consritutiva y esencial de la "idílica historia" (como ironizaba Marx) del proceso de acumulación de Capital. La dimensión de la *tasa de plusvalía* obtenida por la explotación del trabajo esclavo no tiene precedentes en la historia, ni siquiera entre los sistemas esclavistas pre-modernos: como promedio, un esclavo necesitaba trabajar apenas *un día* para reproducir (magramente, como podrá imaginarse) su fuerza de trabajo, y el resto de la semana *todo* su trabajo era para ganancia del amo. Eric Williams cita un cómputo hecho por Charles Davenant a principios del siglo XVIII, según el cual "un negro de las islas es tan rentable como siete ciudadanos de Inglaterra"[7].

En la mayor parte de las plantaciones esta superexplotación, sumada a la desnutrición y las enfermedades, agotaba rápidamente la fuerza de trabajo, que debía ser reemplazada mediante nuevas adquisiciones de esclavos, cada vez más frecuentes y numerosas.

Como vimos anteriormente desde otra perspectiva, los esclavos africanos fueron "importados" a América, en primer lugar, para compensar la terrible catástrofe demográfica que había sufrido la población indígena. Con los esclavos –si uno se limita simplemente a considerar la fría verdad estadística– no parece haber sucedido lo mismo: pese a los horrores de la mortandad que acabamos de describir, hacia principios del siglo XIX había aún alrededor de diez millones de esclavos en el continente (sin contar los descendientes "libertos" y "mulatos"), lo cual demuestra una tasa de reproducción que, aunque obviamente no podía alcanzar a compensar la mortalidad por causas "artificiales", era extraordinariamente alta a pesar de las espantosas condiciones físicas y sociales en que se desarrolló.

Ya repetidamente hemos insistido en el hecho de que esta "barbarie" fue perfectamente compatible con la conformación de lo que ha dado en llamarse la *modernidad*. En un capítulo anterior, siempre siguiendo a Blackburn, explicábamos que su desarrollo estuvo asociado con la mayoría de los procesos de los que se dice que han definido a la modernidad: el crecimiento de la "racionalidad instrumental", la emergencia del Estado-nación y los correspondientes sentimientos de "nacionalidad" y "europeidad", las percepciones de una identidad "racial", la difusión de las relaciones de mercado y el trabajo asalariado, el desarrollo de las burocracias administrativas y el consiguiente sistema impositivo moderno, el nacimiento de la "sociedad de consumidores", y así siguiendo.

Se hace necesario, pues, refutar la (a menudo ideológicamente interesada) tendencia de las ciencias sociales clásicas –de Adam Smith a Von Mises, de Comte a Weber– a identificar la esclavitud con cosas como el tradicionalismo, el patrimonialismo o el "atraso" arcaico. Esta es una posición linealmente evolucionista y eurocéntrica que ya hemos criticado (y en la que desgraciadamente a veces han caído los propios marxistas, llevando agua al molino de su adversario liberal), y que intenta *separar* los orígenes del sociometabolismo del Capital de la "barbarie" esclavista, insinuando que ésta sería no se sabe qué "anomalía" o rémora arcaica, y no –como tanto hemos insistido aquí– una estricta *necesidad* de la mundialización del Capital durante toda una época.

Uno de los argumentos (adelantado incluso por Max Weber, quien sin duda ha hecho contribuciones de primera importancia a la sociología histórí-

ca moderna) es que las colonias esclavistas no hicieron ningún aporte esencial al desarrollo económico europeo, puesto que estaban vinculadas de modo casi exclusivo al auspicio estatal característico de la era mercantilista. Esto, como veremos, es solo *parcialmente* cierto, y en todo caso lo es sólo –y siempre parcialmente– para el caso de España y Portugal. Pero además, ¿quién dijo que el Estado –bajo cualquiera de las múltiples formas que ha adoptado en los últimos cinco siglos– no podía ser un actor protagónico de la acumulación de capital *privado*? Este es otro mito liberal, tributario del empeño ideológico en diferenciar ilusoriamente el Estado de una utópica "sociedad civil" que no es otra cosa que el espacio de la *hegemonía de clase* de la burguesía. No estamos diciendo, va de suyo, que la "sociedad" no tenga (o pueda desarrollar, en determinadas circunstancias de esas llamadas por Gramsci *crisis orgánicas*) una cierta *autonomía relativa* respecto de la "sociedad política". Pero de allí a postular el Estado y la "sociedad civil" como dos entidades nítidamente diferenciadas y aun opuestas, hay un paso demasiado grande (y, por otra parte, absurdo).

Capitalismo, colonialismo esclavista y modernidad

El rol cumplido por las estructuras de las sociedades coloniales esclavistas (estructuras con un alto poder de auto-reproducción que como hemos visto *no siempre* dependió del Estado) en la conformación de la "modernidad" capitalista ya no puede discutirse. Como acabamos de ver, prácticamente *todas* las condiciones aceptadas por autores de muy diferente convicción teórica para hablar de "modernidad", se cumplen en la época del esclavismo colonial.

Condiciones socioeconómicas, en primer lugar, pero también ideológico-culrurales. Paul Gilroy[10], por ejemplo, ha demostrado que muchas de las más distintivas estructuras y "mentalidades" de la modernidad son ya perfectamente reconocibles en la sociedad esclavista americana. Se puede decir asimismo –no sin amarga ironía– que si es cierto, como sostiene Anthony Giddens, que una característica central de la modernidad es el "desencastramiento" de individuos e instituciones, que arranca a ambos de sus contextos tradicionales, pues entonces la esclavitud americana decididamente *modernizó* al África (y no solamente a los propios "amerindios" locales), al arrancar *violentamente* a millones y millones de sujetos de sus "contextos tradicionales". Por supuesto, ciertas formas de esclavitud *ya existían* en África antes del comercio atlántico. Pero su significado era radicalmente distinto al que prevaleció en América: en África los/las esclavas eran, por ejemplo, utilizados como soldados o como concubinas, formando parte de una sociedad no mercantilizada. Ahora, con la demanda de esclavos por parte de los europeos, los esclavos –cuando no tenían que ser entregados por la fuerza– podían ser *vendidos*, lo cual supuso una radical transformación en muchas de las sociedades africanas "proveedoras". No es, pues, cuestión de ocultar los "pecados" de las sociedades africanas tradicionales (como –todo hay que decirlo– intentaron hacerlo muchos líderes e intelectuales africanos durante la descolonización del siglo XX, con la por otro lado políticamente comprensible estrategia de hacer aparecer a Europa como la culpable *exclusiva* de sus males, incluidos los "morales"). Pero menos aún es cuestión de ocultar el papel repugnantemente *corruptor* que para los poderosos africanos tuvo el tráfico de esclavos "racionalmente" organizado por los europeos bajo el bien moderno criterio del intercambio mercantil.

Por otra parte, el propio comercio de esclavos utilizaba un complejo –e igualmente *moderno*– conjunto de dispositivos económicos, desde nuevas y sofisticadas formas de crédito hasta elaboradas formas de permuta. El control de las mercancías producidas por los esclavos confirió un enorme poder económico distribuido entre (y disputado por) los comerciantes, los banqueros, los terratenientes, los propietarios de esclavos... y los estados. La organización del trabajo esclavo a gran escala para la producción y el intercambio *mundial* de las mercancías requirió la construcción de un elaboradísimo aparato de aprovisionamiento, supervisión, transporte, procesamiento y distribución, y la consiguiente generación –también a escala mundial– de puestos de trabajo para mano de obra asalariada. En una palabra: *modernización* (capitalista), por donde se la mire. Lo cual, como bien dice Blackburn, es una buena oportunidad para reflexionar sobre la cara oscura del así llamado "progreso".

Volvamos al rol del Estado. Por supuesto que al principio fue muy importante –si bien, y aún teniendo en cuenta el razonamiento que acabamos de hacer, fue luego retrocediendo a favor de las iniciativas de la "sociedad civil", a medida que el sistema esclavista se desarrollaba y complejizaba–. Y no nos referimos únicamente a los "estados nacionales", sino a ese mega-Estado "mundial", el Vaticano. El Papado auspició entusiastamente el tratado de Tordesillas (1494), que dividió el "primer" mundo extraeuropeo entre España y Portugal. A través de dicho tratado, se conculcó el monopolio portugués del comercio de esclavos africanos, y se otorgó a los españoles la "parte del león" en las recientemente "descubiertas" Indias occidentales. La doctrina conquistadora española afirmaba que los pueblos nativos que se resistieran a la ac-

ción evangelizadora de Castilla podían ser condenados a la esclavitud. Sin embargo, como ya sabemos, el alcance de esa práctica fue comparativamente muy menor a la ejercida con los africanos, por muchas y complejas razones, entre las cuales está la a veces intensa rivalidad entre los conquistadores y la misma monarquía, que desconfiaba de la ambición y rapacidad de sus propios colonos.

Por otra parte, al contrario de lo que suele pensarse habitualmente merced a la hegemonía del pensamiento anglosajón –y es un tema sobre el cual tendremos que volver en otro contexto–, el debate sobre la legitimidad de la esclavitud, si bien más tardío y menos apasionado del planteado por Las Casas y otros respecto de los "amerindios", fue *mucho más intenso* en España que en el mundo anglosajón o francés. Y ello por una razón muy sencilla: paradójicamente, para el neo-escolasticismo teológico español –que la hipótesis evolucionista en el campo de las ideas caracteriza (y con razón, desde su propia perspectiva) como "retrasado" respecto del individualismo liberal de origen anglosajón– era mucho más complejo construir argumentalmente aquella "legitimidad" que para un pensamiento "burgués" ya plenamente imbuido de una racionalidad *productiva* y por lo tanto casi excluyentemente "instrumental", para la cual *toda* otra consideración podía en último término subordinarse a los crudos imperativos de la rentabilidad empresarial. Ya volveremos sobre esto en el inicio de nuestro capítulo 6; limitémonos por ahora a anticipar gruesamente la cuestión. Como lo ha mostrado con enorme agudeza Richard Morse, el *paternalismo comunitarista* de los "atrasados feudales" españoles y portugueses a largo plazo podía resultar relativamente (todo aquí es relativo: estamos hablando de esclavitud) menos perjudicial que el *individualismo liberal*, sea bajo la forma más cruda del utilitarismo anglosajón o bajo la más filosóficamente "sofisticada" del cartesianismo matemático y calculador francés[11]. De hecho, como lo ha indicado Jean-Luc Jamard,

> No cabe duda que la jurisdicción de los territorios ibéricos –por contraste a las de las colonias francesas y británicas– facilitó *desde el principio* la manumisión y la integración social de los esclavos emancipados. ¿Por qué? Ciertamente porque portugueses y españoles asimilaban más fácilmente la cristianización a la adquisición de derechos[12].

Asimismo, hay que tomar en cuenta una familiaridad más antigua de los colonizadores ibéricos con la propia institución esclavista (en las islas Canarias

y otras del Atlántico, como hemos visto), sin olvidar algo muy importante que menciona, entre otros, Lowenthal: en las colonias esclavistas españolas (Cuba y Puerto Rico son los casos paradigmáticos) la proporción de población blanca es demográficamente *mucho más alta* que en las colonias francesas e inglesas (construidas más bien con lógica de "enclave" que de "asentamiento"), lo cual contribuía a disminuir considerablemente el temor a la "incontrolabilidad" de una potencial rebelión de los "negros".

Ahora bien –para volver a nuestra cuestión originaria–: si el sistema de plantaciones esclavistas hubiera sido levantado siguiendo el modelo español –como han sostenido equivocadamente algunos autores– el papel del Estado hubiera sido mucho más fuerte de lo que fue realmente. De hecho, es cierto que las plantaciones de esclavos *españolas* contribuyeron solo modestamente al comercio atlántico, al menos en los siglos XVI y XVII, y las portuguesas, si bien lo hicieron en mayor medida, sólo relativamente superaron esa "modestia". Pero este no es en absoluto el caso de las plantaciones inglesas y francesas.

Por lo tanto, si bien las plantaciones portuguesas de Brasil ya se habían transformado en importantes productoras mundiales desde las últimas décadas del siglo XVI, el verdadero "despegue" de la economía de plantación debe fecharse a partir de principios del siglo XVII, época en que las ambiciones americanas de Francia, Holanda y luego Inglaterra comenzaron a presentar un serio desafío al monopolio ibérico, "cruzado", además, con las guerras religiosas entre protestantes y católicos, ya que –salvo en el caso francés– la "empresa" colonial de las potencias del norte de Europa fue llevada a cabo sobre todo por emprendedores *privados* de origen protestante, no siempre apoyados más o menos tímidamente por sus respectivos Estados (en el caso de la Francia de la época, esto era particularmente difícil, dada la virulencia de las "guerras de religión" entre católicos y hugonotes). Mientras que la política colonial española sí fue considerablemente dependiente de la iniciativa y control estatales, la "fórmula" inglesa (y en buena medida la holandesa y francesa) dependieron de manera decisiva de la iniciativa y habilidad de los propios "colonos", aun cuando lo hicieran –al menos en un principio– dentro de los límites de las disposiciones estatales.

Una vez establecidas las plantaciones, la organización cotidiana del trabajo adquirió todas las "rutinas" y formas de planificación de una moderna empresa capitalista (si bien se trataba, claro está, de unas "rutinas" terriblemente opresivas y destructivas para los trabajadores esclavos). Al mismo tiempo, las presiones de la competencia empujaban la difusión de nuevas técnicas y el "disciplinamiento" de los plantadores negligentes (muchos de los cuales

de todos modos tendían a ser "ausentistas", especialmente en el caso del Caribe francés y de Haití, como ya veremos). Incluso los sistemas de castigo de los esclavos "holgazanes" estaban organizados –salvo casos muy especiales– de manera metódica y predecible. La organización promedio de la plantación en su conjunto –pese a que dependía fuertemente de las relaciones "cara-a-cara" entre el supervisor, el capataz y los esclavos– desplegaba mucho de la "impersonalidad" y la lógica funcional de cualquier organización moderna.

Esta "fórmula" alcanzó su expresión más acabada en las islas del Caribe Oriental hacia mediados del siglo XVII, en una época en que *ninguna* de esas plantaciones estaba efectivamente regulada por la metrópolis. Fue una época en la que las habilidades holandesas en materia de comercio, el conocimiento portugués en materia de producción de azúcar, y el empuje empresarial de los plantadores ingleses y franceses crearon y multiplicaron velozmente plantaciones a muy gran escala, apoyadas por un lado en el trabajo esclavo de los africanos, y por otro en los últimos avances del comercio y la manufactura. Y aún las más grandes compañías comerciales directamente vinculadas al sistema de plantación –como la *Royal African Company* de Inglaterra– tenían que respetar a rajatablas los principios del mercado. El comportamiento de los "empresarios" tuvo que ajustarse a las reglas de la más burguesa *racionalidad instrumental*, tal como la teorizara en su momento Weber: "Si me rehúso a comprar esclavos, los otros lo harán", podría haber sido un lema de sentido común imperante. Es decir: aun suponiendo que algún plantador registrara escrúpulos en utilizar fuerza de trabajo esclavo (y se conocen escasísimos casos de tales escrúpulos) la lógica misma del sistema lo hubiera obligado a ello, so pena de desaparecer. Esta lógica de atomización y *serialización* competitiva, bajo la cual cada uno está obligado a imitar al otro para no quedar fuera del sistema, ha sido abundantemente teorizada como característica de la modernidad burguesa.

Por si todo esto fuera poca demostración, agreguemos otro factor definitorio de la economía moderna: el rol del consumidor. Ya la muy temprana modernidad (a partir del Renacimiento, digamos) presenció la emergencia de una demanda efectiva de "lujos populares", empujada por un persistente aumento de las rentas, incluyendo las del trabajo asalariado. Desde luego, los nuevos productos "exóticos" podían ser producidos de muchas maneras diversas. Durante mucho tiempo el tabaco, por ejemplo, fue cultivado en pequeñas plantaciones de granjeros independientes. La mayoría de los productos típicos de las plantaciones de esclavos –el café, el algodón, el índigo e incluso el azúcar– podían, técnicamente, cultivarse y procesarse utilizando trabajo asalariado "libre". Fue fundamentalmente el nivel vertiginoso de la competencia a nivel mundial, y la consiguiente necesidad de asegurarse rápidamente un ejército creciente de fuerza de trabajo masiva, la que decidió a los plantadores y comerciantes a recurrir a la mano de obra esclava. Es extremadamente interesante, a este respecto, la lectura del extraordinario libro de Fernando Ortiz que ya hemos citado antes, *Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azúcar*[13], en el que se hace un notable estudio comparativo de las formas socioculturales no sólo diferentes sino opuestas promovidas por estos dos tipos de cultivo: la pequeña comunidad de productores independientes vinculada al tabaco *versus* la gran plantación esclavista para el azúcar; asimismo, el libro del antropólogo norteamericano Sydney Mintz: *Sweetness and Power. The Place of Sugar in Modern History*[14] en el cual se analiza la estructura de las plantaciones de azúcar, y cómo, en las propias palabras del autor, "ellas transformaron la historia del capitalismo y la industria".

Una vez más: las *motivaciones* (directamente condicionadas por la lógica económica) para la utilización de un método presuntamente "arcaico", fueron completamente *modernas*. Y no solamente las motivaciones. También los *efectos*. Ya hemos insistido mucho sobre el rol de la esclavitud afroamericana en el proceso de acumulación originaria de Capital, en la evolución desigual y combinada de la separación a escala mundial entre los productores directos y los medios de producción, en la conformación de un mercado verdaderamente "global" sobre la base del comercio atlántico, en la generación de una lógica de *racionalidad instrumental* derivada de las nuevas necesidades administrativas del Imperio y de la organización de complejas formas de control de la fuerza de trabajo, en fin, de prácticamente todo aquello que dio lugar a la "modernidad". Cabría agregar que los principales productos de la economía de plantación esclavista (azúcar, algodón, café, tabaco, y un sinnúmero de sustancias primarias destinadas al teñido de telas), por ejemplo, empujaron la producción industrial de textiles (es el caso del algodón y las tinturas), o pasaron a formar parte de la dieta normal y energética primero de las clases dominantes europeas, y luego de las más amplias masas populares en todo el mundo (es el caso de los otros productos nombrados, y muy especialmente del azúcar, sobre el cual tendremos que volver).

La cuestión del racismo, otra vez

Avancemos ahora un paso más en los aspectos *ideológico-culturales* y *políticos* emergentes, también ellos vinculados en varios sentidos al fenómeno de la

"nueva" esclavitud. Ya hemos dicho que, en este terreno, un "logro" de la modernidad que tiene relación directa con la esclavitud afroamericana es el del nacimiento de una nueva forma, propiamente moderna, de *racismo*.

En efecto: en ningún sistema esclavista de la historia previa se había producido una identificación tan masiva y directa entre *esclavitud* y *raza* (negra, para nuestro caso). No sin cierto anacrónico sarcasmo se puede decir que, por ejemplo, el Imperio romano sostenía un esclavismo "multiétnico" o "multicultural": *cualquiera* de los pueblos conquistados podía ser "proveedor" de esclavos, sin distinción de su color de piel. La esclavitud antigua, en este sentido, no tuvo necesidad de construir, al menos como doctrina "oficial", ninguna ideología justificadora de una institución que era considerada más o menos "natural".

El colonialismo *moderno*, en cambio, sí tuvo que hacerlo, en virtud de la aparente incongruencia entre la "modernidad" y la "barbarie" de la institución esclavista. Por supuesto, el racismo se manifestó ya –y persiste, como lamentablemente lo sabemos, hasta el día de hoy– respecto de los "amerindios". Pero fue, si se puede decir así, "matizado" por la admiración que no pudieron evitar sentir los conquistadores ante las descomunales civilizaciones con las que se encontraron (al menos las más importantes entre ellas: mayas, aztecas, incas), admiración inequívocamente manifestada en las crónicas de la época; por otra parte, como hemos visto, el Estado español, mal que mal –influido por las exhortaciones humanitarias de gente como Las Casas–, produjo una cierta legislación protectora para sus nuevos "súbditos", a los que "pese a todo" consideraba dignos de ser "cristianizados".

Nada de ello ocurrió con los africanos, al menos durante los casi dos primeros siglos de su calvario (recién a finales del siglo XVII, como ya tendremos ocasión de discutir, se ensayaron algunos tímidos sistemas de protección, como es el caso del *Code Noir* en Haití, que de todos modos –como también discutiremos– tuvo una significación harto ambivalente). Desde el principio, los esclavos negros fueron considerados como una "especie inferior", y tratados exclusivamente como bestias de carga que debían ser conducidas e inventariadas como se hace con el ganado. Por supuesto que se trataba de una ideología cínica y plena de mala fe: los plantadores sabían perfectamente que, si los esclavos les eran útiles, era precisamente por su inteligencia y por las características peculiares de su, a su manera, sofisticada cultura, que los hacía capaces de comprender y ejecutar tareas complejas, así como de pergeñar intrincadas técnicas cooperativas. Se trata, pues, de un ejemplo inmejorable de lo que, siguiendo a Sartre, explicábamos en un capítulo anterior: el racismo es antes un producto del terror a la

semejanza que a la *diferencia*, y esta última, cuando es interpretada como amenaza, es una *construcción ideológica* que busca "explicar" ese terror, transformándolo en desprecio, sobre todo cuando yo *sé* que mi poder despótico sobre el otro inevitablemente alimentará en ese otro su odio, su resentimiento, su rencor, su ansia de revancha. Como muy bien observó en su momento el propietario de esclavos Benjamín Franklin: "Podemos tratarlos como ovejas. El problema es que los esclavos, a diferencia de las ovejas, son capaces de rebelarse"[15].

En efecto, lo más perturbador de los esclavos desde el punto de vista del amo no era la "diferencia cultural", sino la *similaridad* básica entre él mismo y sus "objetos de propiedad". No se trata solamente de la afirmación genérica –sostenida por *todas* las grandes religiones, lo cual no les impidió perseguir implacablemente a los "infieles", precisamente porque era el hecho de ser *semejantes* lo que hacía intolerable la "infidelidad"– de que Dios ha hecho a todos los hombres iguales. Se trata de algo bastante más terrenal: los esclavos, como lo dice sucintamente Blackburn[16], ocupaban el mismo "nicho ecológico" que sus amos, conviviendo con ellos –pese a las inconmensurables distancias sociales y de poder– en la mayor proximidad *física*, incluyendo la sexual (ya que la inmensa mayoría de los amos mantenían amantes esclavas y procreaban con ellas, con completo conocimiento de sus propias esposas, a las que no parecía perturbar demasiado las "escapadas" de sus maridos con seres tan obviamente "inferiores").

Reactivamente, pues, el amo que trataba a sus esclavos como subhumanos revelaba sentimientos de miedo y agresión derivados de su *saber* de que eventualmente los esclavos *podrían* apoderarse de su plantación, de sus riquezas, de sus mujeres, si tuvieran la oportunidad. Para volver a citar a Sartre:

> Nada –ni siquiera las bestias salvajes o los microbios– podría ser más terrorífico para el hombre que una especie que fuera inteligente, carnívora y cruel, que puede comprender y competir con la inteligencia humana, y cuyo objetivo es precisamente la destrucción del hombre. Esta, sin embargo, es *nuestra propia especie* tal como es percibida por cada uno de sus miembros en el contexto de la *escasez*[17].

Por "escasez" (*rareté*), Sartre entiende aquí la propiedad y distribución desigual de los bienes, la injusticia y la dominación, las diferencias de poder, la existencia misma de "amos" y "esclavos".

Esta posición se vincula estrechamente con la tesis de Foucault de que el "racismo" es una expresión de lo que él llama *guerra social permanente*. Y es el

propio Foucault el que, nuevamente, establece una relación entre esta "nueva forma" de racismo y la modernidad, al identificar los orígenes de una "conciencia racial" en los siglos XVI y XVII[18], sin por desgracia sacar todo el provecho posible de la "coincidencia" entre este despertar del racismo de nuevo tipo y el auge de la colonización, el comercio esclavista y la economía de plantación, esos fenómenos que durante siglos alimentaron a los europeos.

Esta necesidad "psicológica" de *diferenciación*, y más aún, de *segregación*, encontró una muy verosímil forma de manifestarse al tomar como objeto a los "negros" (si bien aparentemente antes de la segunda mitad del siglo XVI este término era mucho más lábil, ya que designaba a una variedad de mezclas étnicas, incluyendo, ocasionalmente, a los "amerindios"). El inocultable color de piel de los africanos operó como inconfundible *marca* de pertenencia "racial", y como *significante* denigratorio. Cuando se hizo necesario por las sucesivas "cruzas", apareció una considerable cantidad de subclasificaciones "fenotípicas", y en otros casos el color de piel podía ser "aclarado" mediante el pago de "tributos" a las autoridades coloniales. Para volver a un caso extremo casi hasta el absurdo del cual ya hemos hablado, el plantador y filósofo Moreau de St. Méry produjo una tabla clasificatoria que distinguía *126* categorías diferentes de "mezclas de sangre", que daban otras tantas tonalidades de "color negro". A cada una de esas "categorías" se le atribuían, además, complicadas diferencias en cuanto a habilidad, inteligencia, fortaleza física y demás[19].

Pero la base común aun de las más complejas tablas clasificatorias era simplemente la pigmentación de la piel, incluso en las colonias de las potencias católico-latinas, donde las jerarquías raciales tendían a ser más intrincadamente "barrocas". Y por supuesto, la pigmentación genéricamente "negra" se asociaba automáticamente con la esclavitud, aunque en muchos casos pudiera referirse a los esclavos libertos –que en colonias como Saint Domingue/Haití, por ejemplo, y aun pudiendo ser propietarios, solían tener un *status* social inferior a los *esclavos "mulatos"*, ya que precisamente el hecho de que un "negro" tuviera alguna clase de "derechos" era una combinación que a muchos amos coloniales les parecía absurda e intolerable–. La articulación de las fracturas de *clase* con las de *"raza"* podía ser, pues, muy complicada.

Así, en las "teorías" raciales que emergieron casi simultáneamente junto a la esclavitud de plantación, fueron las características *fisiológicas* y *visibles* de cierta categoría de hombres y mujeres (casualmente coincidente con los esclavos) las que terminaron tomándose como criterios de definición de la "raza", lo cual supone una notable anticipación de criterios "modernos" que terminarían, como hemos visto, adquiriendo legitimación "científica" en el muy positivista y "progresista" siglo XIX. Y este gigantesco proceso de diferenciación contribuyó asimismo, y de manera decisiva, a uno de los elementos más claramente definitorios de la modernidad en el registro ideológico-cultural y político: la construcción de las *pertenencias nacionales*.

Los colonialistas ensayaron estas complejas redes clasificatorias –inventando no uno sino *varios* racismos, aunque el "anti-negro" fuera el más fuerte (pero no podemos olvidar que el "descubrimiento" de América coincidió puntualmente con la expulsión de los islámicos y los judíos de la Península Ibérica, en una "feliz" coincidencia)–, que, dialécticamente, sirvieron para refinar la identidad de la clase dominante colonial en tanto "cristianos/europeos/blancos".

Las nuevas "identidades nacionales", como sabemos, fueron un factor de intenso conflicto al interior de la propia Europa, llegando a movilizar bélicamente a pueblos enteros unos contra otros; sin embargo, en *ningún* caso nadie intentó siquiera esbozar alguna justificación que permitiera *esclavizar* a los pueblos vencidos, ni siquiera cuando se trataba, por ejemplo, de "naciones" islámicas. Eso sólo ocurrió con los "negros" africanos, a los que desde luego se consideraba "bárbaros" incapaces de ningún "sentimiento nacional". Más aún: cuando un esclavo era adquirido por un nuevo amo, se daba por sentado que automáticamente adquiría la "nacionalidad" (aunque ciertamente no los derechos de ciudadanía) del mismo, convirtiéndose entonces en un "negro inglés", un "negro francés", etcétera.

La conjunción de *modernidad* y *esclavitud* es, pues, sumamente perturbadora para quienes tienden a pensar la modernidad como un homogéneo "bloque de progreso", e incluso para nosotros, para quienes –aún desde una perspectiva *crítico-dialéctica* que por un lado no quiere dejarse seducir por el anti-modernismo reaccionario de ciertas postulaciones "postmodernas", y por el otro visualiza a la modernidad como un *espacio de conflicto* al cual también pertenecen pensadores críticos de la modernidad "oficial", como Marx o Freud– un elemento atractivo de la modernidad fue siempre su promesa de emancipación y autorrealización. Las comunas tardo-medievales, como lo recuerda Blackburn[20], produjeron aspiraciones de ciudadanía que dieron una expresión temprana a los conceptos de *libertad cívica*; la Reforma protestante, por su parte, ofreció una versión religiosa de esa promesa con su noción de la *conciencia individual*. La emergencia del *sentimiento nacional*, que reclamaba la participación de la "sociedad civil" en la soberanía estatal, fue una parte sustantiva de la estructura de la modernidad tal como surgió en los siglos XVI

y XVII. Todo ello hace más aparentemente *paradójico* el hecho de que fueran *precisamente* las naciones nordoccidentales de Europa las que desarrollaran más acabadamente (y también más cruelmente) el sistema esclavista afroamericano. Es decir, aquéllos "pueblos" que supuestamente más detestaban la idea misma de esclavitud fueron los que más sistemáticamente la practicaron con sus *"Otros"*.

La única explicación posible, y que refuerza nuestra insistencia en la nada casual *articulación* entre la esclavitud en la periferia y la "modernización" capitalista en el centro, es que, una vez más, fueron las necesidades "objetivas" insoslayables de la lógica de *acumulación del Capital* las que plantearon esa solución como "inevitable", y requirieron la inconsciente pero sofisticada elaboración de una ideología justificadora que "racionalizara" esa flagrante incongruencia, que construyera un *mito* "racial" que –a la manera de lo que hemos visto que explica Lévi-Strauss– "resolviera" en el plano imaginario esas contradicciones irresolubles en el plano de la realidad.

Excursus: El colonialismo "barroco"

Algunos autores han hablado metafóricamente –y nosotros mismos lo acabamos de hacer incidentalmente– del sistema colonial (sobre todo el ibérico) como un sistema *barroco*. La metáfora alude a las tortuosas, retorcidas y elaboradas demostraciones, inspiradas en la lógica escolástica, desarrolladas por la cultura postrenacentista y contra-reformista. Aunque mucho habría que decir sobre las complejidades del *arte* barroco, que si por una parte participó más o menos implícitamente de la ideología "reaccionaria" de la Contrarreforma, por la otra atentó violentamente, en sus aspectos formales tanto visuales como lingüísticos, contra las pretensiones hegemónicas renacentistas a propósito de una "perspectiva" *única y "natural"* que ponía en el centro de la escena la mirada del *individuo*, esa nueva categoría que respondía a la lógica de la burguesía emergente (es ya canónico, a este respecto, el extraordinario análisis de la significación cultural de *Las Meninas* de Velázquez y sus *heterotopías*, llevado a cabo por Michel Foucault en *Las palabras y las cosas*[21]).

En su contradictoria complejidad, el barroco al mismo tiempo *participa de* y *rechaza a* una modernidad que se le aparece como "fuera de control". Como lo ha dicho bien Xavier Rupert de Ventós,

> los artistas barrocos intentaron ofrecer una traducción tangible de un universo desgarrado en su cristiandad, ensanchado por la Iglesia y dislocado por el Estado, descalificado por la economía monetaria y descentrado por los descubrimientos cosmológicos y geográficos[22].

En muchos sentidos, el barroco representó una *modernidad alternativa* a la vinculada, "weberianamente", con la ética protestante. Fue la respuesta de los países católicos "atrasados" a los protestantes "progresistas", y fue interpretada como un arma cultural de la aristocracia contra la amenaza de la incipiente burguesía.

Pero las relaciones del barroco con la esclavitud afroamericana son extraordinariamente ambiguas, y en cierto modo expresan el ya aludido "paternalismo" de un Estado y una clase dominante cuyos ideales todavía en cierto modo "pre-modernos" no se reducían necesariamente a la cruda lógica economicista que ya se había enseñoreado de las nuevas clases dominantes "puritanas". En muchas de las más caracterizadas pinturas barrocas del siglo XVII puede verse a jovenzuelos negros, en ricas ropas de *paje* (y no en los harapos del esclavo) sonriendo agradecidos a sus benévolos amos: es pintura "racista", no cabe duda, que a su manera naturaliza, e incluso "inocentiza", las relaciones de poder. Pero no se trata del racismo desaforadamente "biológico" que hemos examinado anteriormente, sino de una inferioridad casi exclusivamente *social* que se da por sentada, como se daría igualmente en el caso de la servidumbre, aunque no fuera "negra" (el hecho de que *sean* "negros" tiene más una intención de extravagancia y exotismo muy propios del barroco que decididamente "racial"). Al mismo tiempo, el jesuita portugués (y chambelán de la corte) Antonio Vieyra escribía extraordinarias piezas de prosa barroca que denunciaban virulentamente la crueldad de los amos de esclavos en Brasil, exaltando como mártires a sus víctimas los esclavos.

Es decir: la cultura barroca, a menudo muy íntimamente ligada a las coronas de España y Portugal, promovía –y frecuentemente de forma intencional– las ventajas del mercantilismo y (lo que hoy podríamos llamar) el "proteccionismo estatal" –incluyendo sus aspectos "humanitarios"–, al cual contrastaba con la "irresponsabilidad" y el puro afán de ganancia a cualquier precio de los empresarios "privados" que explotaban inhumanamente a sus esclavos.

A tenor de estos ejemplos, no parece casual que el *barroco colonial* adquiriera un carácter pronunciadamente más "popular" que el marcadamente aristocrático de las cortes metropolitanas. Este es un fenómeno sumamente interesante: en Europa, a partir de la Reforma y en medio de la "crisis de conciencia",

como la llama Diana Ceballos Gómez[23], de la segunda mitad del siglo XVI, se inicia un largo proceso de *cristianización* de las clases subalternas y de exterminio de la cultura popular tanto en los países católicos como en los protestantes, pero a partir de estrategias diferentes: los protestantes a través de una estrategia homogeneizadora pero que al mismo tiempo diferencia nítidamente lo que es *útil* al plano político-económico (otra vez: la *racionalidad instrumental* weberiano-frankfurtiana), y que, si bien en la teoría debe subordinarse a lo religioso, en la práctica resulta exactamente al contrario, ya que lo religioso termina siendo una instancia de *legitimación* de la lógica económica.

En los países católicos contrarreformistas la cristianización se llevará a cabo mediante el *ars predicandi*, una estrategia *integradora* antes que *diferenciadora*, que tiende a profundizar y acentuar la lógica reinante *antes* de la Reforma, una lógica, por así decir, de la *seducción*, en contra de la lógica austera y severa del mundo protestante: en contra, por lo tanto, de lo "moderno", de lo "nuevo".

Ahora bien: "integración", en este sentido, no es "homogeneización", sino en todo caso convivencia *controlada* de las diferencias bajo un rígido sistema jerárquico, que no consigue (aun en el caso de que apuntara a ello) liquidar esa "cultura popular" ni siquiera en Europa: no digamos ya en las colonias americanas, donde la "integración" jerárquica tiene que estar permanentemente redefiniendo y *sincretizando* las diferencias culturales.

De allí que el barroco latinoamericano/caribeño haya adquirido matices más "populares" y "seductores", más mundanos y sensuales, e incluso más "fantásticos" (algo así como un antecedente más o menos directo del posteriormente denominado *realismo mágico*: una etiqueta que, derivada de las operaciones de *marketing* de la industria cultural ligada al *boom* de los años sesenta, le hizo más mal que bien a la literatura latinoamericana, pero que ello no obstante, guarda un *momento de verdad* en sus orígenes). En la región andina, en México, en el Caribe español o en Brasil, los temas indígenas y africanos fueron incorporados de mil maneras diferentes a los objetos de devoción religiosa, y enormes cantidades de oro y plata fueron utilizadas con fines igualmente litúrgicos, afirmando una primacía del *valor simbólico* sobre el *valor de cambio* (es interesante que la crítica –sin duda comprensible y compartible– hacia el "desperdicio" de riquezas por su uso eclesiástico, a menudo no advierte que se está haciendo esa crítica desde una perspectiva *utilitarista burguesa*, ya capturada por una "mentalidad capitalista", centrada en el fetichismo de la mercancía, que por distintas razones *no es* la mentalidad católico-barroca, ni mucho menos la mentalidad indígena o africana). Por supuesto que, visto desde hoy, ese "valor simbólico" estaba al servicio de un poder opresivo, como era el de la, en el límite, *disolución* de las culturas indígenas y negras. Pero, al menos, esa estrategia "retrógrada" tuvo la comparativa ventaja de no quedar totalmente prisionera –en el plano específico de la cultura– de la lógica "instrumental" típicamente protestante.

Hay toda una tradición pictórica y literaria local de un barroco, por así decir, más "crítico", más atento a las contradicciones creadas por el colonialismo, y que llega incluso hasta nuestros días, habiendo ejercido su influjo sobre la gran narrativa y poesía contemporánea de América Latina, sobre todo en países del Caribe "español" (véase, por ejemplo, la extraordinaria literatura "barroca" cubana, de Alejo Carpentier a Lezama Lima, pasando por Cabrera Infante o Severo Sarduy). Pero esto *ya había empezado* en la propia época colonial. Por sólo tomar un ejemplo –aunque no es uno cualquiera–: las extraordinarias, absolutamente insólitas, construcciones arquitectónicas del llamado *Aleijadinho*, el artista colonial negro de Bahía en Brasil, con su exacerbado barroquismo sincrético, atravesado de cabo a rabo por las *marcas*, disimuladas pero inequívocas, del sufrimiento de sus hermanos de raza esclavizados, son el testimonio de una fuerte voluntad (no importa si intencional o no) de *desvío* respecto de la cultura "oficial", desde el propio *interior* de la misma, de manera semejante a las crónicas (asimismo extraordinarias) del "Inca" Garcilaso o de Guamán Poma de Ayala –estas últimas, para colmo, *ilustradas* maravillosamente con grabados que también sincretizan el arte del Renacimiento con las técnicas pictóricas andinas tradicionales–, esos escritores *mestizos* (en todos los sentidos del término: por su origen "racial" pero asimismo por su "mestizaje" cultural).

Escritores que, como bien lo ha dicho Mercedes López-Baralt[24], representan el nacimiento simultáneo de la *literatura* y de una *antropología* propiamente latinoamericanas, al dar cuenta de ese carácter trágica pero inevitablemente "mestizado" de nuestra cultura. Y que, al mismo tiempo que escriben *en lengua castellana* sus crónicas historiográficas y etnográficas de la Conquista, que las dedican al monarca de turno y se reivindican como cronistas *españoles* (lo cual ciertamente no los sustrajo, especialmente en el caso de Guamán Poma, de las correspondientes persecuciones), hacen la denuncia más crítica y fundamentada que era posible en la época del avasallamiento y explotación de la sociedad "amerindia". Y la hacen no solamente en sus contenidos explícitos (a menudo, aunque no siempre, necesariamente matizados para sortear la censura inquisitorial), sino en su propio *estilo* "barroco" –que, al igual que un cuadro como *Las Meninas*, está siempre objetivamente po-

niendo en cuestión la centralidad "naturalizada" de la mirada del Poder–, y también en la permanente referencia a su condición *mestiza* –otro "barroquismo", si se quiere decir así, que tiende a desestabilizar la *unidad* identitaria y de "sangre", tan luego en una época en que, luego de la expulsión de árabes y judíos de la Península (y de la violentamente forzada "conversión" de aquellos que eligieron quedarse), se buscaba con ahínco, precisamente, la solidificación de una españolidad "pura", férrea, inconmovible–. Es esa escritura, así como esas formas de representación icónica, la que

> [...] Les lleva a producir una escritura emparentada en su intención a lo que en *La expresión americana* (1969) Lezama Lima llamó arte de *contraconquista*. Así llamó [...] el autor de *Paradiso* al arte barroco de los primeros escultores indígenas o africanos de nuestra América colonial, como el indio quechua Kondori, que insertaba los símbolos incaicos del sol y la luna así como rostros de indios desolados en los ángeles tallados en la más pétrea de las edificaciones de la Compañía de Jesús; o como el negro Aleijadinho, quien transformó las pilas bautismales y los púlpitos de las iglesias de Ouro Preto con su arte alucinado. Este arte barroco, mestizo, que aspira a dejar la huella de su diferencia con respecto del español o del portugués, se opone a la conquista de manera subliminal, afirmando la creación de algo nuevo, original...[25]

Aquí no se trata, entiéndasenos, de *defender* al barroco o la contrarreforma postulando alguna bondad esencial del colonialismo "católico" contra la igualmente esencial maldad del "protestante", sobre todo en una época en la cual –justamente por empuje de la lucha contrarreformista y las guerras de religión– recrudeció la a veces muy cruel acción inquisitorial también en las colonias. Se trata de hacer ver, otra vez, que en la historia real y concreta los parámetros de juicio no pueden ser tan lineales como a veces quisieran mostrarlo ciertos esquemas sociológicos reduccionistas: el *desarrollo desigual y combinado* se puede verificar también –y a veces mucho más, dada la materia más "blanda" que está en juego– en el registro de lo simbólico-cultural. Haroldo de Campos, nuevamente –hablando de Brasil, pero de una manera que sin forzamientos podría extenderse al conjunto del fenómeno–, ha sabido percibir las complejidades aquí en juego, cuando dice, por ejemplo:

> Hablar el código barroco, en la literatura del Brasil colonial, significaba extraer la diferencia de la morfosis de lo mismo [...] la "corriente alterna" del barroco brasílico era un doble decir de lo otro como diferencia: decir un código de *alteridades* y decirlo en forma *alterada*[26].

Es decir –y ya hemos hablado repetidamente de esto–: la siempre existente *cinta de Moebius* entre lo "mismo" y lo "otro" se pone más de manifiesto aún en la situación de *colonialidad*, en la que se hace necesaria la *alteración* (el "devenir otro") de la cultura dominante, mediante una *torsión crítica* que trabaja en su propio interior. "Barroco" (latinoamericano) es en muchos autores una taquigrafía que alude a esa *contra-lógica* (o *contra-conquista*, como dice Lezama Lima); en el ámbito de la esclavitud afroamericana, como ya veremos, puede llamarse *vodú* o *créole*.

Sea como sea, a la larga estos elementos "barrocos" que implicaron ciertas restricciones para la dinámica puramente económica de la colonización, y en particular para el sistema esclavista, fueron gradualmente desplazados por las necesidades de la competencia económica y militar entre sistemas esclavistas rivales. El sistema de plantaciones de los siglos XVIII y principios del XIX se adaptó a ritmos más *industriales*, perdiendo casi totalmente sus rasgos "barrocos" primero, y luego incluso sus rasgos más clásicamente coloniales. Pero esta transformación, a su vez, puso en evidencia lo que Blackburn llama el "trabajo informal de la síntesis productivo-cultural subyacente a la productividad de los sistemas esclavistas"[27]. La versión colonial del "barroco" anticipó elementos de la cultura *créole* (de fundamental importancia para entender la sociedad esclavista colonial, y muy especialmente la problemática haitiana). Las "mixturas *créole* (o "criollas")" producidas por el desarrollo de la esclavitud de plantación se volvieron crecientemente coherentes y sólidas, trascendiendo creativamente las formas y modelos europeos.

Los nuevos *espacios* (materiales y simbólicos) creados por los depósitos y factorías de las islas atlánticas, por las plantaciones, por los puertos americanos, por los mercados y los "patios traseros" de las ciudades coloniales dieron lugar a nuevos lenguajes, nuevas "etnias", nuevas formas musicales y estéticas en general, nuevas "culturas populares" y folklóricas, nuevas religiones con sus nuevas liturgias y rituales, nuevas leyes y nuevas costumbres, que "integraban" (conflictiva y complejamente) retazos, restos y fragmentos de elementos europeos, africanos y "amerindios", generando *mestizajes* que luego volvieron a cruzarse con *otros* mestizajes, en una suerte de "meta-mestizaje" *ad infini-*

tum[28]. Esto ha constituido seguramente una enorme riqueza cultural. Lástima que –como lo decíamos en nuestra Introducción– haya sido el resultado de una de las más grandes atrocidades de la historia mundial.

La descripción algo más detallada de los sistemas esclavistas afroamericanos (incluso con sus diferencias internas) nos ha reconducido por otra vía a nuestra hipótesis originaria de una *solidaridad lógica* entre el esclavismo, el capitalismo colonial y la "modernidad", que constituye los propios orígenes del *sistema-mundo*; y hemos intentado mostrar cómo –a través, por ejemplo, de lo que hemos llamado "modernidad alternativa" del barroco– los "atrasados" ibéricos pertenecen *también* a la modernidad, a condición de que nos sustraigamos a la ideología "evolucionista-progresista" de cuño anglosajón. Como lo ha propuesto Bolívar Echeverría,

> Por *modernidad* habría que entender el carácter peculiar de una forma histórica de totalización civilizatoria de la vida humana. Por *capitalismo*, una forma o modo de reproducción de la vida económica del ser humano: una manera de llevar a cabo aquel conjunto de sus actividades que está dedicado directa y preferentemente a la producción, circulación y consumo de los bienes producidos. Entre modernidad y capitalismo existen las relaciones que son propias entre una totalización compleja e independiente y una parte de ella, dependiente suya, pero a condición de imponerle su *manera particular* de totalización[29].

El Capital, en efecto (o mejor: la lógica intrínseca de su proceso de acumulación) logró imponerle a la naciente "modernidad" su "manera particular de totalización", y en esa lógica no solo quedó incluido sino que fue uno de sus resortes el sistema esclavista afroamericano. El proceso, sin embargo, no fue lineal ni estuvo exento de tensiones, contradicciones y complejidades que no pueden reducirse a una mera lógica económica (en el sentido estrecho, "economicista", del término). Como acabamos de ver, la dimensión ideológico-cultural y religiosa jugó su papel y contribuyó a hacer aún más "desigual y combinado" el desarrollo de la totalización. El caso del así llamado *barroco latinoamericano*, que aquí hemos tomado a puro título de ejemplo, muestra lo intrincada que puede ser esa "totalidad concreta de múltiples determinaciones" a la que se refería Marx. Pero el *efecto objetivo* del proceso terminó siendo el de la producción de una "modernidad" erigida, entre otras cosas, sobre la barbarie "retrógrada" de la esclavitud.

¿Había alguna otra posibilidad, dada aquélla "necesidad" de la lógica de la acumulación mundial? Se trata, nuevamente, de un *condicional contrafáctico*. Pero hay algunas "pistas" (y tendremos que volver a discutir el tema) que indican que quizá sí las hubiera: finalmente, como también decía Marx, los hombres hacen la historia en condiciones que no siempre pueden elegir, pero *la hacen*. De lo que hemos discutido en la presente sección, al menos, sabemos que la conformación de esa "modernidad colonial" no obedeció unívocamente a *una sola* estrategia, sino que supuso una *superposición tensa* de diferentes vías, en la que una de ellas terminó siendo hegemónica.

En la próxima sección, entonces, aplicaremos la lupa por así decir, para enfocar el *interior* de las plantaciones y de la sociedad esclavista, con el objeto de discernir sus estructuras socioeconómicas, ideológico-culturales y políticas más determinantes.

El *sistema-mundo* de la plantación

En este tramo comenzaremos a analizar de manera mucho más cercana (y, por así decir, "desde adentro") las estructuras socioeconómicas y político-culturales del universo de las plantaciones –en particular las caribeñas, pero también las de Brasil– que hicieron un uso extensivo e intensivo de la fuerza de trabajo esclava de los africanos y afroamericanos. Describiremos sucintamente las líneas globales de funcionamiento de lo que dio en llamarse la "nueva plantación", y terminaremos insistiendo, desde esta perspectiva, en la importancia de la esclavitud africana para el proceso de acumulación de capital a escala mundial, pero centrándonos en la "economía de plantación".

Esta perspectiva más "micro", sin embargo, debería siempre articularse –o, al menos, debería siempre entenderse en contexto– con la perspectiva "macro" del *sistema-mundo* en sentido genérico. No deberíamos olvidar, en efecto, la importancia que tiene la adopción, para el estudio de nuestra problemática particular así como para el de toda Latinoamérica, de un enfoque que al mismo tiempo que aplica su lupa a las "estructuras sincrónicas", identifique los *procesos históricos* por medio de los cuales la expansión de una "economía política" (es decir, de una *sociometabólica* del Capital) europea y luego estadounidense, pudo dominar cada vez más al "nuevo continente" durante los últimos más de cinco siglos. A diferencia de una teoría evolucionista lineal –que pretende identificar diferentes etapas "discretas" por las que necesariamente debe atravesar cualquier sociedad en su transición hacia la "moderni-

dad"—, el punto más fuerte de la teoría del *sistema-mundo* es su insistencia en que es la *relación* (de poder, obviamente) entre colonizadores y colonizados lo que resulta crucial para la comprensión de la historia de América "Latina" y del "Tercer Mundo" en general.

En efecto, lo que esta perspectiva destaca, como dice Peter Worsley es que

> ...los cimientos del Tercer Mundo se colocaron hace medio milenio, no en los años cincuenta, y que hoy el desarrollo de cualquier país es condicionado por su ubicación en una división mundial del trabajo. Mientras más tardío sea el período considerado, menos posibilidades habrá de considerar al "país", e incluso a Europa, como marco principal del análisis del crecimiento del capitalismo...[30]

En este marco, y en el caso de toda Latinoamérica y particularmente del Caribe, el colonialismo ha sido un fenómeno tan penetrante y persistente que es una de las principales características que permiten identificar a la región, para utilizar la jerga de los antropólogos, como *área sociocultural*. Al decir de Sydney Mintz, "...las semejanzas caribeñas consisten sobre todo en organizaciones y estructuras económicas y sociales paralelas derivadas en un período colonial largo y más bien rígido"[31]. Ya sabemos la importancia que tuvieron los esclavos africanos y el sistema de plantación en este proceso: ellos no fueron solamente una "extensión" del naciente capitalismo europeo, sino un factor decisivo para su propio surgimiento y desarrollo. Como explica Bolland[32], la plantación era el nexo entre todas las actividades culturales, políticas y económicas de toda colonia donde su sistema fuera el dominante. Las principales características de esta institución pueden sintetizarse de la siguiente manera: a) producción de un solo cultivo para exportación con la consiguiente dependencia de los mercados metropolitanos; b) fuertes tendencias monopólicas; c) rígido sistema de estratificación social, con una fuerte correlación entre las distinciones de clase y raciales; d) estructura comunitaria débil y marginación de los campesinos y/o el "proletariado rural" dedicados a la producción de subsistencia y al trabajo periódico en las plantaciones.

Estos rasgos se convirtieron en las principales peculiaridades de las colonias caribeñas (y también, según veremos, de ciertas áreas de Brasil, como es el caso de Bahía). Es interesante, además, que ese carácter de "nexo entre todas las actividades culturales, políticas y económicas" de la sociedad colonial, sumado al hecho de que por supuesto los esclavos, pero también la mayoría del personal

administrativo, llevaban a cabo prácticamente toda su existencia dentro de ella, asemeja notablemente a la plantación a una de esas modernas *instituciones totales* de las que habla Erving Goffman[33]. En todo caso, no cabe duda de que eran la principal institución *económica*. En la mayoría de las sociedades coloniales "de plantación", había una gran concentración de la propiedad de la tierra, mientras que una gran parte de las tierras productivas permanecían ociosas. Como la producción estaba destinada casi completamente a los mercados metropolitanos, la población dependía mayoritariamente de las importaciones para subsistir. La estructura social básica de estas colonias era pues estrechamente dependiente de tal *status* colonial: para volver a citar a Mintz,

> ... el desarrollo concomitante de estructuras sociales insulares en las cuales la diferenciación interna de la organización comunitaria local era limitada, y los agrupamientos de clase "nacionales" eran en general bipolares, apoyados por el dominio extranjero; por otra parte, se hacía una clara diferencia de acceso a la tierra, la riqueza y el poder político, y el uso de diferencias físicas como indicadores de status...[34]

El dominio colonial, entonces, era lo que proporcionaba el contexto más condicionante de las interrelaciones de raza, clase, política y cultura con la "base económica" de dichas sociedades. Y la "institución" central *local* de ese dominio colonial era la gran plantación esclavista. Por lo tanto, en la gran perspectiva "macro", la plantación es algo así como la *correa de transmisión* entre la sociedad local y la acumulación de capital a escala mundial: se podría decir que el *sociometabolismo* del Capital, en esta época, tiene su materia nutricia en el azúcar, el café, el tabaco, etcétera, de las plantaciones esclavistas. Permítasenos insistir: el sistema de plantaciones

> fue una forma *capitalista* de desarrollo, un hecho parcialmente encubierto por su dependencia de la esclavitud; su organización era altamente industrial, si bien esto es difícil de discernir porque su base era la agricultura[35].

Ahora bien: desde el punto de vista del proceso histórico, lo que es específico de las colonias del Caribe es, en primer término, su gran antigüedad (de hecho, como es sabido, el propio "descubrimiento" del "nuevo continente" empezó por el Caribe). Pero más importante aún es el hecho de que los coloni-

zadores se propusieron crear estas sociedades "de la nada", como si antes hubieran estado vacías. Habiendo exterminado, expulsado o esclavizado –con mucho menor éxito, como ya hemos dicho– a los habitantes originarios, se aplicaron a "inventar" las economías locales, importando fuerza de trabajo esclava de África, para satisfacer las necesidades en crecimiento del *sistema-mundo* europeo en formación.

Hacia principios del siglo XVIII el comercio esclavista atlántico, las ideologías y códigos que legalizaban la esclavitud y su carácter *racial*, y la plantación como organización perfectamente planificada sobre la base de la fuerza de trabajo esclava, estaban ya totalmente establecidas e "institucionalizadas". Como hemos visto, el sistema esclavista afroamericano implicó un tipo "moderno", completamente nuevo, de esclavitud, y una fuente de la máxima importancia para la riqueza de las potencias coloniales.

Los portugueses se habían establecido con gran tenacidad en la costa africana, en las islas del Atlántico y especialmente en Brasil, traficando esclavos pero también experimentando con versiones cada vez más perfeccionadas de la plantación azucarera. Los españoles, por su parte, en todas sus colonias (aunque desde luego muy especialmente en las del Caribe), habían investido el miserable comercio esclavista con el prestigio y el mito épico de sus "hidalgos conquistadores". Ambas potencias ibéricas complementaron las leyes clásicas y medievales y las intrincadas construcciones teológicas con nuevas y "modernas" doctrinas esclavistas.

Las plantaciones de Brasil alcanzaron un desarrollo y una autonomía que superaron a las españolas, un tanto ahogadas por excesivas regulaciones. Los holandeses pretendieron apoderarse de Brasil, fracasaron, pero lograron quebrar el monopolio portugués de la trata de esclavos y debilitaron fuertemente el poderío español en América. Los comerciantes y plantadores ingleses y franceses aprovecharon esta situación, elaborando una especie nueva y poderosa de agricultura empresarial basada en la plantación esclavista. En contraste con el prototipo más diferenciado que dominaba en Brasil, en el Caribe inglés y francés el cultivo de caña y la elaboración de azúcar estaban integrados en una sola unidad productiva, mucho más concentrada. Pero en todos los casos, las plantaciones vinieron a ocupar un lugar decisivo en la economía mundial en formación, al invadir los mercados europeos con mercancías de altísimo precio (al menos en la primera etapa), ya que se trataba de productos que no podían ser obtenidos en la propia Europa.

Las condiciones políticas en el "Nuevo Mundo", por otra parte, cuyo eje era la progresiva expansión del control de las potencias europeas, también favorecían este rol de las plantaciones. Es cierto que las guerras entre potencias y las permanentes incursiones de piratas y contrabandistas (esas verdaderas fuentes "alternativas" del capitalismo, como las llamaba Marx) podían interrumpir intermitentemente el comercio atlántico, pero aun así las rutas a Asia –que podía, en cierto sentido, haber sido un territorio sustituto como productor de algunas de las mercancías más apreciadas– eran considerablemente más peligrosas y más dificultosas. Desde el punto de vista de los colonizadores europeos, América estaba más favorablemente situada, era más indefensa, y su fertilidad potencial era mucho mayor que la de otras áreas periféricas o semiperiféricas. El azúcar, el café, etcétera, podían ser producidas allí con mayor rapidez y eficiencia, mediante la movilización masiva de la fuerza de trabajo esclava.[35]

Es posible que estos productos "exóticos" pudieran haberse obtenido por otras vías: pero sea como sea, la cuestión es que la adquisición de cautivos africanos y su esclavización resultó ser una solución sumamente práctica y redituable en un contexto donde, como ya hemos visto, encontrar mano de obra voluntaria y asalariada en la cantidad requerida por las plantaciones hubiera resultado muy difícil –y por supuesto, mucho más caro–. Hay que tener en cuenta que en buena medida estas inversiones corrían por cuenta de los empresarios privados. Los estados metropolitanos, habiendo descubierto las ventajas de un desarrollo de las plantaciones al que muy poco habían contribuido con su ayuda, otorgaron gran poder de autonomía a plantadores y comerciantes. Esto es especialmente cierto en el caso de las colonias inglesas y francesas. Mientras la corona española otorgaba a sus *hidalgos* concesiones mineras y derechos de *encomienda*, los plantadores y comerciantes ingleses y franceses construyeron con su propio "esfuerzo" un sistema intensivo de explotación de la fuerza de trabajo. Como hemos también descripto, al principio los plantadores reclutaron europeos en estado de semi-servidumbre para trabajar en las plantaciones, una vez que quedó clara la dificultad de usar indiscriminadamente a los "amerindios" (difíciles de capturar y más difíciles aún de mantener en cautiverio, además de estar muy poco acostumbrados a una rutina "racional" de trabajo, ya que, como hemos analizado en capítulos anteriores, la *producción para el mercado* no era una pauta "natural" de su vida económica). Pero esos semi-siervos blancos pronto resultaron insuficientes, y entre 1640 y 1715 (según las fechas que proporciona Blackburn[36]) fueron casi totalmente reemplazados por africanos adquiridos por *compra* y no por conquista.

En las colonias francesas como Haití –para ir ya adelantando nuestro tema de los capítulos que vienen– los blancos "enganchados" se denominaron

engagés. Estos pertenecían originariamente, en su mayoría, a las clases campesinas. Vinieron a "servir" con "contratos" de tres a más años (aunque normalmente, como también mencionamos, se quedaban el resto de su vida, y no siempre en las mejores condiciones). Cuando comenzaron a llegar los contingentes de esclavos africanos, vivían y trabajaban –por lo menos al principio– codo a codo con los "negros"[37]. En esos tiempos "pioneros", el número de sirvientes blancos, de origen europeo, no era sustancialmente menor que el de los esclavos negros. Fue la "conversión" de las plantaciones al índigo, al azúcar, al café, etcétera (según las regiones, las condiciones climáticas y físicas, pero también según la disponibilidad de capitales y de infraestructura naviera) la que operó un salto cualitativo.

Las masas cada vez más numerosas de esclavos recién llegados rápidamente superaron diez a uno a los blancos *engagés*. Estos pasaron a formar parte, simplemente porque eran blancos, del estrato más bajo de la cultura "dominante" (es, por supuesto, tan sólo una manera de decir, que responde a la ilusión creada por el racismo: muy poco tenían los *engagés* de "dominantes", salvo el imaginario de la diferencia de color). Algunos, sin embargo, en virtud de su mayor experiencia en los campos, llegaron a ocupar el cargo de "ecónomo", o de supervisor o mayordomo, dentro de la plantación. Otros, algo más afortunados, se transformaron en comerciantes o revendedores del producto de las cosechas. Pero todos ellos, desde ya, ocupaban un rol (socioeconómico, cultural y de prestigio) inferior al de los propietarios estrictamente dichos.

Fue del conjunto complejo y heterogéneo de estos elementos sociales diversos que se conformó, entre fines del siglo XVII y principios del XVIII, una más o menos definida *clase plantadora colonial blanca* dominante. En este tipo de sociedades, con sólo diferencias de detalle entre ellas (de detalle y de riqueza: ya hemos dicho que durante casi todo el siglo XVIII Haití fue, con mucho, la *más rica* entre todas ellas) *toda* la economía dependía directamente del sistema de plantación y de la fuerza de trabajo esclava. Durante las últimas décadas de dominación colonial, sin embargo, era normal que muchos plantadores ya no vivieran en las islas: había comenzado la era de la "oligarquía ausentista", tan típica de la estructura social y económica latinoamericana y del Caribe. El primero y más importante –por no decir el único– de los objetivos de esta nueva clase dominante era el de hacer dinero, hacer *más y más* dinero, y hacerlo lo más rápido posible, para poder regresar a Europa a disfrutar de los lujos y comodidades que su inversión originaria (también en contingentes de esclavos) podía proporcionarles. Una "mentalidad" típicamente aristocrática, se nos dirá, que parecería desmentir nuestra insistencia en

el carácter "burgués" de esta estructura económica. Puede ser, si nos atenemos, en efecto, a la "mentalidad" individual de cada uno de ellos. Pero aquí no es, por decirlo con una metáfora literaria, la *psicología del personaje*, sino la *trama narrativa*, lo que nos interesa. Y –ya lo hemos repetido incansablemente– para poder alimentar sus gustos "aristocráticos", los plantadores tuvieron que darse una organización y una lógica económica objetivamente *burguesa*. Además, como acabamos de ver, su propio *ausentismo* hizo necesario, por compensación, el crecimiento de una "capa media" administrativa y de "servicios", que de a poco engrosó los márgenes socioculturales de la clase dominante. A este crecimiento de una "sub-clase" dominante contribuyó además el hecho de que una porción significativa de plantadores, no es ya que eran "ausentistas", sino que *jamás* pusieron un pie en las islas (es decir, se parecían a nuestros muy modernos "inversores" a distancia).

La clase dominante "ausente" era representada directamente por sus agentes o sus "gerentes" de plantación, que mantenían a los propietarios al tanto de los problemas, el estado de la producción, las ganancias y pérdidas, etcétera. Estos así llamados (en las colonias francesas) *procureurs* a su vez con frecuencia podían transformarse en propietarios plantadores. Pero la delegación del poder en semejantes "intermediarios" casi indefectiblemente resultaba en un mucho peor trato para el esclavo: el propietario "ausentista" que sólo de vez en cuando se dignaba visitar sus posesiones podía darse el lujo de cierto mayor "paternalismo"; el *procureur*, por el contrario, tenía que hacer méritos sobre las espaldas de los esclavos, procurando siempre aumentar la producción y mantener una férrea disciplina.

En esta mezcla de lógicas "burguesas" y mentalidades "aristocráticas", la posesión de esclavos era por supuesto, en primer lugar –como ya lo hemos visto repetidamente– una necesidad *económica*; pero también era una marca cultural de *prestigio*. El signo más visible de riqueza y la indicación más obvia de superioridad social era el número de esclavos domésticos de que podía disponer un amo: "La dignidad de un hombre rico consistía en poseer cuatro veces más de lo necesario en materia de domésticos", dice Blackburn. Esa "propiedad" lo autorizaba, para asegurar su prestigio y resaltar su *status*, a "usurpar" títulos de nobleza incluso inventándose una falsa genealogía. Como se ve, se trata de un típico fenómeno social *transicional* –o, para insistir con esa categoría, "desigual y combinado"–: los "valores" de la aristocracia eran comprados con el dinero burgués, obtenido gracias a la esclavitud.

Los plantadores y comerciantes de la primera época de las plantaciones ya anticipan, en efecto, muchos de los rasgos del empresario moderno. Su ori-

gen social podía ser muy diverso: el comercio, la navegación igualmente comercial, a veces incluso la aristocracia "baja". En ciertas colonias, como Jamaica y Saint Domingue (luego Haití), a menudo emergieron de las filas de los tenedores de libros y "gerentes" o administradores. En las colonias inglesas los *cuáqueros* y otros miembros de sectas inconformistas fueron a veces importantes propietarios de plantaciones, al igual que muchos judíos sefardíes. Se registraron incluso algunos casos de antiguos semi-siervos "enganchados", habitualmente de origen escocés (en las colonias inglesas) o bretón (en las francesas), que ingresaron a la clase plantadora.

Sea cual fuere su origen, el plantador, como dijimos, estaba "autorizado" a asumir el comportamiento de un gran señor. Se esperaba de él que jugara algún rol de importancia en el "auto-gobierno" colonial (ejemplificando así el fenómeno típicamente –aunque por supuesto no únicamente– colonial de la clase económicamente dominante que es *a la vez* "clase política"): normalmente, era juez de paz, coronel de la milicia o, en las colonias francesas, miembro activo del *conseil* (el consejo de gobierno).

Esto muestra, a su vez, que en las colonias las clases poseedoras eran más fluidas y "abiertas" que en las metrópolis, como es lógico en función de su "escasez" y el bajo número de sus componentes. También aquí, por supuesto, se registran diferencias "nacionales" entre las colonias: dicha fluidez es mayor entre ingleses, franceses u holandeses que entre los españoles y portugueses. En Brasil, por ejemplo, donde persistió durante más tiempo un *ethos* "patrimonialista" (en sentido weberiano), los dueños de plantaciones de origen más "dudoso" –herejes religiosos, "contaminaciones" judías o moras, a veces incluso mezclas *mulatas*– tuvieron mucho más trabajo, al menos en los inicios, para apropiarse de un *status* de "nobleza": pero, como aclara Schwartz,

> algunas de las familias plantadoras bahianas, de hecho, no estaban libres de tales asociaciones, comenzadas como fueron por Nuevos Cristianos (es decir, judíos conversos), comerciantes, y ocasionalmente incluso artesanos[38].

De todos modos, la "movilidad social ascendente" dentro de esta clase dominante era mucho más rígida que entre los anglosajones y franceses. Mientras que una cantidad de *engenhos* eran propiedad de familias de origen noble, ningún *senhor de engenho* de origen "plebeyo" logró jamás obtener títulos de nobleza antes de fines del siglo XVIII/principios del XIX.

Las características del trabajo esclavo en las "colonias de plantación"

Retomemos, para entender bien el problema, una pregunta que asoma intermitentemente a lo largo de estas últimas secciones: ¿Por qué la economía de plantación prefirió apoyarse en el trabajo forzado antes que en el trabajo "libre"? Y una vez hecha esta elección, ¿por qué "importar" esclavos africanos y no, por ejemplo –como hemos visto que sucedió al principio– prisioneros europeos o semi-siervos "enganchados"? Ya dijimos que un factor importante fue, sin duda, la mayor masa de fuerza de trabajo pasible de ser obtenida por esta vía cuando las plantaciones empezaron a crecer y multiplicarse. Pero ahora debemos observar con algún mayor detalle la cuestión.

Blackburn argumenta que

> La opción por los esclavos africanos se hizo sobre fundamentos estrictamente económicos, de parte de plantadores y comerciantes que descubrieron, por ensayo y error, que una construcción de la economía basada en la *explotación racial* servía mejor sus propósitos que cualquier otro modelo[39].

Los esclavos (del mismo modo que los semi-siervos y *engagés*), en principio no podían abandonar la plantación, ni pedir "aumento de salario" en épocas de cosecha (una típica reivindicación del trabajador rural), o rehusarse a ser recontratado. Y el plantador de azúcar o de café estaba comandando una empresa de gran envergadura, en la cual la demanda de trabajo era intensiva y los tiempos (de cosecha, transporte, comercialización, etcétera) eran críticos. Necesitaba poder depender de una fuerza de trabajo que estuviera disponible cuando la necesitara. Satisfacer todos estos requerimientos de coordinación y planificación por medios voluntarios hubiera sido sumamente difícil y costoso. La elección de mano de obra esclava fue, pues, perfectamente *racional* desde un punto de vista "instrumental".

Además, como lo explica Curtin[40], los inmigrantes europeos registraban una tasa de mortalidad del doble que los africanos en el primer año de su llegada al Caribe. Esto por sí solo, sin embargo, no alcanza como explicación: en Virginia y en las Antillas se utilizaron siervos blancos durante la etapa temprana de las plantaciones de tabaco, y sólo fueron reemplazados por esclavos africanos cuando se operó la transición al azúcar y el índigo, o bien cuando se intensificó geométricamente el cultivo de tabaco. Hay, por lo tanto, además de los factores "epidemiológicos", consideraciones de orden "sociológico" a tener

en cuenta. La cantidad de semisiervos y *engagés* disponibles estaba bajo la influencia de condiciones económicas y sociales muy precisas, y en determinado momento –coincidente con la búsqueda de expansión por parte de los plantadores– dichas condiciones comenzaron a desalentar la emigración. Por otra parte, la servidumbre de tipo penal era peligrosa e impredecible, aparte de que en términos numéricos no hubiera alcanzado a satisfacer la demanda. Y después estaba el problema de las fugas: los esclavos africanos, desde luego, también huían cuando se les presentaba la oportunidad (ya hablaremos más abundantemente sobre este fenómeno de gran importancia política y cultural); pero en tanto las potencias coloniales rivales tenían *todas* un régimen de esclavitud similar, los esclavos fugados no tenían razón alguna para "pasarse" al enemigo, como sí podían tenerla los blancos a cambio de su libertad y otros privilegios (ya tendremos ocasión de ver, sin embargo, que esta cláusula *no funcionó* en Haití, donde los esclavos rebeldes –que, y aquí puede estar la diferencia, no eran simples "fugados", sino combatientes–, incluyendo al propio Toussaint Louverture, sí se "pasaron" por un tiempo a las filas españolas, para luego conformar su propio "ejército de liberación"). Los africanos fugados tenían mucha menor posibilidad, entonces, de encontrar refugio o ayuda que los siervos europeos; también juega aquí un papel importante, desde ya, la cuestión racista: a un negro, siempre sospechado de ser esclavo, le era hatto más difícil pasar desapercibido que a un fugitivo blanco, que podía mezclarse mejor con la población urbana libre. Las colonias francesas eran posiblemente las más urgidas por la necesidad de fuerza de trabajo para las plantaciones, debido a los muy bajos niveles de emigración desde la metrópolis. Francia tenía una población importante, pero el régimen rural era retentivo de la fuerza de trabajo. El comercio esclavista atlántico les suministró vigorosos adultos jóvenes, cuyo promedio de edad iba de los 16 a los 25 años, y que –al contrario de los convictos o semi-siervos europeos– poseían habilidad en la agricultura.

Ahora bien: sería imposible hacer una generalización sobre el modo de vida de los esclavos en las sociedades de plantación, tomando en cuenta la variedad de trabajos que realizaban. Aun dentro del mismo tipo de trabajo, las condiciones podían variar mucho, dependiendo de factores tales como el tipo de cultivo, las formas de organización, el tamaño de la plantación, la existencia o no de otras categorías de trabajadores, la geografía de la región, etcétera.

Por supuesto, dentro de estas diferencias, lo que permanece constante es la práctica de superexplotación del trabajo, y la miserabilidad de la vida del esclavo. Aun en la mejor plantación y con el más "benevolente" amo, las condiciones de trabajo eran durísimas, y la vida misma era precaria. Thornton[41] transcribe una crónica de 1654 en la cual el sacerdote francés Antoine Biet, de visita en Barbados, registra con horror los crueles azotes que les son propinados a los esclavos, por la falta más leve, en las propiedades azucareras. Es apenas una de las primeras observaciones de las que ha quedado testimonio, y que en los dos siglos siguientes pueden multiplicarse al infinito (cuando estudiemos en particular el caso de Haití veremos que los azotes que espantaron a Biet pueden casi considerarse una reprimenda leve).

La mayoría de las descripciones sobre el carácter del trabajo mismo enfatizan las jornadas interminables y físicamente agotadoras, así como los peligros inherentes al trabajo, especialmente en las moledoras azucareras, donde algunos esclavos trabajaban exhaustos hasta veinte horas diarias, manejando maquinaria que en cualquier momento podía cortarles un brazo o una pierna. Los registros de la plantación de Remire en Cayena (Guayana francesa) muestran que prácticamente *todos* los esclavos que murieron entre 1688 y 1690 lo hicieron a consecuencia de accidentes de trabajo motivados por el sueño y el agotamiento físico y mental. Estas son situaciones que pueden encontrarse en todas las plantaciones del Caribe y de Brasil, transformadas en una "rutina" universal.

Más allá de las consecuencias físicas y personales, el régimen de trabajo normalmente inhibía casi toda posibilidad de una vida mínimamente comunitaria –no digamos ya "humana" y social– que permitiera el desarrollo normal de formas culturales propias. Sin embargo, como lo sabemos, los esclavos se las arreglaron para desarrollar, de manera fragmentaria y parcial sin duda, modos de transmisión de su cultura de origen, así como nuevas formas híbridas o "transculturadas" (para retomar el concepto de Fernando Ortiz).

Pero ya hemos mencionado también que las condiciones de trabajo, si bien siempre durísimas, podían variar mucho entre las plantaciones y las regiones. Especialmente en las colonias españolas, por ejemplo, en las primeras épocas de "importación" de esclavos africanos, éstos tendían a formar "grupos de tareas" relativamente pequeños y considerablemente especializados que eran utilizados permanentemente en determinados tipos de trabajo, mientras que otras clases de labor se les dejaba a los "amerindios". Estas plantaciones utilizaban muy mayoritariamente fuerza de trabajo masculina, lo cual conspiraba contra el desarrollo de una población (así como de una cultura) auto-sustentada. Una muestra representativa de la media, tomada de los registros de 17 plantaciones cubanas para el año 1602, arroja un total de 199 hombres para 37 mujeres. Las plantaciones brasileñas mostraban un desequilibrio sexual

muy semejante, aunque entre los indígenas utilizados como semi-esclavos (en el equivalente a las *encomiendas* españolas) la relación estaba mucho mejor balanceada, permitiéndoles un desarrollo comunitario mucho mayor que a los africanos. Algo semejante, desde ya, sucedía incluso con mayor razón –dada la naturaleza del trabajo- en las minas, donde los africanos eran utilizados asimismo como fuerza de trabajo especializada y apoyada por los indígenas.

Estos desequilibrios –aumentados por el hecho de que las africanas más jóvenes y atractivas solían pasar a formar parte de la casa del amo en calidad de concubinas y/o servidoras, y por lo tanto estaban vedadas a los esclavos– provocaron, previsiblemente, toda clase de "mezclas" étnicas, dando lugar a formas históricamente inéditas como el así llamado *zambo* (vástago de africano con mujer indígena). A ello debe agregarse el ya mencionado altísimo índice de mortalidad precoz por las condiciones de trabajo y salubridad. El efecto fue la constante necesidad de sustitución de la fuerza de trabajo, que aumentó sostenidamente la "importación" de nuevos esclavos.

Al mismo tiempo puede documentarse, aún en las peores condiciones, la emergencia de lo que Thornton[42] denomina una "generación *créole*" como producto de una igualmente fragmentaria y deficiente, pero en modo alguno ausente, "socialización". A menudo este grupo surgía del segmento más "privilegiado" de la fuerza de trabajo de la plantación, ciertos trabajadores especializados que se las habían arreglado para tener mujer y formar una familia, lo cual era casi imposible para la masa de cultivadores esclavos. Por supuesto, estos pequeños núcleos no alcanzaban, numéricamente, para reemplazar a sus pares que iban muriendo; pero fueron cualitativamente decisivos para la transmisión de las culturas africanas de origen, así como para la generación de nuevas formas culturales sincréticas. Si la expresión no fuera amargamente irónica tratándose de esclavos, diríamos que constituyeron una suerte de *élite* cultural y "creadora".

Esto no significa que el resto de la "masa" de esclavos estuviera totalmente imposibilitada de desarrollar, si bien mucho más intermitente y desordenadamente, sus propias formas culturales. Al contrario: la brutal *deshumanización* a que estaban sometidos no fue nunca total y completa justamente porque fue, no importa cuán mínimamente, compensada por la búsqueda de la conservación (o incluso la creación) de esas formas culturales que pudieran resultar aún un pobre paliativo simbólico para el sufrimiento. Muchos esclavos se las arreglaron para adueñarse, a veces secretamente –aunque en algunas plantaciones, especialmente en Brasil, se les permitía hacer esto los días domingos–, de un ínfimo terreno donde desarrollar sus propios cultivos siguiendo las pautas tradicionales que desde luego no se correspondían con el cultivo a gran escala de la plantación, y que oficiaban, imaginariamente, a modo de modestísimo "territorio liberado", además de proporcionarles la sensación de que podían hacer algo *para ellos*, y no solo para el amo (y por supuesto, la nada desestimable función de un poco de comida extra, cuando el amo, habitualmente, sólo les daba una comida al día). Las mujeres lograban producir sus tejidos, cestería o alfarería también según las costumbres, los diseños y los métodos ancestrales. Las miserables chozas o barracas que hacían de "vivienda" se llenaron con motivos decorativos y un amoblamiento paupérrimo pero *propio*, diseñado a la manera africana (y que en algunas plantaciones era sistemáticamente destruido por los esbirros del amo, conscientes de que esta parcial *re-humanización* del esclavo podría a la larga resultar "subversiva"). Y por supuesto, estaba la música y las ceremonias religiosas, casi siempre practicadas de manera clandestina, que –como ya hemos dicho, y volveremos sobre el tema a propósito de Haití– cumplieron un para nada despreciable papel cuando llegó el tiempo de la resistencia activa y la rebelión. Es emocionante comprobar con qué persistencia y pasión, por ejemplo, la música y la poesía popular de los esclavos, aun cuando estuviera fuertemente hibridada y "sincretizada", conservaba vivo el mito del retorno a África y a su cultura. En la estupenda saga en tres volúmenes *A Novel of Haiti*, de Madison Smartt Bell, en el primer tomo titulado *All Soul's Rising*, se transcribe –entre muchos otros– un poema cantado por los esclavos de origen guineano que da perfecta cuenta de la situación:

Los blancos creen que todo es un cuento.
En su mundo, puede que sea así.
Pero yo nunca viviré allí.
Es en el cruce de caminos donde siempre debemos encontrarnos,
Pero el otro camino no está sobre la tierra.
Surge del cielo y desciende por el poteau mitan
Y atraviesa el mundo bajo las aguas,
Allí donde Guinea es la isla sumergida en el fondo
Donde el loa aguarda para encontrarse con nosotros.
Esa es la cruz, el cruce, y eso es lo que significa
Y está en todas partes.
Los blancos dicen que clavaron a un hombre en ella,
El hombre que su Dios eligió.
Su historia no es la misma que la nuestra.

Es una historia relatada por su Dios,
Pero un dios diferente me eligió a mí[43].

Aparte de su belleza intrínseca y estrictamente "literaria", esta breve poesía es una condensación extraordinaria de la problemática cultural complejísima de la que estamos hablando. Pese a la admitida situación de estar viviendo en un "cruce de caminos" con los blancos, donde "siempre debemos encontrarnos" (¿qué otra posibilidad tiene el esclavo que la de efectuar ese encuentro *siniestro*?), se levanta simultáneamente una barrera simbólica infranqueable: el esclavo "nunca vivirá allí", nunca asumirá plenamente al "cruce" como *totalidad* de su existencia, y dejará en claro la radical *diferencia* con el blanco, expresada alegóricamente entre el camino *visible* de la Tierra y el hábitat *sumergido* en las profundidades del Mar (la Guinea y el África originarios), así como entre el dios que hizo clavar al hombre blanco, *inmovilizándolo* en el cruce (en la cruz), pero que no es, no puede ser, el *mismo* dios que eligió a los africanos.

En fin, de todos modos, como hemos dicho más arriba, es imposible hacer una total generalización (salvo sobre las pautas más globales que acabamos de describir), ya que las estrategias adoptadas por los plantadores para la organización de la fuerza de trabajo fueron altamente variables. Por ejemplo, en las colonias en las que los africanos conformaban la totalidad o al menos la inmensa mayoría de la fuerza de trabajo, los plantadores tuvieron que tolerar, y a veces incluso fomentar, la organización más sistemática de comunidades familiares y reproductivas, ya que no tenían otra manera de compensar la merma futura (por muerte o por enfermedad) de la fuerza de trabajo. El esclavo, como puede verse, era también una "inversión a largo plazo". En Sao Tomé y otras colonias portuguesas, por ejemplo, se ha podido hablar, siguiendo las investigaciones de Ciro Flammarion Cardoso[44], de una denominada "brecha campesina", creada por técnicas de administración que permitían a los esclavos una relativa mayor "autonomía" para sus propios cultivos, con la consecuencia demográfica de una más alta tasa de reproducción, en virtud de una asimismo mayor sistematización de las relaciones familiares. Un método similar se aplicó en muchas plantaciones del Caribe francés, donde los amos (ante la imposibilidad de someter a los indoblegables *caraibes* para contar con fuerza de trabajo "alternativa") tuvieron la precaución de alentar –apoyados por una vigorosa política de parte de la Iglesia y las ordenanzas reales– la formación de familias esclavas "establecidas", llegando a veces a permitir que los esclavos eligieran a sus propias mujeres al llegar en los barcos. Como es lógico, la situación típica era que esta selección se hiciera dentro del mismo grupo étnico-lin-

güístico, lo que favoreció la "socialización" y la conservación –no importa cuán deformada por el "cruce de caminos"– de la cultura originaria. En ocasiones, hasta se permitió que los esclavos construyeran sus propios "pueblos": en 1680 se registra, en Guadeloupe, la existencia de un villorrio autodenominado... "ciudad de Angola". Una demostración más de la obcecación con la que los esclavos resistían, aún inconscientemente, la destrucción de su cultura.

La estructura de la "nueva plantación"

La plantación surgida a finales del siglo XVII, así como sus sucesoras, integró estrechamente aspectos de la producción que antes habían estado separados: cultivo, procesamiento, transporte, etcétera. Esto significó un "refinamiento anglo-francés" del ejemplo brasileño que ya hemos estudiado siguiendo a Schwartz. El *senhor de engenho* brasileño, normalmente, adquiría buena parte de la materia prima para su ingenio del *lavrador de cana*, y luego vendía el azúcar refinada a un comerciante del puerto más cercano. El plantador de las Indias Occidentales –básicamente, el Caribe–, en cambio, hacía cultivar toda su caña, y muchos plantadores ingleses y franceses vendían ellos mismos su azúcar en Europa. Por otra parte, la plantación brasileña guardaba por lo general una proporción más equilibrada entre esclavos negros, empleados europeos y trabajadores indígenas, mientras que en las plantaciones inglesas y francesas lo normal era que nueve décimas partes de la fuerza de trabajo estuviese compuesta por africanos. En la mayor parte de Brasil y en Norteamérica los esclavos negros eran muy numerosos pero nunca alcanzaron a ser la mayoría de la población, mientras que en las colonias de plantación del Caribe, hacia 1700 (y según algunos cálculos incluso antes) los esclavos de origen africano constituían las tres cuartas partes del total poblacional.

El sistema financiero de los comerciantes cumplió un rol fundamental en la transición de pequeñas a grandes (a veces gigantescas) unidades de producción. Una parte significativa de los plantadores eran ellos mismos comerciantes –o parientes, socios, etcétera, de comerciantes–. Los plantadores exitosos siempre se sintieron tentados de desarrollar funciones comerciales tanto como productivas. Muy a menudo las ganancias eran reinvertidas bien en agrandar la plantación, bien en adquirir "granjas satélites", bien en renovar la maquinaria agrícola si se producía algún adelanto tecnológico (una perfecta demostración de "mentalidad burguesa"). Como escribe Gabriel Debien,

> Cuando aparecieron los grandes ingenios azucareros (después de 1690), la colonización agrícola se combinó con colonización industrial. La elaboración de azúcar, aún la más simple y sin refinar, requiere, cuando se la emprende a cierta escala, la rotación de numerosos y muy disciplinados grupos de trabajo, bajo un régimen de vigilancia durísimo, supervisado día y noche. Esto era un nuevo tipo de trabajo, un elemento verdaderamente "revolucionario"[45].

La plantación, entonces, evidentemente pertenece al mundo de la *manufactura* tanto como al de la *agricultura* comercial. Sus cultivos, especialmente el azúcar y el índigo, requerían un procesamiento muy elaborado, y una intensiva explotación del trabajo. A diferencia del tradicional *farmer* inglés, que trabajaba mediante el sistema de *putting-out*, y por lo tanto no era inmediatamente responsable de la producción primaria, el plantador caribeño tenía que comprar equipo, implementos, provisiones, y asegurarse el suministro de esclavos permanente. Él o su capataz/supervisor era asimismo el responsable de organizar el suministro de alimento para los esclavos, la administración de las "granjas satélites", la construcción de barracas y otras formas de vivienda, y los trabajos de mantenimiento. Aparte de los supervisores y capataces, otros empleados incluían los cocinadores del azúcar, artesanos, médicos, abogados, contadores, etcétera. Se trataba, repitamos pues, de una unidad de producción integrada, sumamente compleja y que ya puede ser plenamente calificada de "moderna". Y, una vez más, como ya hemos discutido hasta el cansancio, el hecho de que utilizara mano de obra esclava, en las condiciones históricas que venimos analizando, lejos de desmentir esa modernidad, la *confirma*.

Como tal unidad de producción, una plantación de las más grandes requería el trabajo coordinado y meticulosamente cronometrado de entre 100 y 300 esclavos. Algunos de ellos eran altamente especializados, y podían recibir, como ya dijimos, algunos pequeños "privilegios", aunque por lo general trabajaban tan duramente como los demás. El trabajo en el campo estaba organizado en "bandas", a menudo dirigidas por esclavos "responsables" de su disciplina, y llamados, en las colonias francesas, *commandeurs*. Este *commandeur* era, por así decir, la "bisagra" del sistema de plantación, y como tal podía gozar de considerables "privilegios" (salvo, por supuesto, el de la libertad), ya que tenía docenas de subordinados, pero sólo uno o dos superiores. El *commandeur* mantenía permanentemente informado al capataz –y por su intermedio al amo– sobre los problemas de trabajo, incluyendo el listado de "negros haraganes" merecedores de castigo, que habitualmente el propio *commandeur* se encargaba de aplicar. No debía ser, evidentemente, un personaje muy querido.

Una vez que la caña se traía al ingenio, era sujeta a una verdadera división industrial del trabajo. La simplificación y repetición de las tareas, la coordinación entre diferentes categorías de trabajadores, el ritmo cronometrado de los movimientos, etcétera, ha sido comparado no solamente con una (algo, pero no muy) rudimentaria fábrica moderna, sino también con la organización de tareas a bordo de un gran buque, o con la revolución operada en el siglo XVII en la organización militar. Y esa misma lógica de la organización militar funcionaba, por supuesto, en el campo durante la cosecha, donde los movimientos de brazos y piernas eran cuidadosamente coordinados de una manera similar a como se hace en las marchas militares, para hacer más eficiente el ritmo. Podría incluso continuarse el paralelismo recordando que, al igual que los soldados al marchar, las "bandas" de esclavos cantaban mientras trabajaban. Lamentablemente, tenemos muy pocos registros de esas canciones –si bien sabemos, para el caso del Sur de lo que luego sería EE.UU., que esas *work-songs*, junto con los *gospels* y *spirituals* religiosos, constituyen una de las fuentes "prehistóricas" del *jazz* –, pero sin duda una de las funciones que cumplían, así como lo hacían los movimientos corporales coordinados, era el de crear un espíritu de cuerpo entre los esclavos que contribuía a la eficiencia laboral. En circunstancias excepcionales, por supuesto, dicha "unidad" y organización era una herramienta también muy eficaz durante las rebeliones (como veremos en el próximo capítulo). Pero normalmente tenía un propósito disciplinador. (Michel Foucault nada tiene para decir, que sepamos, de esta lógica colonial-esclavista del *vigilar y castigar*, sin embargo, es un ejemplo extraordinario –más aún teniendo en cuenta que cronológicamente está en los inicios mismos de esa modernidad coincidente con la lógica de la *exclusión* en la prisión y el manicomio de que nos habla el propio Foucault[46]– de esas formas de disciplinamiento por el "biopoder", basadas en la misma economía corporal que se aplicará en la fábrica moderna con el taylorismo o el fordismo).

Este régimen de trabajo, repitámoslo una vez más, tuvo efectos espantosos sobre la mortalidad y la fertilidad de los esclavos. Ya hemos visto que –pese a la comparativamente mayor resistencia de los africanos a las características del medio– la tasa de mortalidad era altísima. Los amos de las plantaciones de azúcar estimaban que los jóvenes africanos recién llegados (y hay que tener en cuenta que aproximadamente una tercera parte morían durante la du-

rísima travesía marítima, sin contar los que lo hacían antes de salir, normalmente por suicidio) tenían un promedio de expectativa de vida no mayor a siete años.

La superexplotación, también le hemos dicho, era para el plantador una conducta perfectamente racional y "necesaria": el altísimo valor de capital de una plantación caribeña, sumado al hecho de que normalmente la había obtenido a través de préstamos financieros a muy alto interés, presionaba sobre el plantador creándole la necesidad de maximizar el producto del trabajo. Desde luego que el amo estaba bien dispuesto a cuidar la vida de su esclavo (si bien el esclavo era una mercancía relativamente barata, acarrearlo desde África podía ser bien costoso), pero con dos límites absolutos: la existencia misma de la esclavitud y la tasa de ganancia por debajo de la cual la empresa hubiera quebrado. (Hay, desde ya, un tercer límite: la rebelión, que no podía ser tolerada bajo ningún aspecto; pero esto no constituyó un verdadero y masivo problema hasta bien entrado el siglo XVIII). Además, las plantaciones del Caribe eran más dependientes de los suministros externos y más expuestas a los avatares de la guerra que las de, por ejemplo, Norteamérica, donde había más tierra y mejores vías de comunicación.

Las técnicas agrícolas practicadas por los africanos en su sociedad de origen fueron de gran utilidad en América –aunque por supuesto sometidas a una lógica radicalmente diferente–. Los esclavos cultivaban, en pequeños terrenos de los que ya hemos hablado, maíz, mandioca, papas o verduras de todo tipo, y criaban gallinas y cerdos. Los plantadores y capataces ponían límites muy estrictos a toda actividad que no fuera la del cultivo de la plantación, pero al mismo tiempo no podían dejar de ver la ventaja de que los esclavos produjeran para su propia alimentación, lo cual contribuía a bajar los costos de su mantenimiento. Normalmente, salvo durante la cosecha, les permitían trabajar en su propio terreno un día a la semana. Pero aún estos pequeños y funcionales "privilegios", hay que insistir, estaban sometidos a la más estricta disciplina y vigilancia. También esto es perfectamente "racional". La agricultura de plantación que se desarrolló en el Caribe requería lo que Blackburn[47] denomina *standards* muy exactos de *seguridad*. La existencia de colonias en las cuales *más de las tres cuartas partes* de la población estuviera constituida por esclavos era un fenómeno absolutamente inédito en la historia de los imperios o de la esclavitud misma, y los amos no podían dejar de ser conscientes del peligro que ello representaba. Los plantadores y sus empleados libres –y ocasionalmente también el esclavo *commandeur*– estaban siempre bien armados y organizados en milicias responsables de la seguridad. Los privilegios de los

empleados, no importa cuán modestos, eran por lo general argumento suficiente para transformarlos en custodios celosos del orden social de la colonia, y estaban unidos entre sí por el "cemento ideológico" (para parafrasear una metáfora de Althusser) del miedo, si no el odio, racial. Las potencias coloniales sólo podían garantizar sus posesiones caribeñas estacionando escuadrones navales y guarniciones en la región, en defensa contra los bucaneros y los rivales coloniales, pero el orden y la seguridad interna de las plantaciones corría por cuenta de los plantadores, salvo, en principio, en caso de una rebelión generalizada; pero aún así, como ya veremos, los propios plantadores formaban patrullas y a veces hasta pequeños ejércitos "privados" para velar por su propiedad. Si el esclavo meramente "haragán" o ligeramente "irrespetuoso" infaltablemente padecía el látigo o el cepo, el rebelde, por lo común, era decapitado y su cabeza exhibida a la entrada de la plantación como advertencia. Eso, en el mejor de los casos, cuando no debía sufrir, antes de su ejecución, torturas indescriptibles.

Contribución de la esclavitud a la acumulación mundial de capital

El surgimiento de la "nueva" plantación esclavista a fines del siglo XVII, especialmente en el Caribe anglofrancés, y más allá del impacto negativo de la guerra y la piratería, fue muy significativo para la economía capitalista emergente, entre otras cosas por las dificultades que desde la segunda década del siglo había venido atravesando el comercio mundial en general. Como ha argumentado clásicamente Eric Hobsbawm[48], las incertidumbres de la economía tanto como de la política europea en este período representaron un callejón sin salida para la fórmula precedente de expansión y comercio, de carácter básicamente feudal. Ya hemos visto cómo en ese mismo siglo XVII, a consecuencia del crecimiento del comercio de granos, se produjo una suerte de "regresión" a la explotación feudal en Europa central y oriental. Esto restringió dramáticamente el poder de compra del campesinado, disminuyó el número y la riqueza de la nobleza menor, y benefició sólo a una pequeña clase de señores exportadores. A esto correspondió una pronunciada depresión de las importaciones. Al mismo tiempo, el despliegue de las cortes "barrocas" alentó la producción de artículos de lujo y artesanías para una minoría antes que la expansión de mercados amplios. El comercio con el oriente no podía remediar esta deficiencia en la estructura de la demanda, ya que el oriente no tenía mayor interés en los productos europeos. Con la declinación en la pro-

ducción de plata americana a partir de 1620, Europa empezó a tener serias dificultades para financiar su comercio oriental. Las colonias españolas de América, por su parte, tenían menor poder de compra, y además con el desarrollo de la manufactura local y la agricultura comercial también tenían comparativamente menos necesidad de importaciones europeas.

Inglaterra y las Provincias Unidas (los Países Bajos) estaban en mejores condiciones de resistir este clima recesivo en razón de un mayor desarrollo de su mercado interno, sostenido por el intercambio entre ciudad y campo, entre manufactura y agricultura. Pero tampoco esta fluidez doméstica podía ser totalmente impermeable a la crisis de los mercados externos, o a las costosas guerras comerciales. Hobsbawm sugiere que la demanda de las plantaciones coloniales actuó como "abanico de las llamas de la acumulación metropolitana". El comercio triangular con África y América, en efecto, capturaba crecientes cantidades de manufacturas de todo tipo. Y, como lo dijo en su momento Marx, la producción para un voraz mercado capitalista, en un contexto semejante, articuló los horrores "civilizados" de la sobreexplotación del trabajo a los horrores "bárbaros" de la esclavitud y la servidumbre. Es cierto que esto no lo llevó a considerar que por ejemplo las plantaciones fueran *en sí mismas*, vistas por así decir "desde su interior", "capitalistas", puesto que para él el circuito *completo* de la acumulación capitalista requería del trabajo asalariado y su relación con el capital. Sin embargo, como aclara Blackburn, y nosotros ya lo adelantamos siguiendo a Wallerstein y la teoría del *sistema-mundo*, el hecho de que las plantaciones no sean estrictamente hablando capitalistas *plenas*, no significa en absoluto que deba vérselas como *ajenas* al modo de producción capitalista. Ellas fueron "inventadas" con el propósito directo y consciente de servir al mercado europeo: ésa era su única razón de ser. La mayor parte de sus productos se exportaba, y muchísimos *inputs* productivos se importaban de Europa, incluidos, en cierto modo –a través del comercio triangular– los esclavos africanos. El intercambio de Europa occidental con las plantaciones esclavistas fue, por lo tanto, durante toda una época decisiva para el proceso de acumulación a escala mundial, el *más equilibrado* y el más eficiente para una expansión acumulativa y recíproca.

Es "natural", pues, en este marco, que durante el "iluminado" siglo XVIII se haya producido un *vertiginoso crecimiento* del comercio esclavista atlántico. Una rápida comparación lo ilustra dramáticamente: en todo el siglo XVI fueron llevadas de África a América aproximadamente 370.000 personas; en el siglo XVII esa cifra asciende a 1.870.000, y en el siglo XVIII los cálculos más conservadores la llevan a 6.130.000[49]. El incremento en la producción de las

plantaciones a través de estos siglos se corresponde muy proporcionadamente a este crecimiento de la fuerza de trabajo esclava. El mayor crecimiento proporcional –en ambos rubros– se registró en las economías de plantación anglo-francesas. Hacia 1720 estas colonias estaban produciendo la friolera de *ochenta mil toneladas* de azúcar anuales (por hablar solamente de ese producto emblemático). El consumo de este producto era particularmente importante en Inglaterra, con sus nuevas "clases medias" y su proletariado asalariado en rápida expansión. *Toda* esta ingente masa de alimento energizante era producida por los esclavos africanos. En el siglo XVIII, las tres naciones principales en su asociación con la trata de esclavos eran Inglaterra, Francia y Portugal.

Aunque no seamos muy afectos a las tablas estadísticas, vale la pena, para apreciar la concentración de este comercio, transcribir los números de Lovejoy[50] para el período 1701-1800:

Transporte según nacionalidad	Totales
Inglés	2.532.300
Portugués	1.796.300
Francés	1.180.300
Holandés	350.900
Norteamericano	194.200
Dinamarqués	73.900
Otros (sueco, noruego, brandenburgués, etc.)	5.000
Total General	6.132.900

De estos totales alrededor del 40% provenía del Congo y Angola, otro tanto de Benin y Biafra, alrededor del 15% de la Costa de Oro, Senegal y Senegambia, y el resto del Sudeste africano y Madagascar. Aunque los datos carecen de la precisión deseable, las estimaciones más confiables nos dicen que los africanos, en este período, superaron a los europeos por 4 o 5 a uno. Estas exacciones humanas provocaron, en las regiones de donde eran extraídos los esclavos, una verdadera catástrofe demográfica. Algunos pueblos y culturas fueron literalmente destruidas por el tráfico de esclavos, otras quedaron desesperadamente debilitadas y despobladas. No es exagerar demasiado decir que esta actividad "comercial" (y por supuesto, la posterior ocupación colonial, de la cual esta actividad es el preámbulo) es la causa histórica principal de la irrecuperable bancarrota económica, social, demográfica y cultural –y sus inevitables consecuencias políticas– en la que se encuentra hoy el continente afri-

cano. La ávida demanda de cautivos humanos, en efecto, desató una involución virulenta de las formaciones políticas africanas. El hecho de que previamente, en muchas sociedades africanas, existiera ya alguna forma de esclavitud como índice de prestigio, no puede desde ya justificar, sino ni siquiera *explicar*, ese desastre: como ya lo hemos dicho antes, se trataba de un fenómeno muy restringido, que de ninguna manera hubiera alcanzado para satisfacer la demanda europea. Lo que introdujeron los europeos consistió, pues, en una violentísima *transformación* (tanto cuantitativa como cualitativa) de una lógica casi puramente "cultural" en una estrictamente "económica" y *moderna*.

En algunas culturas africanas se creía (y se sigue creyendo) que los hombres blancos son espíritus malignos de gente muerta, que se alimenta de manera perversa de los seres vivos: a la luz de lo que venimos viendo, no parece una "superstición" demasiado cuestionable.

Notas

[1] C. L. R. James, *The Black Jacobins. Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*, New York, Vintage Books, 1963, (edic. original 1938).

[2] Eric Williams, *Capitalism and Slavery*, Chappel Hill, University of North Carolina Press, 1994, p. IX, (ed. original 1944).

[3] Ibíd., p. 98 y ss. ("British industry and the triangular trade").

[4] Citado en Ibíd., p. 51.

[5] Ibíd., p. 56.

[6] Robin Blackburn, *The Making of New World Slavery*, Londres, Verso, 1997, op. cit., pp. 127/160 ("Slavery and Spanish America").

[7] Toni Morrison, *Beloved*, New York, Everyman's Library, 2001.

[8] Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, México, FCE, 1973.

[9] Eric Williams, op. cit., p. 52.

[10] Cfr. Paul Gilroy, *The Black Atlantic*, Harvard University Press, 1993.

[11] Richard M. Morse, *El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*, México, Siglo XXI, 1982, esp. pp. 89/150.

[12] Jean-Luc Jamard, "Consomption d'esclaves et production de races: l'expérience caraïbéenne", en *L'Homme*, vol. 32, n.° 122, 1992, p. 169.

[13] Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano...* op. cit.

[14] Sydney Mintz, *Sweetness and Power...*, op. cit.

[15] Citado en Eric Williams, *Capitalism...*, op. cit., p. 114.

[16] Robin Blackburn, *The Making...*, op. cit., p. 226.

[17] Jean Paul Sartre, *Crítica de la Razón Dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 1964, (t. I), p. 89.

[18] Cfr. Michel Foucault, *Genealogías del racismo*, Madrid, La Piqueta, 1987.

[19] C. L. R., James, *The Black...*, op. cit., p. 22.

[20] Robin Blackburn, *The Making...*, op. cit., pp. 56 y ss ("The eclipse of serfdom and the rise of agrarian capitalism").

[21] Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1977, pp. 13/25.

[22] Xavier Rupert de Ventós, *The Hispanic Labyrinth: Tradition and Modernity in the Colonization of the Americas*, New Brunswick, 1991, p. 116. Véase también José María Maravall, *La cultura del barroco*, Barcelona, Ariel, 1975, esp. pp. 53/128 ("La conflictividad de la sociedad barroca").

[23] Diana Luz Ceballos Gómez, *"Quyen Tal Haze que Tal Pague". Sociedad y prácticas mágicas en el nuevo reino de Granada*, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2002, pp. 31/70.

[24] Mercedes López-Baralt, *Para decir al otro...*, op. cit., pp. 147/206 ("Guamán Poma de Ayala: una insólita etnografía visual").

[25] Ibíd., p. 41.

[26] Haroldo de Campos, *De la razón antropofágica y otros ensayos*, México, Siglo XXI, 2000, pp. 9/10.

[27] Robert Blackburn, *The Making...*, op. cit., p. 71.

[28] Cfr., para un notable análisis de estos complejos procesos "multiculturales", Serge Gruzinsky, *El pensamiento mestizo, cultura amerindia y civilización del Renacimiento*, Barcelona, Paidós, 2006.

[29] Bolívar Echeverría, "Modernidad y capitalismo: quince tesis", en *Review/Fernand Braudel Center*, vol. XIV, n.° 4, 1991, p. 474.

[30] Peter Worsley, *The Three Worlds: Culture and World Development*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1984, p. 262.

[31] Sydney W. Mintz, "The Caribbean as a Socio-Cultural Area", en Michael Horowitz (ed.), *Peoples and Cultures of the Caribbean*, Garden City, Natural History Press, 1971, p. 17.

[32] Nigel Bolland, *Colonialismo y resistencia en Belice*, México, Grijalbo, 1992, pp. 85/90 ("La organización del trabajo").

[33] Cfr., por ejemplo, Erving Goffman, *Internados*, Buenos Aires, Amorrortu, 1969.

[34] Sidney Mintz, "The Caribbean as...", 1971, op. cit., p. 19.

[35] Ibíd., p. 20.

[36] Robin Blackburn, *The Making...*, 1997, op. cit., p. 142.

[37] Carolyn Fick, *The Making of Haiti. The Saint Domingue Revolution from Below*, Knoxville, University of Tennessee Press, 1990.

[38] Stuart B. Schwartz, *Segredos Internos...*, 2005, op. cit., p. 43.

[39] Robin Blackburn, *The Making...*, op. cit., p. 134.

[40] Philip Curtin, "The Atlantic Slave Trade", en Ajayi y Crowder, *A History of West Africa*, vol. I, New York, UP, 1968, pp. 245/271.

[41] John Thornton, *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 163.

[42] Ibíd., p. 213 y ss.

[43] Madison Smartt Bell, *All Soul's Rising*, c. I de *A Novel of Haiti*, New York, Vintage Books, 1995, p. 31.

[44] Ciro Flammarion Cardoso, "Agricultura, Escravidão e Capitalismo", en *Luso-Brazilian Review* n.° 25, 1988, pp. 49/57.

[45] Gabriel Debien, *Les Engagés Pour Les Antilles*, Paris, La Decouverte, 1989, p. 89.

[46] Cfr. respectivamente, Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, 1987, e *Historia de la locura en la época clásica*, México, FCE, 1968.

[47] Robin Blackburn, *The Making...*, op. cit., p. 334.

[48] Eric Hobsbawm, "The Crisis of the Seventeenth Century", en *Past and Present*, n.º 5, 1956.

[49] Robin Blackburn, *The Making...*, op. cit., p. 372.

[50] Paul E. Lovejoy, "The Volume of the Atlantic Slave Trade: A Synthesis", en *Journal of African History*, 1982, p. 483.

Segunda parte

Haití, o la oscura (contra)modernidad

Capítulo 5

La rebelión de las masas (esclavas) y la Revolución haitiana

La modernidad es un proceso, como se dice, "multifacético". Su cara más *oscura* –valga la expresión–, al menos en sus orígenes, es la infamia de la esclavitud afroamericana. Pero también son caras de la modernidad las múltiples y multiseculares formas de *rebelión* contra sus infamias. Es el momento, ahora, de que nos ocupemos de manera más acotada de los fenómenos de rebelión afroamericana contra la esclavitud, en sus alcances históricos y socioeconómicos, pero también, aunque sea lateralmente, ideológico-políticos y filosófico-culturales. Luego trataremos más específicamente el caso de la única rebelión de esclavos que se transformó, en su momento (entre fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX) en una revolución integral, capaz de tomar el poder: a saber, la revolución en la colonia caribeña francesa de Saint-Domingue (luego llamada Haití), y que, como ya hemos señalado, fue no solamente la *primera* revolución independentista en la América al sur del Río Grande, sino la social y políticamente más *radical* de todas ellas. Insistamos: a diferencia de las *rebeliones* o *revueltas* previas –que sin duda prepararon el camino– la haitiana de 1791/1804 fue una auténtica *revolución*, en el sentido moderno del término (lo cual es, desde ya, un pleonasmo: el concepto de "revolución", en su acepción política y social, *es* otra invención de la "modernidad"): vale decir, una completa transformación de las así llamadas "estructuras" socioeconómicas, políticas e ideológico-culturales (incluyendo, claro, las "relaciones de producción") dominantes. Y es nuestra hipótesis, además, que se trata de una revolución decisiva para la modernidad en su *conjunto*, y no solamente la "latinoamericana".

Sobre lo "desigual y combinado"

Como veremos, esto no fue siempre y necesariamente planteado así desde el *principio*; e incluso su "final" –que, como suele suceder, es *otro* principio– es un efecto por lo menos tanto de circunstancias "objetivas" como de las intenciones de los protagonistas, fueran estos los líderes o las "masas" revolucionarias. También –y quizá sobre todo– en las revoluciones opera la lógica *desigual y combinada*; la Revolución haitiana posiblemente sea uno (si no *el*) de los más paradigmáticos ejemplos de esa "ley" histórica. Sabemos perfectamente que es *demodé*, y aun pasible de pecado de "teleologismo", hablar de "leyes" históricas. Ahora la historia consiste en puras *contingencias*, en *flujos indecidibles*, en *acontecimientos* emergentes e inesperados. Por supuesto, eso también ocurre: sería necio e incongruente negarlo, cuando en capítulos anteriores hemos invertido tanta energía en la crítica de las teorías evolucionistas, "progresistas" y lineales conducentes a justificar la dominación de ciertas civilizaciones sobre otras. Y máxime cuando estamos hablando de una revolución como la haitiana, la *única* revolución triunfante hecha por esclavos en toda la historia de la humanidad: un *acontecimiento*, entonces, único, y como ya hemos visto, inesperado, *inconcebible*. Y será de nuestro máximo interés, justamente, subrayar esa unicidad y esa irreductible *singularidad*.

Resignar *toda* idea de "legalidad" –o al menos, de "tendencialidad"– histórica nos parece, sin embargo, una renuncia excesiva e innecesaria, no solamente a no se sabe qué "cientificidad" de la historia (lo que tal vez no sería tan importante), sino al deseo de que la historia informe la *política consciente*, en el más alto sentido: el de la voluntad de transformación de lo que deba ser transformado. Hemos hablado –y lo volveremos a hacer, seguramente–, siguiendo a Fredric Jameson, de un metafórico *inconsciente político* que subtiende a y empuja lo que denominamos "historia". Pero ¿acaso para el creador del concepto mismo del "inconsciente" jamesoniano, Sigmund Freud, no era una cuestión central de la "política" del psicoanálisis la de *hacer consciente lo inconsciente*? Empresa siempre parcialmente *fallida*, por supuesto, y que nos obliga a recomenzar. Pero no, de ninguna manera, empresa éticamente *renunciable* de antemano. Si para la "conciencia" de la época la Revolución haitiana fue inconcebible, no es porque la historia no pueda tener "leyes". Es, más bien, porque esa "conciencia" de la época –y nos referimos, desde ya, a la "conciencia" *dominante* de las clases *dominantes*– operó (y sigue operando) una monstruosa *(re)negación* del "inconsciente político". Eso no se llama "leyes de la historia" (se crea o no en su existencia): se llama *ideología*.

Intentaremos mostrar que la Revolución haitiana fue uno (otra vez: si no *el*) de los mayores ejemplos modernos de este *hacer consciente el inconsciente* histórico-político. Que no haya sido reconocida así, que –como ya vimos que dice Michel-Rolph Trouillot– haya sido sometida a un más profundo *olvido* que casi cualquier otro gran acontecimiento de la "modernidad", es –para seguir con nuestra metafórica jerga "psi"– el gigantesco *síntoma* de una gigantesca *represión* por parte del "Yo" occidental. Como veremos, la haitiana puede ser calificada, si se nos permite el abuso terminológico y retórico, de una *meta-revolución*: una revolución que incluyó, "objetivamente", la *puesta en cuestión* de las pretensiones "universales" de las *otras* revoluciones "modernas", empezando por aquélla que supuestamente la "inspiró" y que se ha transformado ella misma –para el pensamiento eurocéntrico, ya fuera "amigo" o "enemigo"– en el paradigma de las revoluciones modernas: la (llamada) Revolución francesa. Una *meta-revolución* que asimismo puso en cuestión, "anacrónicamente" –vale decir, con sus propios tiempos *desigualmente combinados*– la cuestión "étnica" junto a la cuestión de "clase" e incluso de "género": no diremos (el lector que nos haya soportado hasta aquí ya sabe cuánto aborrecemos la palabra) una revolución *postmoderna*; podríamos, quizá, denominarla una (meta)revolución *meta-moderna*, si por "moderna" entendemos lo que habitualmente entiende (y quiere hacer entender) aquel pensamiento dominante. Pero, justamente: *nosotros* quisiéramos hacer entender que la Revolución haitiana fue la que mostró *otra* "modernidad": una modernidad, como la llamamos al principio mismo de este libro, *dividida contra sí misma*.

Fue también, no es cuestión de negarlo, una revolución en buena medida *fracasada* (ya que el "éxito" de una revolución no se mide, desde luego, por su mero triunfo en el momento de la "toma del poder", sino por lo que después *se hace* con el "poder"). Pero ¿no lo han sido, "en buena medida", *todas*? ¿Podemos decir, mirando el mundo de hoy, que ha *triunfado* la revolución "francesa" de la *Libertad/Igualdad/Fraternidad*? ¿Podemos decir que ha *triunfado* la revolución "socialista" del "poder al proletariado"? Sería decir *demasiado*, y por esa *demasía* perder nuevamente a la historia tanto como a nuestro "inconsciente político". Pero, al revés: con la dudosa ventaja que nos de una mirada retrospectiva ¿deberíamos entonces decir que nunca debieron ser *intentadas* la Revolución haitiana, la francesa o la soviética? Si aquello era decir *demasiado*, esto sería ciertamente decir *demasiado poco*. Finalmente, el "fracaso" consiste en que las razones por las que se hicieron esas revoluciones todavía *están aquí*, y no en que ellas, en su momento, no fueran *necesarias*. Como

dice, en uno de los epígrafes de esta tesis, el genial católico y conservador Chesterton: las causas perdidas son las que podrían haber salvado a la humanidad.

Del particularismo al (falso) universalismo: una "revolución filosófica"

Hemos reservado un capítulo especial, el próximo, para analizar lo que denominamos la "revolución filosófica" –también ella masivamente *(re)negada*– producida por el "inconsciente político" de la Revolución haitiana, y más en general de la esclavitud afroamericana. Nos ha parecido útil, no obstante, adelantar algunos "títulos" en este apartado, para introducir lo que suele llamarse, feamente, el *marco teórico* desde el cual "leer" la cuestión de las rebeliones esclavas en el Caribe colonial y proto-capitalista en su contexto del *sistema-mundo* del *triángulo atlántico.*

Empecemos recordando algo que hemos dicho varias veces: la esclavitud, y en particular la esclavitud afroamericana, lejos de ser *incompatible* con el nuevo régimen del Capital, fue en medida importante su *origen*, su *condición de posibilidad*, su *lógica* más íntima aunque más inconfesable. Ello no quita que a muchos pensadores "de buena voluntad" pueda habérseles aparecido, en su momento, como una escandalosa *contradicción*, que intentaron resolver ("míticamente", por así decir) atribuyendo la barbarie esclavista a la *responsabilidad individual* de ciertos "malvados" –algo implícito en los presupuestos teóricos *individualistas* del pensamiento burgués, incluido el más "progresista"–, y de esa manera "salvando" a la propia estructura del "sistema". Desgraciadamente, las cosas no son tan sencillas: ya hemos visto, por ejemplo, que la mismísima *ala jacobina* de la Revolución francesa resistió hasta donde pudo (con las muy puntuales excepciones que nunca faltan: de todas maneras, el propio Robespierre sólo cambió su política *a último momento*) la extensión a los afroamericanos de la consigna supuestamente *universal* de la Libertad/Igualdad/Fraternidad. ¿Eran todos, pues, insanablemente "malvados"? ¿O era que la propia lógica de mundialización del Capital imponía, contra el pretendido "universalismo" de su pensamiento, unos límites particulares fuera de los cuales el "sistema" ya no hubiera sido posible? La pregunta es retórica, y en su propia formulación está la posible respuesta. Desde ya, volveremos sobre la cuestión.

Recordemos por ahora, simplemente, que –como lo dice muy bien Eugene Genovese– "la libertad burguesa está principalmente fundada en el sólido *aquí y ahora* de la *propiedad absoluta*[1]".

Y entre esas propiedades absolutas está, claro, la de la *fuerza de trabajo*, esa "mercancía" de la cual la sociedad burguesa, en determinada etapa de su desarrollo originario, decidió que tenía que disponer también *absolutamente.*

Esto constituyó una estricta *novedad* histórica. Ya hemos dicho que en la inmensa mayoría de las sociedades pre-capitalistas existió, de muy diversas maneras, la esclavitud, y aún cuando esta fue un elemento decisivo para su misma lógica económico-social, la misma era vivida como una de las formas del *ser social* de esa sociedad; pero solo ahora, bajo el régimen del Capital, ese "ser social" se muestra como *artificio histórico*: aparece como una insalvable *contradicción* entre, por un lado, un "ser social" supuestamente basado en la *libertad*, y por otro lado la necesidad de que al menos alguien –y "alguien" son millones y millones de personas– deba *no gozar* de ese atributo para que pueda hacerlo el resto. De allí que forzosamente –para "superar" ideológicamente la contradicción– esos millones *necesariamente* hayan tenido que ser considerados, en el mejor de los casos, como *no-ciudadanos*, y en el peor, directamente como *no-humanos*: vale decir, como no dignos de ser *incluidos* en el "ser social".

Esta no-inclusión no había presentado, en la Antigüedad o en las sociedades "tradicionales", un problema lógico, ideológico, ético o filosófico, por la sencilla razón de que en esas sociedades *no existía* un pensamiento "universalista" con las pretensiones del pensamiento burgués –el mismísimo Aristóteles, que posiblemente sea el que más se haya acercado a eso, afirmaba que "El Ser se dice de muchas maneras"–. Por lo tanto, estaba *naturalizado* (y en el pleno sentido del término: recordemos las ideas del propio Aristóteles a propósito de los esclavos "por naturaleza") el hecho mismo de la esclavitud. Pero el pensamiento moderno, plenamente *histórico*, implica una *ruptura* entre "naturaleza" y "cultura": ahora sí, entonces, la esclavitud emerge como un *escándalo* lógico, y no meramente moral.

Esta es también la razón por la cual –para ya ir abordando el tema de este capítulo– las *resistencias* a la esclavitud comportan, en la modernidad, un sentido completamente distinto al que podían tener en las sociedades "tradicionales". Resistencias, desde ya, las hubo siempre, desde Espartaco en adelante (y seguramente desde mucho antes, aunque no hayan quedado sus registros historiográficos); pero eran reacciones contra la explotación insoportable, o contra la ruptura de arreglos "contractuales" tradicionalmente establecidos, o lo que fuera. En ningún caso pusieron objetivamente en peligro el *sistema* como tal. Para que esto fuera posible se requirió una transformación radical tanto en las *relaciones de producción* como en la *ideología* de la sociedad europea (y por lo tanto "americana") moderna.

Para entender esto, insistamos en algo que también hemos dicho repetidamente: la esclavitud afroamericana nunca fue (no importa el grado de especificidad o de "autonomía relativa" de las situaciones locales) un modo de producción *independiente:* fue una formación social y un conjunto de relaciones sociales particulares *en el seno* de –y más aún, *constitutivas* de– un modo de producción nuevo e incipiente, que, combinando "desigualmente" el momento de decadencia de la economía *señorial* y el momento de alza de la economía *capitalista*, estaba *ya* conformando el *sistema-mundo* del Capital, tal como lo conocemos hasta nuestros días. Las diferencias regionales, efectivamente, fueron importantes, dependiendo de cuál fuera la potencia colonial de origen (su grado de desarrollo económico, sus instituciones políticas, sus improntas culturales y religiosas, etcétera); pero todas las colonias crecieron en un contexto *sobre-determinado* por el modo de producción ya tendencialmente *mundializado* prevaleciente en Europa. Las formas de resistencia, las revueltas, y no digamos ya las *revoluciones* (como la de Haití) de los esclavos afroamericanos, por lo tanto, constituían un poderoso *obstáculo* para la consolidación y profundización del nuevo modo de producción: de allí que *tenían* que ser evitadas y/o reprimidas hasta las últimas consecuencias, pues de ello dependía la mismísima *supervivencia* del nuevo sistema.

¿Sabían esto, los esclavos rebeldes? Por supuesto que no, en el sentido de una plena conciencia *teórico-política* de lo que estaba en juego (y que, por otra parte, tampoco tenían los amos). Para ellos, se trataba sencillamente de recuperar, o de conquistar, su *libertad.* Pero "libertad" –o "justicia", o "igualdad"– era ahora un concepto que, aunque fuera confusamente y sin información estrictamente "filosófica", tenía un sentido objetivamente nuevo. No se trataba simplemente de retirar "los obstáculos físicos a su movimiento" (como había definido Hobbes a la libertad, desde una concepción "fisicalista" y empiricista propia del siglo XVII[2]), sino de que los esclavos, mal o bien, de manera más o menos fragmentaria, indudablemente habían estado *expuestos* a las "nuevas ideas" que soplaban con los vientos europeos (y de las cuales, aunque a primera vista pueda parecer una paradoja, muchos de sus amos eran sostenedores). Claro está que esta "exposición" fue en buena medida, por así llamarlo, un "efecto retroactivo"; el impulso inmediato, primario, para la rebelión, era en principio el mismo que el de sus antepasados de las sociedades tradicionales: la resistencia contra la superexplotación. Pero el *sentido* que adquiría ese impulso –y que en muchos casos fue haciéndose progresivamente *consciente* en la propia *praxis* de la rebelión– era lo novedoso.

En sus comienzos, sin embargo, nada de esto podía estar tan claro. De hecho, ese impulso inicial –como también lo ha analizado brillantemente el ya citado Genovese– fue de orden *restauracionista*: los esclavos intentaban replegarse sobre sus tradiciones religiosas e identidades culturales más arcaicas, sobre el mito de un *retorno a África*, sobre la recuperación de un mítico *comunismo tribal* (aunque desde luego no lo llamaran así). Esto no es nada para extrañarse; la inmensa mayoría de las grandes revoluciones (incluida, por ejemplo, la Revolución rusa, en la cual muchos de los campesinos que salieron a combatir lo hicieron no por el "socialismo" sino por la restauración de las relaciones paternalistas con el "padrecito Zar") comenzaron de esta manera "conservadora" que intentaba regresar a un *statu quo ante* imaginado como un "paraíso perdido" en el que reinaban la igualdad y la fraternidad, la comunión con la naturaleza, las relaciones de hermandad, etcétera. La famosa primera frase de la magnífica biografía de Emiliano Zapata escrita por John Womack –y que ya hemos citado antes– lo dice de manera insuperablemente sintética y gráfica. Recordémosla: "Esta es la historia de unos campesinos que, porque no querían cambiar, hicieron una revolución".

Es parte de esta lógica paradojal la que queda expresada, entre muchos otros lugares, en la consistente teoría del "desarrollo desigual y combinado" y su traducción política a la "revolución permanente"[3]: cuando las "tareas" superadas por la historia, y por lo tanto ya irrealizables plenamente, son asumidas por una(s) clase(s) *distinta(s)* a la clase dominante que debía llevarlas a cabo, la lógica del movimiento se transforma radicalmente, y el propio movimiento transforma esas "tareas" y produce objetivos nuevos. Muy a menudo esos objetivos "nuevos" incluyen, como acabamos de decir, un componente de ilusorio retorno a algún pasado mítico de "pureza" incontaminada –una era sin corrupción, pongamos–, que a veces tiene la suficiente fuerza ideológica como para transformarse en dominante (y eso con toda probabilidad precipitará al movimiento en alguna clase de fundamentalismo), y otras logra ser "reciclado" en una configuración estratégica que avanza hacia un estadio nuevo.

Una gran parte de la historia de las rebeliones independentistas y anticoloniales del Tercer Mundo atestigua fehacientemente la validez de estas "leyes", desde el tradicionalismo incaico de Tupac Amaru hasta el redentorismo tribal de muchas regiones de África[4]. Y, por supuesto y en primer término, las revueltas y movimientos revolucionarios afroamericanos pertenecen a la misma lógica histórica. Cuando su desarrollo no conducía a una sangrienta derrota (o, como ocurrió únicamente en el caso haitiano, a un triunfo total, al

menos como empresa de toma del poder, abolición de la esclavitud y fundación de un nuevo Estado "negro"), terminaba en una completa retirada de la sociedad colonial y el establecimiento de las llamadas sociedades *cimarronas*, que se limitaban –aunque para los miembros de esas sociedades no era poca cosa– a *auto-marginarse* de todo contacto con la sociedad colonial (salvo por las esporádicas incursiones con fines de robo de comida, por ejemplo, y en algunas ocasiones aumentadas a verdaderas *guerras cimarronas*) y a procurar reconstruir el modo de vida tradicional (real o imaginado como tal: recuérdese que ya bien entrado el siglo XVIII, la mayoría de los miembros de estas comunidades descendían de varias generaciones de esclavos, y por lo tanto eran territorialmente –y, en cierto modo confuso y "sincrético", *culturalmente*– "americanos" y no "africanos").

Ahora bien: esto sucedió sobre todo durante todo el período que podríamos denominar *transicional*, en el que en las metrópolis coloniales todavía la burguesía no había conquistado plenamente el poder político (como en Francia) o sólo lo había hecho incompletamente y al precio de muchos compromisos (como en Inglaterra u Holanda), pese a que en el plano económico su carácter de nueva clase dominante ya estaba considerablemente consolidado. En este primer contexto, atravesado por una situación ideológico-política asimismo "transicional" –en la cual, como hemos visto, no siempre había una correlación precisa entre la *situación* económica "burguesa" y la ideología dominante, aún permeada de ideales "aristocratizantes"– a los afroamericanos *cimarrones*, aunque parezca paradójico, les resultaba relativamente más fácil "negociar" su coexistencia con la clase dominante colonial –pues, pese a su auto-exclusión, desde luego los "amos" pugnaban por recuperar a sus esclavos fugados, ya fuera mediante la "cacería de cimarrones" o, de acuerdo a la relación de fuerzas, tratando de persuadirlos de volver al trabajo–.

En ausencia de una filosofía "universalista" plenamente hegemónica, por decirlo así, se "negociaba" entre un particularismo cultural (el de los *cimarrones* que buscaban recuperar una imaginaria "identidad" primigenia) y otro particularismo cultural (el de los viejos o nuevos "aristócratas" que buscaban también conservar sus privilegios ancestrales o recientemente adquiridos). Pero la Revolución francesa –sólo por ilustrar la cuestión con un acontecimiento emblemático– alteró radicalmente este "equilibrio" (conflictivo, sin duda, pero equilibrio al fin). La conquista del poder estatal por los representantes de una burguesía consolidada –aun con sus diferencias internas y fraccionales, por ejemplo entre jacobinos y girondinos– aportó las condiciones necesarias para transformar potencialmente una revuelta masiva de esclavos,

o incluso una mera comunidad de "fugitivos", en una *revolución* social y política propiamente dicha (como, de nuevo, la de Saint-Domingue/Haití). En el registro ideológico y/o filosófico-político (y también "jurídico" en sentido amplio) apareció una situación extraordinariamente interesante: los afroamericanos (en Haití sobre todo a través del lúcido pensamiento político de Toussaint Louverture) se *apropiaron* de ese "universalismo" de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* –documento central emanado de la gran Revolución metropolitana–, y mediante ese gesto de apropiación desnudaron el carácter *ideológico* –ahora en el sentido restringido– de dicho documento, que por supuesto otorgaba unos derechos que *no alcanzaban* a los esclavos afroamericanos, ya que como hemos visto en buena medida la economía metropolitana dependía del trabajo esclavo–, demostrando entonces que el pretendido "universalismo" no era sino un *particularismo* que, por haberse hecho hegemónico en tanto ideología de la nueva clase dominante, es decir de una *parte* de la sociedad blanca, podía presentarse ilusoriamente como "universal"[5].

El carácter, digamos, *irónico* de la nueva ideología hegemónica queda perfectamente manifestado en su *crítica en acto* por la Constitución haitiana de 1804/5, que en una de sus cláusulas dispone que, a partir de su promulgación, *todos* los ciudadanos haitianos, sea cual fuere el color de su piel (pues aún después de las grandes masacres revolucionarias quedaba una no despreciable cantidad de blancos social y políticamente "menores", o *petit blancs*, como eran llamados) serán denominados *negros*. Es decir: la revolución de los esclavos (que desde luego en su inmensísima mayoría *eran*, más allá de las distinciones internas, "negros", y en segundo término mulatos) se asume, efectivamente y de manera *explícita* –ya no "ilusoria"– como la "universalización" de una *parte*, aunque sea la ampliamente mayoritaria (pero no única). Al *particularismo universalista* del pensamiento eurocéntrico se opone, pues, el *universalismo particularista* de los ex esclavos.

Este es, sin exageración alguna, un nuevo e importantísimo problema ideológico-político y *filosófico*, que no podía haberse planteado cuando, según hemos dicho, la tensión era entre dos "particularismos", ninguno de los cuales tenía –ni podía tener– pretensiones de "universalidad". Sólo ahora se revela un conflicto *irresoluble* –"trágico", nos animaríamos a decir– entre un particularismo que *cree* ser portador de lo universal (pues en una verdadera ideología no se trata de la pura "mentira", sino de una auténtica y sincera *convicción* por parte de sus portadores, en un *artículo de fe*, si se quiere decir así), y otro que por su sola acción demuestra y señala los *límites* de ese supuesto

universalismo, al que sin embargo sus portadores (la burguesía triunfante, para decirlo rápido) de ninguna manera podrían renunciar como *creencia*, so pena de que toda su armazón filosófico-político se derrumbara.

No hay, pues, terreno común sobre el cual "negociar" estos dos polos, y es en este sentido lato que se puede hablar de un conflicto "trágico". La situación, como se sabe, va a ser teorizada más adelante, por ejemplo, por Marx, cuando criticando precisamente la ideología de los *Derechos Universales...* (que, desde ya, para Marx representaba un gigantesco avance respecto de los particularismos fragmentaristas feudales, pero a la cual también él denunciaba como un nuevo particularismo disfrazado, correspondiente a los intereses de la nueva clase dominante) llame la atención –actuando un poco como un psicoanalista *avant la lettre* que interpreta un *lapsus*– sobre el hecho de que el título de ese documento hable del Hombre *y* del Ciudadano, revelando sin querer que el Hombre *no es lo mismo* que el Ciudadano, en el sentido de que en los hombres hay muchas y más complejas determinaciones (de clase, de género, socioeconómicas, étnico-culturales, etcétera) que las que pueden reducirse meramente al "equivalente general" de la noción de *ciudadanía universal*: un "equivalente general" que, al igual que sucede con el dinero respecto de las mercancías (aunque el razonamiento completo Marx sólo podrá hacerlo más tarde, en *El Capital*) busca eliminar las *diferencias particulares* detrás del *universal abstracto* de la Idea, disimulando entonces las *desigualdades materiales* que están en conflicto con la *igualdad jurídica* entre los hombres[6].

Entre otras cosas, Marx está aquí, muy concretamente, haciendo la crítica de la ideología del *Estado Ético Universal* de su antiguo maestro Hegel. Pero casi medio siglo antes de él, si bien seguramente de manera "inconsciente", la Revolución haitiana ya había hecho esa crítica *de facto*. Hasta tal punto esto es así que –como ya veremos en su debido momento– el propio Hegel tuvo que *dar cuenta*, a su manera desde ya, de la "nueva situación", haciéndose cargo (o mejor: *no* haciéndose cargo, es decir, produciendo por la negativa un *silencio atronador*) del "caso haitiano" en su monumental *Filosofía de la Historia*.

Por supuesto –no hace falta aclararlo– esto no significa que este movimiento fuera completamente regular y homogéneo, ni que haya un nítido antes y después de la Revolución francesa, ni mucho menos que después de ella hayan desaparecido totalmente las acciones *restauradoras* de las que hemos hablado, sino que ahora existían las condiciones para un potencial *salto cualitativo* en su naturaleza, que efectivamente se actualizó en el caso de Haití (y estuvo a punto de hacerlo en otras colonias, como también veremos). Pero sólo en estas nuevas condiciones era posible pensar en un movimiento plenamente orientado a la lisa y llana *abolición* de la esclavitud, contra los intereses *de conjunto* de las clases dominantes en el *sistema-mundo*, que difícilmente podían permitirse, al menos por ahora, ese lujo.

"De conjunto", decimos, ya que sí hubo, claro está, muchos pensadores y hombres políticos que, en las propias metrópolis –y proviniendo ellos mismos de la nueva burguesía, y en algunos casos incluso de la vieja aristocracia en decadencia–, iniciaron un honesto y consistente movimiento de ideas "abolicionista", que, si bien sólo pudo triunfar plenamente –y no en todas partes– cuando la consolidación de las nuevas relaciones de producción comenzó a tornar "improductiva" la esclavitud, no por ello resta nada de su valor a la honestidad y valentía de esos primeros abanderados metropolitanos.

Una aclaración más. Sin duda en algún sentido más o menos elástico se puede decir que las rebeliones de esclavos afroamericanos –y, muy especialmente, la de Haití– *presagiaron* la articulación entre las revoluciones anticoloniales y proletarias (u obrero-campesinas, para más precisión) del siglo XX, como las que típicamente se dieron en África y en algunas regiones de Asia (con India, China y Vietnam como paradigmas). Pero probablemente tiene razón Genovese[7] al insistir en que, en su propio momento histórico, el significado de estos movimientos fue, como se suele decir, *democrático-burgués* (desde ya, esta propia denominación nos presenta un dilema, en tanto utiliza una categoría "europea" –si no estrictamente "eurocéntrica"– que retroactivamente reduce a lo *conocido* ese *"desconocido"* que fue la Revolución haitiana; pero admitámosla por ahora, para avanzar). Eso no le quita nada a su heroicidad y su carácter verdaderamente revolucionario, así como a su decisiva significación histórica (en gran medida responsable de que las clases dominantes globales tuvieran que hasta cierto punto *reorganizar* el *sistema-mundo* con otros parámetros, más "modernos", en tanto ya no podían contar al menos masivamente con la fuerza de trabajo esclava).

Inversa pero simétricamente, los esclavos emancipados mediante revoluciones que –como hemos anticipado para el caso de Haití– ya deben ser calificadas de plenamente *modernas*, ya no podían contar con "el retorno a África" ni con una restauración tradicionalista de su identidad originaria completa. La inmensa mayoría de ex esclavos pasó a revistar en las filas de un nuevo *proletariado rural*, o bien de lo que nuestro ya conocido Sydney Mintz[8] ha calificado como *campesinado reconstituido*. Pero el *movimiento* en sí mismo, objetivamente, había pasado de la lucha contra la explotación esclavista y la búsqueda de autonomía, a la *puesta en cuestión* revolucionaria de la lógica del *sistema-mundo* tal como venía configurándose.

Esta constatación es igualmente interesante por razones históricas y teóricas. A través de la historia, los esclavos habían sido sin duda la más oprimida pero en ningún modo la más revolucionaria de las clases sociales. Y probablemente ambos factores estén de alguna manera correlacionados. Muchos autores –empezando por el propio Marx– han argumentado, plausiblemente, que los impulsos revolucionarios más decididos normalmente han provenido de las clases subordinadas *no directamente esclavizadas*, cuya subyugación no tan "totalizada" las hace contar con más favorables condiciones político-militares y psicológico-culturales.

Sin embargo, la historia de los esclavos afro-caribeños –y también, aunque en menor medida, tanto la de los de Sudamérica como los del Sur de los EE.UU.– demuestra que no convendría adscribir tan ligeramente al mito de la "docilidad" negra (tal como se expresa casi hasta la caricatura en novelas como *La cabaña del tío Tom*). El secreto de esta supuesta "anomalía" parecería estar, justamente, en el hecho de que por primera vez en la historia surgió, en la "modernidad", un *sistema-mundo* que, en buena medida, pudo levantarse sobre el trabajo esclavo; y que era, *al mismo tiempo*, un sistema cuya "superestructura" ideológica *necesitaba* tendencialmente desembocar en el "complejo" *Libertad/Igualdad/Fraternidad*. Fue, paradójicamente (o, en otro sentido, "dialécticamente"), esa propia "falsa" universalidad –tanto geográfica como ideológica– la que permitió un cuestionamiento igualmente *universal* del sistema.

La (incierta) lógica de las rebeliones esclavas

Retomemos nuestros razonamientos previos desde otra perspectiva. Las revueltas de los esclavos afroamericanos en la modernidad tuvieron lugar en el contexto de un modo de producción capitalista ya en estado de avanzada *mundialización*. Por consiguiente, contribuyeron a un movimiento emancipatorio *radical*, si bien generalmente dentro de los límites, como hemos dicho, de lo que podríamos llamar el "ala izquierda" del pensamiento democrático-burgués, pero al mismo tiempo anticipando una crítica más profunda del capitalismo como tal, y por lo tanto de ese pensamiento democrático-burgués.

Por otra parte, los sistemas esclavistas americanos habían surgido en una coyuntura compleja de desarrollos internacionales, regionales e incluso locales, generados originariamente como respuestas a las exigencias del mercado mundial. Había sin duda diferencias, de variable importancia, según que las metrópolis respectivas estuvieran aún parcialmente enraizadas en economías

señoriales o semi-feudales (España y Portugal) o en sociedades más claramente "burguesas" (Inglaterra, Holanda, y más matizadamente Francia). En ese contexto, las revueltas de los esclavos expresaron, a su propio modo, esas diferencias, pero *en su conjunto*, como hemos dicho, formaron parte de la oposición política a la sangrienta conquista del mundo por parte del capitalismo europeo. Hacia fines del siglo XVIII, el *contenido histórico* de tales revueltas cambió decisivamente: de mera reacción contra la esclavitud y búsqueda de libertad comunitaria o de recuperación de las (reales o imaginarias) raíces cultural-identitarias, se desplazó (sin necesariamente abandonar aquellos impulsos primarios) al objetivo de derribar el sistema esclavista en su totalidad. La gran revolución de los esclavos de Saint-Domingue/Haití fue el punto culminante, así como el más *consciente*, de este desplazamiento. Por supuesto que no estuvo exento de claroscuros, vacilaciones y contradicciones (incluso "ideológicas") de toda clase, como ocurre *siempre* en este tipo de procesos sociales y políticos. Pero, para tratar de entenderlos, empecemos por examinar cómo se daba la situación *antes* –o, a veces, incluso después, pero al margen– de ese gigantesco acontecimiento mundial que fue la Revolución haitiana.

Muchas revueltas comenzaron como actos de desesperación más o menos espontáneos contra las inenarrables condiciones de explotación, hambreamiento, sadismo, racismo, y como hemos visto en capítulos anteriores, verdaderos actos de *in-humanización* de los esclavos. Otras, como es típicamente el caso de los movimientos *cimarrones* o *quilomberos* –que ocasionalmente organizaron nada despreciables grupos "guerrilleros" para proveerse de víveres o castigar los abusos de los antiguos amos– apuntaron, como también anticipamos, a una *retirada* de la sociedad esclavista y a una "restauración" de un orden arcaico que imaginariamente se percibía como característicamente "africano", pero que en verdad fue, en las comunidades fugitivas, una *creación novedosa* plenamente afro*americana;* y, por lo tanto, desde un punto de vista antropológico-cultural estricto, la generación de una *cultura nueva* en el llamado "Nuevo Continente".

Estos movimientos, sin duda, tuvieron características diferenciadas regional y localmente. Los esclavos del Sur de los EE.UU. tenían una historia muy distinta a los del Caribe o, digamos, los de Brasil. En "el gran país del norte" el régimen esclavista entró en su gran período de expansión territorial, económica y demográfica *después* que se había cerrado (teóricamente, al menos) el gran tráfico internacional de esclavos, contando pues con la "auto-reproducción" casi exclusivamente local. Allí se hizo necesario, pues, aun bajo las brutales condiciones de la esclavitud, un relativo mejoramiento de las condicio-

nes materiales de existencia de la fuerza de trabajo, que permitiera una adecuada tasa de crecimiento demográfico. Esta "base económica" estuvo, lógicamente, acompañada de ciertas formas de "paternalismo" y "bienestarismo" esclavo (siempre, repitamos, dentro de los límites de un sistema estructuralmente brutal), que no fue *necesario* para los esclavistas caribeños. O, más bien, les fue necesaria la actitud opuesta.

Aquí también resulta pertinente la ya canónica oposición *tabaco/azúcar* que le debemos al gran antropólogo cubano Fernando Ortiz[9], y que hemos citado anteriormente (y volveremos a hacerlo). En efecto, los plantadores tabacaleros de los EE.UU. –tanto por el tamaño de sus plantaciones como por las características de la organización del trabajo en uno y en otro caso– pudieron adaptarse ideológicamente a las fluctuaciones del mercado internacional (incluido el de la fuerza de trabajo esclava), y a la consiguiente necesidad de mejorar comparativamente su relación "humana" con sus trabajadores, mucho más flexiblemente que los azucareros (predominantes en el Caribe y Brasil), puesto que vivían en un contacto mucho más cotidiano e "íntimo" con sus esclavos. Además, y en parte por la misma razón, aquellas fluctuaciones afectaron más dramáticamente a estos últimos –cuya expansión había sido *previa* a la curva depresiva del mercado internacional esclavista–, de manera que para ellos era más inconciliable la tendencia al paternalismo con la imperiosa necesidad de acentuar la explotación de la fuerza de trabajo para responder a las presiones del mercado.

Hubo, no obstante, algunas revueltas de importancia incluso en el Sur de los EE.UU. (las mayores fueron en Carolina en 1739, en Luisiana en 1811, y sobre todo la gran rebelión liderada por el célebre Nat Turner, en Virginia en 1831). Pero ni cercanamente pueden compararse con la dimensión de las revueltas caribeñas, ni digamos ya con la Revolución haitiana, sino que en general adquirieron un carácter puramente *defensivo*.

En el Caribe, en cambio, la mucho más dura situación económica y social provocó una gran cantidad de rebeliones de enorme importancia, sobre todo en los contextos en los cuales las guerras entre las potencias coloniales (que, por supuesto, muchas veces se libraban en los escenarios locales) y las consiguientes dificultades de aprovisionamiento, provocaban hambrunas y pestes cada vez más frecuentes. Pero –aunque en muchas ocasiones estas fueron las causas inmediatas– no podemos establecer una causalidad mecánica entre ambos factores. En línea con lo que decíamos un poco más arriba, algunas de las rebeliones más dramáticas se produjeron en períodos de comparativa mejoría económica, que estimulaban las expectativas y por lo tanto la voluntad de cambio. Asimismo, para volver a las diferencias señaladas entre EE.UU. y el Caribe (o Brasil), las grandes concentraciones de esclavos como las características de las plantaciones azucareras, obviamente, facilitaban la organización política de los revoltosos. Los esclavos caribeños y brasileños vivían normalmente en grandes propiedades que "albergaban" (es una manera de decir) un promedio de 200/300 esclavos. Y también en Venezuela o Colombia las revueltas se produjeron en áreas de concentración similares, en general en los centros mineros (en los EE.UU., en cambio, más de la mitad de los esclavos vivían en granjas relativamente pequeñas, y de la otra mitad una cuarta parte en plantaciones que no superaban los 50 esclavos).

Otra correlación que se puede establecer se refiere a que las mayores y más fuertes rebeliones se originaron en las sociedades en las que los esclavos negros superaban *por mucha* proporción a los blancos libres. En la Guyana británica, por ejemplo –donde se produjo la gran revuelta de esclavos de Demerara en 1823[10]– los esclavos constituían *el 90%* de la población total, y los negros superaban a los blancos por treinta a uno. En Jamaica o Saint-Domingue/Haití, la proporción era apenas menor: 80/85%, mientras que en Cuba no bajaba del 70% (en los EE.UU., al contrario, solamente en Carolina del Sur y Mississippi eran los esclavos mayoría, y en proporciones mucho menores que las recién mencionadas, nunca superiores al 55%[11]).

Asimismo, es un factor de peso el elemento *étnico-cultural*. En toda América fueron generalmente los esclavos de más reciente "importación" los que empujaron más decididamente los movimientos de rebelión. Los esclavos *creoles* muchas veces se vieron obligados a combatir junto a los amos contra sus propios compañeros. La gran revolución de Haití fue llevada a cabo por una población esclava que, en su inmensa mayoría, no hablaba una palabra de francés (no es, desde ya, el caso de Toussaint Louverture, Henri-Christophe, Dessalines y sus otros principales líderes), pues era relativamente "nueva"; los levantamientos de Bahía (Brasil) en 1807-1835 eran de base muy mayoritariamente africana originaria, y así sucesivamente. Estos datos no apuntan a menospreciar la contribución de los *créoles* (esclavos de segunda, tercera o más generaciones, ya plenamente afro*americanos*), que fue absolutamente decisiva –sobre todo, como es bastante lógico, en el plano del liderazgo, por su mejor conocimiento de la híbrida cultura local, sus mayores posibilidades de comunicación, etcétera–, sino a refinar nuestra periodización señalando que solo entre finales del siglo XVIII y principios del XIX se registra una mayor participación y protagonismo de negros *créoles*, de *mulatos* y mestizos "viejos".

Frente a estos procesos insurgentes, desde luego que los esclavistas entendían perfectamente bien la conveniencia de permanecer unidos y solidarios entre sí, en atención a sus intereses inmediatos *de clase*. Pero, para bien o para mal, la "clase", aun siendo una categoría decisiva para entender y teorizar la historia, no es la única que existe. Como ya hemos aclarado, las sociedades esclavistas –y muy especialmente las caribeñas– fueron un "teatro de operaciones" privilegiado de las guerras entre las potencias coloniales (y ya veremos la importancia de esta situación para procesos revolucionarios como el de Haití, donde Toussaint Louverture, por razones *tácticas*, no tuvo inconveniente, al principio, en revistar como oficial de las fuerzas pro-monárquicas españolas que combatían contra Francia en el Caribe). En tiempos de amenaza o realidad bélica, las lealtades nacionales solían sobreponerse a los intereses de clase, y la "relación" entre amos y esclavos se hacía algo más laxa –en particular porque muy frecuentemente los amos obligaban a los esclavos a pelear junto a su ejército nacional, lo cual es, claro, una afrenta a la condición de los esclavos (a los que bien poco podía importarles que sus amos fueran de una u otra nacionalidad), aunque, por otra parte, el entrenamiento en el manejo de armas que ello suponía demostró serles bien útil luego a los esclavos rebeldes–. Por otra parte, no fueron infrecuentes las ocasiones en las que los esclavos aprovechaban las escaramuzas internacionales para intentar revueltas por cuenta propia, o al menos para huir a conformar comunidades *cimarronas* y *quilombos*. Pero, desde ya, en cuanto la paz retornaba, la situación se invertía, y los amos estaban bien dispuestos a mantenerse unidos y usar los ejércitos contra las amenazas levantiscas de los esclavos.

También se dieron situaciones en las cuales ejércitos de países normalmente rivales colaboraran en la represión de esclavos rebeldes o fugitivos, como parece haber sucedido cuando el ejército español acantonado en Cuba reprimió duramente a los esclavos huidos durante los primeros levantamientos en Haití (aunque después, como hemos dicho, hubo ciertamente colaboración entre los españoles y los grupos rebeldes haitianos). Y de la misma manera, en otras muchas oportunidades las clases dominantes metropolitanas en las colonias fomentaban, contra las potencias rivales, levantamientos de esclavos (siempre que, por supuesto, no pusieran en peligro su propia dominación sobre sus propios esclavos, lo cual siempre constituía un cierto riesgo, ya que no se podía contar con una lealtad incondicional a los amos que prevaleciera sobre la solidaridad étnica y de clase con los congéneres). De manera que, como puede apreciarse, no es fácil establecer una pauta generalizada para todas las situaciones posibles.

Dentro de la fluidez de estas pautas, el caso de Brasil presenta un muy interesante ejemplo de la importancia de las divisiones en el seno de las clases dominantes para las rebeliones de los esclavos y las revueltas *cimarronas*. La comunidad de Palmares, que fue la más importante comunidad autónoma esclava en la historia de ese país, surgió en el siglo XVII durante la prolongada guerra entre portugueses y holandeses por el control de la región nordestina. Otras comunidades significativas continuaron apareciendo y fortaleciéndose a todo lo largo del siglo XVIII, aprovechando las turbulencias de la situación política interna, así como los conflictos entre el gobierno y los colonos locales a propósito de los derechos de monopolio y los impuestos. De manera similar, la serie prácticamente continua de levantamientos en Bahía entre 1807 y 1835 (que ya mencionamos al pasar) se produjo en el contexto de agudas luchas facciosas dentro de las clases dominantes, un desastroso proceso inflacionario, la crisis del comercio exterior, y los frecuentes pronunciamientos de las guarniciones de soldados por demandas sectoriales –que en más de un caso los llevaron a aliarse con los esclavos rebeldes–.

Asimismo, una vez instalado el asiento del Imperio portugués en Brasil en virtud de las guerras napoleónicas, se produjeron fuertes movimientos separatistas en algunas provincias que apoyaban la "causa francesa", creando un desorden generalizado que también favoreció las rebeliones esclavas. Durante la segunda mitad del siglo XIX (recuérdese que Brasil fue el último país americano en abolir la esclavitud), el crecimiento del movimiento abolicionista, la crisis generada por la humillante guerra del Paraguay, y las luchas entre terratenientes y la nueva burguesía –que era en general abolicionista, puesto que su lógica productiva requería de fuerza de trabajo "libre"– crearon también una situación tumultuosa muy favorable para la deserción, la resistencia y la violencia organizada de los esclavos. Mencionemos por último, tan solo a título comparativo, que los esclavistas norteamericanos –aunque, como hemos visto, también sufrieron algunas rebeliones de importancia–, sobre todo después de 1776, nunca tuvieron que enfrentar una situación ni remotamente parecida, ya que el estatuto de esas ex-colonias era radicalmente diferente, en tanto no tenían que responder a capital metropolitana alguna, y su "solidaridad de clase" era infinitamente más sólida, lo que les permitió enfrentar a los esclavos rebeldes desde una mucho mejor relación de fuerzas.

Un capítulo interesante (y comparativamente menos estudiado que los aspectos estrictamente socioeconómicos y políticos) de las revueltas esclavas, es el del papel de la *cultura*, y muy especialmente de la *religión*, en esos movimientos. Hasta bien entrado el siglo XIX, la religión (fuera o no bajo las for-

mas más o menos sincréticas que comentábamos en el primer capítulo) proporcionó argumentos de primerísima importancia para los movimientos insurgentes. Tanto en el Caribe como en Brasil y otras regiones de América del Sur (Venezuela, Ecuador, Perú, etcétera), muchísimos líderes rebeldes se "iniciaron" como sacerdotes o practicantes prestigiosos de las formas religiosas afroamericanas, desde el *vodú* hasta el *obeah,* pasando por el *myal,* el *candomblé* y tantas otras, pero los hubo también cristianos ("viejos" o "nuevos") y, dato curioso, numerosos islámicos. Estos últimos, pese a su escasa significación cuantitativa, tuvieron un rol preponderante en las rebeliones de Bahía, de Saint-Domingue/Haití (antes de la gran revolución), en Surinam y, aunque algo menor, en Belice[12]. En alguna medida esto se explica por el hecho de que –como era bien conocido en la época– los esclavos originarios de regiones africanas islamizadas (básicamente el Magreb y África nord-oriental) se habían ganado la merecida reputación de ser especialmente rebeldes. Su cultura político-religiosa les hacía totalmente insoportable y humillante la condición de esclavos de "infieles". Los africanos occidentales, por su parte, no absorbieron la religión islámica o lo hicieron muy indirectamente, por lo cual llegaron más empapados de sus religiones ancestrales. Ello no impidió que –ante el intento de sus amos de imponerles su propia religión– desarrollaran fuertes resistencias cultural-identitarias, si bien en los casos (frecuentes, como hemos dicho) en que el liderazgo del movimiento estaba en manos de los afro-islámicos, se establecía una suerte de "negociación" cultural: los "paganos" aceptaban ese liderazgo, y su aceptación *política* implicaba hasta cierto punto la aceptación de un "monoteísmo" híbrido y sincretizado (pero que tenía al menos la ventaja de no ser el mismo monoteísmo de los amos, y más aún, de levantar sus propias *resistencias* frente a él); los líderes afro-islámicos, por otra parte, aceptaban las formas "impuras" o "fetichistas" de la religión tradicional de sus seguidores.

Al igual que había sucedido ya en África, en las sociedades esclavistas americanas el Islam fue principalmente un fenómeno *urbano,* ya que, al tratarse de una de las tres grandes religiones mundiales llamadas "del Libro", obviamente requería aunque fuera rudimentos de alfabetización (en el sentido de la "lecto-escritura" occidental y del mediano Oriente: otra cosa bien distinta es aplicar la etnocéntrica etiqueta de "analfabetos" a sociedades "sin escritura" o de tradición oral a veces riquísima; además, habría que definir con mayor amplitud y precisión el concepto de "escritura": calificar a esas culturas de *ágrafas,* por ejemplo, es sin duda más "políticamente correcto", pero sigue juzgándolas por lo que desde nuestra perspectiva *les falta,* y no por lo que realmente *tienen).*

En la ciudad de Bahía, por ejemplo, la religión afro-islámica sirvió para *unir* políticamente a las diferentes etnias de los esclavos. Los *yoruba,* que en la propia África habían resistido violentamente las invasiones de los *hausa* y los *fulani* (fracciones africanas del islamismo) se convirtieron en musulmanes en Brasil. Esto tuvo mucho que ver con el papel del islamismo en los procesos de resistencia y rebelión contra los amos: las pretensiones *universalistas* del Islam, al predicar la idea de un Dios único y universal junto a la "inhabitabilidad" de un mundo pleno de sufrimientos injustos, contribuyeron a establecer la unidad entre pueblos de diferentes culturas y tradiciones que en condiciones normales difícilmente se hubieran entendido, pero que ahora compartían, en su "base social", la experiencia de la esclavitud, y encontraban en el Islam (repitamos: en tanto religión opuesta al monoteísmo de los amos, que por supuesto también servía para mantenerlos unidos *a ellos*) la "superestructura" correspondiente. En manos de un líder anticristiano hábil, el "grito religioso" podía lograr la completa separación de y oposición a la sociedad blanca por parte de los esclavos, transformando la rebelión en una especie de guerra santa contra el "infiel". Eso sucedió, por ejemplo, en Bahía.

En efecto, en 1835, cuando se produjo la última y más importante rebelión bahiana, la tradicional preparación político-militar y la unidad religiosa de los musulmanes demostró ser una herramienta estratégica de primer orden, hasta el punto de que esa rebelión casi alcanzó el triunfo, pese a haber comenzado contando con apenas un par de cientos de adherentes. Finalmente, por una combinación de mala suerte y algunos errores tácticos, fue derrotada a sangre y fuego, pero en un momento estuvo a punto de tomar el poder en la propia Bahía y desde allí producir un levantamiento generalizado de las plantaciones rurales. Durante algunas semanas, el régimen esclavista vivió un auténtico estado de terror. Y con razón: Bahía estuvo a un paso de transformarse en la segunda Haití de la historia.

Esto no excluye que también muchas revueltas se hicieran en nombre del propio cristianismo (o, al menos, de las nuevas formas sincréticas en las que el cristianismo dominante había sido "reinterpretado", como el *vodú* y el *candomblé),* ya que por supuesto también el cristianismo –sobre todo el "primitivo"– tiene sus propias tradiciones revolucionarias. Pero es cierto, por otra parte, que la cuestión resultaba más difícil cuando había una religión *compartida* –aunque fuera a la fuerza– entre amos y esclavos. La *separación* religiosa, en cambio, tendía a reforzar las líneas de enfrentamiento, superponiendo la cuestión identitaria-cultural a la *lucha de clases* (o de "razas") propiamente dicha.

Pero también es importante tomar en cuenta las *combinaciones* entre distintas formas de revuelta y resistencia. Las más importantes rebeliones de esclavos casi invariablemente se dieron en alianza con las comunidades *cimarronas,* o al menos en momentos en que la actividad o la mera existencia en abundancia de esas comunidades estaban socavando la estabilidad del régimen, y aparecía como modelo a seguir por los esclavos aún sojuzgados. En Venezuela, por ejemplo, la gran rebelión de Andresote (1832) ocurrió en el contexto de las llamadas "guerras cimarronas". Y por supuesto el caso más paradigmático, sobre el que ya volveremos, es el de Saint-Domingue/Haití.

Ahora bien: siempre con la excepción de la gran Revolución haitiana, las más importantes rebeliones de esclavos, junto a la de Bahía, se produjeron en Guyana y Jamaica. Guyana (que comprendía los territorios de Essequibo, Berbice y el ya nombrado Demerara), constituía un casi permanente escenario de conflicto bélico entre Inglaterra y Holanda, que se alternaban como potencias controladoras de la zona, y ofrecían un extenso *hinterland* apropiado para el establecimiento de asentamientos *cimarrones* y para la guerra de guerrillas. Considerados en su conjunto, estos territorios fueron el escenario de un promedio de una importante rebelión *cada dos años* (sin contar innumerables pequeñas revueltas y complots) entre 1731 y 1823 (año de la masiva rebelión de Demerara), es decir a lo largo de prácticamente un siglo entero. En todos estos casos los rebeldes fueron primariamente africanos "nuevos", aunque en las últimas ya puede apreciarse una presencia importante (aunque inestable y no del todo decidida) de los negros *creoles.* Y en todos los casos, por supuesto, las derrotas de los movimientos trajeron aparejadas masivas ejecuciones y torturas llevadas a cabo con infinito mayor "salvajismo" que el que los amos blancos atribuían a los "bárbaros" africanos. Ello se explica en parte ("psicológicamente", digamos así) por el hecho de que, al igual que la triunfante revolución de Haití, hubo aquí lo que podría denominarse un *salto cualitativo* en los objetivos rebeldes: ya no se trataba simplemente de levantamientos "defensivos" contra los abusos de la esclavitud, sino del proyecto de un *Estado negro autónomo,* buscando en ocasiones la alianza táctica con alguna nación europea importante.

Detengámonos un momento en la rebelión de Demerara, por su importancia y porque es ilustrativa de la nueva situación. Los insurgentes, en un principio, demandaban su emancipación ("manumisión" de las cadenas esclavistas), bajo la creencia –meramente imaginaria, pero es muy frecuente que tales "imaginarios" tengan fuertes efectos materiales– de que "el buen rey de Inglaterra" ya los había liberado y que los plantadores locales los mantenían sometidos ilegalmente, y para impedir su paso al trabajo asalariado, así como el acortamiento de la semana laboral. Para ello, dirigidos por el afro-cristiano Jack Gladstone, intentaron imponerse mediante métodos pacíficos, incluyendo lo que hoy llamaríamos una "huelga general". Nótese, de paso, que tanto los objetivos como los métodos del movimiento denotan una extraordinaria *modernidad,* aunque, como siempre, podía estar combinada con sueños "utópicos" de retorno a las identidades "primarias", etcétera. Las únicas *dos* víctimas entre los blancos fueron dos plantadores que se negaron a deponer las armas, y que fueron fusilados. Todos los demás fueron puestos prisioneros, y la inmensa mayoría declaró, tras su liberación, que habían sido bien tratados y alimentados. Tanta moderación no fue de mucha utilidad para los rebeldes una vez derrotados: fueron masacrados por cientos de la manera más cruel y violenta. Pero sí sirvió para despertar importantes movimientos abolicionistas en toda Inglaterra.

No todas las rebeliones –hay que ser honestos– tuvieron este carácter de "pureza". En Jamaica también hubo revueltas ininterrumpidas entre 1669 y 1739; pero en este último año los *cimarrones* firmaron un "tratado de paz" con los ingleses, y a partir de allí, y a cambio de su autonomía, los esclavos que habían quedado en las plantaciones ya no pudieron encontrar refugio fuera de ellas, pues sus ex-compañeros los devolvían atados de pies y manos a sus amos, cuando no los ejecutaban de inmediato. Pero este tipo de cosas, aunque no hayan dejado de suceder nunca, se volvieron mucho más raras e indefendibles después de fines del siglo XVIII/principios del XIX, cuando la combinación entre la Revolución francesa en una de las grandes metrópolis y la Revolución haitiana en el Caribe produce, por así decir, otro "gran salto adelante" en la conciencia, los objetivos, el horizonte y los métodos de los movimientos rebeldes. Lo mismo sucedió en Jamaica: ya desde la revuelta –relativamente pequeña– de 1760 fue notorio que, en lo esencial, se había pasado de los objetivos de "restauración" del pasado africano a los de un *futuro* "revolucionario". Esa transición "ideológica" supuso asimismo un crecimiento cuantitativo geométrico de los militantes rebeldes: en la rebelión de 1815 apenas participaron 250 esclavos "nuevos", en su mayoría *ibos;* en 1824, ya eran 1.200 esclavos de las plantaciones; en la fase final, el levantamiento de la Navidad de 1831, eran 20.000. Esta rebelión, que ya incluía a los *creoles,* ideológicamente fue la prefiguración del culturalmente tan complejo "nacionalismo" jamaiquino (hasta llegar mucho más actualmente al movimiento *rastafari,* basado en las tradiciones de Etiopía pero con aspectos culturales completamente modernos, como el *reggae*), y a pesar de su derrota, selló la suerte definitiva del partido de los esclavistas, conduciendo a la larga a la abolición.

El resto de América

Como hemos visto, aparte de la de la Bahía, las más grandes y significativas rebeliones se produjeron en el Caribe, y especialmente en las Antillas inglesas, holandesas o francesas. Ello no quiere decir que en la América española no haya habido también importantes movimientos –sobre los que en seguida diremos algo–, sino que no tuvieron condiciones objetivas para transformarse en el mismo sentido que las arriba mencionadas. Ello es así, en primer lugar, porque, salvo por el caso de Cuba (y este sólo después del gran *boom* del azúcar a principios ya del siglo XIX), no hubo en Hispanoamérica una expansión importante de grandes plantaciones. La mayoría de las regiones conquistadas por España –piénsese, sin ir más lejos, en México o Perú– contaban con una enorme reserva (incomparable en términos cuantitativos con la del Caribe) de fuerza de trabajo indígena, de modo que la importación de esclavos africanos en esas zonas fue meramente complementaria[13].

Pero, de todos modos, ello no obsta para que sí existieran algunos más o menos importantes enclaves de plantaciones, notoriamente en las costas de Venezuela, Colombia, Honduras, Costa Rica y Panamá, así como importantísimos centros mineros en México y Perú[14], que en buena medida utilizaron –lo hemos mencionado anteriormente– mano de obra esclava africana. No es raro, entonces, que en muchos de estos centros –donde la explotación y las condiciones de trabajo eran estremecedoras– se hayan producido rebeliones de cierta significación. Ya en 1522 se registra en la Hispaniola lo que posiblemente haya sido la primera revuelta de esclavos negros –al menos, que se tenga noticia– de América (y que una parte de esa antigua "Hispaniola" en la que se registra la *primera* revuelta esclava de que se tengan noticias haya luego constituido a Saint-Domingue, no es pequeño simbolismo histórico). Asimismo, hubo rebeliones significativas en México, en 1546, 1570, 1608 y 1670[15]. Tan temprano como en 1537 las autoridades coloniales habían logrado desarticular un elaborado complot cuyo objetivo era matar a todos los blancos, imponer un régimen forzoso a los indios y mestizos, y recrear una "sociedad africana" tradicionalista (aquí todavía estamos, como se ve, en pleno imaginario "restaurador").

En Centroamérica, durante el siglo XVII, el conflicto permanente entre los ingleses y los españoles por el control de la Costa Mosquito ofreció la oportunidad para un gran movimiento de autonomía que –caso relativamente raro– implicó a una combinación cultural afro-indígena (los llamados *sambo-mosquitos*), que se aliaron con los ingleses contra los españoles a cambio del

reconocimiento de su independencia. En Colombia una rebelión de esclavos, en 1530, destruyó por completo la ciudad de Santa Marta, mientras que los rebeldes *bozales* del interior minero se levantaron en 1548 y, después de masacrar a sus amos y capataces blancos, establecieron varias bases *cimarronas*. La gran revuelta de Andresote (llamada así por el nombre de su principal dirigente) en el Valle de Yuracuy, en 1730, aniquiló a una fuerza española de 600 soldados antes de ser derrotada por otra tres veces mayor. Otro caso comparativamente insólito se da en Venezuela, donde muchos renegados blancos se unieron a las revueltas negras y huyeron (y lo que es más, fueron bien recibidos) a las comunidades *cimarronas;* estos movimientos fueron de tal importancia que el rey Felipe V en persona expresó su preocupación por el fenómeno en 1716; aparentemente, hacia fines del siglo XVIII la fuerza total de los *cimarrones* en Venezuela constaba de entre 30 y 50.000 personas.

Pero por supuesto –no hace falta insistir demasiado en ello– fuera del Caribe los movimientos más espectaculares se registraron en Brasil. Allí tuvieron una peculiaridad que todavía no hemos mencionado salvo incidentalmente: la resistencia armada de los esclavos afro-brasileños adoptó mucho más frecuentemente la forma de guerras *cimarronas* que la de insurrecciones directas y frontales. Habitualmente, se ha dicho, los ex esclavos de los *quilombos* no intentaban derribar el sistema esclavista, sino que peleaban defensivamente, para preservar sus asentamientos autónomos[16]. Pero no podemos quedarnos con esta constatación un tanto unilateral. Después de todo, como hemos repetido hasta el cansancio, casi *ninguno* (luego mencionaremos alguna parcial excepción) de los grandes movimientos rebeldes de esclavos *previos* a la época de las revoluciones francesa y haitiana se proponía conscientemente la subversión radical del sistema en su totalidad. Y sea como sea, encontramos revueltas impresionantes (aún cuando no hayan alcanzado las dimensiones de la de Demerara y mucho menos la de Haití), no sólo en la ya mencionada Bahía, sino en Minas Gerais o Rio de Janeiro, que también allí se combinaron con la continua actividad de los *quilombos* para poner a veces en aprietos muy serios la estabilidad del sistema, incluso si no era esa la intención originaria.

A esta altura, y antes de terminar este parágrafo, estamos en condiciones de extraer algunas conclusiones –provisorias y generales– sobre lo que hemos visto en el mismo:

1. Las rebeliones de esclavos en toda América (aunque muy especialmente en el Caribe y en Brasil, en ese orden), cualquiera que fuera la forma que adoptaran –desde el simple *cimarronaje* hasta los movimientos insurgen-

tes político-militares– pusieron objetivamente en peligro el sistema esclavista como tal, ya que su propia evolución ideológica, lenta pero progresivamente, se demostró a la larga incompatible con una actitud meramente *defensiva* hacia dicho sistema.

2. La articulación temporal (que desde luego no es para nada casual) entre la Revolución francesa y la haitiana, hizo las veces de un radical *salto cualitativo* en el significado histórico de esos diversos movimientos: ahora ya no se trataba solamente de una puesta en cuestión "objetiva" del sistema esclavista, sino de la voluntad progresivamente *consciente* de su derrocamiento: Haití (y, en cierto modo, también Demerara, por su notable *modernidad)* fue el modelo y la inspiración de ese salto cualitativo y esa transformación ideológico-política; ya no bastaba con el "retorno a África", sino que emergía la voluntad de una diferente sociedad *futura* aquí, en "América".
3. Los efectos de esa transformación no fueron solamente políticos y sociales –que ya hubieran bastado para calificarla de "revolucionaria"– sino, más sutil pero también más profundamente, *filosófico-culturales.* Por primera vez en la historia de la hegemonía del nuevo *sistema-mundo* comandado por el colonialismo europeo, surgía un radical desmentido *de facto* a las pretensiones de un falso universalismo que demostraba ser la ideología de una *parte* que, por ser dominante, se autopostulaba como el *todo.* La Revolución francesa, al hacer *explícita* (con las "mejores intenciones", sin duda) esa pretensión, irónica y dialécticamente creó las propias condiciones para su *de-construcción* –como se dice ahora– por parte de esos *otros* –los esclavos afroamericanos– que, aparentemente, habían sido *descontados* del "todo".
4. Ese largo proceso, lejos de ser homogéneo, fue ricamente "desigual y combinado". Incluso después de las *revoluciones paralelas pero encontradas* (pues en la realidad histórica las paralelas pueden juntarse mucho antes del infinito) de Francia y Haití, pero sobre todo antes, se dieron todas las muy complejas articulaciones posibles entre las formas político-sociales, étnico-culturales y religiosas que adoptaron esos movimientos, de tal modo que es muy difícil adoptar *regularidades estadísticas,* mucho menos *recetas conceptuales,* que den cuenta matemáticamente de las "leyes" específicas de ese proceso particular (más allá, como es obvio, de las grandes tendencias válidas para el *sistema-mundo* en su conjunto más global). Como hubiera dicho, célebremente, Goethe: "Gris es la teoría, pero verde es el árbol de la vida".

Saint-Domingue/Haití entra en escena. Retrato de la "isla de azúcar" en 1791

En esta sección retomaremos algunas de las líneas que hemos desplegado en la anterior a propósito de la resistencia de los esclavos, e intentaremos extraer algunas conclusiones más o menos teóricas a lo largo de la marcha. Pero lo vamos a hacer ya empezando a ocuparnos de lo que fue el más importante y revolucionario de esos movimientos de resistencia –"resistencia" a la larga transformada en ofensiva activa que logró la conquista del poder político–, y que resultó en la instauración de la República de esclavos libertos (auto-liberados, para más precisión), la llamada *République Noire* de Haití, en 1804. Eso nos va a permitir analizar las características más generales de esos movimientos, al mismo tiempo estudiando un caso particular e histórico-concreto (que, desde ya, no es un caso cualquiera). Desgraciadamente, no vamos a tener espacio, en este libro, de seguir la historia posterior de ese desdichado país (aunque señalaremos a grandes rasgos algunas líneas, ya adelantadas en el capítulo I). Tampoco es la finalidad de nuestro texto: tan sólo pretendíamos, como lo anunciamos al principio, llenar una cierta laguna (*ideológica y política,* y no solamente "científica") que creíamos percibir en muchos de los estudios habituales de sociología histórica y/o teoría política sobre América Latina y el Caribe.

Empecemos con una cita propiciatoria:

> En 1791, la colonia de Saint-Domingue, establecida en la mitad occidental de la isla que Colón había denominado Hispaniola, y que los Amerindios nativos (antes de su completo exterminio por los españoles) habían llamado *Hayti,* era la más rica y más productiva posesión francesa de ultramar, conocida como la Joya de las Antillas. Sus plantaciones coloniales, cultivadas por la fuerza de trabajo esclava, producían fortunas en azúcar y café, creando para sus propietarios, que frecuentemente eran terratenientes ausentistas, vidas lujosas en París. Desde el punto de vista de los plantadores franceses, localmente llamados los *grands blancs,* Saint-Domingue no era un lugar para establecerse permanentemente: era un lugar para enriquecerse rápido[17].

Así comienza el Prefacio de la monumental novela histórica en tres partes que el escritor e historiador norteamericano Madison Smartt-Bell dedicó a la

Revolución haitiana. Es un buen comienzo, también para nosotros: en un rápido pantallazo tenemos una descripción, necesariamente esquemática pero no por ello menos ajustada, de lo que representaba Haití en las vísperas de su gran revolución. En otro de esos rápidos pantallazos, en el Prefacio del Tomo III, se nos dibuja el croquis del escenario político "macro" en el que se desarrollará el drama de la Revolución haitiana:

> En 1776 la revolución norteamericana empezó bajo la forma de una revuelta contra los impuestos, al tiempo que proclamaba auto-evidentes derechos naturales a la vida, la libertad, la búsqueda de la felicidad. En 1789 la Revolución francesa empezó como una violenta lucha de clases, declamando una ideología de libertad, igualdad y fraternidad entre todos los hombres. Que se aludía a todos los hombres *blancos*, iba de suyo[18].

Haciendo un poco de esquemático hegelianismo, podríamos decir que la Revolución haitiana es la *síntesis*, o la *negación de la negación*, de esas dos revoluciones anteriores: ciertamente los plantadores de la colonia tenían sus propios "problemas de impuestos" con el sistema de *exclusif* impuesto por la metrópolis, y ciertamente la Revolución haitiana fue una "violenta lucha de clases" (en cierto modo *mucho* más violenta que la francesa, como veremos) entre los esclavos y los plantadores, complejizada por otros "cruces" de fracciones de esas dos clases básicas. Pero además, la Revolución haitiana introdujo la *particularidad* de la cuestión "racial", para no mencionar que, para colmo, la "clase" contra la cual se hizo esa revolución fue también, al menos en parte, la que hizo la Revolución francesa. Esa mezcla fue explosiva, y de un poder destructivo de la vieja sociedad colonial que no conoció parangón antes o después: para el otoño de 1791 la inmensa mayoría de las vastas y ricas plantaciones de azúcar habían sido completamente destruidas por el fuego, muchísimos de los más grandes plantadores habían sido masacrados sin piedad, y otros tantos habían huido precipitadamente de la isla. Los pocos que decidieron quedarse y lograron sustraerse a la furia contenida de tres siglos de esclavitud horrorosa, quedaron virtualmente aislados en las grandes ciudades costeras. El interior era una total anarquía, cuyo territorio productivamente paralizado era recorrido por bandas errantes de esclavos rebeldes. En los años siguientes –e incluso durante algún tiempo después de la declaración de independencia en 1804– la situación de la "Joya" de las colonias americanas derivó en una guerra racial genocida y tripartita (blancos/negros/mulatos) en la

cual cada "raza" hizo todo lo que estuvo en sus manos para exterminar a las otras dos –y ocasionalmente entre ellas mismas, según las a veces confusas y cambiantes alineaciones políticas–. Mientras tanto, las grandes potencias coloniales europeas (Inglaterra, Francia y España) circunvalaban la región, compitiendo a tiros de cañón por ver quién sacaba mayor provecho del caos.

Hasta entonces, Saint-Domingue –así denominada por los franceses cuando los españoles les cedieron la parte septentrional de la isla en el tratado de 1697– había tenido una historia no sin avatares y convulsiones, pero en todo caso dentro de la "normalidad" de la historia antillana/caribeña. Esa isla había sido donde los españoles, capitaneados por el genovés Cristoforo Colombo, habían puesto pie por vez primera en lo que luego se llamaría América, el 12 de octubre de 1492 (para el almirante, que murió sin enterarse que había "descubierto" un "nuevo" continente, eran las "Indias Occidentales": los americanos, pues, somos todos hijos de un gigantesco malentendido). En la estupenda crónica de sus *Viajes*, Colón describe a los pueblos indígenas que allí encuentra (principalmente *tainos*) como gente "amable, tratable, pacífica, gentil, decorosa"[19] –aunque no deja de mostrarse algo concernido por su antropofagia ritual–. Por su parte, Bartolomé de las Casas –un educado fraile *dominico*, que desembarca allí en 1502 como "adoctrinante" de la expedición de Nicolás de Ovando, sin tener forma de adivinar que un día esas tierras se llamarán *Santo Domingo*– escribe (posiblemente exagerando un poco) que La Hispaniola es quizá el lugar más densamente poblado del mundo, y cuyos habitantes "son los más desprovistos de maldad y duplicidad que pueda concebirse"[20].

Como sabemos, ni la buena primera impresión de Colón, ni los entusiastas elogios del fraile, impidieron que allí mismo empezara el más grande genocidio de que se tenga memoria en la historia de la humanidad. Como escribe el propio Las Casas,

> enloquecidos por la avaricia y la ambición", los españoles "cayeron sobre ellos como bestias salvajes y rapiñadoras... matando, aterrorizando, hiriendo, torturando y destruyendo a los pueblos nativos" con "los más extraños y variados nuevos métodos de crueldad, nunca vistos ni oídos antes[21],

y ello continuadamente durante los dos siglos siguientes, hasta el punto de que, cuando los franceses recibieron su porción de la isla La Hispaniola, en aquella "más densamente poblada" región quedaban... 200 indígenas.

Hay que insistir con los simbolismos: ese "origen" de extrema violencia y crueldad, de "avaricia y ambición", marcó la historia posterior de Saint-Domingue, y caracterizó adecuadamente lo que los "amables" indígenas, y los esclavos africanos con los que fueron sustituidos, podían esperar del *sistema-mundo* en formación al que fueron "incorporados" forzadamente. Para los "ideólogos" (intencionales o no) de ese *sistema-mundo*, la *(re)negación* de la historia empieza ya por aquí, y continuará en los siguientes siglos; todavía en 1772, Adam Smith es capaz de escribir –falseando de la manera más inverosímil las apreciaciones de primera mano del mismísimo "descubridor" de América– que Colón en su primer desembarco no había encontrado más que "una región abandonada, habitada tan sólo por algunas tribus de salvajes desnudos, ignorantes y miserables"[22].

Por supuesto, en 1772 esto era cierto, y aún optimista: aunque ciertamente no era una región "abandonada" –estaba cubierta de grandes, medianas o pequeñas, pero en todo caso muy productivas plantaciones de azúcar, café, tabaco, índigo–, posiblemente ya no quedaba *ni uno* de aquellos "salvajes desnudos y miserables". En su lugar, trabajando duramente de sol a sol bajo el látigo de los capataces, había medio millón de esclavos "importados" de África, sin duda tan desnudos y miserables como lo que Adam Smith creía de los *tainos,* sólo que no por "propia voluntad" o por "pereza". En efecto, ya desde principios del siglo XVI –exactamente en 1518 y en parte, como sabemos, por recomendación del propio Las Casas, aunque después se arrepentiría amargamente– los barcos *negriers* (primero portugueses, luego holandeses, ingleses o franceses) habían iniciado una de las empresas más comparativamente rentables de la modernidad: el tráfico de esclavos, la *traite*, como se dice en francés con una expresión extrañamente ambivalente (ya que incluye, semánticamente, la idea tanto de *trata* como de *trato,* apuntando ya los albores de una ideología engañosamente "contractualista").

Cuando comienza la ya citada novela de Smartt-Bell (una suerte de gran fresco de la época y una épica coral con innumerables personajes de todos los bandos, aunque sin duda uno de los protagonistas principales será el mítico dirigente de la revolución, Toussaint Louverture), en efecto, ya ha comenzado a acusarse en la isla el impacto de la revolución francesa de 1789, que ha venido a sobreponerse a las fracturas socioeconómicas y étnico-culturales ya presentes en la colonia. Los *grands blancs*, propietarios de la inmensa mayoría de las plantaciones y de los esclavos, eran notoriamente más conservadores y "realistas" (en el sentido de *royalistes*, partidarios de la monarquía derrocada en la metrópolis) que, según hemos visto, en varias de las otras colonias, don-

de una ideología "ilustrada" podía convivir más "fluidamente" con la tenencia de esclavos. En 1791 había empezado a tomar cuerpo, en algunos sectores de esta clase dominante local, la idea de una secesión que transformara a la colonia en una suerte de refugio autónomo para los "realistas" de todo el Caribe, o en todo caso en un protectorado inglés, ya que si bien Francia todavía no había suprimido la esclavitud, existía el peligro (no demasiado grave en términos inmediatos, como en seguida se verá) de que los jacobinos se decidieran a hacerlo finalmente, mientras que Inglaterra –que había realizado su "revolución burguesa" un siglo y medio antes con la "dictadura republicana" de Cromwell, para luego restaurar la monarquía bajo su forma "constitucional" en 1688– no tenía por entonces, todavía, la más mínima intención de suprimir el sistema esclavista en sus colonias del Caribe.

Como puede apreciarse, pues, el "patriotismo" de estos terratenientes coloniales era muy secundario respecto de sus intereses de clase. Para añadir un dato pintoresco, estos *grands blancs*, con el objeto de diferenciarse de los revolucionarios y su gorro frigio rojo, adoptaron un tocado blanco en sus cabezas, por el cual empezaron a ser conocidos como *pompons blancs.*

Por otra parte, existía una clase más baja de blancos –ya la hemos visto aparecer en las otras colonias del Caribe, dedicada al pequeño comercio y la artesanía–, mayoritariamente concentrada en las dos principales ciudades de la costa: Port-au-Prince (o Puerto Príncipe) en occidente, y Cap Francais (conocida como Le Cap) en el norte. Los miembros de esta subclase, los *petit blancs*, no eran todos necesariamente franceses. Conformaban una comunidad nacionalmente confusa y oscura, que incluía a contrabandistas, aventureros de toda laya, y fugitivos internacionales. Muchos provenían de una época anterior, en que la isla había sido un refugio y plaza fuerte de piratas y "bucaneros" (*boucaniers*, así conocidos por la costumbre de asar carne en las playas en unas "parrillas" llamadas *boucan*). La gran mayoría de estos "pequeños blancos" abrazaron el ideario revolucionario de 1789, y en los dos años que van desde la revolución francesa a los comienzos de la rebelión de los esclavos haitianos, varias veces entraron en enfrentamientos violentos con los *grand blancs.* Como los lectores ya podrán fácilmente imaginarse, adoptaron el gorro rojo y fueron denominados *pompons rouges.*

Pero, claro está que, más allá de sus diferencias internas, la suma total de los "rojos" y los "blancos" no era sino una escasa minoría de la población de Saint-Domingue. En 1791 (hasta donde pueda confiarse en las estadísticas de la época, aunque lo que importa aquí es apreciar las proporciones comparativas) había unos 39.000 blancos, unas 27.000 personas provenientes de distin-

tas clases de mestizaje, y alrededor de medio millón de esclavos negros. La importante (teniendo en cuenta la cantidad de blancos) población *mulata* de la isla, se explica por la sencilla razón de que nunca había habido sino una pequeñísima cantidad de mujeres blancas en una colonia que había atraído mucho más a los empresarios oportunistas que a los colonos propiamente dichos. Algunos de los mulatos eran esclavos, pero muchísimos más eran libres o libertos, a los que se llamaba *affranchis*. La proporción de *affranchis* plenamente negros era por supuesto muchísimo menor, pero sí existían algunos (entre los cuales estaba el mismísimo Toussaint, que era cochero profesional)[23].

Ya en una sección anterior mencionamos al pasar que en estas sociedades podían llegar a establecerse inverosímilmente sutiles diferencias clasificatorias del color de la piel. En Haití, en la época de la que estamos hablando, había exactamente *sesenta y cuatro*, aunque parezca increíble –y eso que era un número sensiblemente menor a las *126* "identificadas" para todo el Caribe–. Todas y cada una de ellas tenían su correspondiente denominación, y el *status* social del mestizo era, "lógicamente", directamente proporcional a la "claridad" de su piel. Algunos eran ciertamente ricos, incluyendo la propiedad de esclavos más "oscuros", y no pocos eran educados, habiendo incluso algunos estudiado en Francia.

Pero los mulatos, cualquiera fuera su relativa "blancura", carecían absolutamente de derecho civil o político alguno, aunque se les exigía un servicio de tres años en el ejército. Tenían escasísimo contacto social con los blancos (salvo cuando estos visitaban los prostíbulos, normalmente regenteados por mulatos), estaban siempre sometidos a ellos (aun a los más pobres *petit blancs*) y no eran infrecuentes las masacres espontáneas de mulatos, a veces con los pretextos más nimios.

Como es fácilmente comprensible, había una fuerte animosidad y conflicto social entre los mulatos, que tenían dinero pero no derechos, y los *petit blancs*, que tenían derechos pero muy escaso dinero: una suerte de entrecruzamiento entre "lucha de clases" y "guerra racial", donde los más desfavorecidos económicamente eran los racialmente "superiores". Estas tensiones se exacerbaron después de 1789, cuando los mulatos comenzaron a enviar delegaciones a París para demandar igualdad política y derecho al voto. Dichas "embajadas" no dejaron de concitar simpatías entre los jacobinos más radicalizados y organizaciones abolicionistas metropolitanas, la principal de las cuales era la llamada *Les Amis des Noirs*. Pero en toda una primera etapa de la revolución francesa, los nuevos partidos en el poder creían muy firmemente (pese a las irresolubles contradicciones ideológicas que tal creencia generaba, según ya lo hemos discutido) que los Derechos ("Universales") del Hombre se debían aplicar sólo a los blancos (eso sí: sin importar que fueran *grands* o *petits:* el blanco *sí es* un color "universal", sin tantas subdivisiones). Ni el ala más radicalizada de los propios jacobinos se sustrae a esta impronta ideológica hasta fines de 1793. Explica Blackburn:

> El Comité de Salud Pública fue establecido en abril de 1793 [...] Bajo presión del movimiento popular y de las necesidades de la guerra los jacobinos comenzaron a construir una administración revolucionaria y a elaborar una nueva Declaración de Derechos que omitiera la garantía absoluta para la propiedad privada contenida en la Declaración de 1789. Los jacobinos radicales estaban dispuestos a calificar los derechos de los propietarios, contener a las fuerzas del mercado y sancionar nuevos derechos sociales; pero no a tolerar organizaciones de los trabajadores ni avalar las doctrinas igualitarias y anti-racistas que estaban emergiendo entre los *sans-culottes*[24].

Contradicciones ideológicas o no, las motivaciones económicas son transparentes: en 1789 Saint-Domingue constituía, en medio del desorden revolucionario metropolitano, uno de los pocos sectores de la economía francesa que seguía funcionando a pleno. Y no solamente por medio de las plantaciones, sino también de la muy lucrativa "industria" del tráfico de esclavos, que prácticamente por sí misma había *hecho* a grandes ciudades como Bordeaux o Nantes –así como vimos que en Inglaterra había "hecho" a Bristol o Liverpool–. Por lo tanto, tanto la esclavitud como el sistema de jerarquías sociales de ella derivada, qué le vamos a hacer, *tenía* que ser conservado tal cual.

Por lo que respecta al medio millón de esclavos negros, solo una minoría eran *creoles* (es decir, nacidos ya en la colonia): más de las dos terceras partes eran de origen africano directo. En parte debido al ausentismo de los propietarios, los abusos y la crueldad ejercidos contra los esclavos eran mucho más frecuentes y más duros en Saint-Domingue que en el sur de los EE.UU. o en la mayoría de las demás sociedades esclavistas del Caribe. Los esclavos de Saint-Domingue morían –por hambre, suicidio, aborto, infanticidio, exceso de trabajo o directamente asesinato– a una tasa mucho mayor que lo que podían ser reemplazados por crecimiento demográfico natural. Los amos se veían obligados a importar un promedio de 20.000 nuevos esclavos *por año* para mantener la fuerza de trabajo a niveles constantes.

Estos esclavos originariamente africanos provenían de diez o doce etnias diferentes, y hablaban otra tanta cantidad de lenguas (por lo menos, ya que en algunas de esas "tribus" originarias podía hablarse más de una lengua). Como ya hemos visto, para comunicarse entre ellos y con sus amos utilizaban una lengua "inventada", el *créole,* que era una suerte de *patois* que combinaba el vocabulario francés con la sintaxis africana (sintaxis a su vez construida con un "promedio" de las de esas diferentes lenguas), y que sigue siendo hoy la lengua oficiosa haitiana, junto al francés. El dato no es culturalmente menor: como es sabido, la lengua de una sociedad es una de las marcas centrales de su "identidad" cultural; de tal modo, los haitianos vieron esa identidad destruida (o, lo que equivale a lo mismo, *inventada* por las clases dominantes) desde su propio origen, desde antes, incluso, de ser "haitianos". De manera semejante, la población esclava "sintetizó" (a través de las más diversas formas de sincretismo y transculturación) una enorme variedad de tradiciones religiosas, fusionándolas en una religión local común de la que ya hemos hablada, llamada –según diferentes grafías– *vodú,* o *vodoun,* o *vudu,* que se transformó en universal entre los esclavos africanos y muy común entre los *creoles.* La importancia de la cuestión merece un parágrafo aparte.

Excursus sobre el culto *vodú* y su papel "revolucionario"

El *vodú* incluye un "panteón" de dioses diversos que literal y físicamente toman *posesión* de sus cultores. El mejor estudio antropológico que se ha realizado sobre esta religión (desprovisto de la mitología racista y el exotismo fantasioso y de película hollywoodense de terror a que frecuentemente se ha visto asociado este interesantísimo culto religioso) sigue siendo el ya antiguo que en 1958 le dedicara el gran etnólogo francés Alfred Métraux[25], en el cual se demuestra acabadamente su origen en las antiquísimas ceremonias llamadas "de posesión" africanas, que aparecen en las más diversas comunidades étnicas del continente africano. Las mejor estudiadas, hasta donde sabemos, son las de los *Zar* de la zona de Gondar en la actual Etiopía, que merecieran un análisis exhaustivo y extraordinario desde una perspectiva no sólo etnográfica sino literaria, por parte de Michel Leiris[26]; esta "genealogía" es particularmente interesante porque, como se sabe, Etiopía fue extrañamente "cristianizada" muchos siglos antes del "descubrimiento" de América, aunque también esa forma de cristianismo de los denominados *coptos* de las actuales Etiopía, Abisinia y Eritrea es ricamente sincrética; de tal modo que ya antes de retransformarse en el Caribe, los rituales de posesión luego "vuduizados" encerraban, aunque en confusa mezcla con muchos otros elementos, ciertas "marcas" cristianas; quizá haya sido por esto que fueron relativamente tolerados en la colonia, hasta el punto de que no pocos *petit blancs,* y por supuesto mulatos, también llegaron a participar de ellos, o al menos del *folklore* general que era su marco cultural. Estamos hablando, desde ya, de una tolerancia informal y de una actitud ocasional de "mirar para otro lado"; desde el punto de vista de la legalidad oficial, el *vodú* estaba sometido a la más estricta prohibición.

En 1797, nuestro ya conocido Moreau de Saint-Mery, en su *Description topographique, physique, civile, politique et historique de Saint-Domingue,* nos ofrece la primera descripción de la que se tengan noticias de una ceremonia *vodú,* presidida por un "rey" y una "reina", su primera instancia es la adoración de la Serpiente, que comunica su poder y su voluntad por mediación de un sacerdote o de una mujer en trance. Los dioses a quienes se dedica el ritual reciben el nombre de *loa* (en el sur de la isla) o de *santos* (en el norte) –y obsérvese, de paso, que esta última palabra europea, al revés de la primera que es africana, ya ofrece por sí misma un testimonio de sincretismo o "transculturación"–. Métraux, por su parte, usa las categorías de *genios* o *espíritus,* reservando la de *dios* para la divinidad suprema, es decir el mismo término que en la religión (en este caso) católica: para los haitianos es el "buen Dios" (el *bon dié* en *créole*), que sin embargo no recibe un culto especial[27].

Una modificación especialmente importante del culto originario africano en Saint-Domingue, oportunamente destacada por Roger Bastide en el texto de Saint-Mery, es la creación no solamente de nuevos *loa,* sino la organización de estos en una secta novedosa, surgida en Saint-Domingue en 1768, bajo la influencia de un negro de origen español, "Don Pedro"[28]. Tenemos así dos grandes tipos de culto, el del *Vodú Rada,* pese a todo aún muy ligado a su origen africano, y el *Vodú Petro,* completamente *créole.* De los dos, el segundo contiene los aspectos más "malignos", simbolizados por los *yé-ruj* (o sea *yeux rouges,* "ojos rojos" en *créole*), característica física más notoria de los "brujos" o *diabs* (diablos). Y ciertamente no debe ser para nada azaroso que sean estos "diablos", nacidos ya en el contexto de la esclavitud, los que orienten fundamentalmente los ritos más violentos que acompañarán al movimiento insurreccional.

Por lo tanto, no son de menospreciar los "operadores" revolucionarios de los múltiples componentes de la religión –es decir, del *vodú* propiamente dicho, y no sólo su semejanza estructural con otras religiones de "posesión"–, originariamente provenientes, al parecer, de la región de Dahomey, y más es-

pecíficamente de la cultura *Arada* (a la cual, casualmente, pertenecía el "semiilustrado" Toussaint Louverture). Es justamente en estos componentes donde hay que ir a buscar la importancia cultural (si se quiere indirecta, pero absolutamente *decisiva*, como coinciden en afirmarlo todos los más importantes estudiosos del tema, empezando por Métraux) del *vodú* para los movimientos de resistencia, en primer lugar los de *cimarronaje*: no es de ninguna manera un azar que la inmensa mayoría de los líderes cimarrones más activos y combativos fueran no solo practicantes sino con harta frecuencia sacerdotes principales de la religión. El carácter semiclandestino de los rituales, claro está, favorecía su relación con las comunidades fugitivas.

Es, efectivamente, en estas ceremonias que todos los niveles de la tradición africana (religión, lenguaje, danza, concepción del mundo, e incluso la medicina tradicional, en la cual Toussaint era muy entendido) se ponen en evidencia para reafirmar una *pertenencia*, digamos, histórico-genealógica, que a veces logra trascender los elementos "transculturados". Por cierto, las palabras de los himnos sacramentales *vodú* eran en su totalidad de origen africano. En este sentido, su utilización constituía en sí misma una forma de protesta cultural contra el orden colonial, que al mismo tiempo operaba como medio de reforzamiento de autoconciencia de una "identidad" cultural autónoma. De hecho, el *vodú* se transformó en la primera y más antigua forma de resistencia, en una fuerza no sólo cultural en sentido estrecho, sino también ideológica y política. Los amos, pues, sabían muy bien por qué la prohibían. Para apreciar el contenido fuertemente político de los cantos litúrgicos utilizados en el ritual (es decir, los denominados "encantamientos" o *nkisi)* limitémonos a transcribir la primera estrofa de uno de los más famosos:

Eh! Eh! Mbumba (= la serpiente, o "espíritu del arcoiris")
Amarra a los BaFioti (= un pueblo traficante de esclavos de la costa africana)
Amarra a los blancos
Amarra a las brujas
Amárralos[29]

Como podrá observarse, hay aquí una sistema metonímico de equivalencias (esclavistas africanos = esclavistas europeos = "brujas") que revela una aguda si bien "espontánea" percepción de las dimensiones históricas del Mal caído sobre las espaldas de los esclavos, y que desmiente las afirmaciones etnocéntricas –incluso las pretendidamente "progresistas"– que afirman que los esclavos luchaban ciertamente contra su superexplotación, pero que no tenían una verdadera conciencia política de su derecho a la libertad e igualdad antes de ser expuestos a las ideas de la Revolución francesa, o lo que fuese. Este es un prejuicio occidental-modernista (sobre el cual tendremos que volver) imposibilitado de tomar en cuenta el principio, sobre el cual tanto hemos insistido, del *desarrollo desigual y combinado*, por el cual elementos de la cultura "arcaica" se articulan con la nueva situación para producir un efecto que *ya no es* el "arcaico", pero que tampoco puede reducirse a una recepción pasiva de las nuevas ideas, sino que, precisamente al revés, son esas "nuevas ideas" las que son *re-interpretadas* y *trans-culturizadas* en los códigos del "arcaísmo". Por otra parte, ¿cómo no ver el carácter por así decir *anticipatorio* de la metáfora "amarrar"? Una metáfora que puede leerse en clave de varias capas semánticas superpuestas: en primer término, se refiere al objetivo inmediato del encantamiento *nkisi*, por el cual simbólicamente se "amarran" (se juntan, se reúnen en un solo "atado") los poderes del "espíritu del arcoiris" (y el *arcoiris* mismo, por supuesto, es la metáfora o alegoría prácticamente universal de la unidad de lo *diverso)*; por el otro, en vísperas de la rebelión armada de los esclavos de 1791, la metáfora adquiere una connotación casi completamente *literal*, aludiendo a la práctica, efectivamente, de amarrar juntos a los blancos capturados (al menos a los que no eran violentamente masacrados: las revoluciones no son precisamente un paseo idílico), para "incorporarse" sus poderes y su fuerza.

No es plenamente seguro que esta ceremonia fuera *vodú* dahomeyano en estado puro –y desde ya, en términos muy generales, la propia situación colonial "desarraigante" de los esclavos no deja "en estado puro" prácticamente *nada* de las tradiciones culturales–. Por ejemplo –y es un ejemplo bien significativo– no hay duda de que en ella predominaron los elementos llamados *petro* (suerte de sub-rituales dedicados a los dioses más "terribles" y agresivos, como hemos visto, y cuyo nombre deriva de Don Pedro): el cerdo sacrificial del cual se bebe su sangre, una atmósfera fuertemente "militarizada", el llamado a las armas, el juramento de secreto, etcétera. Mas aún: la invocación comprobada al "buen Dios detrás de las nubes que ve todo lo que hace el hombre blanco" (el *bon Dié* que ya hemos citado) es interpretado por Métraux o por Bastide, como vimos, en clave católica; pero también puede ser una referencia al Ser Supremo que puede encontrarse en muchísimas de las religiones "animistas" africanas (tal como lo ha comprobado a principios del siglo XX el famoso etnólogo Wilhelm Schmidt, quien de esa observación extrajo una teoría evolucionista equivocada a propósito del *monoteísmo primordial*, pero que

sin duda observó muy ajustadamente la existencia del denominado Ser Supremo en muy diversas culturas africanas[30]).

Los practicantes de la religión *vodú* consideraban al continente africano (o sea *Guinea*, como ellos lo llamaban genéricamente, aunque hoy ese sea el nombre de *una* nación africana) una "isla sagrada" que quedaba al otro lado del mar, y que la muerte era su puerta de ingreso. En un pasaje de la ya citada novela de Smartt Bell, Toussaint Louverture está siendo conducido prisionero, en un barco, rumbo a Francia (donde moriría en la cárcel). Asomado a la cubierta, durante largo rato mira fija y concentradamente las aguas del mar bajo él. El capitán, extrañado, le pregunta qué está observando. "Estoy tratando de ver Guinea (África)", responde el líder[31]. En efecto, los esclavos, como parte de su religión en la cual la tierra de origen era sagrada, creían que África quedaba "al otro lado del mar", y, teniendo una concepción plana del universo, que para llegar a ella había que *atravesar*, literalmente, el océano. Ahora bien: Toussaint se autodefinía como *cristiano*, y además, como hemos dicho, era un hombre comparativamente "culto" (en términos occidentales), y por lo tanto perfectamente informado de la redondez del planeta. La anécdota, aparentemente verídica, expresa bien, pues, el *sincretismo* religioso de los esclavos (o ex esclavos, en este caso), así como la importancia, entre cultural y política, de las tradiciones originarias, como punto referencial sobre el cual construir una *diferencia* con el detestado amo blanco y lo que él representaba.

Ya hemos mencionado la importancia de esta y parecidas creencias para los movimientos insurgentes de esclavos, y lo volveremos a comprobar en el caso de Haití. Siendo una de las más fuertemente estructuradas de las religiones llamadas "animistas" de África, el *vodú* dahomeyano proporcionó a la cultura esclava de Saint-Domingue una "infraestructura" cultural en el seno de la cual las tradiciones lingüísticas, étnicas, y por supuesto mítico-religiosas, así como las folklóricas y literarias (algo que no se debe escribir con comillas sólo por el hecho de que los esclavos no tuvieran "escritura": la *inmensa mayoría* de la literatura producida por la humanidad en su historia es de origen *oral*, y eso incluye, en Occidente, nada menos que a la *Ilíada* y la *Odisea)* encontraron su lugar y contribuyeron a su evolución.

Las complejidades sociales de Saint-Domingue

Para retomar el hilo de nuestro relato: ocupados con sus rencillas intestinas, los "grandes" tanto como los "pequeños" blancos de Saint-Domingue no tu-

vieron demasiado tiempo de considerar los posibles efectos de la revolución francesa, en primer lugar sobre los mulatos –que por su educación y comparativamente mayor *status* estaban, por lo menos al principio, en mejores condiciones que los esclavos negros de reaccionar ante los acontecimientos, como efectivamente lo hicieron enviando delegados a la Asamblea Nacional revolucionaria de París, aunque con muy escaso éxito–, ni mucho menos, por lo tanto, entre los esclavos africanos. En vista de sus intereses socioeconómicos si no iguales al menos compartidos, se conformaron algunas alianzas –aunque siempre inestables y más bien efímeras– entre blancos y fracciones de mulatos. Los negros, a los que como sabemos ni siquiera se consideraba plenamente humanos, fueron olímpicamente ignorados, mientras que las concepciones revolucionarias de los "derechos humanos", aunque resistidas y criticadas por la mayoría de los reaccionarios *grands blancs*, de todas maneras circulaban libre y ruidosamente por toda la colonia, y por lo tanto eran tan audibles para los esclavos como para cualquier otro habitante. Los amos blancos no podían siquiera imaginar que esos salvajes desnudos y miserables fueran capaces de razonar mínimamente lo que escuchaban, de modo que no hacían ningún esfuerzo por ocultar sus debates políticos de los oídos de los esclavos. Ese fue el principio del fin.

Desde ya, en modo alguno debe entenderse con esto que los esclavos tuvieron que *esperar* esas ideas "blancas" para despertar en ellos ideas y acciones de rebelión: caeríamos así en un típico etnocentrismo "progresista", que considera a los esclavos totalmente inermes e indefensos antes de que los revolucionarios blancos les enseñaran el camino. Ya hemos visto con sobrada abundancia, en estas páginas, a los esclavos organizar toda suerte de movimientos rebeldes o insurgentes, desde mucho antes que a los blancos siquiera se les ocurriera concebir ideas "revolucionarias". Pero, al mismo tiempo, sería ideológicamente necio (e histórica o sociológicamente inexacto) negar que, como también hemos visto, la difusión de las ideas de la revolución francesa supuso, en términos filosóficos y políticos, uno de los componentes de un *salto cualitativo* en la significación objetiva de esos movimientos, así como en la oportunidad de su desarrollo y profundización política. Y Haití es, sin duda, el ejemplo paradigmático de esta transformación.

Por supuesto, esa difusión de ideas, como venimos diciendo, no cayó en el vacío social, político o económico. Este último aspecto no ha sido demasiado bien estudiado, a nuestro juicio. Ya aclaramos muchas veces que no somos economistas, ni este es un texto de orientación económica, de modo que no vamos a poder profundizar demasiado la cuestión aquí. Sin embargo, es inte-

resante recordar, como lo hace Laurent Dubois[32], que no solamente en Haití, sino en prácticamente todas las colonias del Caribe basadas en el trabajo esclavo, se daba una muy particular *triple economía*, por así decir. En primer lugar, estaba la economía "oficial", cuyas relaciones de producción básicas, como ya sabemos, son las de la plantación esclavista. Pero en el plano del mercado internacional, es decir del *sistema-mundo* como tal, Francia en particular –al contrario de Inglaterra, y de manera más parecida a España, por ejemplo– mantenía una férrea economía de *monopolio* por parte del Estado. A través de la denominada *Compagnie des Indes Occidentales* y de la administración fuertemente centralizada que implicaba, el sistema monopólico llamado *exclusif* gobernó toda la economía colonial francesa durante, especialmente, el siglo XVIII (que fue el siglo de geométrico crecimiento y *boom* exportador de las plantaciones francesas, que anteriormente habían sido muy aventajadas por las inglesas –Jamaica, Barbados, Antigua, etcétera–, pero ahora habían, como se dice, "pasado al frente" de manera espectacular). De acuerdo con el sistema de *exclusif* –creado por el astuto estadista francés Jean-Baptiste Colbert–, solamente las naves que zarparan de puertos franceses podían comerciar con las colonias. La metrópolis, por lo tanto, controlaba casi totalmente las opciones económicas de los plantadores. Desde ya, estos intentaban sustraerse como pudieran a las restricciones monopólicas, considerando que un sistema de mercado más "abierto" les reportaría mayores beneficios. Y, desde su propio punto de vista, con razón: de hecho, muchos de ellos se encontraban crónicamente endeudados con los comerciantes metropolitanos, y las quiebras y bancarrotas eran muy comunes. Pero ello no quita que, en general, la estructura centralizada de las colonias francesas, y la política estatal hacia las colonias –que suponía obras públicas y fomento al crecimiento de las plantaciones– aumentaba enormemente, por otra parte, la rentabilidad de los plantadores más poderosos.

Pero también estaba la "economía" de los propios *esclavos*. Aunque pueda parecer extraño, esta tenía su importancia, si bien se desarrollaba en áreas marginales. Los esclavos, en efecto –ya hemos tenido ocasión de comentar este tema en una sección anterior–, muchas veces, en su escasísimo "tiempo libre", cultivaban su trozo de tierra o elaboraban sus propias artesanías, que habitualmente estaban autorizados a vender en el mercado interno.

Esta *economía paralela* esclavista, que a veces era más importante de lo que los autores tienden a considerar, era rigurosamente respetada por los amos, ante todo porque contribuía a la alimentación y reproducción de la fuerza de trabajo sin gastos adicionales para los plantadores. En un escrito del

abolicionista Victor Schoelcher que reproduce el ya citado Dubois, puede leerse una descripción muy vívida de la cuestión:

> En paralelo a la forma de propiedad que garantiza la ley para los hombres libres, otra forma de propiedad muy diferente se ha desarrollado entre quienes no son libres, garantizada no por las leyes escritas sino por la costumbre, con el consentimiento de todas las clases de la sociedad colonial. El esclavo usa su propiedad como mejor lo desea, y se la lega a sus hijos. A ningún amo se le ocurriría apoderarse de la propiedad de alguno de sus eslavos; quien lo hiciera quedaría deshonrado ante los ojos de la entera sociedad colonial[33].

Pero lo que estos amos tradicionales ("burgueses", como hemos visto, pero todavía imbuidos de ideales presuntamente aristocráticos donde el *honor* era un elemento central que incluía un verdadero "tabú de contacto" respecto de todo lo que perteneciera a sus esclavos –menos las mujeres, se entiende–) no tomaron en cuenta, fue que no se trataba sencillamente de una actividad económica marginal y despreciable, sino que además tenía consecuencias *sociales* y *políticas*. A través del cultivo de sus huertas y su participación en un circuito económico informal (que, entre paréntesis, muchas veces contribuía al sostenimiento de las comunidades *cimarronas*, un dato que se les escapa tanto a los propios amos como al abolicionista Schoelcher), los esclavos generaban y expandían redes sociales más o menos subterráneas que se sustraían al altamente estructurado mundo de la plantación. Esa *sociedad paralela* proveniente de la *economía paralela* tenía, a pesar de los estrictísimos controles y vigilancia a que estaban sometidos los esclavos, posibilidades de desarrollo inimaginables para los amos (a quienes, en su instintivo racismo, ni se les ocurría que los "negros" pudieran pensar por sí mismos), y constituyó un factor decisivo en la organización de las rebeliones, los levantamientos y aún las revoluciones propiamente dichas, como la de Haití.

Una interesante ilustración de todo esto podemos encontrarla en la novela de Alejo Carpentier, *El reino de este mundo*[34], cuya acción se sitúa durante los prolegómenos de la Revolución haitiana. Un esclavo llamado Ti Noel visita en su escondite al líder *cimarron* Mackandal (que llegó a ser un personaje mítico de los años previos a la revolución, habiendo organizado un primer intento insurgente ya en 1750), y allí se le muestra un libro de contabilidad robado de la plantación donde trabajaba el fugado Mackandal, y cuyo objetivo central era el ordenamiento cotidiano del trabajo de los esclavos.

Mackandal, rehaciendo el "mapa" de la organización del trabajo allí detallado, lo ha transformado en algo bien diferente: en un "mapa" de las relaciones sociales paralelas entre los esclavos, dividido en suertes de "células", dentro de las cuales Mackandal ha identificado a aquellos esclavos con más "pasta" de líderes, que pueden ayudarlo a organizar acciones "subversivas" contra los plantadores. El originario diagrama de *producción* se ha convertido en un diagrama de *rebelión*.

Se trata, sin duda, de una muy buena metáfora de cómo aquélla "economía paralela" ignorada, y en todo caso tolerada, por los amos es *re-significada* en base a un movimiento político de resistencia y/o insurgencia. Paradójicamente, esa lógica puede también operar *a la inversa*. Otra forma de "economía paralela" funcionaba en muchas comunidades *cimarronas* que establecían lo que Jean Casimir ha denominado *contra-plantaciones*[35], cuya organización productiva era en sus rasgos básicos exactamente la misma de las plantaciones "oficiales", frecuentemente con trabajo esclavo incluido; lo cual demuestra simultáneamente la alta eficiencia de la organización plantadora (esas comunidades se autoabastecían completamente sin necesidad de recurrir al "comercio exterior") y la extrema dificultad, para los ex esclavos, de sustraerse "mentalmente" al estilo de vida de los tres siglos previos, que incluía una suerte de "naturalización" de la esclavitud, incluso entre quienes habían literalmente *huido* de ella. En realidad, hubo que esperar a la revolución en toda su plenitud para comenzar a quebrar dicha "naturalidad". Pero, de todos modos, el aprendizaje de las *contra-plantaciones* fue de gran importancia posterior en el desarrollo de una economía autónoma de la ex colonia en los tiempos inmediatamente postrevolucionarios.

Por otra parte, una de las maneras a través de las cuales los plantadores, como hemos dicho, intentaban sortear los controles del *exclusif* era, como en tantos otros lugares del continente, el contrabando. Y para esa actividad utilizaban, desde luego, a sus esclavos. Lo cual creaba una posibilidad adicional de generación de redes espontáneas de socialidad "cómplice" entre esclavos de la misma o de diferentes plantaciones, para colmo atravesadas por un permanente aprendizaje en actividades "clandestinas", todo lo cual les sería muy útil al momento de organizar formas de resistencia y rebelión. Fue pues, como puede verse, el *entrecruzamiento* "competitivo" entre estas diferentes formas de economía (la economía de plantación "normal" y de la "contra-plantación", el monopolio estatal, el contrabando, la economía paralela de los mismos esclavos) la que, imperceptible pero profundamente, fue minando la economía y la sociedad "oficiales".

Instalémonos ahora, un poco más directamente, en Haití, y en el "año de la revolución". Para ello vamos a seguir, no de manera exclusiva pero sí principal, el texto clásico de C. L. R. James, un extraordinario libro titulado sugestivamente *Los jacobinos negros*[36]; pero también vamos a tomar mucho de un excelente trabajo con datos más actualizados de Carolyn Fick[37], si bien los reelaboraremos a nuestro propio modo.

Ya lo sabemos, pero repasemos un poco: en 1789 Saint-Domingue, la Joya –o la Perla– de las Antillas, orgullo de la Francia del Antiguo Régimen, era por lejos la colonia más rica y floreciente de *todas* las sociedades esclavistas del Caribe, y una de las más ricas y florecientes de *todas* las colonias europeas en el continente americano, y por lo tanto en el conjunto del *sistema-mundo*. Las fabulosas fortunas, *exclusif* o no, amasadas tanto por los plantadores blancos como por la burguesía comercial de la época, eran el producto del trabajo forzado de medio millón de esclavos negros. Los primeros colonos franceses habían sido, por cierto, de muy dudoso origen: *filibustiers* o *boucaniers*, fugitivos de condenas en su país de origen, traficantes de pieles y por supuesto de esclavos, etcétera. Pero ya hacia 1670, y desde luego después del tratado de 1697, estas actividades habían dado paso a la mucha más lucrativa explotación del tabaco, luego del índigo, finalmente del azúcar, dando inicio a la transición hacia la economía de plantación (que no es estrictamente creada, pero sí perfeccionada y modernizada por los franceses) y a la introducción y organización mucho más sistemática de la fuerza de trabajo esclava (de la cual puede decirse lo mismo que respecto de la economía de plantación). En efecto, los plantadores franceses de las Antillas en general, y los de Saint-Domingue en particular, eran internacionalmente famosos por su eficiencia: sus establecimientos rendían 25% más azúcar por hectárea que los de sus colegas jamaiquinos, por ejemplo. Obviamente, este alto índice de "productividad" estaba asentado sobre una muy inteligente y organizada administración y planificación, que incluía una asimismo inteligente metodología de super-explotación de la fuerza de trabajo esclava, cuidadosamente codificada en términos jurídicos.

El *Code Noir* de 1685 (al cual ya nos hemos referido al pasar) ha pretendido hacerse ver como una suerte de equivalente de las *Leyes de Indias* españolas, destinado por lo tanto a limitar los abusos de los amos. Pero la verdad es muy otra. Muy "cartesianamente", lo que hace el código es establecer una casi matemática *lógica* tendiente a racionalizar hasta el máximo detalle posible el control sobre la fuerza de trabajo esclava. Para empezar, en sus tres primeros artículos se ordena el bautismo y adoctrinamiento en los dogmas catól-

licos romanos de todos los esclavos, junto con la estricta prohibición para las colonias de cualquier otra práctica religiosa, así como la expulsión de los judíos. Como bien lo recuerda Miller, "estamos, finalmente, en el año de la revocación del Edicto de Nantes"[38].

Ciertamente, el código prevé algunos mínimos "derechos" de los esclavos: no pueden ser obligados a casarse contra su voluntad, siendo bautizados deben ser enterrados en tierra consagrada, deben ser provistos de una cuota mínima de alimento y de dos juegos de ropa por año. Verdaderos "lujos", se observará. Y eso es prácticamente todo en lo que respecta a los "privilegios" de los esclavos. En cuanto a los amos que no respetasen estos "derechos", las sanciones previstas son francamente risibles –aun en el caso de que alguna autoridad se pusiera firme en su cumplimiento, lo cual era bien raro–. Por otra parte, se prescriben auténticas atrocidades como castigo para los esclavos "transgresores": el cimarronaje merece el marcado del cuerpo con la flor de lis (el emblema de la monarquía francesa) a hierro candente; el segundo intento de fuga es castigado con mutilaciones de distinto carácter, el tercero con la muerte (habitualmente muy poco piadosa, como el enterramiento hasta la cintura con el cuerpo cubierto de miel para ser devorado por las hormigas, y otras lindezas).

Estas regulaciones eran precisas y prolijamente normativizadas: lo que hacían era *legalizar* con exactitud y orden lo que veinte años antes un observador bien intencionado como Du Tertre había lamentado por ser "un sistema de castigos arbitrarios a discreción de los amos"[39]. El código terminó con el arbitrio: ahora se llamaba Ley. Se trata, como dice Sala-Molins, de una espectacular "*performance* teórica" que hace convivir sin contradicción lógica la *esclavitud* y la *ley*, la *violencia esclavista* y la *codificación*[40]. O, como dice Paul Gilroy haciendo eco (probablemente no intencional) a las reflexiones de la Escuela de Frankfurt críticas de la *racionalidad instrumental*: "la complicidad entre la racionalidad jurídica y el terror genocida"[41]. Los esclavos son declarados "bienes muebles" y se legisla también con detallada precisión sobre las condiciones de su compra, venta, regalo, préstamo o permuta. Todo parece estar perfectamente contemplado y codificado. Salvo un pequeño detalle: ¿de dónde *salen* tales "bienes muebles"?, ¿cómo han *llegado* a Saint-Domingue o donde fuere? Ni una palabra tiene para decir el *Code Noir* sobre la gran industria del tráfico de esclavos –en la que los franceses tienen un papel protagónico e igualmente de una altísima eficiencia– y su potencial "regulación". De "eso" *no se habla*. Y ya veremos, en el próximo capítulo, que ese silencio hace escuela, aún entre los muy avanzados *philosophes*. En fin, prosigamos. También hemos visto que los primeros trabajadores importados a Saint-Domingue, los llamados *engagés* (aproximadamente equivalentes a los *indentured workers* de las colonias inglesas), eran blancos en situación de semi-servidumbre, muchos de los cuales, por las más variadas razones, permanecieron en la isla luego de finalizar sus contratos.

De todos estos elementos tan diversos fue conformándose la sociedad y la clase dominante plantadora-colonial de Saint-Domingue, ya plenamente establecida a principios del siglo XVIII. A esta altura, lo hemos dicho, la gran mayoría de los miembros más poderosos de esa clase dominante apenas, si alguna vez, había puesto los pies en la isla. Normalmente eran representados por sus agentes y gerentes de plantación, y por los *procureurs* o "capataces", que muchísimas veces eran también esclavos de confianza (confianza que, una vez estallada la revolución, se demostraría fatal, ya que muchos de los más caracterizados líderes rebeldes fueron antiguos *procureurs*, que tenían amplia experiencia y conocían al dedillo tanto las tierras y costumbres del amo como a cada uno de los esclavos). Los que sí vivían por temporadas más o menos largas cerca de sus plantaciones lo hacían en las ya nombradas ciudades de Port-au-Prince o Le Cap, procurando llevar una vida alegre y disipada, "ennoblecida" artificialmente por sus generalmente falsos títulos aristocráticos. Junto a sus contrapartes propiamente urbanas –los representantes de la burguesía marítima metropolitana y los miembros de la burocracia estatal francesa– conformaban, también lo vimos, los *grands blancs*. Junto a ellos pululaban los mucho menos prestigiosos *petit blancs*: pequeños comerciantes, artesanos o empleados, incluyendo a los escasos *procureurs* blancos. Hemos mencionado asimismo el profundo racismo que atravesaba a esta sociedad en perjuicio de los negros y mulatos (fueran esclavos o *affranchis* libres).

Esta ideología racial, que fue el principal "cemento" (para insistir con esa metáfora de Althusser) que mantenía unidos imaginariamente los "ladrillos" de la sociedad dominante, no fue sin embargo suficiente para producir un consistente "bloque histórico" blanco, ni antes ni siquiera durante la revolución. Con el avance y la progresiva centralización de la economía plantadora, los *petit blancs* vieron cada vez más estrechadas sus oportunidades de acceder a la propiedad de la tierra, que era la que realmente importaba y la que sostenía –creían ellos, y no sin buenas razones– la economía. Además, sufrían la creciente competencia de los mulatos y *affranchis* en los empleos y artesanatos. Ya hemos visto que *todos* los miembros de la sociedad despreciaban a estos "descastados" sin propiedad; los propios esclavos distinguían peyorativamente a los *petit blancs* de los *grands blancs*, que eran para ellos, no importa

cuán odiados, los *verdaderos* "blancos" (los *blancs-blancs*, mientras que los *petit* eran los *Blanchettes* o *faux-blancs*, los "falsos blancos"). Sin duda, pues, tanto por razones económicas como sociológicas y de prestigio cultural, este era el sector más vulnerable y volátil de la sociedad blanca. Odiaban a los plantadores por su superioridad social, pero por supuesto los contemplaban como modelos a los que imitar y posiciones a las que acceder. Y cada vez –y fueron varias, a veces culminando en rebeliones abiertas– que se presentaba un conflicto de intereses entre los grandes plantadores y la burocracia metropolitana (normalmente alrededor de la cuestión del *exclusif*), era en este sector más o menos *lumpen* de "pequeños blancos" que los plantadores reclutaban su fuerza de choque.

El otro gran conflicto estructural dentro de la sociedad blanca –y representando las distintas fracciones de la clase dominante– se daba entre los plantadores y la burguesía marítima y comercial metropolitana (incluidos los comerciantes de esclavos), que se beneficiaban ampliamente del sistema del *exclusif*, haciendo que los plantadores se sintieran "explotados" por ellos.

Pero lo que verdaderamente tenía aterrorizados a los blancos, grandes y pequeños, era el rápido crecimiento de los *affranchis* (una política, en parte, de las autoridades metropolitanas, para controlar mejor a plantadores y *petit blancs*). En este mismo "año revolucionario" de 1789 la población negra y mulata libre ya había por lo menos igualado a la población blanca total (unas 28.000 personas). Y para peor, este crecimiento demográfico –tendencialmente mucho más rápido que el de los blancos, entre otras cosas, como hemos visto, por la escasez de mujeres blancas– se acompañaba de un paralelo crecimiento *económico*, en principio en los mismos rubros que los *petit blancs*, pero progresivamente, incluso en la propiedad de pequeñas y medianas plantaciones, con sus propios esclavos –el mismísimo Toussaint, en un momento, llegó a tener una pequeña plantación, y por lo tanto, no es cuestión de ocultarlo, sus propios esclavos–. En 1789, los *affranchis* eran propietarios de una buena *tercera parte* de las plantaciones, de una *cuarta parte* de los esclavos, y de otra *cuarta parte* de las propiedades inmuebles de Saint-Domingue, sin mencionar que asimismo tenían una posición considerablemente sólida en el comercio y la artesanía, así como en la profesión militar. Es un notable ejemplo de una sociedad "burguesa" que, si por un lado conservaba un racismo exacerbado y ciertas malentendidas ínfulas aristocratizantes que hacían que en modo alguno se les ocurriera otorgar derechos civiles y políticos ni siquiera a los *affranchis*, por otro lado su propia ideología "burguesa" les impedía prohibir o limitar el derecho de propiedad a cualquier hombre libre, algo que en cualquier momento podía volverse en su propia contra.

La revolución "negra", desde ya, hizo estallar todas las contradicciones internas de esta sociedad. No vamos a hacer aquí el detalle de todos sus complejísimos avatares, que van desde el primer levantamiento en 1791 (la llamada "conspiración de Morne-Rouge", que ya hemos mencionado) hasta la proclamación de la independencia de Francia en 1804, pasando por las idas y vueltas tácticas en busca de alianzas contra el "enemigo principal" (con España, con Inglaterra, incluso en cierta fase con los *royalistes* metropolitanos), pasando por la incorporación al ejército republicano francés, hasta lograr conformar una fuerza político-militar totalmente autónoma, incluyendo el logro –en acción concordante con los *abolitionnistes* parisinos– de la *primera* abolición de la esclavitud en las colonias francesas (en 1794, es decir, significativamente, muy poco tiempo antes del Termidor, de la decapitación de Robespierre y del "giro a la derecha" de la Revolución francesa; la esclavitud en las Antillas francesas –salvo justamente en Haití– será restaurada por Napoleón en 1802, y no volverá a ser abolida hasta la revolución metropolitana de 1848), el proceso de ascenso y caída de casi todos sus principales dirigentes, incluido Toussaint, que terminó perdiendo el favor de la mayoría de sus seguidores cuando intentó establecer algo así como una "estatización" de la tierra centralizada y autoritaria (cuando lo que los ex esclavos querían era la pequeña propiedad equitativa e igualitaria, pero propiedad privada al fin, de la tierra, una especie de versión caribeña de la *república de pequeños propietarios* de Rousseau), error que por supuesto no resta un ápice al inmenso valor histórico de esa figura excepcional y única; continuando con la guerra civil, las invasiones extranjeras, primero por parte de Inglaterra, y luego por el propio Napoleón Bonaparte, que como acabamos de ver pretendía nada menos que la restauración de la esclavitud (nuevamente, parece que el famoso código napoleónico, cuyo espíritu sigue rigiendo toda la juridicidad latinoamericana, no era exactamente para *todos*) y que sistemáticamente fracasaron ante la denodada resistencia de los "negros" –aunque Napoleón sí consiguió, al menos, encarcelar a Toussaint y deportarlo a Francia, donde murió enfermo y olvidado–. En efecto, los desarrapados y pobremente armados ex esclavos haitianos, en 1802, lograron derrotar al *más grande ejército* que Francia hubiera jamás enviado a sus posesiones de ultramar.

Sería demasiado largo y tedioso exponer en toda su complejidad estos acontecimientos, y de todas maneras este no es un texto de historia "aconte-

cimiental". Todos ellos pueden leerse sobradamente, y explicados mucho más solventemente de lo que podríamos hacerlo nosotros, en varios de los textos de nuestra bibliografía, empezando por el ya citado y canónico de C. L. R. James; y para una cronología detallada de la revolución, el lector puede remitirse al Apéndice de este libro. Pero sí nos interesará, en lo que resta de este capítulo, analizar aunque fuera sucintamente el entramado de elementos, conflictos y contradicciones que hicieron posible la gran revolución de los esclavos de Saint-Domingue/Haití.

La confusa dinámica revolucionaria

Es inevitable hacerse una primera, y decisiva, pregunta: ¿por qué una revolución de las dimensiones de la de Saint-Domingue (seamos repetitivos: la primera, y socialmente la más *radical* de las revoluciones independentistas de América; y, por si esto fuera poco, la *única* rebelión de esclavos triunfante en toda la historia de la humanidad) se produjo *precisamente* en Saint-Domingue? Después de todo, no se trataba de la sociedad esclavista colonial con un mayor y más largo historial de levantamientos esclavos. Procesos insurgentes al menos igualmente generalizados y violentos, lo hemos visto, se produjeron en Demerara, en Martinique, en Guadeloupe, en algunas zonas de Brasil, sin llegar a plantearse la toma del poder –aunque sí en algún caso la abolición de la esclavitud– ni el establecimiento de una república popular independiente como la de Haití. Ni siquiera –teniendo en cuenta la importancia, sobre la que insistiremos aquí, del *cimarronaje* como "escuela" insurgente– fue Saint-Domingue la sociedad donde los movimientos *cimarrones* fueran más importantes y generalizados. Los hubo en abundancia, por supuesto, y como hemos visto en la sección anterior tuvieron una gran importancia *cualitativa*, y no es cuestión de menospreciarlos. Pero fueron más generalizados y estructurales en muchas otras colonias del Caribe, e incluso en Brasil.

¿Entonces? Desde ya, muchas veces determinados acontecimientos históricos, aunque respondan a tendencias y pautas sociológicas, políticas y culturales genéricas, simplemente *suceden*, obedeciendo a una imponderable combinación de factores particulares en buena medida imprevisibles: sería un necio reduccionismo teleológico pretender no se sabe qué existencia de leyes "universales" de la historia que *necesariamente* deben dar tales o cuáles resultados en tal o cual momento, región o sociedad. No obstante, como decíamos en la introducción a este capítulo, tampoco es cuestión de renunciar alegremente y de antemano a *toda* explicación por *ciertas* tendencias que hacen *probable* la ocurrencia de los fenómenos históricos, aunque siempre cuidando de resguardar las peculiaridades, incluso las irreductibles singularidades, de lo que *efectivamente* terminó ocurriendo; pero renunciar a tal explicación mediante las *estructuras*, so pretexto de que sólo importan los *acontecimientos*, no sólo es metodológicamente estéril, sino ideológicamente riesgoso: nos pone a un paso de decir –como se ha hecho tantas veces en el pasado, y ha vuelto a ponerse de moda recientemente– que la historia es un mero producto de un *azar* "indecidible", y por lo tanto es inútil intentar actuar sobre ella conscientemente: una posición que, llevada al extremo, sólo puede resultar beneficiosa para los *amos*, para los *vencedores* de la historia (quienes, no tengamos ninguna duda, sí están muy atentos a las "leyes estructurales", y sí actúan en consecuencia).

Quizá una primera pista, para responder a nuestra pregunta inicial, sea el hecho de que, ya lo hemos dicho repetidamente, Saint-Domingue era la colonia esclavista *más rica y productiva de todas*. Como tal, podríamos decir parafraseando a un clásico, potencialmente era algo así como *el eslabón más débil* de la cadena del *sistema-mundo* capitalista en su etapa de acelerada acumulación. "Más débil", decimos, en el sentido de que su "aporte" a ese proceso de acumulación era tan importante, que las contradicciones de todo tipo (económicas, sociales, políticas, ideológico-culturales, incluso "raciales") que se entrecruzaban en todo el sistema encontraron en Saint-Domingue un *punto de condensación* que terminó rompiendo los diques de contención, y objetivamente poniendo en entredicho –aunque por supuesto no fuera suficiente para derrotarlo– al sistema en su conjunto, justamente en el momento de su decisivo punto de inflexión mundial, de su *salto cualitativo* político y "filosófico", sintomatizado por la Revolución francesa.

Pero, diciendo esto, todavía estamos en un alto nivel de generalidad. Será necesario que avancemos despacio, buscando las formas en que esa "generalidad" se articuló con las "particularidades" histórico-concretas de Saint-Domingue.

Para empezar, en todas las colonias esclavistas americanas hubo *siempre*, y desde el principio, una variedad de formas de resistencia. Ya hemos visto, en secciones previas, que esa resistencia –si bien de manera espontánea y no plenamente consciente– empezó ya *antes de embarcar*, en las costas africanas, y con toda seguridad a bordo de los barcos que traían a los prisioneros. Incluso podría decirse, apelando a una suerte de "falacia estadística" para ilustrar la

cuestión, que ya en la situación de esclavitud en la correspondiente sociedad colonial, comparativamente la rebelión *activa* fue mucho menor. Por supuesto, esto se explica por el hecho de que el sistema de trabajo esclavista, tan diversificado y complejo, ofrecía una mucha mayor variedad de oportunidades para formas de resistencia "pasiva", seguramente menos riesgosa –y con mayores probabilidades de éxito dentro de sus límites– que una insurgencia abierta contra la sociedad blanca. De entre todas estas variedades, ya lo sabemos, la más importante y persistente fue el *cimarronaje*, a la que hemos calificado, siguiendo a la mayoría de los autores, como verdadera "escuela" de resistencia y rebelión. Pero –lo acabamos de anticipar– justamente en Saint-Domingue el cimarronaje fue, con toda seguridad, proporcionalmente menos importante que en otras sociedades esclavistas. Por lo tanto, surge la pregunta de por qué se dio la revolución en una sociedad cuya "escuela" previa era –siempre comparativamente– menos desarrollada que en otras.

Sin embargo, la pregunta, así formulada, es engañosa. La formulación parte del presupuesto de que el *cimarronaje* se identifica exclusivamente con la existencia de, a) bandas armadas activas, b) grandes comunidades socialmente organizadas de esclavos fugitivos, que viven autónomamente fuera del "sistema". Por supuesto que se trata también, y quizá principalmente, de esto. Pero hay muchas otras formas, más "microscópicas", fragmentarias y cotidianas, que en Saint-Domingue sí fueron generalizadas, y que constituyeron una base de organización fundamental al momento del estallido de la revolución.

El fenomenal crecimiento económico y demográfico que transitó Saint-Domingue durante el siglo XVIII (sobrepasando cuantitativa y cualitativamente por lejos el de cualquier otra colonia de las llamadas Indias Occidentales) es, como hemos adelantado, el factor más "macro" de explicación del proceso revolucionario único que allí ocurrió. Para 1789 todo el formidable tejido social del régimen colonial, así como la base económica de su relación con la metrópolis estaba en proceso de desintegración. Es importante entender esto: la causa inmediata de la revolución *no empezó por la rebelión de los esclavos*, sino por las contradicciones internas de la sociedad "blanca", que proporcionó el suelo fértil en el que echaron raíces los movimientos propiamente revolucionarios. *Cada uno* de los grupos sociales involucrados en la colonia –los terratenientes plantadores, la burguesía marítima y comercial, los *petit blancs*, los negros y mulatos *affranchis*, y por supuesto los esclavos– habían desarrollado demandas propias, casi siempre "innegociables" e inconciliables entre sí, y que el estallido de la revolución francesa (con las esperanzas

que despertó, por distintas razones, en *todos* esos grupos, y que en general resultaron frustradas) puso al rojo vivo: los *grand blancs* esperaban hacerse con el poder de la isla, entre otras cosas para eliminar el odiado *exclusif*; la burguesía comercial, beneficiaria del sistema, por el contrario esperaba reforzar el monopolio; los negros y mulatos libres –especialmente los propietarios– esperaban conquistar derechos civiles y políticos, como los prometía, efectivamente *sólo a los propietarios*, la Declaración de 1789 (algo que los racistas *grand blancs* en modo alguno estaban dispuestos a aceptar, aunque a la larga tuvieron que ceder ante un arrebato de Robespierre, si bien el posicionamiento de éste fue lo suficientemente ambiguo como para que la cosa quedara en manos del poder local); los esclavos, finalmente, ya se creían a punto de acceder al paraíso de la libertad. Pero la Asamblea Nacional de París, inmersa en sus propios conflictos y contradicciones, sometida a las constantes presiones de los *clubs* y *lobbies* de emigrados que trataban de llevar agua a sus molinos particulares (todos los sectores arriba enumerados, con la obvia pero única excepción de los esclavos, e incluyendo a mulatos y negros *affranchis*, tenían su grupo de presión representado en la Asamblea) procuraba, normalmente, "patear para adelante" los problemas de las colonias. Y esa postergación *sine die* fue en buena medida la mecha que terminó encendiendo la pólvora.

El estallido emergió, pues, de los intereses opuestos inscriptos en el entrecruzamiento de contradicciones: contradicciones de clase y fracciones de clase, de casta y fragmentos de casta, de "raza" y tonalidades de color, etcétera, todas ellas a su vez sobredeterminadas por las propias contradicciones metropolitanas. La revuelta de los esclavos en 1791 se inscribió en este proceso, que de modo más o menos subterráneo se había puesto en movimiento mucho tiempo antes. Pero una vez iniciada, la rebelión esclava adquirió una lógica y una dinámica propias, instalando *otra* "agenda" en la convulsionada historia de Saint-Domingue.

No fue así desde el principio, desde ya, sino que hubo toda clase de innumerables matices, que por momentos tornan muy confuso el análisis (además de que la situación fue *regionalmente* muy diferenciada: en cierto modo, se puede decir que hubo *tres* revoluciones muy distintas, en el Norte, en el Sur y en el llamado Occidente). Por ejemplo, no todos los esclavos negros –y prácticamente *ningún* mulato o negro *affranchi*, con la excepción de ciertos líderes particularmente esclarecidos como Toussaint– estuvieron, en el origen, claramente a favor de la abolición. En todo caso, peleaban por mejores condiciones de vida, la supresión de los castigos corporales y la pena de muerte, la extensión de las horas libres, etcétera. Esto no es para extrañarse demasia-

do: durante generaciones no habían conocido, y por lo tanto les era muy difícil concebir, otro sistema de vida. Hasta tal punto llegaba esa dificultad, que muchos esclavos convencidamente lucharon junto a sus amos para sofocar la rebelión. Pero aún en estos casos, sucedió que esa misma lucha les dio una experiencia en la organización político-militar que luego, con la adquisición de una mayor conciencia de sus propios intereses, utilizaron contra sus amos. Los mulatos y negros libres, por su parte –otra vez con las excepciones individuales como las del líder Rigaud para el caso de los mulatos, o de Toussaint para el de los negros–, no se planteaban un horizonte que fuera más allá de la adquisición de mínimos derechos civiles y políticos, y muchas veces fueron usados como fuerza de choque por *todas* las facciones en pugna al interior de la sociedad "blanca" –los *royalistes*, los "patriotas" separatistas, los *pompon rouges*, las autoridades nuevas establecidas por la Asamblea Nacional, las otras potencias coloniales en pugna, y así–, lo cual no siempre los libró, cuando intentaban una política más o menos autónoma, de ser víctimas de masacres y torturas por parte de esas mismas facciones.

Como sucede en toda revolución, entonces, la confusión y la ambigüedad, así como los cambios de bando, reinaron por doquier, en un verdadero caos de lealtades y traiciones, hasta que los bandos poco a poco fueron haciéndose más nítidos.

Pero, no nos apresuremos. Estábamos en los inicios del movimiento. Esa rebelión inicial no fue en modo alguno espontánea o inorgánica. La "asamblea" de esclavos de Morne-Rouge, que fue su puntapié inicial, venía preparándose en secreto pero de manera extraordinariamente cuidadosa, desde mucho antes. Se calcula que a ella asistieron esclavos de al menos *cincuenta* diferentes plantaciones. Si bien por supuesto se convocó para un día domingo –el día "libre", que favorecía una mayor asistencia– algunas de esas plantaciones quedaban muy lejos, y muchos de los esclavos tuvieron que viajar, más o menos clandestinamente (ya que en principio tenían estrictamente prohibido salir de los límites de la plantación), durante dos o tres días, tal vez más. Eso significa que, o bien huyeron de sus plantaciones en un día laboral (lo que ya de por sí requería una organización importante y grupos de ayuda, dada la estricta vigilancia a que estaban sometidos, sobre todo porque los plantadores ya habían recibido rumores de que algo se preparaba), o bien –como ocurrió en muchos casos– tuvieron que contar con falsos "pases libres" para viajar a través de la región sin ser molestados (lo cual suponía una organización aún mayor, ya que eran pocos los esclavos que, por su alfabetización en francés tanto como por su habilidad artesanal, estaban en condiciones de falsificar los

pases para sus compañeros menos capacitados). En cualquiera de estas alternativas fue de primordial importancia el rol de los *commandeurs* esclavos, que tenían mayor libertad de movimiento y además una enorme influencia como líderes "naturales" de los esclavos a su cargo; de hecho, la mayoría de las veces, que una plantación aportara o no sus esclavos a la rebelión dependía de que el *commandeur* optara entre su lealtad al amo blanco o a sus congéneres esclavos.

Además, la asamblea de Morne-Rouge finalizó, como correspondía, con una gigantesca ceremonia *vodú* (algo asimismo muy complejo de organizar para tanta gente), la denominada "ceremonia de Bois-Cayman" por el lugar donde se realizó, presidida por el gran sacerdote de la región, el *cimarron* Boukman, que inmediatamente se transformaría en el primer gran líder político del movimiento (Toussaint Louverture no emergería como dirigente sino hasta cuatro o cinco meses después, si bien en esta primera instancia ofició como importante contacto entre las plantaciones, tarea facilitada por su profesión de cochero). En la ceremonia nocturna, luego de hacer las sempiternas invocaciones a Mbumba (la "serpiente arcoiris") y los rituales de posesión, se sacrificaron varios cerdos cuya sangre bebieron todos los participantes, con la fuerte carga simbólica que es fácil de imaginar.

Acabamos de mencionar que el líder Boukman era un ex esclavo *cimarron*. En efecto, lo hemos repetido hasta el cansancio, el *cimarronaje* es un antecedente decisivo de prácticamente *todas* las rebeliones del Caribe. También hemos insinuado, sin embargo, que en Saint-Domingue tuvo ciertas características peculiares. A diferencia de otras colonias esclavistas, aquí los *cimarrones* nunca fueron una entidad social completamente marginada o aislada de la sociedad en su conjunto, ni constituyeron un grupo homogéneo, claramente circunscripto e identificable. Como ya dijimos –y aparte del ya mencionado caso de las *contra-plantaciones*–, fue mucho más generalizada una especie de *cimarronaje* cotidiano y difuso, así como de fugitivos que no necesariamente se unieron a las "bandas" armadas más organizadas, y que a menudo encontraban refugio entre los esclavos de las plantaciones o en las casas de los *affranchis*. Hubo también muchos *cimarrones* "urbanos", que practicaban algún oficio y, mientras no fueran descubiertos, pasaban por negros libres. En Saint-Domingue, por lo tanto, el *cimarronaje* no era estrictamente una sociedad "paralela", sino que estaba, aunque en forma semi-marginal, sustancialmente conectada al sistema en su conjunto.

El dato tiene su importancia, pues entre otras cosas contribuye a explicar que la rebelión originaria de 1791 haya sido organizada al mismo tiempo des-

de *afuera* y desde *adentro* del sistema, combinando una sistemática actividad clandestina del pequeño *cimarronaje* con la conspiración más directamente "subversiva". Así se entiende, como decíamos, que se haya llegado a la asamblea de Morne-Rouge con una tan importante organización previa. Y es interesante comprobar que entre los líderes del movimiento había tanto *cimarrones* como esclavos pertenecientes a los estratos más "altos" de las plantaciones: muchos *commandeurs*, cocheros, domésticos, cocineros (es decir, aquéllos que tenían un contacto más cotidiano o íntimo con los amos, y por lo tanto mejor acceso a la información), así como aquéllos que gozaban de la parcial "libertad" que les daba la mayor confianza que sus amos les tenían (la llamada libertad de *savanne*, que les permitía ir y venir más o menos libremente en sus días libres), y varios ex esclavos *affranchis*.

La prueba de lo borrosas que son estas fronteras conceptuales es que los plantadores, desde el momento en que estalló la rebelión, dejaron de usar el término de *cimarrones* para designar a los rebeldes como "insurgentes", o directamente "bandidos". Los fugitivos –que hasta ese momento eran denominados sin dudas como *cimarrones*–, en efecto, empezaron a mezclarse con los otros sujetos revolucionarios, y a menudo estaban en la primera fila de los nuevos acontecimientos. Pero las diferencias entre estos distintos sectores son a veces muy sutiles. En todo caso, lo que con toda seguridad había cambiado era que, a diferencia de los *cimarrones* clásicos, ya no se trataba de bandas armadas locales y clandestinas conformando movimientos de autodefensa para escapar de la esclavitud, sino de un proceso *activo* orientado –con las idas y vueltas que hemos mencionado– en última instancia a *destruir* la esclavitud (y no simplemente a sustraerse a ella), lo que requería objetivos políticos y estratégicos definidos y acompañados de un *movimiento de masas*, todo lo cual hubiera sido inimaginable *antes* de 1789.

Significado(s) de la Revolución haitiana

Ahora bien: ¿fue éste un movimiento "restaurador" (en el sentido que ya hemos discutido) o "moderno"? Planteada así, la pregunta es equívoca. Por un lado, como hemos visto, el éxito a mediano plazo del movimiento iniciado en 1791 mucho tuvo que ver con los cambios y reacomodamientos que se estaban produciendo en el *sistema-mundo* en su conjunto, y en Europa en particular con la Revolución francesa (sin menospreciar la relativa convulsión que ya había producido la independencia norteamericana en 1776, en la cual de

todas maneras –como sabemos– no estuvo nunca en cuestión el tema de la esclavitud), incluyendo las vertiginosas transformaciones internas que todo ello produjo al interior mismo de las sociedades coloniales. Todo esto es, si se lo quiere llamar así, "moderno".

Pero también hemos comprobado el rol decisivo de, por ejemplo, las formas "voduizadas" de la religión de los esclavos: en sí mismo, que la religión haya sido un factor de tanto peso podría ser tomado como "restauracionista" o "tradicional"; pero que haya sido *esa* religión, producto de sincretismos y "transculturaciones" complejísimas, es a su vez un fenómeno "moderno", si admitimos incluir en la "modernidad" –como estamos convencidos que *debe* hacerse– no solamente a la modernidad "oficial" o hegemónica representada por Europa, sino también a esa *otra* "modernidad" mucho más compleja, conflictiva y contradictoria que está compuesta por los *efectos* (socioeconómicos, culturales y aún "filosóficos") *desiguales y combinados* de la expansión del *sistema-mundo* a los confines extra-europeos (expansión que, como tanto hemos insistido, *es* ella misma la condición del surgimiento del *sistema-mundo* propiamente dicho). Otro tanto podría razonarse a propósito de un fenómeno como el del *cimarronaje*: si bien sus objetivos "conscientes" eran muchas veces de recuperación imaginaria o mítica de formas de socialidad tradicionales, fue el sistema *moderno* de esclavitud organizada y sometida a la racionalidad instrumental más "avanzada" el que obligó a los esclavos a adoptarlo como reacción defensiva (algo que queda probado, entre otras cosas, por todo lo que hemos dicho sobre la lógica de la *contra-plantación*). Y en cuanto el movimiento adquirió una consistencia más claramente revolucionaria, los elementos "tradicionales" se reciclaron –sin por ello nunca perder totalmente su significación originaria– en estrategias político-militares (incluyendo la guerra de guerrillas y formas similares, pero también las instancias de negociación y conflicto más políticas) que no cabe menos que llamar decididamente modernas.

Las categorías sociológicas clásicas (es decir, eurocéntricas) de lo "tradicional" y lo "moderno", por lo tanto, no alcanzan, en su dicotomía esquemática, a dar cuenta de la complejísima dinámica social y cultural de un proceso como el de la Revolución haitiana (y de todas maneras, ya no alcanzaban para dar cuenta de la naturaleza misma de las sociedades coloniales esclavistas y su articulación con el *sistema-mundo*). Y otro tanto podría decirse a propósito de otro debate al que ya hemos aludido al pasar: ¿fue la Revolución haitiana una revolución "burguesa", fue "proto-socialista", fue "anticolonial", fue "nacional y popular"?

Podríamos responder, para despachar rápidamente el problema, que en realidad fue una *mixtura* de todas esas categorías, sin que ninguna de ellas haya sido nítidamente dominante sobre las otras. Y algo de verdad habría en esta respuesta. En efecto, desde el punto de vista de su *ideología* "oficial" (en la medida en que se haya "oficializado" en algún momento) cabría calificarla de "burguesa radical" (lo cual no impidió, como hemos visto repetidamente, que fuera *ignorada* como tal por la historiografía europea, y no solamente la "burguesa", sino la mayor parte de la marxista: por ejemplo, ni una palabra sobre ella encontraremos en ese verdadero clásico que es *Las revoluciones burguesas* de Eric Hobsbawm), en tanto es un *capítulo*, por así decir, de los ideales jacobinos... salvo por el hecho, sobre el cual tanto hemos insistido, de que sus efectos "objetivos" apuntaron mucho *más allá* de lo que era capaz de otorgar inicialmente la Revolución francesa, desnudando los límites de su "universalismo".

Pero aún tomando en cuenta esto, decir sin más que es "un capítulo... de los ideales jacobinos", como acabamos de hacerlo, es por lo menos insuficientemente "dialéctico". Como lo ha afirmado contundentemente Marcel Dorigny en su prefacio a un extraordinario libro de Yves Benot (que volveremos a citar):

> Ya no es más posible, no solamente ignorar la revolución de las colonias, sino [...] que ya no es posible hacer como si esta revolución en las colonias fuera una periferia lejana, exótica y exterior a la Gran Revolución: Benot ha mostrado que los dos procesos son consustanciales y que es en vano estudiar uno desconociendo el otro. Fueron las reivindicaciones igualitarias de los libres de color, más la insurrección de los esclavos mismos, las que impusieron a la Revolución francesa la aplicación integral de las promesas de la Declaración de 1789, reservadas a los franceses *blancos* por la Constitución de 1791, la cual excluía explícitamente a las colonias de su campo de aplicación[42].

En otras palabras: la revolución colonial –en nuestro caso, y con particularísima significación, la revolución de Saint-Domingue– es una tensión *interna* a la Revolución francesa, tanto como ésta lo es a la Revolución haitiana. Son, ambos, polos de una contradicción que las *constituye* a ambas al hacer pasar, dialécticamente, cada uno de los polos como componente del otro; para entender toda la *totalidad concreta* de este complejo proceso habría que tomar

siempre en cuenta, por así decir, la *haitianidad* de la Revolución francesa tanto como la *francesidad* de la Revolución haitiana.

Por otra parte, desde el punto de vista de su *base social* (aunque desde luego este criterio no basta por sí mismo para calificar la naturaleza de una revolución), es fuerte la tentación de llamarla "proto" (o tal vez "para") "socialista": fueron efectivamente las clases *más oprimidas* de la sociedad las que no solamente alimentaron a las "masas" sino a la *dirigencia* revolucionaria (lo cual no sucedió con las otras revoluciones independentistas ni por supuesto con las "burguesas"). Pero en ningún momento existió la pretensión de *socializar* los medios de producción (fundamentalmente la tierra cultivable) sino, en todo caso, la de llevar a cabo lo que hoy llamaríamos una "reforma agraria" que distribuyera con la mayor equidad posible el acceso a esa tierra. Y tampoco fue siempre y consecuentemente así: como ya hemos dicho, en un principio, una vez que fueron confiscadas las plantaciones francesas, Toussaint intentó establecer una suerte de "despotismo estatal" que obligaba a los ex esclavos a seguir trabajando las tierras con un régimen de una dureza no muy menor a la antigua, aunque –y la diferencia no debe haber sido en absoluto despreciable– a cambio de un magro salario: una suerte de "stalinismo" (o una forma moderna de *despotismo asiático*, para recordar una categoría de Marx, y que como hemos visto puede ya encontrarse en la historia política de los grandes imperios tanto africanos como "americanos" precolombinos), pues, con fuerte centralización de la propiedad estatal y trabajo semi-forzado. Algo que previsiblemente, a mediano plazo fracasó, puesto que los ex esclavos no estaban dispuestos a un cambio tan modesto en su vida cotidiana, aunque les asegurara la libertad; en todo rigor, habría que llamarlo un *despotismo estatal mixto*, ya que durante la etapa "transicional", bajo Toussaint, muchos antiguos plantadores que no habían sido ejecutados o no habían huido, fueron invitados a volver a hacerse cargo de sus plantaciones, aunque bajo supervisión "estatal" (ya que la reconstrucción productiva de las plantaciones destruidas era imprescindible –más allá del régimen de propiedad que finalmente se decidiera– para retomar el comercio internacional del azúcar, principalísima fuente de divisas del país, y el saber técnico parcializado de los esclavos y *commandeurs* era muchas veces insuficiente).

Finalmente, sin duda fue (o, más precisamente: terminó convirtiéndose en) una revolución "anticolonial" cuyas bases tanto como su conducción –lo acabamos de ver– pertenecían a las clases y estratos más populares posibles, y en esa medida podría ser calificada (con una conceptualización más contemporánea, se entiende) de "nacional-popular". Pero no fue, en absoluto (al me-

nos en ningún sentido jurídico-político habitual como los que se utilizan en la ciencia política convencional) *democrática*, o siquiera *republicana*, pese a su denominación de *república negra*.

En verdad, el régimen institucional de la Revolución haitiana –otro rasgo de "originalidad", si se quiere– es, para nosotros, casi enloquecedoramente confuso. Los dirigentes de los ex esclavos en el poder establecieron, después de la *republique nègre* toussaintiana, lo que llamaban un *Imperio*: Toussaint se había autoadjudicado el título de Gobernador General –con poderes de dictador vitalicio, incluido el de elegir a su propio sucesor–, pero luego Dessalines y Jean-Christophe fueron (o se autodenominaron) *"reyes"* o *"emperadores"*, y Petion fue *presidente*. Y todo ello, en ciertos momentos, *al mismo tiempo*: en efecto, las luchas internas de facciones, en los primeros años postrevolucionarios, que en ciertas etapas constituyeron una verdadera guerra civil, terminaron conduciendo a una fragmentación inaudita para un país tan pequeño. Para 1810, todo atisbo de un Estado-nación unificado se había disuelto, conformando *cuatro* diferentes entidades políticas: en el sur, una *república* liderada por el rival histórico de Toussaint, el mulato Rigaud; en el oeste, otra *república* encabezada por el mulato Pétion; en el norte, un así llamado *Estado negro* –que un año más tarde se redefiniría como *monarquía,* conducida por Henri-Christophe– y en el oeste, la colonia española de Santo Domingo, reclamada como propia y parcialmente ocupada por los revolucionarios desde tiempos de Toussaint, y que efectivamente se incorporaría a Haití en 1822, para recobrar su autonomía recién en 1844 (lo cual ha generado una muy extraña, casi "surrealista" situación: la *independencia* que oficialmente, y con toda la pompa y circunstancia del caso, se festeja hasta hoy en Santo Domingo… ¡es la independencia de Haití, y no la de España!). Es decir: una cosa fue el heroico proceso de la lucha contra la esclavitud y por la independencia de la primera y única *nación negra* de la historia de la humanidad; otra muy distinta –y en cierto modo más difícil, si cabe decirlo así– fue la construcción de un Estado-nación "moderno" (lo cual, por supuesto, abre nuevamente la espinosa y compleja cuestión de *definir* qué significó la Revolución haitiana, cuando intentamos hacerlo bajo los criterios occidentalistas y eurocéntricos, o "moderno-céntricos", habituales). En todo caso, la república sureña de Rigaud no sobrevivió a su muerte en 1812, pero el reino norteño continuó hasta 1820, cuando el ya muy enfermo Christophe, enfrentado a una creciente oposición popular, se suicidó, y su territorio se incorporó a la república del sucesor de Pétion, Boyer, el anexador de la vecina Santo Domingo, que como acabamos de ver se incorpora a Haití en "una nación única e indivisible".

Vale la pena que nos detengamos un momento en esta última expresión política, que da cuenta del estatuto extraordinariamente ambiguo (siempre para nuestras consagradas y abstractas nociones europeístas) del pensamiento revolucionario haitiano. Su retórica es transparentemente emulada de la *republique* francesa. Toussaint, en plena efervescencia de la lucha por la emancipación de los esclavos, se había incorporado como general al ejército republicano francés haciendo votos formales de lealtad al Estado metropolitano (y no está tan claro como algunos comentaristas pretenden que haya sido una mera maniobra táctica), y hasta los últimos momentos previos a la invasión de 1802 mantendría una relación epistolar de extremo respeto con Napoleón, siempre alegando su lealtad, ahora al Imperio francés. Por otra parte, en la declaración de independencia promulgada en 1804 por Dessalines –aunque en buena medida inspirada por los "borradores" de Toussaint, y redactada por su secretario mulato (y educado en Francia bajo los ideales "ilustrados") Boisrond Tonnerre– aparece un párrafo que (ya veremos por qué) se ha vuelto justamente célebre:

> Para preparar el acto de la independencia, necesitamos la piel de un hombre blanco como pergamino, su calavera como escritorio, y una bayoneta como pluma. La palabra francesa aún lugubra (en francés "lugubre") nuestra tierra.

Sibylle Fischer[43] ha hecho un notable análisis de este párrafo extrañísimo, que vamos a seguir en lo esencial aunque a nuestra manera y con nuestras propias perspectivas críticas.

Lo primero que llama la atención es la extrema violencia del párrafo (que se corresponde sin duda, como discutiremos en una próxima sección, con la extrema violencia de la propia revolución). Pero más interesante desde el punto de vista que nos interesa centralmente en este lugar es que la declaración se *apropia*, por así decir –aunque desde luego invirtiendo las connotaciones valorativas–, del imaginario "antropofágico" o "canibalístico" del racismo francés proyectado en los "salvajes" no-europeos, al hablar del cuerpo del "blanco" como de un cuerpo desmembrado, fragmentado, como si dijéramos listo para ser *deglutido*. Se pone de manifiesto en esos enunciados, pues, una *ruptura* mucho más radical que la de una declaración de independencia "normal" (como las muchas que se verán en América en las siguientes décadas), y que involucra una retórica (y hasta nos atreveríamos a decir una *poética*) novedosa, que recurre a un sistema metonímico de equivalencias entre partes del cuerpo humano *blanco* (piel, calavera) que implícitamente han sido *arrancadas* de su corporali-

dad originaria para ser utilizadas como "materias primas" o instrumentos (pergamino, escritorio) sobre las cuales construir la independencia.

Por supuesto que –"temáticamente", digamos– se está aludiendo, otra vez, a la violencia necesaria para la rebelión, así como al odio acumulado contra el blanco (y quizá no sólo el francés) esclavizador durante siglos. Pero lo que nos importa aquí, decíamos, es el modo en que se usa la lengua –y por lo tanto la cultura– *francesa* (la declaración está por supuesto escrita en ese idioma europeo, puesto que va dirigida, a través de Francia, al *mundo)* para volverla contra el Imperio opresor. Y allí está como máximo y más elocuente *significante* de ello la transformación (gramaticalmente "ilícita", desde ya) del adjetivo *lugubre* en el inexistente verbo *lugubrer* –que nosotros hemos elegido traducir como "lugubrar" (y no como lo hace Fischer al inglés *to grieve*/castellano *agraviar* o bien *enlutar)* para mantener toda la fuerza de esa operación "transgresiva" de la lengua del (ex) amo, que se pierde en una traducción "gramaticalmente correcta" como la que elige Fischer–.

¿Qué queremos decir con todo esto? En pocas palabras –aunque ya abundaremos en nuestro próximo capítulo– que los líderes revolucionarios haitianos son permanente y consistentemente conscientes de la irreductible *tensión* con la cultura europea, que hace que *al mismo tiempo* que usan la inevitable lengua del amo en sus declaraciones oficiales, pugnen por "subvertirla" poética, retórica y *políticamente* (la operación se lleva a cabo, finalmente, en un texto que es de la *máxima* significación política "moderna", puesto que es el texto de *fundación* de un nuevo Estado). La mejor metáfora de esto –que no es una contradicción, sino un *conflicto* irresoluble, "trágico", plenamente asumido– ya la hemos consignado: es la figura del ilustrado Toussaint, que se propone hacer una revolución en gran medida *en nombre* de los ideales emancipatorios de aquéllos *contra* los cuales se hace en última instancia esa revolución (señalando a sangre y fuego, de paso, los límites *reales* de esos ideales), que adhiere plenamente al pensamiento filosófico de los creadores *modernos* de esa filosofía emancipatoria profundamente *racional,* y al mismo tiempo "cree" que hay que atravesar el océano plano para regresar a "Guinea".

Metáfora privilegiada, sin duda, pero que está lejos de ser la única. Probemos con otro ejemplo. Como puede verse en la iconografía de la época, los líderes del nuevo estado se vestían y adornaban como "reyes" o "emperadores", de la misma manera que durante la revolución se habían vestido como *generales* o *mariscales* del ejército francés. Es fácil, demasiado fácil, ironizar sobre estas pretensiones, o –con alguna mayor condescendencia– analizar críticamente hasta qué punto, pese a la heroica gesta anticolonial que habían

conducido, esos líderes estaban "contaminados" por la ideología y hasta por la *heráldica,* digámoslo así, de sus enemigos blancos. Sin duda algo de eso hay. Pero –aunque por supuesto nada o muy poco podemos saber de lo que antes llamamos la "psicología de los personajes"– tal vez el gesto sea más ambiguo, y también más dramático, de lo que aparece a primera vista (sin que eso que "aparece" deje de formar parte de la verdad, repitamos). Se trataba, en última instancia, de demostrar –y *demostrarse*– que los ex esclavos podían *igualarse* a sus antiguos amos *en su propio terreno* (el de la guerra y la política), contra la inferiorización, incluso la "animalización", a que estos los habían sometido durante siglos. Se podrá pensar, no sin cierta razón, que era una estrategia (si es que lo era: nosotros tendemos a pensar que fue más bien un comportamiento *espontáneo*) equivocada: que debieron buscar destacar su *diferencia* con los amos, y no construir una *semejanza.* Puede ser. Pero tampoco esta es una cuestión tan simple –y ya hemos abundado, en capítulos anteriores, sobre las complejidades de la dialéctica diferencia/semejanza–: después de todo, la diferencia básica, "ontológica", la que en las construcciones ideológicas del racismo había sido una justificación esencial para la esclavitud, era irrenunciable e inocultable, estaba *a la vista*: el color de la piel. Y era entonces esa conjunción impensable, *inconcebible* –tanto como hemos visto que lo era la Revolución haitiana misma– entre el brillante y colorido uniforme (no digamos ya el "título de nobleza") de general, mariscal o emperador, y la piel *negra* –piel de esclavo normalmente desnuda o a lo sumo "vestida" con andrajos sucios e informes– lo que producía una *disrupción semiótica* (si se nos permite la expresión) tan "escandalosa", en su propio campo *micro,* como la disrupción histórica, política, filosófico-cultural de la misma revolución en el *sistema-mundo* "occidental". O como la acuñación "incorrecta" del verbo *lugubrer.*

Pero, no perdamos el hilo. Sea como fuere, si la Revolución haitiana fue "nacional-popular", o incluso "populista" (para emplear otro anacronismo), lo fue de manera "imperial" y fuertemente autoritaria. Por otro lado, si fue "burguesa", lo fue al mismo tiempo de una manera tan *radical* que la burguesía de la época (es decir, los ex amos de esos revolucionarios), aún en sus fracciones más progresistas, era incapaz de tolerar, y aún de imaginar. Al revés, si fue "socialista" (otro casi ridículo anacronismo), lo fue, decíamos, en estilo "stalinista mixto". A esta confusión, a esta mezcla "indecidible", hay que agregar por enésima vez que fue una revolución de *esclavos negros,* algo que no puede compararse con *nada* que haya sucedido antes ni después en la historia. Y quizá toda su originalidad, y su verdadera definición, esté condensada en la propia denominación de *república negra,* donde todo el peso semánticamente "revo-

lucionario" está en el significante *negritud*, cuya trascendencia para el posterior desarrollo filosófico-cultural del Caribe "contrahegemónico" ya tendremos ocasión de discutir en los próximos capítulos.

Por supuesto, tenemos un problema previo: "burguesa", "socialista", e incluso "nacional-popular" (esa noción acuñada por Antonio Gramsci) son categorías occidentales y europeas, si no abiertamente *eurocéntricas*. Ya lo dijimos varias veces: no vamos a renunciar a ellas así porque sí. Pero la Revolución haitiana –esa que en muchos sentidos constituye una categoría *en sí misma*– es un ejemplo *princeps* de su *insuficiencia*, y de los callejones sin salida tanto teóricos como ideológicos a los que nos conduciría cualquier intento de *reducción* de su singularidad[44]. No tememos exagerar demasiado al decir, pues, que se trató también de una revolución "categorial", *conceptual*. Una *revolución teórica*, hubiera dicho otro europeo, Louis Althusser[45].

De la violencia "creadora"

Hay un problema al cual no podemos hurtarnos, so pena de no ser completamente honestos. La Revolución haitiana fue un movimiento de una violencia inaudita, difícil de imaginar aún hoy en día, cuando estamos lamentablemente tan acostumbrados a extremos de violencia política y social. Los esclavos rebeldes no fueron señoritos amables ni blandos y comprensivos negociadores. Toda vez que sintieron (con razón o a veces sin ella) que no les quedaba otra salida que masacrar a sus amos y a sus familias, a los blancos en general, a los mulatos que se pusieron en su contra, e incluso a los otros esclavos que permanecían leales a los amos o simplemente no querían integrarse a la rebelión, lo hicieron sin miramientos, y muchas veces (porque siempre hubo nobles excepciones) lo hicièron de manera cruel y despiadada: son muchísimos los relatos confiables de mutilaciones, decapitamientos, torturas, descuartizamientos y violaciones que posiblemente hubieran podido ser evitadas (y dicho sea entre paréntesis: ¿esta violencia es "tradicional" o "moderna"?). Y esa misma violencia extrema fue ocasionalmente ejercida al propio *interior* del movimiento revolucionario, atravesado por toda clase de "internas" que se resolvían con las armas en la mano –como por otra parte ha ocurrido prácticamente *siempre* en casi *todas* las revoluciones "modernas", incluyendo por supuesto a la Revolución francesa–: los ejemplos más dramáticos son el de la ejecución por disidente del líder mulato Dieudonné (a quien aparentemente Toussaint le ordenó que se suicidara, y extrañamente esta vez fue *obedecido* por el insubordinado), la supuesta traición del propio Toussaint por Dessalines, y la comprobada traición y asesinato de Dessalines por Christophe.

A ello hay que agregar que, una vez conquistado el poder y declarada la independencia, el famoso enunciado constitucional "Los haitianos somos todos negros" fue *literalizado:* por orden de Dessalines, la entera población blanca remanente de Haití (es cierto que la mayor parte había huido a islas más hospitalarias con los esclavistas, o había logrado regresar a Francia, y también es cierto que fueron perdonados algunos residentes blancos que, o bien eran dueños de algún saber técnico útil para el nuevo régimen, o bien como abolicionistas consecuentes habían colaborado con la revolución) fue sistemáticamente *exterminada*: los esclavos habían aprendido celosamente la lección de Terror de sus antiguos amos "jacobinos". Los blancos fueron masacrados sólo por el hecho de *ser* blancos, no importa –con las excepciones mencionadas– cuál hubiera sido su comportamiento previo (que, también es cierto, en general había sido *contra*-revolucionario). Por supuesto, durante los tres siglos anteriores los negros habían sido esclavizados (y frecuentemente masacrados a su vez) sólo por *ser* negros: el genocidio es siempre una perversión *ontológica* especular, simétrica.

De ninguna manera pretendemos justificar semejantes atrocidades. Por supuesto, se pueden *explicar* de muchas maneras: para empezar, de más está decir que los rebeldes capturados fueron tratados por los blancos (amos, autoridades coloniales, jefes del ejército) y por la fracción de los mulatos asociados con los blancos (pues eran ellos también *propietarios*, y el racismo de los blancos muchas veces tuvo que ceder ante los intereses de clase) con similar o aún mayor crueldad: también son numerosos los relatos de masacres indescriptiblemente horrorosas de mujeres, niños, ancianos y enfermos indefensos que los rebeldes se veían obligados a abandonar en su retirada, y que entonces oficiaban de chivos emisarios de la frustración, el resentimiento y el pánico de los blancos. Y ni hablar de los "prisioneros de guerra" tomados por los blancos. En la novela de Smartt-Bell que ya hemos citado varias veces, y que está notablemente documentada, se describen las largas rutas bordeadas por hombres y mujeres negras *crucificados* (con clavos de metal y todo) que son abandonados al sol como pasto de los buitres, o la exhibición en pleno centro de Port-au-Prince o Le Cap de las cabezas de líderes rebeldes clavadas sobre picas para escarmiento y advertencia de los esclavos "dudosos". Para cuando llegamos a la descripción de los bebés ensartados en la punta de las lanzas o las bayonetas para ser usados como terroríficos estan-

dartes, hasta el estómago más fuerte se siente incapaz de proseguir la lectura. Y ello sin mencionar, obviamente, los *trescientos años* de crueldades, torturas, mutilaciones, ejecuciones, etcétera, sufridos por los propios esclavos (a manos de los conquistadores españoles primero, de los colonos franceses después), como si hubiera sido poca la violencia ya inscripta en la propia condición de esclavitud. Y sin mencionar tampoco las múltiples formas de *violencia simbólica* implícita en la pérdida de la identidad cultural, o como hemos visto, del mismísimo *nombre propio* de hombres y mujeres sometidos generación tras generación a un auténtico y siempre renovado *etnocidio*. Y no es que, en los propios años de la revolución, los ex esclavos no hayan pagado bien caro el precio de su libertad: más de *un tercio* de la población negra –aproximadamente 200.000 personas– perdieron la vida en combate o fueron masacrados por los blancos.

Como decíamos, se pueden explicar muchas cosas sin por ello poder siempre justificarlas. En todo caso, lo que sí puede decirse es que el hecho de que los esclavos, con o sin razón, no hayan podido en su propia acción rebelde sustraerse a esa espiral de violencia impensable y hayan recurrido a practicarla ellos mismos (a veces contra la propia opinión de algunos de sus jefes más reflexivos y "humanistas" –entre los cuales estaba Toussaint mismo, cuyas célebres últimas palabras a su hijo fueron: "Pronto volverás a nuestra tierra: no busques venganza"–, otras obedeciendo órdenes para las cuales no encontraron alternativas, en una suerte de *obediencia debida* "de abajo"), ese hecho mismo es *parte* de la violencia que los amos les inflingieron durante siglos, poniéndolos, cuando la gota rebalsó el vaso, en la posición de resentimiento, odio multisecular y venganza que motivó una de las revoluciones proporcionalmente más sangrientas de la "modernidad".

Y las ambigüedades prosiguen. Ya mencionamos anteriormente, al pasar, que los horrores de la Revolución haitiana generaron un verdadero clima de terror entre las clases propietarias esclavistas de las islas y enclaves del Atlántico y el Caribe, desde el Norte de Brasil hasta el sur de EE.UU. A partir de ella, no hubo casi intento de levantamiento o rebeldía esclava en cualquier parte que no le fuera atribuida a "agitadores" o "agentes subversivos" enviados desde Haití (como se puede ver, nuestra contemporaneidad no ha inventado nada): así como la Revolución haitiana había sido *inconcebible*, seguía siendo inimaginable para la clase dominante que los esclavos por *motu propio* pergeñaran ideas emancipatorias (ya lo decía Sartre con sarcasmo: ¡cómo!, ¿pueden pensar *por sí mismos*?); todos los males debían necesariamente venir de afuera, obedecer a conspiraciones "foráneas".

Hay centenares de testimonios de la época (artículos en los periódicos, discursos, cartas personales, diarios) que –ya sea en Martinica, Cuba, Jamaica, Virginia, Bahía– transmiten una verdadera obsesión paranoica ante la posibilidad de un levantamiento esclavo (lo cual por supuesto redobló la vigilancia y la represión de los propios esclavos, y entonces –profecía autocumplida– *provocó* levantamientos, aunque muy menores comparados con el haitiano). Los relatos terroríficos de los ex plantadores de Saint-Domingue refugiados (mayoritariamente en Martinica, Guadelupe o Cuba) alimentaban una verdadera psicosis persecutoria; se puede decir sin demasiado exceso retórico que durante el transcurso de la Revolución haitiana y los primeros años del nuevo gobierno de los ex esclavos, la entera clase plantadora del Caribe literalmente *perdió el sueño*: se habían hecho realidad las peores de sus *pesadillas*.

El colmo de los colmos fue cuando, promediado 1802, llegaron las noticias de la derrota, a manos de un puñado de "negros andrajosos", del gran ejército napeoleónico enviado con el objeto de poner orden en la "Joya de las Antillas" –sin que la regocijante noticia del apresamiento de Toussaint alcanzara a paliar el desastre; después de todo, era sólo *un* hombre, que en el momento de subir al barco que lo iba a conducir a su muerte en Francia, dijo: "Derrocándome a mí, apenas han logrado cortar el tronco del árbol de la libertad; pero las raíces están firmes, y crecerán por doquier"–. A partir de allí, había que tomarse a esos "negros andrajosos" muy *en serio*. El general en jefe del ejército francés, Leclerc, a la sazón cuñado de Napoleón (estaba casado con su hermana Pauline Bonaparte), le escribió famosamente al Emperador: "Esto no va a ser tan fácil como creíamos. La única manera de recuperar Saint-Domingue sería exterminando a sangre y fuego a *todos* los esclavos". Menuda ironía: para "recuperar" el paraíso económico de los colonos esclavistas era imprescindible *eliminar* a aquellos que con su trabajo forzado lo habían transformado en tal paraíso. Ciertamente, intentaron hacerlo. Y ciertamente, fracasaron de la forma más humillante. Ya no había más nada que hacer. El propio Napoleón firmó el certificado de defunción de su irrecuperable imperio antillano; según cuentan los testigos, enterado de la derrota, tuvo un acceso de cólera tremebundo y destrozó todos los mapas que tenía a su alcance, al grito de "¡Basta! ¡Olvidémonos de todo esto!" (o algo a tales efectos), e inmediatamente procedió a venderle a EE.UU. una de las últimas posesiones francesas importantes de la región, Louisiana, por la suma de... 40 centavos de dólar la hectárea. Otra suprema ironía histórica: gracias a la Revolución haitiana, los EE.UU. de entonces aumentaron en *un tercio* su superficie territorial.

Allí empezó lo que podríamos denominar la *estrategia de olvido* de Haití, y del Caribe francés en general. La *bonne societé* francesa necesitaba dejar atrás esa pesadilla: Haití se volvió un *ensordecedor silencio* (y lo es, en verdad, hasta el día de hoy: en Francia, "de eso no se habla"; algo similar, se dirá, ocurre con Diem-Biem-Phu y Argelia, donde el imperio galo sufrió otras grandes humillaciones: pero eso fue hace una cincuentena de años, y Haití hace *más de dos cientos*). Desde luego, ya lo sabemos, esas estrategias están más o menos condenadas al fracaso: lo reprimido, indefectiblemente, tiende a *retornar*. En Francia, país de las celebradas *belles lettres*, lo hizo (no únicamente pero sí sobre todo) indirectamente, "retóricamente", por la *literatura*. Ya diremos algo sobre eso. Lo importante, aquí y ahora, es que –como abundaremos a continuación– el *triángulo atlántico* sufrió, por la Revolución haitiana, una resquebrajadura que no tuvo vuelta atrás; como consecuencia, el *sistema-mundo* sufriría a su vez un sutil pero decisivo *desplazamiento*.

"No hay documento de civilización que no lo sea también de barbarie": esa inagotable frase de Benjamin, a la que tanto hemos recurrido, es otra manera de aludir a lo que llamábamos las *ironías de la historia*. Examinemos brevemente una más. A todas luces, la ominosa memoria –por más reprimida que se la quisiera– del Terror "jacobino" negro en Haití, cumplió un papel fundamental en la definitiva abolición –y no solamente en Francia–, primero, del tráfico de esclavos (que, como hemos visto, era, y no siempre "oficiosamente", *sostenido* por el Estado francés), y luego de la propia esclavitud. Esta cuestión tiene sus ambivalencias, sus duplicidades: es imposible saber exactamente cuáles fueron las proporciones en la mezcla entre un auténtico sentimiento "humanitario" y el *pavor* ante la posibilidad de una repetición de la pesadilla haitiana. Pero el hecho es que el movimiento abolicionista francés (iniciado ya, aunque tímidamente y sin siempre pronunciar la palabra maldita, "abolición", por el club de *Les Amis des Noirs* durante la Gran Revolución) aceleró sus ritmos y su militancia después del "apocalipsis" haitiano.

Otro tanto ocurrió en la más grande potencia colonial de entonces, Inglaterra. Pero con una diferencia fundamental: en Inglaterra hubo un auténtico y "masivo" (con los obvios límites epocales, claro) movimiento *de base* a favor de la abolición, en el seno del cual los intelectuales ilustrados fueron a veces sus propulsores, otras sus meros voceros. Nuevamente, no podemos saber hasta qué punto esos impulsos fueron sinceramente motivados, y hasta qué otro punto fueron, por así decir, sencillamente *funcionales* a la consolidación de un capitalismo más clásicamente "avanzado" e industrial –como el inglés– cuya más decidida transformación moderna de las relaciones de producción había convertido a la esclavitud en relativamente anacrónica, en un "rezago cultural". Sea como sea, el abolicionismo fue, siempre en las proporciones de la época, algo así como un "movimiento de masas". En Francia *jamás* ocurrió nada semejante: el abolicionismo fue una empresa de *elites* ilustradas relativamente marginales, si bien –a causa de su proveniencia mayoritaria de la *bonne societé*, incluyendo algunos rimbombantes títulos nobiliarios reverdecidos después de la Restauración de 1815– con cierta influencia a través de los *salons litteraires* en la tradición de Madame de Staël y otros personajones de la época[46]. Pero a los que –tanto por su "elitismo progresista" como porque sabían que no iban a encontrar un apreciable eco popular– nunca se les ocurrió, ni por las tapas, "salir a la calle". Evidentemente, el "olvido" había comenzado a funcionar en la sociedad francesa: de "eso" no se quería saber nada. De todas maneras, a la larga los *petit-maitres* abolicionistas consiguieron imponerle al gobierno su criterio.

Muy a la larga, hay que decirlo. Como ya sabemos, la Asamblea Nacional había decretado (un poco resignadamente y a desgano, aunque con un encendido discurso de Robespierre, pocas semanas antes de "perder la cabeza", si se nos disculpa el chiste de mal gusto) una primera abolición en 1794, que duraría menos de ocho años: en 1802, Napoleón había repuesto el sistema esclavista (con la única excepción de Haití, donde también ya sabemos cómo le fue). De más está decir que la restauración monárquica de 1815 dejó intocado *ese* decreto del odiado Bonaparte. Fue recién con el movimiento liberal de 1830 que la cuestión volvió a agitarse, hasta llegar a la revolución de 1848, que decreta (también hasta cierto punto por la presión británica) la abolición definitiva –firmada por el famoso poeta romántico Alphonse de Lamartine, a la sazón ministro de Relaciones Exteriores de la Segunda República, y que luego sería autor de una obra de teatro sobre Toussaint Louverture–, luego de que en 1831 se hubiera decretado la prohibición del tráfico esclavista *triangular*. Pero sería una ingenuidad creer que, en ese lapso de 17 años, la prohibición *legal* significó una supresión *real* del tráfico: todo lo contrario, el tráfico –ahora a cargo de "piratas" o *corsaires* más o menos tolerados– *aumentó* proporcionalmente, ante la sugestiva ineficacia de las autoridades francesas para evitarlo, y pese al estricto control marítimo de Inglaterra (dando además lugar a la popularidad masiva de todo un nuevo género literario de novelas llamadas *maritimes*, entre cuyos autores, para limitarnos sólo a Francia, hay que hacer nombres tan diferentes pero tan recordables como Victor Hugo, Prospero Merimée, Alexandre Dumas o Eugène Sue –a quien el mismísimo Marx le dedicaría un poco conocido pero delicioso ensayo crítico–).

En una palabra: el del abolicionismo francés es un caso *único* en la historia –tan "único", irónicamente, como la Revolución haitiana–; todos los otros estados esclavistas decretaron la abolición *de una vez para siempre* (Inglaterra en 1838, EE.UU. en 1865, por tomar los casos más paradigmáticos): Francia lo hizo *dos veces*, como acabamos de ver –en 1794, para restaurar la esclavitud en 1802, y luego de nuevo en 1848–. Como muy atinadamente observa Miller,

> aquellos que quisieran pintar la abolición como el mero cumplimiento de un ideal nacido en la Ilustración –lo cual por supuesto también fue *hasta un cierto punto*– deberán recorrer un sendero confuso, a grandes rasgos entre 1748 (la publicación de *El Espíritu de las Leyes* de Montesquieu) y 1848 (la segunda y definitiva abolición)[47].

Como hemos visto, ese "sendero confuso" hizo que los sinceros e ilustrados miembros de la *élite* abolicionista no tuvieran precisamente una tarea fácil. La ya citada *Societé des Amis des Noirs*, fundada en 1788 y originariamente inspirada por las ideas del Abbé Raynal, contaba entre sus miembros con nombres tan influyentes como los del marqués de Lafayette (un "prócer" de la colaboración francesa en la independencia norteamericana), los presbíteros Sieyès y Grégoire, los escritores Volney y Mirabeau, el filósofo enciclopedista Condorcet, etcétera (el "gran demócrata" norteamericano Thomas Jefferson, por su parte, declinó cortésmente la invitación); todos ellos ya habían largamente dejado este mundo cuando llegó la abolición definitiva.

En la única colonia francesa donde la abolición de 1794 no pudo ser revocada –y por lo tanto no tuvo que ser "repetida"– fue, ya lo sabemos, en Haití, que por lo tanto consiguió la abolición *cincuenta y cuatro años antes* que en las otras zonas francesas del *sistema-mundo*. Y la consiguió, por cierto, no por obra de la buena voluntad de los *Ilustrés*, ni muchísimo menos por la generosidad del Estado francés, sino por la lucha tenaz de los *propios esclavos*, a costa del sacrificio de dos centenares de miles de ellos. No era un ejemplo que los colonialistas franceses querían ver propagarse, y es posible que *tanto* la abolición final *como* su insólita demora (tan insólita como la del reconocimiento de la independencia de Haití, que el último monarca francés, Carlos X, recién otorgó en 1825, más de dos décadas después de producida) tuvieran que ver con el "sendero confuso" del que habla Miller. El ejemplo, sin embargo, aunque también muy "demorado", terminó por efectivamente cundir: en ese mismo año de 1848, pero un par de semanas *antes* de que las noticias

de la abolición llegaran al Caribe, una rebelión esclava en Martinique (la patria de Aimé Césaire, de Frantz Fanon y de Edouard Glissant, dicho sea de paso) arrancó un decreto abolicionista de manos de las autoridades locales. La emancipación de los esclavos, por consiguiente, al menos en Haití y –aunque mucho menos "espectacularmente"– en Martinique, fue mucho más una acción *desde abajo* que una concesión *desde arriba*. Y tampoco hay que olvidar la auténtica solidaridad que la nueva *republique nègre* brindó a los movimientos independentistas del Continente. Es bien conocido que el triunfo de Simón Bolívar en su campaña de la actual Venezuela en 1816 se debió en buena medida a la decisiva ayuda económica, así como en armas y combatientes, por parte del entonces presidente haitiano Petion (bajo cuyo gobierno Haití se transformó en una *auténtica* república), si bien se dice –aunque nunca, que sepamos, ha sido fehacientemente comprobado– que la mayor parte de los fondos provinieron de un importante capitalista británico (lo cual por otra parte no sería para nada extraño, dado el interés de Inglaterra en convertirse en la nueva "madre patria" informal de toda América Latina). Tampoco *eso* era un ejemplo edificante que se quisiera estimular.

Mientras tanto, las presiones diplomáticas, económicas y militares sobre la "olvidada" Haití en pos de una infamante "compensación" o "indemnización" (¡¡!!) por la pérdida de las "valiosas propiedades" (entre las cuales estaban, desde luego, los esclavos) de los plantadores, seguían su curso en paralelo con el "humanitario" movimiento abolicionista, hasta –signo de los nuevos tiempos– lograr poner de rodillas, por la fuerza de las *finanzas* –y cuando Francia terminó desinteresándose, esa tarea continuó a cargo de los EE.UU. hasta el día de hoy–, a esa orgullosa nueva (y única en América) *nación negra* que había logrado derrotar al segundo más grande imperio del *sistema-mundo* en el terreno de la *guerra* y de la *política*.

El ejercicio de una violencia a veces arbitraria –aunque no "inmotivada"– y de un exceso de autoritarismo centralizado por parte de la dirigencia revolucionaria haitiana puede haber contribuido, cómo no, a sentar las bases impensadas de la futura corrupción de una buena parte de la *élite* política de esa nación, pasando por una completa entrega de la economía campesina "autónoma" de los inicios a los nuevos imperialismos del *sistema-mundo* y especialmente a los EE.UU. (algo que empieza a verificarse ya hacia fines del siglo XIX), hasta llegar a la dictadura atroz de los Duvalier, que "recicló" para sus propios fines la religión *vodú*, transformándola en un mero y burdo instrumento ideológico, y así liquidando su histórico prestigio revolucionario. Pero, sin ninguna duda, la "parte del león" en esa tragedia histórica le corresponde

a *todo* el *sistema-mundo* "occidental" (aunque con destacado mérito para Francia y los USA). Y finalmente, el pueblo haitiano es bien capaz de demostrar cada tanto –como en ocasión del derrumbe de los Duvalier o del reciente caso Aristide– que, como decía Toussaint, las raíces del árbol de la libertad, aunque con apariciones sólo esporádicas, están firmes.

Hay una (por ahora) última "ironía de la historia" que debemos mencionar, porque hace a un cambio epocal en la "geopolítica" (y la "geo-economía") del *sistema-mundo*. El abandono del Caribe por parte de Francia e Inglaterra –en decisiva medida motivado por la catástrofe haitiana–, así como la eliminación del tráfico y luego del sistema esclavista, liquidó el *triángulo atlántico* tal como funcionaba hasta entonces. Pero no es que los "vértices" de ese triángulo hayan a su vez sido borrados. Por un lado, como es notorio, las nuevas naciones independizadas de América, en especial hacia el sur del Caribe, inauguraron un nuevo tablero de ajedrez para la competencia de las grandes potencias coloniales y neo-coloniales del siglo XIX (Francia, pero muy especialmente Inglaterra, e incluyendo ya a los EE.UU. de la "doctrina Monroe"). Por el otro –y de mayor interés inmediato para la problemática de este libro– las miradas poco a poco, pero sostenidamente, se volvieron hacia el vértice *originario* de donde había salido la fuerza de trabajo que había, digámoslo así, *hecho* a Haití y al Caribe en general: África. El razonamiento era tan simple como instrumentalmente "lógico": liquidada la esclavitud *directa* de los africanos en América, no era cuestión de que el *sistema-mundo* desechara definitivamente la experiencia acumulada, y que tan pingües ganancias había proporcionado (agreguemos nosotros: que incluso había sido un factor principal de *producción* de ese *sistema-mundo* basado en la acumulación de capital y la ganancia): el azúcar, el café, el índigo, el algodón, y ni qué decir tiene la riqueza minera, podían ahora producirse *directamente* en la "tierra madre" que en la etapa anterior –pequeña etapa de unos 400 años– se había "limitado" a "producir" la fuerza de trabajo "importada" para las plantaciones caribeñas. ¿No podemos importar más esa fuerza de trabajo africana? ¡Pues llevemos las plantaciones a África, y santo remedio! Como es sabido, el siglo XIX será testigo del famoso *scramble for África* protagonizado por todas las potencias coloniales, ahora incluyendo a las "menores", como Alemania, Bélgica o Italia. Para colmo, esa nueva empresa "civilizadora" podía ahora hacerse (y justificarse ideológicamente) en nombre de... la abolición de la esclavitud, ya que los europeos bienpensantes se mostraban, por supuesto, absolutamente *escandalizados* de comprobar que en algunas partes de África quedaban remanentes de esa práctica. Decididamente, había que terminar con semejante barbarie.

Suprema ironía de la historia, decíamos: en cierto modo la inaudita, la *impensable* victoria anticolonial y antiesclavista haitiana selló la suerte futura de África, de esa "Guinea" a la cual los esclavos soñaban retornar, y que Toussaint Louverture "miraba" a través del Atlántico, desde la cubierta del barco que lo llevaba a la prisión y la muerte. Él, y *ellos*, nunca retornaron. Los "blancos" sí. Y de la peor manera. "Documento de civilización/documento de barbarie".

Pero allí estuvo, está, Haití. Hoy –lo decíamos con amargura– una de las naciones más *destrozadas* de la tierra, a la que el *sistema-mundo* no le perdonó el cuestionamiento de su origen degradado desde el vamos. Pero que en su momento, durante algunos años (los tiempos históricos "diferenciales", "desiguales y combinados", reconocen ocasionalmente *condensaciones* explosivas, decisivas) significó un *punto de inflexión* incomparable para la "modernidad". Más importante aún (no creemos tener que seguir explicando esta afirmación, se esté o no de acuerdo con ella) que la mismísima Revolución "francesa". Como lo dice con inmejorable elocuencia el antropólogo Ira Lowenthal:

> Haití fue más que la segunda más antigua república del Nuevo Mundo. Más, incluso, que la primera nación negra del mundo moderno. Haití fue *la primera nación libre de hombres libres* en levantarse dentro de, y en resistencia contra, la emergente constelación del imperio europeo occidental[48].

Y no le va en zaga nuestro viejo conocido Wallerstein, cuando afirma:

> El estallido de la revolución francesa en 1789 fue perturbador; pero lo fue *aún más* el hecho de que desencadenara en Saint-Domingue un proceso que tendría como resultado la creación de la primera república negra en el *sistema-mundo* moderno. El violento nacimiento de Haití fue un factor *más crítico* en la historia de América de lo que normalmente se sugiere. A él debería atribuirse la aceleración y esclarecimiento de las pautas de actuación del independentismo de los colonos en cualquier otro lugar, pues la Revolución haitiana fue en realidad, en palabras del racista académico Lothrop Stoddard, "el primer gran enfrentamiento entre las ideas de supremacía blanca e igualdad racial"[49].

Chapeaux, como dirían los franceses.

Notas

[1] Eugene Genovese, *From Rebellion to Revolution: Afro-American Slave Revolts in the Making of the Modern World,* Baton Rouge, Lousiana State University Press, 1979, p. xiii.

[2] Cfr. Thomas Hobbes, *Leviatán,* México, FCE, 1978.

[3] León Trotsky, *Historia de la Revolución Rusa* (t. I), Buenos Aires, Amerindia, 1959, pp. 21/34.

[4] Cfr., por ejemplo, Vittorio Lanternari, *Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos,* Barcelona, Seix Barral, 1961.

[5] Cfr., para todo esto, Davis Btion, "Impact of the French and Haitian Revolutions", en David P. Geggus (ed.), *The Impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World, Columbia, University of South Carolina Press, 2001, pp. 3/9;* y también *Sibylle Fischer, Modernity Disavowed,* Duke University Press, 2004, (texto sobre el cual volveremos abundantemente en el próximo capítulo).

[6] Karl Marx, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel,* México, Grijalbo, 1970, pp. 24/25.

[7] Eugene Genovese, *From Rebellion...*, 1979, op. cit., p. 2.

[8] Sidney Mintz, *Caribbean Transformations,* Chicago, Chicago University Press, 1974, p. 37.

[9] Fernando Ortiz, *Contrapunteo Cubano...*, op. cit. Cfr., asimismo, Cepero Bonilla, Azúcar y Abolición, Barcelona, Crítica, 1976.

[10] Cfr., para la rebelión de Demerara, el muy interesante libro de Viotti da Costa Coroas de Glória, *Lágrimas de Sangue. A Rebeliao dos Esclavos de Demerara em 1823,* Sao Paulo, Compañía das Letras, 1994.

[11] Eugene Genovese, *From Rebellion...*, op. cit., p. 4.

[12] Nigel Bolland, *Colonialismo y resistencia en Belice,* México, Grijalbo, 1992, pp. 77/110.

[13] Leslie B. Rout, *The African Experience in Spanish America,* Cambridge University Press, 1996, p. 166.

[14] Marcel Velázquez Castro, *Las máscaras de la representación. El sujeto esclavista y las rutas del racismo en Perú,* Lima, Universidad Mayor de San Marcos, 2005, pp. 27.

[15] Eugene Genovese, *From Rebellion...*, op. cit., pp. 1/50 ("Slave Revolts in Hemispheric Perspective").

[16] Carl Degler, *Neither Black nor White: Slavery and Race Relations in Brasil and the United States,* Wisconsin University Press, 1986, p. 226.

[17] Madison Smartt Bell, *A Novel of Haiti, 1995,* op. cit., t. I: All Soul's Rising, p. xi.

[18] Ibíd., t. III: *The Stone that the Builder Refused,* 2004, p. xv.

[19] Cristóbal Colón, *Los cuatro viajes. Testamento* (Edición de Consuelo Varela), Madrid, Alianza, 1986, p. 63.

[20] Bartolomé de Las Casas, *Obra indigenista* (Edición de José Alcina Franch), Madrid, Alianza, 1985, pp. 68/69.

[21] Ibíd., p. 70.

[22] Citado en Christopher L. Miller, *The French Atlantic Triangle,* Durham/Londres, Duke University Press, 2008, p. 67.

[23] Estos datos –como todos nuestros otros (pocos) datos cuantitativos y estadísticos– provienen de un cálculo "promedio" entre las cifras proporcionadas por varios de los autores citados en esta tesis: James (1963); Blackburn (1979); Fick (1990); Dubois (2004). Cfr., asimismo, Hugh Thomas, *La trata de esclavos. Historia del tráfico de seres humanos de 1440 a 1870,* Barcelona, Planeta, 1997.

[24] Robert Blackburn, *The Overthrown of Colonial Slavery,* Londres, Verso, 2000, p. 222.

[25] Cfr. Alfred Métraux, *Le Vaudou Haïtien,* Paris, Gallimard, 1958.

[26] Michel Leiris, *Miroir d'Afrique,* Paris, Gallimard, 1995.

[27] Cfr. Alfred Métraux, *Le Vaudou...*, op. cit.

[28] Roger Bastide, *Les Amériques Noires,* Paris, Payot, 1967, pp.166 y ss.

[29] Citado en Smart Bell, *A Novel of...*, 1995, op. cit., p. 99.

[30] Cfr., para esto, Adolph E. Jensen, *Mito y culto entre los pueblos primitivos,* México, FCE, 1966.

[31] Smartt-Bell, *A Novel of...*, 1995, op. cit., p. 8.

[32] Laurent Dubois, *A Colony of Citizens. Revolution and Slave Emancipation in the French Caribbean, 1787-1804,* Chappel Hill, University of Notth Carolina Press, 2004, op. cit., pp. 30/84 ("A Social Cartography").

[33] Victor Schoelcher, *Des Colomies Francaises: Abolition Immédiate de l'Esclavage (1842),* en Ibíd. Laurent Dubois, op. cit., p. 31.

[34] Alejo Carpentier, *El reino de este mundo,* México, Siglo XXI, 1980.

[35] Jean Casimit, "Estudio de Caso. Respuesta a los problemas de la esclavitud y la colonización en Haití", en Manuel Moreno Fraginal et al, *África en América Latina,* México, Siglo XXI, 1977, p. 398 y ss.

[36] C. L. R. James, *The Black Jacobins,* Nueva York, Vintage Books, 1963.

[37] Carolyn E. Fick, *The Making of Haiti. The Saint Domingue Revolution from Below, Knoxville,* University of Tennessee Press, 1990.

[38] Christopher Miller, *The French...*, op. cit., p. 60.

[39] Citado en C. L. R. James, *The Black...*, op. cit., p. 55.

[40] Louis Sala-Molins, *Les Misères des Lumiéres. Sous la Raison l'Outrage,* Paris, Homnispheres, 2008, p. 188.

[41] Paul Gilroy, *The Black Atlantic,* Harvard University Press, 1993, p. 102.

[42] Marcel Dorigny, "Préface a l'édition de 2006", en Yves Benot, *La Démence Coloniale sous Napoléon,* Paris, La Decouverte, 2006, p. iii.

[43] Sibylle Fischer, *Modernity Disavowed. Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution,* Duke University Press, 2005, pp. 260/271 ("Liberty and Reasons of State").

[44] Y, finalmente, esto vale asimismo para los propios europeos. Preguntemos, un poco provocativamente: ¿estamos tan seguros de lo que decimos al calificar a la Revolución francesa de "burguesa"? Hacer esa discusión aquí nos desviaría demasiado de nuestro tema central. Pero puede encontrarse un estupendo planteo del debate en el propio Immanuel Wallerstein. Véase Wallerstein, *El moderno sistema mundial,* México, Siglo XXI, 1998, t. III, pp. 5/76 ("Industria y burguesía").

[45] Cfr. Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx,* México, Siglo XXI, 1969.

[46] Cfr., para todo esto, Christopher L. Miller, *The French...*, op. cit.

[47] Ibíd., p. 10.

[48] Citado en Noam Chomsky, "Year 501: The tragedy of Haiti", en *Cyberspacei.com,* 1993.

[49] Immanuel Wallerstein, *El moderno...* 1998, op. cit., p. 334-5.

Capítulo 6

La "revolución filosófica" renegada. Del pensamiento ilustrado a la crisis del universalismo abstracto

"Lo que Cromwell hizo con los escoceses fue en gran medida lo que los romanos habían hecho con otras naciones: los civilizó mediante la conquista e introdujo las artes de la paz mediante la violencia útil", decía el muy británico doctor Johnson en 1707. Pero el gran poeta, también inglés, John Milton tenía una versión menos complaciente de esa épica civilizatoria: "Lo que los conquistadores tanto como los romanos aportaron a pueblos como los bretones podría ser elevado o también degradante y *esclavizador*"[1].

A través de todo el período del colonialismo, coexistieron en Europa –y a veces muy conflictivamente– estas dos visiones de la empresa conformadora del *sistema-mundo* "moderno". Según se pusiera el acento en el aspecto "civilizador" o en el "esclavizador" (si bien, en este último caso, *sin negar* los aspectos "civilizadores") se estaba de un lado o del otro de la polémica que a la larga conduciría a los movimientos abolicionistas críticos de la esclavitud.

Sin embargo, tal vez haya, en esos razonamientos contrapuestos, diferencias menos polarizadas de lo que pueden aparecer a simple vista. Una primera pista para esa sospecha la da la común referencia, en ambos contendientes de nuestra cita, a la conquista *romana*. Ya hemos visto asomar también, en secciones anteriores de este libro, las comparaciones un tanto dislocadas entre la conquista española y ese antiguo Imperio que a la larga, Constantino mediante, sería el primer gran asiento político del *sistema-mundo* cristiano, en nombre del cual, por supuesto, iniciaron su empresa los conquistadores españoles. Como puede leerse ya en la *Historia General de las Indias* (1552) de López de Gomara:

> Nunca griego ni romano alguno, ni hombre de ninguna nación, desde que han existido los reyes, lograron lo que logró Cortés al capturar a Moctezuma, un muy poderoso rey, en su propia casa, un muy fuerte emplazamiento, rodeado por una infinidad de gentes, mientras Cortés poseía sólo cuatrocientos y cincuenta acompañantes.[2]

Vale decir, las referencias son a una empresa colonial "pre-moderna" cuya diferencia específica con el colonialismo moderno es –lo hemos visto repetidamente– que no ha necesitado generar, para su propio *sistema-mundo*, un pensamiento de la *libertad* individual, de la *igualdad* universal, de la *fraternidad* humana, que entrara en abierta colisión –como sí sucede en el *sistema-mundo* moderno– con una "base material" asentada en la *esclavitud*, y por lo tanto en el *racismo* igualmente "moderno". Y no basta decir –aunque sea desde ya parcialmente cierto– que esos valores estaban, de una u otra manera, ya puestos en juego en aquel cristianismo. Pues, como hemos visto, el cristianismo "primitivo" no cuestionó seriamente la institución de la esclavitud, ni tampoco abogó por una transformación radical de las estructuras socioeconómicas y políticas. En su (relativa) disculpa puede decirse, quizá, que en esos primeros siglos de la era cristiana la esclavitud estaba aún muy *naturalizada*: era, digamos, un "sentido común" de la época. No es, ciertamente, una excusa que pueda esgrimirse para los ilustrados del siglo XVIII, que *sí* cuestionaban la servidumbre feudal y la "esclavitud" (aunque ya veremos con qué límites conceptuales) y que *sí* postulaban una transformación radical –incluso "revolucionaria", según resultó– del ordenamiento social y político.

Esta contradicción flagrante entre dos *opuestos complementarios* no puede ser, no digamos ya plenamente comprendida y "superada", sino siquiera adecuada y críticamente *planteada*, sin lo que, siguiendo a Adorno, hemos denominado una *dialéctica negativa* que reponga aquellas "bases materiales" (aunque entendiendo esta expresión en un sentido más amplio y más profundo que en el marxismo "vulgar") del conflicto.

Esto es algo que aun las cabezas más lúcidas y honestamente críticas del pensamiento iluminista no estuvieron en condiciones de hacer. Ya veremos por qué formulamos esta hipótesis. Veremos también que en Hegel y, sobre su huella *bifurcada*, en Marx, se llega hasta el borde de esa posibilidad. Y finalizaremos el capítulo intentando mostrar que –incluso *antes* de Hegel y Marx, es decir cronológicamente *entre* ellos y los *philosophes* ilustrados– es la Revolución haitiana –y, "textualmente", su Constitución originaria– la que es capaz de plantear las enormes (quizá irresolubles) aporías de la modernidad

trunca representada por el iluminismo, la revolución francesa, Hegel, e incluso un *cierto* Marx. Pero antes de ello deberemos decir algunas cosas, aunque sea esquemáticamente, sobre esa *ideología imperial* que es uno de los rasgos más definitorios de la modernidad, aunque ciertas formas de "eurocentrismo" se empeñen en desplazarla de su núcleo.

La "ideología imperial", la cuestión de la esclavitud y las "contradicciones" del absolutismo hispánico

Desde los mismos inicios del siglo XVI, la modernidad estuvo atravesada –Anthony Pagden dice, directamente, "presidida"[3]– por la lucha que mantuvieron por el control del ámbito no europeo las tres principales potencias: España, Francia e Inglaterra. La percepción que esos imperios tenían de los territorios era la de "una especie de nueva creación" (y la expresión no es de algún furibundo ideólogo del imperialismo, sino de... Voltaire). Ya hemos visto antes esta cuestión: el "Nuevo Mundo" era una suerte de *tabula rasa*, una *creatio ex nihilo*, como si hubiera salido del genio de los colonizadores. El "descubrimiento", exploración y conquista (eufemismos por explotación) se transformaron en emblema, símbolo y alegoría del orgullo nacional. La materialidad económica de la colonización quedó desplazada por –o más bien investida en– la simbolicidad aurática del Imperio. Los más poderosos estados nacionales –un "invento" reciente– fueron *inmediatamente* estados imperiales, y el nuevo sistema estatal fue rápidamente *sistema-mundo*. Para cada uno de esos estados se abría la oportunidad de sentirse como una nueva Roma, con la diferencia, claro está, de que tenía que competir con *otras* "Romas". Pero, justamente: la competencia alimentaba más aún las pulsiones del orgullo nacional y alentaba una *mayor* competitividad; la descripción metafórica de Hobbes, en 1651, se mostró bien ajustada: el "estado de naturaleza", la "guerra de todos contra todos", se trasladó al plano de las "relaciones internacionales", al relativamente nuevo sistema interestatal europeo. El proceso colonial, por un lado, conformó al *sistema-mundo*; por el otro (que en verdad es la otra cara del mismo) fragmentó casi desde el principio a una Europa moderna que recién se estaba configurando. De eso, Europa ya no empezó a salir hasta después de la II Guerra Mundial, cuatro siglos y medio después de que empezara el proceso.

Pero a partir ya de principios del siglo XVI, *todas* las grandes potencias comprometidas en la empresa colonial abrigaron el ensueño de la Monarquía

Universal. La primera, por lógica cronología, fue España, obsesionada por un auténtico "señorío de todo el mundo". Pero ya sabemos que la palabra que terminó imponiéndose fue Imperio. Un significante antiguo, y ambiguo: *Imperium*, en el latín de la Roma clásica, describía la autoridad ejecutiva de los magistrados, y –de la misma manera que cualquiera de los otros atributos del Estado romano– estaba imbuido de una cualidad de *sacrum* que persistiría hasta bien entrada la modernidad. Ya en el humanismo de fines del siglo XV y principios del XVI la etimología ciceroniana del concepto se deslizaba hacia el significante *soberanía*, tal como aparece en Maquiavelo o Bodino. Y como explica el ya citado Pagden, "El término también se utilizaba en el contexto, más limitado, del poder no subordinado ejercido en el seno de lo que los aristotélicos denominaban una *perfecta comunitas* (comunidad perfecta)"[4]. Pero también se usa para aludir a la extensión territorial, lograda por conquista, del propio Estado, y también aquí se acudirá al cantero romano, más específicamente al historiador Salustio, que posiblemente haya sido el primero, en el siglo I d.C., en aplicar la expresión *Imperium Romanum* a la extensión geográfica cubierta por la *auctoritas* del "pueblo" de Roma.

Todos estos sentidos de la palabra *Imperium* –como gobierno limitado o independiente, como "comunidad perfecta", como territorio abarcador de varias comunidades políticas, como soberanía absoluta de un Estado sobre los territorios conquistados– pervivieron al menos hasta finales del siglo XVIII, y en ocasiones aún más: la Francia napoleónica y postnapoleónica es un caso típico, y más aún lo es la Inglaterra victoriana.

En todo caso, a esos significados denotados habría que agregar una muy poderosa *connotación,* no siempre del todo explícita pero siempre "sobredeterminante" como racionalización ideológica. Puesto que la referencia originaria e insistente era la Roma clásica, cuna de la cultura occidental junto con pero más aún que Grecia en términos jurídico-políticos –y sabemos el enorme peso que tuvo esa referencia incluso, y quizá sobre todo, en la Revolución francesa–, *Imperium* terminó siendo asimismo un sinónimo de *Civilización*: de *toda* Civilización como tal. Las tres más grandes potencias imperiales europeas (España, Inglaterra y Francia) describieron la conquista y colonización de América como *proyecto universal* que exportaba el cristianismo y la cultura europea a las sociedades "bárbaras" y atrasadas, a cambio de lo cual les había sido "concedido" (¿por quién?) el *Imperium* –sin eufemismos: el control político y económico– sobre las tierras y poblaciones de los territorios ocupados. Hoy todo esto puede sonarnos de un cinismo casi ingenuo en su transparencia ideológica. Pero estaba dicho con auténtica *convicción.*

El nuevo campo intelectual en formación a partir del Renacimiento, aun el más "progresista", sólo de manera individualmente excepcional logró sustraerse del todo a aquella "pulsión" de un orgullo nacional que, en Europa, estaba estrechamente asociado a la colonización y a las "bases materiales" del nuevo *sistema-mundo* y su concepción del *Imperium Universalis.* Y por lo tanto necesariamente, en nuestro caso, a la esclavitud. Por ello es que, como en seguida veremos, al pensamiento ilustrado se le hizo imprescindible una inconsciente *disociación*: por un lado, el *Imperium* "civilizatorio" había sido, en última instancia, un *beneficio* para aquella humanidad "atrasada"; por el otro, se habían cometido muchos "errores y excesos". El peor de todos, desde luego, era la *esclavitud.* De esta última, como también veremos, se habló en general de una manera oblicua, más o menos metafórica. Pero aun cuando se la "literalizara" un poco más, lo que cayó sobre ella fue una condena exclusivamente *ética.* Si haber "exportado" la civilización era culturalmente celebrable, haber impuesto la esclavitud era *moralmente* intolerable. Era imposible ver ambos polos de la oposición como extremos de un *mismo* espectro, unidos por el "puente" de la economía del *sistema-mundo.* El resultado era una suerte de componenda (ideo)lógica, en el que el conflicto (insuperable) entre la *parte* y el *todo* nunca lograba su necesaria *visibilidad* crítica. Lo veremos, en lo que sigue, de más cerca.

Ahora bien, antes es necesario detenerse, brevemente, en lo que aparece a primera vista –porque nunca terminamos de incorporar del todo la lógica de lo *desigual y combinado*– como un enigma o una paradoja: es en la "atrasada" España, de la cual tantas veces se ha repetido que *no tuvo* Ilustración, que se plantea el debate sobre la legitimidad de la esclavitud (al menos, la de los "amerindios"), *dos siglos antes* que en el "iluminado" campo cultural francés del siglo XVIII (donde en verdad, como ya discutiremos, *no* se plantea realmente). Y es que España *sí* tuvo, a su muy "imperfecta" y contradictoria manera, Ilustración; se la ve despuntando ya, por ejemplo –ejemplo que no es el único, aunque quizá sí el mejor–, en el debate entre Fray Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, y en un ámbito que para los ilustrados franceses del siglo XVIII debería haber resultado una completa sorpresa: el de la Iglesia Católica.

Pero, vamos por partes. ¿En qué sentido España es "atrasada"? Sin duda, si nos empeñamos en mantener una versión *etapista*, aún en su vertiente marxista, el desarrollo tanto de sus *fuerzas productivas* como de sus *relaciones de producción* está muy por detrás del de Inglaterra y Francia. Ya hemos discutido antes que esta es una razón central por la que, a la larga, no fue esa

"España que conquistó el Nuevo Mundo" (para citar un famoso título de Rodolfo Puiggrós) la que sacó más provecho de sus riquezas o, irónicamente, al revés, en cierto modo esa riqueza *estancó* su desarrollo en un sentido capitalista[5].

¿Significa esto que España, a principios del siglo XVI, es una nación decididamente *feudal*? Depende de cómo se lo mire. Desde una perspectiva reductivamente "economicista", por supuesto que está más cerca del *tipo ideal* "feudalismo" que del *tipo ideal* "capitalismo". Pero –aparte del hecho de que esos "tipos ideales" son más *ficciones orientadoras* que auténticas categorías históricas homogéneas, como lo sabía muy bien su propio creador, Max Weber–, no se puede olvidar que España fue una de las primeras potencias en alcanzar la unidad estatal en la modernidad, gracias a la unificación de los reinos de Castilla y Aragón, un rol de "vanguardia" que tanta admiración mereció por parte del fundador de la filosofía política moderna, Niccolò Macchiavelli. Al mismo tiempo, España carecía de unas estructuras económicas, y sobre todo sociales, que estuvieran a la altura de esa "modernidad" política. En España *no* se desarrolló al mismo compás una "burguesía nacional" que fuera capaz de crear las *bases materiales* que hicieran posible que las enormes riquezas obtenidas de la Conquista generaran una acumulación de capital que podría haber sido tal vez *mucho mayor* que la de Inglaterra, Holanda o Francia. La aristocracia española –lo sabemos por muchísimas fuentes y análisis– tenía una muy seria debilidad por el consumo suntuario y era férreamente resistente a intervenir en el proceso de producción material, por lo cual dependía casi excluyentemente del capital *comercial* no productivo. Mal podía, pues, "reconvertirse" en burguesía. Pero ello no significa en absoluto que siguiera siendo plenamente *feudal*, en el sentido habitual del término. Justamente, es la unificación política y la transformación del centro político en *Estado Absolutista* lo que viene a alterar radicalmente la lógica feudal clásica aún *antes* de que exista una lógica burguesa que la sustituya. No vamos a internarnos ahora en los complejos vericuetos de, por ejemplo, el célebre debate Anderson/Poulantzas a propósito de si el Estado Absolutista es el *último* bastión político de la clase de los señores feudales en descomposición, o el *primer* bastión político de la clase burguesa en ascenso[6]. Lo que nos importa, aquí, es que el Estado Absolutista, en general, es en la Europa de la modernidad temprana un producto del momento *transicional*, "indeciso", entre las respectivas hegemonías de la aristocracia y la burguesía.

Y esto es particularmente cierto para España, donde, por su "atraso" burgués, durante mucho tiempo –mucho más que en Inglaterra o Francia, por

supuesto– la aristocracia "feudalizante" logra conservar el control de un Estado que, por su propio formato "transicional", ya ha dejado de ser *su* propio "formato de representación" política. Juan Carlos Rodríguez ha hecho un extraordinario análisis de las complejidades de esta aparente "contradicción", mostrando cómo –en toda una época que nos interesa especialmente, pues coincide con el período del "descubrimiento" y primera oleada colonizadora en América– la aristocracia española debe producir múltiples *sincretismos* ideológicos para adaptarse a los nuevos moldes políticos, afectando con esa situación "contradictoria" a campos tan aparentemente "a-políticos" como la literatura o la religión, cuya función estructural empieza a modificarse radicalmente en virtud de la emergencia de una división cada vez más estricta entre las esferas de lo *público* y lo *privado*, división que no tenía sentido en la feudalidad plena[7]. Nos encontramos entonces ante la paradoja histórica de un *Estado proto-burgués sin burguesía y hegemonizado "superestructuralmente" por la aristocracia.*

Ahora bien: ¿por qué no apareció *fenoménicamente* –por así decir– esa clase burguesa con posibilidades de "hegemonía"? Fernando Mires arriesga una hipótesis audaz pero bien sugestiva (que de paso abre un serio interrogante sobre la tesis weberiana de la excluyente asociación capitalismo/protestantismo): por la *expulsión de los judíos* –que, como sabemos, fue simultánea a la conquista de América–[8]. Algo que el ya citado Rodríguez había planteado precisamente como uno de los *síntomas* más "contradictorios" del Estado Absolutista español:

> En España, en cambio (por diferencia con Inglaterra y Francia, EG), la estrategia de la Unidad política trata de "ignorar" la dicotomía privado/público, trata de recuperar la "unidad" feudal (un campo único atravesado por elementos *sagrados* y de *linaje*) y, así, un instrumento (la Inquisición) destinado ahora al control estatal de lo público, se concibe no como perseguidor de la herejía o del mal religioso en general ("universal"), como en el feudalismo, sino como garantizador de la unidad "pública" ("nacional"), *pero como si esta fuera también religiosa* [...] La misma estructura ideológica que impregna a la Inquisición es la que se usa –y la que se *vive*: no se trata de una mera utilización "hipócrita"– en el proceso de expulsión de los judíos (y también de los moriscos) como antes en el proceso de su *conversión*[9].

Es decir: es precisamente la hegemonía política e ideológica aristocrática sobre el Estado *cuasi* "burgués" la que impide la conformación de una *burguesía*. Si había, en efecto, un grupo social que podía desarrollarse en sentido capitalista, y empujar la conformación de aquella "burguesía nacional" en la Península Ibérica, eran esos judíos que practicaban las actividades económicas más dinámicas –comercio, finanzas, pequeña "industria", artesanado–, además de practicar una "ética del ahorro y la frugalidad" en cierto modo, y en principio, tan favorecedora de la potencial acumulación como la ética protestante. Si ello no fue así, fue por la irreductible *resistencia* ideológica y política que opusieron los estamentos más aristocráticos y "feudales" de la clase dominante. Y, por supuesto, la Iglesia Católica.

Pero entonces, el impedimento para la emergencia de un desarrollo decididamente capitalista en España fue, en buena medida, "ideológico y político". Y decir "ideología y política", en la España de principios del siglo XVI, es todavía decir *teología*, aunque como sostiene –con razón, creemos– Rodríguez, la teología y la Iglesia (e incluso nada menos que la Inquisición) hubieran cambiado, relativamente, de "función". Es *dentro* de la teología que se dan los grandes debates filosófico-políticos de la época, y es *dentro* de la teología que puede encontrarse lo mejor y lo peor de esos debates, lo más "iluminado" y lo más "retrógrado". Las ideas "progresistas" de Las Casas, como las "reaccionarias" de Sepúlveda (aunque en seguida veremos en qué complejas maneras se pueden "dialectizar" estas etiquetas un poco rígidas), no podían salir de otro lado que de la Iglesia. La paradoja, pues, es que el *atraso* económico y social de España favoreció uno de los debates más "ilustrados" de la época, puesto que ese "atraso" todavía no había establecido una *separación* estricta entre la esfera económica y la de la moral religiosa. Parafraseando a Richard Morse, el "atraso" español impedía que se produjera nítidamente esa característica situación "burguesa" en la cual "La conciencia y la virtud se convierten en interés particular; la ciencia, en su aspecto popular, se convierte en utilitarismo, y así por el estilo"[10].

La "conciencia y la virtud" *tenían* que entrar en las consideraciones sobre, por ejemplo, la legitimidad, ya no sólo de la Conquista, sino de la esclavización de los indígenas. Por supuesto que "conciencia y virtud" fueron también un factor central en la Ilustración francesa de dos siglos más tarde. Pero en un sentido completamente distinto: Francia ya era para entonces una sociedad plenamente *burguesa*, en la cual, en el ámbito al menos del "campo intelectual", ya se había impuesto el ideal de un sujeto *autónomo*, capaz de "pensar por sí mismo", etcétera. El debate era puramente "laico", y por lo tanto

opinable –ya que esa "laicicidad" incluía el principio individualista, y desde luego daba por hecha la dicotomía entre lo *público* y lo *privado*–. Para los conquistadores españoles del siglo XVI, en cambio, las cosas no eran tan evidentes. Como dice Mires,

> Fundar una ideología de la esclavitud resultaba una tarea enorme para los hombres de la Iglesia, pues ello pasaba por la violación de los fundamentos de la teología en general o, lo que es igual, tal proyecto sólo podía ser entendido como un acto de revisionismo teológico. "Lo que Dios no da, Aristóteles lo presta", pudo haber sido la consigna de los teólogos de la esclavitud, queriendo reconstruir la tesis de la "esclavitud natural", pero poniéndose así en contra de los teólogos tradicionalistas que no se resignaban a ver destruida su concepción del mundo con expedientes puramente filosóficos[11].

Obsérvese: son los teólogos *tradicionalistas* los que levantan dudas sobre la legitimidad de la esclavitud, mientras que son los *revisionistas* los que construyen alambicados argumentos filosóficos para justificarla. Son estos "revisionistas" los que piensan, para volver a las categorías de Juan Carlos Rodríguez, que la esclavitud de los indígenas (o de los africanos: para el fondo de la cuestión da igual) es una contribución a la *unidad nacional* de España. "Revisionista" es, en efecto, Sepúlveda, que –con razonamientos bien extraños, incluso sospechosos de "contaminación" protestante– separa la fe *interior* de la *exterior*, para concluir que la virtud interior no tiene por qué necesariamente traducirse en los *actos públicos*. Vale decir, y siempre a su manera, en Sepúlveda ya está abierta esa puerta a la dicotomía "burguesa" *público/privado*, a la *autonomía de las esferas* de la que habla Weber como rasgo típico de la modernidad, y a una racionalidad instrumental que tiende a separar la lógica de los *fines* de la lógica de los *valores*.

Desde luego, por "revisionista" que fuera, Sepúlveda no deja de recurrir a Aristóteles, autor obligatorio para un teólogo de la época de *cualquier* tendencia. Su escolasticismo ("luz de la recta razón") ejemplifica lo que Rodríguez ha llamado la "ideología dominante del feudalismo", a saber el *sustancialismo*[12]. Según esa perspectiva neo-aristotélica, el *alma* necesariamente domina al *cuerpo*, por ser superior, de modo que –según la "luz de la recta razón"– no puede caber duda de que lo moral y teológicamente correcto es que el segundo obedezca sin cuestionamiento a la primera. Y no será una extraordinaria sorpresa enterarnos de que este es el modelo para entender la relación entre *amos* (=al-

ma) y *esclavos* (=cuerpo). Y sin duda no exagera Read al decir que es este sustancialismo escolástico el principal sostén ideológico del imperialismo español, incluida la teoría de la "esclavitud natural"[13]. Pero ello no quita que junto a este sometimiento a la tradición, Sepúlveda no haga varios importantes "compromisos" con la modernidad e introduzca significativas *novedades,* incluso estilísticas, como es el uso de una retórica *dialógica* que tiene que dar cabida a las posiciones de los críticos de la esclavitud, como el "tradicionalista" Las Casas.

Nueva, y extraordinaria, paradoja, entonces: fue *porque* los españoles del siglo XVI prácticamente no conocían la "libertad de opinión" y lo que dijera la Iglesia era, literalmente, *palabra santa,* que de triunfar la tesis de Las Casas ello significaba un "progreso" para los indígenas (dentro de su catástrofe *regresiva* global, se entiende). El *oscurantismo* del pensamiento más englobante de la época resultó, pues, un *beneficio* relativo para una inmensa porción de la humanidad. ¿Es esto un argumento a favor del oscurantismo y en contra de la "subjetividad autónoma"? Claro que no. Es un testimonio más –y no uno cualquiera– de que la Historia, como decía Hegel, a veces avanza por el lado *malo.* O, para ser tediosos, de las "virtudes" del *desarrollo desigual y combinado* también en el campo de las ideas.

Por otra parte, ya lo sabemos, no fue exactamente lo mismo para el caso de los esclavos africanos, que en un principio no entraron en las consideraciones teológico-filosóficas de Las Casas. Más bien al contrario, en este terreno sí contribuyó, por acción u omisión, a justificar su esclavitud, dando su consentimiento para que en el año 1516 se importaran negros a fin de aliviar la situación de los indios[14]. Y más allá de Las Casas, ni el Estado ni la Iglesia españoles se preocuparon demasiado por su suerte (si bien España no participó directamente en la trata, limitándose a un papel "consumidor"). ¿Por qué? No tenemos espacio aquí –aun cuando tuviéramos la competencia– para desplegar los complejos vericuetos del debate. Nos limitaremos tan sólo a apuntar unas pocas cuestiones: a) los teólogos antiesclavistas sólo se centraban en el reconocimiento de los indios como *pueblos* –no *individuos*– libres y soberanos; los africanos, habiendo sido desprovistos de su tierra natal, no eran pues un *pueblo,* y no podían por lo tanto ser súbditos de la Corona (aquí vemos pues una contradicción invertida: el propio "comunitarismo" teológico-ideológico que "benefició" a los indígenas perjudicaba a los africanos); b) como –según acabamos de mencionar– los españoles no intervinieron directamente en el tráfico de esclavos, consideraban que el "problema negro" escapaba a su competencia, ya que habían sido *otros* Estados los que habían creado el sistema de su esclavitud, mientras que el de los indios sí era un problema español.

No obstante, y para ser justos, no es que no haya habido discusión al respecto, si bien en un tono mucho más asordinado que el del debate levantado por Las Casas sobre los "amerindios". El primero de los grandes teólogos en ocuparse rigurosamente del tema fue, posiblemente, el jesuita Luis de Molina, en el Tomo I de los tres que constituían su obra *De Iustitia et Iure* (1593). Molina se detenía largamente en el problema de la licitud de la esclavitud africana y lo hacía en términos que no dejarían de tener trascendencia[15]. Entre los negros del África, explicaba, eran raros los reyes poderosos; el territorio estaba dividido entre muchos reyezuelos, que guerreaban desde sí desde antiguo "y sin ninguna razón justa". Muchos de los esclavos que compraban los europeos en aquellas costas tenían ese origen (lo cual, enunciado en este nivel de generalidad, es desde ya cierto). Esto suponía un primer criterio de cierta "legitimidad", pues no se estaban "haciendo" esclavos: se los compraba ya "hechos". Por otro lado, según Molina, los propios "negros" confesaban que vendían a su mujer o a sus hijos "por el capricho de obtener una campanilla u otras mercaderías portuguesas" (algo ya más difícil de demostrar). En cambio, a Molina no le parecía lícito por parte de los blancos compradores, mantener en la esclavitud a quienes su propia gente había condenado a ella "por cosas como robar una gallina": para que la esclavitud por delito fuera lícita, hacía falta que el delincuente hubiera hecho un mal semejante al que en España o Portugal conllevaba la pena de galeras o condena similar.

¿Correspondía, entonces, según Molina, recomendar la abolición de la esclavitud de los africanos? Esto era ya otro cantar: lo que procedía, en todo caso, era averiguar si *cada esclavo concreto* había sido sometido a servidumbre en forma "justa" o injusta. "Averiguación", por otra parte, prácticamente imposible, pues los esclavizadores originarios se negaban sistemáticamente a dar las razones de sus actos. Molina ofrece entonces una solución salomónica: si había duda sobre la licitud de mantener en la esclavitud a alguien, debía aplicarse la máxima *Omnis liberi dimitti debent.* Es decir: debía primar la *presunción* de libertad (como entre nosotros la presunción de inocencia, digamos), de la misma manera que –siguiendo el razonamiento de Las Casas– se había hecho con los indios.

Otro jesuita, Tomás Sánchez, precisaría poco después (alrededor de 1610) las hipótesis de Molina, y ello en los mismos días en que se reunía en Portugal una así llamada *mesa de conciencia* (una comisión oficial) en la que se concluyó, previsiblemente, que la esclavitud de los "negros" era plenamente lícita. Pero fue un tercer teólogo jesuita (con quien ya nos hemos cruzado antes), Alonso de Sandoval, quien dedicó al asunto, por fin, todo un tratado

específico: el ya citado *Naturaleza, policía sagrada, profana, costumbres i ritos, disciplina y catechismo evangélico de todos los etíopes* (1627, y en sucesivas ediciones con el título más breve y programático de *De Instauranda Aethiopum Salute)*. Diciendo mantener la doctrina de Molina, sin embargo Sandoval subrayaba la "posibilidad" de que *todos* los esclavos negros lo fueran lícitamente, lo cual, ya lo sabemos, *no era* en absoluto la opinión de Molina. En este punto, Sandoval se inclinaba por la posición de Luis Brandaon (rector del colegio jesuítico misionero de San Pablo de Loanda, o Luanda) que "le había hecho ver", en 1611, que los indios tenían *en sí* la presunción de ser libres, mientras que los negros carecían de ella, "porque lo más común y corriente es ser esclavos y venderse por tales"[16]. *¿"Venderse* por tales"? ¿era un acto de *propia voluntad*, pues? ¿pero, venderse voluntariamente no presupone justamente la "presunción de ser libres" que el autor les niega? Por supuesto, a Sandoval no podía siquiera cruzarle por la mente el razonamiento de que, aun cuando esto fuera cierto –y desde luego no lo era–, ello no era justificación suficiente para que *los blancos* los esclavizaran: hubiera supuesto una dilemática "kantiana" para la cual faltaba más de un siglo y medio, o un "relativismo cultural" para el cual faltaban más de tres. ¿Sobre qué base argumentaba Sandoval esta disposición –hoy diríamos "masoquista"– de los negros a la esclavitud cuasi voluntaria? Pues, ¿cuál otra sino nuestra ya vieja conocida interpretación del capítulo 9 del *Génesis* y la maldición caída sobre Ham y sus descendientes, que Sandoval toma sin más matices de Solórzano y Pereira, pese a que aún otro prestigioso teólogo jesuita, Francisco Salón, ya había dictaminado que esta era una interpretación totalmente errónea y aun "perversa", ya que las palabras de Noé no podían en modo alguno tomarse como *precepto*, sino en el mejor de los casos como mera *profecía*?

En fin, así podríamos continuar, ya que los argumentos respectivos de Molina y Sandoval se repitieron en los casi dos siglos sucesivos, sin llegar a conclusión definitiva alguna. Pero, como puede verse, y como decíamos más arriba, el propio ámbito de estos debates (que, insistamos, fueron mucho menos encendidos y concienzudos y produjeron mucho menos efectos que en el caso de los "indios", pero sí existieron) era la teología, y ese ámbito obligaba a toda una serie compleja de consideraciones morales "desinteresadas" e irrenunciables.

Los ilustrados franceses del siglo XVIII, como en seguida veremos, han simplificado la cuestión. Ellos ya tienen plenamente establecida la separación entre teología y filosofía, y ni hablar entre teología y teoría política y social. Sus contradicciones, en todo caso, provendrán de otros registros.

Sombras en el Siglo de las Luces: Rousseau, Montesquieu, Voltaire y la "esclavitud"

En los textos de la filosofía crítica de la Ilustración (de Rousseau a Montesquieu, de Voltaire a Diderot) aparece repetidamente la palabra *esclavitud*. Pero en la inmensa mayoría de los casos –ya hemos hecho esta salvedad respecto de Hegel, a quien tendremos que volver para mostrar que *no es* exactamente lo mismo– se trata de una metáfora –incluso, en los más apasionados, de una *hipérbole*– cuyo referente privilegiado es la opresión del "tercer Estado" (la incipiente *burguesía*, la "clase media", lo que los ingleses llamarían la *civil society*) por parte de una aristocracia corrupta, decadente, autoritaria y –concepto que nos interesará especialmente– *"particularista"*: a saber, defensora de sus estrechos intereses de "casta" (el concepto de *clase social* no es, todavía, una categoría consistentemente desarrollada). Es archifamosa la primera frase del primer capítulo de *El Contrato Social* de Rousseau: "El hombre ha nacido naturalmente libre, y por doquiera está encadenado. Hay quien se cree amo de los demás, cuando no deja de ser más esclavo que ellos"[17]. Es, de nuevo (y quizá con valor *fundacional*, ya que Rousseau posiblemente sea el primero en usarla), una metáfora. Tal vez pueda hablarse, incluso, de una *alegoría*, en tanto la insistencia de la figura ("Los hombres creen ser tanto más libres cuanto más alegremente corren hacia sus cadenas", etcétera) sirve para construir una suerte de *narración filosófica* sobre el "encadenamiento" de los hombres. Pero *¿cuáles* hombres? La alegoría rousseauniana, sospechamos, no habla, por ejemplo, de los "amerindios", que en todo caso ofician más bien como paradigmas de hombres *naturalmente libres* (lo cual, en plena situación colonial, no deja de ser un involuntario pero cruel sarcasmo). La del "buen salvaje" es, asimismo, una (demasiado sobreestimada y sobreanalizada, a nuestro juicio) metáfora. De lo que está *realmente* hablando Rousseau, insistamos, es de una "esclavitud" exclusivamente jurídico-política, la del emergente *bourgeois*, la del *citoyen* que será poco después celebrado por la Revolución francesa.

Que se trata de una metáfora, no puede caber duda: ¿cómo si no podría decir Rousseau que hay hombres que *creen* ser amos cuando en realidad..., etcétera? Los *auténticos* amos coloniales no necesitan "creerse" nada: lo *son*. Ni una palabra se encontrará en este texto absolutamente *esencial* de la filosofía política moderna sobre los nada "metafóricos" *auténticos* esclavos que, en las plantaciones coloniales como las de Saint-Domingue, están haciendo, a golpes de látigo, la riqueza de Francia, y muy en particular la de muchos de esos *bourgeois* "esclavizados" por la tiranía aristocrático-eclesiástica. Ni se la encontrará

tampoco, esa palabra, en un texto quizá aún más importante del propio Jean-Jacques, y que en su propio título ostenta nada menos que la noción de *desigualdad*, como es *El discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres.*

Es una situación –digámoslo con mesura– por lo menos interesante para hacer lo que se suele llamar "análisis del discurso ideológico". Cualquier lector medianamente ilustrado del siglo XVIII "entiende" perfectamente la metáfora, puede decodificar fácilmente a qué se "refiere". A casi ninguno, por otra parte, se le hubiera ocurrido pensar que *había* un referente real, bien *material*, para esas "cadenas" concretas y literales, arrastradas por millones de seres en las plantaciones de las Antillas –incluidas las francesas– o del Brasil. *Esa* esclavitud "literal" es *irrepresentable* porque su "naturalización" la ha vuelto *invisible*: está lejos en el espacio, y por lo tanto ausente de lo que un psicólogo llamaría el *sistema percepción/conciencia*. Es el *lado oscuro* –como quien dice: el lado oscuro de la luna–, es la cara "negra" de un *sistema-mundo* –de un formato de *Imperium*– que ya está requiriendo del abandono de las metafóricas cadenas del *bourgeois* y la construcción de un modelo político más "racional"... para la civilizada y civilizadora Europa. Hasta tal punto es poderoso ese nuevo "universal" –simplificando: el de unos *derechos* de los cuales Marx, como hemos visto, después dirá que son los del *ciudadano* abstracto pero no los del *hombre* concreto– que desplaza "naturalmente" el hecho de que *ese mismo* "universal", su bien suturada *consistencia*, depende de la estricta *exclusión* del "particular concreto" que justamente desmentiría su "universalidad". Exclusión, incluso, de la propia *lengua*, puesto que el *referente* material ha devenido en pura *metáfora* autosuficiente.

No se trata *solamente*, por supuesto, de una cuestión filosófica en sentido estricto. Yves Benot lo explica con su acostumbrado rigor:

> Los espíritus aun más audaces se someten a otra contradicción, de la cual hay que reconocer que no tenían en su época todos los medios para evaluarla científicamente. Pues, si Montesquieu o Voltaire proclaman altamente que la trata y la esclavitud son contrarios a la razón humana [...] saben también que el progreso material del cual se benefician y que, para ellos, es la base misma del progreso de la Razón, tiene su fuente en la esclavitud y la conquista colonial[18].

Difícilmente podría enunciarse con mayor claridad la correlación ("mediatizada" y "dialéctica", claro está, pero correlación al fin) entre la *base material* de la sociedad francesa, y una concepción necesariamente *parcializada* –aunque

honestamente autoconvencida de su "totalidad"– de la Razón. Frente a realidades como la esclavitud y el colonialismo, esa concepción *particularista* de la Razón, que en efecto no tiene los medios suficientes para hacer su "autocrítica", no puede sino acotarse a una reivindicación, como venimos viendo, puramente *moral* y "humanitaria": la "ciencia" ausente (y ausente por buenas razones materiales) es sustituida por la *misericordia*. Esta es auténtica y sentida, no cabe ninguna duda. Pero también es, forzosamente, limitada e ineficaz. No es que los *philosophes* sean tímidos o vacilantes, sino que conocen demasiado bien la realidad económica de su propio siglo, así como las exigencias y necesidades de la clase social que representan. Y la cuestión colonial (aunque, paradójicamente, en el siglo siguiente aparezca mucho más disimulada como fuente de aquellas "exigencias y necesidades") está en el centro de la problemática económica del Siglo de las Luces.

Todos ellos lo saben: después del Tratado de París de 1763 –que consagra la pérdida de una buena parte de las posesiones coloniales francesas, con excepción de las Antillas, vale decir de las colonias *más ricas* de Francia, como ya sabemos– esa cuestión colonial está al tope del orden del día. Para muchos de incluso los *philosophes* más radicales, el problema que se presenta es el de cómo habría que proceder para *conservar* las colonias, para recuperar un imperio, para administrarlo eficientemente y gobernarlo, para que sea un imperio "sólido". En todo caso, es a partir de *esta* cuestión que –por una enorme pero sólo aparente paradoja– la filosofía ilustrada se verá forzada a avanzar sobre sus hipótesis de *respuesta* a la cuestión colonial.

Por favor, entonces, que se nos entienda bien. En modo alguno estamos diciendo que Rousseau sea un "racista" consciente, un "reaccionario", un ideólogo de la opresión de los pueblos extra-europeos, o algo por el estilo. Como tampoco podríamos decirlo de ninguno de los otros grandes iluministas. Todos ellos constituyen valiosos paradigmas de lo que hoy –o mejor dicho, antes de ayer– llamaríamos un "intelectual comprometido" (y la comparación no es una ocurrencia arbitraria nuestra: es célebre la anécdota, de fines de los años sesenta, del arresto de Sartre, y de cómo el entonces presidente De Gaulle ordenó su liberación diciendo, precisamente: "No se pone preso a nuestro Voltaire"). Y por otra parte, entre los pensadores ilustrados hay diferencias de grado para nada despreciables en su disposición a un "compromiso" consecuente, y aún a ponerse al borde –aunque nunca atravesándolo plenamente– de esa "ciencia ausente" que señala Benot. En Diderot, por ejemplo, se encontrará a uno de los más consecuentes anticolonialistas que haya dado la modernidad, por lo menos hasta el siglo XX.

Algo muy parecido podría también decirse de Condorcet. Y por su parte Montesquieu presenta un caso bien original. En esa regocijantemente satírica "ficción filosófica" llamada las *Cartas Persas* (y en la cual Montesquieu imagina la mirada en todos los sentidos *extrañada* de dos visitantes persas en París, resultando en una parodia desopilante de los usos y costumbres "occidentales")[19] se puede leer una aguda declaración de "multiculturalismo" *avant la lettre*, así como una igualmente adelantada e irónica crítica del *orientalismo* colonialista en el sentido de Saïd[20]. Y luego, en *El Espíritu de las Leyes* del propio Montesquieu –otro de los monumentos del pensamiento de las Luces, y muy frecuentemente citado como un documento liminar del abolicionismo francés– podrá leerse incluso alguna referencia lateral al colonialismo y aún a la "esclavización" de los pueblos coloniales. Claro está que seguida casi inmediatamente, en el contexto de su famosa hipótesis sobre la influencia del medio físico y geográfico, y aun climático, sobre las naciones, de los acostumbrados señalamientos sobre la mucha menor "laboriosidad" e "industria" de los pueblos de las regiones cálidas –que casualmente suelen coincidir con los territorios colonizados– y de la ventaja de "exportar" el progreso occidental a esos países, para su propio bien[21]. Hipótesis que, cuando llegamos a la cuestión "negra", se precipita abruptamente en el racismo más exasperante: no era posible que Dios, siendo tan sabio, hubiera dotado de alma –y sobre todo de alma buena– a unos cuerpos de aquel color, de aquella forma simiesca, de aquellas narices chatas. Pero, de todas maneras, al menos, como decíamos recién, algún atisbo de una crítica anticolonial y aun "antiesclavista" puede encontrarse por doquier en sus escritos, aunque fuere como "metáfora" –pero no deja de ser una metáfora *fuerte*–.

No obstante, hay algo en todo esto que no cuaja del todo. Christopher Miller[22] ha señalado, muy astutamente, que muchos de los grandes amos plantadores eran decididamente "ilustrados" –y nosotros hemos visto que no pocos llegarán a ser buenos republicanos, y hasta "jacobinos"–. El mismo autor documenta fehacientemente que en las bibliotecas de muchos de ellos (también en Haití, como puede leerse en varios pasajes de la trilogía de Smartt-Bell) abundaban los volúmenes de Voltaire, de Rousseau, de la *Encyclopedie*. Y nada indica que fueran simplemente *nouveaux riches* que compraran libros por metro para adornar sus salones y comunicar una falsa impresión de cultura. Pero, entonces –se pregunta Miller con un dejo de sarcasmo–, ¿qué *le pasa* a un esclavista cuando lee a Rousseau, a Voltaire, etcétera? La respuesta, reducida a su mínima expresión, es: nada importante (al menos para los esclavos, o para el *sistema-mundo* que en buena medida vive

de su trabajo; trabajo, asimismo, gracias al cual los amos más refinados podían educarse y comprar los nada económicos volúmenes de la *Encyclopedie)*. Insistamos: en la edición de 1767 de la *Encyclopedie*, cualquiera de esos plantadores podría haber leído la entrada "Esclavitud" –redactada por el Chevalier de Jaucourt– uno de cuyos párrafos reza: "La trata de negros con el objeto de reducirlos a esclavitud es un comercio que viola la religión, la moral, la ley natural y todos los derechos inherentes a la naturaleza del hombre"[23]. A esta altura, en efecto, y a los ojos de cualquier sujeto medianamente informado e intelectualmente honesto, fuera o no plantador esclavista, las justificaciones burdamente ideológicas de la esclavitud habían sido irremediablemente demolidas por la crítica de los *philosophes*. Hay que preguntar de nuevo, pues: ¿Y entonces?

Desde luego, sería fácil –tal vez *demasiado* fácil– responder un tanto esquemáticamente que los intereses materiales tienen la rara habilidad de facilitar lo que hemos llamado la *(re)negación* de las propias contradicciones (aunque, justamente, ello no permitiría explicar que, al revés, muchos de los *philosophes* –es el caso comprobado de Voltaire, como vimos que lo había sido en el siglo anterior el del liberal John Locke– *tenían* intereses, si bien por lo general indirectos, en el "negocio" de la esclavitud: porciones en plantaciones de ultramar, acciones en compañías navieras cuyas ganancias provenían en buena medida del *comercio triangular*, y así). Pero además, en este capítulo preferiríamos limitarnos a lo que ha dado en llamarse la "historia intelectual", procurando sortear en lo posible el reduccionismo sociologizante (y mucho más el biográfico). Empecemos por recordar, siguiendo una vez más a Benot[24], que la propia *Encyclopedie* contiene afirmaciones decididamente limitadas –cuando no abiertamente contradictorias– sobre el tema colonial. Abordando específicamente la cuestión de las colonias americanas se dice, por ejemplo: "Estas colonias habiendo sido establecidas para utilidad de la metrópolis, se sigue de ello: 1) que deben permanecer bajo su dependencia inmediata, y por consiguiente bajo su protección; 2) que el comercio debe ser exclusivo de sus fundadores"[25]. Nuevamente emerge aquí con meridiana transparencia la "jaula de hierro" (para abusar de esa expresión weberiana) de la *base económica*. Y, por lo tanto, a la vez el límite y la (irresoluble) contradicción interna del pensamiento ilustrado: las colonias deben ser mantenidas a cualquier costo, pero condenando la esclavitud. Lástima que aquella "utilidad de la metrópolis" invocada *depende absolutamente* del trabajo esclavo: sin esclavitud, *no hay* colonias, ya que a esta altura está clarísimo que "colonia" es una categoría (no sólo, pero sí decisivamente) *económica*. No queda, pues, más remedio que re-

troceder un paso: condenamos los *excesos* de la esclavitud, nuevamente, desde una perspectiva exclusivamente *moral*. O sea: nada que pudiera perturbar insalvablemente el sueño tranquilo de los plantadores "ilustrados": más aún, si su empresa era "inmoral", pero al mismo tiempo estaban *obligados* a llevarla adelante en pro de la "sana" economía del Estado francés, entonces era este Estado, bajo su actual forma de monarquía absolutista, el que debía ser culpado. *Et voilá*: se puede (y de la *posibilidad* al *deber*, se sabe, el paso no es muy largo) ser esclavista y "progresista" al mismo tiempo.

Pero hay, además, una cuestión de *estilo*, si así podemos llamarla. El problema, en este plano, es que aquella "demolición" de las ideologías esclavistas o racistas era ciertamente limitada, o –para citar nuevamente a Miller– "atemperada por la ironía". En efecto: el arma de la ironía, que dirigida a la situación política *europea* podía a menudo ser *realmente* "demoledora", e intolerable para el poder, solía estar nimbada de una amable *liviandad* cuando hablaba de los *otros* "esclavos", los no-europeos y no-metafóricos. Como dice E. D. Seeber: "Existe (entre los *philosophes*) el riesgo de encontrar un tratamiento de la esclavitud negra que obedece a un espíritu de ligereza e indiferencia"[26]. "Ligereza" es, en efecto, lo que encontramos en Voltaire y Montesquieu, e "indiferencia" (en el más estricto sentido etimológico de una *no-diferenciación*) –lo acabamos de ver– es lo que demuestra Rousseau. La ligereza –y tal vez cierto grado de inadvertida complicidad– de Montesquieu en este tema está clara ya incluso en las *Cartas Persas*: encontramos allí una acerba crítica de cómo el trabajo en las minas de metales preciosos en América destruye a los esclavos. Indiscutible verdad. Pero ¿solamente *en las minas*? Porque, ni una palabra tiene para decir Montesquieu de las plantaciones del Caribe. Es decir: lo que está criticando implícitamente es el esclavismo *español*, que es el que usa esclavos africanos para la extracción minera (y que es sin duda tan cuestionable como los otros, pero, según hemos visto, de mucha menor importancia cuantitativa), en una época en que Francia y España mantenían uno de sus sempiternos conflictos. La crítica de Montesquieu podría entenderse pues como un acto "patriótico", que paga el precio (para la "verdad universal") de *hacer silencio* sobre el terriblemente destructivo esclavismo de plantación *francés*. Y más aún: en *El Espíritu de las Leyes* Montesquieu habla todo el tiempo de la esclavización de los negros "en *sus* colonias"... ¡como si los africanos hubieran estado siempre allí, y fueran para colmo *ellos* los "colonos"! O sea: se critica (aunque con el recorte que acabamos de ver) el *esclavismo*, pero otra vez no encontramos una palabra sobre el *tráfico* de esclavos –ese *comercio triangular* constitutivo del nuevo *sistema-mundo* y en el cual, como

ya lo sabemos, Francia tenía una muy activa participación–. Y ya podemos anticipar que este será un movimiento característico de prácticamente *toda* la filosofía, la ensayística y la literatura francesa de los siglos XVIII y XIX (y en buena parte del XX), incluida la abolicionista y anticolonialista: el movimiento de *desplazar* la *específica* responsabilidad de Francia por detrás de una crítica *genérica* de esos "males".

Otra vez, pues, funciona a pleno la operación fetichista (aquí tomada desde el otro extremo: en lugar de la parte por el todo, tenemos el *todo por la parte*), por medio de la cual la esclavitud, aun cuando no se haga de ella una mera metáfora para *otra* cosa, termina funcionando también ella como un "universal abstracto" sin determinaciones histórico-concretas.

Pero queda el hecho, ya analizado, de que en la inmensa mayoría de los casos *es* una metáfora para la "esclavitud" *política* bajo el Antiguo Régimen, que Montesquieu –como tantos otros *philosophes*– distingue escrupulosamente de lo que él mismo llama esclavitud *civil* (vale decir, la esclavitud "real" o "propiamente dicha" de las plantaciones y minas). Esta distinción es por supuesto un sub-capítulo de la canónicamente establecida por John Locke, casi un siglo antes, entre *sociedad política* y *sociedad civil*. Una distinción que sirve, entre otras cosas –no siempre "malas"–, para *pasivizar* a una "sociedad civil" que es concebida como algo diferente y *separado* de sus "representantes" políticos; en la vertiente liberal inglesa que representa Locke, la "sociedad civil" es un eufemismo para el *mercado*, que queda así autonomizado de la política. En el más politizado pensamiento ilustrado francés, la "sociedad civil" es la esfera del *citoyen*, del *bourgeois*, que se distingue de la del Estado, pero que continúa, en lo sustancial, la filosofía política lockeana.

La metáfora de la "esclavitud política", pues, implica un programa de emancipación de la *sociedad civil* respecto de las "cadenas" de la opresión por parte de un Estado despótico, etcétera. Pero esto es aplicable, por definición, sólo a los pueblos en los que pueda razonablemente *concebirse* una separación semejante entre lo "político" (en el sentido estrecho de las instituciones del Estado) y lo "civil". Desde luego, este no es el caso de las "sociedades primitivas" como los africanos y otros. Allí, se presupone, *no hay* "política". Allí *todo* es "civil", o bien directamente no tiene sentido la distinción. De allí que *esa* esclavitud (la material y concreta, la no-metafórica) sea llamada "civil"; y de allí que sea pensada –en el mejor de los casos– como un mal *moral* (también en el estricto sentido etimológico de los *mores*, las "costumbres") y no como una institución ("malvada", sin duda) asimismo y ante todo *política*, ni mucho menos como una *estructura "sistémica"* (económica, social, política,

ideológico-cultural) que, al menos hasta entonces, ha sido absolutamente *imprescindible* para el funcionamiento del *sistema-mundo*.

Se ve, entonces, que para un plantador blanco de Haití (o de cualquier otra de las colonias de plantación) que leyera a Montesquieu de esta manera –¿y de qué *otra* manera hubiera podido hacerlo?– no tenía por qué haber una contradicción *necesaria* entre su simpatía, o incluso su adhesión activa, a la lucha contra la "esclavitud" *política*, y su mantenimiento –en una alejada isla mayoritariamente poblada por "salvajes" iletrados que nada tenían que ver con la "política"– de la esclavitud llamada *civil*. Ya tendremos ocasión de mostrar, en una próxima sección, que la Revolución haitiana (incluyendo su documento político resultante, la Constitución haitiana de 1805, que es una pieza jurídico-política en todo sentido *excepcional*, y que por supuesto es consistentemente *des-conocido* en los debates constitucionalistas o politológicos) constituye, ella sí, una crítica *demoledora*, no solamente –como venimos repitiendo hasta el hartazgo– de todo (falso) "universalismo" filosófico-político, sino de la igualmente falsa separación entre lo *político* y lo *civil*, en tanto introduce un cruce problemático entre la cuestión de *"raza"* y la cuestión de *clase*, que hace ahora sí auténticamente *impensable*, desde cualquier punto de vista mínimamente lógico, esa escisión.

Pero ya discutiremos este problema complejísimo y apasionante. Digamos, por ahora, que si bien para hablar rápido hemos puesto este debate bajo la rúbrica de la "historia intelectual", eso no significa en absoluto que sea una cuestión *puramente* "histórica" (al menos en el sentido convencional de esa palabra, aunque sí lo es en el sentido benjaminiano sobre el cual también hemos insistido tanto). Es un debate del *presente*, en un doble sentido: por un lado, porque nuestra "modernidad", en lo esencial, sigue manteniendo –explícita o implícitamente– la división entre lo "político" y lo "civil"; y por otro lado, porque nuestra "pòstmodernidad" ha levantado una espesa polvareda sobre la cuestión del *multiculturalismo* y afines. Una polvareda que aparece como la gran *novedad* de nuestros tiempos "posthistóricos", cuando la cuestión ya está *completamente planteada* (lo cual no significa *resuelta*, está claro; pero, ¿acaso lo está *hoy*?) tanto por la revolución (en los hechos) como por la constitución (en los textos) haitianas; lo cual demuestra que es una cuestión estrictamente *moderna* (y no "postmoderna", si es que queremos mantener esas nociones, de nuevo, para hablar rápido), sólo que pertenece a lo que llamamos una *contra-modernidad crítica*, de la cual la revolución y la Constitución haitiana son la *primera* expresión, y una de las más radicales y profundas. Pero ya hablaremos también de esto.

Preguntemos, ahora: ¿Y qué hay de Rousseau, ese radicalizado Jean-Jacques que, en *El origen de la desigualdad*... es capaz de llegar al borde mismo de la crítica del capitalismo (y de los modos de producción europeos previos, claro está), al situar precisamente el origen de toda injusticia humana en la institución de la *propiedad privada* de la tierra?[27] ¿No sería de toda lógica que viera en la propiedad privada de *seres humanos* el fenómeno más aberrante de la historia? Y en efecto, en *Julie ou la Nouvelle Héloïse* encontramos a uno de los personajes centrales, Saint-Preux, relatando cómo –durante su viaje de cuatro años por "los cuatro rincones de la tierra"– presenció los horrores de la dominación europea, incluyendo la esclavitud de los africanos, y cómo viendo "a la cuarta parte de sus congéneres" convertidos en "bestias" al servicio de otros, *J'ai gémi d'être homme*, "abominé de ser hombre"[28].

Es difícil encontrar, en la época –quizá con la excepción del Abbé Pluche–, una declaración literaria más dramática que esta. Pero, justamente: es un enunciado *literario*. Se trata de una obra de *ficción*, aunque sea –como era de uso en los autores ilustrados del siglo XVIII– lo que más recientemente se hubiera llamado una "novela de tesis". Es decir, nuevamente, una *metáfora*, de connotación puramente *moral*. Nada aproximado, por otra parte, encontraremos en las obras propiamente *filosóficas* (es decir, *teórico-políticas*) de Rousseau, ni siquiera –como ya apuntamos– en esa cuyo objeto es precisamente el origen de la *desigualdad*. Allí, como en el *Contrato Social*, el tema excluyente es la "servidumbre política" en Europa. Y es comprensible. Los africanos –por limitarnos a lo que aquí nos importa–, una vez más, ¿qué tienen que ver con la "política"? En el *Emilio* está expresado claramente: "Los negros no tienen la mentalidad (*le sense*) de los europeos"[29].

Pero, seamos justos. En el *Contrato* sí parece haber un pasaje que no solamente se refiere a la cuestión, sino que lo hace en términos que superan la mera condena moral(ista): "El derecho de esclavitud es nulo, no sólo porque es ilegítimo, sino porque es absurdo y no significa nada. Estas palabras, *esclavitud* y *derecho*, son contradictorias y se excluyen mutuamente"[30]. Aquí hay, pues, una consistente argumentación jurídico-política y *lógica*, que permitiría poner en cuestión la estructura misma de algo como el *Code Noir*, del cual ya hemos hablado: es manifiestamente "absurdo", como dice Rousseau, intentar *legislar* lo que a todas luces es "ilegítimo"; es un poco como si un código penal legislara puntillosamente las diferentes maneras posibles de asesinar o de robar, no simplemente para tipificarlas y discriminar las penas pertinentes a cada una, sino para que se lleven a cabo *dentro de la ley*. El problema es que, una vez más, el razonamiento es abstracto y genérico, sin que detectemos nin-

guna referencia *histórico-concreta* para la "esclavitud" rousseauniana, salvo algún comentario lateral sobre la esclavización... en las antiguas Grecia, Roma o Egipto. O sea: una metáfora, *encore*. Y agravada aún más –porque una metáfora *puede* ser "grave"– por otro pasaje del *Contrato* en el cual Rousseau se dirige a sus contemporáneos admonitoriamente, con este sorprendente enunciado: "En cuanto a vosotros, pueblos modernos, vosotros no tenéis esclavos, pero lo sois; pagáis su libertad con la vuestra. Por más que ensalcéis esa preferencia, encuentro en ella más cobardía que humanidad"[31].

¡¿"No tenéis esclavos"?! Es para quedarse estupefactos. ¿Hasta dónde puede llegar la *(re)negación*, y para más en la pluma del que quizá sea el *philosophe* más "progresista", más *radical* de su época?

En todo caso, es un *lapsus* (me permito llamarlo así) del más extremo interés para todo lo que venimos diciendo en este libro. Explícitamente dirigida a los "pueblos *modernos*", la frase da cuenta, precisamente, de una representación parcial, recortada, *truncada* (y plenamente "eurocéntrica", desde ya) de la "modernidad", que, con el gesto de quien espanta a una mosca, saca de la vista aquello que justamente le ha permitido a esa "modernidad" –junto a muchas otras cosas, evidentemente, pero de manera constitutiva– ser *lo que es*.

Y, dicho sea entre paréntesis (aunque tendremos que retomar el tema más largamente en nuestras Conclusiones), haríamos mal en creer que se trata de una limitación ideológica del pensamiento –aún el más "avanzado"– del siglo XVIII. Por sólo tomar un caso notorio de la filosofía europea más "actual": cuando Jürgen Habermas, célebremente, habla del "proyecto inconcluso de la modernidad", ¿no está avalando la idea –ya detectable en alguien como Rousseau, aunque las referencias de Habermas sean más bien kantianas– de que hay *una sola* "modernidad"? Pero, ¿no podríamos desde estas partes del mundo responderle que el proyecto de *esa* modernidad –la europea, que es obviamente a la que alude Habermas– *sí está* "concluido", y que dicho proyecto incluía a la *esclavitud*? ¿y no podríamos abundar, mostrándole cómo a ese "proyecto concluso" se le opone *desde su inicio* lo que hemos denominado una *"contra-modernidad"* (ella sí "inconclusa") como la representada por la Revolución haitiana, y que ello –aún cuando quisiéramos, repitamos, mantener esas nociones– hace innecesario acantonarse en la buena y vieja "modernidad" europea inconclusa para debatir con la *"postmodernidad"* (que es, muy evidentemente, el contrincante tácito de Habermas en ese famoso ensayo), puesto que estamos hablando de *otra cosa*, que por supuesto *incluye* a Europa pero no hace de ella el *centro*?

Pero, no nos distraigamos. En el pasaje que hemos citado, la crítica rousseauniana apunta claramente al sistema político "representativo". Como es sabido, en la filosofía política de Rousseau el único criterio irrecusable de legitimidad es lo que él llama la *voluntad general*: aunque no sabemos bien qué es eso –no es la voluntad de la *mayoría*, como en el liberalismo democrático, pero tampoco es la voluntad de *todos*, como en las distintas versiones del "comunitarismo"–, sí sabemos que para el filósofo ginebrino ella es estrictamente *irrepresentable*. La "esclavitud" de Rousseau se refiere, pues, al hecho de que el "pueblo", aceptando ciegamente ser "representado", queda "encadenado" por sus "representantes". Es decir: el colmo de la metáfora. Tal vez sea una lección sobre la que debiéramos meditar. Sobre todo cuando, asombrosamente, Rousseau nos la imparte más de *doscientos años antes* de que los filósofos políticos o los sociólogos empiecen a hablar, en el último tercio del siglo XX, de la llamada "crisis de representación"; y la imparte cuando eso que a la larga entraría en crisis recién estaba *comenzando*, y cuando la idea de "representación", íntimamente vinculada a la de *ciudadanía universal*, era ciertamente una noción política de "*vanguardia*".

Pero, inversamente: formulada en el siglo XVIII, y formulada a punto seguido de la inaudita afirmación de que los "pueblos modernos" *no tienen esclavos* (¿y qué pasó entonces con esa "cuarta parte" de la humanidad que hacía "abominar" a Saint-Preux de su mismísima condición de hombre, en la novela *del propio Rousseau?* ¿era pues una simple "licencia poética", una *ficción* en la que ni siquiera el propio autor creía? ¿o es, como dice Lacan, que "la verdad tiene estructura de ficción", y que es entonces sólo en una ficción que puede *entre-decirse* lo que la teoría no permite?), demuestra no exactamente una *ignorancia*, pero sí lo que Miller, como acabamos de ver, llama una suprema *indiferencia* ante el hecho flagrante de la esclavitud *real* de más de 10 millones de seres solamente en América Latina y el Caribe. Nosotros lo llamaríamos, más bien –ya lo hemos hecho–, un gigantesco *des-conocimiento ideológico*, junto con una *(re)negación* "psíquica", que si pudo afectar a Rousseau, nada menos, es porque estaba necesariamente *inscripta* en la propia lógica del pensamiento "eurocéntrico".

Y estaba inscripta de manera tan "entramada", tan *encarnada* en esa misma lógica, justamente porque –como ya lo hemos discutido– la esclavitud había sido *al mismo tiempo* algo absolutamente *imprescindible* para la propia construcción, y no digamos ya para el funcionamiento, del *sistema-mundo* "moderno", y por otra parte era algo *intolerable* e *indefendible* para el pensamiento más "esclarecido"; un pensamiento que –paradoja de paradojas– era

un producto de ese mismo *sistema-mundo* para el cual la esclavitud había sido imprescindible. Semejante conflicto "trágico", *irresoluble,* sólo podía ser "resuelto" mediante la más radical *forclusión,* como probablemente diría un psicoanalista. Pero aclarando que no se trata de una negación meramente "psicológica", sino de una *exclusión* en el discurso que precisamente *estructura* ese mismo discurso. La esclavitud es lo *impensable* que permite *pensar* al pensamiento que la excluye. De la misma manera, la Revolución haitiana –lo hemos comentado siguiendo a Michel-Rolph Trouillot– es, en tanto "retorno de lo reprimido", lo *irrepresentable* que permite la representación de la "modernidad" que se hace la historiografía o la teoría política o la sociología, a condición de que aquello que genera sus representaciones permanezca *no-representado.*

Volvámonos hacia Voltaire, que tal vez sea, de todos los *philosophes,* el más explícitamente crítico hacia la esclavitud "civil". En su *Ensayo sobre las costumbres* se apoya profusamente en los más cuestionadores cronistas de "Indias", como Las Casas y Garcilaso de la Vega (llamado "el Inca" Garcilaso por su origen mestizo y su profunda identificación con la cultura indígena) con el objeto de elogiar entusiastamente al Perú precolombino como "la nación más industriosa y civilizada del Nuevo Mundo, y quizá la más pacífica del mundo entero"; y aunque no hace casi referencia específica a la esclavitud afroamericana –que en Perú, si bien a escala mucho menor que en el Caribe o Brasil, fue cuantitativamente muy importante– sí llama "esclavitud" a la dominación ejercida por los europeos (con lo cual está más cerca que Rousseau a la esclavitud *concreta,* y no metafórica), y en los escasos pasajes en que habla de los "negros", es para recordar que fueron comprados en África y transportados por la fuerza a Perú como animales para servir a los humanos, y que ni estos negros ni los habitantes originarios del Nuevo Mundo fueron tratados como miembros de una especie humana[32]. Pero, inmediatamente, Miller nota con agudeza que al decir "miembros de *una* especie humana", Voltaire parece implicar que hay *varias* de estas "especies". ¿Es un *exceso* de agudeza? Puede ser. Pero el capítulo termina apuntando –aprobatoriamente, por supuesto– que en la actualidad los "americanos" *ya no son* esclavos, sino meramente "sujetos subordinados" (*sujets soumis*).

Es decir que, en primer lugar, este enunciado generalizante ("*los* americanos") vuelve a *negar,* como lo hacía Rousseau, la muy real –e incluso puntillosamente codificada– esclavitud de los *afro*americanos, a menos que estos no sean considerados en absoluto "americanos", cuando muchos de ellos son descendientes de ya varias generaciones *nacidas* en América (algo que, no lo

negamos, produce unas genealogías e "identidades" problemáticas, sobre lo cual tendremos que volver). Pero, aun así, Voltaire –al igual que los otros *philosophes*– usa *también* la palabra "esclavitud", en muchos de sus escritos, como metáfora *política* para la situación europea; sin embargo, no cree tener que usarla para la situación de los "pueblos originarios", que si bien en efecto *no son* (al menos de manera mayoritaria) jurídicamente *esclavos,* lo menos que se puede decir es que sus condiciones de trabajo bajo la *encomienda* y sistemas anexos merecerían esa metáfora bastante más aproximadamente que las condiciones del *bourgeois* parisino. Voltaire, no obstante, no sólo no la usa, sino que tiene sumo cuidado en distinguir conceptualmente a los "esclavos" de los "sujetos subordinados", y de aprobar *tanto* la supuesta desaparición de la esclavitud *como* el carácter *subordinado* de tales "sujetos" (los "habitantes originarios", se sobreentiende), que –ahora lo advertimos súbitamente– pertenecen a *una* de las *varias* "especies" humanas, a saber, la que (¿será por su carácter "pacífico"? ¿y a pesar de su "industriosidad" y su alto grado de "civilidad"?) parecería fatalmente –o quizá "naturalmente", como en la hipótesis de Montesquieu– *destinada* a ser "subordinada". Seguimos en la misma lógica, pues, sólo que ahora con bastantes más reservas "políticamente correctas". Lo cual no deja de ser un "progreso". Aunque no deberíamos olvidar mencionar que –otra vez como en el caso de Montesquieu– Voltaire está hablando del Perú, es decir de una colonia *española.* Del Caribe, señores (y ni qué hablar del Caribe *francés*), no sabemos *nada.*

Bueno, no exactamente *nada.* Hay un pasaje en el que Voltaire se refiere directamente –y en tono virulentamente crítico a primera lectura– nada menos que a Saint-Domingue, para decir que "en 1757 esa colonia francesa tenía alrededor de 30.000 *personas* y cien mil *esclavos* negros y mulatos", y abundar críticamente en que

> este comercio (el de esclavos, EG) no enriquece a una nación; por el contrario, hace perecer a los hombres y causa desastres: no es para el bien. Pero desde que los hombres han desarrollado necesidades nuevas (se refiere a la "necesidad" de azúcar, café, cacao, tabaco, índigo, etcétera, EG), Francia no podría, a precios más altos, comprar de extranjeros esas superfluidades devenidas necesarias[33].

Bien. Suponemos que es innecesario comentar la *distinción* (seamos generosos y llamémoslo, como lo hicimos en el caso de Rousseau, un *lapsus)* entre "personas" y "esclavos" –y notemos, de paso, la minimización a *cien mil* esclavos

cuando ya sabemos que ya "en 1757" era cerca de *medio millón*, aunque podríamos, también generosamente, atribuirlo a mala información–. Lo que es dignísimo de observarse es que lo que empieza como una *condena* de la esclavitud, termina siendo una *justificación* del sistema de plantación, en nombre de muy "lógicos" intereses financieros o comerciales franceses, ya que para Francia comprar esas "superfluidades" (que, recordemos, no *justifican* la esclavitud, pero que ahora se han hecho, todo lo artificialmente que se quiera, *necesarias*) significaría un absurdo exceso de gasto, cuando ella misma (es decir, sus esclavos, pero Voltaire dice "Francia") puede producirlas. Lo cual es un argumento económico irreprochablemente "moderno" y perfectamente "racional": no tener que comprar lo que uno mismo puede producir. Pero, un momentito: ¿no se nos ha dicho dos líneas antes que ese vil "comercio" (el de la esclavitud, debemos entender) no *enriquece* a las naciones, sino que causa "desastres"? ¿En qué quedamos, entonces? Es bien obvio que el significante "riqueza" comparece aquí con dos significados bien distintos: en el segundo enunciado es una riqueza estrictamente económica, mientras en el primero se trataba de un "enriquecimiento" (o falta de tal) *moral*. Con lo cual nuevamente, como ya lo hemos visto repetirse, la *condena* de la esclavitud es *exclusivamente* moral, pero la moralidad quedará "subordinada" (como los "pueblos originarios", digamos) a la lógica económica. Estamos –permítasenos ser un poco obsesivos– en plena y flagrante *"modernidad"*.

Y luego está Condorcet, otra de las figuras centrales del abolicionismo francés, quien, en su *Réflexions sur l'esclavage des Nègres*, publicado en 1781 bajo el seudónimo M. Schwartz (que no sabemos si representa una ironía o un mal chiste, ya que *schwartz* significa "negro" en alemán) no solamente procede a demoler sistemáticamente los argumentos pro-esclavistas, sino que llega a teorizar la superioridad *moral* de los esclavos sobre los "violentos y decadentes" colonos: "Si se buscara un *ser humano* en las islas americanas", dice Condorcet, "no se lo encontraría entre los blancos"[34]. Pero, nuevamente nos encontramos ante un argumento exclusivamente "moral". Un pequeño paso adelante, sin embargo, se había dado ya con la publicación de *L'Ami des Hommes; ou, Traité de la Population* (1756), del marqués de Mirabeau, que inspira a los llamados *Fisiócratas* su hipótesis sobre la *ineficiencia económica* de la esclavitud, ya que ésta hace que los "trabajadores" carezcan de incentivos, al mismo tiempo que obstaculiza la formación de una población activa de productores. Pero, ¿es realmente un paso adelante? Porque aquí nos encontramos con el "recorte" inverso: ha desaparecido totalmente la condena moral, para centrar el argumento en la mera racionalidad económica.

Finalmente podríamos citar el insólito caso del Abate Sièyes, probablemente una de las figuras intelectuales más influyentes sobre la teoría política de la Revolución francesa; en su célebre panfleto *¿Qué es el Tercer Estado?*, Sièyes sostendrá que la nación francesa no está en ningún otro lado que "en las cuarenta mil parroquias que cubren todo el territorio, en todos sus habitantes, y en todo lo que pertenece al bien público"[35]. Su argumentación ulterior invoca al *trabajo* como fundamento de la pertenencia política al estado-nación, excluyendo de ella por lo tanto a la "aristocracia parasitaria". Se diría que estamos al borde de un programa "republicano-social" con ribetes cercanos a lo que en el siglo XX (con perdón de la anacronía) se conocería como *nacional-populismo*. Sin embargo, más tarde Sièyes modera esta posición, aclarando que la "responsabilidad política" requiere del "interés" de los sectores con "alguna riqueza", y de hecho termina justificando una suerte de republicanismo *censitario* en el cual los desposeídos (ciudadanos de "segunda", diríamos hoy) son "protegidos" por el Estado, pero no "representados", mucho menos "representantes".

Y la cosa no termina aquí: Sièyes es perfectamente consciente de la contradicción en la que ha entrado respecto de su panfleto anterior, en el cual había sostenido que los trabajadores eran "el alma" de la nación, y que su trabajo era "el fundamento de la existencia misma del Estado". ¿Cómo se propone Sièyes salir del *impasse?* Pues nada menos que *inventando* –en sentido literal– una nueva "raza" de trabajadores, proveniente de la cruza de diferentes especies de monos con... negros africanos. Es, sin duda, un "delirio surrealista", como lo califica Dubois. Pero es algo más. Es un indicador, o un síntoma ("delirante", seguramente, pero no completamente "loco", en su época) de la emergencia de una modernidad "racializada" –no hace falta abundar en la contigüidad metonímica pre-darwiniana que establece Sièyes entre "monos" y "negros africanos"– en la que ya pueden concebirse experimentos "científicos" de miscegenación que de alguna manera prefiguran ("delirantemente") la *biopolítica* de la que se habla hoy. Y es, además, un síntoma flagrante de la omnipotencia de la *razón instrumental* adorniana llevada a extremos que, si hoy –después de la oveja Dolly, por decir algo– no se nos aparecen tan "locos", en su momento eran francamente extravagantes, por decirlo suavemente.

En todo caso, en todos estos ejemplos encontramos una suerte de *esquizia*, una dicotomía excluyente entre la condena puramente "ética" de la esclavitud y un racismo larvado y persistente que condiciona el des-conocimiento de una esclavitud *material* como fundamento decisivo del *sistema-mundo*.

Tal vez se considere que exageramos. O que –como se suele decir– "sobreinterpretamos". Puede ser. Ya hemos implícitamente aceptado, con Benot, que aún los más avanzados pensadores del siglo XVIII no podían tener los elementos "científicos", o teórico-críticos, con que contamos hoy, o incluso con que contaba Marx un siglo después de ellos. Pero, piénsese lo siguiente: ¿No tenían, los muy eruditos *philosophes,* incluyendo a los autores de ese monumento al "saber universal" que es la *Encyclopedie*, manera de *conocer* más acabadamente los espantos de la esclavitud *real*, no-"metafórica", en las colonias, aunque fuese las de Francia? ¿No leían a los "cronistas" de esos espantos como los ya nombrados Raynal, o Pluche, o antes de ellos Montaigne, para no mencionar las innumerables crónicas de viajeros, algunas de ellas sinceramente apabulladas, cuando no plenas de santa indignación (y de las cuales, de hecho, *hay* un "reflejo" bien directo en las palabras que hemos citado, escritas *por Rousseau,* de Saint-Preux, al regreso de su propio viaje por "los cuatro rincones de la tierra")? Es verdad, como lo recuerda Miller, que el conocimiento *genérico* que se tenía de África o de la esclavitud en el Caribe era, como si dijéramos, "rehén" del *comercio triangular*, o en el mejor de los casos de aquellos plantadores esclavistas "ilustrados" a los que nos hemos referido antes. Pero, ¿podían los Rousseau, los Voltaire o los Montesquieu –estamos hablando de las mentes más clarividentes y *críticas* de su época– conformarse con ese conocimiento *genérico*, con ese *sentido común*? Es un poco reduccionista, y otro tanto inverosímil, limitarse a postular que *no sabían.* No quisiéramos ser reduccionistas también nosotros, pero en todo caso nos persuade más la idea de que tuvieron –por las propias necesidades "superestructurales" del *sistema-mundo*– que construir su propio *saber* sobre el gesto de exclusión de una *Verdad* insoportable para ese mismo saber. Lo hemos visto claramente –y en la próxima sección volveremos a ello brevemente– en el caso de Hegel. Permítasenos decir, por ahora, que todavía estamos en *eso.*

Hablaremos de esto, largamente. Pero antes, preguntémonos: la gran Revolución de 1789 ¿transformó *radicalmente* este esquema? La respuesta, como suele suceder en estos casos, no puede ser sino ambigua: en un sentido sí, porque no podía ser de otra manera. En otro sentido no tanto, porque "1789", aún sin minimizar su enorme radicalidad, no es un *momento* que distinga como un corte abrupto un antes y un después: en lo que respecta a nuestro tema es un *proceso*, de una inestable y arrevesada complejidad. Empecemos por reiterar lo que a esta altura ya se aparece como una obviedad:

> En 1789, quien dice *esclavitud* dice *colonias*, y viceversa. Pero si hablar de *esclavitud* es también hablar de la *trata,* la protesta contra la trata no es automáticamente una campaña por la abolición de la esclavitud: más exactamente, esa protesta puede presentarse como exigencia de un preliminar necesario, y al mismo tiempo postergar el fin de la esclavitud para días mejores[36].

¿Se ve la naturaleza del problema? La protesta contra el "vil comercio" de esclavos es, sin duda, *moralmente* honesta y consecuente. Pero al mismo tiempo –ejemplo *princeps* de una "solución de compromiso" freudiana– puede funcionar como manera de *no* resolver la contradicción entre la indignación *ética* y la necesidad *económica.* O, en todo caso, a la manera del mito lévi-straussiano, de resolver en el plano puramente *imaginario* lo que no tiene solución en el plano *real.* Algo semejante ocurre –con las honrosas excepciones del caso, que hemos mencionado al pasar– con la cuestión del colonialismo. Así como vimos que el significante "esclavitud" aludía ante todo a un metafórico "encadenamiento" del *bourgeois*, muy frecuentemente "colonialismo" se refiere a las conquistas *intra*-europeas. Citemos nuevamente a Benot:

> El anticolonialismo de las Luces, cuando existe, debería ser vinculado al tema general de la condena de las conquistas; pero éste, que es frecuente, es expuesto lo más a menudo en un contexto en el cual su aplicación a las guerras de conquista de Europa es claro y evidente, sin que se pueda decir otro tanto de su aplicación a las conquistas coloniales[37].

Sin duda también aquí hay excepciones, asimismo señaladas más arriba. Pero en general, anti-esclavismo, anti-trata y anticolonialismo son temas *distintos* en el pensamiento iluminista, desigualmente presentes según los autores, pero casi nunca conformando una *estructura integral* inscripta en el corazón de la modernidad. Y he aquí la gran paradoja –por otro lado, perfectamente "dialéctica"–, en cierto modo homóloga a la que hemos analizado para el caso de la teología española de dos siglos antes: son los *defensores* más reaccionarios del "sistema" los que sistemáticamente vinculan los tres temas en su virulenta recusación de los argumentos "filantrópicos" de los ilustrados, por más moderados que sean. Es decir: es *la "derecha"* pro-colonialista y pro-esclavista la que tiene perfectamente clara la vinculación entre esclavitud (incluyendo la trata) y colonialismo, y la necesidad de *ambas* cosas para la prosperidad económica

francesa. Y que por lo tanto *no necesita* "soluciones de compromiso" más o menos esquizoides que las mantenga separadas.

Para los ilustrados "progresistas", en cambio, las cosas son harto más complicadas. Los principios revolucionarios en política exterior imponen, al comienzo, una discontinuidad con los de las monarquías y alianzas dinásticas, y sus ambiciones territoriales. En marzo de 1790, la Revolución proclama solemnemente su voluntad de paz con todas las naciones del "mundo". Pero esta línea –que en rigor lógico *debería* resultar tan contradictoria con el colonialismo como lo *debería* ser la Declaración de 1789 con la esclavitud– sólo será consecuentemente defendida hasta lo último por Jean-Paul Marat, que en 1792 se abstendrá, por fidelidad a sus principios, de votar la anexión de Saboya. Pero, como es sabido, la Revolución pronto se dejará arrastrar –también por efecto de la guerra y la consecuente necesidad de divisas– por una ola de "nacionalismo" expansivo. También en ese año de 1792, Brissot (apodado... *¡l'ami des Noirs!*) hace intensa campaña en pro de las llamadas "fronteras naturales". Y puesto que Francia "descubre" su "derecho natural" a ciertas anexiones en Europa (cuando todavía falta casi un decenio para Napoleón), las "fronteras naturales", como es lógico, engloban a las "posesiones de ultramar", *ipso facto* "liberadas de la tiranía monárquica". Y como, según hemos visto, la derecha colonialista es la que inequívocamente había planteado la ligazón entre colonialismo y esclavitud, ahora ser anticolonialista y/o antiesclavista es ser poco menos que un traidor... a la Revolución. Dialéctica "perversa", si se quiere decir así, pero dialéctica al fin.

En suma: el *reformismo moralizante* de los *philosophes* ilustrados podía ser, en el mejor de los casos, fastidioso para las mentalidades más retrógradas de la época. Pero nunca alcanzó las alturas de los debates españoles de dos siglos antes. Y, sobre todo, *nunca* puso seriamente en cuestión la lógica misma del sistema colonial-esclavista. Fue –otra vez, en el mejor de los casos– algo así como el "ala izquierda" de ese mismo sistema. Michèle Duchet no puede ser más clara cuando afirma:

> (Estos documentos) muestran suficientemente que la "opinión" antiesclavista tiene una base reformista y que, a este respecto, el acuerdo de una parte del gobierno y de los círculos enciclopedistas es total. Se sigue de esto que todos los textos en que se han fundado quienes han hablado del anticolonialismo y el antiesclavismo de los filósofos deben ser, de hecho, considerados como la expresión de una política neo-colonialista, que sirve a los intereses de la burguesía metropolitana y encuentra en la fracción "ilustrada" de la opinión un apoyo inmediato[38].

Por lo tanto, todo el "clima" ideológico dominante para la restauración bonapartista de la esclavitud en las colonias estaba preparado desde mucho *antes* de que siquiera se decretara la abolición. En cierto modo, estaba preparado ya, en forma latente, en los propios conflictos irresueltos del pensamiento ilustrado. Y antes aún –como hemos visto en la introducción de este capítulo– en la ideología ambigua del *Imperium*, que la Revolución francesa nunca derrocó del todo, como sí lo hizo con el formato monárquico absolutista del mismo *Imperium*. En este plano, la llama emancipadora de la Revolución francesa alcanza su momento de mayor brillo con el decreto de abolición robesperriano en 1794. Pero es el proverbial último esplendor de la llama a punto de extinguirse.

La *esclavitud* sin comillas: entre Hegel y Marx

Ya hemos analizado cómo también Hegel está –el mal juego de palabras es inevitable– *encadenado* a la "metáfora política" de la esclavitud. Pero también hemos visto que, con un altísimo grado de probabilidad, su alegoría del amo y el esclavo en la *Fenomenología del Espíritu* tiene su referencia *real*, aunque *"forcluida"*, en la Revolución haitiana. Entre otros autores, Karin Schüller[39] ha aportado evidencia empírica incontrastable sobre la enorme cobertura que la principal prensa germana –que, ya lo sabemos, Hegel leía casi "religiosamente" todas las mañanas– le dio a la Revolución haitiana, y luego a los acontecimientos políticos en la nueva nación "negra", durante toda la primera mitad del siglo XIX; para mayor abundamiento, entre 1791 y 1807 (vale decir, un período que abarca la redacción de la *Fenomenología*) *la mitad* de las noticias y análisis que dicha prensa dedicó a "las Américas" fueron sobre Haití. Hay que recordar, asimismo, que "Alemania" (que, en verdad, aún no existía como Estado-nación unificada, y por supuesto buena parte de la filosofía histórico-política de Hegel se explica por este hecho) *no era* una potencia colonial, ni poseía esclavos: si bien también en ella se produjeron intensos debates abolicionistas, estos tuvieron un trasfondo más "teórico" que en Francia o Inglaterra, donde el resultado de esos debates podía tener consecuencias inmediatamente *prácticas* para poderosos intereses económicos. El interés del pensamiento político alemán por Haití, pues, se vincula principalmente al hecho fundamental de que la de Haití era una de las *tres revoluciones "modernas"*

(junto a la norteamericana y la francesa; y obsérvese de paso que de las tres revoluciones que confluirán para definir la modernidad política, *dos* son no-europeas) que habían puesto fuertemente en cuestión los viejos sistemas de representación "estamental", todavía vigentes en Alemania.

Pero, volvamos a la Sección IV de la *Fenomenología*. Empecemos por una cuestión relativamente secundaria, pero que tiene su miga. Como dijimos en nuestro primer capítulo, ha habido cierto debate filológico a propósito de la traducción más adecuada y precisa de los términos hegelianos. Algunos comentaristas han procurado separar la conceptualización de Hegel de toda posible referencia a la esclavitud en su sentido más estricto, ya sea la clásica como la colonial, argumentando que los significantes precisos utilizados por Hegel, *Herr* y *Knecht*, son más apropiados a la relación feudal entre "señor" y "siervo", o más genéricamente, entre "patrón" y "servidor"[40]. Pero Malcolm Bull –siguiendo la eruditamente anotada traducción alemana de la *Política* de Aristóteles por Christian Von Garve– muestra fehacientemente que esos términos corresponden con toda precisión, respectivamente, al antiguo griego *despotés* (específicamente el amo que gobierna sobre sus esclavos comprados o sujetos a servidumbre; y desde ya que la traducción habitual de esta palabra por su homofónica *déspota* –en francés *despote, despotisme,* etc.– facilita la ya discutida metáfora de los *philosophes*); y por otra parte, a *doulos*, que es, inequívocamente, "esclavo" –aunque el propio Bull aclara que probablemente no designara las formas más abyectas de esclavitud, y pudiera servir como metáfora de otras formas de sumisión, pero jamás aludiendo a la del "ciudadano" bajo el tirano en sentido estrechamente político (es decir el *Tyrannos*, que para los antiguos griegos era el rey ilegítimo, como en el *Oedipus Tyrannos* de Sófocles, por ejemplo)[41].

Ahora bien, volviendo a la Sección IV de la *Fenomenología*: allí, el esclavo era definido como una "cosa", una existencia vicaria cuya única razón de ser es la de estar al servicio del amo (un puro *para-Otro*, como diría el Sartre de *El Ser y la Nada*), un "dependiente", por lo tanto privado de todo *reconocimiento*. Se trata de un vínculo de *no-reciprocidad* absoluta, "ontológica": el *ser* del amo es reconocido por el esclavo (¿qué remedio le queda, por otra parte?), pero *su* propio "ser" *no es* reconocido por el amo, por consiguiente su ser... no *es*. ¿Pero acaso *es*, más consistentemente, el "ser" del amo? Después de todo, y en tanto obligación *forzosa*, el reconocimiento del amo por parte del esclavo es un reconocimiento *falso*, "fingido", inauténtico, no genuino. La *no-reciprocidad* tanto como la *falsedad* del reconocimiento hacen que la "relación" amo/esclavo sea inestable, frágil, penda de un hilo ficticio. La inversión

dialéctica de semejante vínculo se lleva a cabo cuando el esclavo "toma conciencia" de que es *el amo* el que depende completamente de él. O, al menos, de su *trabajo* –y esto, por supuesto, será importantísimo en el "pasaje" de la dialéctica de Hegel a Marx–. El esclavo puede entonces (*puede*: no es una determinación fatal, pese al carácter fuertemente "teleológico" de, sobre todo, la posterior filosofía hegeliana) percibirse a sí mismo como *agente*, como *sujeto*, capaz de "transformar el mundo" –y los ex esclavos haitianos acababan de hacerlo sin "metáfora", y de la manera más dramática posible, incluyendo la derrota del "héroe histórico" hegeliano por excelencia, Napoleón–. Una "lucha a vida o muerte" –y ciertamente es lo que sucedió en Haití– sobreviene a continuación, entre esas dos "autoconciencias" –en Haití fue algo *más* que un problema de "conciencias", pero ellas cumplieron su rol, sin duda–, si bien Hegel no usa nunca (en esta parte de su obra, al menos) la palabra *revolución*.

Y por otra parte es verdad que –muy "sintomáticamente"– en toda la famosa Sección IV de la *Fenomenología* Hegel *nunca* explicita el *resultado* del enfrentamiento "dialéctico" entre Amo y Esclavo, lo cual abona la tesis de Fischer de que, más que de un intencional *ocultamiento* (que probablemente también haya existido) estamos ante una *(re)negación* –de la cual debemos recordar que el propio Freud nos dice que sería imposible sin al menos algún grado de *reconocimiento* de lo "denegado"–. Pero de todos modos queda clarísimo –y la ya citada Susan Buck-Morss lo demuestra de manera irrefutable– que el esclavo, para Hegel, no ganará su libertad porque le sea graciosamente otorgada "desde arriba" (como ha sido persistentemente la representación que ha construido Francia sobre las dos "emancipaciones", las de 1794 y 1848), sino que, como lo dice textualmente el filósofo, "es sólo arriesgando la propia vida que el esclavo conquista su libertad" –y es exactamente lo que han hecho los haitianos, al altísimo precio que ya hemos examinado–. Pero que Hegel está pensando en la *institución* histórica de la esclavitud queda bien claro –como lo ha puntualizado el ya citado Malcolm Bull– por el tercer volumen de la *Enciclopedia*, donde la dialéctica amo/esclavo se ilustra con referencias a la esclavitud en la antigüedad *y también* (pero no exclusivamente, entonces) a la relación tirano/súbdito[42]. La metáfora política subsiste, pero *junto* a una referencia más "literal", en la cual la *sincronía "natural"* de la relación aristotélica entre esclavos y hombres libres se ha transformado en *diacronía histórica*. Es verdad que Hegel, en su *Filosofía de la Historia*, afirmará –como es archiconocido– que las sociedades no progresan al mismo ritmo hacia la Razón y la conciencia de la libertad, lo cual justifica la esclavitud de pueblos "retrasados" en el camino del Espíritu, como los africanos: la esclavitud colonial *es una fa-*

se de la educación humana, ya que los africanos "en su unidad indiferenciada y concentrada, aún no han logrado hacer la distinción entre su *sí-mismo* individual y su universalidad esencial"[43]. Es una idea repugnante, de acuerdo, y rampantemente eurocéntrica en su apelación a un *sí-mismo* individual y autónomo de cuño cartesiano/kantiano. Pero ya no se trata de un hecho inmutable de la Naturaleza, sino de un producto ("racializado") de la Historia.

"Metáfora política" o no, estamos –es imposible no percibirlo– a una distancia sideral de las (ambivalentes y muchas veces confusas, como hemos visto) condenas meramente *moralizantes* de los sin duda bien intencionados *philosophes*. Con Hegel la metáfora da –si se nos disculpa el obvio chascarrillo– un monumental *salto cualitativo*. Ya no se trata de admoniciones más o menos severas sobre la "maldad" de los hombres, sino de un muy serio, riguroso y complejo intento de análisis *histórico-filosófico* (y "metafísico", "ontológico", "psicológico", "antropológico", etcétera), con connotaciones inequívocamente *políticas* –ahora en un más vasto alcance que en los ilustrados– de la cuestión de la esclavitud. El análisis queda, ciertamente, "castrado" por el exacerbado *idealismo* hegeliano: esa dialéctica que en Aristóteles, con todo su "naturalismo", se había establecido entre el *alma* (del amo) y el *cuerpo* (del esclavo), ha quedado traspuesta al puro ámbito de las *"conciencias"*. Pero de todos modos la puerta queda abierta para una explicación *histórica*, y no meramente moral. Aunque en efecto sigue vigente el valor de la "metáfora política", ella ya no es, de hecho, en absoluto *exclusiva*: el carácter *histórico-estructural* que tiene la dialéctica del amo y el esclavo excede en mucho el sentido en última instancia *coyuntural* que tiene la metáfora de la "esclavitud" en los *philosophes*. Adorno ha detectado con extraordinaria inteligencia y profundidad cómo ni siquiera la gran premisa *idealista* de Hegel sale indemne cuando se es consecuente con la dialéctica del amo y el esclavo:

> El capítulo hegeliano sobre el amo y el esclavo desarrolla, como se sabe, *a partir de la relación "laboral"* la génesis de la autoconsciencia, y ciertamente en la adaptación del yo al fin por él determinado tanto como al material heterogéneo. Apenas queda así precisamente encubierto el origen del yo en el no-yo. Se busca en el *proceso real de la vida*, en las legalidades de la *supervivencia de la especie*, en la *provisión de sus medios de vida*. Después de eso, en vano hipostasía Hegel el Espíritu. Para conseguirlo de algún modo, tiene que inflarlo hasta convertirlo en el Todo, cuando según el concepto el Espíritu tiene su *differentia specifica* en ser *sujeto*, es decir, no el Todo[44].

"A partir de la relación laboral"/"en el proceso real de la vida"/"legalidades de la supervivencia de la especie"/"provisión de sus medios de vida". Adorno no está meramente *traduciendo* Hegel a Marx: está *leyendo* lo que Hegel efectivamente *dice*. Es decir: está extrayendo la "miga" *materialista* de la "cáscara" *idealista* (que es también, por supuesto, lo que hará Marx). Está "interpretando" –casi como un psicoanalista que detectara un *acto fallido*– ese indefectible fracaso de la hipóstasis del Espíritu como Todo cuando se parte de la *materialidad concreta*, como necesariamente se debe partir –Hegel lo sabe muy bien– si se ha elegido la "metáfora" del Amo y el Esclavo. En una palabra: Adorno ve perfectamente que la "dialéctica negativa" (que es en última instancia conflicto irresoluble entre la Materia y la Idea, entre el Objeto y el Concepto) *está ya* en Hegel –sobre todo en la *Fenomenología*, y dentro de ella sobre todo en la famosa sección IV–, y que toda su monumental construcción posterior hasta llegar a las filosofías de la historia o del derecho es una igualmente monumental *negación abstracta* (no "determinada") de este "arranque" de 1806/7.

Y aun cuando no supiéramos, o no estuviéramos convencidos, de que la referencia *mediata* (en el sentido de que opera como *mediación* dialéctica) es a la Revolución haitiana, acabamos de ver que, no importando su por momentos altísimo nivel de abstracción, la "dialéctica del amo y el esclavo" de Hegel es perfectamente *aplicable* a ese proceso histórico-concreto. Y no solamente esto: podríamos decir que la dialéctica del amo y el esclavo (una vez "materializada" y reinterpretada desde la teoría del *sistema-mundo*) funciona como *operador filosófico* en el mismo terreno en que la esclavitud afroamericana y la Revolución haitiana funcionan como *operador histórico*; vale decir, como estricta *imposibilidad lógica* de pensar uno de los términos del conflicto sin el otro. Lo que se establece entre el amo y el esclavo, como hemos visto, *es una lucha de "conciencias"* por el mutuo reconocimiento; pero la lucha es condición *sine qua non* de la propia *conformación* de esas conciencias como *"auto-conciencia"*. Como es obvio –y en seguida volveremos a esto– es en esta extraordinaria hipótesis hegeliana en lo que se apoyará Marx para generar su teoría de la lucha de clases y del pasaje de la clase *en-sí* a la clase *para-sí* (como lo entendió muy lúcidamente Lukács en su obra clásica sobre el tema[45]). Pero nada nos impide trasladar esa lógica a la del *sistema-mundo* –como de hecho hemos procurado hacerlo a todo lo largo de este libro– para decir que fue la "lucha por el reconocimiento" emprendida (en nuestro caso) *entre* las revoluciones francesa y haitiana (y no la "auto-conciencia" abstracta y solipsista de la primera) lo que supuso un verdadero acontecimiento *universal* de la modernidad.

Hay en Hegel, sin duda, *(re)negación*, como la hay en cualquiera de los *philosophes* que hemos analizado. La hay, incluso, a un nivel *superior*, si recordamos que, en la *Filosofía de la Historia*, como ya hemos mencionado al pasar, Hegel le niega a toda África (con la flagrante excepción de Egipto, que en la época de Hegel, y siguiendo durante todo el siglo XIX, había sido "blanqueada" y "europeizada" a través de Grecia[46]), y a toda la América al Sur del Río Grande, comprendiendo entonces a Haití (y de manera "privilegiada", puesto que es la máxima *condensación* entre África y América) cualquier condición auténticamente "histórica". El *Espíritu Objetivo* de Hegel –expresión en la historia concreta del Espíritu Absoluto, del Sujeto "Universal"– no se había dignado pasar por esos territorios, de manera que éstos, por así decir, habían perdido "el tren de la Historia".

De más está decir que este texto hegeliano tiene un estatuto notoriamente *fundacional* para cualquier concepción posterior de la historia –todas ellas, de cualquier manera, incomparablemente inferiores en rigor hermenéutico y dimensión filosófica– de carácter teleológico, "universalista" (es decir, eurocéntrico), evolucionista o "etapista". Según la feliz metáfora de Sibylle Fischer, a partir de Hegel la Historia es, para las sociedades periféricas, una *sala de espera*[47]; Europa las ha *introducido* a una Historia "universal" de la que estaban ausentes, así como les ha insuflado el germen de la Razón igualmente "universal" que ignoraban, y ahora deberán aguardar pacientemente su turno, bajo la tutela "occidental".

Que todo esto sea una gigantesca y sofisticada *racionalización* del colonialismo, no puede dar lugar a la menor duda; también es, en cierto modo, una (seguramente "inconsciente") *traición* a la dialéctica del amo y el esclavo de la *Fenomenología* de un par de décadas antes. Ya no hay aquí lugar para la rebelión "auto-consciente" del esclavo: la determinación del Espíritu, de la Razón, en la férrea lógica de su despliegue histórico, es prácticamente total, por no decir "totalitaria". Cualquier gesto *contrario* a tal determinismo podrá ser grandioso o heroico, pero asimismo inútil: quedará, más tarde o más temprano, *licuado* por la "astucia de la razón" histórica, que se "montará" –como un hábil jinete sobre un caballo chúcaro, diríamos– incluso sobre lo que parece ir en su contra, para empujar a la Historia hacia su finalidad predeterminada. Queda retirada, pues, toda potencia de *los* sujetos histórico-concretos para transformar la realidad, en nombre de una "realidad" ya de antemano *pensada* por el único "sujeto" que cuenta: el Sujeto *absoluto* de la Razón "universal". Dios, en última instancia: con lo cual la dialéctica deviene divina Providencia. A partir de allí, es el Todo abstracto lo que gobierna el mundo

de lo real, y al cual por lo tanto quedan sin remedio subordinados tanto los objetos como los *sujetos* concretos. Lo cual es un efecto por lo menos paradójico, si se tiene en cuenta que esa era precisamente la crítica –que asomaba ya en la *Fenomenología*– de Hegel al desarrollo factual de la Revolución francesa: la de que la idea de una libertad subjetiva absoluta, elevada a Totalidad abstracta, necesariamente tenía que conducir al Terror, ya que la Totalidad aplasta a su paso toda singularidad que se le oponga.

Agréguese a ello –para insistir en algo que ya hemos señalado– que este "Sujeto", con todas sus pretensiones de "universalidad", no puede menos que estar muy *particularmente* "racializado". Como ha observado muy bien Laura Doyle[48], y ya había sugerido fuertemente Marx, el Espíritu Universal que protagoniza la *Filosofía de la Historia*, y que encontrará su realización terrestre en el Estado Ético de la *Filosofía del Derecho*, encarnación institucional de la plena *auto-conciencia de la Libertad*, no es otro que el "espíritu" *germánico*, y su encarnación en el Estado *prusiano* de 1830. Esto es de la máxima importancia: así como lo aclaramos para los *philosophes*, no estamos ahora diciendo que Hegel fuera conscientemente *racista*; pero sí que para todos ellos, su concepción de la *libertad* –pues hay que tener una concepción de la libertad para oponerse a la "esclavitud"– es desde luego, si podemos decirlo así, la de una libertad *blanca*. Lo cual es, dadas las premisas, una conclusión *perfectamente lógica*: si la esclavitud es "política" antes que "social", otro tanto deberá predicarse de la libertad (la del *citoyen*, la del *burgeois*, etcétera). Las sociedades "primitivas", no-europeas, *no tienen*, como ya sabemos, "política" –ni qué hablar de un "Estado Ético"–; por lo tanto, toda noción de libertad queda masivamente identificada con la *blancura* europea. Sin necesidad de ser asumidamente "racista", a este razonamiento le falta apenas un pasito para justificar la esclavización del Otro en nombre de... su ignorancia *previa* del concepto de libertad (es decir, el argumento de... ¡Sandoval, casi dos siglos después, y en el muy protestante filósofo de la germanidad!), de la misma manera que se puede justificar la colonización del Otro por su estado de "retraso" histórico, es decir en nombre de... el *progreso*[49]. En efecto, aun desde posiciones críticas se da por sentado –muy correctamente– que el "evolucionismo" eurocéntrico es la ideología responsable de una concepción lineal de la idea de "progreso" que sirvió como racionalización y justificación tanto del colonialismo como de la esclavitud.

Mucho menos se ha sometido a reflexión crítica, que sepamos, la *secuencia inversa* de este rumbo: a saber, la contribución involuntaria del colonialismo y la esclavitud a esa idea lineal, evolucionista, de la historia. Lo cual es asi-

mismo completamente lógico: fue *a partir* de fenómenos como el colonialismo y la alta productividad de las posesiones americanas (con su secuela de trabajo forzado) que se produjo, en las sociedades metropolitanas, un salto inédito en la "prosperidad" económica, y por lo tanto pudo empezar a concebirse la ultra-optimista noción de un progreso "infinito" para la humanidad (*blanca*, ya lo sabemos, y ni siquiera toda ella, como vendrán a mostrarlo luego los socialistas "utópicos", los anarquistas o Marx): es esta idea de "progreso", así generada (al menos en parte) la que después, retroactivamente, se aplicará a las propias colonias para racionalizar su conquista: un verdadero círculo *vicioso*, como puede verse; se podría decir, parafraseando una famosa *boutade* de Rousseau ("Los hombres deben ser *obligados* a ser libres") que los "amerindios" y los africanos fueron *obligados* a progresar... mediante la esclavitud. La idea de una temporalidad histórica lineal –que, nacida en el judeocristianismo pero siempre en competencia con otras, desde el Renacimiento y la temprana modernidad vino a desplazar totalmente, en Occidente, a las concepciones "cíclicas" antiguas–, asociada a un progreso *moral* subordinado a (y en función de) un progreso "técnico" y económico, le debe pues por lo menos tanto a las *prácticas materiales* del colonialismo y la esclavitud como a las transformaciones de la "mentalidad" proto-moderna.

Esto era así *aun en el caso de Rousseau*, quien tuvo la gran audacia, para su época, de postular que –al revés de los presupuestos individualistas/liberales *á la page* a partir de Hobbes– la "evolución" social había *empezado* por la figura del individuo libre (el "buen salvaje"), y que sólo *después*, contrato social mediante, los individuos se habían "auto-encadenado" como *sujetos* de la comunidad. Pero, "comunidad", en este contexto (y Rousseau es en este y otros sentidos algo así como el fundador del *romanticismo político*) tiene un cierto tufillo "racializado" y "europeo-blanco" (el "primitivo", como acabamos de ver, es un individuo *a-social* y *a-político* en la acepción moderna), si bien se sobreentiende que el ginebrino habla de una comunidad *política*.

En Hegel, en cambio, no hay lugar para interpretaciones "sospechantes": *su* "comunidad", su "Estado Etico", está inequívocamente permeada por una fuerte *germanidad*. También en esto Hegel es un "alemán" de su época –aunque sin duda el más brillante–: como ya lo recordamos, Alemania no tenía colonias ni esclavos (ciertamente no por voluntad propia de su clase dominante, sino por su comparativo "retraso" económico y político respecto de potencias como Inglaterra o Francia), y por otra parte la eclosión de los estudios culturológicos y etnográficos *Volk* característicos del período romántico (a través de Herder o los hermanos Grimm) había "racializado" fuertemente

el pensamiento alemán –si bien en un sentido *cultural*, y no "biológico"–; todo ello hacía que se combinara una comparativa ignorancia sobre las culturas afroamericanas (ignorancia que, si bien filtrada por el racismo, por razones obvias era menor en Francia o Inglaterra) con un menosprecio rampante por el lugar de África en la historia. Hegel no puede menos que participar de ese "clima" cultural, de esa *Weltangschauung*.

Hay pocos estudios, que sepamos, que cuestionen el sentido común académico a propósito de la plena *consistencia* del sistema hegeliano, sobre la base de esta contradicción *lógica* (y no "dialéctica"), primero entre la pretensión de "universalidad" y su particularismo germánico, y luego –para lo que nos interesa en este momento– entre la "narrativa" del amo y el esclavo, que al menos dejaba una puerta abierta para la plena "agencia" del segundo, y el ultradeterminismo historicista posterior. Pero aquí lo que nos detendrá es otra cosa. Hegel, a decir verdad, no borra con el codo lo que escribe con la mano: no *reniega* de lo que ha escrito en la *Fenomenología*, sino que, dicho livianamente, "cambia de idea". Como hemos visto, si Susan Buck-Morss tiene razón –y estamos completamente persuadidos de que la tiene–, su "(re)negación" es anterior, y *está ya* en la propia *Fenomenología*: es la "forclusión" del *acontecimiento-Haití* en tanto fondo oscuramente "inspirador" de la dialéctica del amo y el esclavo, que luego debe ser *reduplicada* postulando que sociedades como la haitiana han quedado "fuera de la Historia". Sólo que esa (re)negación se inscribe en un sistema de ideas tan *grandioso* –aunque se lo considere insanablemente equivocado– que resulta también grandiosamente *fallida:* suspendiendo el "fondo Haití" de la dialéctica del amo y el esclavo, Hegel puede generar (no importa si es a su pesar) una hipótesis filosófica *notable* para explicar... Haití. Como si dijéramos: la "astucia de la razón" se ha vuelto contra su propio creador: Hegel es el *aprendiz de brujo* filosófico por antonomasia. Y las consecuencias no buscadas de semejante aprendizaje no son pocas: el flanco enorme que deja abierto el sistema hegeliano –a saber, el de precisamente no haber sido *consecuentemente* "hegeliano", en virtud de sus premisas "idealistas"– es una ancha puerta por la que se colará nadie menos que Marx. Con sus referencias laterales y meramente *moralistas*, aparte de metafóricas, a la "esclavitud", los *philosophes* apenas habían dejado algunas rendijas marginales: nada que valiera la pena forzar demasiado para entrar a un edificio interesante como crítica virulenta al *Ancien Régime*, pero que se terminaba en un umbral que no permitía dar un *paso más*, hacia la crítica más *radical* y *totalizadora* del *nuevo* régimen y su lógica más profunda, la del *sistema-mundo* capitalista. El edificio hegeliano, en cambio, era un imponente *monumento*

cuyos cimientos estaban corroídos por la termita idealista, pero cuya estructura ofrecía una base mucho más sólida que la de la Ilustración en la cual apoyarse para ir hacia *otro lado*.

No vamos a examinar aquí las complejidades apasionantes del pasaje de la dialéctica hegeliana a la "marxiana". No es el propósito de este texto, y nos llevaría demasiado tiempo y demasiado lejos de nuestros objetivos. Pero empecemos por recordar esto: también en Marx figura la metáfora de la "esclavitud". Sólo que Marx está perfectamente advertido de que es *solamente* una metáfora, y que no es, por otra parte, una metáfora "jurídico-política" que aluda a la opresión del *citoyen*, del *bourgeois*. Al contrario: él da aquel *paso más*, y ahora el *bourgeois* es el nuevo ropaje del opresor, ya que ha emergido un nuevo "esclavo" moderno, que se llama *proletario*. La metáfora, pues, además de ya no ser *solamente* una metáfora, por así decir cambia de *clase*. Y su nuevo referente no es un "esclavo" sólo político, es un esclavo *social*. Tan "social" como el nuevo *modo de producción* que lo ha producido también *a él*, y que es lo que explica "en última instancia" (y no la anecdótica tiranía de la corrupción aristocrática y eclesiástica), que *al mismo tiempo* que es necesaria la caída del Antiguo Régimen (incluyendo la de la esclavitud como relación de producción) es igualmente necesaria, para el modo de producción capitalista consolidado, la existencia de esa nueva "esclavitud" social.

Pero entonces, se ve: hemos pasado del plano de la "sociedad política" al de la "sociedad civil". O, mejor dicho: la *distinción* entre esos dos planos –que el pensamiento dominante sigue manteniendo hasta hoy– se ha revelado superflua; aunque se la pudiera (e incluso se debiera) conservar como distinción meramente *analítica* –como lo hará por ejemplo un Gramsci, por muy buenas razones *estratégicas* que suponen el reconocimiento de las "autonomías relativas" de esos dos registros que requieren formas de acción política asimismo relativamente autónomas pero *articuladas*[50]– hay que siempre *saber* que en el mundo *real* ellas no están separadas, sino que son "partes" *convergentes* en la lógica del *modo de producción* como "totalidad concreta". El *sociometabolismo del capital* (aunque por supuesto Marx no utilice esa terminología) no se reduce a la "última instancia" económica: es una *articulación* de "instancias" cuya lógica más íntima es "económica", pero en el sentido estricto que tiene en Marx esa palabra: la lógica del *modo de producción*, que abarca e integra en su seno a las instancias social, política, ideológico-cultural, etcétera. Marx *no es* un "economicista"; al contrario, el subtítulo de su *opera magna*, "Crítica de la Economía Política", indica explícitamente su intención de *criticar* un economicismo, vigente hasta el día de hoy, que pretende hacernos

creer en una "fragmentación de las esferas" bajo la cual la economía *va par elle meme*, como decían los liberales franceses. La categoría *modo de producción*, en cambio, reúne a *todas* las "esferas": para producir –y especialmente para *reproducir*– la existencia material de una sociedad, se requieren formas específicas y complejas de *ideología* y de *cultura*, por ejemplo, que si por un lado no pueden *reducirse* a la "economía" en sentido estrecho (como quisieran los marxistas "vulgares"), por el otro no pueden *autonomizarse* plenamente de ella (como quisieran los liberales "burgueses"). Para volver a nuestro problema central: la ideología *racista* proveniente de la explotación de fuerza de trabajo esclava tiene un alto nivel de autonomía, pero es al mismo tiempo una autonomía *relativa* (etimológicamente: en *relación* con) puesto que como hemos visto, aparece –en su forma específica moderna–, con todas las mediaciones correspondientes, vinculada a esa explotación masiva de fuerza de trabajo esclava, y articulada por la lógica emergente del *sistema-mundo* capitalista.

Ahora bien: todo esto no es un recetario *ready-made* para aplicar a no importa qué realidad histórica compleja y multifacética (es decir, para disolver el Objeto en el Concepto, según la fórmula adorniana del "pensamiento identitario"): es lo que hemos llamado un *"modo de producción" de conocimiento*, cuyos contenidos precisos pueden ser infinitamente variables. Y es verdad que –ya lo veremos– el propio Marx no siempre logró sustraerse del todo a la tentación del "reduccionismo". Pero de su propia lógica de razonamiento pueden extraerse los antídotos para esa enfermedad. Esa lógica puede compararse, e incluso homologarse, a la de un Freud, con su obsesión por no dar por sentadas las aparentes evidencias del sentido común "ideológico", y buscar por detrás de ellas los mecanismos operativos de un "Inconsciente" que *insiste* por encima, o por detrás, de las diferencias históricas, aunque, en el caso de Marx, esos mecanismos encuentran sus límites en los propios límites del *modo de producción* en su sentido amplio. ¿Hay otros? Por supuesto que sí: con Marx solo no nos es suficiente. Pero todavía nos es *necesario*.

Retomemos ahora la expresión *"al mismo tiempo"* que usamos ya un par de veces. Ahí está todo el secreto de la dialéctica *de Marx*: la "totalidad de determinaciones concretas" que es el modo de producción da lugar al "desarrollo desigual y combinado" en el que diferentes *relaciones de producción* (esclavistas, semi-serviles, etcétera), que una concepción teleológica o evolucionista unilateral identificaría con sucesivas *etapas*, cada una de las cuales "supera" a la anterior, pueden ahora ser, otra vez, *articuladas* bajo la dominación –sería mejor, ya que hemos citado a Gramsci, decir la *hegemonía*– de, en el caso del capitalismo, las relaciones de producción "burgués-prole-

tarias". Y aquí sí se distingue nítidamente entre una "esclavitud" *metafórica* (la del proletario) y una *literal* (la del esclavo propiamente dicho), ya que es una distinción esencial para entender la lógica "determinante en última instancia" del nuevo modo de producción; pero, *al mismo tiempo*, y aunque la primera sea la hegemónica en el capitalismo, la segunda no es puramente "marginal" o "residual", mucho menos merecedora de tan sólo una condena *moral*, como si fuera un imperdonable o incomprensible "error". Es, en determinados *momentos* y *lugares* del nuevo *sistema-mundo*, una *necesidad* estructural, que requiere de un análisis filosófico-crítico, histórico y científico –como el del famoso capítulo XXIV– y no simplemente "ético".

En fin, ya hemos hablado antes de esto en el correspondiente capítulo. No vamos a volver ahora sobre ello. Baste insistir en que acá hay *otro modo* de ver la "modernidad" que el que encontramos en los pensadores de la Ilustración, incluyendo a un Kant que –aunque no tengamos espacio para analizarlo ahora–, con su teoría del Sujeto Trascendental se coloca decididamente del lado de una *celebración* de la "exportación" de la Razón a los "pueblos primitivos", y por lo tanto del lado de una justificación de la colonización, y aún de la esclavitud[51]. Es, desde luego también, el de Marx, otro *modo* respecto de Hegel; o al menos, del Hegel "maduro" (aunque esto pueda a algunos sonar un tanto extemporáneamente "althusseriano", Lukács ha demostrado que *hay* un "joven Hegel" mucho más "cercano" a Marx, y que culmina justamente en la *Fenomenología*[52]), que de un segundo Hegel en el cual la *absolutización* teleológica del Sujeto "universal" abre plenamente las puertas a la *racionalidad instrumental*, dominadora sobre la naturaleza y sobre los hombres, y por lo tanto igualmente (y quizá aún más) justificadora del colonialismo. Pero es *de Hegel* (del Hegel "haitiano", si se nos permite el chiste), y no de los *philosophes* o de Kant, que Marx puede rescatar el rol activamente "transformador del mundo" del esclavo "auto-consciente".

Desde ya, esto requería la *materialización histórica* (pero en seguida veremos en qué sentido de estas dos palabras) de la "conciencia" del esclavo. Y no es que esa posibilidad estuviera estrictamente *ausente* en Hegel, sino que en la presunta *Aufhebung* del conflicto amo/esclavo, el idealismo hegeliano tiende a escamotear –*contra* el propio concepto hegeliano de esa *Aufhebung*, que es *a la vez* "superación" y "conservación" de sus elementos– la "conservación" de su fundamento material. Veamos como lo analiza, "psicoanalíticamente" León Rozitchner:

> ¿Qué sabe el esclavo más que el amo? Sabe el valor del cuerpo: ése es su saber fundamental. Primera afirmación: conserva la madre (*Mater*, de donde *"materia"*) como punto de partida: no se desliga de lo mismo que es la verdad que él conserva de ella. La verdad está ligada al saber que conserva a la *mater* como punto de partida. El amo es el que queda amando el espíritu abstracto y legal del padre, pero sin cuerpo. Desde aquí aparece la conciencia de sí, sobre fondo de lo inconsciente puro. La conciencia de sí es una conciencia que se desprendió, por Edipo, de su propio saber, y que llega a alcanzar, como dice Lacan, la sustitución del placer absoluto por el saber absoluto [...] La única unidad prometida en la racionalidad hegeliana, como filosofía absoluta de la razón, es la unidad no contradictoria de la conciencia racional considerada como razón absoluta y universal que se realizaría en el hombre que piensa como piensa Hegel, y en la racionalidad organizada del Estado absoluto y dominador[53].

Hay, pues, en el esclavo "ideal" hegeliano, una *escisión* que el materialismo "histórico" de Marx intentará restituir como *unidad conflictiva*: el espíritu, por así decir, se desprende de su *carne*, y el esclavo se vuelve abstracción a-histórica; pero no, hay que insistir, en el mismo sentido que en los *philosophes:* en ellos el esclavo era *pura* metáfora, en la que ni siquiera se *planteaba* el problema: es porque Hegel sí permite plantearlo que Marx procurará encontrar la solución. Y la buscará también en el problema de la esclavitud, no metafórica, decíamos, sino –como él mismo la llama– la *esclavitud directa*. Exhibamos un botón de muestra, que de paso nos servirá para reafirmar nuestra hipótesis sobre el rol de la esclavitud en el *sistema-mundo* capitalista:

> La esclavitud directa es el *fundamento de la industria burguesa*, al igual que las máquinas, el crédito, etc. Sin esclavitud, no tendríamos el algodón; sin el algodón, no tendríamos la industria moderna. Es la esclavitud lo que ha dado valor a las colonias; son las colonias las que han creado el comercio universal; es el comercio universal lo que constituye la condición de la gran industria. La esclavitud, pues, es una categoría económica de enorme importancia[54].

Es verdad que en el "primer" Marx –digamos, el de los *Manuscritos* de 1844[55]– esa solución parece, en la superficie, tan abstracta como la hegeliana, puesto que nos habla de un *"ser genérico"* de la humanidad, que sólo más ade-

lante (después de *La Ideología Alemana*, si tuviéramos que atenernos a la periodización de Althusser) se historizará "materialísticamente" con el recurso al conflicto "relaciones de producción/desarrollo de las fuerzas productivas", etcétera. Sin embargo, en el "ser genérico" está ya plenamente presente esa *Mater(ialidad)* –por ejemplo en una relación del Hombre con la (madre) tierra que se verá *alienada* por la propiedad privada–, y que reencontraremos plenamente desarrollada en el formidable final del Tomo I de los *Grundrisse*, en el análisis de las sociedades "pre-capitalistas". Es en esa misma obra en donde Marx viene de preguntarse, por ejemplo, cómo es posible que formas culturales cuya "base material" ha sido "superada" hace más de dos milenios (la épica de Homero o la tragedia de Sófocles, para el caso) continúan conmocionándonos tan profundamente; su hipótesis de respuesta, aparentemente ingenua –que son formas que corresponden a la "infancia" de la humanidad (occidental)– está indicando una concepción de la Historia que *incluye* la insistencia no-"cronológica" de un "retorno de lo reprimido" en la linealidad histórica hegemónica[56].

No es la ocasión de hacerla aquí, pero una lectura en esta clave del significado de la esclavización *material* a gran escala producida por el *sistema-mundo* moderno, mostraría cómo Marx permite "objetivar" a escala mundial aquella alienación respecto de la *materia* originaria, y el por qué una revolución como la haitiana puede hacer entrar en la *modernidad* el objetivo de un "retorno" a la "Madre África" –puesto que sólo la modernidad *capitalista* podía poner de manifiesto la "universalidad concreta" de la *separación forzada* respecto de la materia originaria, del "fundamento" mismo del ser–. El *materialismo vulgar* de los *philosophes* no hubiera podido nunca permitir esta operación: en él la relación "materia/espíritu" es una mera *oposición mecánica* (y no un *conflicto* que conforma la aparente "unidad" de lo existente-histórico) de términos mutuamente excluyentes.

Ahora bien: no le escurriremos el bulto a una enorme dificultad, a la que ya hemos aludido antes. Desde una perspectiva que pudiéramos llamar "periférica", o "tercermundista", o más aún "postcolonial", se le ha criticado severamente a Marx –y no sin algunas fuertes razones– su no tan ocasional recaída en concepciones parcialmente eurocéntricas, evolucionistas, etapistas o teleológicas, muy especialmente a propósito del colonialismo y las relaciones "centro/periferia" en el nuevo *sistema-mundo*.

En efecto, durante mucho tiempo (y con renovados bríos en las últimas dos o tres décadas, a partir de la emergencia de la llamada teoría postcolonial) han venido señalándose los "errores" de Marx y de muchos "marxismos" en el

análisis de lo que más tarde diera en bautizarse como Tercer Mundo. El (comprensible y disculpable, pero no menos existente) "eurocentrismo" de Marx y Engels –éste último llegó a hablar de los "pueblos sin historia", en una muy discutible recaída en lo peor del hegelianismo[57]–, así como su "proletariado-centrismo" (también comprensible para la situación europea, pero difícilmente aplicable a la realidad latinoamericana, africana o asiática de entonces) y su "internacional-centrismo" (consecuencia de los dos "centrismos" anteriores) les habrían limitado seriamente la perspectiva de un consecuente análisis y conocimiento crítico de las complejas realidades extra-europeas, consecuencia de la colonización y la "periferización" de buena parte del mundo como efecto de la expansión proto-burguesa –netamente burguesa a partir del siglo XVIII–. Estos señalamientos no están *totalmente* desencaminados, especialmente cuando se restringen a los famosos artículos de Marx en la década de 1850 a propósito de la colonización británica en la India –en los que ciertamente, haciendo gala de un relativo esquematismo evolucionista, exagera o malentiende los beneficios de una "traslación" del capitalismo desarrollado a una sociedad "atrasada"[58]–, o más aún a los breves y apresurados artículos periodísticos sobre América Latina –en los que hay que reconocer que demuestra una sorprendente ignorancia sobre sus procesos de descolonización y construcción nacional, llegando a tratar a Simón Bolívar de "aventurero" y otros dislates semejantes[59]–.

Pareciera haber allí una suerte de historicismo "simple" que desplaza aquel materialismo histórico más complejo (el que permitirá la idea del "desarrollo desigual y combinado") que Marx esbozara tanto *antes* (en los *Manuscritos*) como *después* (en los *Grundrisse*). Y es cierto también que –al menos después de Lenin o Trotsky, provenientes ellos mismos de la periferia o semiperiferia solo a medias "europea"– poco o nada tuvieron para decir los heterodoxos marxistas occidentales/europeos sobre la cuestión (al menos hasta pasada la primera mitad del siglo XX). Dos honrosísimas excepciones a esto son por supuesto los casos de Gramsci (que si bien no se refirió estrictamente al Tercer Mundo, estudió profundamente la situación periférica en sus célebres análisis de la "cuestión meridional") y Sartre (quien ya desde la década del cuarenta realizó implacables análisis del colonialismo francés en África: y curiosamente, según muchos de sus biógrafos, fue este compromiso con las luchas anticoloniales lo que terminó conduciéndolo a un marxismo al que antes sólo se había aproximado de manera tímida y lateral). Pero es verdad que, con excepciones escasas y más bien marginales, no se encontrarán textos importantes sobre el tema en Lukács, Bloch, Benjamín, Adorno, Horkheimer o

Althusser (como sí se los encuentra, en cambio, en figuras pioneras del "marxismo latinoamericano" como Mariátegui).

Ahora bien: ¿bastan estos señalamientos para inducirnos a *desechar* por inoperantes las categorías –y mucho menos la *lógica* de pensamiento– de Marx y de tantos de sus seguidores? No lo creemos. En primer lugar, por razones históricas: más allá de las siempre posibles y pertinentes críticas parciales que se le pueden hacer, mucho –por no decir la enorme mayoría– del pensamiento crítico "periférico" del siglo XX que se propuso, justamente, pensar críticamente la condición colonial y "neocolonial" del otrora llamado Tercer Mundo, o bien se reivindicó directamente "marxista", o bien por lo menos acusó fuerte recibo de las categorías centrales del(os) marxismo(s): del ya citado Mariátegui a la teoría de la dependencia, de Frantz Fanon a la teoría postcolonial, de Darcy Ribeiro a Samir Amin, de André Gunder Frank a la teología de la liberación, de Julio Mella a Aijaz Ahmad, etcétera, etcétera (y habría que agregar, incluso, a ciertas teorías "primermundistas" de gran utilidad para el pensamiento crítico periférico, como por ejemplo la teoría del *sistema-mundo* de Wallerstein o las críticas al postmodernismo "globalizado" del ya citado Jameson), ninguno de ellos hubiera logrado su reconocida profundidad y complejidad de análisis sin el concurso central de ciertas categorías marxianas básicas.

En efecto: como señala, con toda razón, el propio Mészaros,

> La diferencia fundamental entre la concepción especulativa (de Hegel, EG) y la materialista de la historia no es establecida por la simple alteración del concepto "astucia de la Razón" por "astucia de la historia", sino por la identificación de los constituyentes dinámicos del desarrollo histórico real en su *radical apertura*: es decir, sin garantía preconcebida alguna de un resultado positivo del combate de fuerzas antagónicas. Es por ello que en la concepción marxiana la "nueva forma histórica" sólo puede ser *anunciada* (como propone Marx en los *Grundrisse*), ya que su constitución real supone la necesidad (que es la única "inevitabilidad" en estos asuntos) de atravesar el campo minado nodal del capital, con sus implicancias bien lejos de ser felices para la propia historia[60].

En lo fundamental no hay pues, en Marx, *teleología*. Por un lado, tenemos su célebre afirmación –tan frecuentemente (mal) entendida como "etapista"– de que una formación social sólo se propone los problemas que está en condiciones de resolver. O, más precisamente, que *nunca* desaparece antes de que estén plenamente desarrolladas todas las fuerzas productivas que le serían necesarias para transformarse en *otra* formación social. Un ejemplo como el de Saint-Domingue mostraría la verdad de esta afirmación: las relaciones de producción esclavistas eran *necesarias y suficientes* para el estado de desartollo *interno* de las fuerzas productivas de la plantación-tipo. Transformar esas relaciones de producción en otras, diferentes (las "proletarias", por ejemplo), hubiera significado justamente plantearse un problema que *no* se podía resolver en el marco del *sistema-mundo* de ese momento, pues la relación salarial hubiera afectado seriamente la *tasa de ganancia*. Y, por otra parte, como ya hemos preguntado antes, ¿de dónde *iban a salir* los "proletarios" en una isla "desertificada" como Saint-Domingue? Importar trabajadores *blancos* ya se había ensayado, y había mostrado su fracaso, o al menos sus límites "de hierro", cuando el aumento de las necesidades de la producción ante las demandas del mercado mundial había planteado la exigencia de contar con *mucha más* fuerza de trabajo: un problema que *sí* se pudo resolver mediante el recurso a la esclavitud. Irónicamente, entonces, si hubo en este caso "etapas", fueron las *inversas* de la que supondría una concepción "etapista": se *empezó* por intentar algo –los denominados *engagées* blancos– que, en todo caso, era comparativamente más cercano al trabajo asalariado "proletario", y *después* se cambió a la fuerza de trabajo esclava, justamente *porque* el mercado era *más* "capitalista" que antes. Hablar de "etapismo" o "teleología" aquí sería totalmente descaminado.

El desarrollo histórico real no es, entonces, de modo alguno "fechable" con precisión, a pesar de la visión fatalista atribuida a Marx por sus adversarios –y, lamentablemente, por muchos de sus seguidores–. La "necesidad histórica", cuando la hay, no es otra que la de una transformación de las *condiciones materiales* –y no de la "astucia de la razón histórica"– que no sólo hacen posible, sino que *exigen* determinadas soluciones. Pero esa "exigencia" hay que entenderla como una, precisamente, *necesidad*, que –de acuerdo a un sinnúmero de circunstancias convergentes, y a veces contradictorias– puede *o no* ser satisfecha. Además, como sabemos bien, ese proceso es *dialéctico* –en un sentido "materialista" de la palabra–: la propia satisfacción de la necesidad –digamos, la utilización de fuerza de trabajo esclava cuando el desarrollo del proceso histórico así lo *exige*– puede crear las propias condiciones de ruptura con la misma lógica que condujo hasta allí: la Revolución haitiana es un ejemplo, y de los más paradigmáticos. No hay teleología. Es verdad que Marx sostenía, *en general*, que una transformación revolucionaria debía darse, *tendencialmente*, en las sociedades con mayor desarrollo de sus fuerzas productivas. Y es ver-

dad que la historia *fáctica* no parece haberle dado la razón. Pero si se acepta mínimamente todo lo que acabamos de decir, el hecho de que ciertas *tendencias* no se hayan "realizado" no parece suficiente para afirmar que ellas no *existían*. Y, por otra parte, es bien conocido que en repetidas oportunidades Marx contempló inequívocamente la posibilidad de que se produjeran transformaciones revolucionarias en sociedades "subdesarrolladas", como efecto del *desarrollo desigual*. Otra vez: la Revolución haitiana es a tal punto una confirmación de esta "excepción", que ella se produjo incluso *mucho antes* de que el capitalismo mundial hubiera completado el desarrollo de sus fuerzas productivas lo suficientemente como para poder plantear la posibilidad de una revolución "proletaria". La Revolución haitiana es *en sí misma* un desarrollo "desigual", una escandalosa *anticipación* para la cual el sistema-mundo no podía en modo alguno estar preparado: de allí su *dis-locación*, que ya hemos discutido, entre los "modelos" habituales de revolución moderna, y de allí también la enorme dificultad –que discutiremos en la sección final de este capítulo– para "teorizarla", incluso desde una perspectiva marxista.

Pero, volviendo a Marx: se trata, nuevamente, de la *lógica* y el *método* de pensamiento, que para nuestros propósitos inmediatos podemos resumir como sigue:

1. La producción de conocimiento crítico parte del reconocimiento de un conflicto, de una *dialéctica negativa* (irresoluble en el puro plano de las ideas) entre la *particularidad* y lo que aparece, o pretende postularse como, *totalidad*. La opción "binaria" entre particularismo y universalismo es falsa e ideológica: el *auténtico* "universalismo" crítico *es* el conflicto entre la parte y el todo, entre el particular concreto y el universal abstracto. Y es la *permanencia* de ese conflicto la que no permite que el universal se cierre sobre sí mismo. Como la concibe entre otros Etienne Balibar[61], la "paradoja del universalismo" es que está permanentemente acechada por la *violencia* (material o simbólica) necesaria para *negar* el "particular concreto" (o lo que el propio Balibar denomina el *"otro" interno*). En la lectura que hace Marx de las aporías de la Revolución francesa (y que aquí, por razones obvias, nos interesa especialmente), la paradoja de su pretensión de *libertad universal* deriva de su *particularismo constitutivo*: solo una *parte* de la "sociedad civil" se auto-emancipa, pero bajo la apariencia de una emancipación *general*, identificando los objetivos emancipatorios de la parte con los de "toda" la comunidad (como veremos, en cierto modo en Haití sucedió a la *inversa:* la abolición de la esclavitud era la aspiración de un sector particular que *se asume* como "parte" proyectada sobre el "todo", y al adoptar este criterio "universal", se vuelve indisociable de la pretensión de la Revolución francesa, pero la *realiza*).
2. Si eso es así, entonces es posible desnudar las "bases materiales" de lo que en principio estaría impidiendo la producción de conocimiento crítico de/en la periferia: a saber, el *triunfo* de la *falsa totalidad* colonial/neocolonial/imperialista. A partir de 1492 (por utilizar una fecha emblemática), *una* civilización (= particular concreto), la europea occidental, ha logrado, gracias a la eficacia técnico-material de su *racionalidad instrumental*, aparecer como *la* civilización, como sinónimo de la Razón y el Progreso como tales (= universal abstracto), ocultando (o *forcluyendo*, para retornar al lenguaje psicoanalítico) el conflicto con su propio particularismo. Es tarea del conocimiento crítico, como acabamos de decir, la de *producir*, para la conciencia, el saber sobre ese conflicto.
3. Pero esto significa, entonces, que, en rigor de verdad, esa civilización que llamamos el "Occidente moderno" es una (auto) *representación* de la "totalidad" constituida sobre la base de la *exclusión* de la totalidad de esa misma "periferia" que –a través de la conquista violenta y la colonización– hizo posible, *transformó* a "Occidente" en la cultura dominante. Es también tarea del conocimiento crítico, entonces, restituir y *re-construir* el conflicto entre la "parte" y el "todo" de esa dialéctica de opresión/fagocitación/expulsión.

Estas son las *condiciones mínimas* de producción de un conocimiento crítico "periférico" capaz de combatir –desde nuestra propia *situación*, como diría Sartre– contra el "eurocentrismo" y la *colonialidad del poder/saber* a la que ha aludido Aníbal Quijano, un fenómeno de larga data histórica pero que, lejos de disolverse, se ve en la actualidad *reforzado* con la mundialización capitalista (eufemísticamente llamada "globalización"): "reforzado", decimos, en el sentido de que aparece doblemente disfrazado en las apelaciones "políticamente correctas" del "multiculturalismo" y otros ideologemas de una supuesta coexistencia pacífica de los "particularismos" que –cuando son *celebrados* como índice del triunfo de una globalización "democrática"– no hacen más que desplazar la atención de la poderosa unidad subterránea del poder global, en otra (pero aún más sutil) típica operación de *pars pro toto* fetichizada. A esa "novedad" de la globalización (cuya lógica profunda de poder, sin embargo, está bien lejos de ser novedosa) corresponde una imagen de la producción de conocimiento que hace de éste o bien una *universalidad abstracta* "desterritorializada"

(= *la* Ciencia), o bien una completa "particularidad" no menos abstracta (= el "conocimiento local") al cual no afectaría la dominación del "universal". Por supuesto, ambos extremos complementarios son igualmente falsos y fetichistas. Lo que se requiere es una construcción de conocimiento que denuncie, nuevamente, el *conflicto* inherente a lo que Walter Mignolo llama el *lugar geo-políticamente marcado* del conocimiento[62].

Pero, si hay un conflicto, entonces el conocimiento crítico debe tomar en cuenta a las *dos partes* de ese conflicto. Debe instalarse en el centro mismo de esa *tensión*, de ese "campo de batalla". Queremos decir: le haríamos un flaco favor a la "filosofía de la liberación" *renunciando* a lo mejor de esos modos de producción de conocimiento crítico producidos también desde *adentro* de la modernidad europea, y en primer lugar el/los marxismo/s. Ello podría equivaler, paradójicamente, a colocarnos precisamente en ese lugar de *exterioridad*, de "otredad" radical y absoluta en la que el pensamiento dominante (incluyendo, y quizá principalmente, a cierto pensamiento "progresista") quisiera enclaustrarnos, como una vuelta de tuerca más de la operación fetichista mediante la cual se nos excluye del ámbito de la producción de conocimiento (ya se sabe: aún para las ideologías "progresistas", la periferia es el espacio del sentimiento, del arte, de la expresión poética, y no el de la racionalidad crítico-científica). Por el contrario, es imprescindible *reapropiarse*, desde nuestra propia y conflictiva *situación*, de la *contestación epistemológica* que el marxismo ha sabido levantar contra los modos hegemónicos de producción del saber, desde luego "corrigiendo" todo lo que en él sea "corregible", pero no abdicando de antemano a *situarnos*, con nuestra propia mirada, en ese "horizonte" de nuestro tiempo.

Dicho lo cual, preguntemos: en el contexto del *sistema-mundo* en formación de la época de la esclavitud y la Revolución haitiana, ¿qué "cosa" podía ocupar –y a su manera, sigue ocupando– ese rol de *particular concreto* inasimilable por el *"universal"* de la colonialidad? El lector ya conoce la (nuestra) respuesta: metafóricamente dicho, el color *negro*.

Las Luces *negras:* la "revolución constitucional" haitiana

Empecemos esta sección apostando a una hipótesis fuerte. La primera y *más radical* respuesta a los falsos "universalismos" filosófico-políticos que venimos analizando (incluyendo, y por anticipado, los ocasionales "errores" de Marx), la dará la Revolución haitiana. Y la dará *de hecho* –por todo lo que hemos venido diciendo en esta tesis, y especialmente en el capítulo anterior–, y también *de derecho* –por sus *textos*, y de forma espectacularmente *inaugural* por sus primeros textos constitucionales, como en seguida veremos–.

De más está decir que esta *textualidad* –así como hemos visto que sucedió con la propia revolución que le dio origen– es una *desaparecida* de la historiografía política y jurídica, pero también de los *cultural studies*. Es absolutamente increíble –aunque perfectamente explicable– que la filosofía jurídica, aun la más "crítica", tan preocupada por cosas como los *derechos diferenciales* o las llamadas *"discriminaciones positivas"*, no haya prestado la debida atención a los problemas etno-jurídicos que intenta abordar el texto de 1805; es más raro todavía que nuestra actualidad "postcolonial", con su obsesión teórica por los problemas del "multiculturalismo", la "hibridez cultural", las "políticas de la identidad", las "indecidibilidades étnicas", los "*in-between* identitarios" y demás yerbas de variada especie *post*, no se haya volcado ávidamente al estudio de un texto tan inaudito como (aunque no solamente) la Constitución "dessaliniana" de 1805, así como sus antecedentes "toussaintianos" de 1801, que ponen *por escrito* las dificultades y aporías de todas estas cuestiones *doscientos años antes* de que se transformaran en una moda académica occidental. La *(re)negación* inicial, como puede verse, continúa su marcha triunfal.

Hemos hablado repetidamente de la profunda, *escandalosa* significación del artículo 14 de la Constitución de 1805, que decreta que de allí en más todos los haitianos serán denominados *negros*, y dijimos que implicaba un sonoro y sarcástico cachetazo al rostro del "falso universalismo" occidental, incluido el de una Revolución francesa que tuvo que ser –y casi siempre a desgano– persuadida por *otra* revolución –la haitiana– de que la *particularidad* "negra" merecía ser comprendida en los derechos "universales" del Hombre. Subrayemos ahora dos cosas: en primer lugar, el sólo hecho de que para ello fuera necesaria una revolución *violenta*, habla de la *violencia* –"simbólica", pero con igualmente violentos efectos materiales– de las pretensiones, por parte de un "particular universalista", de ser *el* Universal como tal. En segundo lugar, el artículo 14 se levanta "al mismo tiempo" (y ya sabemos lo que ello implica) *contra* y *a favor* de la Revolución francesa. Si por un lado le muestra su *inconsecuencia*, por el otro es absolutamente *consecuente* con las propias premisas de las que parte la revolución en la cual se "inspira".

Propongamos pues una sucinta fórmula paradójica: *la Revolución haitiana es más "francesa" que la francesa.* Pero, "al mismo tiempo", sólo lo puede ser *porque es haitiana.* Sólo desde esa "periferia" excluida del Universal se podía

enunciar lo que le faltaba al "centro" para ser *en serio* "universal". Y ello en un *triple* sentido: ya no solamente "político" y *además* (inseparablemente) "social", sino también étnico-cultural, "racial". El artículo 14 *denuncia* la existencia de un conflicto irresoluble –de una *dialéctica negativa*, "trágica"– entre el universal y el particular, entre el *concepto* (abstracto) y el *objeto* (concreto), y "al mismo tiempo" *repone* los términos de ese conflicto en el "centro" de la pretendida universalidad. Es decir: al "particular universalista" de la revolución francesa (y del eurocentrismo en general), el artículo 14 (fórmula condensante de todas las complejidades de la Revolución haitiana) responde con un *"universal particularista"*, que muestra que sólo el particular que *no puede* ser plenamente reconducido al universal revela la *verdad* "abierta" de una supuesta *totalidad* que es en realidad –para decirlo con Sartre– un permanente proceso de *des-totalización* y *re-totalización*[63]. Como si todo eso fuera poco, muestra claramente que lo que "en última instancia" permite explicar ese conflicto irresoluble no es un *error de pensamiento* de la Ilustración corregible con *más* Ilustración, sino la *base material* (la esclavitud *real*, y no "metafórica") que "sobredetermina" ese pensamiento. Es decir, no una *contradicción lógica*, sino la estructura misma del *sistema-mundo*.

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

Sobre la base de estas premisas, "ilustrar la ilustración" desde *adentro* de la propia ilustración implica el pasaje a una nueva lógica ilustrada basada en el *respeto* de aquella materialidad singular del "objeto". En otras palabras, instalarse en ese punto de conflicto, de *tensión no reconciliada* entre el concepto y el objeto. Pero, precisamente, esto no es algo que pueda hacerse mediante el *puro* concepto: ello supondría la recaída en un pensamiento "identitario" que apunta a la *identificación* del objeto con el concepto. Al mismo tiempo, no se podría hacer *sin* el concepto, so pena de caída en el más craso (e imposible, por otra parte) irracionalismo. De allí que Adorno, en su *Dialéctica Negativa*, proponga una filosofía que, inevitablemente, siga utilizando al concepto *contra* sí mismo (lo cual sería la definición mínima de un *pensamiento crítico*). Más exactamente: que conduzca al concepto *más allá de sí mismo*, hacia ese límite que es la singularidad material, resistente, del objeto. La teoría, así, es permanentemente una "totalidad" abierta, no-suturada ni cerrada sobre sí misma en su pura conceptualizad abstracta, sino que está en diálogo ríspido y conflictivo con lo *real*, pensándolo desde la *no-identidad* entre Idea y "Naturaleza" (entendida ésta última en el sentido amplio de "materialidad de lo real"). Es relativamente fácil ver, finalmente, que este tipo de propuesta retoma, en su propio registro y con sus propias inflexiones, la crítica de Marx al idealismo "concepto-céntrico" y en última instancia *des-materializado* de Hegel, aunque lo hace informado por una serie de formas de pensamiento posteriores (Weber, Nietzsche, Freud, y de manera harto más conflictiva, Heidegger). Y retoma, asimismo, complejizándolas aún más, las implicaciones profundamente "filosóficas" de las *Tesis sobre Feuerbach*: como también lo dice Adorno en la *Dialéctica Negativa*, la "transformación del mundo" que debía sustituir a su mera interpretación, no se ha llevado a cabo. La hora de la *realización* (y consiguiente disolución) de la filosofía en el "reino de la libertad", ha pasado de largo. La filosofía, pues, ha quedado "flotando en el aire", en el *topos uranus* de la pura idealidad del Concepto. De nuevo debe ser "bajada a tierra" para producir su encuentro conflictivo, no-identitario, con el Objeto, que es *tanto* Naturaleza –en el sentido amplio de la materialidad de lo Real– como Historia.

Y bien: el artículo 14 –esta es aquí nuestra hipótesis central, que en seguida buscaremos argumentar– hace precisamente *eso*. Sin renunciar al pen-

samiento ilustrado ni al ideario de la Revolución francesa, se apoya en la materialidad concreta de la propia Revolución (la "haitiana") y del lugar particular que tiene el color "negro" de los esclavos, para denunciar desde *adentro* el carácter "identitario" de las pretensiones de universalidad abstracta de la Declaración de 1789. Evidentemente, tampoco el artículo 14 –o siquiera la Revolución haitiana en su conjunto– puede producir por sí mismo, y en su época, la metafórica "realización" de la filosofía. Pero lleva ese impulso, o esa potencialidad, un paso *más allá* de la Revolución francesa, y en verdad está más cerca de las *Tesis sobre Feuerbach*, o incluso de la *Dialéctica Negativa*, de lo que jamás lo estuvo el pensamiento jacobino.

Por supuesto, el artículo 14, para abusar de una expresión clásica, no sale como Júpiter de la cabeza de Minerva; ni cae, digamos, en un *vacío textual*. Pero avancemos despacio. Como dice Sibylle Fischer[64], la Constitución haitiana de 1805 (y, repitamos, sus antecedentes en el borrador redactado por Toussaint en 1801), además de ser el primero de su tipo, es un documento absolutamente *extra-ordinario* en el contexto de las Constituciones y declaraciones políticas postindependientistas americanas del siglo XIX. Ningún otro texto da cuenta más elocuentemente de la naturaleza verdaderamente *inaudita –impensable* e *irrepresentable*, para recordar una vez más a Trouillot– de esa revolución. Ningún otro documento articula más claramente, en efecto, el carácter *revolucionario* del nuevo Estado, la *contra-modernidad sincrética* de sus *supuestos básicos subyacentes* (como diría Alvin Gouldner[65]), y los asimismo extraordinarios desafíos que la revolución tuvo que enfrentar en el contexto de un segmento del *sistema-mundo* en el cual la esclavitud era regla, y donde la expansión colonialista estaba comenzando a extenderse hacia Asia y África, y el racialismo "taxonómico" empezaba a mutar hacia un aún más frontal *racismo* de base biológica y "científica".

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

Está claro, sólo para empezar, que "*todos* somos negros" es una *inversión* de los delirios clasificatorios que habían creído detectar más de cien tonalidades diferentes de "no-blancura". Pero no por ello ese enunciado implica una completa *homogeneización*, un nuevo *universal abstracto*. Desde ya, no hubiera podido serlo en sí mismo, en tanto –como hemos visto hace un momento– asume *como si* fuera "universal" su propia particularidad excluida; el *como si* se transforma entonces en un *como-no*, de acuerdo a la notable fórmula propuesta por Jacob Taubes en su estudio sobre Pablo de Tarso[66]: una metáfora –o una *sinécdoque*, si se quiere– de lo inconmensurable, lo incomparable, lo *no-asimilable*. Para nuestro caso: el color *negro*, que, como acabamos de decir, adquiere pues un "tinte" plenamente *político*, o sea *des-naturalizado*. Pero "des-naturalizado" no quiere decir *des-materializado*, sino exactamente *lo contrario*; es la "naturaleza" entendida como condición "racializada" la que resulta ser una abstracción idealista, puramente "espiritual". El color *negro* del artículo 14, en cambio, es *político* porque (y no a pesar de que) es el color de una *piel*, que viene pegado a una *carne*: es la recuperación de una plena, irreductible *materia* en el seno de la abstracción "espiritualizada" que domina la auto-representación del *sistema-mundo*. Y en ese sentido –que también es el que Adorno le da a la palabra– es *auténtica* "Naturaleza": es la *concretud material* del Objeto, de la Cosa, cuya "naturalización" había sido el efecto de una *metafísica*, y por supuesto –se ha visto– de una *política*.

Por esa vía, la Constitución haitiana se introduce en una compleja y laberíntica *heterotopía*, para usar esa noción foucaultiana[67] –lo contrario, precisamente, de la *homogeneidad rectilínea* de las representaciones "oficiales" de la modernidad–, en la cual las ideas "universalistas" de la igualdad racial o las demandas *identitarias* de reparación por las injusticias del pasado, así como los anhelos de una redención futura, tienen que ser *re-fundadas* sobre criterios "*contra*-modernos" –lo cual quiere decir "al mismo tiempo", ya lo sabemos, que *no renuncian* a su "modernidad", sino que la *re-definen*–. De allí lo que podríamos llamar su carácter *utópico*, en el sentido, por ejemplo, de Ernst Bloch: es el *todavía-no* que por su propia "imposibilidad" desnuda la *iniquidad* del presente.

Por supuesto que para una concepción "posibilista" de la adecuación de las leyes a la realidad sobre la cual deben legislar –para una *Realpolitik* jurídica, digamos– la Constitución de 1805 revela un muy serio *desfasaje* entre sus prescripciones enunciativas y sus posibilidades de aplicación a una situación

social, política y étnico-cultural caótica e irresuelta como la que vive el nuevo estado a la salida de un proceso revolucionario devastador. Pero, justamente: lo que esa Constitución, como texto *filosófico-político* antes que estrictamente "jurídico-realista", pretende hacer, es mostrar los *límites* de ese realismo jurídico "occidentalista" ante una realidad *irrepresentable* para el universalismo eurocéntrico. La Revolución haitiana, en cierto modo, no se parecía a *nada*. Su Constitución, por lo tanto, tampoco. Y, a decir verdad, *sigue* sin parecerse a nada. Por lo menos, a nada que tengamos aún hoy, en los inicios del siglo XXI.

Esta *extrañeza* tanto del borrador de 1801 como de la versión de 1805, su *des-centramiento* (su *ex-centricidad*) respecto de las convenciones (y las concepciones) constitucionalistas occidentales, empieza ya en su propio origen: si bien respectivamente firmadas por Toussaint (quien también redacta la de 1801) y Dessalines (quien como hemos visto, siendo "analfabeto", encarga la redacción a su secretario), ambas son el producto de una discusión *colectiva* y "asambleística", que incluye tanto a *affranchis* ilustrados y educados en Francia como a ex esclavos "ágrafos" (en el sentido europeo). La Constitución expresa, pero *no "sintetiza"*, las tensiones de intereses entre esos sectores, haciéndose cargo de su carácter no resuelto. Al contrario de las pretensiones *unificantes* de la inmensa mayoría de las Constituciones "burguesas", incluyendo las *posteriores* Constituciones de las nuevas independencias americanas –que actúan bajo el presupuesto ideológico de que en la Nación *no hay* divisiones de clase, "raza", género, etcétera, como si esa pretensión *no fuera* "utópica", ahora en el sentido peyorativo del término–, el texto haitiano asume una suerte de *dialogismo conflictivo* que no da *nada* por "superado" de antemano. Más aún –y quizá más importante como síntoma de aquel *des-centramiento* político y cultural–: expresa asimismo una *tensión* (que para el pensamiento "universalista-occidental" no puede menos que aparecer como una contradicción incomprensible) entre las muy "ilustradas" declaraciones de promoción de las *libertades individuales* características de la modernidad "liberal" (igualdad ante la ley, inviolabilidad de la intimidad, derecho a ejercer libremente la propia ocupación, y así siguiendo) y un igualmente enérgico *"paternalismo" comunitario*, que impone severas restricciones a la acción individual y le confiere al Estado el derecho de condicionar la voluntad de los individuos a las necesidades económicas de la sociedad. Tal "contradicción" se explica en *alguna* medida, claro está, por la abismalmente crítica situación económica y social del Haití inmediatamente postrevolucionario, que requería en la visión de Toussaint o Dessalines (no importa cuáles fueran sus a veces grandes diferencias en otros terrenos) una decidida y enérgica acción estatal de re-organización. Pero es también, y probablemente en *mayor* medida, la expresión de un *sincretismo involuntario* –o una *transculturación catastrófica*, para parafrasear a nuestro propio modo la noción ya citada de Fernando Ortiz– entre, por un lado, las ideas "modernas" de una Revolución francesa o una Ilustración que también en alguna medida habían inspirado la *oportunidad* de la Revolución haitiana, y por otro, las "pre-modernas" tradiciones *comunitaristas* (reales o imaginarias) de un mítico pasado "africano", que se trataba ahora de *recuperar* luego de que los "negros" hubieran sido *arrancados* de ellas de la manera más violenta y violatoria posible.

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

Ya de entrada, como se ve, se plantea la existencia de una tensión *política* irresoluble. Y a continuación se nos presentarán todas las complejidades étnicas, culturales, sociales, de la situación. El artículo 3 había declarado la abolición de la esclavitud presente y *futura:* "La esclavitud queda abolida para siempre; aquí todos los hombres nacen, viven y mueren libres y *franceses*"[68].

La ciudadanía –todavía "francesa"– es inmediatamente asociada a la libertad *concreta* que implica la prohibición de la *esclavitud*: no se trata tan sólo de la abstracta libertad jurídica, sino de la cuestión *social*. Los conceptos de ciudadanía y libertad dependen directamente de la eliminación de una *clase*: la de los esclavos. Lo cual, como es obvio, significa en los hechos la eliminación de *dos* clases: también la de los amos; una vez más, Hegel ha sido aquí radicalmente *materializado* unos años antes de que la *Fenomenología* fuera siquiera concebida.

Junto con la esclavitud, por lo tanto, ha quedado abolida la distinción liberal entre lo "político" y lo "social". Por otra parte, la referencia (un poco extraña, como observa Fischer) a que los hombres nacen, viven y *mueren* libres –si ya se dijo "nacen y viven", ¿para qué hace falta aclarar que también *mue-*

ren libres?– es de una notable polisemia: si por un lado puede entenderse como una cláusula tranquilizadora hacia Francia en el sentido de que no está en los planes revolucionarios declarar la independencia –ya que los hombres mueren libres y *franceses*–, por otro puede interpretarse como una advertencia (ante las sospechas que Toussaint ya tiene de un intento por parte de Napoleón de restaurar la esclavitud) de que los ex esclavos están dispuestos a defender su libertad ("francesa") *hasta la muerte*. Y hay aún una tercera –y no excluyente– posibilidad de lectura: aclarar que los futuros "haitianos" son *franceses*, equivale a mostrar, otra vez, que a la "universalidad" de la revolución *francesa* le faltaba una *parte*, que ahora la Revolución haitiana ha venido a reponer. Y que esa "parte", para colmo, tiene asimismo un *color* particular, el negro: un "color local", podríamos decir.

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

Si se quisieran más pruebas de la *densidad filosófica* del contenido político de la revolución, bastaría citar el primer párrafo del Preámbulo de la nueva Constitución, que Dessalines promulga el 20 de mayo de 1805:

> En presencia del Ser Supremo, ante quien todos los mortales son *iguales*, y que ha diseminado tantas clases de seres *diferentes* sobre la superficie del globo con el solo propósito de manifestar su gloria y poder mediante la *diversidad* de sus obras...

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

La siguiente frase avanza un paso más en este camino: "... Ante la creación *entera*, cuyos *hijos desposeídos* hemos tan injustamente y durante tanto tiempo sido considerados...". Otra vez, la *totalidad* de la "creación" es *especificada* por su parte excluida, "desposeída" –por esa *parte-que-no-tiene-parte*, como diría Rancière[69]–: para nuestro caso, los antiguos *esclavos negros* ("raza" y clase son nuevamente convocados para definir un *no-lugar* en la totalidad). Otra vez: en el mejor estilo de esa *dialéctica negativa* que un siglo y medio más tarde especificará Adorno, es el "detalle" irreductible a la totalidad el que *especifica* dicha totalidad sin permitir su pleno "cierre": el "objeto", sin negar su conexión con el Concepto, es al mismo tiempo un *plus*, un "resto" autónomo que resiste su *identidad* con el Concepto.

Todo concurre, dice Fischer, a la arquitectura textual de "la complicada y dialéctica forma en la cual universalismo y particularismo son enmarcados"[70]. Universalismo y particularismo, en efecto, se referencian mutuamente, aunque de nuevo sin operar una "síntesis superadora": la *igualdad universal* no podría ser alcanzada sin la *demanda particular* de los esclavos negros que han sido "expulsados" de la universalidad; al revés, esa demanda particular no tiene sentido sino por su referencia a la universalidad.

Esta estructura se manifiesta más aún cuando confrontamos aquellos artículos del cuerpo constitucional que abordan especialmente las cuestiones "raciales" y "clasistas". El artículo 12 advierte que

> Ninguna persona *blanca*, de cualquier nacionalidad, podrá poner pie en este territorio en calidad de *amo o propietario*, ni en el futuro adquirir aquí propiedad alguna;

el siguiente artículo, sin embargo, aclara que

> el artículo precedente no tendrá efecto ninguno sobre las *mujeres blancas* que hayan sido naturalizadas por el gobierno [...] Incluidos en la presente disposición están también los *alemanes y polacos* (¿?) naturalizados por el gobierno.

Y así llegamos a nuestro famoso artículo 14:

> Todas las distinciones de color necesariamente desaparecerán entre los hijos de *una y la misma familia*, donde el Jefe del Estado es el *padre*; los haitianos, de aquí en adelante, serán conocidos por la denominación genérica de *negros*.

Sobre este último artículo, ya hemos abundado en demasía –lo cual no es casual: en cierto modo se podría decir que todo nuestro texto es un *comentario* del artículo 14–. La extraña especificación sobre los "alemanes y polacos" naturalizados (vinculada al hecho de que el ejército enviado por Napoleón en 1802 incluía un batallón de alemanes y polacos que se negaron a reprimir a los sublevados, desertaron y se establecieron en la isla, por lo cual la Revolución les concedió la ciudadanía) es el *colmo* del particularismo, más subrayado aún por el hecho de que también alemanes y polacos –que uno suele asociar con la piel blanquísima y los cabellos rubios de sajones y eslavos– son, ahora, *negros*, según lo ha establecido el artículo 14, ya que si están "naturalizados", también ellos son haitianos.

Esta generalización/particularización a primera vista *absurda* tiene el enorme valor de –como decíamos más arriba– una *disrupción* del "racialismo" biologicista o "naturalista": si hasta los polacos y alemanes pueden ser decretados "negros", entonces está claro que *negro* es una denominación *política* (o político-cultural, si se quiere), es decir *arbitraria* (en un sentido más o menos "saussuriano" de la arbitrariedad del significante) y no *natural* ni *necesaria*. Y que por lo tanto *lo fue siempre*: con el mismo gesto se "de-construye" la falacia racista que atribuye rasgos diferenciales a las distintas "especies" humanas de Voltaire, así como el dislate de las 126 tonalidades de color negro. Hay que

insistir, entonces: mediante este "acto de habla" –este verdadero y poderoso *performativo*– se produce una inquietante paradoja filosófica: la de que el *universal* es derivado de una generalización de uno de sus *particulares*. Y no de uno cualquiera, sino, nuevamente, del que hasta entonces había sido "materialmente" *excluido*. Como dice no sin discreta ironía Fischer, "llamar a todos los haitianos, más allá del color de su piel, *negros*, es un gesto similar al de llamar a todo el mundo, más allá de su sexo, *mujeres*". También esto sería, sin duda, un performativo *reparador* de la injusticia cometida contra una parte discursivamente *excluida* del "género" humano en la denominación "Hombre" (y nos sirve, de paso, para asombrarnos de que tampoco las feministas parezcan haberse interesado como lo merecería en el caso haitiano: ¿no les llamaría la atención, aunque más no fuera, ese artículo 13 que *en 1805* les otorga derechos *específicos* a las mujeres? ¿Y no les sería bien útil, para pensar la "cuestión de género", la aporía del *particularismo negro* "realizando" el universalismo igualitario, etcétera, etcétera?).

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

Como decíamos más arriba, el artículo 14 (y toda la Constitución a la cual pertenece) hace *de facto* la crítica, incluso anticipada, de una *(ideo)lógica* constitucional que imagina el Estado-nación "moderno" como una *unidad* homogénea, sin distinciones de clases, "razas", género, etcétera. Es una muestra más de lo que –aunque el término tenga sus riesgos– nos atreveremos a denominar la *excepcionalidad* de la Revolución haitiana por comparación con las otras revoluciones independentistas del continente. En efecto, como dice Waldo Ansaldi,

> Los procesos emancipadores americanos fueron revoluciones *políticas*, conforme la conceptualización de éstas como aquellas que transforman las estructuras del Estado sin realizarse necesariamente como un conflicto de clases[71].

Y bien, como hemos visto abundantemente, este no es el caso de Haití, donde sí se planteó *desde el principio* la cuestión como conflicto de clases, y aún

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

El artículo 14 nada tiene que ver con esa polémica: la *unidad "política"* que levanta como programa es la de la estructura social "tradicional", "premoderna", sí, pero *africana*, en la cual la lógica del poder "político" es indistinguible de lo que los antropólogos han analizado como *estructuras del parentesco*, que, al decir por ejemplo de Lévi-Strauss, transforma la *consanguinidad biológica* en *alianza social y política*[72]. Otra muestra, pues, de *politización* –es decir, de *materialización*, en el sentido estricto– de una "naturaleza" abstracta. Si de la revolución (haitiana) se puede decir que "ilustra la ilustración" (en sentido adorniano), también se puede decir de ella que *revoluciona la revolución* (francesa), al introducir en su *modernidad* una "tradicionalidad" que no implica un retroceso, sino una nueva *combinación* (pues, ya lo hemos visto: la modernidad de la Revolución francesa no es recusada, sino de hecho tildada de *insuficiente*), una combinación que se hace cargo de la *desigualdad*.

Todo lo anterior hace a lo que –apelando nuevamente a una especie de metáfora psicoanalítica– podríamos llamar una *identidad dividida* haitiana. Tenemos una *nación nueva*, fundada "desde cero": al contrario de lo que sucederá con las otras independencias americanas, hay una radical dis-continuidad (jurídica, sin duda, pero también, y por sobre todo, *étnico-cultural*: es una nación *"negra"*) respecto de la situación colonial. Pero su "novedad" consiste, ante todo, en un reconocimiento y una *puesta en acto* de los insolubles conflictos heredados de la situación colonial y de la lógica *etno-socio-económica* de la plantación: el ideario de la Revolución francesa es, al mismo tiempo que conservado, llevado *más allá* de ella misma –es decir: más allá de sus límites históricos, políticos e ideológicos del momento–, un "más allá" donde se encuentra con el *color negro*; y ese "color local", como lo llamábamos, obliga a un aparente *retroceso* –para las concepciones "evolucionistas" y "progresistas" eurocéntricas– hacia las tradiciones míticas africanas, pero que en realidad significa un *salto adelante* respecto de las limitaciones de esa modernidad eurocéntrica.

En un lúcido ensayo, Doris L. Garraway[73] señala las enormes dificultades –ideológicamente "sobredeterminadas", desde ya–, para el pensamiento eurocéntrico, de concebir la *ex-centricidad* "filosófico-política" de la Revolución haitiana, que es sistemáticamente inscripta bajo la figura de un "reflejo" de la Revolución francesa, considerada el *significante originario* de los valores políticos "modernos", sin siquiera concebir la posibilidad de que –para repetir una de las hipótesis centrales de esta sección y de este libro– ese "significante" hubiera sido forzado a ensanchar y multiplicar sus "significados" por los propios *límites* que la Revolución haitiana reveló en él.

Las dificultades para "teorizar" la Revolución (haitiana)

Y no hay que creer que esta "imposibilidad" eurocéntrica sea exclusivamente *europea*. Nadie menos que el "ultra-postcolonial" Homi Bhabha cae también en ella, cuando examinando la obra de C. L. R. James, y sin dejar de señalar con todo rigor las maneras en que los valores supuestamente universalistas de la Revolución francesa estaban inicialmente subordinados a los intereses del capital colonial del *sistema-mundo*, sin embargo presenta a Toussaint Louverture como un mero espectador del desarrollo trágico de una modernidad que ha comenzado *en otra parte* (Europa, por supuesto)[74]. Otro reputado "postcolonial", Robert Young, dedica algo así como la mitad de su obra *Postcolonialism: An Historical Introduction*, al análisis histórico-ideológico de las "prácticas teóricas" (una expresión curiosamente althusseriana para un crítico *post*) de las luchas de liberación anticoloniales en África, Asia y América

Latina, donde la *única* mención a la Revolución haitiana (la *primera* de todas esas luchas, como sabemos) comparece en un capítulo sobre el anticolonialismo... *europeo*[75].

Tanto Bhabha como Young (y desde luego están lejos de ser los únicos), pues, aún escribiendo "con las mejores intenciones", despojan a la Revolución haitiana de toda significación como *lucha anticolonial autónoma* (que como hemos visto tuvo que ponerse en contra de la Revolución francesa para justamente poder "realizar" sus ideales), para transformarla en el *capítulo colonial* de la Revolución francesa: esta última es el *"agente" activo*, aquélla es la *receptora pasiva*. Semejante "eurocentrismo progresista" se revela particularmente *sintomático* cuando uno recuerda que ya *en la década del treinta* del siglo XX el poeta y ensayista martinicano Aimé Césaire –y ya volveremos sobre este autor de enorme importancia para nuestro tema– recusaba enérgicamente la idea de que la revolución de Saint-Domingue fuera un simple "apartado" de la Revolución francesa:

> Es absolutamente necesario (dice Césaire) que entendamos que *no hay* Revolución francesa en las colonias francesas. Lo que hay es en *cada* colonia –y muy especialmente en Haití– una revolución *específica*, nacida en la *ocasión* de la Revolución francesa, *conectada* con ella, pero desarrollándose conforme a *sus propias leyes* y con *sus propios objetivos* (subrayados nuestros)[76].

Semejante dificultad para lidiar con el carácter *excéntrico* de la Revolución haitiana se vincula a dos serios problemas de la teoría postcolonial –por otra parte estrechamente vinculados entre sí– que señalamos al pasar en un libro anterior[77]. En primer lugar, es una teoría pensada *desde* y *para* la situación del "colonialismo tardío" (y su correspondiente "postcolonialismo") en Asia y África, y no para los colonialismos/postcolonialismos "tempranos" de América Latina y el Caribe. Es problemático, en efecto, aplicar el mismo tipo de análisis a la producción cultural de sociedades nacionales –o a la de las metrópolis en relación a dichas sociedades "externas"– que lograron su independencia política formal ya muy entrado el siglo XX (digamos, la India, el Magreb o la mayor parte, si no todas, de las nuevas naciones africanas) y por otra parte a las naciones (todas las del continente americano, para empezar) que conquistaron dicha independencia durante el siglo XIX, y mucho antes de que se constituyera como tal el sistema estrictamente imperialista y neocolonial, cuyo inicio suele fecharse en el último tercio del siglo XIX, aunque sí

en plena vigencia, ya, del moderno *sistema-mundo*. Aunque no sea este el lugar para estudiar a fondo el problema, tiene que haber diferencias enormes entre la autoimagen simbólica y/o la identidad imaginaria de un país –digamos, Argelia– constituido como tal en el marco de un sistema de dependencias internacionales plenamente desarrolladas, de "guerra fría" entre "bloques" económicos y políticos conflictivos, de un Occidente en camino a un "capitalismo tardío" en proceso de renovación tecnológica profunda, con "carrera armamentística" y peligro de guerra atómica, con plena hegemonía de la industria cultural y la ideología del consumo, etcétera, y por otra parte un país –digamos, la Argentina– constituido un siglo y medio antes, cuando nada de esto existía ni era imaginable.

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

En segundo lugar, como teoría *post* que se propone "deconstruir" críticamente toda "textualidad" sospechosa de "modernidad ilustrada", la Teoría Postcolonial se siente incómoda con las apelaciones "iluministas" que pueden

encontrarse, ciertamente, en las declaraciones y en las constituciones de la Revolución haitiana (y que, como ya hemos arriesgado, representan un formidable ejemplo de la consigna frankfurtiana de *ilustrar la Ilustración*). Ya señalamos antes que dicha "incomodidad" revela una sujeción paradójica al "gran relato" *hegemónico* sobre la modernidad como fenómeno homogéneo y unilateral, así como –y es la otra cara de lo mismo– un igualmente paradójico (para una teoría *post)* pensamiento *binario* que inconscientemente cae en el fetichismo ideológico: si la Revolución haitiana habla por momentos con la lengua de la francesa, entonces pertenece *toda ella* a la lógica de la francesa, como si fuera un simple *componente* de la misma. Los "postcoloniales", así, suspenden el *otro* aspecto del discurso (y de la práctica) de la Revolución haitiana: el que entra en *conflicto* con los *límites* del "eurocentrismo" y la imagen de "modernidad" emanados de la propia Revolución francesa. En suma: lo que los "postcoloniales" no pueden ver (y esa miopía es irónicamente contradictoria con *su propia* teoría de los *in-between*) es que si la Revolución haitiana es un componente de la francesa, *lo contrario es cierto en la misma medida*; sólo que esos componentes se rechazan mutuamente "al mismo tiempo" que se articulan, como en las "constelaciones" alegóricas de Walter Benjamin.

Pero, muy agudamente, Doris Garraway introduce una *tercera* hipótesis –perfectamente complementaria de las dos que hemos enunciado– para explicar esta "impotencia" de la teoría postcolonial ante el fenómeno Haití: la de la no-pertinencia de las categorías de *nacionalismo* con las cuales los académicos (no solamente, pero también los "postcoloniales") intentan caracterizar los movimientos anticoloniales modernos, categorías que *no pueden* dar cuenta del fenómeno de la Revolución haitiana. Uno de los trabajos recientes más influyentes sobre este tema, el de Benedict Anderson (que, no hace falta decirlo, *nunca* menciona a Haití)[78], avanza la sugestiva hipótesis de que el nacionalismo no es un producto europeo post Revolución francesa –como convencionalmente se da por sentado– sino un "invento" del *mundo colonial* en su lucha por romper con las potencias imperiales. Haití, sin embargo –y nosotros ya hemos apuntado esta dificultad en el capítulo anterior–, no encaja en *ninguno* de los paradigmas que Anderson expone detalladamente. No es un típico nacionalismo "criollo" como los habituales en las independencias de América Latina, donde las minorías "burguesas" y mayoritariamente *blancas* propulsaron lo que Garraway llama un *nativismo fronterizo*, aunque conservando los valores culturales europeos y un orden social con supremacía blanca. Tampoco es Haití –como hemos visto– exactamente el caso de los movimientos anticoloniales de la India o de África, que insuflaron en sus demandas de

soberanía un deseo de *diferencia absoluta* con Europa, basada en la *pureza* de sus orígenes étnico-culturales. La Revolución haitiana, como ya sabemos, supuso una *transculturación conflictiva* (o transculturación *catastrófica*, como también la hemos denominado) marcada por una *tensión no-resuelta* entre esas referencias culturales: una tensión en buena medida vinculada –aunque Garraway no aborda el problema desde este ángulo– con el ya analizado hecho de que, en el momento de producirse el movimiento emancipatorio, una muy importante porción de los esclavos insurgentes (algo más de un tercio del total de esclavos) *no eran* "africanos" originarios, sino que sus antepasados *provenían* (una proveniencia *forzada*, por supuesto) de África, pero ya podían considerarse "antillanos" o "caribeños".

Hay pues en este caso una suerte de *triángulo "tensional"* que es algo así como simétricamente inverso al *triángulo atlántico* del que hablamos varias veces, y que como tal supone *tres* vértices (África/Europa/América), y no una menos compleja oposición lineal *binaria* como en los otros casos que hemos mencionado (África/Europa, India/Europa, etcétera), ni una *continuidad cultural* con discontinuidad jurídica como en el caso de los otros movimientos independentistas latinoamericanos. El vértice "África" es aquí, por supuesto, el que rompe toda posibilidad de un equilibrio (aunque fuera conflictivo) entre dos polos (Europa/las colonias), al introducir, por un lado, la noción de un *retorno mítico* a "Guinea" y su propia tensión interna con una *creolité* "afroamericana" (y ya veremos cuán larga duración tiene este debate en la cultura antillana), por el otro la cuestión de la *negritud*, y todo ello "al mismo tiempo" adhiriendo (no hace falta repetir con qué *mayores* y "heterotópicos" alcances) al ideario de la Revolución francesa y la modernidad.

Pero, quizá estemos cargando demasiado las tintas sobre la Teoría Postcolonial. Lo hacemos porque suponemos que es ella, por sus propias preocupaciones y problemáticas, la que debería haber revisado con más atención la cuestión haitiana. Pero, a decir verdad, ella no hace más que heredar, a su manera, el obstinado *silencio* (voluntario o involuntario) que, según hemos visto siguiendo a Michel-Rolph Trouillot, ha caído sobre el acontecimiento, y más aún sobre sus consecuencias teórico-políticas o filosóficas. Esa *(re)negación*, también lo hemos mencionado, alcanza incluso a la historiografía de izquierda, y aún la más o menos "marxista". Y muy especialmente en Francia. Yves Benot[79] ha hecho el recuento y análisis exhaustivo de las grandes historias de la Revolución francesa, con el objetivo de comprobar el alcance de la "distracción". El resultado es asombroso: de esta historia", dice Benot, no ha queda-

do en la memoria colectiva de Francia más que lo que los historiadores franceses han querido conservar de ella, es decir muy poco. Veámoslo con algún detalle.

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

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

Ya en 1847 tenemos la *Historia de los Girondinos* del gran poeta Lamartine, quien, como diputado, combate consecuentemente por la segunda abolición. Incluso –siendo como es poco afecto a celebrar los levantamientos populares– admite como "inevitable" la insurrección de los esclavos en las colonias, en respuesta "justa" ante la "desidia" de las asambleas parisinas. Pero, al mismo tiempo, esas insurrecciones han sido instigadas y comandadas por

"algunos mulatos", que condujeron a las masas salvajes "no al combate sino a la carnicería". Ese es todo el "análisis" de la revolución (o de *las* "revoluciones": ni siquiera se refiere específicamente a Haití) que encontraremos en el abolicionista Lamartine.

En ese mismo año 1847 empieza a publicarse la *Historia de la Revolución* de Michelet, una verdadera obra maestra (que, como dice Benot, "no será igualada más que por el *Noventa y Tres* de Víctor Hugo"[80]), y un texto que, pese a muchos errores que los historiadores posteriores señalarán, está sostenido por un gran sentido político. Con excepción, desde ya, del tema que nos interesa. La abolición de 1794 permanece, una vez más, "olvidada". El capítulo I del tomo VI, sin embargo, se refiere a la insurrección haitiana. Su inicio es brillante:

> Se vio, por así decir, una terrorífica columna de fuego elevarse sobre el océano. Saint-Domingue estaba en llamas. Digno fruto de las tergiversaciones de la Constituyente que, en esta cuestión terrible, fluctuando entre el derecho y la utilidad, parecía no haber mostrado la libertad a los desdichados Negros sino para quitárselas en seguida y no dejarles más que la desesperación.

Formidable síntesis del problema. Que será seguida por apenas un par de frases sobre la revolución: "Una noche, sesenta mil negros se sublevan, comenzando la carnicería y los incendios, la más espantosa guerra de salvajes que se haya visto jamás".

Tan espantosa, en efecto, que Michelet no tendrá más nada que decir al respecto, probablemente enmudecido de terror.

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

Autores de primera línea como Tocqueville, Quinet o Hypolitte Taine no se ocupan ni de lejos de la cuestión. Podemos saltar, pues, hasta Jean Jaurès y su *Historia Socialista de la Revolución francesa* (1901). Aquí, sin duda, la "historia" es algo diferente. Salvo por el hecho de que aquí *tampoco* encontraremos nada sobre la abolición de 1794, si bien el autor estudia muy rigurosamente los debates de las asambleas Constituyente y Legislativa de la Revolución. De todas maneras, es el único que intenta efectivamente escribir una historia *socialista* de la misma, integrando el análisis de los debates en el contexto de la lucha de clases en el seno de la Revolución, con la transparente intención de sacar conclusiones para su *presente:* Jaurès es un firme opositor a la política colonial francesa, específicamente en Marruecos. Muy pertinentemente, escribe en su *Historia...*:

> Es en esta cuestión colonial que la Constituyente, puesta a elegir entre los derechos del hombre y el egoísmo estrecho de una facción burguesa, opta por este egoísmo estrecho [...] Y los medios empleados fueron tortuosos, la marcha oblicua. Hasta allí, la Revolución había sido burguesa, pero proba; en la cuestión colonial ella tiene, por primera vez, como un regusto de régimen censitario, de corrupción orleanista, de oligarquía capitalista y financiera. En los debates, pues, se verá enfrentarse al orgullo de raza contra la idea de igualdad[81].

Es decir: estamos aquí en un terreno donde la cuestión colonial –y racial– ya no es una lateralidad secundaria de la Revolución, sino un revelador de sus contradicciones y límites *de clase*, o al menos de sus vacilaciones. ¿Por qué, entonces, no habla Jaurès de la abolición, y apenas menciona las sangrientas luchas por ella? No lo sabemos –aunque en breve nos permitiremos formular alguna hipótesis al respecto–.

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

> La contra-revolución se organizaba en los departamentos. La revuelta se generalizaba en las colonias, donde los mulatos, exasperados por la supresión de sus derechos políticos, saqueaban las propiedades de los colonos blancos y atentaban contra sus vidas[82].

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

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

En 1938 el volumen de *Pueblos y Civilizaciones* consagrado a la Revolución francesa, bajo la autoría de G. Lefebvre, P. Guyot y P. Sagnac, apenas menciona incidentalmente a Toussaint y a la abolición... en Guadeloupe. Pero el ejemplo más sorprendente lo encontramos en pleno período de la Liberación. En 1946, el marxista Daniel Guérin publica *La lucha de clases bajo la primera República,* dos gruesos tomos que van desde junio de 1793 a

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

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

¿Qué es lo que sucede? La tesis de Benot, que combina una suerte de sociología de la Academia (los estudiosos profesionales pretenden negar la "justa vía" abierta por Jaurès, a quien menosprecian como *amateur*) con la atribución de un "orgullo nacional" que hace la vista gorda ante los espantos del

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

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

Con "bifurcación tri-partita" estamos acuñando, para mayor claridad, lo que en verdad es un pleonasmo: pese al equívoco de la raíz "bi", *toda* bifurcación abre *tres* direcciones, como es fácil apreciar en lo que se llama una *bifurcación del camino*, ante la cual se puede avanzar por la izquierda, por la derecha o hacia *atrás* (de vuelta a "Guinea", por así decir). La bifurcación, es sabido, es una figura central en la llamada *teoría de las catástrofes* de René Thom y otros, para dar cuenta de ese punto absolutamente *singular* de encuentro de fuerzas a partir del cual la "estructura" que se venía desarrollando se transforma radicalmente en *otra cosa* (la cresta de rompimiento de la ola es el ejemplo paradigmático). Y en otro registro teórico, es el lugar en el cual

Edipo se encuentra con su destino: ese cruce de tres caminos (que los latinos llaman *Trivium*, de donde deriva nuestro adjetivo "tri-vial") donde, justamente por no querer retroceder, asesina a su padre Layo y se precipita en la tragedia (y dicho sea de paso, así adquiere una nueva resonancia el título del Tomo II, cuyo protagonista principal es Toussaint Louverture, de la trilogía de Smart-Bell, *Master of the Crossroads*: algo así como "el amo de los cruces de caminos"). Se ve, entonces, por qué hablamos de la Revolución haitiana como de una *tragedia*, y por qué calificamos sus "opciones" filosófico-políticas de *bifurcación catastrófica*.

Ahora bien: en la sección anterior, y a propósito de Marx, especulábamos con la idea de que los esclavos –revirtiendo la lógica de "universalización" de la particularidad operada por el eurocentrismo colonial– se asumen como la *parte* que se proyecta hacia el *todo* señalándole su "universalidad" como *falsa*, puesto que *trunca*. A eso llamábamos algo más arriba *universalismo particular*, en tanto cumple la premisa de un auténtico pensamiento crítico: la de *re-instalar* en el centro del "universal" el conflicto irresoluble con el particular excluido, desnudando la violencia de la negación del *"otro" interno* a la que aludía Balibar. Este es el significado profundo del artículo 14, con su irónica –y *politizada*– universalización del color *negro*. Pero tal lógica lo que hace es construir y constituir a ese color como el *significante privilegiado* –o, como hemos dicho antes, el *operador semiótico* fundamental– de una *materialidad crítica*, una *bifurcación catastrófica*, que va a atravesar de una u otra manera la productividad discursiva (filosófica, ensayística, ficcional, narrativa, poética y estética) de la cultura antillana.

Desde ya, el *cruce conflictivo* y la *intertextualidad trágica* son un proceso presente en toda la cultura latinoamericana (y en toda cultura neo-postcolonial), y en ese contexto debe ser pensado "el color negro". Pero en el Caribe (y, parcialmente y con otras inflexiones, en Brasil) la cuestión de la *negritud* introduce una especificidad, incluso una *extremidad*, que le da toda su peculiar singularidad (en buena medida *negada*, como ya hemos dicho). La diferencia con la cuestión *"indígena"* salta a la vista. Las comunidades "indígenas", los "amerindios", son los propietarios originarios, "legítimos", de *Abya Yala*. No necesitaban, como los afroamericanos, *construir* sus títulos de "propiedad". No tenían ni tienen, además, *otra* tierra de pertenencia o de referencia a la cual se vean obligados a elegir si "retornar" o no. La expoliación de su propio *suelo material* –además de la de su fuerza de trabajo, claro está– hace de la lucha por su *recuperación* un objetivo inequívoco. Sin embargo, nunca lograron, como los "afroamericanos", llevar a cabo por sí mismos una revolución

triunfante. A lo más que han podido acercarse es a *compartir*, indirectamente, el poder, por ejemplo en la Bolivia actual de Evo Morales. Y ello, dos siglos *después* de la "independencia". Pueden, por supuesto, alimentar la memoria de cientos de revueltas heroicas como la de Tupac Amaru. Los "afroamericanos", por su parte, tienen la memoria potencial de haber *tomado el poder*, y ello *antes* de que pudieran hacerlo siquiera los "burgueses blancos" independentistas. Y no, finalmente, para regresar a "Guinea" (aunque en alguna medida ese siga siendo un *horizonte regulativo* de su memoria cultural), sino para *cruzar* "Guinea" con su "propia" *Abya Yala* ennegrecida –de lo cual es testimonio, lo hemos dicho, el nombre *Hayti*–. Es ese *cruce de caminos*, condensación de los cruces del propio *sistema-mundo* moderno, el que empuja a la experiencia haitiana hacia –si se puede invocar el oximoron– una *centralidad extrema* (y también insoportable e "incomprensible", como lo sintomatiza la tenacidad de su olvido).

Y esa "extremidad", esa especificidad también –bajo la lógica del artículo 14– es críticamente *universalizable* (en tanto muestra las aporías irresueltas y probablemente irresolubles de la relación con la modernidad) a la problemática del *sistema-mundo* en la actualidad, y tal como vino conformándose en toda la modernidad. Esa posibilidad se la debemos a la Revolución haitiana y sus efectos "filosófico-críticos". Sostenemos que es una vía (siempre incompleta y en proceso de *des-totalización* y *re-totalización*) de sortear el *impasse* de la oposición binaria "modernidad/postmodernidad" en la que permanecen encerrados los estudios culturales y la teoría postcolonial. Y sostenemos también que es una vía que –sobre la huella conscientemente asumida o no de la Revolución haitiana– viene ensayándose *hace mucho* en América Latina y el Caribe.

Notas

[1] Citados en Victor Kiernan, "Imperialismo y revolución", en Roy Porter y Mikulas Teich (eds.), *La revolución en la historia*, Barcelona, Crítica, 1990, p. 161.

[2] David A. Lupher, *Romans in a New World. Classical Models in Sixteenth-Century Latin America*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2003, p. 11.

[3] Anthony Pagden, *Señores de todo el mundo. Ideologías del Imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*, Barcelona, Península, 1997. p. 13 y ss.

[4] Ibíd., p. 25.

[5] Cfr., para esto, Earl J. Hamilton, *El florecimiento del capitalismo*, Madrid, Alianza, 1984.

[6] Cfr., para esta apasionante polémica, Perry Anderson, *El Estado absolutista*, México, Siglo XXI, 1979; y Nicos Poulantzas, *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*, México, Siglo XXI, 1969.

[7] Juan Carlos Rodríguez, *Teoría e historia de la producción ideológica*, t. I: *Las primeras literaturas burguesas*, Madrid, Akal, 1974, esp. pp. 29/112 ("La relación Privado-Público y la situación ideológica en la transición entre feudalismo y capitalismo").

[8] Fernando Mires, *En nombre de la cruz. Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios*, Buenos Aires, Libros de la Araucaria, 2006, p. 21 y ss.

[9] Juan Carlos Rodríguez, *Teoría e historia...*, op. cit., p. 53 (subrayados originales).

[10] Richard Morse, *El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del nuevo mundo*, México, Siglo XXI, 1982, p. 25.

[11] Fernando Mires, *En nombre de la cruz...*, op. cit., p. 54.

[12] Juan Carlos Rodríguez, *Teoría e historia...*, op. cit. p. 13.

[13] Malcolm K. Read, "From Feudalism to Capitalism: Ideologies of Slavery in the Spanish American Empire", en *Hispanic Research Journal*, vol. 4, n.° 2, loc. cit., p. 157.

[14] Ibíd., p. 171.

[15] Para esto, José Andrés-Gallego, *La esclavitud en la América española*, Madrid, Encuentro, 2005, pp. 36 y ss.

[16] Ibíd., p. 41.

[17] Jean-Jacques Rousseau, *El Contrato Social*, Madrid, Alianza, 1986, p. 10.

[18] Yves Benot, *Les Lumiéres, L'ésclavage, la Colonisation*, Paris, La Decouverte, 2005, p. 107.

[19] Cfr. Montesquieu, *Quelques Réflexions sur les Lettres Persanes*, en *Oeuvres Complètes*, Paris, Pléiade, 1954.

[20] Edward Saïd, *Orientalism*, Londres, Penguin, 1978, (hay versión castellana en Ediciones Prodhufi).

[21] Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Tecnos, 1972, pp. 208/219 ("Libro XV: Cómo se relacionan con la Naturaleza del Clima las Leyes de la Esclavitud Civil").

[22] Christopher Miller, *The French Atlantic Triangle*, Durham & London, Duke University Press, 2001, pp. 62/82 ("The Slave Trade in the Enlightment").

[23] Citado en ibíd. p. 63.

[24] Yves Benot, *Les Lumiéres...*, 2005, op. cit. pp. 164 y ss.

[25] Citado en ibíd., p. 165.

[26] Edward D. Seeber, *Anti-Slavery Opinion in France during the Second Half of the Eighteenth Century*, New York, Greenwood Press, 1969, p. 56.

[27] Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre el Origen y los Fundamentos de la Desigualdad entre los Hombres*, Madrid, Alianza, 1986b, p. 224.

[28] Citado en Christopher Miller, *The French Atlantic...*, op. cit., p. 71.

[29] Ibíd., p. 72.

[30] Jean-Jacques Rousseau, *El Contrato...*, op. cit., p. 20.

[31] Ibíd., p. 100.

[32] Voltaire, *Essai sur les Moeur et l'Esprit des Nations*, Paris, Classiques Garnier, 1990, pp. 411 y ss.

[33] Ibíd., p. 417.

[34] Citado en Laurent Dubois, *A Colony of Citizens. Revolution & Slave Emancipation in the French Caribbean, 1787-1804*, Chappel Hill/Londres, The University of North Carolina Press, 2004, p. 177.

[35] Citado en Ibíd., p. 179.

[36] Yves Benot, *La Révolution Française et la Fin des Colonies*, Paris, La Découverte, 2004, p. 14.

[37] Ibíd., p. 15.

[38] Michèle Duchet, *Antropología e Historia en el Siglo de las Luces*, México, Siglo XXI, 1975, p. 141.

[39] Karin Schüller, "From Liberalism to Racism. German Historians, Journalists, and the Haitian Revolution from the Late Eighteenth to the Early Twentieth Centuries", en David P. Geggus (ed.), *The Impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World*, University of South Carolina Press, 2001, pp. 23/43.

[40] Por ejemplo, Carl Arthur, "Hegel's Master-Slave Dialectic and a Myth of Marxology", en *New Left Review* n.° 142, 1983, pp. 67/75; Peter Osborne, *The Politics of Time*, Londres, Verso, 1995, p. 72.

[41] Malcolm Bull, "Slavery and the Multiple Self", en *New Left Review* n.° 231, 1998, p. 105.

[42] Ibíd., p. 94.

[43] G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* (traducción de José Gaos), Madrid, Alianza, 1982, pp. 132 y ss.

[44] Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1980, p. 187 (subrayados nuestros).

[45] Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo, 1968, esp. pp. 5/140 ("La cosificación y la conciencia del proletariado"). Véase asimismo el extraordinario análisis que hace el mismo autor sobre la potencialidad *materialista-histórica* de la dialéctica hegeliana en Geotg Lukács, *Ontologia dell'Essere Sociale*, Roma, Editori Riuniti, 1976, t. I, pp. 165/214 ("La dialettica di Hegel in mezzo al concime delle contradizioni").

[46] Cfr. Martin Bernal, *Atenea negra*, Barcelona, Crítica, 1998.

[47] Sybille Fischer, *Modernity Disavowed*, Duke University Press, 2004, p. 27.

[48] Laura Doyle, *Freedom's Empire. Race and the Rise of the Novel in Atlantic Modernity*, Durham/London, Duke University Press, 2008, p. 4.

[49] Cfr. Brion David Davis, *Slavery and Human Progress*, Oxford University Press, 1984, esp. pp. 5/81 ("How Progress Led to the Europeans' Enslavement of Africans").

[50] Cfr., por ejemplo, Antonio Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, Buenos Aires, Lautaro, 1962.

[51] Para un excelente análisis de los vericuetos por los cuales el sujeto autónomo kantiano (de base individualista-liberal) podría conducir a un argumento contra la "diversidad" cultural, véase Héctor Díaz-Polanco, *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, México, Siglo XXI, 2006, esp. pp. 49/72 ("Kant y la diversidad").

[52] Cfr. Georg Lukács, *El joven Hegel*, 1973, Barcelona, Grijalbo.

[53] León Rozitchner, *Hegel*, 2008, (inédito).

[54] Karl Marx y Friedrich Engels, *Materiales para la historia de América Latina*, Córdoba, Cuadernos de Pasado y Presente, 1972, p. 153 (subrayado nuestro) (el fragmento al que pertenece esta cita ha sido originariamente extraído de *La ideología alemana*).

[55] Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Buenos Aires, Colihue Clásica, 2004, esp. pp. 104/122 ("El trabajo alienado").

[56] Karl Marx, *Grundrisse*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1969, p. 31.

[57] Cfr., para esto, Roman Rosdolsky, *Friedrich Engels y el problema de los pueblos sin historia*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1980.

[58] Karl Marx y Friedrich Engels, *Sobre el colonialismo*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1979, pp. 35/41 ("La dominación británica en la India").

[59] Karl Marx y Friedrich Engels, *Materiales para la historia de América Latina*, Córdoba, Cuadernos de Pasado y Presente, 1972, pp. 61/98.

[60] István Mészaros, *Para Além do Capital*, Sao Paulo, Boitempo Editora, 2005, p. 543.

[61] Etienne Balibar, "Ambiguous Universality", en *Politics and the Other Scene*, Londres, Verso, 2002.

[62] Walter Mignolo, "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad", en Edgardo Lander (comp.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso/Unesco, 2000, p. 56.

[63] Jean-Paul Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 1964, t. I, esp. pp. 13/156 ("Cuestiones de método").

[64] Sibylle Fischer, *Modernity Disavowed...*, op. cit., p. 227.

[65] Cfr. Alvin Gouldner, *La crisis de la sociología occidental*, Buenos Aires, Amorrortu, 1970.

[66] Jacob Taubes, *La teología política de Pablo*, Madrid, Trotta, 2005, pp. 27/53. Para interesantes aportes desde otras perspectivas sobre el *como-no* (el *hows me*) de Pablo, véase Giorgio Agamben, *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*, Madrid, Trotta, 2006, esp. p. 73 y ss., y Alain Badiou, *Saint Paul. La Fondation de l'Universalisme*, Paris, Collège International de Philosophie, 2002, esp. pp. 59/68 ("La division du Sujet").

[67] Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1972, p. 3.

[68] Para todas las referencias a la primera Constitución haitiana, véase el articulado de donde han sido extraídas en nuestro Apéndice B.

[69] Jacques Rancière, *El desacuerdo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1998, esp. p. 13/34 ("El comienzo de la política").

[70] Sibylle Fischer, *Modernity Disavowed*, op. cit., p. 231.

[71] Waldo Ansaldi, "No por mucho pregonar se democratiza más temprano. La aplicación singular de los principios universales de la ciudadanía en la América Latina independiente", en *Anâis do III Encontro da ANPHLAC*, Sâo Paulo, 1998.

[72] Cfr. Claude Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Paidós, 1975.

[73] Doris L. Garraway, "Legitime Défense: Universalism and Nationalism in the discourse of the Haitian Revolution", en Doris L. Garraway (ed.), *Tree of Liberty. Cultural Legacies of the Haitian Revolution in the Atlantic World*, University of Virginia Press, 2008, pp. 63/90.

[74] Homi Bhabha, *The Location of Culture*, Londres, Routledge, 1994, pp. 244 y 254 (hay edición castellana, *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2003).

[75] Cfr. Robert Young, *Postcolonialism: An Historical Introduction*, Londres, Blackwell, 2001.

[76] Aimé Césaire, *Toussaint Louverture*, La Habana, Instituto del Libro, 1967, p. 27.

[77] Cfr. Eduardo Grüner, *El fin de las pequeñas historias. De los Estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*, Buenos Aires/Barcelona, Paidós, 2002.

[78] Cfr. Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas*, México, FCE, 1988.

[79] Yves Benot, *La Révolution Française...*, op. cit.

[80] Ibíd., p. 210.

[81] Citado en Ibíd., p. 211 (traducción nuestra).

[82] Citado en Ibíd., p. 212 (traducción nuestra).

Capítulo 7

La literatura dice lo suyo

El tema que ha dado lugar a este libro es, evidentemente, interminable. Ahora bien: un libro *debe* terminar en algún momento. "Terminar" –aquí como en tantos otros lados– quiere decir, simplemente, tomar la decisión de poner punto final (como solía decir Borges, se publica para no seguir corrigiendo) antes de arriesgarnos a algunas (in)conclusiones finales en el próximo capítulo. Pero "terminar" también quiere decir abrir puertas, ventanas, aunque fuera rendijas, hacia nuevos territorios que nuestro texto sólo ha mirado de reojo, y que sería nuestro deseo explorar en profundidad en un futuro más o menos inmediato, pero no sin adelantar aquí una primera y muy preliminar versión.

Uno de esos territorios –y es uno que al autor de este libro le interesa, o más bien le *apasiona*, de manera particular– es el de las *huellas* (intencionales o no) estético-literarias y/o ensayístico-culturales que con mayor o menor explicitud ha dejado la cuestión de lo que llamábamos la *bifurcación catastrófica* de la esclavitud afroamericana y la Revolución haitiana. Esas huellas deberían ser examinadas, a nuestro juicio, en cuatro planos diferentes pero superpuestos, entre los cuales se ha establecido una subterránea pero muy singular relación dialéctica: 1) Huellas en la literatura *europea* –y especialmente, como es lógico, francesa, aunque no únicamente– del siglo posterior a la Revolución haitiana; se las encontrará en autores tan significativos como Víctor Hugo, Prosper Merimée, Alexandre Dumas o Arthur Rimbaud, entre muchos otros; 2) Huellas en la ensayística cultural latinoamericana en su conjunto, y especialmente en aquellos autores que de una u otra manera han intentado dar cuenta de la problemática *bifurcación* identitaria generada por la "afro-americanidad", como los ya citados Gilberto Freyre, Fernando Ortiz o Fernández Retamar; 3) Huellas en la narrativa y la poética latinoamericana y en especial caribeña, como el también citado caso de Alejo Carpentier (aun-

que por supuesto hay muchos otros), o incluso en la norteamericana, como en la extraordinaria saga de la Revolución haitiana de Madison Smartt Bell, que tan útil ya nos ha resultado para este libro; 4) Finalmente, huellas mucho más específicas y que llegan hasta hoy mismo en la ensayística político-cultural y filosófico-literaria de autores antillanos que se han visto explícita y urgentemente interpelados por los debates sobre la *négritude* o la *créolité*, como Aimé Césaire, Frantz Fanon, Edouard Glissant o el premio Nobel de Santa Lucía Derek Walcott.

Obviamente, no vamos a poder hacer todo esto aquí. Es una empresa enorme, que supone otro tipo de investigación, y que deberá quedar para una próxima oportunidad. Pero no queríamos privarnos de trazar algunas líneas, mezclando algunos autores y temas, esperemos que no demasiado desordenadamente.

Se nos permitirá, entonces, que en las próximas y finales páginas del libro ofrezcamos una suerte de "muestra" de esas posibles reflexiones, con el único fin, repetimos, de abrir una de aquellas rendijas hacia nuevos territorios a la que aludíamos más arriba. Este capítulo se limitará pues a mostrar un camino, a lo sumo a empezar a transitarlo con hartas cautelas.

Cuestiones de método, otra vez

A lo largo de este texto, como al pasar, y sin detenernos demasiado en ello, nos hemos confrontado –hemos *tropezado*, habría que decir más bien– con "ejemplos" de la literatura y el arte, contemporáneo, colonial, "barroco" o lo que fuere: de Guamán Poma a Lezama Lima, del Aleijadinho a Carpentier, García Márquez, Cortázar, Smartt Bell o Toni Morrison –mencionados tan sólo de paso, y a título "ilustrativo", insistamos–, que son síntomas, sin duda muy diferentes entre sí, de lo que siguiendo a Fernando Ortiz llamamos *transculturación catastrófica*. Son cuestiones, decíamos, que quisiéramos seguir investigando en el futuro inmediato. La esclavitud afroamericana, la "negritud" o el "indigenismo", las resistencias a la colonialidad blanca, la propia Revolución haitiana, tomados como *tema* o como *pre-texto*, de forma explícita o implícita –incluso "inconsciente"– han dado lugar a un acervo enorme, riquísimo, de ficción y de ensayística literario-cultural. Por supuesto, pueden, esas obras, ser tomadas como "ejemplos", o como "ilustraciones", como acabamos de decir y hacer. Pero no son *eso*. Son, ante todo, hechos de *lenguaje*, o de *discurso*, o de *representación* iconográfica y visual. Son, pues, producciones *semióticas*, elaboraciones de *signos*, que trabajando con significaciones, construyen *su propia* "realidad", que viene a sobreimponerse a, a competir con, *la* realidad *toute courte*. Y que por lo tanto merecen y deben ser resguardadas en su especificidad y su autonomía, en su propia *dignidad*, y no ser *abusados* como meros objetos de *aplicación* de las teorías sociológicas, etno-historiográficas, filosófico-políticas, o lo que se quiera.

Y sin embargo, la cuestión no es tan sencilla. Porque, finalmente, esas obras son *también* "ejemplos" o "ilustraciones". No es cualquier materia de la realidad la que ha dado lugar a su textualidad, sino *esa* materia, y no otra, de manera que ella forma parte de su texto. Dándoles un estatuto absolutamente exterior a la "serie" (como hubieran dicho los formalistas rusos) histórica, sociológica, cultural o política, caeríamos en el reduccionismo inverso, y en el riesgo del *textualismo desmaterializado* que tantas veces hemos criticado en los postestructuralismos, o en el "postmodernismo" en general. Parece más productiva, en este plano, una estrategia, digamos, entre "bajtiniana" y "adorniana": primero, es en el *tejido* mismo del texto, en su "trama", en su "estructura", en su lógica, su retórica y a veces en su propia gramática o sintaxis, que está *inscripto* el conflicto cultural, el *dialogismo agónico*, la *transculturación catastrófica* de la historia (para nuestro caso, ante todo, aunque no solamente pero sí de forma dominante, la historia de la *fractura* latino-indo-afroamericana, del *sujeto fallado* de esa historia, como lo hemos denominado en nuestro primer capítulo) o, más genéricamente, de la *contra-modernidad* latino/afro/indo-americana; segundo, puesto que son esos *nudos* del texto –su "trama", su "estructura", etcétera– los que producen las capas de *significación autónoma* del mismo, su *autonomía* es también una expresión de los *límites* (pero, por otro lado, los límites, por su borde, *pertenecen* a lo limitado) que lo *real* le impone al texto.

Con Bajtin, diríamos que el texto es parte y escenario de la historia, con su propia e irreductible especificidad; con Adorno, que es esa propia e irreductible especificidad –esa *autonomía* que no permite la subsunción de las particularidades del texto en las generalidades del Concepto– la que, precisamente, constituye la *relación* (conflictiva, pero relación) del texto con lo real: la obra es el *producto anti-social de la sociedad*, o el *objeto anti-cultural de la cultura*. Con Oswald de Andrade, diremos que el texto latinoamericano/caribeño tiene con la cultura europea (o "eurocéntrica") una relación *antropofágica*, que se *incorpora* –desde su propia *situación* y para sus propias necesidades– todo aquello que le sirva para nutrirlo, y *vomita* lo que daña su cuerpo, su *corpus*, en una confrontación de *intertextualidad conflictiva*. Por eso es que vamos a ocuparnos también, y para empezar, de algunos textos euro-

peos a los cuales, como diría Walter Benjamin, vamos a intentar leer *a contrapelo* –como lo hemos hecho con el pensamiento filosófico en el capítulo final de esta tesis–, con el objeto de *hacer hablar*, hasta donde podamos, incluso sus *silencios* sobre la cuestión de la esclavitud africana, de la "negritud", de la Revolución haitiana, del *triángulo atlántico* o del *sistema-mundo* que todo ello hizo posible.

Aclarada está posición "metodológica" –que es, desde ya, ideológica y *política*–, procuremos *abordar* –asaltar por sus bordes, si se nos permite la metáfora "corsaria"– el *entramado* (nunca completo, siempre abierto) de los textos con la historia.

En ese espíritu, empezaremos por revisar algunos textos literarios tanto "metropolitanos" como "caribeños" que, voluntariamente o no, son *atravesados* –y a veces *invadidos*–, alternativa o simultáneamente, por la cuestión de la esclavitud afroamericana y la Revolución haitiana. En secciones posteriores del capítulo nos concentraremos (por supuesto fragmentariamente y a título de ejemplo) en la ensayística del siglo XX que, más explícitamente, hace de la *negritud* y/o la *creolité* un verdadero *generador* de su "productividad textual". En todos estos casos intentaremos mostrar que son las aporías, las contradicciones, los conflictos irresolubles y los interrogantes con los que la Revolución haitiana y su Constitución confrontó al *sistema-mundo*, los que *hacen pensar* a/en esos textos, ya sea que sus autores lo "sepan" o no –los textos, en cambio, siempre *saben*–.

En la cuestión de la *négritude* o de la *créolité*, pues, hay mucho más, y otra cosa, que una de esas "políticas (literarias) de la identidad" de las que actualmente está de moda hablar. Justamente, lo que hemos intentado mostrar a propósito de la Revolución haitiana y del artículo 14 es que –a pesar, o quizá precisamente por ello, de la declaración *totalizante* sobre la negritud– lo que está allí en juego es una *fractura* asumida como tal, que impide la caída en el "pensamiento identitario". Esa fractura es el producto de una gigantesca *violencia*, también asumida como tal. Y esto es de primerísima importancia que sea tenido en cuenta. De otra manera, fácilmente caeríamos en el espejismo ideológico contrario (vale decir, inversamente *simétrico)* al de la "identidad" pura y originaria. Es decir: ese espejismo representado "postmodernamente" por los discursos del *nomadismo* alegre, o de la *negociación permanente* de unas "no-identidades" en perpetuo estado de "deconstrucción", o lo que fuere.

Muchos de esos discursos –es el caso más o menos paradigmático de un Stephen Greenblatt, o más cerca nuestro de un García Canclini– son capaces de admitir, siempre a regañadientes, la necesidad "estratégica" (Greenblatt dirá "irónica", pero no sin temer que esa ironía se deslice fácilmente hacia el *cinismo*) de un repliegue "identitario" frente a la homogeneización globalizadora, tal vez repitiendo a su modo la célebre noción de *esencialismo estratégico* de Gayatri Spivak[1]. Lo cual tiene, por otra parte, su razón de ser desde cierta (aunque parcial) perspectiva: como bien dice Spivak, en el fondo es el *capitalismo* el que es profundamente "antiesencialista", puesto que imprime a toda la realidad la lógica *abstracta* del fetichismo de la mercancía. Algo que, por supuesto, Marx ya había percibido acabadamente. En algunas formas *coyunturales* de la lucha anti-capitalista o anticolonialista, pues, es perfectamente lícito –y aún imprescindible– recurrir a mecanismos defensivos/ofensivos conscientemente "identitarios", como –para nuestro caso– el "mito" de la *negritud*.

Como decíamos, Greenblatt parece estar dispuesto, por momentos, a conceder esto. Pero mucho mayor que esa concesión es su verdadero pánico ante todo lo que tenga el más leve tufillo a lo que el propio Greenblatt llama una *"memoria racial"*, también en el campo de la historia y la teoría literaria o cultural. En un por lo demás muy agudo análisis de un pasaje de *Mansfield Park* de Jane Austen en el cual la protagonista lee en voz alta fragmentos shakespeareanos a los que otro personaje califica como la *"inglesidad"* misma, Greenblatt manifiesta su (comprensible) rechazo a la idea de que Shakespeare haya sido convertido en el "operador" de un forzado *consenso* para la lengua, la cultura e incluso la *constitución* inglesas (como es sabido, Inglaterra no tiene una constitución política escrita; Greenblatt esboza la sugestiva hipótesis de que Shakespeare ocupa el lugar de esa ausencia). Esa *falsa unidad* pasa por alto, según el autor, la enorme diversidad de experiencias históricas y lingüísticas particulares –la de los irlandeses, escoceses, galeses, etc.– que la constitución (también la "shakespeariana") de la "Gran Bretaña" ha terminado dominando, desplazando, negando, quitando de la vista. Es esa falsa totalización la que ha creado la "identidad" inglesa que representa Shakespeare (que, por supuesto, no tiene la culpa, ni puede reducirse a *eso*, y el autor lo sabe). Greenblatt teme que la *defensa* ante eso caiga en la misma lógica de supresión de la diversidad y las multiplicidades, como si la cultura "subalterna" tuviera que cumplir las mismas etapas "evolutivas" y darse una narrativa histórica de unidad "racial"[2].

Todo esto, desde ya, es enormemente atendible. O, mejor, lo *sería*, si las cosas fueran tan nítidas, tan sencillas, como las plantea Greenblatt. Pero no lo son. Para empezar, el autor parece colocar *en el mismo plano* los "errores" –en verdad, necesidades de un ejercicio de poder cultural– del dominador y los

potencialmente iguales "errores" –en verdad, necesidades defensivas de los oprimidos ante ese poder cultural– del dominado. No parece percibir que esa *asimetría* histórica profunda, aun cuando en efecto se cometieran "errores" formalmente similares, justamente los *des-iguala*, los *de-simetriza* también a ellos.

Pero además, no hay en verdad sólo esas dos posiciones, y todo lo que venimos diciendo en este libro intenta mostrar precisamente una vía alternativa, practicada por la Revolución haitiana y manifestada en el artículo 14: la de instalarse en el centro mismo del *conflicto* de "identidades", sin someterse a esos dos imaginarios igualmente "reconciliadores" que son *tanto* la búsqueda de una mítica, originaria y no-contaminada identidad *como* la completa dispersión "rizomática" y des-conflictuada o des-politizada. A eso hemos llamado, precisamente, en nuestro capítulo 1, el *"tercer sujeto"*, el *"sujeto fallado"*, etcétera.

Permítasenos seguir tomando como "analizador" a nuestro artículo 14. Hemos repetido hasta el hartazgo que lo que allí puede aparecer como declaración de una (imaginaria) identidad *monolítica* expresada por el "somos todos negros" es –entre muchas otras cosas, claro– una *respuesta* sarcástica (o "irónica", pero de ninguna manera cínica) a las 126 "identidades" inventadas por el Amo colonial, así como a la *ausencia* de ese "color" en el "arcoiris" pretendidamente *universal* de la revolución francesa. Y hemos dicho también que los revolucionarios haitianos son, a su manera, perfectamente "conscientes" de su propia *desterritorialización* originaria, y de la consiguiente necesidad de "negociar" con esa situación (de allí cosas como el *vodú* o el *créole*) y con el ideario ilustrado de la revolución francesa (de allí todas las "concesiones" a su lenguaje que hemos analizado en el capítulo anterior). Pero también son perfectamente conscientes de que todo eso está inestablemente apoyado sobre un conflicto fundante, irresoluble, violento, que les ha costado 200.000 vidas. Es decir: no se trata de simple "multiculturalismo nómade" (que también lo hay, como hemos visto) sino de una *guerra* que ha alcanzado los límites extremos del *cuerpo*, y no sólo de la *palabra*, literaria o cualquier otra. Y, por supuesto, tiene toda la razón Greenblatt al lamentar que el dominado crea que tiene que seguir las mismas etapas que el dominador: ¿de qué otra cosa hemos estado hablando en nuestras críticas al "eurocentrismo"? Pero asimismo hemos analizado cómo la Revolución haitiana, por "desarrollo desigual y combinado", *salta* etapas, e incluso se pone *por delante* del Amo, forzándolo a "apurar el tranco", por así decir, y a, por ejemplo, decretar una abolición que de otra manera, con toda seguridad, se hubiera demorado mucho más (hasta 1848, digamos).

El "problema" que plantea Greenblatt *no es*, por lo tanto, *nuestro* problema. Más bien al revés, se podría decir que el problema planteado por la Revolución haitiana –y todas sus derivaciones directas o indirectas también en el plano literario y filosófico-cultural– está igualmente *por delante*, desde hace doscientos años, de toda la problemática *aparentemente* tan sofisticada planteada recientemente por los estudios (multi)culturales, postcoloniales, "subalternistas" o lo que se quiera, que frente a lo catapultado por el "artículo 14" –y todo lo que él representa– suena francamente tímida, por no decir frívola. La cuestión de la "identidad" (si se la quiere seguir llamando así: es Greenblatt, y no nosotros, el que usa la palabra) que plantea la Revolución haitiana –o que *se* plantea a partir de ella– es mucho menos "sofisticado", pero infinitamente *más complejo*: es, repitámoslo, una *tragedia*, y no una comedia de enredos del significante.

A esta altura no hace falta que aclaremos –pero lo hacemos por si acaso– que nada tenemos en contra, y mucho a favor, del análisis llamado *textual*. Como dijimos al comenzar esta sección, la autonomía de ese registro, y máxime tratándose de literatura, debe ser celosamente custodiada y defendida. Pero hay múltiples modos de hacer eso, y ellos no son meras opciones "técnicas" o metodológicas: implican tomas de posición teórica, estética y *política*. La nuestra –entre "bajtiniana" y "adorniana", la llamamos para simplificar– se afirma *en contra* de un puro "flotamiento" de "significantes vacíos" des-historizados e incontaminados por el "barro y la sangre" de la violencia política, cultural, de clase y "racial" que es la fenomenología y la *lógica misma* de los procesos que nuestro texto ha venido tratando hasta aquí. El paso de la *historia* a la *literatura* nos obliga, por cierto, a un cambio de *registro* en nuestro discurso: de lo *real* a lo *simbólico* y/o a lo *imaginario*, para extender un poco abusivamente esa terminología de otro campo. Pero ese cambio de registro no es un cambio de *posición*: es un *desplazamiento* dentro del mismo "campo". Es un cambio de *acento*, no de "gramática" o siquiera de "sintaxis". Como se verá, el *lenguaje* adquiere ahora protagonismo por encima de los *hechos*, pero el *escenario* sigue siendo el mismo, sólo que lo que hasta aquí ocupó el primer plano en la escena ahora operará como telón de fondo. Pero lo mantendremos siempre a la vista.

En verdad, esto ya empezó en las últimas dos secciones de nuestro capítulo anterior –que entonces pueden retroactivamente ser leídas en conjunto como una zona de *transición*– con nuestro sucinto análisis del *texto* de la Constitución haitana de 1805. Quizá, incluso, haya empezado mucho *antes* en ese mismo capítulo: después de todo, con los debates de la teología espa-

ñola, los *philosophes* ilustrados, Hegel o Marx, también estábamos analizando críticamente *textos*, teorías o posiciones ideológico-políticas puestas en *palabras*, "haces" de significantes y demás. Y, recordémoslo de nuevo, aún antes de ello, a lo largo de todo nuestro libro, han asomado diversos momentos de "ficcionalización" (textual o icónica) entretejidos con nuestros acontecimientos o procesos históricos, políticos y culturales. Pero el texto de la Constitución haitiana (y en particular el artículo 14), lo hemos visto, ocupa –hasta por su propia sintaxis o su muy particular retórica– un "lugar" textual privilegiado: el de la *inauguración* de una discursividad nueva centrada en el problema del "color" (la *negritude*, la *créolité)* que a partir de allí será también el telón de fondo, el *susurro subyacente* de la posterior producción literaria y ensayística en el Caribe y el Brasil, estén o no sus autores conscientemente advertidos de eso. Esto podría incluso constituir –se nos ocurre ahora, de repente– una última hipótesis de nuestra investigación (que, desde luego, no tendremos posibilidad de explorar exhaustivamente en este capítulo final: quedará, tal vez, para un libro futuro): la de que la Constitución de 1805 y su artículo 14 son el origen, el momento *fundacional* de una literatura (sea ficcional o, sobre todo, filosófico-ensayística) que hace del *color negro* el pivote, "público" o secreto, de un pensamiento crítico latinoamericano/caribeño que precisamente *pone en cuestión* las aporías y tensiones de una "identidad" regional o continental; y que lo hace –otra vez: a sabiendas o no– desde el lugar más socialmente *degradado* y *renegado*, más *reprimido*, como es el de ese color *negro*.

Si fuera así, estaríamos ante una bien interesante paradoja. Volviendo –pero para darla vuelta– a la sugerencia de Greenblatt: *si Shakespeare ocupó el lugar de la inexistente Constitución inglesa, la Constitución haitiana y el artículo 14 ocuparon el lugar inicial de la todavía-no existente literatura y ensayística latinoamericana.* Le dieron su impulso, su problemática, su estructura aporética y tensional, su estatuto conflictivamente *mestizo*, su identidad "desgarrada", su subjetividad "fallada" y asumidamente trágica.

La versión fuerte de esta hipótesis –que tampoco podremos demostrar por ahora– diría que ello es verdad *no solamente* para la cuestión del "color negro" (que, de todas maneras, no tendría por qué circunscribirse al Caribe o Brasil: ya sabemos que en *toda* "Latinoamérica" hubo fuerza de trabajo "afroamericana" esclava, aunque en aquellas regiones el protagonismo del "color negro" fuera casi absoluto, mientras en las otras se combina, e incluso se subordina, al del color "cobrizo"), sino que es verdad para *toda* la producción cultural crítica posterior. *Toda* ella, en efecto, está de una u otra manera presidida, *con-movida* por aquella *fractura* originaria. La primera (y la última, al

menos con ese nivel de radicalidad) manifestación de esa fractura fue, en los hechos, la Revolución haitiana, y en los textos, la Constitución de 1805: es ella la que hizo que *toda* Latinoamérica entrara desde otro lugar –el lugar de la *fractura*, justamente– en la llamada "modernidad"; e incluso que *redefiniera*, también críticamente, la *definición* "oficial" de esa época, aunque –y precisamente por el carácter *insoportable* de ese lugar desde el cual se hace la "redefinición"– el discurso dominante, "geopolíticamente marcado", con su *colonialidad del saber*, haya operado una violencia más sobre todo eso, bajo la forma de una gigantesca *(re)negación* de su propia existencia.

Esta versión "fuerte" implicaría, además, una completamente nueva *periodización* –ese artefacto siempre tan discutible, pero no menos necesario para la historia de la "literatura" (en el sentido más amplio posible) latinoamericana. O, por lo menos, un nuevo criterio para pensar *otras* posibles "periodizaciones", ellas también *fracturadas*, o "desiguales y combinadas". En la Introducción a su ya clásica compilación crítica sobre la "nueva novela latinoamericana", Jorge Lafforgue afirma que

> Se acepta sin discusión que la primera novela latinoamericana aparece durante la guerra de independencia; en México, en 1816, José Joaquín Fernández de Lizardi publica los tres primeros volúmenes del *Periquillo Sarniento*. O sea que, a lo largo de todo el período colonial, no se escriben novelas en nuestro continente. Pedro Henriquez Ureña, que suscribe esta afirmación, agrega que "sólo pueden oponérsele ligeros reparos, distingos, excepciones", es decir, esos hechos que él mismo denomina "conatos de novela"[3].

Bien. Pero, ¿tienen todas esas "excepciones", o "conatos", la misma importancia? Y, ¿cómo se define el término "conato"? ¿Es meramente un intento *fallido*, o puede ser, alguno de ellos, y sin mengua de su "falla", un *posibilitador* decisivo de lo que vendrá? ¿y ese "conato" posibilitador, es necesariamente él mismo un intento de *novela*? ¿o puede ser –aun manteniendo una más o menos estricta demarcación genérica– *otra* clase de texto?

¿Y cuál otra clase de texto? ¿Por ejemplo –el lector ya habrá adivinado nuestra aviesa intención–, *un texto constituciona*? Así es: la "versión fuerte" de nuestra hipótesis nos obliga, para ser consecuentes, a ir hasta las últimas consecuencias: *el texto de la Constitución haitiana de 1805, y muy especialmente (aunque no únicamente) su artículo 14, es al mismo tiempo el primer ("conato" de) ensayo crítico de la literatura latinoamericana.*

Que no se nos malentienda: no estamos tratando de "inventar" un nuevo paradigma para explicar la cultura latinoamericana. Mucho menos, de acuñar alguna fórmula *reduccionista* a la que reducir la complejidad y multiplicidad infinita de esa cultura multifacética, ni de descubrir su "auténtico" *origen* –una palabra de la que el lector ya sabe que desconfiamos–. Sencillamente postulamos una metáfora –o, digamos, un *tópico*, también en el sentido de una *ubicación* virtual, simbólica– que se nos antoja *propiciatoria:* la de un *comienzo (topo)lógico* que nos permita organizar nuestra propia configuración "narrativa", nuestro propio –con perdón– *"gran relato"*.

Ubicadas como están, *por primera vez* en la modernidad, en el cruce de todos los conflictos de la sociedad colonial y del *sistema-mundo* (el conflicto de clases, el de "razas", el colonial, el étnico-religioso –recuérdese el *vodú*–, el lingüístico –recuérdese el *créole*–, el desarrollado entre las grandes potencias "capitalistas" de la época, el "filosófico" entre el *particular concreto* y el *universal abstracto*, etcétera), pero al mismo tiempo ocupando esa encrucijada desde su más irreductible *singularidad*, la revolución y la Constitución haitianas tienen un lugar de *bisagra* entre dos épocas y entre dos instancias "simbólicas"; un lugar lógicamente análogo, por ejemplo, al que para Lévi-Strauss tiene la prohibición del incesto en el pasaje (que es *separación y articulación* simultáneamente) entre la naturaleza y la cultura[4]. La Revolución haitiana y su Constitución separa y articula dos épocas –la de la esclavitud colonial y la de la emancipación–, dos formas de "modernidad" –la "oficial" de la revolución francesa" y la "subalterna" de la *negritude*–, dos registros epistemológicos –los de la *colonialidad del saber* y la revuelta del pensamiento particular/crítico–. Y también separa y articula dos instancias, dos registros, del imaginario crítico encarnado en la literatura del *sistema-mundo*: el de la ilustración de los *philosophes* y el de una literatura, "ficcional" y/o "ensayística", que se hará cargo del *conflicto irresoluble* que representa su relación con un "eurocentrismo" al cual, como ya describiremos –y al igual que había hecho la propia Revolución haitiana con la francesa–, obligará a hacerse cargo a su vez, con mayor o menor grado de conciencia, de todo aquel "barro y sangre" que hubiera preferido pasar por alto.

Ese será el telón de fondo, decíamos, de este nuestro último capítulo. No un mero "decorado", sino un *soporte* para el abordaje de diversas *textualidades* (ficcionales y/o ensayísticas, y ya veremos lo poco fácil que es a veces esa distinción) cuya propia sintaxis, gramática y retórica –marcadas por ese *"conato posibilitador"* que es la primera Constitución haitiana– están atravesadas por las fracturas que son la lógica subyacente del proceso "desigual y combinado"

latinoamericano. En nuestro examen, el "color negro" tendrá un estatuto privilegiado, dominante, pero no único. Privilegiado y dominante, porque tiene esa *extremidad* que, según nuestra postura –en este punto "benjaminiana"–, permite revelar la falsa "normalidad" de una Latinoamérica que *vive* –puesto que ha nacido de él– en *estado de emergencia*. Pero no único, porque precisamente toda Latinoamérica puede ser "iluminada" por esa *luz negra*. Por lo tanto, aunque la exploración preliminar que emprendemos en las próximas secciones estará marcadamente virada hacia el "tono negro", esperamos poder asomarnos a otras gamas del arcoiris.

La "cuestión del Otro", tema novedoso de la literatura moderna: de Defoe a Mérimée, vía Victor Hugo

Las corrientes antropológicas llamadas "postmodernas" han "descubierto", desde hace un par de décadas, que los antropólogos, incluidos los etnógrafos de campo, *escriben*. Que, por lo tanto, ya en sus registros de observación etnográfica –no digamos en sus informes finales y sus libros– hay una "contaminación" de la escritura, cuya propia sintaxis y retórica constituyen una *interpretación* "situada" (y frecuentemente etnocéntrica) de la sociedad o la cultura estudiadas con pretendida "objetividad". Uno siente ganas de exclamar: ¡chocolate por la noticia! Fuera del ámbito anglosajón –y especialmente norteamericano–, tan encandilado por las "novedades" postestructuralistas, esto se sabía al menos desde principios de la década del treinta. Bastaría citar un libro del cual ya hemos hablado al pasar, *Miroir d'Afrique* de Michel Leiris, en el que pueden encontrarse hondísimas reflexiones a propósito de las deformaciones de percepción que introduce la *mediación* en alguna medida "ficcional" de los diarios etnográficos. Y a decir verdad, estos "vanguardistas" de la deconstrucción antropológica podían haberse remontado (si su *propio* etnocentrismo no se los hubiera impedido) a muchísimo antes: a saber, a principios del siglo XVI.

En efecto, son los mismísimos cronistas de Indias los que se ven confrontados –y muchas veces tienen una aguda conciencia del problema, aunque desde luego no puedan teorizarlo ni "deconstruirlo"– con la cuestión de cómo *representar* al inaudito "Otro" con el que han tropezado: ¿cómo dar cuenta, con la propia escritura, de una realidad (social, cultural, política, religiosa, lingüística, incluso "estética", con toda seguridad *semiótica* en general) para la que no cuentan con códigos o marcos de referencia previos? Y no estamos exa-

gerando un ápice: el "descubrimiento" y la colonización de América –es decir, su incorporación al *sistema-mundo* en formación, para ser fieles a nuestras categorías– superaron en mucho, por su profundidad y su radical novedad, todas las experiencias históricas que el Occidente guardaba en su memoria, dando lugar a fenómenos inesperados, "excéntricos" a cualquier dominio simbólico previo. Ya que tanto hemos hablado de ello, recordemos aquí que uno de esos fenómenos nuevos es, casualmente, el *mestizaje* ("racial" y cultural), algo casi completamente novedoso, sobre todo para una España del siglo XVI obsesionada por la "pureza de sangre". Los sistemas clasificatorios que, como hemos visto, intentan codificar las diversas "combinaciones" posibles del mestizaje, son al mismo tiempo expresión de una suerte de desconcierto, e incluso de "angustia", frente a lo desconocido, y de un primer impulso "instrumental" que apunta a *dominar* esa diversidad mediante el Concepto.

Todorov ha analizado –si bien un poco unilateralmente, para nuestro gusto– la verdadera "guerra semiótica" implicada en la cuestión, y en la que la imposición de *signos* –incluso, y quizá principalmente, de esos signos particulares que son los *nombres*– al Otro, implica una *apropiación* de su universo simbólico[5]. Ya hemos hecho algunas referencias a esto, no volveremos ahora sobre el tema. Tampoco es nuestro propósito internarnos en el intrincado debate (sobre el que en cierto modo ya hemos tomado partido en la sección anterior) de si con las crónicas de Indias se puede decir que empieza *ya* la literatura "latinoamericana". Pero de lo que no nos cabe duda es que con ellas se plantea, quizá por primera vez desde la "invención" de la Historia por Herodoto y Tucídides, la cuestión de la *relación* entre *escritura* y *"etnografía"*. Y más aún: entre escritura "etnográfica" y *ficción*, ya que –también hemos hablado repetidamente de ello– en una gran medida esa "etnografía" implica la *invención* de unas culturas incomprensibles. A partir de allí se puede decir, muy gruesamente, que la etnografía americana, nacida como *novela*, se transformará poco a poco en una *novelística* que, de manera por supuesto desplazada y metafórica, será inevitablemente *"etnográfica"*. Como dice la ya citada López-Baralt,

> Partimos de la premisa de que la traducción de culturas es el gesto fundacional de nuestra literatura, que con el tiempo acabará convirtiéndose en una tradición literaria que continúa viva en el siglo XX. Y es que la empresa que asumió hacia 1495 fray Ramón Pané, cuando por encargo de Colón comenzó su descripción cultural del mundo *taíno*, tuvo repercusiones que trascienden el ámbito de la literatura colonial, cuyos cronistas también actuaron como etnógrafos: Oviedo, Las Casas, el Inca Garcilaso, Sahagún, Guaman Poma... En el siglo XIX son notables los esfuerzos tanto por reescribir el pasado aborigen (la novela indianista) como por consignar literariamente la autoctonía criolla (es el caso de la poesía gauchesca). Pero es en el siglo XX que vuelve a emerger con fuerza la vocación antropológica de nuestras letras[6].

Bien. Aunque la autora no se ocupa de la literatura concernida por la *negritud*, podemos dar por buena la apreciación del párrafo anterior. Sin embargo, *nosotros* tenemos un problema adicional, derivado de nuestras propias hipótesis a propósito de cómo la Revolución haitiana, para decirlo muy rápido, influye *tanto* a la revolución francesa como ésta a aquélla. ¿Podemos –en aras de una vocación anti-eurocéntrica– decir que hay *algo* (evidentemente no de manera directa una "literatura", que, en términos europeos, no existía tampoco entre los "amerindios") que haya *afectado*, en el caso del cual se ocupa este libro, a por lo menos ciertos segmentos –y no de los menores– de la literatura *europea*, incluso de una manera aproximadamente "etnográfica", como sucedió con las crónicas de Indias?

Sin duda que es así, aunque las diferencias son importantes. En primer lugar –salvando algunas contadísimas excepciones que en su momento señalamos– no hay para el caso de la esclavitud afroamericana nada semejante a esas crónicas indianas. Sobre las culturas africanas se construyeron representaciones etnocéntricas y racistas posiblemente tan (y habitualmente mucho más) absurdas y disparatadas como sobre las culturas indígenas. Pero, a su manera, la cultura africana era ya relativamente conocida por los europeos antes de la Conquista: no es que "tropezaron" con un universo cultural *absolutamente* ignorado. En su caso, y muy especialmente en las áreas inglesa y francesa, una decidida *ficcionalización* tomó tempranamente el relevo de las crónicas o las hipótesis más o menos "científicas". La literatura "novelística" –incluyendo la narrativa de viajes exóticos con alguna pretensión de verosimilitud– fue, para los ingleses y franceses, casi desde el principio una especie de "etnografía" imaginativa y fantástica, que se combinó con la fascinación por el "buen salvaje" ("modelo" al cual ingleses y franceses no vieron mayor inconveniente en exterminar físicamente toda vez que estorbara la empresa colonial), por una "negritud" erotizada y aristocratizada (los héroes o heroínas negras son, la mayor parte de las veces, reyes y princesas "injustamente" esclavizadas), y con su utilización a modo de pretexto para teorizaciones ya definidamente "burguesas" sobre la economía y la sociedad.

Esto comenzó ya en el siglo XVI, pero a partir del ya más firmemente "aburguesado" XVII se transforma en toda una corriente narrativa que hace furor en las tertulias proto-ilustradas de la Europa más "avanzada". Por supuesto, un ejemplo *princeps* será *Robinson Crusoe* de Daniel Defoe. ¿Qué mejor metáfora, en efecto, para la nueva época, signada por la ideología del "individualismo competitivo", que la de este solitario náufrago *entrepreneur*, capaz de construir todo un "mundo" de la *nada*, basándose sólo en su ingenio y su trabajo? Pero, claro, su nombre propio le servirá también a Marx para acuñar toda clase de ironías contra la economía burguesa basada en la interesada mitología del individuo autónomo desligado de las "relaciones de producción": eso que Marx llama las *robinsonadas* de la economía política clásica. Porque da la casualidad que a la metáfora le falta algo, un "detalle", que sí está, desde luego, en Defoe: nada menos que Viernes, el *esclavo*. Al igual que les sucederá a los *philosophes* ilustrados franceses, la ilustración escocesa directamente es incapaz de incorporar esa dimensión incluida en *su propia* metáfora literaria. El *fetichismo*, como lógica constitutiva del pensamiento dominante en el nuevo *sistema-mundo*, es de una eficacia palmaria: como diría Freud[7], los filósofos y economistas burgueses retienen la *percepción* –no pueden *no haber* leído que Viernes estaba allí, en las páginas de la novela, trabajando para Robinson–, pero suprimen la *memoria* –no "recuerdan" que Robinson tenía al menos un esclavo, y por lo tanto *sí había*, para ese "individuo", relaciones de producción, es decir de *explotación*–.

Pero aquí lo que nos interesa sobre todo es el impacto "literario" del color *negro*. Vale decir: esa *cromatología* que, a partir especialmente de la Revolución haitiana, permea insidiosamente a las zonas más heterogéneas de la literatura europea –y ocasionalmente a las representaciones plásticas–, como una suerte de fantasmática acechante, y como un *síntoma* del cual la literatura, sobre todo a todo lo largo del siglo XIX, no puede dejar de ocuparse con mayor o menor grado de explicitud o conciencia. Y es interesante, dicho sea de paso, que no exista en el área anglosajona y francesa –al menos que nosotros sepamos– un debate similar al que hemos mencionado para el área ibérica. Muchos de los cronistas de Indias –las excepciones más notorias son el Inca Garcilaso y Guaman Poma– son *españoles* "puros", pese a lo cual se argumenta su rol de iniciadores de la literatura *latinoamericana*; pero *ninguno* de los escritores ingleses o franceses cuya narrativa se vincula de una u otra manera con la esclavitud negra y las colonias de plantación es sindicado como siquiera perteneciente –no digamos ya "iniciador"– a una literatura *afroamericana*. Quizá se trate de una muestra de respeto, de un gesto que renuncia a

imponerle al "Otro" la impronta de la escritura del dominador, como a primera vista parecería estar haciendo la hipótesis sobre la "españolidad" originaria de la literatura hispanoamericana. O quizá, al revés, sea una muestra de ese *etnocentrismo* desplazado del cual hablábamos en nuestra Introducción, que se desentiende de un "Otro" con el cual pretende tener una (no) relación de tal *ajenidad*, como si él nada tuviera que ver con la conformación de esa *"otredad"*. Pero en fin, volvamos a nuestro tema.

La literatura a la cual nos referimos tiene que ver con la percepción de una radical modificación del *espacio* tal como se desarrolló en el *tiempo*. El *sistema-mundo* moderno es, entre otras cosas, también, y de manera muy importante, una alteración *topológica* global, que se inserta en una nueva concepción de la *temporalidad histórica*. Para decirlo con una célebre noción de Bakhtin, la modernidad hace emerger un nuevo *cronotopos* del mundo, una "conectividad intrínseca de relaciones espaciales y temporales expresadas artísticamente en la literatura"[8]. Christopher Miller ha hecho la aguda observación de que

> La frase *commerce triangulaire*, referida a una economía atlántica basada en el tráfico de esclavos, es un lugar común en francés. El triángulo será aquí, pues, no sólo una figura *dominante*, sino una figura del *dominio* mismo. El triángulo es un signo de poder, y de la contestación directa al poder, es simultáneamente la *forma* del tráfico de esclavos y –para dar un salto que no puede evitarse– del complejo de Edipo. Sugiere una lógica de relaciones ineluctables, "eternas": padre, madre, hijo; términos que en la lógica cultural del colonialismo se traducen por Europa, África y el "Nuevo Mundo" [...] Aimé Césaire escribió sobre las Indias Occidentales como "el bastardo de Europa y África, desgarrado entre el padre que lo niega y la madre que *él* niega"[9].

Sobre Aimé Césaire, ya tendremos que volver. Digamos por ahora: el *triángulo* será un *topos* que atravesará de distintas maneras a la literatura vinculada a/evocadora de la "empresa atlántica". Las potencias europeas crearon el *sistema atlántico* (origen del *sistema-mundo* moderno) mediante una gigantesca *"máquina" triangular* en la cual la fuerza de trabajo esclava jugó un papel esencial. El pináculo de este armazón se alcanza a mediados del siglo XVIII, período durante el cual se realiza el 80% de los viajes esclavistas (los *middle-passages*, como dicen los ingleses, según una frase acuñada por el abolicionista británico Thomas Clarkson en 1788) entre África, Europa y América.

Muy rápidamente el *middle-passage* capturó la imaginación de la "literatura de viajes". Uno de los primeros textos conocidos es *Oroonoko* (1688) de Aphra Behn, la historia de un príncipe africano que él mismo comercia en esclavos hasta que es a su vez esclavizado, y que como personaje se convierte en un portavoz del mensaje antiesclavista (por cierto muy tímido y limitado, lo que es disculpable por su carácter aún muy temprano). De allí prácticamente hay que saltar hasta el texto atribuido –hay dudas sobre su verdadero autor– al ex esclavo Oulada Equiano, *The Interesting Narrative* (1789, el año de la revolución francesa); y también podría citarse el volumen de "memorias" de Ottobah Cugoano, *Thoughts and Sentiments on the Evil and Wicked Traffic of Slavery,* de fecha desconocida, pero que no puede ser muy posterior. Sin embargo, son muy escasos los testimonios directos de esclavos con los que contamos. Este casi completo *silencio* de registros escritos –o relatados para que alguien los escribiera– por parte de las víctimas de la esclavitud es un insalvable obstáculo para la construcción de una imagen literaria "dialógica" a propósito del *triángulo*: sólo tenemos, casi, la "sintomatología" literaria del vértice europeo. En sus inicios, y en su mayor parte, esa literatura está por consiguiente condicionada por lo que podríamos llamar el *ventrilocuismo* de los escritores blancos en general, incluidos los abolicionistas: puesto que los "negros" no hablan por sí mismos, deberán ser *hechos hablar* en los libros de los blancos. Es, digamos, algo así como un intento de *estilo indirecto libre* pero inevitablemente condicionado por una "etnográfica construcción del Otro" permeada de todos los prejuicios eurocéntricos que hemos estudiado. Lo cual no impide por supuesto su significación no solamente estético-literaria, sino, otra vez, su estatuto de *síntoma* de aquella problemática "fantasmal".

Fantasmas, síntomas, descentramientos perceptivos y exotismos "orientalistas" o "africanistas" son, por supuesto, caracteres literarios y poéticos propios de la época de la Revolución haitiana, esa época signada por el *Sturm und Drang* y el romanticismo, que le dio la espalda a las simetrías elegantes del clasicismo en favor de una poética del *exceso,* de lo *sublime,* de lo *siniestro* y de la *rareza* en todas sus formas. Era obvio que un acontecimiento excesivo en todos los sentidos posibles como esa revolución tenía que producir una fascinación particular en los escritores, empezando por los franceses, evidentemente. Lo raro es que no haya habido *más* "experimentos" románticos con ese tema, y que los que sí hubo fueran más bien alegóricos o metafóricos: aunque la metáfora y la alegoría *es,* desde ya, un recurso romántico típico, en los ejemplos más paradigmáticos le suele ganar al *temor y temblor* (para tomar prestada esa

noción de Kierkegaard) que ese acontecimiento había despertado en la realidad política de su tiempo. Pero comencemos por una aclaración. "Empezando por los franceses", decíamos recién, pero en el sentido de la obvia importancia que tienen para nuestros objetivos en este libro, no en un sentido cronológico; puesto que los primeros escritores importantes en ocuparse del tema fueron el gran poeta inglés William Wordsworth, y el maestro del cuento romántico alemán, Heinrich von Kleist. En efecto, Wordsworth publica ya en 1803 –unos meses *antes* de la declaración de la independencia de Haití– un importante soneto *A Toussaint Louverture* (que como sabemos había muerto a principios de ese mismo año), inequívocamente favorable a la causa revolucionaria –lo que no sería el caso, o por lo menos no sin grandes ambivalencias, de los franceses, como ya veremos–. Por su parte, Kleist publica en 1812 su relato *Die Verlobung in Santo Domingo* ("Esponsales en Saint-Domingue"), donde el posicionamiento, aunque más bien "simpatizante", ya no es tan nítido: hay que recordar que para los lectores alemanes "progresistas" de Kleist –incluyendo al mismísimo Hegel– Napoleón era todavía la figura política más celebrada de Europa.

Sea como sea, concentrémonos en Francia: una de las primeras muestras importantes en el temprano siglo XIX es –como cabía esperar– debida a la pluma (desbordada combinación de "lo grotesco y lo sublime", como dice James Arnold[10]) de Víctor Hugo: *Bug-Jargal* (1826), que está muy "realistamente" situada en Saint-Domingue en 1791. El héroe epónimo –un esclavo de sangre real, es decir un "noble salvaje", como de costumbre– generosamente rescata al narrador blanco de la masacre de plantadores, pero, por una concatenación casual y trágica de acontecimientos, el propio Bug-Jargal termina ejecutado por los blancos. Este fin injusto desvela al narrador durante el resto de su vida. Bug-Jargal es así un héroe típico de la época, una suerte de Hernani negro, un epítome de revolucionario romántico. Los traidores de la novela, vale la pena aclararlo, son todos mulatos (este sesgo "racialista" se alternaría, en la literatura del siglo XIX, con la atracción por la "bella mulata", generalmente destinada a un fin trágico). Y Léon-Francois Hoffmann ha mostrado que la posición de Hugo está lejos de ser desinteresada: su abuelo materno había sido capitán de la flota mercante que operaba entre Nántes y Saint-Domingue, y el propio Hugo, como heredero legítimo, tenía mucho que ganar con las indemnizaciones forzosas que Haití, como hemos visto, comenzó a pagarle a Francia en 1825, justo un año antes de la publicación de *Bug-Jargal*[11]. Pero, no nos detengamos en la anécdota biográfica. En la novela encontramos dos rasgos que veremos reaparecer una y otra vez posterior-

mente: la ya señalada apelación idealista al "buen salvaje", por un lado; y por el otro, la descripción detallada de hechos de violencia irracional.

Tamango (1829) de Prosper Mérimée continuará esta vía. La historia que cuenta esta *nouvelle* es aparentemente simple: la de una rebelión, en pleno alta mar, de un grupo de esclavos embarcados, durante su *middle passage* entre África y América, liderada por un enérgico guerrero que es asistido por una bella mujer africana. Sin embargo, el cuento produjo un enorme revuelo, tratándose de una de las más virulentas representaciones del tráfico de esclavos de la historia. Martine Jey informa que es uno de los escasísimos textos sobre la esclavitud estrechamente asociado al canon literario francés[12]. Se trata de una verdadera obra maestra de la ambigüedad irónica, especialmente en el contexto de su época, y que construye una parábola sobre la "incompetencia" de los esclavos para, después de la rebelión triunfante, administrar adecuadamente su recién conquistada libertad; es decir: una transparente alegoría *negativa* sobre la Revolución haitiana (hacia la fecha de edición de la *nouvelle*, como hemos visto, Haití estaba dividida y sumida en violentas crisis político-militares, lo cual no le había impedido a Pétion, poco antes, sostener con dinero, armas y hombres al movimiento bolivariano).

Ahora bien, ¿de dónde proviene esa "incompetencia" del líder de los esclavos rebeldes, "Tamango", para orientar el destino de la "revolución", desorientación simbolizada por su fracaso en llevar el barco (cuyo también alegórico nombre es *Espérance)* a costas seguras para los rebeldes? Pues, de la *tecnología.* En efecto, Tamango desconoce totalmente el manejo de la brújula o el compás, y tiene que timonear la nave a tontas y a locas en medio de vientos encontrados, hasta estrellarla contra las rocas. La metáfora es extraordinaria tanto por sus alcances como por sus efectos potencialmente ambiguos: por un lado, Tamango es un "salvaje"; la sociedad a la que pertenece no ha alcanzado el estadio de la *modernidad.* Es su "atraso" el que hace fracasar una empresa desesperada desde el principio. Aquí estamos, por lo tanto, en pleno discurso "modernista" y "progresista" eurocéntrico. Pero, al mismo tiempo, se nos recuerda todo el tiempo que ha sido *esclavizado,* después de que él mismo –en su condición de guerrero– ha vendido sus prisioneros como esclavos a los blancos (una muy posible transposición de la ya citada *Oroonoko,* donde la vuelta de tuerca agrega una ambigüedad más: la esclavización de Tamango puede entenderse como un "castigo", sea divino o simplemente moral, que en cierto modo exonera a los blancos que lo han esclavizado a él, y que se habían limitado a *comprar* esclavos y no a capturarlos, como vimos en el caso de los debates españoles). Su rebelión, se nos deja entender, está hasta cierto punto justificada tanto por la *injusticia* de la esclavitud como tal (el relato es frecuentemente citado en las historias de la literatura francesa como "abolicionista", aunque hay lugar para la duda) como por su *arrepentimiento* ante su acto previo, moralmente reprobable, y que ahora él intentará compensar liberando a los propios esclavos que ha vendido. Como se ve, aquí se mezclan algunas "verdades" históricas (*había* "jefes tribales" que vendían esclavos a los blancos, como sabemos) con atribuciones "psicológicas" que suponen una moral europea moderna –"ilustrada" y "progresista"– tan desconocida para la sociedad de Tamango como la tecnología correspondiente, con lo cual el *indirecto libre* es por lo tanto inconsecuente: es una "conciencia" blanca y moderna la que "habla" en la cabeza de Tamango. Pero aquí lo que nos importa es otra cosa: la *misma* modernidad que Tamango no puede comprender es la que lo conduce al desastre, puesto que es la que ha conducido a su esclavitud para empezar. *Hay,* sin duda, una "superioridad" moderna, pero esa superioridad produce la esclavitud *junto* con la tecnología. Y el final del relato no es menos ambiguo en su "mensaje": Tamango es recapturado pero finalmente perdonado –como dijimos, su rebelión está al menos en parte justificada– y *recuperado* por la modernidad: el gobernador de Jamaica lo fuerza, a cambio de su vida, a "engancharse" como músico en un regimiento, en el cual aprende las "bondades" del alcohol, que terminarán matándolo de una cirrosis (el alcohol es otra "tecnología" moderna que su sociedad desconocía).

La poderosa escritura del relato es testimoniada por su posteridad: hubo versiones y reescrituras variadas, primero en Francia y luego en toda Europa, el Caribe, los EE.UU. y aún la propia África hasta muy recientemente, incluyendo varias versiones fílmicas. Aimé Césaire se refiere a él en su *Cahier* (1939), John Berry filma una primera versión cinematográfica en 1957 (es una co-producción franco-norteamericana), el escritor senegalés Boubacar Diop la readapta en su novela *Le Temps du Tamango* (1981), el cineasta Jean-Roké Patoudem proyecta filmarla próximamente. O sea: es un relato no sólo sobre el *triángulo* atlántico, sino que él mismo deviene atlánticamente *triangular* a través del tiempo. Obviamente, en las distintas versiones se transforma radicalmente, e incluso se invierte, el sentido crítico original, en algunos casos convirtiéndola en una verdadera épica de la *négritude* (es el previsible, pero no único, caso de Césaire y los novelistas y cineastas africanos). Pero lo que nos interesa aquí, ahora, es que en todos los casos, como dice Miller,

> [...] Lo que está en juego en las interpretaciones, y en sus reinvenciones, no son solamente cuestiones como el tráfico de esclavos, la

> esclavitud misma o el abolicionismo, que no podían escapársele a ningún lector informado, sino problemas más amplios vinculados a lo que llamaré la *conectividad*. Cada una de las narrativas inspiradas en *Tamango* plantea la cuestión de cómo un pueblo se une, y así conforma (o fracasa en conformar) *todos* colectivos [...] O, como escribe Césaire en su *Cahier*, de cómo "hacer multitud" (*faire foule*)[13].

Como hemos dicho repetidamente, pues, la Revolución haitiana despierta "inconscientemente", en plena modernidad (y siguiendo en la "postmodernidad" actual) la fantasmática originaria, "arcaica", de la fundación misma de lo "social-histórico", como diría Castoriadis. Y lo hace basándose en un fenómeno plenamente *moderno* –la esclavitud colonial, la Revolución haitiana– y articulándose alrededor del color *negro*. El éxito ambivalente del relato de Mérimée no puede deberse exclusivamente a su alta calidad literaria: ella no explica (más bien debería haber desalentado) la existencia de tantas trasposiciones. El registro de una *literaturiedad* específica se "engancha", en este caso, con un acontecimiento histórico que –aunque convenientemente metaforizado– produjo (y por lo visto sigue produciendo, más "subterráneamente") un cataclismo que tal vez hoy –por el tiempo transcurrido, pero también por la *(re)negación* simbólica sobre la que hemos insistido– quizá no estemos en condiciones de apreciar en todo su poder, pero que ha dejado sus huellas, como suele suceder, en un imaginario *ficcional* que "retorna de lo reprimido" con insistencia.

¿Qué es lo "reprimido" que retorna? Abordémoslo indirectamente. *Tamango*, leída hoy, plantea –Mérimée no podía saberlo, claro está– espinosas cuestiones teórico-políticas. Los pensamientos llamados *post* han reaccionado comprensiblemente (hasta cierto punto) contra las monstruosidades cometidas en el siglo XX en nombre de distintos tipos de sustancialismos identitarios –genocidios, "limpiezas étnicas", aniquilamientos en masa–, valorizando las "conexiones", las "hibrideces", los *in-betweens* (como diría Bhabha), etcétera. Pero esta valorización de la *conectividad* (como la llama Miller) ha ido acompañada de una enorme desconfianza –cuando no abierto rechazo– hacia toda idea de *colectividad*, o peor, de *comunidad*, sospechosas de *esencialismo* (nacional, étnico, de clase, religioso, o lo que fuere). Toda formación social "dura" es recusada por potencialmente "totalitaria", y enviada al infierno de un pensamiento de lo social perimido, y además peligroso.

No entraremos aquí en el debate complejo sobre la pertinencia de estas posiciones cuando se trasladan del "centro" a la "periferia", o se aplican indis-

criminadamente a diferentes procesos histórico-políticos, paradójicamente homogeneizando –es decir, transformando en concepto abstracto, y precisamente "identitario" en el sentido de Adorno– las *particularidades concretas* de cada situación. En otra parte hemos intentado hacer este debate a propósito de la idea de *nación*[14], y en seguida retomaremos algunas hipótesis allí avanzadas. Antes, observemos lo siguiente: *Tamango* puede ser perfectamente leída, entre otras cosas, como una metáfora del *in-between* por excelencia: a saber, el representado por ese *middle passage* en el cual los esclavos están literalmente *entre* dos continentes (África y América), *entre* dos "identidades" (ya no son miembros de su propia cultura pero aún no han ingresado a la nueva), *entre* dos formas de las "relaciones de producción" (el comunitarismo tribal y la producción proto-capitalista de las plantaciones), *entre* dos organizaciones "comunitarias" (la basada en el parentesco y la basada en la producción para el mercado), etcétera. Pero este *in-between*, lejos de representar una creativa "negociación" de esas identidades, o una productiva "hibridez" de multiplicidades culturales, es el testimonio –no es la primera vez que lo decimos– de una feroz *violencia* proveniente de la esclavización. Miller no podría ser más contundente cuando afirma que

> Como tema de investigación, el tráfico de esclavos no puede menos que proyectar una luz horrenda y negativa sobre la moda, en los estudios postcoloniales, de la celebración del encuentro, el movimiento y la hibridez. En el contexto del tráfico de esclavos, *encuentro* significa guerra y captura; *movimiento* era una marcha forzada en cadenas y un *middle-passage* sin retorno; *hibridez* es algo proveniente de la violación. En este caso, entonces, el campo de investigación intercultural –el estudio de cómo las culturas se definen en relación unas con otras– está indiscutiblemente construido sobre una base de desigualdad radical y explotación hasta la muerte[15].

¿Por qué deberíamos entonces aceptar sin discusión que la "conectividad" es algo necesariamente *bueno* y la "colectividad" algo necesariamente *malo*? ¿No es esta propuesta tan intrínsecamente *ideológica* –en el sentido peyorativo del término– como el sustancialismo "identitario"? Más aún: ¿no es ella *otra clase* de *sustancialismo*, que cambia una *plenitud vacía* por un *vacío pleno*, si se nos permite un mal juego de palabras? ¿Y no corre el peligro de terminar *disimulando* –también lo hemos dicho antes– las violencias de la dominación que en última instancia son la *causa* de un *in-between* forzado? Llevado el ra-

zonamiento a su último extremo, ¿deberíamos pensar como "objetivamente" *positiva* la destrucción de "colectividades" por parte de la "conectividad" colonial o imperialista? Y si no es así, entonces, ¿no sería mejor –aunque ciertamente más "complicado"– pensar la cuestión como un *conflicto* de "dialéctica negativa" entre ese *in-between* obligado y el deseo (constitutivamente fallido, sin duda, e incluso destinado a fracasar, pero materialmente *eficaz* en el acto necesario de "fundar" colectividad, de *faire foule*) de *inventar* una "identidad"? Todo esto puede leerse como problema en *Tamango* –no, evidentemente, porque Mérimée lo haya puesto allí, sino porque ahora lo podemos leer nosotros *aprés-coup*–. Y puede leerse *porque* ese relato es una alegoría de la Revolución haitiana, y *porque* la Revolución haitiana –permítasenos insistir– puso sobre el tapete la cuestión *por primera vez* en la modernidad.

¿Cuál cuestión? La de la fundación de una nueva nación (una nueva *colectividad*, una nueva *comunitas*, una nueva *ekklesia)* sobre la base de una "esencia" identitaria *fuerte*, la del color *negro*, "totalizada" por el artículo 14. Eso fue –para decirlo nuevamente con Spivak– *esencialismo estratégico*, e incluyó, desde ya, formas violentas de "limpieza étnica", como la masacre de blancos ordenada por Dessalines. Pero –y esto no es una disculpa, sino un ensayo de comprensión de las *diferencias* históricas– no es algo que pudiera compararse a la *shoáh*, al genocidio armenio, a la masacre de *tutsies* por los *hutus* en Rwanda, a la "limpieza étnica" en la ex Yugoslavia. En todo caso, puede compararse al Terror jacobino o a las matanzas del estalinismo y el maoísmo: formas perversas, sin duda, de reacción contra la explotación y la dominación anteriores (y multiseculares, en el caso de los esclavos afroamericanos) cuya necesario rechazo no por ello *elimina* la violencia de la dominación a la cual responden: en los otros casos, los nazis, turcos, hutus o quien fuera son los *agresores*, que no es lo mismo que ser los que se defienden *agresivamente* de la agresión. Esta es una verdad elemental que no puede ser disimulada por el recurso *post* a unos idílicos *in-betweens* o "hibrideces" que sean. En *toda* América –y para nuestro caso, en la "afro-americanidad" de los esclavos– la "conectividad" supuso el ejercicio de una violencia genocida, del etnocidio, del racismo y todo lo que hemos venido analizando en este libro.

Pero, no nos desviemos excesivamente. *Tamango*, decíamos, en tanto alegoría de la Revolución haitiana, es también, indefectiblemente, alegoría de la fundación (y el fracaso, en el caso de Mérimée, pero no necesariamente en el de las otras versiones) de una nueva *"identidad" nacional*. Los peligros del "fundamentalismo" que esto último encierra *siempre*, no deberían tampoco distraernos de la necesidad de *discutir* –antes de prejuzgar sobre su intrínseca "maldad"– la *necesidad* de contar con un imaginario de "nación" (finalmente, ¿no es eso lo que está en la base de *todos* los movimientos independentistas, para nuestro caso los americanos, de los cuales la Revolución haitiana, nuevamente, es *el primero y el más radical?),* y muy especialmente en el caso haitiano, que –como hemos visto– implica no solamente un aspecto jurídico-político, sino étnico-religioso, lingüístico, "racial" y hasta, por así decir, "cromático". *Tamango* y su alegorización de ese proceso es un buen *pre-texto*, pues, para poner en juego incluso los aspectos más teóricos o "filosóficos" de la cuestión. Tratemos de hacerlo, con cierta extensión.

Excursus "filosófico-político" (II): de la Nación y su(s) identidad(es)

No es nuestra intención analizar en detalle la textualidad misma de *Tamango*. Pero sí queremos *abrir*, lo más que nos sea posible, el campo de sugerencias que ese breve texto literario –una nítida alegoría, como dijimos, de la Revolución haitiana– despliega para el tema de fondo que nos interesa.

Un famoso artículo del postcolonial Homi Bhabha da cuenta –desde el propio y derridiano juego de palabras de su título, *DisemiNación*– de ese auténtico encantamiento producido en el pensamiento *post* por la imagen de plena "fluidez" indeterminada e ilimitada del mundo "globalizado". Véase, por ejemplo, la manera en que define la nación como "una forma de vivir la *localidad difusa* de la cultura": una forma cuyos rasgos centrales hacen que sea:

> Más compleja que la *comunidad*; más simbólica que la *sociedad*; más connotativa que el *país*; menos patriótica que la *patria*; más retórica que la *razón de Estado*; más mitológica que la *ideología*; menos homogénea que la *hegemonía;* más descentrada que la *ciudadanía*; más colectiva que el *sujeto*; más psicológica que la *identidad*; más híbrida que *antagonística*[16].

En este conjunto de oposiciones binarias (curiosamente "estructuralistas" para un pensador autodefinido como *post*estructural) los términos marcados como *positivos* no dan lugar a equívoco: la nación es "simbólica/connotativa/retórica/mitológica/descentrada/híbrida", etcétera. Sobre los términos "negativos", Bhabha parece festejar el fin de la estupidez que hizo que durante siglos millones y millones de confundidos fueran a la muerte por los términos, ciertamente nada connotativos, descentrados ni híbridos, "comuni-

dad/sociedad/país/patria/razón de Estado/ideología/hegemonía/ciudadanía/civilidad/antagonismo". Pero aún así, esos millones merecerían que nosotros, que somos *tan* inteligentes como para habernos dado cuenta de su idiotez, examináramos con un poco más de mesura la *materialidad histórica* de unos "relatos", de unos "textos" que por alguna misteriosa razón han empujado a generaciones enteras al sacrificio.

Como sea, no puede menos que asombrar la creencia en que todo eso *ya pasó*, que fue un error del pasado –como el de las luchas anticoloniales por la independencia, debemos suponer, empezando por la Revolución haitiana–: ¿leerá en los diarios, el que afirme esto, lo que hoy mismo está sucediendo en, digamos, Irak, Afganistán o Palestina, y antes de ayer en Yugoslavia? ¿De verdad ya nadie va a la muerte por una cosa tan "retórica" y "connotativa" como la *nación* o la *patria?* Es una percepción que, como intentaremos mostrarlo, depende de una operación que no puede menos que ser calificada de *fetichista*: surge de una reducción –si no una abierta liquidación– de ciertas persistentes realidades *materiales* a meras iconografías virtuales: reducción muy coherente, por otra parte, con lo que nos gustaría denominar como una suerte de *neo-culturalismo* que es, hoy por hoy, un resorte fundamental de los discursos hegemónicos de la globalización. Sostendremos, en efecto, que la idea de una *diseminación* puramente textual o discursiva de la nación –como categoría y como realidad– corre el peligro de disolver demasiado sumariamente el conflicto (bien material, incluso bien *clasista)* que está en su base, sometiendo a las sociedades dominadas por la mundialización del capital a la ideología de una *globalización* inofensivamente "multiculturalista" o "híbrida". Algo que, evidentemente, Prosper Mérimée, en su época, no podía ni necesitaba hacer: fueran cuales fuesen sus prejuicios, para él estaba claro que la esclavitud colonial era una situación de "conectividad" de la más extrema *violencia*, y que la rebelión contra eso, fracasada o no, aspiraba a una re-creación de "comunidad", así como a la fundación de una *nación.* Como veremos en su debido momento, el "nacionalismo" de los esclavos haitianos es perfectamente compatible –y aún lo requiere– con un "internacionalismo" orientado a lograr la libertad de *todos* los esclavos afroamericanos, y la independencia de *todas* las nuevas "naciones" americanas, como lo demuestra la ayuda a Bolívar entre muchas otras cosas. Pero en este apartado quisiéramos empezar por dar el debate sobre el problema de la nación.

Es necesario, pues, reinscribir la problemática de la "desterritorialización", tan cara a los pensadores *post,* en la *totalidad compleja* de los efectos socioeconómicos, políticos, culturales, y por cierto también *militares*, del *siste-*

ma-mundo capitalista, con el objeto de dotarnos de nuevas herramientas teórico-políticas en el campo de la lucha ideológica. Es imprescindible, pues, volver a reponer, en el lugar de los multiculturalismos despolitizados, una noción de *conflicto cultural* que dé cuenta de la incomodidad, de la *im-propiedad* de nuestra(s) historia(s) y nuestra(s) cultura(s). El de *nación* es un concepto del que no podremos desembarazarnos tan fácilmente. O al menos, si queremos hacerlo, tendremos antes que asumir todas las tensiones y contradicciones que propone no solamente a nuestro intelecto "académico", sino a nuestros propios cuerpos y a nuestra propia subjetividad.

Eso de lo que no podremos librarnos por un mero acto de voluntad, no es el chauvinismo excluyente de las potencias imperiales o de los fundamentalismos xenófobos, de aquéllos que ya han decidido de antemano cuál es la *esencia* de su "destino manifiesto". Es el de los que tienen que (re) *construir* su "identidad", aún sospechando que ella pueda ser una instancia provisoria, incluso efímera. El poder y la dominación *existen*, y no van a disolverse en los intersticios textuales sólo porque nos autoconvenzamos de que la globalización y el multiculturalismo actuales promueven "flujos" virtuales intelectualmente estimulantes. Y el poder está *interesado* en que ese autoconvencimiento sea eficaz: la "identidad" es *para ellos*; para nosotros queda la diseminación rizomática, o algo por el estilo.

Por lo tanto, esa construcción tendrá –lamentable pero necesariamente– que ser el producto de una *lucha,* en muchos y múltiples frentes (políticos, ideológicos, culturales) articulados *tanto* "nacional" como "global"mente. Exactamente esto es lo que ocurrió con la Revolución haitiana, donde los esclavos se vieron obligados a luchar no solamente para "independizarse", sino para *ser,* allí donde la esclavitud colonial les había confiscado su propia ontología social, no importa cuán "imaginaria". En *Tamango* puede leerse esto sin equívocos.

Que clases, estados y naciones ya no son lo que eran es un pleonasmo apenas disfrazado de novedad: nunca lo fueron. Siempre estuvieron sometidos a la dinámica *histórica* de la lucha por la hegemonía en el discurso, ya que son, en principio, *categorías* teóricas, *representaciones* (¿o alguien vio alguna vez, caminando por la calle, una clase social, un Estado, una nación?): el debate es, entonces, si esas representaciones realmente *representan* algo, algún *real* empíricamente verificable que afecte –para bien o para mal– la vida de los sujetos. Por lo tanto, aunque sepamos que la categoría misma de *nación* pertenece a la lógica de las *comunidades imaginadas* de las que habla Benedict Anderson, o incluso de las *construcciones textuales* de los filósofos "post", hace falta tam-

bién, precisamente, un riguroso ejercicio de la *imaginación* teórica, política y cultural para sortear la trampa de esa ideología "globalizadora", que junto con la *idea* de nación pretende barrer de la escena la *realidad* de una profunda y sangrienta *desigualdad* entre unas sociedades que están todas ellas, sí, inscriptas e interrelacionadas en el *sistema-mundo*, pero que lo están *diferencialmente*, con sus particularidades concretas de opresores y oprimidos. La fundación de una idea "moderna" de lo *nacional* (y no hace falta recordar que los esclavos provenían de sociedades que por supuesto no tenían esa idea: incorporados violentamente a la "modernidad", tuvieron que *inventarla* para ser "libres") que vuelva a tejer lazos sociales y simbólicos solidarios en unas comunidades desgarradas por la barbarie explotadora, puede resultar un arma estratégica para resistir esa "falsa totalidad" de la imagen de una mundialización abstracta, armónica y desconflictuada.

No se nos oculta que, para alguien que, obcecadamente (y aunque fuere de un modo genérico y heterodoxo), persiste en considerarse de izquierda, discutir nuevamente la idea de "nación", y más aún, del/los nacionalismo/s representa una cierta incomodidad: la tradición del marxismo y el socialismo decimonónico ha querido desde el inicio ser "internacionalista", a pesar de que los fenómenos del imperialismo o el colonialismo más de una vez autorizaron la defensa del rol "progresivo" de ciertas formas de nacionalismo revolucionario, anticolonial o antiimperialista entre los sectores populares de las sociedades periféricas.

Sin duda, una *parte* de esta incomodidad se la debemos a los propios fundadores del materialismo histórico. Marx y Engels recogieron en su propia obra –teórica y política– la ambigüedad de la época que les tocó vivir y que no podían menos que expresar, aunque su pensamiento estuviera a la vez muy por delante del pensamiento hegemónico de esa misma época. Hablamos, por supuesto, de la época de la consolidación del capitalismo industrial en los países centrales de Europa, y de la tendencia (inmanente a la propia lógica del modo de producción capitalista) a la *internacionalización* del sistema. Pero también –y ello no constituye un movimiento contradictorio sino estrictamente *dialéctico*– de la época de consolidación, en esa misma Europa, de los grandes Estados nacionales, forzosa forma jurídico-política de la organización de un mercado tendencialmente mundial. Sobre todo a partir de la Revolución francesa –en cuyo contexto emergen por primera vez de manera consciente las categorías y las *estructuras de sentimiento* (para usar esa noción célebre de Raymond Williams) de *patriotismo* y *nacionalismo*– la construcción de la *nación* en sentido moderno se transforma en un objetivo prioritario *no*

solamente de los gobiernos y las clases dominantes, sino también (para bien o para mal) de los sectores populares, de esas "masas" que por primera vez en la historia europea irrumpieron en la vida política con la propia Revolución francesa.

Al mismo tiempo, la lógica inevitablemente *expansionista* del capitalismo profundiza durante todo el siglo XIX un proceso no únicamente de "penetración" económica en las sociedades "atrasadas" desde el punto de vista del desarrollo capitalista, sino de *conquista* político-militar, que culmina hacia el final del siglo con el episodio del denominado "reparto" de África. El siglo XIX plantea, pues, tres grandes cuestiones simultáneas: a) *la cuestión social*, en el sentido de la emergencia y crecimiento exponencial de una nueva clase –el "proletariado"– cuya explotación, en el marco de las nuevas relaciones de producción dominantes, es el resorte fundamental de acumulación y reproducción del sistema; pero también –lo cual suele ser menos tomado en cuenta– en el sentido del despojamiento y destrucción progresiva de las viejas clases campesinas y de pequeños propietarios rurales, así como de variadas formas de la economía y la socialidad comunales, cuyos miembros no siempre alcanzan a ser completamente absorbidos por esas nuevas relaciones de producción; b) *la cuestión nacional*, vale decir la de aquélla necesidad de construcción de los Estados nacionales modernos como formato más eficaz de *administración pública* de las nuevas relaciones de producción, y de organización política de la competencia entre las diferentes fracciones de la nueva clase dominante europea, la burguesía; pero también como forma de *integración* de las masas proletarias y campesinas en la lógica hegemónica de las clases dominantes, a través del consenso generado mediante la "ciudadanización" llamada *universal*, pero regimentada *nacionalmente*; c) *la cuestión colonial*, ya "alertada" por los ambiguos y contradictorios procesos de descolonización *formal* de Iberoamérica y el Caribe, pero antes puesta en escena de la manera más radical y violenta por la Revolución haitiana, acontecimiento *excepcional*; esta cuestión plantearía, a la larga, una problemática totalmente nueva alrededor del tema de la nación: la de una construcción "nacional" que es la *consecuencia* de la colonización, puesto que en buena medida son las potencias coloniales las que "inventan" naciones como parte del reparto de los territorios conquistados, y como típica maniobra de "dividir para reinar". No se trata en estos casos, pues, de un desarrollo más o menos espontáneo, histórico, de esas sociedades que termina haciendo necesario el formato del Estado nacional moderno, sino por el contrario, de una *interrupción* de ese desarrollo que *produce* "naciones", como si dijéramos, *desde arriba* y artificialmente, aunque lue-

go la "causa nacional" será asumida como propia por las nuevas clases dirigentes locales (y, en grado variable, por los sectores "populares") en sus "tironeos" con la antigua metrópolis. Esto es doblemente cierto en el caso haitiano, en el cual ya sabemos que su excepcionalidad consistió en que desde el principio la revolución fue llevada a cabo por los sectores más "populares" posibles.

No es ninguna novedad que, en este complejo entrecruzamiento de cuestiones, Marx y Engels, por razones muy atendibles, eligieron priorizar la cuestión social, poniéndola bajo la lógica de la *lucha de clases* internacional: esta fue la consecuencia teórico-política absolutamente lógica del descubrimiento *científico* de que la explotación *objetiva* de la fuerza de trabajo proletarizada, su transformación en *mercancía* productora de un *plusvalor* excedente, constituía la estructura fundamental del funcionamiento del sistema capitalista, y por lo tanto era cortando ese nudo gordiano como podía atacarse más eficazmente el corazón del nuevo poder. Dado que este era un sistema tendencialmente *mundial*, se imponía una estrategia "transnacional" de lucha, que buscara la solidaridad transversal de los trabajadores, más allá de sus diferencias "nacionales". También correctamente –aunque la historia los obligaría luego a matizar significativamente esta primera aproximación– juzgaron a esas diferencias "nacionales" como un mero subproducto ideológico de la hegemonía de las clases dominantes al interior de cada país capitalista, que (según una definición clásica) lograban hacer aparecer sus intereses particulares como los intereses generales de la sociedad nacional en su conjunto, sin distinciones de clase. La "causa nacional" disfrazaba la explotación interna, y la cuestión nacional desviaba la atención de la cuestión social, única cuestión verdaderamente *universal*.

Pero va de suyo que unos pensadores de semejante agudeza, penetración intelectual y erudición no podían despachar alegremente esa cuestión. De hecho, analizaron con pasmosa profundidad teórica y apoyaron decididamente, a partir de las revoluciones de 1848, los movimientos "nacionales" tendientes a una democratización de los regímenes políticos autoritarios –y en muchos casos anacrónicos, aún para el propio capitalismo–, movimientos que se les aparecían como *completando* la etapa "democrático-burguesa" iniciada espectacularmente con la Revolución francesa, y así facilitando la *combinación* de esa etapa con la *nueva* etapa verdaderamente revolucionaria de la lucha de clases a nivel internacional, destinada a una eventual transformación radical de las relaciones de producción capitalistas como tales, y a un subsiguiente reordenamiento de la sociedad en su conjunto que haría innecesaria la propia existencia del Estado nacional, para no mencionar el Estado *tout court*. De manera similar, hemos visto que después de 1860 Marx "descubrió" –en alguna medida gracias al vínculo amoroso de su hija Jenny con un dirigente nacionalista irlandés, para aportar el dato romántico– la cuestión de Irlanda, que se le apareció como una sociedad toda ella constituida en "proletariado externo", cuya liberación probablemente fuera condición *sine qua non* para la revolución proletaria en la potencia capitalista central de entonces, Inglaterra, puesto que el "proletariado interno" de esta última, no importa cuán explotado, era beneficiario objetivo e inintencional "socio menor" de la opresión colonial sobre el Eire. Una vez más, la compleja dialéctica de lo nacional y lo social en su particularidad histórica, el "verde árbol de la vida", al decir de ese Goethe que Marx cita con tanta frecuencia –y que el verde sea el color nacional irlandés no hace aquí más que añadir su cuota de oportuno alegorismo– presionaba sobre el "gris" de la teoría, forzando un replanteo, y aún un re-comienzo, del pensamiento. Y es ya canónico, finalmente, citar la famosa carta de Marx a Clara Zetkin en la que admite la posibilidad de que las tradicionales comunas campesinas rusas puedan suponer una especie de *modelo* para la futura construcción del socialismo; admisión que, al igual que las consideraciones sobre Irlanda, supone un doble efecto sobre la teoría: por un lado, no es inevitable que la revolución mundial comience por las sociedades más avanzadas, y por el otro, la "cuestión nacional" (irlandesa o rusa, para el caso) puede, en determinadas circunstancias, "gatillar" una crisis global de inesperadas consecuencias (y hace falta abundar sobre la sorprendente *actualidad* de estas intuiciones?).

Evidentemente, aún antes de Marx el empeño del romanticismo alemán en subrayar un "nacionalismo" *étnico* previo y más profundo que el propiamente *jurídico-político* enfatizado por la Revolución francesa estaba vinculado al "retraso" histórico de la constitución del Estado nacional burgués de Alemania por comparación con otras grandes potencias europeas, como Inglaterra o Francia; pero la explicación *histórico-política* de las motivaciones románticas no debería obstar para al menos considerar la posible presencia de un *momento de verdad* en la hipótesis de que hay *algo más* en el "sentimiento nacional" de las grandes masas que el mero poder de transmisión ideológica de las clases dominantes. Después de todo, ese sentimiento de *pertenencia* a una "tierra" concreta, físicamente reconocible, esa *identificación* psicológica con los que comparten unas mismas pautas culturales genéricas (desde los aspectos mítico-rituales y religiosos hasta las más triviales normas de comportamiento cotidiano), esa necesidad de construcción de una *genealogía* que explique "imaginariamente" mi lugar en el universo social, ese *efecto de reconocimiento* –todo

lo "especular" que se quiera, como lo ha señalado el psicoanálisis– de mi propio cuerpo como *semejante* a los otros cuerpos con los que estoy obligado a cohabitar, todas esas cosas son tan antiguas como la civilización misma, y muy *anteriores* a la "sobreimpresión" jurídico-política que sobre ellas haya realizado el Estado-nación característicamente burgués (si bien es cierto que esa "sobreimpresión" burguesa, por una serie de razones, es particularmente eficaz). Todas esas cosas, sin duda alguna, están *informadas* por las hegemonías ideológicas, pero no pueden *reducirse* a ellas: es sobre ese "fondo común", sobre ese *escenario* "etnohistórico" que, en la modernidad, se plantea *tanto* la cuestión nacional como la cuestión social, haciendo que –en determinadas circunstancias– ambas cuestiones se articulen de maneras muy complejas. Nuevamente, la Revolución haitiana es un ejemplo que bien podríamos llamar *inaugural*.

El propio Marx, aún manteniendo sus categorías teóricas centrales, es perfectamente consciente de este fondo histórico-cultural, que (contra la simplificación esquemática de su pensamiento practicada por tantos de sus epígonos) despliega con hondura apabullante en las secciones de los *Grundrisse* dedicadas al estudio de las formaciones económico-sociales precapitalistas. Allí explica, por ejemplo, el peso absolutamente decisivo para la conformación de la *subjetividad* (individual y colectiva) que tiene, en las sociedades "arcaicas", el sentimiento de la *propiedad común de la tierra y la lengua*. Es sólo en tanto "co-propietario" de ese acervo colectivo y comunitario que el individuo se hace propiamente *sujeto pleno*: hay pues una precedencia, una *anterioridad lógica* de la *comunidad "propietaria"* respecto del *individuo*, ya que –según las palabras del mismo Marx–,

> La lengua como producto de un individuo es un absurdo, pero en la misma medida lo es la propiedad: así como el individuo aislado no podría tener *lenguaje*, tampoco podría tener *propiedad del suelo* [...] la *lengua* misma, así como el *territorio* común, es el producto de la comunidad como, desde otro punto de vista, es ella misma la existencia de la entidad comunitaria: es una *producción* y una *propiedad* colectiva [...] el individuo está presupuesto como miembro de una *comunidad*, a través de la cual es *mediada* su relación con el suelo [...] La *propiedad* significa entonces pertenecer a una tribu (entidad comunitaria), tener en ella *existencia subjetiva-objetiva* [...] Es el comportamiento del individuo con la *tierra*, con su condición originaria –pues la tierra es a la vez material en bruto, instrumento, fruto– como con presupuestos correspondientes a su *individualidad*, modos de existencia de ésta[17].

"Tierra y lengua", dice Marx: son los sustratos más básicos de la articulación que hacen los antropólogos entre la cultura *material* y la cultura *simbólica* que definen la "identidad" cultural de una formación social cualesquiera. Es sobre este fondo "arcaico", sobre estos *presupuestos* de lengua y territorio, conformadores de una subjetividad que es *efecto* de la mediación comunitaria, que se levantan las diferentes formas jurídico-políticas de organización de la sociedad. "Tierra y lengua" era precisamente aquello de lo que los esclavos afroamericanos habían sido violenta y completamente *despojados*. Luego –y ya durante– la revolución, impedidos –más allá de las apelaciones míticas– de regresar a "Guinea", tuvieron que *inventarse* "tierra y lengua" prácticamente desde la *nada*, en un acto de radical fundación "identitaria" total, y no sólo "nacional" en sentido jurídico-político. *Su* "nación", como hemos visto, estuvo *inmediatamente* ligada, incluso desde su propia textualidad *constitucional*, a cosas como la lengua *créole* y el color *negro*.

Estas ideas de Marx, dicho sea entre paréntesis, representan una radical crítica *avant la lettre*, por un lado a las postulaciones postmodernas a propósito de una comunidad "desterritorializada" (y "deslingüificada", si se nos permite el barbarismo) pero también, por otro lado, a las no menos ideológicas dicotomías de una moderna "ciencia" política que –en la ya trasnochada polémica entre "comunitaristas" y "universalistas"– opone una idea *cultural* a una idea *jurídico-política* de la nación y la sociedad, como si fueran mutuamente excluyentes de modo necesario. "Propiedad", en este sentido del que habla Marx, significa originariamente el comportamiento del hombre con sus condiciones "naturales" de producción –que son al mismo tiempo las condiciones de producción del *sí mismo*, como no se cansa Marx de destacarlo en toda su obra– como condiciones *suyas*, que le pertenecen, presupuestas junto con *su propia existencia* dada por la comunidad. Es esa comunidad de "tierra y lengua" la que le da su *ontología* tanto social-histórica como individual. Marx no podría ser más claro:

> [...] presupuestos naturales de sí mismo que, por así decirlo, sólo constituyen la *prolongación de su cuerpo*. Este comportamiento existe doblemente: tanto *subjetivamente* en cuanto el *sí mismo*, cuanto *objetivamente* en estas condiciones inorgánicas naturales de su existencia[18].

Existe entonces en Marx, indudablemente, la concepción de una *ontología del ser social*, o, si se quiere decirlo así, una *antropología filosófica* ligada estrechamente a "la tierra y la lengua", a la *madre patria* (aunque no se llame, jurídicamente, "nación") y a la cultura que le pertenece, ambas en su doble condición de *propiedad/producción* (colectiva) como "prolongación de su cuerpo" y elaboración de su subjetividad. Por supuesto, se trata de una "ontología" *social*, es decir plenamente inmersa en las transformaciones de su historicidad, y no, de ninguna manera, "esencialista" (lo cual constituye, por supuesto, la diferencia radical con las posteriores concepciones fascistas de "el suelo y la sangre"). Es este "fondo común" –esta propiedad comunitaria ontológicamente previa y condicionante de la individualidad– la que es *enajenada* por la emergencia de la propiedad privada en general, y muy en particular por la propiedad privada de tipo capitalista. Mucho más aún en un caso como el de la esclavitud, donde la propiedad privada lo es en primer lugar de los cuerpos mismos de esos "sujetos" que luego tendrán que *fundar* su nación.

En efecto, el desarrollo de la producción en las condiciones de la propiedad privada es lo que *disuelve* estas condiciones comunitarias en lugar de *reproducirlas*, y las disuelve "independizando" al individuo de la comunidad, vale decir, *alienándolo* de ese sustrato comunitario originario de "tierra y lengua". A partir de allí, la "riqueza de las naciones" aparece como el principal *objetivo* de la producción, y se *contrapone* al hombre: (en la concepción antigua) "el hombre, en tanto miembro de la comunidad, es el objetivo de la producción y la riqueza; en la concepción moderna, la producción y la riqueza son el objetivo del hombre"[19]. La *separación* entre el sujeto y sus condiciones de producción –que son también, recordémoslo, condiciones de producción *de sí mismo* como subjetividad mediada por la comunidad– es algo (mucho) más, entonces, que la explotación económica del *individuo*: es la destrucción violenta de la comunidad de "tierra y lengua", de la *ontología social*, de la propia *condición antropológica*. Es la *pérdida* casi completa, angustiosa, del goce de la vida comunitaria:

> En la economía burguesa, esta objetivación universal aparece como *enajenación total* [...] el *infantil mundo antiguo*... es satisfacción limitada, pero el mundo moderno es *insatisfacción ilimitada* o, allí donde aparece satisfecho consigo mismo es mera *vulgaridad*...[20]

Este párrafo poético y sorprendente, del cual un psicoanalista lo suficientemente agudo podría extraer un capítulo adicional a las obras freudianas (¿no

lo merecería esa dialéctica entre la "satisfacción limitada" del mundo "infantil" y la "insatisfacción ilimitada", o bien la "vulgaridad" del adulto burgués moderno?), muestra a las claras que la pertenencia a la comunidad arcaica de "tierra y lengua" es, en tanto *ideal "imaginario"* preferible, para el propio Marx, a la "enajenación total" de la "economía burguesa", aunque Marx, ahora sí haciendo uso pleno de la dialéctica, *celebre* esa enajenación como preámbulo y condición de posibilidad de una transformación radical que en cierto modo *recupere* aquélla "propiedad" comunitaria original, aunque desde luego en un estadio completamente diferente (y superior) de la "evolución" histórica[21].

Pero el sólo hecho de imaginar semejante "recuperación" tiene que admitir implícitamente la *supervivencia* (sorda, subterránea, "inconsciente", si se quiere) de una nostalgia de la "tierra y la lengua" perdidas.

Sin embargo, al mismo tiempo, Marx y Engels tienen razón al denunciar las *enajenaciones* propias de lo que más modernamente ha sido llamado el nacionalismo burgués, por medio del cual son las propias clases dominantes "nacionales" las que se apropian de la comunidad de tierra y lengua, con el gesto patrimonialista de quien, pretendiendo representar a la totalidad, hace usufructo de ella para sus intereses particulares. Es perfectamente explicable que, al menos para la izquierda europea (o eurocéntrica), ello le haya dado "mala prensa" a la propia idea de *nación*. Para colmo, en la primera mitad del siglo XX, en Europa, la izquierda en general –incluidos los sectores liberal-progresistas– tuvo que sufrir lo indecible a manos de las formas más perversas y detestables de los despotismos nazifascistas (luego de haber visto su conciencia escandalizada por el mayoritario apoyo de los proletariados europeos a la participación de sus gobiernos nacionales en la masacre de la I Guerra Mundial), lo cual contribuyó a renovar una honda y más o menos inconsciente desconfianza en los nacionalismos de cualquier tipo, desconfianza en conflicto con la distinción racional, teórica y políticamente irrefutable, entre el nacionalismo *agresivo* de las potencias imperiales y el *defensivo* de las formaciones sociales semicoloniales o dependientes.

Quizá sea este el momento de meternos con otro autor sumamente incómodo, cuyo intento de otorgarle a la idea de lo nacional un estatuto ontológico puede parecer, en la superficie, extrañamente similar al deducible del Marx que acabamos de examinar. Me refiero, en este caso, a Martin Heidegger, y específicamente a su curso de 1935 sobre Hôlderlin. 1935 no es un año cualquiera: Heidegger acaba de renunciar, presumiblemente "decepcionado", al Rectorado de la Universidad de Friburgo, en cuyo famoso discurso de asunción había intentado revestir al nazismo de una densa dignidad filosófica. Esta

pieza oratorio-filosófica (imperdonable desde todo punto de vista, aunque apasionante como objeto de análisis discursivo e ideológico) ha sido desmenuzado una y mil veces, de un modo que nos disculpa de volver a hacerlo aquí. Baste tan sólo recordar que en él, tanto como en las secciones de *Ser y Tiempo* pertinentes, que sin duda constituyen un precedente *necesario* de muchos de los conceptos del discurso del Rectorado, *lo nacional* aparece vinculado íntimamente (y esa "intimidad" es una noción filosófica y hasta "religiosa" de primerísima importancia) a la tierra *local,* incluso *provincial,* que compromete al mismísimo *Dasein,* a la *propia existencia humana "auténtica"* como tal. Esta *localización extrema* del "ser-ahí" del Hombre, aún cuando está pretendidamente recubierta de una "historicidad" más bien difusa, carece del detallado análisis de determinaciones histórico-concretas que complejizan la *ontología social* de un Marx, de manera que en Heidegger se precipitan en un *ontologismo* grandilocuente que se demuestra muy en línea con la recusación (característica de esa ideología *Volk* que viene aflorando en Alemania desde fines del siglo XIX, y que va a conformar un sustrato central del discurso nacional-socialista) de la "modernidad urbana" y el cosmopolitismo (la *Civilization*) en nombre de la tradición campesina del terruño y la "patria chica" (la *Kultur).*

Pero ahora, en 1935, bruscamente, luego de la "decepción" del Rectorado, Heidegger parece abandonar el registro una frontal politicidad, y recluirse en el análisis del más grande poeta de la lengua alemana moderna, Friedrich Hölderlin. Sin embargo, este curso –así como, más tarde, el celebérrimo ensayo sobre el origen de la obra de arte, igualmente alejado en su *tema* de todo "compromiso" explícito– es justamente el *locus* que le permite a Heidegger producir una de sus reflexiones más complejas, no sobre *la* política, sino sobre *lo* político, entendido como el fundamento mismo de la *ekklesia,* de la comunidad humana, del *ser* de lo social: ese fundamento pre-jurídico y pre-estatal que echa sus raíces en el propio momento generativo de la cultura. Y es notorio que para Heidegger –más allá o más acá de (aunque no, por así decir, *ajenamente* a[22]) sus afiliaciones políticas previas–, ese fundamento *no es,* desde ya, "racial" ni biológico, no está en ninguna "sangre", sino que está en lo que viene, etimológicamente, a *cultivar* la "tierra" para conformar *cultura*: a saber, la *lengua,* y lo que ella es capaz de producir en su forma más sublime, la *poesía.* Después de todo –y esto lo hemos tenido que aprender duramente de las filosofías políticas dominantes, de Hobbes en adelante– *nombrar,* asignar significados, es también un acto de *soberanía.*

Nombrar, asignar significados, decíamos. Es decir: *identificar.* Puesto que cualquier construcción de *identidad* (también la colectiva y por lo tanto la

"nacional") pasa necesariamente por la definición de sus rasgos *diferenciales* respecto de *otras* "identidades", una primera (y más que evidente) aproximación al tema pasa por la hoy tan de moda *cuestión del "Otro".* O mejor, si se lo quiere decir con un deio más "metafísico": de la dialéctica entre lo Mismo y lo Otro, entre Identidad y Alteridad. Por supuesto, esta ha sido siempre *la* cuestión por excelencia en disciplinas como la antropología o la historia, más allá de que sus practicantes se hicieran o no cargo de ella. Y ha sido también, en la práctica, *la* cuestión político-cultural por excelencia en la propia conformación de las "identidades" colectivas nacionales: ¿cómo producir una diferencia lo suficientemente pregnante como para lograr un efecto de *reconocimiento* en la comunidad de "tierra y lengua" (componentes a los que hay que agregar, claro está, la Ley, la historia compartida, los mitos fundacionales, la religión hegemónica, etcétera)? La respuesta de la Revolución haitiana, ya lo sabemos, fue la palabra *negro.* Esto lo capta perfectamente Mérimée en *Tamango,* aunque sea por su costado *negativo,* ya que en ese relato lo que podríamos denominar la "coloratura" es una *marca* permanentemente en juego, y alrededor de la cual se articula la misma lógica de la trama.

Pero, como hemos visto, sólo en las últimas décadas, con el triunfo de la mal llamada "globalización", esa cuestión se ha vuelto un *lugar común* (valga la sintomática expresión), ya no digamos de discursos relativamente sofisticados como los estudios culturales o la teoría postcolonial, sino del periodismo "globalizado" más vulgar. Como es lógico en una época en la que las profundas transformaciones tecnológicas han generado una igualmente profunda transformación en los universos de lo representacional, lo imaginario y lo subjetivo, el debate tiende a centrarse en los múltiples y complejos efectos de una (supuesta) *mundialización de la cultura.* Simplificando casi hasta la caricatura: ¿lo que tenemos es más *diversidad* o más *homogeneidad* cultural? ¿Más "multiculturalismo" auténtico o más *unificación* bajo la lógica de la cultura dominante, sólo que "disfrazada" de una multiplicación casi caótica de *localidades* culturales? Y en cualquiera de los dos casos, ¿no es perfectamente ocioso seguir hablando en términos de categorías espaciales completamente perimidas como la de *nación,* o incluso *región,* con sus respectivas "culturas" más o menos diferenciables?

La respuesta (a una pregunta perfectamente retórica, que la lleva *incluida*) parece evidente. Sin embargo, la trampa está en su enunciación misma. Una incursión superficial en la más elemental topología podría demostrar que *nunca* existe una oposición dicotómica simple entre un espacio "múltiple" y un espacio "homogéneo": más bien, multiplicidad y homogeneidad tienden a

estar en perpetua *tensión*, en un permanente *conflicto* que, en el límite, puede producir toda clase de alocadas *heterotopías* (como aquéllas a las que se refiere Michel Foucault en sus justamente célebres páginas sobre *Las Meninas* de Velásquez [23]), en las cuales la propia identificación de un espacio se hace "indecidible"... salvo que el conflicto sea finalmente "resuelto" por un ejercicio de *poder*.

La cuestión del *poder* es pues previa a la de la "cultura", al menos en términos estrictamente lógicos. Y el poder es ante todo el poder de *definir* qué es lo propio y lo ajeno, lo Mismo y lo Otro, en fin, la "Identidad" o la falta de ella, e *inscribir* tales definiciones en su lógica. Frente a eso, una respuesta resistente que procure meramente *alterar*, invertir simétricamente la definición, no hace más que *reinscribirse* a sí misma en la lógica del poder, puesto que empieza por *aceptar* la dicotomía multiplicidad/homogeneidad en el espacio "globalizado", celebrando uno de los términos y denostando al otro. Pero, como lo ha sugerido agudamente Appadurai, el problema con la globalización cultural es que ha terminado por instalar en la percepción no un espacio múltiple ni un espacio homogéneo, sino un *no-espacio*, una "comunidad sin sentido del lugar", no importa cuál sea la naturaleza de ese lugar[24]. Todo esto puede parecer un "invento postmoderno", pero una vez más, y como lo hemos visto abundantemente, la Revolución haitiana lo puso en juego en toda su casi diabólica complejidad. Desde su mismo inicio se le planteó a esa revolución el problema de la tensión trágica entre la Parte y el Todo, entre el Universal Abstracto (la igualdad jurídico-política de la Declaración de los Derechos Humanos de la revolución francesa) y el Particular Concreto (la situación singular de la mayoritaria "minoría" marginada de los esclavos negros). Ya sabemos cómo "resolvió" la Constitución haitiana de 1805 esa tensión: mediante la denominación de *todos* los ciudadanos haitianos, independientemente de su color de piel o su origen étnico, como... *negros*. El particular concreto ("negro") deviene así el *marco* más amplio del universal abstracto ("ciudadano"), sin por ello renunciar –no podría hacerlo aunque quisiera– al *conflicto* estructural entre esas categorías[25]. Nada encontramos aquí, pues, de esos conciliatorios "multiculturalismos" e "hibrideces" que hoy hacen furiosa moda académica, sino la combativa y frontal asunción de un conflicto que tal vez no tenga solución, pero que no por ello, justamente, será "solucionado" postulando la mera *coexistencia pacífica* de lo homogéneo y lo heterogéneo.

De lo que se trata entonces, decíamos, es de *desplazar* la pregunta (sobre la *nación*, sobre la *identidad)* hacia una recuperación del carácter plenamente

conflictivo y tensionado de la cuestión. Y semejante recuperación, desde luego, no podría dejar de reinscribir la dimensión cultural en sus condicionantes socioeconómicos y políticos. No, claro está, para *reducir* la cultura a esos condicionamientos, ni para hacer de ella un mero epifenómeno ni menos aún un "reflejo" de la base material (esto ya ni siquiera haría falta discutirlo). Pero sí para volver a interrogar críticamente el supuesto casi inadvertido hacia el cual el discurso dominante de la globalización ha hecho deslizar nuestro pensamiento: que ahora *todo es cultura*, y que son la economía o la política (si es que todavía puede hablarse de ellas) lo que puede considerarse un epifenómeno e incluso un "reflejo" de la simbolicidad; vale decir, una paradójica y perversa inversión de la "metáfora arquitectónica" del antiguo marxismo vulgar.

Pero, sin ir más lejos, Fredric Jameson ha dicho algunas cosas definitivas sobre esta cuestión: para él, el término *globalización* no es un concepto principalmente económico o siquiera cultural en sentido estricto, sino puramente *comunicacional*, que rápidamente se ha instalado en tanto sentido común que se da por sentado sin aquélla interrogación crítica, pero que al mismo tiempo enmascara o transmite (según las conveniencias coyunturales) contenidos culturales y/o económicos disímiles[26]. *Mutatis mutandis*, algo semejante podría pensarse a propósito del concepto de *nación*, sólo que esta vez en términos negativos: también él ha sido inscripto en una lógica *comunicacional*, bajo la cual se da por sentado que se está hablando de algo ya *inviable*, si no directamente desaparecido. De un *no-espacio*, en el sentido antes examinado. En el mejor de los casos, de una suerte de espacio sólo difusamente simbólico, de una "comunidad imaginaria" (y no ya "imaginada"), cuando no directamente "fantasmática", sin ningún anclaje en la materialidad de lo real.

Pero, ¿es *realmente* tan así? No nos metamos siquiera con la complejidad de responder –aunque sin privarnos de consignar nuestras sospechas de respuesta– preguntas iniciales sobre si entidades tan "globales" como el FMI, el Banco Mundial o, en otro plano, la ONU, no estarán en buena medida hegemonizadas por los intereses bien particulares de la *nación* imperial dominante (de esa nación que, siendo la única del mundo que carece de nombre *propio* –ya que ha sido bautizada con el genérico "Estados Unidos"– se arroga el derecho de *apropiarse* del nombre de todo un continente: "América"). Quedándonos simplemente en el plano de la "pura" cultura, ¿no es –como insiste el mismo ya citado Jameson– la estricta *norteamericanización* (es decir: la *nacionalización* imperial) de la(s) cultura(s) mundial(es) lo que constituye el sustrato *material* de la globalización cultural y los aparentes "multiculturalismos" que disimulan esa unidad profunda? ¿Por qué, entonces –en principio,

y con absoluta inocencia– habríamos de renunciar *nosotros* tan alegremente a lo que *ellos* sostienen para el mundo entero?

Y otro tanto cabría preguntar, con la misma "inocencia", respecto de la famosa cuestión de la *identidad* (de clase, nacional, étnico-lingüística, de género, o lo que sea): ya sabemos –por el psicoanálisis, entre otras teorías– cuánto hay en esa noción de "imaginario", de "(auto)desconocimiento ideológico" y demás. Pero también lo saben las ilustradas clases dominantes mundiales, y no por ello han renunciado, "deconstruido" ni "diseminado" su identidad de clase *dominante,* ni parece que estén demasiado dispuestas a hacerlo, por más recomendaciones postestructuralistas que escuchen atentamente. Y es perfectamente comprensible: "territorios" e "identidades" son también intereses *materiales,* y no meras figuras retóricas o dispersiones textualizadas.

Pero, desde ya, no seremos nosotros quienes neguemos el peso y los efectos asimismo *materiales* –aunque en otro sentido– que tiene la dimensión simbólico-discursiva, incluso en el concepto de *nación.* Balibar, por ejemplo, habla de la *historia de las naciones* como de un "relato" que les atribuye a dichas naciones la continuidad casi "biológica" de un sujeto[27]. Así, se podrá hablar de una "personalidad" o una "identidad" nacional, cometiendo una metáfora *psicológica* que corresponde estrictamente a un discurso *individualista* moderno vinculado a la conformación misma de los Estados nacionales en el contexto de la consolidación y la expansión *mundial* del Capital. Toda la filosofía política dominante, desde el siglo XVII, supone un agregado de individuos, aislados y "discretos", como *sustancia* del Estado, la sociedad y la nación, una hipótesis exactamente *contraria* no solamente a las interpretaciones románticas o "culturalistas" en general, sino, como hemos visto, a la de Marx, quien, invirtiendo la secuencia lógica del individualismo liberal, habla de la *comunidad* como instancia "mediadora" de la subjetividad individual. Podríamos decir que el rasgo más general de la ideología moderna en occidente es la *sustitución* de discursos "clásicos" como el mítico-ritual, el trágico o el épico –todos los cuales, de distintas maneras, suponen un patrimonio cultural comunitariamente compartido– por la *novela psicológica.*

Ahora bien: estos diferentes géneros discursivos y culturales que hemos nombrado suponen a su vez diferentes configuraciones y *experiencias* de la temporalidad histórica. Frente a ellos, el discurso de la modernidad en su conjunto introduce una *temporalidad lineal e irreversible,* matriz de la hegemónica idea de "progreso" que dominará al ilustrado siglo XVIII tanto como al positivista siglo XIX, junto a aquel predominio del relato *psicológico,* a través del cual el *individuo* –el sujeto cartesiano autónomo y autosuficiente, la "mónada sin ventanas" de Leibniz– se desmarca nítidamente, por un lado, del Estado o de la sociedad nacional que le corresponde: pero por otro lado, y gracias a esa misma escisión, el contractualismo liberal puede tomar el desarrollo del *logos* individual como modelo de la "personalidad" o la "identidad" del Estado y de la nación.

El individuo aislado, la mónada leibniziana, el *ego* cartesiano, es la matriz paradigmática para pensar la *nación* igualmente aislada y monádica. Es un paradigma *filosófico* que se mantiene hasta muy recientemente, pero que choca de modo flagrante aún con el más "inocente" paradigma *historiográfico.* Como razonábamos en nuestro primer capítulo, resulta en efecto llamativo que, en los manuales al uso de historia de la *filosofía,* el *sujeto moderno* es hecho nacer a mediados del siglo XVII, con Descartes, Hobbes, Spinoza o Leibniz, mientras que en los manuales de historia a secas, la *modernidad* empieza con la caída de Constantinopla o con el "descubrimiento" de América, *más de un siglo y medio antes.* ¿Qué puede querer decir este *retraso* del sujeto respecto de la historia, este *hiato* temporal entre los grandes acontecimientos *colectivos* que dieron paso a la modernidad y la emergencia del *individuo* al cual sin embargo, desde el siglo XVII, se hace *modelo* de la modernidad?

Muy simplemente, que el nuevo poder hegemónico ya consolidado en esa modernidad necesita hacer *olvidar* las huellas del camino sangriento que lo condujeron al poder: que necesita *borrar* la memoria de que ese poder fue obtenido a costa de unos *otros* a los que se les sustrajo su autonomía, su "ser", su *ontología social,* para incorporarlos como *propiedad* del "tener" occidental. Como sosteníamos en ese primer capítulo, ¡qué imagen diferente del sujeto "moderno" tendríamos si hiciéramos arrancar su historia, en lugar de del *ego* cartesiano, de los debates entre, digamos, Bartolomé de las Casas, Francisco Vitoria y Ginés de Sepúlveda sobre la "humanidad" de los "indios", debates que afectan a la conformación, por parte del poder colonial, de una *subjetividad colectiva* sobre la cual ejercer su dominación ya plenamente "moderna"! ¡Y cuán diferente sería, también, si hiciéramos arrancar la historia de las "nacionalidades" modernas no simplemente de la Revolución francesa, sino también de esa fundación nacional *aporética* que supone la Revolución haitiana!

En una palabra: el predominio de la "novela psicológica" en el seno de una temporalidad lineal y homogénea es solidario del *mito de autoctonía* y "autoengendramiento" del occidente moderno; que puede entonces aparecer como una totalidad acabada y autosuficiente, cerrada sobre sí misma, justamente porque le *falta* algo: la memoria –que sí retienen, a modo quizá de *lapsus,* los manuales de historia escolar– de que su origen está en ese violento

"choque de culturas" representado por la guerra entre Oriente y Occidente, o por la conquista de América. Fue ese "choque de culturas" lo que plantó las condiciones de una *acumulación originaria* de capital en el occidente europeo, y la que por lo tanto permitió la consolidación, cuando no la propia construcción, de las *naciones burguesas* europeas en el seno del nuevo *sistema-mundo*[28]. En todo caso, ello no hace más que recordarnos que también la construcción de los estados nacionales occidentales tiene su considerable grado de *artificialidad*. O, mejor: que la "artificialidad" propiamente dicha consiste en el *ocultamiento* –o el "olvido", si se prefiere– del conflicto constitutivo entre la comunidad "natural", *material*, de "tierra y lengua", y la "imaginaria" comunidad jurídico-política a nivel *mundial*, tal como lo revela la Revolución haitiana.

Desde luego, las condiciones regionales del *sistema-mundo* no son estrictamente homologables, y los modos de la subsunción en la equivalencia general deben dar cuenta de esas diferencias, tanto en las variables "duras" (geografía, clima, recursos naturales, densidad poblacional, etc.) como en las "blandas" (culturas y organizaciones sociales y políticas previas, formas de resistencia o aquiescencia a la invasión colonial, etc.). La mundialización genera, pues, *dos* lógicas "macro" simultáneas, aparentemente contradictorias pero en verdad al menos potencialmente complementarias, en todo caso ambas *necesarias*: por un lado, la lógica de la *homogeneización*, necesaria para aquélla subsunción en el equivalente general de la ley del valor; por el otro, la lógica de la *fragmentación*, necesaria para la división internacional del trabajo impuesta por las condiciones objetivas (sean "duras" o "blandas") y para la organización *política* de la competencia *intra*–capitalista, que aparece entonces "intersectada" por la competencia *inter*-estatal (o inter-nacional). Pero obsérvese que lo que aquí se está conformando es una inversión de la secuencia causal: la existencia *jurídico-política* de las naciones modernas no es *previa* al sistema-mundo, sino que es un *efecto* de su trabajosa construcción. Ahora bien: si subrayamos que esto hace a la existencia *jurídico-política* de las naciones, es porque hay *otra* existencia, ella sí previa a la "división internacional" como *momento de verdad* de la ideología moderna, que deviene de aquellas condiciones "objetivas" (físicas y étnico-culturales, para decirlo rápidamente), una existencia que no necesariamente se superpone con el trazado "arbitrario" de fronteras políticas –sobre todo en el caso de las naciones coloniales de América "Latina" o África–, pero que *de alguna manera* cruza y condiciona ese trazado. Una existencia que –como vimos que lo indicaba el mismísimo Marx en su reflexión sobre "la tierra y la lengua"– es *vivida* en su propio cuerpo y en su propia subjetividad por los

sujetos, y no solamente como pura "simbolicidad" de banderas, himnos, fechas patrias y demás.

Esta situación crea una relación *tensa* entre las partes y el Todo del *sistema-mundo*. La creación de una "novela nacional", de una diferencia irreductible de la parte respecto del Todo, expresada en lo que suele llamarse *nacionalismo*, intentó resolver esa tensión irresoluble a favor de las clases dominantes "locales", implicadas –con empeño variable, según los casos– en un tironeo entre sus intereses *propios* como clase "nacional" (cuando la hay), y sus intereses *prestados* –pero, claro, prestamente *apropiados*– como clase intermediaria, interlocutora o sencillamente transmisora de los intereses (y la visión del mundo) de los poderes "globales". En el curso de la expansión del nuevo *sistema-mundo*, la cultura dominante intentó, hasta donde pudo, *borrar* las narrativas precoloniales de las culturas locales. Esto es manifiestamente lo que se hizo en Saint-Domingue con la eliminación completa de las culturas aborígenes y la *importación experimental* de la fuerza de trabajo esclava de África. No es una casualidad, entonces, que Mérimée, en *Tamango*, ubique la acción, como si dijéramos, en medio de la *nada*, en ese *middle-passage* que es en todos los sentidos un *no-lugar*.

Pero en todos los casos, el objetivo estratégico fue el mismo: la *asimilación* de las narrativas locales a la gran "novela nacional" europea, occidental y moderna. La temporalidad histórica de las sociedades periféricas devino, estrictamente dicho, *im-propia*, aunque conservando, en todo caso, algunos pintorescos particularismos locales. Idealmente, esta estrategia supone como resultado la difuminación "representacional" del *conflicto* (usualmente trágico y sangriento) entre la cultura dominante y la dominada. El auténtico carácter *apocalíptico* que significó la colonización para las sociedades subyugadas –"apocalipsis" del cual hay innumerables y estremecedores testimonios en la mitología, la narrativa popular, el *folklore*, las expresiones plásticas, la literatura[29]– quedó, efectivamente, *diseminada* en las hilachas más o menos sincréticas de la nueva cultura emergente: hilachas en las cuales, pese a los atisbos heroicos de "resistencia cultural", el exotismo de una *alteridad* domesticada disimula blandamente la violencia indecible del etnocidio. En otra parte nos hemos atrevido a formular la hipótesis de que *en el éxito de ese disimulo está la matriz inconsciente "arcaica" de las teorías del multiculturalismo y la "hibridez" cultural*. Pero queda el hecho de que, en relatos como *Tamango* y sus secuelas hasta el día de hoy, parece haber funcionado una suerte de *inconsciente literario* que conserva la fragmentaria memoria de esa conflictividad "fundacional" que la Revolución haitiana puso sobre la escena del *sistema-mundo* moderno.

De *Tamango* a la *Négritude*, vía Eugéne Sue y Lamartine

Como veremos, y ya lo dijimos, la vacilación, o el conflicto, alrededor de la cuestión de una "comunidad" que se define "identitariamente" por un *color* (y además define así incluso a los que *no llevan* ese color) es un *mitema* central –para decirlo con Lévi-Strauss– de la escritura ensayístico-literaria antillana, y quizá latinoamericana en general, hasta el día de hoy. Pero el ejemplo de *Tamango* –que hemos tomado a título demostrativo– muestra que lo fue también para una importante porción de la literatura europea. Hay por supuesto muchos otros. Podríamos revisar rápidamente alguno de los más "connotados", como se dice.

Está, sin ir más lejos, Eugéne Sue, el autor que renovó el gran folletín con su famosa serial de *Los Misterios de París*, y que posiblemente fuera el escritor más leído (en Francia, y uno de los más leídos fuera de ella) del siglo XIX. Sue nació en 1804, a pocos meses de la declaración de independencia haitiana. Al igual que Merimée, fue un miembro de la llamada "generación de 1820", y compartió con el autor de *Tamango* amigos tan célebres como Balzac, Dumas, Rossini, y –dato no despreciable– el abolicionista Victor Schoelcher. Sue recorrió el mundo durante seis años, sirviendo en la marina francesa como asistente del cirujano de a bordo. Estaba, pues, íntimamente familiarizado con el mar, los marineros, su lenguaje y su cultura. En la década de 1840 publicó una historia en cuatro volúmenes de la armada francesa, en la que no se encontrará la más mínima mención al tráfico de esclavos o a la esclavitud en general. Sin embargo, en el curso de sus viajes estuvo al menos dos veces en las Antillas y fue testigo de todo eso. Aunque más tarde, "influenciado por sus lectores" –era un hombre influenciable–[30], devendría un famoso reformador socialista (al cual nadie menos que Marx le dedicó un ensayo sobre los *Misterios)*, sus informes sobre las Antillas, publicados en la *Revue des Deux Mondes* en 1830, eran tan unilateralmente apologéticos de la esclavitud que los editores de esa prestigiosa revista se sintieron obligados a publicar una disculpa. Llegando a Guadeloupe en 1826, Sue sintetiza estupendamente la "paradoja" central de la modernidad: "Estoy viendo esclavos en un país libre, una provincia de Francia...", aunque no sin agregar: "Los negros me parecen saludables y felices... su alegría me asombra". Era para asombrarse, sin duda. Pero aquí lo que nos importa es otra cosa. Es la novela *Atar-Gull*, comenzada a publicar por Sue, siempre en la *Revue des Deux Mondes*, exactamente en el mes de marzo de 1831, en que fue abolida en Francia la trata de esclavos (la *esclavitud* como tal, ya lo sabemos, tendría que esperar hasta 1848), transformándose así en el primer relato "retrospectivo" sobre el tema en aparecer en Francia.

El prefacio de esa novela –dedicado a James Fenimore Cooper, el autor de *El último de los mohicanos*– es un documento muy especial. Metiéndose de lleno en lo que hoy llamaríamos "teoría literaria", Sue intenta construir una justificación del uso de literatura de "entretenimiento" para hablar de "horrores" tales como el comercio esclavista. Como parafrasea Miller:

> El tráfico de esclavos y sus resultados serán pintados con toda exactitud. Así, el "realismo" le permitirá a los lectores justificar simultáneamente su horror y su placer: ambos derivan de "lo real" [...] Lo que este "contrato" olvida mencionar, sin embargo, es una carta guardada que pronto se revelará: la ironía[31].

Ya hemos visto antes emerger este problema de la ironía y sus ambigüedades, entre los *philosophes* del siglo XVIII así como en Stephen Greenblatt. Veamos cómo funciona en este caso.

Estamos, nuevamente, ante una novela situada en el *middle passage*. Ya se trata, evidentemente, de un *topos* (valga el término, precisamente irónico) de la literatura "de esclavos". Pero esta vez no hay motín a bordo. El protagonista, el esclavo Atar-Gull (un hombre "excepcional", se lo llama en el texto) es vendido en Jamaica al plantador Will, quien –a pesar de su "naturaleza bondadosa"– acaba de ejecutar con falsas acusaciones a un esclavo anciano, Job (¡¡!!), quien, créase o no, resulta ser... ¡el padre de Atar-Gull! El cual, como es comprensible, de allí en más no piensa sino en su venganza. Fingiendo obediencia y mansedumbre para conquistar la confianza de su amo hasta el punto de ser adoptado casi como un hijo (¡atención, psicoanalistas!), termina causando la muerte de la esposa e hija de Will y la completa destrucción de su hacienda. Will queda literalmente enmudecido por el "trauma". Atar-Gull viaja con él como su fiel sirviente primero a Inglaterra y luego a París –ya vemos como se completa el *triángulo* atlántico–, y finalmente le confiesa a un moribundo Will que no otro que él es el causante de su ruina y su desgracia. La (irónica, sin duda) frutilla de la torta llega cuando se le concede a Atar-Gull un premio por su virtud. ¿Moraleja?: "Para un buen hijo, la venganza *es* una virtud".

Bien. Es difícil no ser a nuestra vez irónicos ante semejante esperpento. Pero, recordemos: estamos ante el autor francés más leído del siglo XX, en plena formación de una "industria cultural" y un mercado literario "popular". Es algo para tomárselo muy en serio. Leído el texto a la luz de la Revolución

haitiana –de la cual nuevamente se trata de una alegoría, aunque bastante más disfrazada que en el caso de *Tamango*–, nuevamente tenemos la "iniciación" en el *no-lugar* del *middle passage*, la topología *triangular* (África/América/Europa), un *faire foule* digno de *Totem y Tabú* o la *Psicología de las Masas* de Freud (asesinato del padre simbólico para vengar al padre real, e ingreso "triunfal", con premio y todo, a la modernidad blanca). Por supuesto, la diferencia decisiva con la Revolución haitiana –y con *Tamango*– es la completa ausencia de cualquier referencia, por metafórica que fuese, a la fundación de una nueva "comunidad". Por contraposición, es la modernidad europea la que "adopta" al negro, primero por la vía *individual* de Will, luego por la vía *social* de premiar su "buena conducta". Pero, otra vez, recordemos: la primera vez Atar-Gull ha traicionado *desde adentro* a su "padre adoptivo". Queda abierta la posibilidad de una *repetición* con su cultura ídem (con lo cual, de paso, vengaría también a Tamango, destruido por esa misma cultura). A fin de cuentas, es lo que muchos, en su momento, pensaron que había hecho Toussaint Louverture y los otros líderes haitianos: primero "fingir" obediencia a Napoleón, para luego rebelarse contra él. Además, si de ironías se trata, no es menor la de un relato que parece prefigurar la situación de los "negros" (y otros que, sin serlo, por su posición social quedan incluidos en ese "universal" de la marginalidad y la explotación) en la Francia de hoy: formalmente tolerados, son al mismo tiempo temidos como "enemigo interno". Y reprimidos con toda la violencia que sea necesaria, cuando es necesario. Cuando termina la novela de Sue, Atar-Gull está todavía *más acá*, en su momento triunfal; pero nada bueno le auguramos.

Pero esto no es todo. Más arriba decíamos que ya desde el siglo XVII muchas novelas "de viaje" (citábamos el caso de *Robinson Crusoe*) eran utilizadas como ilustración imaginaria de las nuevas teorías económicas del *sistema-mundo*. La de Sue no será una excepción. El capítulo en el que se narra la ejecución del esclavo Job por Will está presidido por un epígrafe del *Traité d'Économie Politique* (1803) de Jean-Baptiste Say, uno de cuyos fragmentos reza: "Hay una gran diferencia entre el capital *productivo* y el *improductivo*". En efecto –y la comparación es explicitada en el texto por alguien que le aconseja a Will la eliminación de Job– el anciano e *improductivo* Job debe ser liquidado para que, con la indemnización gubernamental por la pérdida "justificada" del esclavo (Job supuestamente había cometido un delito contra la propiedad del amo: su castigo es "merecido"), Will pueda comprar un esclavo *productivo* (y ya hemos visto a qué catástrofe conduce esta fría "racionalidad instrumental"). Como "ilustración", se trata pues de una cruel "ironía".

Retengamos, entonces, un *efecto* que va más allá de las intenciones ideológicas (sean "malas" o "buenas") de los autores. Tanto en *Tamango* como en *Atar-Gull* –y los casos podrían multiplicarse exponencialmente– se termina poniendo en juego en la propia literatura europea, si se quiere a modo de *lapsus*, toda la "irónica" ambigüedad de la conjunción modernidad/esclavitud. Por supuesto, esa ironía, que a menudo puede ser trágica, en muchos casos (no en los de Mérimée y Sue, hay que reconocérselos positivamente) viene sazonada con los excesos, por no decir los directos despropósitos, característicos del "orientalismo" romántico –muy particularmente el francés–, y cuyo efecto objetivo es poner en ridículo a la revolución y a los esclavos, aún cuando se sea conscientemente "simpatizante" de ellos. Esto ocurre, sobre todo, en el teatro –lo cual no es extraño: la naturaleza misma del espectáculo escénico era un terreno propicio para esta clase de desbordes–. De las apenas veintinueve obras teatrales (sobre un total de ocho mil obras producidas en París entre 1831 y 1850) detectadas por Hoffmann y que incluyan protagonistas "negros"[32], solo dos de ellas se sitúan en Saint-Domingue/Haití. Una de ellas es *Toussaint Louverture*, nada menos que de Lamartine, a quien ya encontramos firmando el (segundo) decreto de abolición de la esclavitud colonial en 1848, dos años antes de estrenar su obra. Y bien, en esa pieza –escrita explícitamente como contribución a la causa abolicionista– Saint-Domingue se transforma en una isla volcánica con altas cumbres cubiertas de nieve eterna, donde los tigres acechan entre palmeras y plantas de dátiles: ¡el Kilimanjaro, la India, Asia menor y el trópico americano, todo por el mismo precio! Sin embargo, esta (descontamos que involuntaria) parodia fantástica no le ahorró a Lamartine una andanada de violentos ataques tanto por parte de la prensa como de la "buena sociedad" francesa. Y es que en *todas* las otras veintiocho obras los personajes negros eran figuras cómicas llevando a cabo bufonadas para diversión del público. Tomarse *en serio* la Revolución haitiana –aunque fuera mezclada con ese tipo de ridiculeces, que de todos modos el público francés medio no estaba en condiciones de captar como tales, dada su completa ignorancia de la geografía y la historia de sus propias colonias–, y para colmo hacer del "sangriento" Toussaint un héroe *positivo*, era con todo una muestra de humanismo antirracista que la sociedad francesa, en 1850, no estaba en condiciones de tolerar, o siquiera entender.

Está claro. El que pone en tensión todos los componentes de la ambigüedad –sea trágica, irónica o cómica– es siempre el esclavo *negro:* su color, tan obviamente visible, es un *escándalo* en el *sistema-mundo* eurocéntrico. Y la referencia alegórica, como en los ejemplos de Hugo, Mérimée o Sue, es a la

Revolución haitiana: es ella, en efecto, la que –aunque sea por poco tiempo, antes de que empiece a funcionar a pleno la gran *maquinaria del olvido* de la que nos hablaba Michel Rolph-Truillot– ha puesto sobre el tapete del *sistema mundo* el problema aparentemente insoluble en los términos lógicos habituales. Ya advertimos que no íbamos a multiplicar aquí los ejemplos para el análisis. Dejaremos eso para una futura investigación. Lo que sí vamos a hacer, muy brevemente, es dar un gran salto hasta el siglo XX. Nos interesa hacer aunque fuera algunas referencias a los debates (nuevamente, explícitos o implícitos) que la cuestión de la *négritude*, planteada por primera vez, en forma de "conato", por la Revolución haitiana, abre para la literatura y la ensayística crítica (no solamente) antillana.

La persistencia de la topología imaginaria del *triángulo atlántico* es enorme, puesto que ha marcado con su problemática, consciente o inconscientemente, a toda la cultura moderna, empezando, como acabamos de ver, por los propios autores europeos, en la estela del "conato" textual de la Constitución haitiana y el artículo 14. Pero son ciertos autores caribeños, ya a partir de la tercera década del siglo XX, los que procurarán articular una *lógica otra* para construir un pensamiento crítico desde esas premisas. Los martinicanos Aimé Césaire y Frantz Fanon (que, como se sabe, en los años 50 se irá a combatir a favor de la revolución argelina, y será uno de los teóricos fundamentales de los movimientos anticoloniales del "Tercer Mundo" en general) lo harán haciendo pie en la ideología de la *négritude*. No se trata exactamente, como muchas veces se ha juzgado con cierta ligereza, de un *sustancialismo* a la manera clásica: las ambigüedades y los irresolubles conflictos internos de toda "identidad" no dejan de existir por detrás de esa primera capa de "dureza". Pero vayamos por partes.

La palabra *négritude* utilizada como un concepto intencional (concepto teórico, político, poético y cultural) aparece por primera vez en el poema-libro *Cahiers d'un Retour au Pays Natal (Cuaderno de un retorno al país natal)* de Aimé Césaire, en 1939[33]. A juzgar superficialmente por el título, nos enfrentamos a una versión más del mito del *regreso a África*. Pero eso sería una sobresimplificación. Esa "negritud" que Césaire "inventa" en el poema es un intento –parcial, es cierto– de "renegociar", si podemos decirlo así, un *triángulo* que se le aparecía tan poderoso que su no-existencia le resultaba inconcebible. Césaire busca, metafóricamente, navegar de nuevo el *triángulo* según una lógica del *retorno indirecto*: vuelta a África, sí, pero vía Francia, sus instituciones, su lengua, su literatura. Esa *reinvención* del triángulo –Caribe →Francia→ África– es presentada como una explícita *fórmula ideológica*.

No obstante, y sincrónicamente, en el poema funciona otra (topo)lógica: la de una *espiral* que gira y se eleva *por sobre* el triángulo, culminando en la palabra final del poema, *verrition*. Es un neologismo (todo afrocaribeño, viniendo del *créole*, es potencialmente un experto en neologismos) que deriva del latín *verre* o *vertere*: barrer, dar vueltas, o –más interesante– abarcar de un lado a otro con la mirada (como quien dice "escanear", o en la jerga cinematográfica, hacer un "plano cenital"). La *veerición* –como se ha traducido a veces– encapsula la lógica del *escape*, del esclavo *cimarrón* que encuentra refugio en la selva. Pero *vertere* también puede significar "derribar"/"voltear"/"destruir". Y esto está claramente referido –aquí llega la sorpresa– a que, en la culminación dramática del poema, los esclavos que están siendo conducidos a bordo de un barco en su *middle passage*, se rebelan y se autoliberan: ¡todavía estamos en *Tamango*! Es decir: en la alegoría de la Revolución haitiana. Pero no todo es feliz –como, se recordará, no lo era en Mérimée–: esa palabra final, *veerición*, no está sola; el sintagma completo es *veerición inmóvil*. Queda abierta, pues, la cuestión de si, "negritud" afirmativa o no, es realmente *posible* escapar completamente del triángulo.

Sea como sea, esta forma *inaugural* de una redefinición de los vínculos con África –que necesariamente implica la cuestión de la esclavitud, la Revolución haitiana y, para abreviar, el *somos todos negros*– permanecerá como *la* cuestión capital en las obras de los principales autores antillanos a todo lo largo del siglo XX (en Fanon, en Glissant, en Condé, en Walcott). Los avatares de ese concepto son complejísimos. Césaire (así como Léopold Sédar Senghor, compañero de estudios de Césaire en París durante la redacción del *Cahier*, y que inmediatamente adoptaría la *négritude* para su propia obra poética, pero también como consigna política, cuando se transforme en uno de los principales líderes políticos del anticolonialismo africano) fue acusado –un poco injustamente y con un argumento de bajo vuelo, hay que decirlo– de ser un "desarraigado", un "privilegiado" sin contacto con las "masas" que clamaba por una "negritud revolucionaria" desde el patio de la Sorbonne. Más pertinentemente, recibió la imputación de *estetizar* o *poetizar* la miserable condición "negra" y los siglos de sufrimiento, explotación, genocidio. Característicos son los dardos sarcásticos lanzados, entre muchos otros, por el intelectual y militante marxista senegalés Stanislas Adotevi:

> (Césaire) nos dice una y otra vez, con la complicidad de los nostálgicos de la noche, que la negritud es otra cosa de lo que realmente *es*. Se ha dicho que es un canto puro, un ritmo, un espíritu. No un

> *acto,* sino un dogma silencioso [...] esta distancia infinitesimal que da al negro su *estilo* confirmándolo en su "singularidad". Senghor, por otra parte, define el primer movimiento de esta búsqueda por el *estilo*: "Ese sentido de nuestra dignidad"/"el estilo es la respiración del negro; es la arquitectura de su ser: su dinamismo interno" (y entonces) la estética de la negritud es ante todo la estética de lo *bizarro*. Lo que allí se nombra no es el presente *dado*, es un "otra parte": esa gran noche negra en la loca marcha del mito [...] esta apelación al "país natal" es el suspiro del estudiante poseído por sus propios fantasmas (pero) la negritud es *política* mucho antes de ser *poética*[34].

Bien, puede ser. Es innegable que podemos sospechar "estetización" allí donde, para hablar de la *négritude*, se usan palabras como "canto puro", "ritmo", "estilo", "arquitectura". Y no cabe desentenderse del hecho de que la "tolerancia" con el negro en el siglo XX se apoya en factores puramente *estéticos* (su "ritmo natural", su igualmente "natural" competencia para la música y el baile, la belleza de sus cuerpos, etc.), y queda inmediatamente anulada cuando el negro pretende hacer *política*. Y también es innegable que *hay* un componente "sustancialista" en la propia idea de una "negritud identitaria", y que *hay* un elemento "mítico" en el imaginario del retorno a África. Todos estos "problemas" son hoy la comidilla y las *bêtes noires* –valga la expresión– más elementales de los *cultural studies* o la *postcolonial theory*. Pero ya desde principios de la década del sesenta los autores afroantillanos que se autodefinieron (o que fueron definidos) como *créolistes* –Edouard Glissant, Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant, Jean Bernabé, Maryse Condé– emprendieron la crítica (y una cierta campaña de "desprestigio") de la *négritude* de Césaire. Glissant rompió el fuego afirmando que la única posible extensión de ese concepto era "el acto por el cual el mismo es *superado*", ya que "él termina donde comienza la *auto-posesión*"[35]. Es decir: paradójicamente, la "afirmación ontológica" de la negritud implica que el negro *no sabe* qué *es*. En cuanto se *apropia* de su "esencia", ya no la necesita: sencillamente la *vive*, la da por sentada (así como en el Corán no hay camellos, diría Borges). Confiant y Chamoiseau, por su parte, le imputan a Césaire haber sustituido una "falsa madre" (Francia) por otra (África), como producto de una "zambullida en un *inconsciente africano* preservado en su pureza; meras ensoñaciones dulces de poeta". Sin duda, "la *négritude* nos devolvió a África", pero "reemplazó una ilusión por otra, cambiando Europa por África, e ignorando las realidades de la cultura *créole*, a favor de un *mundo negro* que nos es extraño"[36]. Y en su manifiesto de la *créolité*, Bernabé, Confiant y Chamoiseau escriben: "La *négritude* vino a sustituir, a la de Europa, la ilusión africana [...] Europa y África son dos monstruos tutelares"[37].

Todas estas críticas son harto plausibles. Revelan una voluntad de *complejización* de la relación entre lo "Mismo" y lo "Otro" que venimos defendiendo desde el principio de este libro. Sin embargo –y para *seguir* "complejizando"–, quizá pasen por alto un poco apresuradamente ciertos matices. En primer lugar, en varias oportunidades –y más larga y explícitamente en la sección anterior de este mismo capítulo– hemos llamado la atención sobre el hecho de que un momento *fundacional* de "comunidad" puede requerir el acantonamiento defensivo en una "fortaleza identitaria", aún con todos los pecados "esencialistas" que ello implica (otra vez, el *esencialismo estratégico* de Spivak). Esto es lo que *parece* haber sucedido con el *somos todos negros* de la Constitución haitiana. "Parece": porque también hemos visto, analizando los artículos de esa Constitución, las complejidades de la relación entre "universalismo" y "particularismo" en su propia *textualidad*. Como ya insinuamos, además –y volveremos a la cuestión cuando dentro de un rato comentemos una obra de Derek Walcott–, que el "nacionalismo negro" de la Revolución haitiana está siempre en tensión con un "internacionalismo revolucionario" de alcances potencialmente universales.

Ahora bien: la *négritude* de Césaire es otro de esos momentos *fundacionales*. Aunque hay difusos antecedentes más (pero no mucho) tempranos –el caso más interesante es el del etnólogo haitiano Jean Price-Mars y su libro *Ainsi Parla l'Oncle*, publicado en 1928 bajo la ocupación norteamericana–, con Césaire por primera vez se retoma –en forma poética, es verdad, pero a la que no se le puede negar una decisiva dimensión *política*, como reclama Adotevi– el difícil, dialéctico, posicionamiento "identitario" abierto como problema por la Revolución haitiana. Y a fin de cuentas, no es poca cosa –como hemos visto que reconocen sus propios críticos– "cambiar Europa por África" y hacer girar el *triángulo* en la dirección opuesta a la del eurocentrismo del *sistema-mundo*, además de –con todos los inconvenientes "sustancialistas" que pueden derivar de ello– poner el color *negro* en el centro de la escena. Por supuesto: la *créolité* –que vuelve a hacer girar el triángulo ahora pivoteando sobre el Caribe, y sutilizando mucho el análisis de las aporías "identitarias"– es una importante *Aufhebung* de la posición de Césaire. Pero ese segundo "giro" –y la pregunta es manifiestamente retórica–, ¿hubiera sido posible sin el primero?

En todo caso, Frantz Fanon, desde el mismo bando de Césaire, no representa *exactamente* la misma posición. Fanon, por supuesto, es más he-

geliano/marxista. En un ensayo publicado en 1955 (vale decir, bastante antes de las primeras críticas de los *créolistes)*, le da a Césaire el crédito de ser el autor de un gran "cambio de paradigma" en el ámbito de las Antillas, un giro identificatorio "del blanco al negro"[38]. Según Fanon –que está aquí repitiendo en lo fundamental las tesis de su libro *Piel negra, máscara blanca*– hasta 1939 (fecha de publicación del *Cahier*) el hombre afroantillano vivía, pensaba y soñaba, escribía poemas y novelas, de la misma manera en como lo podía haber hecho un hombre blanco. Antes de Césaire, la literatura antillana era una literatura *europea*. Después de la intervención del *Cahier*, el antillano se vuelve hacia África y se ve tal cual es, "un hijo trasplantado de África; siente las vibraciones de África en las profundidades de su cuerpo". Como puede observarse, para Fanon la "intervención" de Césaire, sin dejar de ser poética, es también plenamente *política*: esa "toma de conciencia" es para él (un poco como el advenimiento al *para-sí* del proletariado en el Lukács de *Historia y conciencia de clase*) un "momento" sustantivo de la "lucha de clases". Por supuesto, un *créoliste* podría recusarle a Fanon, no sin razón, que después de cuatro siglos de esclavitud, el antillano *ya no es* sencillamente un "hijo trasplantado de África", sino –para decirlo rápidamente– un *hijo americano* de aquel "trasplante". Fanon es bien consciente del problema. Además, como su interés de marxista es el de la *articulación* de la *négritude* con la lucha de clases, también quiere *de-sustancializar* la "negritud", hacer de ella una herramienta *política* y no un "ser" *natural* perdido y a recuperar –como, según interpretamos nosotros, ya lo había hecho el famoso artículo 14–. Por eso concluye su ensayo, sin arrepentirse de sus elogios a Césaire (que por cierto había sido su maestro en el liceo de Martinica), con una frase bastante lapidaria: "Parecería por lo tanto que el antillano, después del gran *error blanco*, está ahora viviendo el gran *espejismo negro*".

Tiene razón Miller al caracterizar este ensayo de Fanon, incluso esa última frase, como una *bisagra* de su obra escrita, un momento *transicional*[39]. En efecto, en *Piel negra, máscara blanca* Fanon había protestado con cierta energía contra el prólogo de Sartre a la recopilación (realizada por Césaire) de la poesía de la *négritude* a principios de los años cincuenta, en el cual Sartre celebraba esa idea, pero la calificaba como necesariamente efímera, una "fase" momentánea[40]. Pero después de su propia "transición" –representada por la frase de marras– Fanon, en *Los condenados de la tierra*, se alinea totalmente con Sartre y sostiene que la "negritud" es simplemente un escalón en el camino hacia una cultura verdaderamente "nacional".

Parecería, pues, que los bandos están perfectamente claros: Césaire (y el primer Fanon) es el *retorno a África* –imaginada como un "bloque ontológico"–, los *créolistes* son el *retorno al Caribe* –pensado como una complejidad casi laberíntica–. Pero, ¿es *tan* así? Lo es, sin duda, en *alguna* medida; pero, ¿la suficiente como para restarle sus propias complejidades a la *négritude*? ¿Cuáles son, con precisión, los caracteres del "retorno a África" del *Cahier*? Muchos críticos han vacilado a la hora de determinar, por ejemplo, la *dirección* del retorno: para algunos, se trata de un retorno *al* Caribe (al Caribe *negro*, desde ya) *desde* Europa; para otros, de un retorno *a* África *desde* el Caribe. En el poema se pueden encontrar fragmentos para apoyar *ambas* "direcciones" del retorno: lo común entre ellas es, claro, el *alejamiento* de Europa. Es interesante, aquí, la contraposición de los mares: mientras el Atlántico (que, recordémoslo, es el escenario de conformación del nuevo *sistema-mundo* moderno) conduce *tanto* a Europa como a África, el Caribe –calificado como una *non-clozure*, un "no-cierre"– flota en una "polinesia", un archipiélago. Ya en esto solo tenemos la oposición entre lo *recto*, o lo *plano* (el Atlántico), *versus* lo *laberíntico*, abierto pero intrincado (el Caribe), que está en la orilla opuesta *tanto* a África como a Europa: si es cierto que el narrador irá a Europa vía África –invirtiendo el triángulo, como vimos–, el vértice *singular* es sin duda el Caribe. El "sueño africano" existe, es innegable. Pero tampoco se niega que sea un *sueño*:

> Y me río de mis anteriores infantiles fantasías.
>
> No, nunca fuimos amazonas del reino de Dahomey, ni príncipes de Ghana con ochocientos camellos, ni sabios de Timbuctú bajo Askia el Grande, ni arquitectos de Djenne, ni *mahdis*, ni guerreros[41].

La historia africana, en el *Cahier*, es como si dijéramos *retroactiva*. El narrador no niega que todas esas glorias hayan existido. Pero ya nada tienen que ver con el pueblo antillano:

> África ha sido violentamente alienada del narrador; el colonialismo ha eliminado la posibilidad misma de ese tipo de identificación africana que el narrador gozaba en usar para sus propios fines destructivos. En otras palabras: no hay más una "África" a la cual retornar[42].

¿Entonces? ¿Es esta la lejana, imaginaria, inexistente "ensoñación" de un paraíso perdido que –según la mayoría de los *créolistes*, pero en especial el im-

placable Confiant– obsesionaba a Césaire? Sin duda esto no debería impedir el debate sobre el alegado "sustancialismo" de la *négritude* (aunque ya vimos que debería matizarse más el argumento), pero lo menos que se puede decir es que, en el peor de los casos, parecería tratarse de una "negritud" decididamente *caribeña,* y no unilateralmente *africana* ("no unilateralmente", decimos, porque desde ya, ¿cómo evitarse, para un afrocaribeño, *alguna* referencia a África?). Por otra parte, ya vimos que el momento culminante de este gran poema narrativo es una clarísima alegoría de la Revolución haitiana, que –no es necesario seguir insistiendo en ello– fue la que planteó, para empezar, el "retorno a África" como un *problema.* Y podríamos multiplicar las citas referidas a la cuestión de la esclavitud y el capitalismo, etcétera, tendientes a demostrar que para Césaire está clarísima la *antillanidad* (por lo tanto la "americanidad") de los esclavos. Los *créolistes,* surgidos como movimiento entre fines de los setenta y principios de los ochenta –salvo Glissant, del que ya dijimos que empieza a escribir en los sesenta, y que, justamente, tiene una actitud más compleja ante Césaire, Fanon y la *négritude*– son ya, en cierto sentido, "postmodernos". Es defendible, no lo negaremos, su intención de de-sustancializar la "negritud", pero su *de-construcción* del concepto, como suele suceder en estos casos, tiende a exagerar las dimensiones del "adversario" (el sustancialismo de la *négritude* de Césaire/Fanon, para el caso), como si necesitaran inventarse un "hombre de paja" con el que combatir imaginariamente. El resultado es el proverbial "arrojar al niño con el agua de la bañera", y peor, el riesgo de terminar *des-politizando* el concepto de "negritud", algo de lo cual, como vimos, Fanon se cuida muy rigurosamente. Los críticos más "ultraizquierdistas" de la *négritude,* por el contrario –como también vimos en el ejemplo de Stanislas Adotevi– tienden a *sobre-politizar* el concepto, despojándolo de toda especificidad poética. Ya hemos dicho que no le esquivamos el bulto al peligro de la *estetización* en el *Cahier;* pero también hemos declarado insistentemente nuestro "adornismo": lo que nos parece relevante en Césaire –aparte de su altísima calidad literaria, se entiende– es este *conflicto* siempre al borde del abismo.

De todos modos, está claro, como dice Arnold, que

> Desde mediados de la década del cincuenta en adelante los escritores del Caribe han buscado liberarse de las oposiciones binarias que la visión romántica del mundo había inoculado en la poética, la estética, la historiografía. La Historia (con H mayúscula) no era *su* historia; la novela, el drama y el poema largo debían ser reconceptualizados para presentar a la Revolución haitiana desde una perspectiva ubicada en el archipiélago antillano. Su posición estética fue, en términos generales, la de un *contra-modernismo,* para tomar prestado el término de Theo D'haen...[43]

Como se recordará, nosotros mismos utilizamos el término *contra-modernidad* para referirnos al significado de la Revolución haitiana. De lo que hablamos ahora es de la "traducción" de ese significado a los códigos literarios y estéticos. En una primera etapa (de la que no nos ocuparemos aquí: será parte de esa investigación futura que *nos* venimos prometiendo), como sostiene el recién citado D'haen, los escritores caribeños llevaron al extremo los recursos literarios del modernismo europeo para utilizarlo contra el amo colonial, como *contestación* (en todos los sentidos de la palabra) de la estética importada de Europa[44]. Es en la herencia de este contexto que hay que entender un libro que ya hemos citado, *El reino de este mundo* de Alejo Carpentier (1949). Esta novela cubre el período 1751/1832 en Saint-Domingue/Haití. Sus protagonistas –observados desde la óptica deliberadamente limitada del esclavo Ti-Noel– incluyen a nuestros conocidos Mackandal y Boukman. La novela sin duda simpatiza con la revolución, pero es sumamente crítica de sus resultados. Ti-Noel, quien ha vivido en Cuba desde 1791 hasta 1816, regresa a Haití para descubrir que bajo el "tirano" Henri-Christophe "una forma de esclavitud ha reemplazado a la otra". Ahora bien: la novela no pretende verosimilitud histórica alguna. Su modo es más bien mítico, y pasa por ser uno de los textos fundacionales del llamado *realismo mágico* en la literatura latinoamericana. En todo caso, su estructura se diferencia sustancialmente del modernismo europeo, entre otras cosas (como ya hemos señalado anteriormente en este libro) por el uso consistente –aunque desconcertante en una primera lectura– del "choque de temporalidades": la muerte de Mackandal, por ejemplo, se relata, en una suerte de "montaje paralelo" –que no deja de tener semejanzas con el uso del recurso "cinematográfico" por parte de ciertos modernistas *norteamericanos,* como Faulkner o Dos Passos–, primero desde la perspectiva de los esclavos, luego desde la de las autoridades coloniales. Ambas versiones (un poco a la manera de *Rashomon* de Akutagawa) se "corrigen" e interpretan mutuamente de manera conflictiva, sin que pueda obtenerse un "justo medio" o una "síntesis". Es una lógica narrativa que atenta frontalmente, por un lado, contra la linealidad *tanto* de la trama como de la "historia" que la trama supuestamente "representa"; difícilmente se podría dar un ejemplo más claro de las hipótesis de Ricoeur sobre la posibilidad de relacionar dos

problemas que generalmente aparecen como separados: la función narrativa y la experiencia del tiempo. En efecto,

> La epistemología de la historia y la crítica literaria del relato de ficción [...] presuponen que todo relato se desarrolla en un tiempo que coincide con la representación vulgar, es decir, con una sucesión lineal de instantes. Ambas disciplinas se interesan menos por corregir el pensamiento representativo del tiempo que por subordinar el relato y la historia a modelos explicativos desprovistos de todo tipo de cronología...[45]

Lo que la epistemología y la crítica literaria habitualmente no hacen, pues, lo puede hacer la *ficción*. Carpentier, en esta novela (aunque no únicamente: hemos citado también el caso de *Los pasos perdidos*; si esta nos interesa especialmente, es por la razón obvia de que su escenario es la Revolución haitiana) trabaja con el *desarrollo desigual y combinado* de las temporalidades. Se podría decir que su lógica textual es homóloga e isotópica de la de la propia Revolución haitiana, de la cual hemos intentado mostrar que descompone la temporalidad lineal de las interpretaciones "oficiales" de la modernidad.

Por otro lado, el punto de vista del esclavo –*negro*, pero no solamente negro sino *esclavo*, ahora sí en un auténtico discurso indirecto libre–, que (al contrario de lo que hace la saga de Smartt Bell, por ejemplo) suprime prácticamente toda referencia a los grandes héroes (Toussaint, Dessalines, Pétion, etc.), implica una perspectiva opuesta al relato de la revolución como triunfo de la Ilustración como los historiadores europeos, y no pocos haitianos, quisieron ver. Pero hay que ser cuidadosos con esto, y verlo en toda su complejidad. Hablando de la novela de Carpentier, James Arnold sostiene que

> El foco exclusivo puesto sobre los más estrepitosos fracasos de Christophe hace muy poco por presentar a la Revolución haitiana como un rayo de luz para los pueblos oprimidos del mundo[46].

No podemos estar plenamente de acuerdo con esta afirmación. De lo que se trata en Carpentier, según nuestra propia lectura, es justamente de registrar las tensiones tanto al interior de la propia revolución como entre ésta y el *sistema-mundo* (la Ilustración, la revolución francesa, etcétera). De allí la importancia del punto de vista del esclavo "desilusionado" Ti-Noel: es decir, el de la máxima *singularidad* a la cual no podrían reducirse esos grandes Conceptos,

incluido el Concepto "Revolución haitiana" pensado desde la lógica ilustrada hegemónica, y con los cuales la singularidad entra en conflicto. No pretendemos con esto negar que, efectivamente, Ti-Noel tiene buenos motivos para su "desilusión": la Revolución haitiana, en muchos sentidos, *fracasó* en el cumplimiento de sus promesas más ambiciosas respecto de las víctimas multiseculares de la esclavitud. Pero el "tema" de *El reino de este mundo* no es tanto ese "fracaso" como el modo en que *a partir* de la perspectiva de los protagonistas de la revolución –incluso si no participan activa y directamente de ella, como Ti-Noel, e incluso quizá más en este caso, que permite una mirada "al sesgo"– se *des-totalizan* las pretensiones de una narrativa lineal, armónica, binaria o simétrica de la temporalidad histórica.

De todas maneras, lo importante a retener para nuestros propósitos en este capítulo, es como acabamos de decir, la complejización –tanto estrictamente literaria como crítica– que introducen las huellas, las *trazas* de la Revolución haitiana en el imaginario de la modernidad, así como, más en general todavía, en la relación entre lo "Mismo" y lo "Otro". Paradigma notable de esa complejidad es la extraordinaria obra del santaluciano y ganador del Premio Nóbel de Literatura (1992) Derek Walcott –un negro nieto de esclavos, dicho sea de paso–. Su *opera magna*, titulada *Omeros* –una trasposición al mundo del Caribe de *La íliada* y *La Odisea*–, monumental poema épico de la esclavitud afroamericana, da testimonio ya desde su propio título de una voluntad de *condensación compleja* de significaciones espacio-temporales, histórico-míticas y demás. Como nos enteramos por la explicación que de sí mismo da el propio texto,

> Dije "Omeros",
> Y *O* era la invocación de la caracola, *mer* era las dos,
> la madre y el mar, en nuestro *patois* antillano;
> *os* un hueso gris y el blanco oleaje cuando rompe con estruendo
> y esparce su collar sibilante sobre una playa que parece de encaje[47].

Todo gira, como no podía ser de otra manera, alrededor del mar. Y se nos dice que no África, sino ese mar (*mer*) es la madre (*mére*). Es el *patois* –directamente emparentado con el *créole*, aunque la lengua "oficial" de Walcott sea el inglés– lo que permite el juego de significantes, ya que en él la pronunciación de esos dos términos no registra siquiera la sutil diferencia que hay en francés. Tendremos, pues, referencias más o menos metafóricas al *middle passage* –la lucha originaria viene del mar, que por metonimia permite la remisión a

Homero– e incluso a la Revolución haitiana, a la *négritude*, etcétera. La idea de un *viaje*, por supuesto, no puede dejar de evocar el *triángulo*. Y todo el conjunto del largo poema (cerca de 500 páginas) juega permanentemente con la polifonía de tiempos, espacios y voces, incluyendo la invención de palabras, las *mots-valise* y demás. ¿Todo esto puede ser –sobre todo tomando en cuenta que se trata de una "odisea"– influencia de, digamos, Joyce? ¿O quizá de Pound o Eliot, como sugieren algunos de sus críticos?[48] Ciertamente. Pero no es *cualquier* influencia, sino la que es simplemente tomada como *pre-texto* para, nuevamente, una *singularidad* que sólo podría concebirse en el contexto de la historia y la cultura afroantillana, y desde una perspectiva "tensional" disparada –no nos cansaremos de insistir en ello– por la Revolución haitiana y el color *negro*. Ya esa referencia al *patois* (es decir, el *créole*) en el breve fragmento que acabamos de describir, es una pista inequívoca.

Está lejos de ser la única, ni la más evidente. Mucho antes de *Omeros*, a la edad de 18 años, Walcott escribe la obra de teatro *Henri-Christophe*, primera parte de su *Trilogía de Haití*, en la cual dramatiza la lucha sangrienta entre Dessalines y Christophe luego de la muerte de Toussaint. Algo similar habían intentado antes Aimé Césaire (en la *Tragedie du Roi Christophe*, 1963) y el mismísimo autor de *Los jacobinos negros*, C. L. R. James, en una obra de título homónimo –y en la cual, como dato curioso, el rol de Toussaint fue actuado en su estreno por el gran tenor negro norteamericano, y perseguido por el maccartismo por sus simpatías comunistas, Paul Robeson–. Pero la perspectiva de la obra de Walcott se acerca mucho más a la de la obra de Edouard Glissant *Monsieur Toussaint* (que también juega con la mezcla de temporalidades y espacios heterogéneos). Para ambos, el conflicto central es entre la *apertura* revolucionaria "internacionalista" (representada por Toussaint) y la *cerrazón* defensiva y aislacionista (representada por Christophe y su mítico castillo de Ferriére, en el cual se encierra hasta su colapso[49]). Como puede verse, entonces, ambos captan bien que de lo que se trata –en este caso, desde una estricta perspectiva "política"– de la irresoluble *tensión* entre Parte y Todo, entre el Objeto y el Concepto, ahora trasladada también al *interior* de la revolución.

Es esa tensión encarnada en la *négritude* y puesta en escena por la Revolución haitiana y su artículo 14 lo que durante mucho tiempo sólo pudo ser "actuada" por la literatura y el ensayo, tanto europeos como afroantillanos. La historiografía, como vimos, la había pasado por alto. Pero eso no sería lo más importante: la propia *sociedad* haitiana, aparentemente, la había pasado por alto, probablemente como respuesta inconsciente ante la situación catastrófica en la que se encontró Haití después de la revolución –es decir, después que su épica se ha vuelto una "ruina"–. Que en el siglo XX haya habido un debate "literario" tan intenso sobre el concepto no puede sino ser un *síntoma* de que ese debate no se había producido en la "realidad", o más bien, que había sido "olvidado" tras su espectacular lanzamiento en el artículo 14. Más arriba hemos mencionado el libro *Ainsi parla l'Oncle* de Jean Price-Mars, que en cierto modo lanzó el debate en 1928 (bajo la ocupación norteamericana, conviene recordarlo), aunque no utilizara ese término acuñado por Césaire. El diagnóstico de Price-Mars sobre el problema haitiano fue el de un *"bovarysmo colectivo"*: una búsqueda "patológica" de sentidos que "mira al horizonte" y no hacia el propio lugar; una *alienación* cultural, digamos. En sus propias palabras:

> [...] La propensión de una sociedad a verse diferente de cómo es realmente [...] quedándose con un *alma prestada* (y frente a lo cual) nuestra única posibilidad de ser nosotros mismos es la de no repudiar una parte de nuestra herencia ancestral. Para las ocho décimas de entre nosotros esa herencia es el don de África[50].

Esta es, no hace falta repetirlo, la problemática que será retomada por Fanon, con mucha mayor radicalidad, en *Piel negra, máscara blanca*: la de una *duplicidad* "esquizofrénica" del antillano, sujeto desgarrado –sujeto *fallado*, quebrado– entre su *pertenencia* a la "negritud" y su *referencia* a la "blancura". En ese momento, pues, la insistencia en la apelación a África es comprensible: la "negritud" heredada de la revolución es la marca indeleble que puede hacer que los haitianos *se vean a sí mismos*. Pero es, justamente, heredada de la *revolución*. Es decir, de un acontecimiento que *no es* "africano", sino plenamente *antillano* y *americano*. El exclusivismo en la *africanidad* del "color negro" corría el peligro de hacer olvidar esta tensión constitutiva del "ser" haitiano y antillano. Y ese olvido podía precipitar al concepto en lo peor, como se comprobó en su utilización demagógica, de racismo invertido, por la dictadura de Duvalier. De allí que la *négritude*, incluso, como hemos discutido, en el caso de Césaire –y pese a las interpretaciones esquemáticas que se han hecho de su obra– fuera para los intelectuales antillanos siempre un *problema* por así decir "triangular", y no una certeza *binaria*. Y es igualmente comprensible que para los autores de la *créolité* ese problema sea el de un *vacío* de significación, montado sobre la "borradura" de la *especificidad* de lo caribeño. De allí que Glissant pueda hablar de "una pantalla de

nadería", Walcott de una "brillante vacuidad", Naipaul de "una Nada", haciendo eco al "inmovilismo" o la "inercia" que, según vimos, ya señalaba el propio Césaire en 1939, en su *Cahier*. Esto también es un *problema*. Y así lo ha asumido la mejor literatura, no dejándose encerrar en dogmatismos fáciles.

El ensayo, ciencia-ficción: *Mestizaje* y *africanía* en Ortiz, Freyre y Fernández Retamar (con excursos sobre Paz y Borges)

> Pero esa gran tradición romántica, la del calabozo, la ausencia, la imagen y la muerte, logra crear el hecho americano, cuyo destino está más hecho de *ausencias posibles* que de *presencias imposibles...*,

dice, con su "prosa poética" inigualable, José Lezama Lima[51].

Posible/imposible; ausencia/presencia: son "pares de oposiciones" que, en este párrafo, construye, o sugiere, Lezama Lima. Parecería que, alegóricamente, es la indecibidilidad entre esos dos polos, su irreductible *tensión*, lo que alimenta a –mejor: lo que *insiste* en– el drama histórico de la América llamada "latina" (denominación que es en sí misma un monumento, o una lápida, al etnocentrismo europeizante, pero que al mismo tiempo se ha hecho *carne* en nosotros de tal modo que no podemos abandonarlo a la ligera en manos del adversario), así como del laberinto caribeño. Posibilidad de una *ausencia*: "nuestra" América, esa de la que hablaba Martí, una América auténticamente *nuestra*, no como "propiedad" (o sí, pero en un sentido del que ya hablaremos), sino como construcción autónoma de –lo que antes se solían llamar– los *pueblos*. Imposibilidad de una *presencia:* la de un continente, como se dice, "integrado", pero no por la *presencia imposible* de la "globalización" –de la *mundialización de la ley capitalista del valor*, para volver al concepto menos eufemístico de Samir Amin, sobre el que tanto hemos insistido– sino por la *posibilidad* (todavía) *ausente* de una "integración" en el plano *superior* de una sociedad latinoamericana simultáneamente plural e igualitaria, respetuosa y orgullosa de las *auténticas* "diferencias": aquéllas que provienen de una construcción cultural que parta de la base de una igualdad socioeconómica, política y jurídica, y no de una (falsa) "totalidad" homogeneizante, aunque disfrazada de mosaico de "diferencias" –como la que postula la llamada *globalización*–, y que es la máscara feliz del payaso pintada sobre el rostro infinitamente triste de los vencidos de la Historia.

Desde, digamos, un Simón Rodríguez (e implícitamente, según nuestra hipótesis, desde la Revolución haitiana), una y mil veces ha sido pensada, *reflexionada*, esa América unificada en la pluralidad autonómica y popular, sin que el barro y la sangre de los efectos del capitalismo mundializado (semi, neo, postcolonial o como quiera llamárselo) haya cejado en el impedimento para su realización plena. Cuba, la no tan obvia excepción, es justamente la que *confirma* la regla monstruosa de ese destino trágico que no fue impuesto por los dioses, sino por un designio humano, demasiado humano. Como sea: ¿pertenecen esos "pensamientos del futuro", esa *memoria anticipada* –como la llamaría Ernst Bloch[52]– a lo que las academias han convenido en llamar "filosofía práctica", "humanidades", "ciencias sociales" o "estudios culturales"?

Hoy, contra lo que podría aparecer, esa pregunta no es ociosa ni es (ya) anacrónica: la crisis *simultánea* del modernismo "cientificista" y del postmodernismo "postestructuralista" –cuyas razones no tenemos tiempo de analizar aquí– ha vuelto a poner a la consideración del distinguido público académico la disyunción "ciencia/ensayo" en el pensamiento (y la escritura) de/sobre América "Latina" y el Caribe. El pensamiento, decimos, y la *escritura*: ante el *impasse* de esa vacilación entre una "ciencia" y un "ensayo" como extremos polares, ninguno de los cuales alcanza a dar cuenta de la complejidad del "objeto", hace ya tiempo (a decir verdad, más tiempo del que permitiría explicar el fenómeno como un mero reflejo del "textualismo" *post:* digamos, desde el promocionado *boom* de la literatura latinoamericana de los años sesenta) que se hace entrar en la atascada ecuación un tercer término: la *ficción*.

¿Y por qué no? Después de todo –lo avanzamos como argumento meramente provocativo– nuestras naciones latinoamericanas contienen en su propio origen una buena cuota de *ficcionalidad*, siendo como son un *forzamiento* (y para el caso del Caribe y especialmente de Haití, casi podría hablarse de una *invención)* de la organización jurídico-política, e incluso territorial, de la expansión colonial –y de la propia conformación, gracias a dicha expansión, de lo que Wallerstein llama el *sistema-mundo* moderno[53]–.

"Ciencia" y "ficción" son, pues, dos estrategias, dos métodos, dos abordajes históricos confluyentes en la *producción* –más directa en un caso, más oblicua en el otro– de un objeto similar de estudio, de reflexión teórico-política, de goce estético-literario tensionado con un llamado a la *praxis* crítica.

En todo caso, de lo que hay que preocuparse es de lo que acabamos de llamar *tensión*: entre la "ciencia" y el "arte", entre la referencialidad teórico-histórica y la alegoresis estética. Sobre todo esto volveremos. Digamos, por ahora, que esa tensión es la que conviene a, la que se corresponde con, el objeto

producido; o, más precisamente: con el *proceso de producción* de un "objeto" que convenimos en llamar –mal– América "Latina". Mal, es decir con una incompletud que no osa decir su nombre, y se somete a la totalización etnocéntrica que le soplan los vientos del Norte: ya se sabe –pero no por remanido ha perdido eficacia– de la costumbre anglosajona de llamar "latino" (cuando no "hispano"), por el solo hecho de estar *obligado* a hablar "español" (es decir, *castellano*) a, por ejemplo, un centroamericano que provenga de la mixtura de mayas yucatecos y yorubas oesteafricanos, con un gesto performativo ya no sólo fetichista –de sustitución del todo por la parte–, sino de sustitución de un todo complejo y abierto por otro simple y cerrado.

En fin, que la *restitución* de esa complejidad, de esa *fractura* y de sus tensiones internas –lo cual representa en sí mismo un acto político-ideológico y de pensamiento crítico– ha sido siempre, y muy particularmente en el siglo XX, una pulsión casi obsesiva del intelectual latinoamericano, sea desde las ciencias sociales y humanas, desde el ensayo, desde la creación estético-literaria. Y, justamente, es esa necesidad de reponer en su protagonismo la complejidad indecidible de la tensión que tironea en varias direcciones simultáneas una "identidad" latinoamericana que tiene que volver a ser pensada una y otra vez poniendo el acento en aquella *producción activa* de la "latinoamericanidad", lo que hace imposible (y, permítasenos agregar, *indeseable*) aplicar todo el filo de la navaja de Occam a la estricta escisión académica entre los "géneros" discursivos que practican ese trabajo.

Discursivos y, claro está, iconográficos: ¿no pueden acaso ser *leídos*, como parte de ese trabajo múltiple, desde los muralistas mexicanos a Berni, pasando por Tamayo, Wilfredo Lam, Matta, Guayasamín o Torres García (para quedarnos solo en la "alta cultura" del siglo XX, y no mencionar esas formas larvadas de construcción de la *memoria ritual* iconográfica indígena o negra que analizan, entre otros, Serge Gruzinski, Nathan Wachtel o Carlo Severi, y que ofician como auténticas *inscripciones de la resistencia cultural* más o menos inconsciente?[54]). ¿Y la poética *antropofágica* brasileña desde sus inicios hasta la vanguardia concretista de Haroldo de Campos *et al.*, con su complemento de elucubración teórica de inaudita sofisticación, que conjuga en un nivel superior el conflicto entre imagen, palabra y concepto? ¿No muestran estos ejemplos –elegidos entre miles al azar del capricho y al determinismo del gusto personal– esa voluntad y ese deseo de producir un *conocimiento* a caballo inestable entre lo inteligible y lo sensible, que, otra vez, es el que corresponde a una Latinoamérica desgarrada por su historia y en perpetua búsqueda de su (re)construcción *contra* el papel de patio trasero expoliado y, para colmo, hecho caricatura de Otro *orientalizado* en las garras del Gran Hermano?

De entre esa tradición revuelta, laberíntica, vertiginosa, hemos elegido, para esta sección, cierta tradición *ensayística*, que –ya lo veremos en más detalle, pero lo anticipamos ahora– también mantiene sus propias tensiones con el universo *ficcional*. Y de esa tradición ensayística, hemos elegido concentrarnos en primera instancia –y ya se verá, esperamos, lo que pretendemos *derivar* de esta "primera instancia"– en tres nombres que brillaron especialmente –uno de ellos, por fortuna, todavía brilla– en el siglo XX: los cubanos Ricardo Ortiz y Roberto Fernández Retamar, el brasileño Gilberto Freyre. Tres, ¿qué cosa? ¿Sociólogos, antropólogos, etnohistoriadores, "culturólogos", críticos literarios y estéticos, folklorólogos, filósofos de la cultura, moralistas (y para el caso de uno de ellos, Fernández Retamar, habría que agregar: "poeta")? Las grillas de la aduana academicista ya no tienen un casillero para recibirlos, y cuando más brillaron ellos en su trabajo esas grillas todavía no habían recibido financiamiento suficiente como para necesitar ponerse rígidas (y a qué extrañarse: otro tanto ha sucedido, sucede, con padres fundadores *europeos* como Marx, Weber, Durkheim, Mauss, Freud, Simmel, Lukács, Benjamin: pensadores disciplinados, sin duda, pero tan poco *disciplinarios*).

En todo caso, y para empezar, tres grandes escritores: más pasionalmente barroco y variado en sus circunloquios uno –como conviene a una *cubanidad* que lo obsesionó hasta casi el delirio–, más contenido y ajustadamente edificante pero no exento de parca exuberancia el otro –como conviene a un *paulismo* de arquitectura geométrica compitiendo con la selva lujuriosa–, más frontalmente combativo un tercero –como conviene a una militancia revolucionaria cuyas contradicciones y ambigüedades no eximen sin embargo de una ética del *compromiso*–. Tres "ensayistas", claro está, pero que no se privaron –ni podían hacerlo, atravesados por su época– de saquear el cantero de la "ciencia" social (incluyendo –por ejemplo en Ortiz– la más cientificista y positivista y discutible, la de Lombroso o Enrico Ferri, para nombrar el borde de lo hoy intolerable) tanto como, en el otro borde, el del arte y la literatura europeas (el amor por Shakespeare o los románticos ingleses, por el irracionalismo futurista, por Marcel Proust, por el surrealismo o las poéticas simbolistas); y lo hicieron a la manera de aquellos *antropófagos* que invocaba Haroldo de Campos –y que nosotros mismos encontramos, impensadamente, en la declaración de independencia haitiana–: tragando ávidamente la cultura occidental para en seguida *vomitar* lo que no fuera estrictamente necesario para la cocina de una *diferencia* propia (y, como se verá más adelante, la alegoría

gastronómica, en estos autores, no es una ocurrencia cualquiera: tiene un valor *epistemológico* metafórico, quizá, pero decisivo).

Y, sobre todo: produjeron un *conocimiento* intenso, apasionado, caliente, sobre una Latinoamérica que sin dejar de ser objeto de estudio se les abría a los ojos y a la piel como una herida abismal, casi incomprensible. De donde dedujeron que su *comprensión*, si era posible, lo era primero, antes que nada, como *experiencia*: experiencia de escritura, de teorización rigurosa aunque literariamente arriesgada, experiencia intelectual pero experiencia *vivida*, y no apenas inteligida y transmitida pedagógicamente. Es esto lo que nos importa: no nos detendrá exclusivamente lo que en sus biografías personales hayan acometido Ortiz, Freyre o Retamar en tanto *motivaciones* o *efectos* (políticos, por ejemplo) de lo que pensaron. Fueron, en todo caso, esos efectos, muy diferentes: mucho más simpáticos en los cubanos que en el brasileño, que se precipitó, en la curva ya final de su vida, hacia la esperanza en un "orden" de botas calzadas. Pero lo que aquí quisiéramos es revisar –sin "textualismos"– la *textualidad* de unos pensadores que (fueran los que fueren sus "errores" *también* textuales, ante los cuales procuraremos no distraernos) atravesaron sin timideces el *dolor* de aquella experiencia latinoamericana para transformarlo, al menos parcialmente, en la lucidez de un *saber* a propósito de las ausencias posibles y las presencias imposibles del continente: un saber cuya lucidez es tal porque *incorpora* aquel dolor, pero no permite que el mismo abrume la pasión del conocimiento crítico.

Dos palabras preliminares más, antes de abandonarnos al ensayo (y sus errores). Ante todo, ¿por qué *estos* tres? Podría haber otros, desde ya, que –atentos a nuestras propias premisas– podían incluso haber provenido de una *combinación* entre el ensayo y la narrativa o la poesía. Por ejemplo: el argentino Jorge Luis Borges y el mexicano Octavio Paz (dos hombres "de derechas", se dice: y es precisamente por ello que el ejemplo resulta especialmente provocativo) son dos extraordinarios escritores que han hablado mucho de, que han *textualizado* mucho a, sus respectivas "culturas nacionales" (por cierto bien diferentes entre sí), sin por ello –y tal vez justamente por ello– dejar de alcanzar una significación universal. Tanto Paz como Borges, no importa cuál fuera su ideología consciente, fueron capaces en su práctica textual de operar con la mayor eficacia posible aquél *desplazamiento* de la relación entre Latinoamérica y *sus* "otros" del cual hablábamos más arriba. Paz, por ejemplo, que tanto ha hablado de su propio país, también puede hablar de la India para hablar de México. Borges puede hablar de Ginebra o de Londres para hablar de Buenos Aires. Para Paz, el erotismo refinado de las esculturas de un

templo hinduista puede evocar por contraste el oscuro fondo pagano de la adoración por la virgen de Guadalupe. Para Borges, la luminosidad brumosa del lago de Ginebra puede estar contenida entre las infinitas correspondencias que existen al interior de ese punto infinitesimal, ese *aleph*, localizado en un rincón de una escalera de una vieja casona de un barrio de Buenos Aires. En ambos casos, lo propio y lo ajeno se encuentran en su propia *diferencia*. Es la *mirada* mexicana sobre la India, la *mirada* argentina sobre Ginebra, y no el *tema* de lo mexicano/argentino (o el de su ausencia) lo que define la "mexicanidad" de Paz, la "argentinidad" de Borges. Y es la *singularidad* del objeto construido por esa mirada (*esa* escultura hinduista, *ese* punto invisible en *esa* casa de Buenos Aires) lo que conecta *in-mediatamente* con la universalidad. En un breve ensayo destinado a redefinir el papel actual de la antropología, Miguel Barnet acude a esos mismos dos nombres de la literatura latinoamericana para evocar la presencia de lo Otro en lo Mismo y viceversa: "*Ese Otro es también Yo*, escribe Octavio Paz en *El arco y la lira* (...) Aquella reflexión filosófica de la que sabios como Shakespeare o Borges se apropiaron y que seguramente data de cuando el hombre se miró fijamente hacia adentro por primera vez y se dijo: *Yo soy el Otro*"[55]. Lo cual podría, claro, radicalizarse aún más vía el "Yo *es* Otro" de Rimbaud. Es *exactamente* lo que queríamos decir con la idea de una restitución de la *conflictividad* del espacio "nacional" latinoamericano en su relación con el universal, que, lejos de suponer un *no-espacio* como efecto perceptivo de la ideología dominante de la "globalización" del *sistema-mundo*, supone precisamente lo contrario: un espacio *en disputa* en el marco de una puja de fuerzas, y una comunidad con un *"sentido del lugar"*, de "tierra y lengua", aún cuando –y justamente porque– ese sentido se encuentra en estado de permanente redefinición, según los avatares de la *praxis* del poder y el contra-poder.

Pero, aun ateniéndonos al estricto campo de la ensayística latinoamericana, podríamos haber incluido a otros que compartieran con los tres autores elegidos, en su misma época, esa vocación de dolorida totalización "sociocultural" en la búsqueda excavadora de una "identidad" latinoamericana. Un candidato casi obvio (para nosotros, que escribimos desde *aquí*) hubiera sido el argentino Ezequiel Martínez Estrada: una voz, posiblemente, más grandilocuente –más "hinchada", dijo alguien en su momento–, pero harto similar a los otros tres en lo abarcador y al mismo tiempo laberíntico de su mirada panorámica, y hasta similar en el *método* –entre retórico, hermenéutico y heurístico, pero de gran poder observacional– que construye esas totalizaciones haciéndolas pivotear sobre pares de oposiciones fundantes de la argumenta-

ción: azúcar/tabaco en Ortiz, casa grande/*senzala* en Freyre, Calibán/Próspero en Retamar, pampa/metrópolis (cuerpo/cabeza de Goliat: ¿y cómo no ver allí la trasmutación de la herencia oposicional sarmientina?) en el argentino. Para colmo, Martínez Estrada es, que sepamos, el único de los grandes ensayistas argentinos que hace una referencia a la revolución haitiana[56].

Ya veremos si este método "adelanta" o no –entre tantas otras cosas– el juego de oposiciones "binarias" que un Lévi-Strauss heredó de la lingüística llamada *estructural* (y que nuestros autores, va de suyo, no pudieron conocer: no porque no existiera, sino porque las importaciones académicas del sesentismo todavía no habían aterrizado). Baste por ahora manifestar nuestro disgusto resignado por privarnos de ese nombre, aunque semejante privación obedezca a dos buenas razones: primero –más rápidamente despachable– la pragmática, limitada a la falta de espacio; segunda –si se nos disculpa alguna solemnidad– la teórico-metodológica (algo, señores cientificistas, que en el ensayo también existe, y cuánto): Martínez Estrada, su inclusión, nos apartaría excesivamente de una concentración *temática* en el eje central que, por diversas vías de acceso, une a los otros tres: el del papel de la esclavitud, cuando no directamente la *négritude* de Aimé Césaire y Frantz Fanon. O de la *africanía*, como hubiera dicho el propio Fernando Ortiz. Esa *africanía* que es, en efecto, quizá la dimensión central del juego de *presencias/ausencias* del que habla Lezama Lima, según hemos visto en los conflictos entre *négritude* y *créolité*.

Y la segunda razón se precipita, entonces, en una tercera, de orden sin duda "historiográfico" pero ante todo *ético-político*, que el lector que haya tenido la paciencia de llegar hasta aquí ya conoce de sobra: es imposible entender ("comprender" ética y políticamente, y no sólo "científicamente") la historia del rol de Latinoamérica en la conformación del *sistema-mundo* socioeconómico, cultural, político, ideológico, capitalista, sin la historia –trágicamente solidaria de la nuestra– de la esclavitud en general y de África y su etnocidio esclavista en particular: ya hemos visto que son muchos los estudios del más alto nivel académico e intelectual que certifican el lugar decisivo de la esclavitud "negra" en la constitución misma de aquél *sistema-mundo*, y que vienen a agregarse a la tradición más antigua de una antropología, una sociología cultural o una etnohistoria que analiza la conflictiva, ambigua, omnibarcadora presencia africana en la cultura de nuestro continente, en prácticamente todos sus aspectos y registros (lo hemos visto: de los sincretismos religiosos a los musicales, de los rituales a la gastronomía, de las lenguas a las costumbres, de la literatura a las artes visuales, del folklore a la artesanía)[57].

Ortiz y Freyre (y con otra inflexión Retamar) trabajan con geniales "intuiciones" que en muchos sentidos *adelantan* aquellos estudios históricos: y, sin ninguna duda, forman parte por derecho propio del cuerpo de *fundadores* de esta antropología o sociología de la cultura. Con una ventaja lateral: que por haber llegado *antes* de la moda de los estudios culturales, las fascinaciones "multiculturalistas" postmodernas o las teorías de la "hibridez", necesariamente pudieron sustraerse a la tentación (más informada por la sofisticación teórica, pero menos atenta a las implicaciones éticas o político-ideológicas) de quedar capturados en una *celebración acrítica* de la "fluidez" espacial y temporal globalizada, de los "simulacros" virtuales, del *pastiche* cultural de los fragmentos desjerarquizados, del eterno presente con su pérdida de densidad histórica, en fin, de todos los burdos (por más filosóficamente elaborados que semejen ser) *ideologemas* de eso que Fredric Jameson, con insuperable concisión, ha llamado la "lógica cultural del capitalismo tardío"[58].

Nada de eso: Ortiz, Freyre y Retamar *ignoran* todavía esa "lógica", y esa "ignorancia" les permite retener, como si dijéramos, el *origen* de la tragedia latinoamericana –y por extensión, de las sociedades del tercer mundo, periféricas, postcoloniales o como el lector guste llamarlas–, que no es otro que el de la violencia de la *intrusión* de un mundo en otro, y la consiguiente –aunque mucho más sutil– violencia ideológico-cultural que implica la *negación*, no solamente de los verdaderos motivos de esa intrusión, sino del hecho de que Occidente –en pleno uso de lo que ha sido denominado su mito de *autoctonía*, de *autoengendramiento*– ha completamente "ninguneado" (para recurrir al habla popular mexicana) el papel de sus "Otros" (que, por lo tanto, no son tales "otros", sino que han sido proyectados, *eyectados* al exterior como tales por Occidente para cumplimentar el mito de autoctonía).

Ortiz, Freyre y Retamar, cada uno a su manera, y no siempre forzosamente de modo intencional, responden, en su propia *escritura* de la cultura latinoamericana, a una lógica bien diversa: "saben" muy bien que esa cultura ha *surgido* de (y allí permanece) una situación de conflicto en el que *hay* "vencedores y vencidos", aunque los "sincretismos" e "hibrideces" –incluso cuando contienen un *momento de verdad* de la cultura originaria, que opera como inconsciente *resistencia* a la intrusión– tienden a ocultar, o por lo menos a desplazar de la atención principal. Ya hemos sugerido cómo el concepto de *transculturación*, acuñado por Ortiz, y al que nos atrevimos a adicionar el adjetivo *"catastrófica"*, conserva la marca de ese conflicto. Las oposiciones (metafóricas, incluso alegóricas, pero no por ello sin efectos *materiales* histórico-concretos) entre *el azúcar y el tabaco*, entre *la casa grande* y la *senzala*, entre *Próspero y*

Calibán, son la *representación* de ese conflicto y de las asimetrías de poder que determinan, casi de antemano, su resultado; cada uno de esos términos connota, respectivamente, la cultura dominante y la cultura dominada: "cultura", se entiende, no meramente en un sentido "culturalista", sino subterráneamente enraizada en esas asimetrías de poder socioeconómico, político-ideológico, "racial" y étnico-cultural. Al contrario de Retamar, Ortiz y Freyre, aclarémoslo por si hiciera falta, *no son* "marxistas" (aunque tienen una manera de "no serlo" que más de un marxista debería envidiar); pero, aparte de que no por ello dejan de conocer –y de utilizar en algunos momentos decisivos de su obra– las categorías de Marx, su pensamiento, incluso su *actitud vital* de intelectuales, frente a la cultura latinoamericana, responde a una lógica que podría resultar de enorme provecho *también* para un marxismo latinoamericano abierto, complejo, no reduccionista, "dialógico" tanto como "dialéctico", tal como el que ensaya Retamar (y, por otra parte, *¿qué quiere decir*, exactamente, "ser" marxista?: es un debate epistemológico, político, científico, y, para decirlo todo, "existencial", inagotable, tal vez irresoluble, en el que no podemos internarnos aquí; baste recordar, como al correr de la pluma, que Marx mismo se resistió a ser reducido a esa etiqueta, y que desde luego nunca se negó a confrontarse, todo lo conflictivamente que hiciese falta, con los saberes acumulados por toda la historia del pensamiento).

Entonces, entre tantas otras cosas, *por eso* elegimos a Ortiz, Freyre, Retamar. Porque, paradójicamente, en tanto –como decíamos hace un momento– se hurtaron a la tentación de descansar en una mitología de la *conciliación* cultural (ya fuera porque escribieron antes de la oleada "multiculturalista" o porque sus convicciones se lo impedían), se han vuelto *hoy* inesperadamente "actuales", y extraordinariamente útiles para leer *desde ellos* varias otras "textualidades", anteriores o posteriores. Es obvio que los problemas que ellos abordaron no pueden ser pensados hoy de la misma *exacta* manera, aunque más no fuera por el hecho –para nada banal– de que en el último medio siglo se ha acumulado una aplastante montaña de evidencias empíricas, de innovaciones teóricas y metodológicas, de perspectivas complejas, y de, simplemente, historia *toute courte*. Tampoco se trata, en el rescate de esos nombres –y de tantos otros que lo merecerían– de una mera labor de arqueólogos o anticuarios que se limitara a reintroducir en el panorama de hoy unos arcaísmos nostálgicos. Al contrario: se trata de aprovechar la paradoja que señalábamos más arriba; en tanto los dispositivos discursivos *post* han entrado en una etapa de franca crisis, estamos hoy en condiciones de "repensar" nuestros clásicos *previos* de una manera creativa, que vuelva a instalarlos –con la ventaja de

perspectiva que nos da nuestra condición de enanos parados en los hombros del gigante– en este horizonte profundamente conflictivo y desgarrado que es el de nuestra cultura latinoamericana. No lo podríamos decir mejor que con aquel *dictum* dramáticamente poético de Walter Benjamin al que hemos aludido repetidamente: hacer historia no es recuperar los hechos tal como verdaderamente se han producido en el pasado, sino reconstruirlos *hoy*, tal como relampaguean en un instante de peligro.

No es una tarea fácil, pero es una tarea *urgente*. Una tarea que se inscribe (o, al menos, debiera hacer el esfuerzo en esa dirección) en la *praxis* de un pensamiento crítico que, sin desechar la riquísima tradición de ese pensamiento crítico producida por Europa –al contrario: *reapropiándonos* de ella en el estilo "antropofágico"– nos permita pensar *desde aquí* y *para aquí*. Hombres como Ortiz y Freyre, reconstruídos en este "instante de peligro" a la manera de un *anacronismo provocativo*, y como Retamar, que –otra vez, por fortuna– sigue construyéndose a sí mismo, pueden volver a ayudarnos a encontrar esa ubicación.

En un artículo relativamente reciente, Julio César Pino señala, con acierto, que en la última década ha habido –en las universidades norteamericanas, a una de las cuales él pertenece– "una verdadera explosión de los estudios afrolatinos", incluyendo "programas y cursos sobre la diáspora africana y el Atlántico negro", pero que sistemáticamente eluden "la presencia negra en el Caribe hispánico, la tierra firme hispanoamericana, o Brasil". Con todavía mayor acierto, se muestra preocupado por el hecho de que

> la gradual desaparición de la categoría *clase social* del estudio sobre las relaciones raciales en la (misma) década plantea el desafío de *fabricar* un paradigma marxista de la *construcción* de la América afrolatina por parte del imperialismo y el capitalismo[59].

La preocupación es plausible, y hasta encomiable, y los términos subrayados dan buena cuenta de una carencia y una necesidad: la de *fabricar* (aunque el término sea un tanto artificioso) un paradigma que permita examinar la *construcción* de la América afrolatina (esta vez el término es acertado: no se trata de un dato "natural" ni de una historia de desarrollo "espontáneo", sino de las formas complejas en las cuales el capitalismo imperial *produjo* una formación sociocultural específica), en términos no meramente "culturalistas" –ni, por lo demás, "economicistas"– sino de *clase* (otro indudable acierto, dado el ideológico "abandono" de esta categoría por el pensamiento *post*, siempre que –el

autor no lo aclara– le otorguemos a ese concepto todo su alcance también sociocultural y político-ideológico, que cruza, y en buena medida determina, las "relaciones raciales").

Este es el *macro-contexto* histórico-cultural –el que, mal o bien, hemos intentado analizar en todo lo anterior– en el que escriben Ortiz, Freyre, Retamar. En los tres, la *africanía*, la *negritud*, el *mestizaje*, son, como empezamos diciendo, más un *campo de batalla* que una simetría cromática, o que un descriptivo juego de polaridades. Y no hay que asombrarse de ver inscripto, aquí, el concepto de *negritud*, habitualmente asociado –y por buenas razones, como hemos visto– al nombre de Aimé Cesaire, y luego de Léopold Sedar Senghor y Frantz Fanon: Ortiz, Freyre y Retamar tuvieron tiempo de conocer esa idea, aunque ellos mismos no hicieran uso explícito de ella –probablemente porque, y si es así tuvieron razón, es una categoría demasiado *pura*, demasiado "binarista", aunque ya tuvimos ocasión de complejizar este calificativo–. De lo que ellos querían, más bien, hablar –y en este sentido se los puede considerar más cerca de la *créolité* de Glissant y los otros–, es de ese *caldero nuevo*, para el cual no basta la oposición "negro"/"blanco", sino que requiere acuñar categorías también nuevas, *dis-locadas* de las grillas clásicas: cosas como, por ejemplo, *tabaco/azúcar*, o *casa grande/senzala*, o *Próspero/Calibán*. Que no son, por supuesto, palabras (o "personajes", en el último caso) *en sí mismas* nuevas; incluso, se diría, son arrancadas a diferentes y muy establecidas tradiciones –"naturales", culturales, literarias–. Pero sí son *resignificadas* por nuestros tres autores, para que, si se nos permite una asimismo muy establecida metáfora, el nuevo vino *moldee* nuevamente a los viejos odres.

Además, la *mera* oposición "blanco"/"negro" hubiera resultado sospechosamente "racialista", biologicista. De lo que se trataba era de *historizar* esas "razas" –y las provenientes de su "mestizaje"– para mostrar que esos *nombres* son, precisamente, el *producto* de una historia, y no su pre-condición, tal como –siempre según nuestra hipótesis– había empezado por hacerlo la Constitución haitiana. Es la *esclavitud*, y todo lo que hemos visto que ella implica, *supone*, en la conformación de un nuevo mundo (el *sistema-mundo* capitalista) lo que explica las nuevas formas de emergencia de aquélla oposición, formas que cumplen también la función de ocultar, de desplazar de la vista, aquello mismo que las explica (fetichismo, *encore*). Ya lo hemos anticipado: lo que se llama el *racismo*, tal como lo conocemos o lo concebimos *hoy*, es una invención *moderna*, efecto de una esclavitud de "nuevo tipo" que tiene a su vez que *inventarse* una ideología para "racionalizar" la aparente incongruencia, el contrasentido, de recurrir al trabajo forzado, esclavo, en plena emergencia de una racionalidad económica y social en cuyo contexto a cualquier teoría linealmente "evolucionista" se le aparece como un anacronismo (cuando, también lo hemos visto, es en verdad un *sincronismo*, absolutamente necesario justamente para la consolidación de esa nueva racionalidad).

Y no es, desde ya, que antes no hubieran existido múltiples formas de *etnocentrismo*: como vimos, los hubo desde siempre, y en todas partes. Pero ahora hay, se supone, una cultura *universal* –y "universalidad" es un significante que casi inevitablemente se desliza hacia "superioridad natural"– que, casualmente, es *blanca*. El sistema de equivalencias –autorizado inconscientemente por la dominación, por la hegemonía emergente del *equivalente general*, que es el Dios "racional" del capitalismo– cae en su casillero exacto: universal → superior → blanco/particular → inferior → negro (y, por supuesto, "indio"). Ya hemos usado reiteradamente una definición de Lévi-Strauss: la ideología resuelve, en el plano de lo imaginario, los conflictos que no tienen solución en el plano de lo real (y que no la tienen, en primer lugar, porque *no hay*, "naturalmente", tal conflicto; la ideología, en verdad, da una doble vuelta de tuerca: *crea*, inventa, una contradicción allí donde no tiene por qué haberla... para luego "resolverla"). Ortiz, Freyre y Retamar no creen en la "solución", para empezar, porque no creen en el *problema*: la oposición no es de colores de piel, no es "natural", no es constitutiva; es, otra vez, histórica, ideológica. Hace a un Poder (real) devenido Saber ("imaginario") que *produce* amos y esclavos, y no los encuentra *ya hechos* por la Naturaleza, como había conjeturado Aristóteles (en una época en la que, sin embargo, y ya lo hemos discutido, la creencia en superioridades naturales *no era* necesariamente "racista": por lo menos no más racista de lo que podía implicar la categoría de una *barbarie* cuya impronta era cultural: la de la *lengua*, incomprensible, del "Otro"). Por eso hay que salirse de ese camino, que no puede conducir a un pensamiento *crítico* (a una "puesta en crisis" de la *doxa* heredada) y *fabricarse* un léxico nuevo, diferente, *desviado*.

Pero, hay que insistir sobre algo: los de *azúcar/tabaco*, o *casa grande/senzala*, o *Próspero/Calibán*, no son, está claro, conceptos, categorías, nociones *teóricas* en ningún sentido "científico" o "académico" del término. Son, decíamos, *desvíos* del discurso: alegorías, metáforas, "personas" (en la acepción latina de *personae* como "máscaras" teatrales); es decir, en cierto modo: *ficciones*. Por supuesto, semejante "ficcionalización" teórica está muy lejos de ser un invento latinoamericano: al menos desde el Jeremy Bentham de la *teoría de las ficciones* sabemos que la "ciencia", aun la más "dura", no tiene otra manera de proceder que mediante la construcción de *campos hipotéticos "ficticios"* que le sirvan de punto de par-

tida. Pero en Latinoamérica, desde muy temprano, parecería que el impulso hacia la ficción ya no como *recurso* sino como *sustancia* de la teoría o de la historia, es poco menos que irresistible, y con harta frecuencia bajo la forma de aquellos pares de oposiciones. Ya mencionamos, al pasar, a Sarmiento, a su oposición *civilización/barbarie*: pero, ¿acaso no se sigue debatiendo hasta hoy si el texto del *Facundo*, en el que emerge esa conceptualización, debe ser analizado como un ensayo, una crónica de "historia del presente", un tratado "sociológico", o una *novela*? La vacilación de la crítica no es casual: hay, en la propia estructura como en la estrategia escritural y retórica de ese texto "fundante", una *indecidibilidad* constitutiva, que tal vez –sin dejar de ser, claro, una marca de *estilo* individual– devenga de una voluntad de duplicar textualmente, haciéndole *violencia* a las fronteras de los géneros, la violencia de *lo real* al cual el texto alude[60]. Y es que, tratándose de Latinoamérica, de su historia, la violencia *no es* un mero recurso teórico. Ya decía David Viñas que la propia historia de la literatura "ficcional" argentina empieza, en *El Matadero* de Echeverría, con la metáfora de una *violación*[61]. La "violación" –forma de violencia extrema si las hay, metáfora que desde el principio tiene una significación *política* pero también *existencial*: es la intrusión forzada en el propio "cuerpo", en la propia historia, en la propia comunidad– queda inscripta *como* origen, *desde* el "origen", en la cultura latinoamericana, se hable o no de ella. En la *colonialidad* del poder/saber, la violación es el poder, las teorías justificadoras o racionalizadoras –la racionalidad instrumental, las filosofías del universal abstracto, el positivismo evolucionista, pero también el etnocentrismo o el racismo arropados en aquéllas– son el saber. La "ficción", la metáfora, el *desvío* del discurso por parte de la cultura vencida, o de la "nueva" cultura *engendrada* como hija "bastarda" de la violación, son una *defensa* contra ese "saber": una *manera de decir*, un *estilo*, que no enfrenta al Saber dominante *en su mismo terreno*, sino que –como las formas *transculturadas* de las que nos hablará Ortiz– vive y se desarrolla por meandros en los *intersticios* del poder/saber, para engendrar a su vez *otra cosa*, algo sobre lo cual el poder/saber *no puede* legislar –¿qué sentido tendría, en efecto, criticar o recusar por "anticientífica", por "no-verdadera", a una *ficción*?–. Así, como diría Lacan releyendo a Freud, "la Verdad tiene estructura de Ficción": justamente porque su enunciación no se emite desde el espacio de una *pretensión de Verdad* (en el sentido "cientificista-eurocéntrico"), la ficción apunta *al lugar* de una Verdad, lugar vacío sobre el cual la Verdad deberá levantarse como *construcción*, imposible de definir de antemano, y por lo tanto constitutivamente *no-ideológica* en su manera de operar (aunque pueda ser ocupada con un "contenido" ideológico cualesquiera).

Quizá, al menos en parte, se refiera a todo esto Fredric Jameson con su célebre hipótesis de la literatura "periférica" como *alegoría "nacional"*. Se recordará esa hipótesis, que aquí sólo podemos enunciar esquemáticamente: la mayoría de, incluso, las "historias de vida", de los relatos de "experiencia individual" que pueden encontrarse en nuestras literaturas implican, finalmente, a la "totalidad del laborioso relato de la colectividad misma". Ello les es necesario –más allá de las "intenciones"– porque el colonialismo, tanto como sus secuelas "globalizadas", les arrebató la posibilidad misma de construcción de una "identidad" (no importa cuán imaginaria, como lo son todas) *autónoma y propia*, desarrollada en *su* propio "cronotopos", en *su* propia espacio-temporalidad histórica. Entre las críticas que recibió esta tesis, la principal y más atendible provino de Aijaz Ahmad, quien le reprochó un excesivo apresuramiento en su homogeneización, sin demasiados matices, de unas literaturas emergidas de regiones y experiencias histórico-culturales bien diferentes, para no mencionar las igualmente distintas *temporalidades* históricas, así como la más sutil y espinosa cuestión de los *estilos* literarios, a veces tan singulares e idiosincrásicos[62].

Plausible señalamiento, como ya dijimos. Sin embargo, hay al menos un sentido en el que Jameson –si lo hemos entendido bien– utiliza el concepto de *alegoría*, que quizá ayude a entender el estatuto de la ficción latinoamericana (o "periférica" en general): es el que le da Walter Benjamin en su clásico texto sobre el drama barroco, donde la operación alegórica no consiste en una traducción mecánica, término a término, de una serie de símbolos de significación "esencialista", prefijada de una vez para siempre y de contenido semántico universal. Benjamin, justamente, *opone* su concepto de *alegoría* al concepto canónico de "símbolo", al decir que el "alegorista", en su propia *praxis*, transforma en *ruinas* los congelados sentidos previos, y se comporta como un arqueólogo "creativo" que *construye* un sentido nuevo –o, mejor aún: que señala la *necesidad* de esa construcción– para su sociedad, en lugar de buscar una "esencia" eterna y ya consolidada[63]. Es este el movimiento *alegórico* que corresponde a sociedades como las nuestras, a las que la colonización –y su continuidad proyectada hasta el presente– hizo perder su sentido originario, impidiendo al mismo tiempo la construcción de uno nuevo, que ahora es necesario re-construir, incluso *inventar*, sobre el vacío de esa ausencia. De manera similar, ya antes Simmel, en quien muy probablemente se inspira Benjamin, muestra cómo las ruinas de un edificio arcaico invadido por la naturaleza conforman una nueva "unidad estética" cuyo sentido debe ser *producido* por el "alegorista"; y que Simmel, como al pasar, hable de las ruinas de la

civilización maya, no hace sino añadir dramaticidad a nuestro argumento sobre América "Latina". Y no hace falta insistir, aquí, sobre cuán conveniente es la metáfora de las *ruinas* a la idea de una historia y un sujeto que hemos definido como de la *fractura*.

Lo que la ficcionalidad textual (o visual) singular de los "alegoristas" latinoamericanos está pues, no *re-flejando*, sino *re-construyendo* imaginariamente, es aquel *vacío*, aquella *ausencia* de "comunidad", luego de su catástrofe bajo la dominación colonial. Ello vale no sólo para la narrativa literaria (o para cualquier otra forma artística) sino también, y en algún sentido especialmente, para el *ensayo*. "Especialmente", porque en este género la operación alegórica, podríamos decirlo así, se *duplica*: el tabaco y el azúcar, la *casa grande* o la *senzala* aluden, sin duda, a referentes "reales" y *particulares* de Cuba o de Brasil, históricamente comprobables; pero, en su pasaje a la *escritura* ensayística de Ortiz y Freyre, esos referentes históricos particulares se transforman en (como diría Peirce) *interpretantes* relativamente "universales" de *toda* la situación histórico-cultural de las sociedades basadas en la esclavitud afroamericana. El caso de Retamar nos presenta una ulterior complicación: Próspero y Calibán (y por supuesto Ariel, Miranda y el resto de las *dramatis personae* de *La tempestad* shakespeariana) *son ya* instancias imaginarias, y no datos "reales" de la historia. Sin embargo, no es difícil ver, en el texto, cómo también esos personajes, y su oposición dialéctica-dialógica, cumplen la función de *hipótesis ficcionales* para "interpretar" la historia del Caribe y, más aún, extenderla a toda Latinoamérica y a una suerte de *teoría condensada* del colonialismo y la dominación imperial.

Repitamos simplemente, por ahora, que el "universalismo" que acabamos de señalar, y al cual se apunta por *transformación* de los "particularismos" (reales o imaginarios) que inspiran el desarrollo textual de los tres autores, es exactamente *inverso* al del discurso eurocéntrico dominante. En este, la Parte dominante (la Europa colonialista, para decirlo rápido) se coloca *en el lugar* del Todo, bien *absorbiéndolo* totalmente, bien *expulsándolo* al limbo de la no-historia –lo cual en definitiva equivale a lo mismo–, y creando de esa manera lo que Adorno hubiera llamado una *falsa Totalidad*. En nuestros tres autores, por el contrario, la *proyección* de la Parte hacia el Todo se lleva a cabo para denunciar la *tensión*, el *conflicto* entre las dos "partes" que conforman ese Todo (así como el que existe al propio *interior* de la "parte" dominada, en términos de su cultura *mestiza*), para denunciar justamente aquel carácter de *falsa* Totalidad, para mostrar su condición "ideológica" de totalidad *inacabada* y *abierta*, operando no con el *concepto* de Totalidad, sino con el *movimiento permanente* de totalización/destotalización/retotalización que defendía en su momento Sartre como auténtica "razón dialéctica"[64]. En este sentido se puede hablar en ellos, al menos de manera premonitoria, de lo que Walter Mignolo o Catherine Walsh llaman "un saber *otro*" –que no es simplemente *otro saber*–[65].

En una palabra: la ensayística latinoamericana –la que aquí nos interesa–, en su voluntad de relación con lo *real*, usa como trampolín el espacio de lo *ficcional*, allí donde la narrativa usa el de lo *imaginario*. Vale la pena, a este respecto, rescatar la distinción entre esas dos categorías llevada a cabo por Wolfgang Iser: lo puramente *imaginario* –espacio característico de la narrativa literaria– *puede o no* aspirar a una "referencialidad" de lo real (puede, digamos, ser más "realista" o más "fantástica"), pero no es *ese* tipo de "ficcionalidad" la que la define como género. En el ensayo, a su vez, lo *ficcional* (con su aspecto también parcialmente "imaginario", desde ya) está allí precisamente *para* revelar su relación con lo real, para *hacer visible*, por contraste, la existencia de una "realidad" pura y dura *sin la cual* la "ficción" sería impensable[66]. Así, el tabaco y el azúcar, la casa grande y el senzala, son *primero* aceptados como referentes "reales", *luego* extraídos de su contexto particular para ser transformados en "alegorías", y *finalmente* devueltos al mundo de lo real para que hagan las veces de *interpretantes* del colonialismo. Con un gesto que obedece a la misma lógica "objetiva" aunque parezca seguir el camino inverso, Próspero y Calibán son *primero* aceptados como referentes "imaginarios", *luego* extraídos de su contexto literario para devenir "alegorías" del colonialismo (y también de debates particulares de la Cuba de la época, recién salida del trauma del "caso Padilla"), y *finalmente* devueltos a un mundo "imaginario" que, al completar este recorrido, ha quedado fuertemente *contaminado* por lo real.

Esperamos que haya quedado claro que lo que estamos proponiendo es que la operación *de "ficcionalización alegórica"* que realizan Ortiz, Freyre y Retamar *depende*, estrictamente, de su conflicto con lo real –aunque "literariamente", como es obvio, no pueda *reducirse* a ello–: es *porque* la historia real de Latinoamérica incluye de manera sustancial, *material*, a la esclavitud africana –y por esa vía a la realidad igualmente *material* del rol de la esclavitud en el *sistema-mundo* capitalista y su dominación– que las alegorías *textuales*, "ficcionales", de los tres autores pueden funcionar como tales. Vale decir: así como la estrategia de totalización/destotalización/retotalización (el método llamado *progresivo-regresivo* de Sartre) sorteaba la trampa ideológica del fetichismo de la *falsa totalidad*, ahora el vaivén dialéctico y conflictivo entre lo ficcional y lo real –donde el estatuto de cada uno de los polos depende del otro– sortea igualmente el otro extremo de la tentación ideológica *textualista* y "postmo-

derna", en la que la "ficción", la *écriture* o lo que fuese *sustituye* totalmente el universo de lo real, *colonizándolo* –si se nos permite el nada inocente término– con su proliferación particularista de significantes desligados, de discursividades rizomáticas, etcétera. En Ortiz, Freyre y Retamar, por el contrario, la "literatura" es una red espesa, sin duda, con su propio nivel de autonomía y especificidad, pero tendida precisamente para *pescar* lo real.

¿Cómo *narrar* la Revolución haitiana y el color negro?

El ensayo, en su relación conflictiva, ambigua, con la *ficcionalidad* y con lo *imaginario*, ¿viene a suplir una *carencia* de la ficción? ¿Pretende "rellenar" con *argumentaciones* las insuficiencias de un *argumento* que encontraría límites absolutos para narrar –sustrayéndose a la "estatización" despolitizadora– lo *inenarrable* de la esclavitud, de la Revolución haitiana, de la *négritude* y sus ambivalencias y conflictos? ¿Cuál es el *género* que mejor convendría a esta "narración", en vista de que un "género" convoca la idea de una *totalidad* más o menos rígidamente estructurada, y según hemos visto, las narraciones sobre la Revolución haitiana –quizá con la única excepción de la trilogía de Smartt Bell, que es una suerte de monumental fresco "tolstoiano"– han tenido que apelar a la fragmentación, la metáfora, la alegoría, la *ruina* en sentido benjaminiano?

No podríamos tener respuestas definitivas a estas preguntas, como es obvio. Pero el sólo hecho de tener que plantearlas habla de una dificultad, que en cierto modo quizá sea la misma que planteaba Michel Rolph-Truillot para la *historiografía* de la revolución: la dificultad de lo casi *irrepresentable*, de aquello para lo que no existen códigos (ni siquiera los tan flexibles "códigos" poético-literarios) previos sobre los cuales recostarse, aunque fuera para transgredirlos. Sin duda, el "código genérico" más global que podríamos usar para calificar a las ficciones sobre la Revolución haitiana es el de la *épica*. Eso es, sin duda, la trilogía de Smartt Bell; y eso sugiere, ya desde su propio título, el *Omeros* de Walcott. Y hasta los relatos de *middle passage* en Mérimée, en Sue, en el propio *Cahier* de Césaire, así como el *Bug-Jargal* de Hugo, y a su manera *El reino de este mundo* de Carpentier, podrían sin excesivo forzamiento entenderse como "micro-épicas" sobre la lucha de un pueblo por su libertad, aunque no necesariamente sean siempre subrayadas con un signo "positivo".

Pero hay un problema. Una épica es, casi por definición, la historia de los *vencedores*. El proceso de la Revolución haitiana es lo suficientemente ambivalente como para que nos preguntemos si es *exactamente* esta la situación de los ex esclavos[67]. Si por un lado ellos son los vencedores de la revolución que culmina con la independencia de 1804, por el otro están entre los grandes *vencidos* de la historia del *sistema-mundo* moderno. Aimé Césaire, en el curso de una entrevista con el escritor haitiano René Depestre, dice que "la primera gran épica del Nuevo Mundo fue escrita por negros haitianos: Toussaint, Dessalines y Christophe"[68]. Evidentemente, el término "épica" está usado aquí en un sentido coloquial, equiparando *acción* y *escritura*. Pero el que *escribe*, por supuesto, interviene sobre los "hechos" con operaciones de selección, ordenamiento, composición, retorización, y todas las otras formas que hacen a lo que Ricoeur llama una *configuración* narrativa (que, en principio, funciona también para la historiografía). Esto es –tiene que ser– doblemente cierto para el caso de la Revolución haitiana, donde su *impensabilidad* –para insistir con las palabras de Truillot– ha obligado a los escritores a recurrir a toda clase de estrategias *indirectas* para su narración ficcionalizada.

Ahora bien: la *épica*, decíamos hace un momento, habitualmente se ha asociado a la celebración de los "imperios" victoriosos, y su propia estructura convencional es difícilmente disociable de este contenido. Como dice David Quint,

> La épica conforma una ecuación entre poder y narración. Habla de un poder capaz de cortar con la indeterminación de la guerra y emerger victorioso, mostrando que la lucha había estado todo el tiempo conduciendo a su victoria, e imponiendo así una teleología narrativa [...] Los vencedores épicos al mismo tiempo proyectan su poder actual sobre el futuro y buscan el origen de su legitimación en el pasado [...] En el otro extremo, los enemigos del imperio sólo pueden encarnar un potencial, y en verdad inevitable, colapso de la narración[69].

Parece que estuviéramos leyendo a Benjamin. Como decíamos en otro capítulo, la historia del *progreso* indefectible –la historia "teleológica"– sólo podría ser la de los vencedores. La de los vencidos es necesariamente una historia fragmentaria, espasmódica, en buena medida subterránea, que asoma en estallidos parciales (en forma de "relámpagos en tiempo de peligro") para después volver a ser aplastada por el "progreso". ¿Puede ser construida una épica sobre sus *ruinas*, para volver a esa idea benjaminiana? La ocurrencia no es arbitraria: Derek Walcott compara explícitamente a Dessalines y Christophe con

"ruinas", aludiendo nuevamente a la Ciudadela del castillo de Ferriére[70]. Y comentando su *Omeros*, dirá en el mismo lugar –con una especie de engañosa ligereza borgiana– que la *Odisea* "es la historia de un hombre que vagaba por aquí y por allá". Está claro: una épica antillana (y por extensión "latinoamericana"), para ser viable, debe ser abstraída de cualquier idea teleológica de marcha triunfal hacia un "destino manifiesto", y enfrentar el "daño histórico", las "ruinas", el originario *desplazamiento* (el "vagar por aquí y por allá"), que es también una figura del *middle passage*, tanto, pero más, como la expulsión de África.

La ambigüedad de la Revolución haitiana, entonces, no permite una "épica" en el sentido clásico: su triunfo y el proceso (él mismo convulsivo y fragmentario) que conduce a ese triunfo –digamos, entre 1791 y 1804– es uno de esos *momentos* espasmódicos en el seno de una "larga duración" que en última instancia es la de la *modernidad* misma. Si nuestras hipótesis son mínimamente verosímiles, esa modernidad está en buena medida levantada sobre la esclavitud afroamericana: eso es una derrota gigantesca, catastrófica, de los "pueblos". Sin embargo, en otro sentido Césaire tiene razón: no se puede hablar de los ex esclavos como de puros y simples *vencidos* sin más aditamentos. Siempre según nuestras hipótesis, ellos –a través de la propia revolución, de la Constitución, del artículo 14– introdujeron el primer cuestionamiento *radical* a la lógica dominante de la modernidad. El *olvido* de la importancia de ese cuestionamiento –y por lo tanto el *silencio* sobre las implicancias y efectos de todo tipo, incluso "filosófico", del mismo– es, sin duda, una segunda derrota. Pero es una derrota de otra naturaleza, también ella ambivalente. Como saben bien los psicoanalistas, un olvido nunca es *completo*: puede disfrazarse, desplazarse, "encubrirse" (con lo que Freud llama, precisamente, un *recuerdo encubridor*), pero su completa represión, su "forclusión", es siempre pacialmente *fallida*; tarde o temprano "retornará de lo reprimido" en forma fragmentaria, espasmódica, *sintomática*.

Así ha sucedido con la Revolución haitiana, más que por vía de la historiografía, por la de la *literatura* (en sentido amplio). Quizá no sea casual que –si de comparar "códigos genéricos" se trata– haya tantas *obras de teatro* sobre ella. Tantas autodenominadas *tragedias*, como las de Césaire, Glissant, Walcott. En la tragedia, en efecto, no se trata tanto del *destino* –al menos, no en el mismo sentido de "ineluctabilidad" que por momentos adquiere en la épica– como de la obcecación de ir *contra* el destino, de resistir esas fuerzas "superiores" que parecen tener todo bajo su control: para nuestro caso, si se nos disculpa una traducción rápida, la obcecación de ir contra la lógica del *sistema-mundo*. Y, por supuesto, esto le da a la "tragedia" haitiana toda su dimensión no solamente literaria y filosófica, sino plenamente *política*, en la acepción más originaria y fundante del término. Ya en Grecia, lo propiamente *político* de la tragedia no es primariamente el conflicto *entre* las "ciudades", las *póleis*, o el conflicto de poderes *dentro* de la *polis* (ese ya es el drama "luctuoso", como lo llama Benjamin, de la modernidad, por ejemplo en Shakespeare[71]), sino el conflicto entre la *polis* y el *oikos*, ese fundamento de *estructuras del parentesco* arcaico, que excede a la Ley y no termina nunca de someterse a ella del todo –tal como puede verse muy manifiestamente en la *Antígona* sofocleana, como ya lo dijimos, aunque en cierto modo puede decirse que ese conflicto es el oscuro telón de fondo de *toda* tragedia–: ¿y no hemos visto a esa tensión "textualizarse" *constitucionalmente* en la declaración de 1805, con su convivencia "imposible" (para cualquier Constitución moderno-"burguesa") entre la "familia unida" bajo el *color negro* (el *oikos)* y la modernidad jurídica de los Derechos Universales proclamados por la revolución francesa (la *polis)*? La pregunta trágico-política por excelencia es: ¿habrá *polis* o no? ¿y bajo qué Ley habremos de organizarla, de garantizar su existencia y su reproducción? Se trata de una pregunta *fundacional*: ¿y qué otra cosa que una *fundación* tienen los esclavos entre manos luego de la revolución? Todas las otras revoluciones independentistas americanas, dijimos varias veces, tienen al menos tantos rasgos de *continuidad* (sobre todo social: la clase "criolla" que dirige esas "revoluciones" es en buena medida la que ya en la última etapa colonial se había vuelto dominante) como de ruptura. Sólo la *primera* de esas revoluciones, la haitiana, tuvo que empezar todo *desde cero*. Y no solamente porque esta vez fue la clase –y el "color"– *dominada* la que tuvo que emprender la "fundación", sino porque su *verdadero* "territorio" de referencia –aunque el imaginario sea África– es esa Nada, esa "vacuidad" llamada *middle passage*.

El *middle passage* es –si se nos permite tomar en abusivo préstamo un canónico concepto de Aby Warburg– el *Pathosformeln* de la literatura referida a la esclavitud afroamericana en general, y a la Revolución haitiana en particular: es una representación condensadora de múltiples significados *potenciales*, que insiste y "retorna de lo reprimido" con *obcecación trágica* en esa literatura, sea la europea o la antillana, a través de los dos siglos que nos separan del gran acontecimiento de 1804. A ese *Pathosformeln* lo hemos visto aparecer, con distintos grados de literalidad o alegorización, en Mérimée, en Sue, en Hugo, en Césaire, en Glissant, en Walcott, por sólo citar esos autores (hay muchísimos más) a los que hemos hecho alguna referencia aquí. La propia sa-

ga de Smartt-Bell, como explicamos en su momento, comienza con Toussaint *a bordo* de un barco francés, ya no esclavo pero sí *prisionero*. Pero también lo hemos visto asomar en la *ensayística* de varios de esos mismos autores –Césaire, Glissant, Walcott–, a los que habría que agregar a Fanon, y por qué no a Ortiz, Freyre y Retamar, quienes como hemos visto también bucean la explicación de ese *no-lugar*, ese *no-origen* de la cultura "mestiza" latinoamericana, nunca mejor simbolizada que por la tierra (es decir, el mar, inquieto, inestable, tormentoso) de nadie del *middle passage*.

Ese *Pathosformeln* está, como si dijéramos, encuadrado en otros más amplios. Por ejemplo, el tema del *motín a bordo*, recurrente en la literatura "de aventuras" moderna, como era esperable de una "modernidad" que, por un lado, se ha hecho sobre todo *desde el mar* (los "descubrimientos", los viajes de "exploración", el comercio internacional, el colonialismo), y por el otro, ha consagrado la figura de la *revolución*, de la resistencia a la tiranía, de la rebelión contra el despotismo –todo lo cual, como vimos, ha constituido, en su convivencia con las *esclavitudes* de diverso tipo, su gran, insoluble, contradicción. Nuevamente, en Mérimée, en Sue, en Césaire, hemos visto presentarse explícitamente esa variante del *motín a bordo* que es la rebelión de los esclavos del barco *négrier*, durante el transcurso del *middle passage*. Pero entonces, el *Pathosformeln* "matriz", digamos, es el del *triángulo atlántico*. Ese triángulo es el ícono, el símbolo, el emblema, el engrama, la *signatura* de la modernidad y de su *sistema-mundo*. La *mundialización* del Capital se llevó a cabo en el interior delimitado por los vértices (el africano, el americano y el europeo) de ese triángulo, que operó el *desplazamiento* del *sistema-mundo* mediterráneo al atlántico. Es en el interior de ese triángulo que se ha escrito tanto la *épica* –la historia de los vencedores– como la *tragedia* –la historia de los vencidos– de la modernidad. Dependerá entonces de apoyándose en cuál de esos vértices se haga girar el triángulo cuál imagen de la modernidad nos construyamos. Dependerá de cuál género literario nos demos como modelo, cómo podamos pensar *críticamente* nuestro lugar en el triángulo. Y por supuesto, dependerá también de que seamos realmente capaces de transformar la *tragedia* en *épica*, y de con qué *color* decidamos iluminar u oscurecer esa transformación, que ese lugar cambie radicalmente. Mientras tanto, estamos todavía atrapados dentro del triángulo. Es decir: hay mucho que escribir.

Notas

[1] Cfr. Gayatri Chakravorty Spivak, *Outside in the Teaching Machine*, Londres, Routledge, 1993.

[2] Stephen Greenblatt, "Racial Memory and Literary History", en *PMLA, Journal of the Modern Language Association*, vol. 116, n.° 1, 2001, pp. 48/63.

[3] Jorge Lafforgue, "La nueva novela latinoamericana", en *Nueva Novela Latinoamericana 1*, Buenos Aires, Paidós, 1970, p. 17.

[4] Cfr. Claude Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Paidós, 1975, op. cit.

[5] Cfr. Tzvetan Todorov, *La conquista de América. La cuestión del otro*, México, Siglo XXI, 1987.

[6] Mercedes López-Baralt, *Para decir al otro. Literatura y Antropología en Nuestra América*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2005, op. cit., pp. 19/20.

[7] Cfr. Sigmund Freud, "El Fetichismo" (1927), en *Obras Completas*, op. cit.

[8] Mijail Bajtin, "Forms of time and of the chronotope in the novel", en *The Dialogical Imagination*, Austin, University of Texas Press, 1980, p. 84.

[9] Christopher L. Miller, *The French Atlantic Triangle*, Durham & London, Duke University Press, 2001, op. cit., p. 5.

[10] James A. Arnold, "Recuperating the Haitian Revolution in Literature", en Doris L. Garraway (ed.), *Tree of Liberty. Cultural Legacies of the Haitian Revolution in the Atlantic World*, Charlottesville, University of Virginia Press, 2008, p. 179.

[11] Léon-Francois Hoffmann, "Victor Hugo, les Noirs et l'Esclavage", en *Francofonia*, Bologna, 1996, n.° 31, pp. 47/90.

[12] Martine Jey, *La Litterature au Lycée*, Paris, Klinsieck, 1998, p. 155.

[13] Christopher L. Miller, *The French Atlantic...*, op. cit., p. 180.

[14] Cfr. Eduardo Grüner, *La cosa política*, Buenos Aires, Paidós, 2005.

[15] Christopher L. Miller, *The French Atlantic...*, op. cit., p. ix.

[16] Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, Londres, Routledge, 1996.

[17] Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política (Grundrisse)*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971. Todas las citas pertenecen al t. I, Sección "Formas que preceden a la producción capitalista", pp. 435-479.

[18] Ibíd.

[19] Ibíd.

[20] Ibíd.

[21] En 1967, en su libro *Ser judío*, León Rozitchner ya razonaba de esta manera cuando decía: "Por eso el nacionalismo encuentra su sentido de verdad cuando se lo considera como radicación en la tierra (...) la nación no es algo dado: es algo que se construye como propio. Me refiero no a la nación como nación burguesa, o nación de derecha, sino a la nación que aparece como solución de la contradicción entre totalidad formal –todos somos argentinos– y la totalidad material –la tierra de la nación poseída sólo por algunos contra los demás–. Me refiero a una forma de nación que aparezca para cada argentino como una *extensión material de su cuerpo propio*, cosa que la nación burguesa oculta y cercena" (subrayado nuestro). León Rozitchner, *Ser judío*, Buenos Aires, Marymar, 1967.

[22] "No ajenamente", decimos: con demasiada frecuencia, los "heideggerianos" han intentado sorrear la dificultad de una *correspondencia* entre la filosofía más profunda del Maestro y su simparía (ambivalente, no lo negamos) por el nazismo. ¿Puede, el "filósofo más grande del siglo XX" ser al mismo tiempo un nazi ambiguo pero decidido y, sobre todo, persistente? ¿Qué dic eso, entonces, sobre la "ineficacia" ya no de la filosofía de Heidegger, sino de la filosofía *tout court?* No seremos nosotros quienes neguemos esa (enorme, abismal) dificultad. Pero, ¿por qué –salvo por el hecho obvio de que la distancia histórica que nos separa de él ayuda a la cicatrización de la herida– sería menor esa dificultad para, digamos, Platón, tan evidentemente "afiliado" al partido más antidemocrático, pro-esclavista y aristocratizante de la Antigüedad clásica? ¿No sería mucho más interesante, honesto y lúcido –aunque ciertamente mucho más inconfortable– *asumir* de frente la dificultad, en lugar de atrellanarse en la comodidad siempre bien dispuesta –pero bien poco explicativa, en su universalidad abstracta– de la sempiterna "contradicción"? Pero, ¿y si no hubiera tal contradicción, y al mismo tiempo no pudiéramos –en nuestra actual indigencia del pensar– darnos el lujo de tirar por la borda a Heidegger *in toto* sin más consideración?

[23] Cfr. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1976.

[24] Cfr. Arjun Appadurai, "Disyunción y diferencia en la economía cultural global", en *Criterios* n.° 33, La Habana, 2002.

[25] Sibylle M. Fischer, "Constituciones Haitianas: Ideología y Cultura Postrevolucionaria", en *Casa de las Américas* n.° 233, La Habana, 2003.

[26] Cfr. Fredric Jameson, "Notes on globalization as a philosophical sign", en F. Jameson y Masao Miyoshi (eds.), *The Cultures of Globalization*, Durham, Duke University Press, 1998.

[27] Etienne Balibar, "La forme nation: histoire/idéologie", en E. Balibar/I. Wallerstein: *Race Nation Classe: Les Identités Ambiguës*, Paris, La Decouverte, 1988.

[28] Cfr. Immanuel Wallerstein, *La economía-mundo*, México, Siglo XXI, 1976.

[29] Véase, para un extraordinario análisis de este fenómeno, Ernesto De Martino, *La Fine del Mondo. Contributo all 'Analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi, 1977.

[30] Christopher L. Miller, *The French Atlantic...*, op. cit., p. 275.

[31] Ibíd., p. 279.

[32] Léon-Francois, Hoffmann, "Victor Hugo... " , loc. cit.

[33] Aimé Césaire, *Cahiers d'un Retour au Pays Natal*, Paris, Présence Africaine, 2000.

[34] Stanislas Adotevi, *Négritude et Négrologues*, Paris, 10/18, 1972, p. 29.

[35] Edouard Glissant, *L'Intention Poétique*, Paris, Seuil, 1969, p. 148.

[36] Patrick Chamoiseau y Raphaël Confiant, *Lettres Créoles. Tracées Antillaises et Continentales de la Littérature*, 1635/1975, Paris, Hatier, 1991, p. 127.

[37] Jean Bernabé, et al. *Eloge de la Créolité*, Paris, Gallimard, 1989, p. 18.

[38] Frantz Fanon, "Antillais et Africains", en *Esprit* n.° 23, 1955, p. 269.

[39] Christopher L.: Miller, op. cit., p. 327.

[40] Jean Paul Sartre, "Orfeo Negro", en *La República del Silencio*, Buenos Aires, Losada, 1960, pp. 145/184.

[41] Aimé Césaire, *Cahier...*, op. cit., p. 18.

[42] Ronnie Scharfman, *"Engagement" and the Language of the Subject in the Poetry of Aimé Césaire*, Gainsville, University of Florida Press, 1980, p. 44.

[43] James A. Arnold, "Recuperating the Haitian...", op. cit., p. 191.

[44] Theo D'Haen, "Modernist and Counter-modernist Caribbeans", en A. James Arnold (ed.), *A History of Literature in the Caribbean*, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins, 1997, pp. 303/321.

[45] Paul Ricoeur, "La función narrativa y la experiencia humana del tiempo", en *Historia y Narratividad*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1999, p. 183.

[46] James A. Arnold, p. 192.

[47] Derek Walcott, *Omeros*, Barcelona, Anagrama, 1994, p. 25.

[48] Cfr., por ejemplo, Charles W. Pollard, *New World Modernisms: T. S. Eliot, Derek Walcott, Kamau, Brathwaite*, Charlottesville, University of Virginia Press, 2004.

[49] ¿Puede pensarse, aquí, en una "trasposición" del conflicto entre la *revolución permanente* de Trotsky y el *socialismo en un solo país de Stalin*? No podemos afirmarlo con seguridad. Pero la tentación es enorme.

[50] Jean Price-Mars, *Ainsi parla l'Oncle. Essais d'Ethnographie*, (1928) Imprimerie de Compiégne, citado en Christopher L. Miller, *The French Atlantic...*, op. cit., p. 328.

[51] José Lezama Lima, *Tratados en La Habana*, Buenos Aires, Sudamericana, a1974, p. 102.

[52] Ernest Bloch, *El principio esperanza* (t. I), Madrid, Trotta, 2005.

[53] Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema mundial* (3 volúmenes), México, Siglo XXI, t. I, 1979, op. cit.

[54] Cfr., por ejemplo, Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes*, México, FCE, 1997; y *La colonización de lo imaginario*, Ibíd., 1999; Nathan Wachtel, *Le Retour des Ancêtres*, Paris, Gallimard, 1990; Carlo Severi, *Il Percorso e la Voce. Un'antropologia Della Memoria*, Torino, Einaudi, 2004.

[55] Miguel Barnet, "La razón del Otro: ¿Para qué sirve la antropología hoy?", en *Catauro*, Año 3, n.° 5, La Habana, Enero-Junio, 2002.

[56] Cfr. Ezequiel Martínez Estrada, *Diferencias y semejanzas entre los países de la América Latina*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1990.

[57] Cfr., sólo entre algunos de los más indispensables, algunos de los cuales hemos citado abundantemente en este libro: Robin Blackburn: *The Overthrown of Caribbean Slavery*, Londres, Verso, 1988; Eugene Genovese: *From Rebellion to Revolution. Afro-American Slave Revolts in the Making of the Modern World*, Baton Rouge, Lousiana State University Press, 1979; Hugh Thomas: *La trata de esclavos*, Barcelona, Planeta, 1998; Laurent Dubois: *A Colony of Citizens. Revolution and Slave Emancipation in the Caribbean*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2004; por supuesto, el texto clásico para el contexto más global sigue siendo Eric Williams: *Capitalism and Slavery*, University of North Carolina Press, 1994 (edición original de 1944). Para la presencia africana en Latinoamérica y el Caribe (sin dejar de lado el Río de la Plata), cfr. Roger Bastide: *Les Ameriques Noires*, Paris, Payot, 1967; Florestan Fernandes: *A Integracao do Negro na Sociedade de Classes* (2 vols.), Sao Paulo, Atica, 1978; Dina Picotti: *La presencia africana en nuestra Identidad*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1998. Dos muy buenos textos recientes sobre realidades particulares de la esclavitud en Latinoamérica son Emilia Viotti da Costa: *Coroas de Glória, Lágrimas de Sangue*, Sao Paulo, Compañía das Lerras, 2004; y Marcel Velásquez Castro: *Las máscaras de la representación. El sujeto esclavista y las rutas del racismo en el Perú*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos/Banco Central de Reserva del Perú, 2005.

[58] Fredric Jameson, "El postmodernismo, lógica cultural del capitalismo tardío", en *Ensayos sobre el Postmodernismo*, Buenos Aires, Imago Mundi, 1991.

[59] Julio César Pino, "A Twenty-first Century Agenda for Teaching the History of Modern Afro-Latin America and the Caribbean", en *Latin American Perspectives*, Vol. 31, n.º 134, 2004, (trad. y subrayados míos, EG).

[60] Aquí no es cuestión de poner en debate las posiciones *ideológico-políticas* de Sarmiento: simplemente queríamos señalar que *a pesar* de esas posiciones, su poderosa "textualidad" abre un juego de significaciones mucho más complejo de lo que él mismo, posiblemente, hubiera querido.

[61] David Viñas, *Literatura Argentina y Realidad Política*, Buenos Aires, Jorge Álvarez, 1964.

[62] Cfr. Aijaz Ahmad, *Lineages of the Present*, Londres, Verso, 1994.

[63] Cfr. Walter Benjamin, *El origen del drama barroco alemán*, Madrid, Taurus, 1989.

[64] Jean-Paul Sartre, *Crítica de la Razón Dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 1964.

[65] Catherine Walsh, "(Re) pensamiento crítico y (de)colonialidad", en C. Walsh (ed), *Pensamiento Crítico y Matriz (De)colonial*, Quito, UASB/Abya-Yala, 2002; véase también su "Other Knowledges, Other Critiques. Reflections on the Politics and Practices of Philosophy and De-coloniality in the Other America", trabajo originalmente presentado en el Congreso *Mapping the Decolonial Turn. Post/Trans-continental Inventions in Philosophy, Theory and Critique*, University of California Berkeley, 21-23 de abril de 2005. Le agradezco a Cathy Walsh el haberme facilitado este interesante texto.

[66] Wolfgang Iser, *The Fictive and the Imaginary. Charting Literary Anthropology*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993. La traducción más "literal" para el término *fictive* sería, en verdad, "ficticio". Pero en castellano esta palabra tiene una cierta connotación negativa de "artificioso" e "inútil". *Ficcional*, por su parte, tiene la ventaja, como ya vimos, de no convocar prejuicios sobre su valor de "Verdad".

[67] Cfr., para un inteligente planteo de la cuestión, Paul Breslin, "The First Epic of the New World: But How Shall It Be Written", en Doris L. Garraway (ed.), 2008, op. cit., pp. 223/248.

[68] Joan Dayan, *Haiti, History and the Gods*, Berkeley, Univetsity of California Press, 1995, p. 2.

[69] David Quint, *Epic and Empire. Poetics and Generic Form from Virgil to Milton*, New Jersey, Princeton University Press, 1993, p. 45.

[70] Derek Walcott, *What the Twilight Says: Essays*, New York, Farrar, Strauss and Giroux, 1998, p. 11.

[71] Cfr. Walter Benjamin, *El origen del drama...*, op.cit.

A manera de (in)conclusión: La historia continúa...

Hace algunos años se publicó en Buenos Aires un libro a nuestro juicio muy importante: *El país que estalló*, de Alejandro Horowicz[1]. En él se cuestionaba implícitamente la fecha 1810 como "fundación revolucionaria" de la Patria, bajo el argumento de que, si había habido en los orígenes de la Nación un movimiento que pudiera tacharse de *revolucionario*, más bien se había producido en 1806/1807, con la auto-organización armada del "pueblo" contra las invasiones inglesas. Allí, pues, se da la curiosa situación de que la "revolución" lo es... contra el Imperio inglés; es decir, contra la potencia neo-colonial *dominante* de entonces en el *sistema-mundo* atlántico, y en la cual precisamente se van a apoyar buena parte de los dirigentes "revolucionarios" a partir de 1810 en su pugna contra la potencia *declinante*, España. Se podrán discutir o no –estamos lejos de ser eruditos en la cuestión– estos o aquellos detalles estrictamente historiográficos de la tesis. Pero está claro que el *criterio* sobre el cual se construye dicha tesis es el de que algo que verosímilmente pueda denominarse *revolución* implica aquella auto-organización *popular* alrededor de una causa común, y no meramente una voluntad de autonomía de las *elites* propietarias y/o "intelectuales" emergentes en su tironeo con la metrópolis[2].

Y bien: no otro es el criterio más general que preside las páginas precedentes, y nuestro propio texto. No hemos hablado de la Argentina, ni del Río de la Plata en 1810. O, en todo caso lo hicimos *por omisión*, como si dijéramos en el *hueco* "negativo" de aquello sobre lo que sí hablamos. A saber: de la *primera* y por muy lejos más *radical*, más *popular* y más profundamente *social* y *cultural* (y no solamente "política" en el sentido estrecho) de las revoluciones independentistas y anticoloniales de América "Latina": la de Haití. Nos hemos referido tan sólo a algunos aspectos parciales y específicos de esa revolución gigantesca, para concentrarnos más bien en lo que ella puede hacernos *pensar* sobre cosas como la modernidad, el *sistema-mundo* capitalista, la historia en general. Pero confiamos en que aquellos aspectos "parciales y específi-

cos" sean lo suficientemente representativos como para hacer entender, indirectamente, por qué se le ha *negado* a la fecha 1804 la ditirámbica celebración que se le otorga en toda Latinoamérica a 1810. Es decir: por qué el movimiento más auténtica e inequívocamente *revolucionario* de todos –aparte de ser el "fundacional" para todo el continente del Río Grande para abajo–, en el que las clases sociales (y "étnicas") más *explotadas,* las que constituían el "zócalo" más degradado de la estructura social y cultural, son las que *construyen* el Estado y la Nación haitiana; por qué, decimos, esa "construcción" no merece, hasta el día de hoy, el lugar de piedra basal de las gestas emancipadoras del continente.

Ese *olvido del olvido,* como quizá hubiera dicho Heidegger del más metafísico "Ser" (pues en efecto la Revolución haitiana no sólo ha sido olvidada, sino que incluso hemos *olvidado* que ya no la recordamos: hemos transformado su olvido en *sentido común*) merecería ser interrogado en relación a otra, pero complementaria, cuestión histórico-política del máximo dramatismo: la de que no puede ser puramente azaroso que las dos jóvenes naciones que –sin duda de maneras muy distintas y bajo diferentes circunstancias– en su momento ocuparon un lugar de *vanguardia* en la historia de la siempre frustrada emancipación latinoamericana, a saber Haití y Paraguay, son hoy por hoy las sociedades más violentamente destruidas y degradadas del continente. La "venganza" del *sistema-mundo* contra ellas ha sido despiadada, quizá sólo comparable a la que se ha tomado contra el continente del cual, por lo que la arqueología sabe hasta ahora, proviene la humanidad como tal, es decir África (y la mención a África, tratándose de Haití, no es por supuesto inocente).

Al principio de este libro, y nuevamente en el capítulo 6, mencionamos la publicación, en 1806/1807, de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, e hicimos una mención especial a la sección IV, sobre la *dialéctica del amo y el esclavo.* Nos preguntamos de dónde habría extraído Hegel la referencia para esa curiosa metáfora, sabiendo que se trataba de un pensador extraordinariamente atento a los grandes acontecimientos políticos de su época. Sabemos también que la mayoría de los intérpretes de Hegel adjudicaron esa referencia a la Revolución francesa, y al hecho de que la "esclavitud" era una expresión alegórica frecuentemente utilizada por el pensamiento iluminista y la filosofía crítica de la época, en sus recusaciones de las formas despóticas de gobierno. Sin embargo nosotros –siguiendo en ello, entre otros autores, a Susan Back-Morss– partimos de la hipótesis de que Hegel tenía a su disposición (y además conocía perfectamente, según ha sido demostrado por sus biógrafos) un acontecimiento aún más reciente, y además nada metafórico en su relación a la "esclavitud",

que tenía que haberlo impresionado sobremanera por el modo en que, objetivamente, cuestionaba las pretensiones "universalistas" de la Revolución francesa: la Revolución haitiana. Es decir, desde nuestro propio punto de vista, un hecho tanto o más importante que la Revolución francesa para la así llamada "modernidad". Y recordemos, de paso –y en seguida veremos la pertinencia de este recordatorio para uno de nuestros temas centrales–, que en un capítulo anterior, siguiendo esta vez al gran etno-lingüista francés Ives-Jean Calvet, dijimos que esa gran revolución denominada "francesa" fue llevada a cabo por una sociedad cuya mayoría de miembros no hablaba esa lengua; por lo tanto, la denominación de "francesa" para esa revolución es ya testimonio de una hegemonía ideológica bajo nuestro famoso mecanismo de la *parte por el todo.*

Pero, volvamos a la Revolución haitiana, y a la manera de cómo ella, queriéndolo o no, pone sobre el tapete, críticamente, el conflicto entre –para permanecer en la jerga hegeliana– el *universal abstracto* y el *particular concreto.* Hemos relatado en nuestro primer capítulo una anécdota personal, a propósito del hombre negro que no podía ser reconocido como tal por el funcionario dominicano... porque no era haitiano. Bien. Durante mucho tiempo utilizamos esta anécdota, incluso en nuestras clases, para ejemplificar los modos en los cuales la ideología y el prejuicio pueden alterar incluso la percepción física de la realidad: el empleado, en efecto, acostumbrado a calificar despectivamente de "negros" a los vecinos haitianos (y es muy probable que el empleado fuera, por ejemplo, un mulato) hacía una masiva identificación entre "haitiano" y "negro". Pero después, estudiando la Revolución haitiana, dijimos, nos dimos cuenta de que, a su manera y seguramente sin saberlo, el empleado tenía razón –dicho sea esto sin quitarle al hombre todo su "mérito" de racista–: como se recordará, ya explicamos que en la Constitución haitiana de 1805, se dice que todos los ciudadanos haitianos, sea cual fuere el color de su piel (incluyendo las famosas 126 tonalidades distintas que habían clasificado los amos *blancos,* así como la extraña referencia a "alemanes" y "polacos") serán a partir de ahora denominados *negros.*

Este "despropósito" equivalía, dijimos, a dar vuelta críticamente –incluso sarcásticamente, por así decir– el "universalismo abstracto" de una revolución "francesa" cuyos derechos "universales", en su momento, no alcanzaban a los esclavos *negros.* Era pues una manera de decir: "¿Así que somos la *parte* que hay que descontar del *todo* para que este exista? Y bien, entonces ahora ¡el todo somos nosotros!"

En otras palabras: ese solo enunciado constitucional –que, por supuesto, es la condensación de una complejísima historia previa– sirve para poner *en*

crisis aquella pretensión universalista de un pensamiento que hemos llamado "eurocéntrico", y que hemos definido, con Samir Amin, como el particularismo que, por haberse transformado en históricamente dominante, se presenta a sí mismo (y frecuentemente lo *cree*, con plena sinceridad) como *el* universalismo, el único posible. Pero si esto, como acabamos de decir, es el efecto de una hegemonía *histórica*, entonces el enunciado está a la vez poniendo en crisis toda una concepción de la historia, tributaria de esa hegemonía: una concepción evolucionista y lineal del "progreso" que en verdad es, como diría Walter Benjamin, el "progreso" de los *vencedores*. Y pese a todos los cuestionamientos que se le han hecho en las últimas décadas, esta sigue siendo la concepción prevaleciente, aún entre nosotros (que históricamente –si no siempre "étnicamente"– somos herederos de los *vencidos* en 1492), en nuestros programas de estudios, en nuestras escuelas, o incluso en nuestro lenguaje cotidiano. Lo cual significa que todavía no hemos logrado desprendernos plenamente de lo que Aníbal Quijano llamaría la colonialidad del *poder/saber*. Que no hemos extraído todas las lecciones posibles de, entre tantas otras cosas, la Revolución haitiana.

El *sistema-mundo* y la *contra-modernidad*

Pero, para entender mejor la constitución *histórica* de esta *colonialidad* de nuestro saber, recordemos rápidamente las líneas centrales de la problemática que hemos desarrollado en el libro. Para empezar, dijimos que una constatación básica que necesariamente debíamos hacer era que la conquista y la colonización de lo que luego se dio en llamar América significó el genocidio y el etnocidio de la población no solamente de un continente, sino de *dos*, ya que supuso asimismo la destrucción, a través de la esclavitud masiva, del continente africano. Y sin embargo, una vez más, cuando se estudia la historia de América, aún desde la perspectiva más "progresista" y reivindicativa posible, raramente se incluye a los afroamericanos. Hoy en día, por suerte, esta enorme falta está comenzando a revertirse, pero de todos modos todavía está mucho más "de moda" (si se nos disculpa la expresión frívola) ocuparse de las culturas indígenas que de las africanas. Los indígenas, se suele decir, son el *"Otro" interno* de los americanos. Pero, perdón, ¿quiénes *son*, entonces, los "americanos"? La cuestión no es sencilla: "América", como se sabe, es una palabra *europea*. El nombre "aborigen", el de los *originarios*, será *Abya-Yala* o lo que corresponda: *no* "América". Pero en tanto es este último el significante que se ha

impuesto, que se ha "oficializado", ¿a quién le pertenece *realmente*? ¿aquél "Otro" interno de América es, pues, Otro de *sí mismo* ? Precisamente, ese ha sido un tema recurrente en este libro: la dificultad, quizá la *imposibilidad*, de establecer rígidas líneas demarcatorias entre lo "Mismo" y lo "Otro". Y la denuncia de que la *eliminación* de la dificultad es un recurso constitutivo del pensamiento dominante, de la *colonialidad del poder/saber*. La cuestión, como debería ser obvio, se reduplica para el caso de los "afroamericanos": si para los indígenas "América" es *Abya-Yala*, para los afroamericanos es... *"Guinea"*? Pero, ese es *otro lugar*, otro vértice del "triángulo". ¿Son, entonces, hijos del *no-lugar* del *middle passage*? Esta posibilidad presenta, dicho sea de paso, una situación curiosa. Se ha dicho hasta el hartazgo, medio en broma medio en serio –y con una simplificación inverosímil, pero atengámonos al chiste–, que si los peruanos "descienden" de los incas y los mexicanos "descienden" de los aztecas, los argentinos –y otros "blanquitos" latinoamericanos de origen inmigratorio europeo– descienden *de los barcos*. Embozadamente –y con frecuencia sin embozo– esa constatación sugiere una *superioridad* (étnica o social) de los "descendientes de los barcos". Pero, perdón, ¿de qué otro lugar "descendieron" –ciertamente muy contra su voluntad– los originarios *afroamericanos*? El chiste, como se ve, es a costa nuestra, de los "blanquitos".

Ya hay, sin embargo, y afortunadamente, todo un complejísimo debate en marcha: si los "amerindios" constituyen –como no puede ser de otra manera– las *culturas originarias*, ¿qué decir de los "afroamericanos"? ¿Basta con llamarlas *culturas trasplantadas*, a la manera de Darcy Ribeiro? ¿O deben ser incorporadas a algún registro *intersticial*, del tipo, por ejemplo, *culturas originarias extra-territoriales*, o algo por el estilo? ¿No tienen acaso los "afroamericanos" tanto derecho como los "amerindios" a ser considerados "originarios" de América, cuando su trabajo forzado contribuyó sustantivamente, durante siglos enteros, a hacer de América lo que es hoy?

No se nos oculta una dificultad dilemática: al contrario de los "amerindios", *no todos* los "afroamericanos" aceptarían fácilmente esta solución: finalmente, si ellos son, para América, "originarios", *también* son, para sí mismos, "extra-territoriales": ellos sí tienen, aunque fuera míticamente, una "patria grande" a la cual regresar, llamada África. Esta situación peculiar, por momentos verdaderamente *aporética*, ha atravesado a la cultura afroamericana y en particular antillana como una suerte de tensión permanente que está instalada en el corazón mismo de esa cultura. En el campo de las "ciencias humanas" en general, o de la ensayística político-cultural latinoamericana, hemos revisado rápidamente intentos ejemplares de lidiar con esa tensión en el con-

texto de oposiciones tales como las de *casa grande/senzala* (Gilberto Freyre), *tabaco/azúcar* (Fernando Ortiz) o *Próspero/Calibán* (Fernández Retamar). En términos filosófico-literarios –que al mismo tiempo no pueden dejar de ser fuertemente *políticos*–, la tensión se expresa en la polarización entre una aparentemente excluyente –pero en verdad ambivalente– *negritud* (Aimé Cesaire o Frantz Fanon) levantada como consigna revolucionaria del "Tercer Mundo" en armas durante las revoluciones anticoloniales del siglo XX –y que llegó a impresionar tanto a intelectuales heterodoxos europeos como Jean-Paul Sartre–, y una *créolité* (Glissant, Chamoiseau, Confiant, Condé o Derek Walcott) que, a través de categorías como la de *relación*, intenta, tal vez, "renegociar", pero sobre todo *hacerse cargo*, de la "hibridez" desgarrada e indecidible de la condición "afroamericana". Y hemos localizado el "síntoma", incluso, en autores blanquísimos como Mérimée, Sue, Victor Hugo. Y hemos procurado mostrar que la cuestión estaba ya planteada, "renegaciones" o no, desde la Constitución haitiana de 1805 y su artículo 14.

Esta condición no dejará de ser nunca la del *exiliado*, aunque haga ya siglos que los afroamericanos sean *también* "americanos". ¿Exiliados en la propia tierra, diríamos? ¿O arraigados en tierra "ajena"? Ninguna de las dos cosas con exactitud. O, quizá, ambas cosas a la vez, pero no completamente articuladas o "sintetizadas", sino en permanente relación de diálogo, con frecuencia disonante y conflictivo. Como dice Edward Said,

> La mayoría de la gente sólo tiene conciencia de pertenecer a una cultura, a un único lugar y un hogar; los exiliados tenemos conciencia de pertenecer al menos a dos, y esta pluralidad de visión da origen a una conciencia de dimensiones simultáneas, una conciencia que, en términos musicales, es *contrapuntística*. Para un exiliado, la vida cotidiana, la expresión o la actividad en un nuevo entorno suceden inevitablemente frente al recuerdo de todas esas cosas en *otro* entorno[3].

La experiencia del exilio de los afroamericanos no es, además, cualquiera: es la del exilio masivo y forzado bajo las cadenas de una esclavitud multisecular, de la que todos ellos guardan aunque fuera una memoria difusa, inscripta en mitos, relatos, rituales, cánticos, iconografías. Esto también es cierto para los "amerindios", desde luego; los afroamericanos lo saben, y por eso *condensan* originariamente esas experiencias compartidas en el nombre "Hayti". Pero los afroamericanos –a diferencia de los indígenas– guardan *además* la memoria de un Horror *anterior* a la llegada de los "blancos" a América. Ellos llegaron *junto* con los blancos, pero en cadenas. Su rol en la "acumulación primitiva" del Capital de los blancos es entonces incluso *previa* (en términos lógicos, aunque obviamente no cronológicos) a la de los indígenas. Los afroamericanos, desde el momento en que son forzados a subir encadenados a los barcos en los que van a emprender el denominado *middle passage* –sobre el cual tanto hemos hablado– forman *ya parte* del Capital originario de los blancos.

Sea como sea, en su momento, y siguiendo la teoría del *sistema-mundo* de Wallerstein (pero también de Amin, Arrighi y otros), aunque remitiéndolo asimismo a diversos antecedentes hasta llegar al capítulo XXIV de *El Capital*, destacamos que la explotación de la fuerza de trabajo esclava (desde luego junto a las otras formas de explotación del trabajo semi-forzado indígena) constituyó un factor decisivo en el proceso de acumulación a escala mundial del Capital, y por lo tanto en la conformación de lo que anodinamente se suele llamar "modernidad". Esto en el marco de que, en dicha teoría, la "unidad de análisis" es, en efecto, el sistema *mundial*, y no los estados nacionales (que, por supuesto, en América o en África no existían como tales, en el sentido "moderno-europeo" del concepto), lo cual es perfectamente coherente con los desarrollos de un *cierto* Marx, especialmente el del citado capítulo XXIV de *El Capital*, para quien la diferencia específica del "régimen" del Capital es precisamente su carácter tendencial pero indefectiblemente *mundial*.

Es mediante la utilización de la fuerza de trabajo esclava o semi-esclava en América que el capital verdaderamente se *mundializa*, produciendo su división interna entre zonas "centrales", "periféricas" y "semi-periféricas". El nuevo *sistema-mundo* no se divide, pues –como quisieron hacernos creer las teorías desarrollistas, estructural-funcionalistas y similares, *todas* ellas derivadas, con sus diferencias de detalle, de la misma concepción lineal, y básicamente "liberal", de la historia– en zonas "desarrolladas" y "subdesarrolladas", o –si tomamos la vertiente evolucionista del marxismo– en zonas "capitalistas" y "pre-capitalistas", sino que hay una *dialéctica de la explotación* de unas "zonas" por otras (así como de unas clases por otras a nivel mundial) que construye una fractura al interior del *mismo* sistema, que está integrado por "partes" *desigualmente combinadas*. Esa dialéctica no es solamente económica y política. Es asimismo cultural en el sentido más amplio del término, y es "filosófica", ya que ha afectado a las filosofías de la historia (si todavía pueden seguir llamándose así) de la modernidad. Es, pues, integralmente *etnofágica*, como diría Díaz-Polanco[4].

Para repetirnos: en ese desarrollo *desigual y combinado* que articula las relaciones de poder en el *sistema-mundo*, la fuerza de trabajo esclava fue un fac-

tor central de acumulación en el centro, así como fue un factor principalísimo el conjunto de productos alimenticios-estimulantes (azúcar, café, tabaco, etcétera) que producía el trabajo esclavo. ¿Estamos pues frente a una contradicción flagrante al hablar de un capitalismo *esclavista* o de una "modernidad" basada en la esclavitud? Ya hemos visto que no, de ninguna manera, y que pensarlo así sería nuevamente caer en aquella concepción evolucionista-lineal y "etapista" de la historia. Muy por el contrario, la lógica del desarrollo "desigual y combinado" hizo que la esclavitud fuera justamente una *condición de posibilidad* de la emergencia y el crecimiento mundiales del Capital. Se trata, entonces, de una esclavitud de *nuevo tipo*, cualitativamente distinta a las de épocas anteriores a la "mundialización de la ley del valor" característica del Capital, no solamente por su históricamente inédita masividad, sino por el ya mencionado hecho de que contribuyó decisivamente a un tipo de acumulación *capitalista*, que nada tuvo que ver con otras estructuras socioeconómicas, incluso con otros "sistemas-mundo" que también utilizaron mano de obra esclava, pero no por ello produjeron la *novedad* que significó, a nivel global, el régimen del Capital.

Por otra parte, también hemos hablado de cómo, casi desde el principio, la economía de plantación y su fuerza de trabajo esclava, especialmente en el área de colonización holandesa, inglesa y francesa, se construyó siguiendo los parámetros más *modernos* de la organización "industrial", incluso en cierto modo anticipando los estilos de organización de lo que luego serían las grandes fábricas capitalistas con su "producción en serie". Y ello para no mencionar que el propio tráfico de esclavos tuvo, en muchos momentos, todas las igualmente "modernas" características del intercambio generalizado de "mercancías". Todo esto convergió en hacernos comprender (como vimos que lo han sostenido autores incluso no latinoamericanos como Immanuel Wallerstein, Robin Blackburn, Eric Williams, Eugene Genovese, Eric Wolf y otros, empezando por el mismísimo Marx) la existencia de una estrecha *ligazón* entre capitalismo y esclavitud, rompiendo el "sentido común" y los preconceptos que toman esos dos fenómenos como incompatibles o mutuamente excluyentes.

La teoría (amplia, y desde ya no limitada a un solo autor) del *sistema-mundo*, pues, se muestra perfectamente aplicable a la realidad histórica latinoamericana, y ha venido a converger con otras corrientes teóricas desarrolladas localmente y "en simultáneo" (la teoría de la dependencia de Cardoso & Faletto, Theotonio Dos Santos y otros, o las teorizaciones complementarias del "desarrollo del subdesarrollo" de Gunder Frank, o más recientemente las

teorías "postcoloniales" o "de-coloniales", etcétera). Sin duda, todas tienen defectos y carencias, pero significaron un enorme paso adelante en el trabajo crítico de las concepciones eurocéntricas, e hicieron posible el trabajo de autores latinoamericanos actuales (del ya mencionado Aníbal Quijano a Walter Mignolo, de Darcy Ribeiro a Theotonio Dos Santos, de Enrique Dussel a Franz Hinkelammert, Héctor Díaz-Polanco, y tantos otros), muchos de los cuales (en la huella de pensadores pioneros como Salazar Bondy, Leopoldo Zea o Arturo Roig) han extendido el alcance de sus consideraciones al campo filosófico-cultural y a una consistente crítica –más sólidamente fundada, a nuestro juicio, que la de los estudios culturales o la teoría postcolonial, aunque desde luego que pueden aprovecharse muchos de los hallazgos de estas nuevas corrientes– al eurocentrismo como cultura global.

Desde este último punto de vista, el estudio de la esclavitud afro-caribeña y la Revolución haitiana nos ha servido para llegar a las siguientes conclusiones:

1. Lo que llamamos la *modernidad* está muy lejos de ser algo homogéneo o una "totalidad" completa en sí misma. Lo que hay es una modernidad *dividida*, fracturada por relaciones de poder socioeconómico, político e ideológico-cultural conformadas históricamente en los últimos cinco siglos y en la que conviven, en conflicto permanente y trágico, tiempos y espacios heterogéneos correspondientes a otras tantas "sub-modernidades" que también se dividen en "centrales" y "periféricas", pero que en modo alguno son externas unas a las otras, sino que son por el contrario todas *producto* –con sus especificidades, claro está– de la *colonialidad del poder/saber* conformada en el proceso de acumulación originaria que dio lugar al *sistema-mundo* del Capital.
2. Se equivocan de medio a medio, entonces, los pensadores "postmodernos" que recusan los "grandes relatos" de la modernidad, pues en esa recusación quedan, paradójicamente, presos de la versión "oficial", dominante, que justamente ha presentado a la modernidad como un bloque homogéneo y cerrado, bajo la concepción evolucionista, lineal y "progresista" de la historia. Los postmodernos critican, con razón, esa versión, pero para ello empiezan por *aceptarla* también en bloque, sin ver que la modernidad ha sido (y sigue siendo) un *campo de batalla* que aún no ha quedado resuelto. Mal podríamos entonces hacer la crítica consecuente de un "gran relato" que *todavía no existe*, ya que la concepción dominante de la modernidad que se critica no toma en cuenta realidades como,

entre tantas otras, el papel de la esclavitud afroamericana o de la Revolución haitiana en su propia constitución. En este sentido, y a pesar de todas las apelaciones al "multiculturalismo" y a las "diferencias" que se quieran, el pensamiento "postmoderno" es plenamente *eurocéntrico*. De nada vale –y hasta puede resultar objetivamente cómplice y perjudicial– la defensa de unas diferencias culturales que no tome en cuenta que en buena medida ellas son producto, hoy, de 500 años de relaciones de poder y explotación asimétricas e injustas, cuando no directamente genocidas/etnocidas. Por supuesto –no quisiéramos ser injustos–, no todos los autores postcoloniales o "culturalistas" caen en este "negacionismo", y la inmensa mayoría de ellos se coloca explícitamente en el bando de los "vencidos" del mundo colonial. Pero, más allá de las intenciones, es muy frecuente la fascinación *"diferencialista"*, al punto de descuidar la dialéctica de aquellas relaciones de poder.

3. Es esta *modernidad dividida* la que ha producido (ya que hablamos de etnocidio) una forma asimismo "moderna" y *radicalmente nueva* de racismo, que en nada se parece a las anteriores, así como vimos que nada tiene que ver el esclavismo "moderno" con otros. Podría incluso proponerse reservar el término *racismo* para calificar esta nueva forma, que se distingue de las anteriores por una nueva "síntesis" entre un etnocentrismo que puede encontrarse, de manera más o menos acentuada, en *todas* las sociedades, y una discriminación de base "biológica" y "científica", y ya no sólo cultural (como era la de los griegos hacia los "bárbaros", o la de los romanos hacia los "no-ciudadanos", en las cuales cosas como el color de la piel *no eran* un factor de peso), que tiende a justificar la construcción del *sistema-mundo* basado en la explotación del trabajo esclavo mediante el "darwinismo social" o cualquier otro recurso seudo-científico, y que hoy día continúa bajo la forma de lo que hemos visto con el nombre de *racismo laboral*, en un momento en que la crisis del *sistema-mundo* ha hecho coincidir, casualmente, las zonas "periféricas" sometidas a la más horrenda explotación de la fuerza de trabajo con las zonas ex (o no tan "ex") coloniales. Fue en el proceso de construcción de *esta* modernidad que emergieron "diferencias" tan exquisitas como las 126 tonalidades de los negros y mulatos y demás absurdos, cuya finalidad era precisamente demostrar la radical *alteridad* de los explotados, en un intento completamente ineficaz para justificar su "inferioridad" y la "justicia" de su explotación, su transculturación, su sometimiento a *la* "civilización". Una vez más: no todas las "diferencias" son necesariamente buenas, cuando provienen de una historia de flagrante injusticia.

La esclavitud afroamericana y la Revolución haitiana, entonces, alteran, a poco que se sepa leer sus significaciones de largo alcance, la propia imagen que nos hacemos de la "modernidad", y nos ayudan a ser algo más sutiles cuando atendemos al famoso desarrollo "desigual y combinado". Como dice claramente Cándido Mendes:

> Es esta época de la *modernidad* la que está sometida a la *instancia dialéctica* por los avances emprendidos por la Revolución haitiana, incluso en relación a las Luces. ¿Qué pensar de la primera Constitución de Toussaint Louverture, o de la fuerza con la cual la abolición de la esclavitud [...] volviéndose hacia un humanismo *radical* se perfila más avanzada que los grandes propósitos de los Derechos del Hombre?[5]

Eso vale también para las múltiples formas de *resistencia* que supieron articular los esclavos, como hemos visto, hasta llegar a la gran Revolución haitiana (pasando por otras de menor significación histórica pero de gran importancia, como las de Demerara, Martinique o Guadeloupe, por sólo mencionar las del área colonial francesa). Hemos visto cómo, en esos procesos, es inútil tratar de distinguir taxativamente los elementos "pre-modernos" o "tradicionales" de los propiamente "modernos", ya que hubo una combinación "sincrética" de ambos que produjo algo radicalmente *nuevo* que fue más que una suma o combinación mecánica de las partes. Si tuviéramos, a mero título pedagógico, que identificar los principales de entre esos elementos simbólico-culturales "desigualmente combinados", diríamos que fueron básicamente tres:

1. El sistema de *cimarronaje*, que por un lado supuso la construcción de "comunidades" tradicionales sobre un imaginario de *restauración* de las formas arcaicas de vida en África –imaginario estrechamente vinculado al mito permanentemente actuante de un futuro *retorno* al continente-madre–, pero que por otra parte se demostraron como "bases materiales" claves para la organización de los movimientos de resistencia y luego de los directamente revolucionarios.
2. La *religión*, y en el caso haitiano fundamentalmente el *vodú* de origen dahomeyano, que desde luego –además de ser él mismo *sincrético*– es tam-

bién un elemento "tradicional" pero que, como vimos, resultó un factor decisivo en las formas más modernas posibles de los movimientos revolucionarios.

3. La *lengua*, y específicamente el *créole*, que ya era un producto "sincrético" en buena medida inventado por los amos para mejor administrar la fuerza de trabajo, pero que, nuevamente, llegada la ocasión revolucionaria, resultó un utilísimo instrumento de comunicación entre grupos de proveniencia étnico-lingüística a veces muy distinta.

Y está finalmente la cuestión de la propia Revolución haitiana, de la cual hemos hipotetizado que se produjo allí por ser Saint-Domingue el *punto de cruce* de todas las líneas de contradicciones internas del *sistema-mundo* en su conjunto. Era obvio que, en el momento en que se dio, no podía desprenderse de ese acontecimiento, por ejemplo, una *revolución socialista* en el sentido en que se entendió ese (por lo demás muy problemático) concepto en el siglo XX. Pero fue, como lo hemos repetido hasta el cansancio, la primera y más *radical* de todas las revoluciones independentistas americanas, entre muchas otras cosas porque, como decíamos al principio, por su mera existencia puso *en crisis* la pretensión universalista del pensamiento eurocéntrico, incluyendo el del mismísimo Hegel (y es sintomático que, al menos que sepamos, ni siquiera Marx retomó luego la cuestión, pese a que hubiera sido una inmejorable ilustración de tantos de sus extraordinarios hallazgos teórico-críticos).

Puso en crisis, en primer lugar, una concepción de la historia, sobre la cual ya hemos abundado suficientemente, y que nunca fue capaz de reconocer que había podido surgir precisamente por ese *sistema-mundo* que había producido la moderna división en "centros" y "periferias"; pero también puso en crisis una igualmente "moderna" concepción del *sujeto histórico*, al desmentir que la única opción posible fuera entre el etéreo y deshistorizado "sujeto cartesiano", y el metafísico e igualmente deshistorizado "buen salvaje" (en el mejor de los casos), y recordar al mundo entero que el sujeto *moderno*, si es que existe tal cosa, no había surgido de la nada (o de la cabeza de Descartes, Kant o Hegel) sino de un trágico conflicto histórico protagonizado por sociedades, culturas, civilizaciones enteras. O, por otra parte, el no menos metafísico *no-sujeto* de la "dispersión" *post.*

Y por último, pero no menos importante, puso en crisis una concepción individualista-liberal de los *derechos humanos*, al mostrar que ese concepto no es, no puede ser, un *universal abstracto*, sino que su pretensión potencialmente universalista se ve todo el tiempo confrontada e interpelada por el *particular concreto* al cual dicha pretensión debe ser aplicada. Un acontecimiento *político* como la Revolución haitiana pone entonces al descubierto esa *tensión* constitutiva de unos derechos humanos que requieren de su permanente redefinición para sustraerse a las trampas de su abstracción de origen eurocéntrico.

Esto fue así desde el principio. También hemos hipotetizado que fue la Revolución haitiana la que obligó a la francesa a ser consecuente consigo misma, y, en 1794 –si bien efímeramente, hasta la llegada de Napoleón–, la forzó a *realizar* sus enunciados de emancipación universal. Es un efecto de la máxima importancia *filosófico-política*. Contra la *colonialidad* del poder/saber, contra las visiones eurocéntricas de la modernidad, permite ubicar a la Revolución haitiana no como una mera *consecuencia* (en muchos sentidos involuntaria, para colmo) de la francesa, sino como parte inseparablemente *constitutiva* de ella. Y aún decir esto no es del todo correcto, pues podría situar a la Revolución haitiana como un *capítulo* de la francesa, aún cuando fuera un capítulo fundamental. Más bien habría que decir, más radicalmente, que "haitiana" y "francesa" son dos denominaciones –hechas desde distintos puntos de vista– para la *misma* revolución, con todos sus conflictos internos; conflictos que entonces no son solamente los conflictos clasistas franceses –tal como se expresan políticamente en las luchas entre jacobinos, girondinos, *sans-culottes*, etcétera– sino también entre amos y esclavos, "negros" y "blancos" (y "mulatos"), etcétera.

Todo ello distingue radicalmente a la Revolución haitiana de la inmensa mayoría de los otros movimientos independentistas del continente: de estos sí puede decirse que fueron, en mayor medida –aunque, otra vez, no total ni linealmente–, un efecto de la francesa (y por supuesto, y en algunos sentidos jurídico-políticos quizá más aún, de la norteamericana), tanto por el "ideario" acríticamente adoptado de 1776/1789, como por su carácter más nítidamente "burgués". La Revolución haitiana, por su parte, sin duda adoptó aquel "ideario", pero a poco andar se encontró con sus *límites*, y fue capaz de traspasarlos. En cuanto a su carácter "burgués", ya vimos que es altamente problemático caracterizarla con esa categoría. Precisamente por su "base social", que articulaba complejamente la *clase* más económicamente expoliada con la *"raza"* más ideológicamente excluida, es que en los hechos tomó conciencia de esos límites "burgueses" y llevó la revolución más allá de ellos, sin poder remitirse a *otro* "modelo" de sociedad, para entonces inexistente en el *sistema-mundo*.

La heterogénea riqueza de la Revolución haitiana es función, pues, de lo que podría pensarse (o *no* pensarse) como una gigantesca *paradoja*: *no es* una revolución "burguesa" en el sentido clásico, *trasciende* los límites de lo que habitualmente se entiende por ese concepto, pero tampoco es estrictamente *otra* forma de revolución ("socialista", "nacional-populista", "democrática-popular", etcétera) que todavía no existe como realidad ni como categoría. Por supuesto, *todas* estas nociones son "euro-centradas". Como tanto hemos insistido, no es cuestión de abandonarlas; pero tampoco de hacer la vista gorda ante su manifiesta *insuficiencia* para dar cuenta del fenómeno *universal-singular*, difícilmente clasificable sin "restos", de la Revolución haitiana.

Los que "triunfan al fracasar"[6]

La Revolución haitiana, como sabemos, en un cierto sentido, fracasó. Aunque en este libro no hayamos podido extendernos sobre la con frecuencia penosa historia postrevolucionaria (y además no era ese nuestro objetivo), sí hemos hecho la advertencia, al pasar, de que una revolución no puede juzgarse solamente por su proceso de toma del poder. A veces, sólo el análisis de muchos años, o incluso décadas, permite un balance relativamente integral. Marx sostenía que recién con el *coup d'État* de Luis Bonaparte se había cerrado el ciclo de la revolución francesa, casi sesenta años después de su inicio. De manera similar, podríamos decir que sólo con la caída del Muro de Berlín sabemos, retrospectivamente, qué significó la revolución rusa, más de siete décadas después de 1917. La Revolución haitiana, a más de doscientos años de su triunfo político-militar, todavía deja abiertos infinidad de interrogantes. En este sentido, es un proceso todavía *abierto*, como tantos otros en Latinoamérica. Pero sin duda se puede decir que "fracasó" en comparación con las espectaculares esperanzas emancipatorias que en su momento despertó entre las comunidades esclavas, o más ampliamente afroamericanas, del *sistema-mundo*.

La propia Haití, esa primera nación americana independiente, esa gran república de los ex esclavos negros que en su momento le pegó un gran cachetazo de desmentida al falso universalismo de los amos del *sistema-mundo*, y que como hemos visto puso en el "orden del día" tantas cuestiones que todavía *hoy* seguimos debatiendo, es actualmente una de las sociedades más degradadas, más miserables, más super-explotadas del planeta, como si el *sistema-mundo* se hubiera cobrado sobre ella una *venganza* gigantesca y sangrienta, así como se la tomó sobre todo el continente africano, que es, según nos dicen

ahora los arqueólogos y prehistoriadores, el lugar de donde venimos, en definitiva, *todos* los seres humanos. Y no se trata solamente de eso –aunque "eso" ha sido decisivo–: también de las dificultades que la propia sociedad haitiana ha tenido para procesar "culturalmente", incluso "psicológicamente", *su propia* revolución. Hemos formulado la hipótesis de que si en pleno siglo XX el concepto de *négritude* en Price-Mars, Césaire o Fanon provoca debates tan encendidos, es porque reemerge súbitamente (o "retorna de lo reprimido", como se prefiera) como *problema*, allí donde se hubiese preferido o bien olvidarlo, o bien hacer de la *négritude* una suerte de absoluto de "pureza" incontaminada por su propio origen desgarrado y violento, *fallado*, en la barbarie de la esclavitud. Y el mito de la "pureza originaria" puede tener, se sabe, efectos contrarios a su sentido primero. Los mejores intelectuales haitianos –y por "mejores" queremos decir los que no esconden la cabeza frente a este problema enorme, *trágico*– no dejan de asumir de frente la complejidad de la cuestión:

> Si, efectivamente, como lo ha reconocido Aimé Césaire, con la Revolución haitiana "la negritud se pone de pie por primera vez", también fue, desgraciadamente, para indigenizar los utilajes mentales y los peores métodos de opresión de la plantación esclavista. Los méritos excepcionalmente heroicos de los pioneros de nuestra liberación –los Toussaint Louverture, Dessalines, Pétion, el rey Christophe–, ni bien fue abolida la esclavitud, no pudieron impedir el proceso de indigenización de los métodos opresivos del pasado. Las manos haitianas, fueran "mulatas" o "negras", *créoles* o *bossales*, se mostraron abominablemente eficaces en su rol de verdugos del pueblo haitiano[7].

Pero, más allá de su "fracaso" histórico, su verdadero triunfo es la tremenda lección que nos deja: la historia es una *lucha permanente*, y una parte sustantiva de esa lucha pasa por la igualmente permanente interrogación crítica a que debemos someter las concepciones de la historia que nos suenan tan "naturales" como para hacernos olvidar que ellas son, también, un testimonio de los *vencedores* de la historia.

Se trata –a condición de que sepamos y podamos aprovecharlo integralmente– de un "triunfo" que representa una enorme herencia histórica para el pensamiento crítico en general, y el latinoamericano muy en particular. Herencia en primer lugar "filosófica", sin duda; pero con la salvedad de que

se trata de una filosofía *no-realizada*, en el sentido aludido por Adorno en su *Dialéctica Negativa* –basándose en una reinterpretación creativa y heterodoxa de las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx–, sólo que en un sentido inverso:

> La filosofía, que otrora apareció obsoleta, se mantiene con vida porque se dejó pasar el instante de su realización. El juicio sumario de que meramente interpretaba el mundo, de que por resignación ante la realidad se atrofió también en sí, se convierte en derrotismo de la razón tras el fracaso de la transformación del mundo[8].

Tratemos de explicarnos: para Marx, la filosofía sólo podía "realizarse" plenamente –en la acepción dialéctica de una "realización/disolución"– por una transformación radical de la materialidad social, el metafórico pasaje del *reino de la necesidad* al *reino de la libertad*. Adorno, escribiendo más de un siglo después de Marx, y tomando en cuenta lo que interpreta como un derrumbe de las promesas *tanto* del "capitalismo tardío" *como* de los "socialismos reales" (por lo tanto, de la *modernidad* en su conjunto) constata –como es obvio– que el "reino de la libertad" está muy lejos de haber advenido. La hora de la "realización" de la filosofía, por lo tanto, ya ha *pasado*. Lo cual deja a la filosofía en una situación aporética: una situación, por así decir, de *sobrevida* respecto de su (no) "realización". Es como si hubiera adquirido una cualidad "vampírica" –o, si se quiere, de *zombi*: algo más cercano al *vodú* y la Revolución haitiana–: es una *muerta-viva*, lo que los ingleses llamarían una *un-dead*. En este sentido, sigue entonces siendo *necesaria* –en efecto, no se trata *en absoluto* de caer en el "derrotismo de la razón"–, pero a condición de entender que es necesaria en tanto *irrealizada*, y por lo tanto su objetivo sigue siendo su realización *in-finita* (no finalizada), vale decir su auto-liquidación permanente. De allí –entre muchas otras cosas, algunas de las cuales ya hemos hablado– su carácter de *negatividad*, en primer lugar respecto de sí misma. En esa cornisa inestable entre su todavía-necesidad y su ya-no-realización, la filosofía se transforma en *teoría crítica*.

Esto vale también, decíamos, y quizá en principalísimo término, para Latinoamérica. No hace falta argumentar demasiado –ya hemos intentado hacerlo en un par de momentos de este libro– que hoy, en los mismos momentos en que estamos escribiendo estas líneas el continente atraviesa nuevamente uno de esos *momentos de peligro* a que nos tiene acostumbrados. Los "nuevos gobiernos progresistas" de los que se habla, tan distintos y singulares como puedan serlo, y tan importante como quiera juzgarse su "salida"

–con distintos matices que van de la mera discursividad a las medidas efectivas– de la pesadilla neo-liberal anterior, no tienen asegurado su *derecho a la existencia*, como hubiera dicho el propio Adorno sobre el arte. Sea por sus propios errores o inconsistencias –como evalúan algunos–, sea porque las fuerzas a que tienen que enfrentarse en su "tironeo" están muy lejos de estar agotadas –como piensan otros–, o sea porque en verdad nunca se propusieron, "nacional-populistas" al fin, realmente *patear el tablero* –como opinan los más "duros" a la izquierda–, la cuestión es que casi cotidianamente tiembla el barroso piso en el que están parados. Pero aunque así no fuera, aunque hubiéramos conquistado una mínima *estabilidad* para ese suelo, la *larga duración* de la historia latinoamericana –y por lo tanto su previsible más o menos inmediato futuro– no da muchos argumentos para descansar en lo *ya hecho*.

Es por eso, seguramente, que algo que pudiéramos llamar *filosofía latinoamericana* (nos eximimos aquí de seguir acumulando nombres propios: son muchos, y cada cual tiene sus favoritos) ha sido siempre y seguirá siendo lo que Sartre denominara un pensamiento *en situación*, o una filosofía necesariamente *política* (todas lo son, afirma el mismo Sartre, pero entre nosotros eso es especialmente *evidente*, si cabe), o una teoría constitutivamente *crítica*. Pero –si nos sometemos por un momento a la etimología– ¿qué es, exactamente, lo que esa teoría busca poner *en crisis*? Ante todo, lo hemos sugerido hasta el hartazgo, una *idea de la historia*. Principalmente, la idea de que hay *una* historia, o mejor, *una* fuente de "emisión" de los hechos históricos relevantes. Nuestro texto ha procurado mostrar que esa idea es, a su vez, un *producto* de la historia. Más en particular, el efecto de un proceso de elaboración de la *lógica* de lo histórico que se organiza alrededor de la "versión de los vencedores", como "racionalización" –sea o no intencional– del desarrollo de las "bases materiales" del *sistema-mundo*. No estamos diciendo únicamente –aunque desde ya estamos diciendo *también*– la obviedad, casi de sentido común a esta altura, de que "la historia la escriben los vencedores". Si nos limitáramos a decir eso, aún estaríamos encerrados en *esa misma* "versión de los vencedores". No: lo que decimos es que la historia la "escribe" el *conflicto* entre vencedores y vencidos. La historia de la Revolución "francesa", hemos visto, es *al mismo tiempo* la historia de la Revolución haitiana (así como la de las diversas revueltas en las otras colonias). Más aún, hemos propuesto asimismo que, en términos de un completo *cumplimiento* de los enunciados filosófico-políticos de la primera, la segunda es una condición *sine qua non* para aquélla. Algo que resumíamos en la sucinta paradoja de que *la Revolución haitiana es más "francesa" que la Francesa... porque es haitiana*.

Pero, cuando decimos "al mismo tiempo", no estamos formulando una *homogeneidad* entre las temporalidades históricas de ambas revoluciones. La revolución francesa/haitiana es un *choque* al propio tiempo que una *convergencia* de temporalidades históricas. Es una *condensación* de "diferencias" entre las cuales, sin embargo, hubo *siempre* alguna clase de relación, y específicamente una relación de *poder*. Esto último es de la máxima importancia. Tal como lo conocemos hoy, Saint-Domingue/Haití –y por extensión podríamos hablar aquí de toda Latinoamérica y el Caribe, aunque las colonias esclavistas son un *extremo* del espectro, en el sentido de que tienen, decíamos, un carácter *experimental*, ya que fueron "montadas" por la fuerza de trabajo *trasplantada* de otro continente, África– es el producto, diríamos, *artificial* de un monumental ejercicio de poder y dominación por parte del Occidente europeo, que *interrumpió* con la máxima violencia posible el desarrollo "natural" de esas sociedades y las *incorporó* como "proletariado externo" –para retomar a nuestro modo esa expresión de Toynbee– a la historia "europea". Latinoamérica en su conjunto, y Saint-Domingue/Haití en particular, es hoy, y desde hace medio milenio, *esa* "hibridez" de origen violento que necesaria e irremediablemente ha *fracturado* su "identidad colectiva", si es que semejante cosa pueda existir (porque la "identidad", ya lo sabemos por el psicoanálisis, por el "giro lingüístico", por el pensamiento "postestructuralista", etcétera, es *siempre* una "fractura" y una división, es *siempre* un proceso de interminable auto-reconstrucción, de *totalización/des-totalización/re-totalización*; pero no se puede –ética, política e ideológicamente– colocar ese proceso "natural" en el *mismo plano* que un *forzamiento violento* de la "fractura").

Esa "hibridez" –a la que no nos cansaremos de adjuntarle el adjetivo *violenta*, para distinguirla rigurosamente de la celebración de unas *mezclas* culturales que arrojan la imagen de un armonioso *arcoiris* de exuberantes diferencias– es algo con lo que tenemos que contar, y de lo que *no hay* retroceso: es absolutamente errónea, y teórica y políticamente ineficaz, la utopía retroactiva de un *retorno* a no se sabe qué "identidad" pre-colonial, sea "indígena" o "africana". Cualquier teoría o *praxis* emancipatoria que pueda imaginarse para el continente americano (y, en verdad, para cualquier sociedad que provenga de la dominación colonial/neocolonial/postcolonial) deberá partir de este dato y procesarlo en su "desordenada" y "fracturada" *complejidad*.

No estamos, desde ya, diciendo nada nuevo, nada que no se haya dicho muchas veces. Pero en la actualidad latinoamericana se ve despuntar nuevamente –porque, por supuesto, no es la primera vez– la tentación de hacer de un *retorno* a la identidad "indígena" o "negra" (aunque esta última con muchas más dificultades y límites ideológicos) una suerte de construcción de un *mito de origen* que levantar a modo de bandera filosófico-política. Esta es una operación que conlleva peligros, sobre todo por su frecuentemente indecidible ambigüedad. Por un lado, es una operación *necesaria*: saca a la superficie esos *operadores semiótico-políticos* a que aludimos –la "negritud", la "indigenidad"– que la historia de los vencedores había sepultado, y organiza alrededor de ellos un *desplazamiento* de las coordenadas teórico-ideológicas que presidían la otra versión, una especie de re-definición de la "topología" conceptual e histórico-política. Por el otro, esa operación es, por sí sola, *insuficiente:* si con ella aspiramos a reencontrar alguna pureza perdida y excluyente, no haremos sino autoanular nuestra propia operación; pues su valor potencial es, precisamente, el de reponer las "impurazas" –las *contaminaciones*, las hemos llamado– de una versión de la historia que quisiera, a la cual le *conviene*, que la historia sea pensada a título de "purezas" mutuamente excluyentes. Aparte del siempre latente riesgo de que esa búsqueda de purezas y orígenes míticos precipite en alguna clase de *sustancialismo*, o incluso de "fundamentalismo", conlleva también el peligro de un *olvido*, o al menos un decisivo *desplazamiento*, del hecho de que nuestras "impurezas" son el efecto de un violento proceso de dominación que *todavía continúa*.

Pero tampoco nos conducirá demasiado lejos una mera apelación al *mestizaje* en abstracto. Aunque este concepto es inevitable, quizá imprescindible, por sí mismo corre el riesgo de desembocar en una nueva forma de homogeneidad des-problematizada. Lo dice bien Francois L'Yvonnet:

> El mestizaje es, hoy, una idea floreciente. Se ha transformado en un argumento de promoción de la uniformidad. Ahora bien, el mestizaje, antes de ser el pretexto de improbables mixturas, es para empezar el injerto exitoso del imaginario[9].

Pero, entonces, lo que decimos para Latinoamérica y el Caribe vale igualmente para el Occidente europeo. También él es una "hibridez" violenta, aunque su "parte" de la mezcla sea la *dominante*. Si nuestras hipótesis en esta tesis –y, mucho más importante, las de la teoría del *sistema-mundo* y otras similares– pueden aspirar a una mínima verosimilitud, el Occidente europeo, hoy, es lo que es *porque* nosotros somos lo que somos. Nosotros hemos *hecho* al Occidente europeo tanto como él a nosotros. Y no solamente –aunque esto nos distinga– en nuestro rol de meras *víctimas* (ya no tiene sentido alguno seguir regodeándonos en el "goce" de ese sufrimiento pasado,

aunque sí conviene recordar que de muchas maneras él se continúa en el *presente*): el ejemplo *princeps* de la Revolución haitiana, repitámoslo, muestra cómo ella fue *decisiva* para que la Revolución francesa terminara tomando la decisión de abolir la esclavitud colonial, aunque luego Bonaparte intentara restaurarla.

No es un ejemplo cualquiera. Es una *matriz* ejemplar para entender, o al menos para empezar a sospechar con buenos fundamentos, de la *operación ideológica* –en gran medida "inconsciente", con toda probabilidad, pero no por ello menos eficaz, sino *aún más*– que ha ocultado esa dialéctica "negativa" entre sociedades dominantes y dominadas, por la cual las últimas muchas veces *afectan* a las primeras en su propia constitución. Y no solamente de la manera (a esta altura ya casi auto-evidente) en que lo considera el capítulo XXIV de *El Capital*, o la teoría del *sistema-mundo*, es decir como factor esencial de un proceso de acumulación proto-capitalista de alcance mundial, y también –y por lo tanto– del proceso de configuración de lo que clásicamente se denomina *modernidad*. Sino también, y quizá primordialmente –al menos para lo que pretendería ser un "aporte" relativamente original de este libro– porque con frecuencia (y nuevamente, Saint-Domingue/Haití es el paradigma) son las sociedades dominadas, "periféricas", las que, confrontando a las "centrales" con las inconsistencias de su discurso ideológico, las obligan a ir *más allá* de lo que los propios límites de su "base económica", sin esa presión, lo hubieran permitido.

Cuando un autor como Serge Gruzinski, entonces, reflexiona sobre lo que denomina *pensamiento mestizo*, sobre sus aporías y contradicciones, pero también sobre su productividad y creatividad, y lo hace aplicando la categoría de "mestizaje", como es lógico, a las sociedades (como es el caso típico de las "latinoamericanas") en las que sus culturas históricas tradicionales se han visto estructuralmente afectadas por la *invasión* de la cultura dominante, esa reflexión, a nuestro juicio, debería ser completada con otras dos *in-flexiones* (reflexiones "hacia adentro", por así decir):

Por un lado, como ya lo hemos dicho en este libro a propósito del fenómeno de la esclavitud, es siempre necesario tomar en cuenta que esa creatividad y esa productividad cultural en sí mismas sin duda celebrables, son en la misma medida el producto *forzoso y forzado* de aquella dominación violenta, y llevan entonces inscripta en *su propio origen* la "fractura", la violación desgarradora, que las hizo nacer *ya* "bastardas" en su misma concepción. El *vodú* haitiano es una excelente metáfora de este conflicto interno. Si al principio fue una respuesta a lo que Ernesto de Martino llamaría una casi apocalíptica

crisis de la presencia de la sociedad afroamericana[10], y en un segundo momento cumplió –como la lengua *créole* y la tradición de *cimarronaje*– un rol aglutinante para el movimiento revolucionario, en la historia haitiana posterior, y especialmente a lo largo del siglo XX hasta culminar en la dictadura "delirante" de la familia Duvalier, pudo cumplir el rol *inverso* como instrumento de opresión abyecta. Ello pudo ser porque, insistimos, *desde el principio* estaba "marcado" por la tensión entre su "creatividad" cultural y el hecho de haber *tenido* que ser una respuesta a la opresión.

Pero por otro lado, *mutatis mutandis*, ese "mestizaje" conflictivo es *también* el del occidente europeo. A partir de la "mundialización de la ley del valor del Capital" de la que habla Samir Amin –algo que es *muy anterior*, pero que al mismo tiempo es la condición de posibilidad histórica y la lógica básica de lo que ahora se llama "globalización"– el occidente europeo (es decir, genéricamente, las potencias dominantes a escala mundial) se vuelve *impensable* como cultura autónoma, como "totalidad" cerrada en sí misma y auto-consistente: el occidente europeo es una "síntesis de múltiples determinaciones", tensa, violenta y conflictiva, que incluye a América y África (y por supuesto al resto del mundo ayer colonial y hoy "postcolonial"; pero con América y África su tensión interna es *originaria* de esa "modernidad" que el pensamiento dominante reputa como "europea"). Es su posición hegemónica la que le ha facilitado al occidente europeo su (como dirían los psicoanalistas) *renegación* de esa desgarradura en su propio "centro". Pero el *síntoma* de la imposibilidad última de esa operación "forcluyente" es que, confrontado con la contradicción insoluble entre sus premisas de libertad individual y su necesidad de fuerza de trabajo esclavo para el proceso de acumulación, tuvo que "inventar(se)" el *racismo* moderno para justificar la "forclusión". Y no nos estamos haciendo falsas ilusiones sobre la ausencia "angelical" de ese síntoma entre las propias poblaciones que fueron su principal víctima (los debates interminables sobre la *negritud* o la *indigenidad* son otro signo sintomático de ello). Pero sí estamos diciendo que, primero: eso forma parte de la enorme, quizá irreparable, *violencia simbólica* que la esclavitud y la semi-esclavitud ha infligido a esas poblaciones, socavando sus autodefensas contra un "racismo" *reactivo* contra el color "blanco" (y no solamente: hay que contabilizar asimismo el "racismo" *mutuo* entre negros e indígenas "puros" y mulatos y mestizos); y, segundo: son *incomparablemente* mayores las catástrofes que el racismo occidental europeo –porque ese racismo es consecuencia *directa y "ofensiva"* de su posición dominante– ha producido en el último milenio de historia. Y que, por supuesto, sigue produciendo hoy: otro de los gigantescos *síntomas*, de los

horrendos "retornos de lo reprimido" que actualmente dan cuenta de esa historia es ese *racismo "laboral"* del que hemos hablado –siguiendo una categorización de Wallerstein y Balibar–, y que ya se ha transformado en las últimas dos décadas en un lento pero sistemático *genocidio*.

Redondeemos la cuestión "robándole" una idea al filósofo italiano Massimo Cacciari. Se trata del concepto de *archipiélago*, del cual dice el autor:

> El Archipiélago es metáfora del problema de la conexión entre identidad y relación. ¿Cómo es posible afirmar la propia identidad sin, al mismo tiempo, *salir* de ella, sin resolverla en lo *otro* de sí? ¿Cómo es posible pensar la relación como lo que constituye la propia mismidad de la identidad? Si la relación se *agregara* a la identidad como un atributo o un predicado, la identidad terminaría por negarse en la relación. Pero si la identidad pretendiera definirse en forma aislada, se afirmaría *negativamente*, como lo que *no* es absolutamente nada de lo otro de sí. En ambos casos, la identidad sería un *negativo*, superable dialécticamente en la relación, o bien decible solamente por exclusión[11].

La idea de Cacciari, desde ya, no es nueva, ni mucho menos. Incluso en su formulación paradójica, puede encontrársela poco tiempo antes del "descubrimiento de América" (y no dejaremos de aprovecharnos de esta coincidencia) en Nicolás de Cusa, en su *Di li Non Aliud* ("Acerca de lo no-otro") (1463)[12]. No tenemos el espacio –ni la suficiente competencia– para desarrollar aquí el razonamiento que está por detrás de ese extraordinario diálogo filosófico del Cusano. Baste decir que en él se opone lo *Mismo* a lo *no-Otro*. Lejos de ser dos registros equivalentes, son radicalmente opuestos: para *negar* lo Otro en la construcción de lo Mismo, debo necesariamente *incorporarlo*, precisamente como "negatividad". Es algo similar a lo que sucede en la lengua, que no permite *negar* sin al mismo tiempo *afirmar* aquello que se niega. Y el propio Freud ya había explicado, en el inicio mismo de su *Psicología de las Masas*, que si no tiene sentido hablar de la oposición entre una psicología "individual" y otra "social", es precisamente porque todo sujeto se constituye *desde el vamos* en relación a un "Otro" –los padres, el lenguaje, lo que fuere–. Cacciari nos está diciendo exactamente eso respecto de la "identidad": ella sólo puede auto-construirse en una *relación* –aunque sea "negativa"– con un *afuera* de sí misma. Pero entonces ese "afuera" está también, a su modo, *adentro*. Y no dejaremos tampoco aquí escapar otra coincidencia: la de *relación* es

precisamente, lo hemos visto, la categoría invocada por el filósofo y poeta antillano Édouard Glissant para dar cuenta de ese lugar *inestable* que la historia de los "afroamericanos" –incluida, claro, la *proto*-historia de su esclavitud– ha provocado en su "identidad"[13].

Pero en el contexto de la *colonialidad* esa relación es, desde luego, *asimétrica*. Lo ha sido históricamente, porque el *tipo* de relación que se supone en la empresa de *dominación* está abortada en su propio origen por el ejercicio de un poder *representacional*, y no sólo "material" en sentido estrecho. Ya hemos visto que los colonizadores, a su llegada a América, alucinan con toda clase de monstruosidades, de *anomalías*. Y si hacen eso, incluso si lo que encuentran les despierta una ambivalente admiración, compararán la colonización con la conquista romana de los "bárbaros", o lo que corresponda. Entre el pánico y el horror, entre la incredulidad y la extrañeza, la respuesta a esa *dislocación* de lo conocido es la de una traducción reductiva a lo ya conocido, la de una afirmación de la propia "identidad" mediante la operación de *disolver* lo Otro en lo Mismo, el "objeto" desconocido en el "concepto" previo. Es, sin más, el *pensamiento identitario* de Adorno y Horkheimer. Los indígenas, en cambio, y luego los esclavos africanos, actúan al revés: sus sincretismos son formas de hablar de la propia identidad haciendo el rodeo por lo "no-Otro". Lo hacen sin duda, en alguna medida, obligados por las circunstancias, pero no solamente: también porque –nos lo explican interminablemente los etnólogos y etnohistoriadores– en su relación con la Naturaleza y los Dioses hay una mayor *apertura* hacia lo Otro y lo Desconocido; su "ignorancia" científico-técnica tiene al menos la ventaja de una mayor *disposición* a incorporar la Alteridad. Como decía Lévi-Strauss, los hombres siempre y en todas partes han pensado más o menos de la misma *manera*, sólo que piensan sobre diferentes *cosas*.

Pero hay que decir, al mismo tiempo, que esa distinta relación con las cosas no es *in-diferente* en sus consecuencias. Otra vez: desde perspectivas muy distintas, pensadores contemporáneos como Heidegger o Adorno han reflexionado críticamente sobre la distancia que va del respeto, incluso el "cuidado" (la *cura*) del Ser de los entes –algo característico, en términos generales, de las sociedades "arcaicas", "pre-modernas" o "no-occidentales"–, al impulso de *dominación*, omnipotente e indetenible, que remata en la transformación del propio Ser en la *"esencia de la técnica"*, y donde lo real es disuelto en el puro "andamiaje" (*Gestell*) de la representación.

Esto es también lo que ha sucedido –por más que se intente, y se consiga, negarlo– con todo lo que venimos diciendo de la Revolución haitiana, el

artículo 14, y demás. Si esa revolución fue *parte* de la francesa, es porque en los hechos la francesa fue su *no-Otro*. Los haitianos –al revés de los franceses– supieron desde el principio que su revolución estaba en *relación* conflictiva pero necesaria con la francesa. Por eso contribuyeron sustancialmente a darle a la francesa una *identidad* final que la francesa *no* buscaba, y quizá sigue sin comprender. Y, no lo olvidemos –mucho antes que Cacciari, en su *Cahier*, Aimé Césaire ya había formulado la idea–: el Caribe *es*, incluso en su geografía material, un *archipiélago*.

Insistamos: la *re-fundación* de un pensamiento de/para Latinoamérica y el Caribe es hoy una tarea de la máxima *urgencia* (más allá de su obvia pertinencia) teórica, académica y *política*. Este continente está sin duda en el ojo de la tormenta mundial. El reordenamiento del mapa mundial en todos sus niveles –materiales y simbólicos– que hoy mismo está teniendo lugar con la mayor de las violencias posibles (violencia, también, material y simbólica) afectará, por supuesto, al mundo entero, pero en primerísimo lugar a lo que en otra época solía llamarse el Tercer Mundo, aunque cierta "actualización bibliográfica" nos haga hablar hoy de "periferia", "mundo postcolonial" o lo que se quiera. Es decir, de algo así como el ochenta por ciento de la humanidad, que, en el contexto de la mundialización del capital, está siendo arrinconada en abismos de miseria material y cultural inéditos aún para su atribulada historia de siglos de colonialismo y explotación.

En ese conjunto de sociedades infinitamente diversas a pesar de la aparente homogeneidad que aquel proceso de mundialización les confiere, Latinoamérica ocupa un lugar, ciertamente no "privilegiado" desde cualquier punto de vista, pero sí, diríamos, *peculiar*: siendo el área mundial de colonización más antigua, y habiendo sufrido el exterminio que sufrió su población originaria, su asimilación económica, política y cultural por parte del Occidente expansionista ha sido más profunda y penetrante que la registrada por África o Asia. Esta situación, lejos de *simplificar* su problemática, la *complejiza* de manera especial: si América Latina, como ha dicho alguien, es el "extremo Occidente"; si está, por así decir, en los *márgenes* de esa porción del mundo que se ha vuelto dominante en los últimos cinco siglos, entonces su relación con el *centro* –y por lo tanto, con los *otros* márgenes, más "extremos"– se vuelve extraordinariamente ambigua y ambivalente, y de allí su riquísima, y en cierto sentido, estimulante, complejidad. Por supuesto, hablar de "centro" y de "márgenes" supone un determinado *punto de vista*, una "perspectiva" determinada que, siendo históricamente (y también geográfica o "topológicamente") *particular*, ha sido naturalizada como *universal* por el

pensamiento hegemónico. Por eso, se trata hoy de continuar esforzándose por *des-centrar* esa perspectiva desde nuestra "periferia": pensar en términos universales es, como hubiera dicho Sartre, pensar en *situación*. Para pensar *en* el mundo, es para nosotros necesario pensar *desde* Latinoamérica. Pensar, inevitablemente, *desde* esta "catástrofe civilizatoria" en la que nuestro continente está inserto.

Excursus filosófico-político (III): los tiempos de la Historia. O, la modernidad ya no es lo que era

La Revolución haitiana –como venimos insistiendo en este texto– fue un acontecimiento, y un proceso, que, dicho en términos clásicos, pertenece con todo derecho a lo que se denomina la *modernidad*. Al mismo tiempo, sin embargo, y mirándola retroactivamente desde la plataforma de una *voluntad de pensamiento crítico* (nunca se sabe si satisfecha) como la que intentábamos definir en nuestra Introducción, ella *cuestiona* lo que cierto discurso más o menos hegemónico –incluyendo, y quizá sobre todo, el "progresista"– ha transformado en *sentido común* sobre la modernidad. A partir de la Revolución haitiana (es decir, a partir de lo que podemos pensar *hoy* sobre ella) hay que preguntarse *de nuevo* qué es eso que llamamos "modernidad".

Filosóficamente, la modernidad se identificaba, entre otras cosas, con la concepción ya cartesiana, pero sobre todo iluminista y kantiana, de una subjetividad autónoma, sin "amos" para la conciencia. Pero hemos comprobado que eso no fue suficiente: la lógica del *sistema-mundo* capitalista les impidió a esos grandes pensadores una auténtica *universalización* de sus loables hipótesis, y peor aún, les impuso una *renegación* de los límites estrictos para tal universalización. El propio Kant solía decir que un límite era una barrera que permitía ver lo que había más allá de ella; y bien: ni siquiera el gran Kant fue capaz de ver ese *más allá*, sencillamente porque no podía ver el límite.

Y, por otra parte, fueron los sujetos *menos* autónomos concebibles –un puñado de esclavos, incluidos en lo que hemos llamado el *sujeto fallado* de la historia– los que se "autonomizaron" súbitamente y le mostraron al acontecimiento más "moderno" imaginable sus propios límites, obligándolo a ser todavía *más* moderno de lo que hubiera pensado (o deseado). Y para eso usaron recursos "arcaicos", como el *vodú* o el mito del retorno a África, combinándolos con la invocación de *los mismos* principios modernos "universales" cuyo carácter *imposible* estaban denunciando en acto. Y además, ¿qué clase de *sujetos*

eran estos, que habían sido despojados de todo imaginario de "identidad", empezando por su mismísimo *nombre-del-padre* (si se nos disculpa el abuso "lacanioso")? Y con esos "recursos arcaicos" hicieron posible –lo hemos mostrado en la huella de Susan Buck-Morss– la concepción de una de las ideas capitales de la filosofía más moderna, la de la dialéctica del Amo y el Esclavo de Hegel. Y no conformes con ello, trastocaron desde el principio las posteriores pretensiones hegelianas (y del pensamiento "identitario" ulterior, hasta el día de hoy) de una plena identificación entre la Parte y el Todo, el Objeto y el Concepto, el Particular Concreto y el Universal Abstracto. Su revolución fue, pues, también una revolución *filosófica*. Eso, desde ya, no lo sabían, ni tenían por qué saberlo. E incluso tal vez haya sido ese *no-saber* el que les haya permitido producir una *verdad*. Como diría Adorno: únicamente allí donde la filosofía no lo impone cabe aprehender el contenido filosófico[14].

Desde la perspectiva de una historia de las ideas y las prácticas políticas, la modernidad, se supone, implica la entrada en la vida pública de las grandes masas plebeyas. Eso es, nuevamente, la revolución francesa, el "jacobinismo" popular, los *sans-culottes*, etcétera. Pero, ¿qué mas *plebeyismo* se puede pedir que el de esos desarrapados, miserables, super-explotados, hambreados, literalmente *sin nombre*, de una isla perdida en el Caribe haciendo su revolución –y ganándola– contra uno de los más poderosos ejércitos coloniales de la época, el del emperador Bonaparte (ese que señala simultáneamente la *culminación* y el *congelamiento*, si no la sepultura, de la revolución "moderna")? ¿Y que se ven obligados a hacerlo aplicando las más extrema, por momentos, la más cruel, *violencia*, no sólo contra sus antiguos amos, sino ocasionalmente para dirimir sus propios conflictos internos, una violencia que es el desgarrado *síntoma*, el estremecedor retorno de lo *reprimido*, de lo que una "modernidad" –que, en su sentido amplio, llevaba ya siglos– había pretendido negar, *forcluir*, creyendo poder hacerlo sin consecuencias ulteriores? Al lado de ellos, hasta los más desaforados *sans-culottes* o *enragés* de la revolución francesa son tímidos señoritos *petit-bourgeoises*.

Desde un punto de vista teórico-ideológico que rápidamente y siguiendo a Quijano calificamos de la *colonialidad del saber* –pero que incluye a ciertos sectores del pensamiento "progresista", y aún marxista– la Revolución haitiana, al igual que las otras revoluciones independentistas del continente, es pensada como un *efecto*, cuando no un mero epifenómeno, del acontecimiento "moderno" *paradigmático*, de la gran "revolución burguesa" producida en la metrópolis. Pero, primero: hemos podido ver que ella pudo ser tanto *causa* como efecto, en tanto la revolución francesa sólo pudo ser (y un poco a regañadientes) consecuente consigo misma gracias a la haitiana. Y, segundo: la Revolución haitiana *no es igual* a las otras revoluciones independistas. Y no solamente porque fue la primera –lo que ya hubiera sido suficiente para darle un lugar especial, "fundacional"– sino porque fue la *única* en la que las clases explotadas por excelencia tomaron el poder. Las clases y el *color*: a partir de ella, el *negro* debería haber representado para nuestro continente lo que representó el *rojo*, durante toda una época posterior, para las clases explotadas europeas. Por supuesto, no fue así, como no lo fue tampoco el *cobrizo* de los indígenas. Para tomar, una vez más, los símbolos "consensuados": en este año 2010 es que se celebra el bicentenario que no se celebró en el 2004. Se celebra, pues, el acceso al poder de las *burguesías* "criollas", en alianza *de facto* con las nuevas grandes potencias mundiales, como Inglaterra. La de la Revolución haitiana –esa que tuvo el estatuto de un acontecimiento absolutamente *singular*, que no se parece a nada que haya sucedido antes o después– es una fundación que fue *expulsada* de los registros históricos, como si nunca hubiera "tenido lugar", para parodiar una popular consigna postmoderna.

No obstante, ese *singular sin-lugar* "de-construyó" (o *des-totalizó*, como hemos propuesto decir, con la jerga de Sartre) toda una concepción "modernista" de la historia. Su *desarrollo desigual y combinado* desmontó los preconceptos evolucionistas, "progresistas" y "etapistas" al servicio, aún involuntario, de la "historia de los vencedores". Y quizá también las concepciones, digamos, *espaciales*: si la Revolución haitiana es *por lo menos* tan importante para la construcción de una imagen fracturada y conflictiva, *crítica*, de la modernidad, entonces la rígida distinción entre *centro* y *periferia*, no es que sea todavía descartable (ya que semejante "descarte" podría contribuir al disimulo de las diferencias económicas y políticas de poder y dominación en el *sistema-mundo*), sino que debe ser complejizada, pluralizada, *tensionada*. El *centro* de la porción del *sistema-mundo* que atañe a Saint-Domingue es, sin duda, Francia; pero el *centro* de la revolución "moderna" dentro de ese *sistema-mundo* no es Francia: es Saint-Domingue.

Desde ya, también esta dimensión, como las otras, forman parte de la *amnesia histórica* (¿voluntaria? seguramente no, o no del todo: nos resistiremos a ser "conspirativos"; pero, en todo caso, amnesia muy conveniente) a que fue sometida la Revolución haitiana. Y es que –hay que comprender, lo que no significa justificar– es muy difícil aceptar que se nos pongan en cuestión, con ese nivel de urgencia y radicalidad, las más naturalizadas concepciones de la historia, del tiempo, de la modernidad. Una puesta en cuestión que aún hoy –y quizá más aún hoy, en que la mal llamada *globalización* es otro de los

avatares de una gigantesca amnesia histórica– puede, debería, generar interrogantes extremos a nuestros modos de "ser-en-el-mundo". Permítasenos ensayar, desordenadamente, y en un tono más ¿cómo decirlo? "especulativo", algunos de ellos, motivados por todo lo que venimos diciendo hasta aquí.

El modo de presencia de lo humano en la Tierra, ¿sigue siendo hoy *histórico*? La pregunta podría parecer (falsamente) ingenua. O decididamente absurda. O, en todo caso: anacrónicamente "hegeliana". El problema es que una cierta ¿cómo llamarla? *disposición cultural* la ha vuelto de nuevo, no decimos vigente, pero al menos no necesariamente banal. La cuestión no es tanto el de la estupidez manifiesta que anida en el ideologema del "fin de la historia", que sería –que ha sido, con una reiteración ya casi tediosa– fácilmente recusable. Sino en el hecho de que podamos siquiera abrigar la incómoda sospecha de que el éxito mediático, aunque efímero, de ese ideologema pudiera albergar el atisbo de lo que Adorno llamaba un *momento de verdad* –sin el cual, por otra parte, ninguna ideología podría aspirar a una mínima eficacia–. ¿"Momento de verdad", en qué sentido? En el de un *desplazamiento*, hacia el "campo" de la historia, de la imposibilidad, para la cultura (dominante) actual, de dejar el resquicio para un espacio de reconocimiento del Otro –seamos aún más ambiciosos: de *lo* Otro–. Esa imposibilidad, como lo hemos sugerido, es contra todas las apariencias una *marca inaugural* de la modernidad bajo la lógica del nuevo *sistema-mundo* capitalista, que alcanza su extremo en la esclavitud afroamericana y su "racionalización" por la ideología del *racismo*.

Esto también corre el riesgo de aparecer como un supuesto absurdo: ¿no estamos acaso, hoy, en la era de *la Otredad* por excelencia? ¿no se nos han *multiplicado* los "otros", o al menos no se nos ha agudizado la *percepción* de esos otros, en estos tiempos de "mundializaciones", de "multiculturalismos", de "postcolonialidades"? Aún cuando pensáramos –como tendemos nosotros a pensar– que esas multiplicidades son *también* un "efecto de superficie" de una profunda unidad del Poder, ¿no hay al menos el beneficio secundario de que se nos haya despertado una nueva y "tolerante" *curiosidad* por la existencia de unas *diferencias* en aquél modo de presencia de lo humano? Nos permitimos dudarlo: tenemos la impresión, para decirlo rápido, de que es en ese "efecto de superficie" donde está la verdadera trampa ideológica, que se articula, como si dijéramos, en dos momentos: primero, la *apariencia* de diversidad oculta aquélla otra unidad subterránea del poder; segundo, esta misma diversidad oculta la posibilidad misma de una auténtica (si bien conflictiva, desgarrada, trágica) *diferencia*.

Es decir: creemos haberlo descubierto todo cuando retiramos el velo de la diversidad superficial para desnudar el núcleo de la unidad profunda; lo que se nos escapa es que este movimiento nos ha dejado con sólo dos polos entre los cuales movernos: unidad/diversidad. Decimos, con pesimismo inteligente: la diversidad es sólo aparente, el poder verdadero es uno solo. O decimos, con optimismo voluntarioso: el poder no lo puede todo, pese a su unidad la diversidad subsiste. O decimos: *ambas* cosas son simultáneamente ciertas, creyendo con ello ser muy "dialécticos". Y en cualquiera de los casos, perdemos –a favor del poder, se entiende– la verdadera *potencia* dialéctica, que debería estar dada por la *negatividad* de no dejarnos encerrar en esas dicotomías. Vale decir: la negatividad "crítica" de *producir* permanentemente al Otro por fuera de ellas, sabiendo (como lo hemos dicho otras veces, sin pretensión alguna de originalidad) que el Otro es parte de lo Mismo, y viceversa: que es esa *tensión* en perpetua "re-totalización" lo que puede romper el juego de las polarizaciones. Y bien: casi en los inicios mismos de la modernidad, este problema fue *planteado* ya por la Revolución haitiana y su artículo 14, que hacía de la *singularidad* del "color negro" la piedra de toque, o el banco de pruebas, de cosas como la *universalidad* o la *diversidad*.

Bien, pero ¿por qué –para volver al principio– hablar allí de un modo de presencia *histórico*? ¿No es esto más bien la materia misma de lo *filosófico*? Dice –después de tantos otros– Vincenzo Vitiello:

> La filosofía nace del estupor, de la *maravilla*, o incluso del *terror*. Algo nos aborda: otro, extraño. El/lo Extranjero, frente al cual surge la pregunta: ¿por qué? [...] Filosofía, es esta pregunta. El *por qué* rompe el dominio de *lo otro* sobre nosotros. Rompe el encanto de la maravilla y la parálisis del terror. Rompe la unidad, el Todo que a cada ente contiene y domina. El Todo no pregunta, no interroga. Por ello, tampoco responde. La Unidad del Todo es el silencio de la piedra[15].

Estupendamente dicho, sin duda. Pero nos tememos que sea un enunciado excesivamente informado por un asentimiento a la idea (post)moderna de que la "ruptura" del Todo es no sólo deseable, sino *posible*. No es seguro que entre los antiguos griegos –donde surgió la idea por primera vez en el así llamado Occidente– fuera *exactamente* así. Pueden tener razón –cada uno a su manera tan distinta– Nietzsche, Heidegger o Adorno al decir que la tradición dominante en el pensamiento occidental, que implica la expulsión fuera del *Logos* de su "Otro" (el *mythos*, por ejemplo) empieza ya con el socratismo –va-

le decir, con lo que pasa por ser el propio *origen* de esa tradición–. Pero lo cierto es que esos mismos griegos son perfectamente conscientes de la perpetua amenaza del *retorno* del "terror" forcluido por tal expulsión: por eso, entre otras cosas, inventan la tragedia. Para articular, mediante la *katharsis*, una convivencia con su propia Alteridad. La expulsión platónica de los poetas fuera de su imaginaria República pertenece a la misma lógica: es una manera ("apotropeica", dirían los antropólogos estudiosos del ritual exorcizador) de *invocar* los fantasmas antes de que ellos tomen por asalto, sorpresivamente, la Ciudad.

De modo semejante, la filosofía griega nunca cree *completamente* en su propio poder para disolver el "terror" con sus *por qués*. Como nos lo recuerda Castoriadis, el *cosmos* griego nunca dejó de contemplar la posibilidad de una recaída en el *caos*[16]. Esto ya lo expresaba bien Nietzsche con su dicotomía entre lo apolíneo y lo dionisíaco, en cuya huella Aby Warburg nos enseñó, como vimos, a pensar los comienzos de la modernidad no tanto como un *renacimiento* sino como un *retorno* (¿de lo reprimido?). A fin de cuentas, la pregunta por lo "extraño", por "el/lo Extranjero" a la que alude Vitiello es también –con mayor o menor disimulo– la que se hace no solamente, como es obvio, la mitología –cuyos dioses nacen y mueren, "suspendidos en la pregunta", dice el mismo Vitiello, pero además nacen y mueren *en* la Ciudad, y no en un mundo totalmente Ajeno como los nuestros–, sino que es asimismo la pregunta de la Política –¿quién es el *ciudadano* y quién el "otro", el Extranjero, el Bárbaro?– y, finalmente, es la de la Historia –evidente obsesión ya de Herodoto, pero todavía en Tucídides, ese primer gran "etnógrafo" de lo Extraño–. Filosofía, Mito, Tragedia, Política, Historia, Antropología son, pues, más *modos* de la pregunta que preguntas diferentes, que sólo la tecnocracia del saber moderno ha podido *separar* ideológicamente, al precio de un recurrente –y entonces desconcertante– retorno del Todo que creíamos definitivamente "roto".

Como *modo* de la pregunta, el modo histórico tiene una ventaja sobre los otros: incluye en ella al Tiempo, sea como sea que se lo quiera considerar (lineal, cíclico, quebrado, helicoidal: ya hablaremos de eso). Es decir: absorbe las *transformaciones determinadas* de la pregunta. De allí que sea lo primero de lo que el Poder quisiera ver el "fin"; como decía irónicamente Marx, las clases dominantes siempre supieron que había historia, pues fue la historia las que las puso en ese lugar, sólo que esa historia siempre *terminaba* cuando ellas se transformaban en dominantes.

De allí también –en la traducción académica de ese poder– la verdadera manía contra las "filosofías de la historia". Y no es que nos apresuremos a romper lanzas por esa "disciplina". Más modestamente, nos reservamos el derecho de sospechar, en su recusación, otra vuelta de tuerca de la ideología de la polarización, en la que se pretende hacernos creer que la *única* "filosofía de la historia" posible es la que todos estaríamos dispuestos a recusar por "teleológica" y determinista. Frente a ese nuevo Todo "irrompible" se nos propone que aceptemos la Rotura sin retorno, la dispersión deshistorizada. Y bien: no. Ya hemos visto que hay acontecimientos históricos –la Revolución haitiana no es el menor de ellos en la modernidad, y es por esta vía, también lo sugerimos, que ella alcanza toda su dimensión *filosófica*– que producen esa Rotura en el momento mismo en que, con la revolución francesa, se creía estar *concluyendo* la propia constitución del Todo "moderno"[17].

Abordemos el tema por el costado de una hipótesis: la de un Todo que incluya a sus "otros" de manera *constitutiva;* vale decir: de manera que *desmienta* su apariencia de Todo-Uno ya "acabado", autosuficiente. El lector/a de este texto, si ha sido capaz de llegar hasta aquí, ya sabe que ese es, para nosotros, el efecto que puede haber tenido –o que *debería* haber podido tener– algo como la Revolución haitiana sobre la *Imago* de la modernidad. En el Todo de la revolución francesa, que pasa por el ser el núcleo mismo del Todo de la modernidad, la Revolución haitiana ocupa (de manera semejante a la *plusvalía* marxiana) el *no-lugar* de una *falta* determinante, gracias a la cual el (falso) Todo puede presentarse como tal. Es ella la que hace que la *Imago* de la modernidad esté incompleta, y no un supuesto "proyecto inconcluso" que –ya lo sugerimos–, en tanto "proyecto" del *sistema-mundo*, está perfectamente concluido, e incluso "sobrevivido".

Pero concentrémonos ahora en la pregunta general: ¿cuántas concepciones, cuántas *ideas* sobre la Historia ha producido la historia? O, preguntado aproximadamente al modo de un Ricoeur: ¿cuántas *configuraciones narrativas* del tiempo y la lógica de lo histórico han sido capaces de concebir las sociedades, las culturas, los sujetos?[18] Porque, es evidente: la *experiencia* subjetiva del tiempo es de una inefabilidad desesperante, incomunicable. San Agustín, famosamente, lo expuso de una vez para siempre: "Sé perfectamente lo que es el tiempo; pero si me lo preguntan, ya no sé nada". Solo la pregunta, en efecto, *instituye* al Tiempo; pero por el mismo gesto de *institución*, la pregunta cae dentro de lo instituido, se "temporaliza". De esa caída, no hay recuperación posible, dice el ya citado Vitiello: "Pone a lo otro como otro, o sea que le da lugar a la presencia" allí donde había ausencia pura. Demos por buena, momentáneamente, la idea: nos servirá para seguir preguntando.

Para dar cuenta de lo "inefable", por lo tanto, se impone un desvío, la construcción de un tiempo paralelo, escrito, narrado, *ficcional* –lo cual no es, por supuesto, lo mismo que "falso"–, que *relata,* observándola e interpretándola "desde afuera", la conducta colectiva *pasada* de los hombres, de los pueblos, de las sociedades. A eso lo llamamos Historia –la disciplina, la ciencia "social" o "humana" que así se denomina, que no es, que mantiene una distancia y una diferencia *radical* con la "historia" *vivida,* sufrida, por los hombres–. Ninguna otra disciplina de esas que emergieron luego de la "rotura" del Todo, en efecto, ninguna otra ciencia de las llamadas "sociales" o "humanas" alcanza ese grado de radicalidad en la brecha entre lo experimentado y lo narrado: ni la sociología, ni la antropología, ni la ciencia política, ni la psicología; todas ellas pueden, si quieren, *observar,* "en vivo y en directo", en tiempo presente, el fenómeno del cual hablan: sólo la historia tiene que contar, incorporándolo como pueda a su discurso, con un tiempo *absolutamente* otro, ajeno, perdido, irrecuperable. Un tiempo que, no importa cuán veloz y vertiginoso haya sido para aquéllos que tuvieron que vivirlo, para el historiador, en el aquí y ahora, está *inmovilizado* en el documento, en el monumento, en la ruina, en el resto escrutado por su violencia hermenéutica. La pregunta "histórica", que instituye al Tiempo, pues, simultáneamente congela, *espacializa* –si podemos decirlo así– sus encarnaciones.

Desde ya: esta es una cierta *concepción* de la historia, la tradicional, la dominante en la academia, si bien desde hace décadas ya despuntan otras, aún *dentro* de la academia: la "historia oral", la "microhistoria", la "historia contemporánea", que se asemejan más al método etnográfico de la observación participante; lo cual no deja de ser un paradójico retorno a los orígenes: después de todo, *así empezó* la ciencia histórica en occidente, con Herodoto, con Tucídides, cuando todavía no existían, o no se sabía qué hacer con ellos, documentos, monumentos, ruinas, restos, y había que haber *estado allí,* haber sido *testigo* del acontecimiento –o, al menos, de la narración del acontecimiento por boca de un contemporáneo– para narrarlo. Es decir: sumar la experiencia *propia,* la propia temporalidad subjetiva, a la de los hombres observados.

En verdad, ese relato no correspondía a un estricto *pasado* perdido para la experiencia, sino a un *presente* –de "larga duración", quizá– que estaba en cierto modo "bajo control": en todo caso, que estaba *disponible* para el *Histor* (aquel que "ve u oye contar", como lo definían los antiguos griegos[19]). Tal vez sólo esos primeros historiadores, pues, hayan estado en condiciones de comprender, de reproducir en sí mismos, *todo* el sentido del enunciado célebre de

Sartre: ciertamente, yo hago mi propia historia; el problema es que los otros *también* la hacen, así como yo hago la de ellos[20]. Es cierto que con Polibio la perspectiva se amplía, no tanto quizá en la dimensión temporal, pero sí en la *espacial:* el protagonista privilegiado es el Estado Romano, el primero que logra transformar la historia circunscripta, local, aislada, en historia "mundial" (haciendo entonces de Polibio el primer cronista de un *sistema-mundo*). De manera que el Estado –hay aquí una suerte de anticipación hegeliana– es el *portador* de una Historia con una férrea lógica interna que necesariamente conduce –lo ha hecho ya– a la Unidad del Todo. La Historia es, aquí sí, la *teleología* del Estado político, y es el *pasado,* aunque sea relativamente reciente, el que explica nuestro presente como punto de llegada "preformado".

Ya hemos adelantado que no nos conforma esta idea, ni mucho menos que la creamos la única posible, pero, como sea, pregúntesele al hombre o mujer de la calle, y se verá que aquélla concepción de la historia, la tradicional, la dominante en la academia, es asimismo la dominante en el sentido común de la sociedad: la historia es lo que –como reza la jerga juvenil– *ya fue.* Lo cual conserva esa brecha irreductible, aún dentro de la propia continuidad cultural, entre la experiencia del presente y la del pasado, inmovilizada en el resto, en la ruina, trastocada entonces en toda clase de iconografías borrosas, brumosas, fantasmagóricas y fantasmáticas. Muy pocos habrán leído, meditado sobre, el *dictum* más poético y más dramático con que cuentan las "filosofías" de la historia, ése de Benjamin que ya hemos citado antes, a propósito de la recuperación de la experiencia histórica no tal cual se produjo realmente en el pasado, sino tal como relampaguea, hoy, ahora mismo, en un instante de peligro; menos aún habrán leído, meditado sobre, esa otra idea benjaminiana, todavía anterior, según la cual el historiador "alegorista" no *encuentra* las ruinas del pasado, sino que *transforma* el pasado en ruinas, lo "mortifica", para edificar con esos restos, con esos fragmentos, el presente fulgurante, *urgente,* que movilice la experiencia en un *hacer* la historia, además de narrarla[21]. Y, si lo han hecho un poco inadvertidamente, por fuera de la densa pero al mismo tiempo movediza trama del pensamiento histórico de Benjamin, se habrán escandalizado ante la severa, incluso *fiera,* recusación que hace Benjamin a la idea (inevitablemente tributaria de la concepción "tradicional") de *progreso.*

Pueden, sí, haber leído y meditado, aún con escándalo, a Benjamin: evitemos, en lo posible, el prejuicio. Pero claro está que no se trata simplemente de leer, de meditar sobre, de *conocer* –prejuicio intelectualista, iluminista, que Benjamin sería el primero en recusar–: el saber no es garantía de nada, cuan-

do el propio horizonte vivencial, social, está encajonado por, "encajado" en, la desidia de un *ya fue* disociado del "tiempo-ahora" (para insistir con la lengua benjaminiana). *Desencajar* ese horizonte temporal dominante, ponerlo "fuera de lugar", *out of joint*, como hubiera dicho Hamlet, no es –aunque lo sea también– tarea de historiógrafos, de filósofos, de teóricos sociales: es tarea de las multitudes anónimas, dispersas, múltiples, de lo que antes se llamaban los *pueblos*, los "vencidos", dice Benjamin –pero no, por completo, derrotados para siempre– rehaciendo su propia historia sobre las ruinas mortificadas de un pasado que no es el *suyo*, sino el que le dieron (los "progresistas") para aplastarlo bajo el monumento. Y, después de leer todo lo anterior, ¿no es inevitable *escuchar* en esto último el eco de esa Revolución haitiana que, al menos a nivel continental, ni siquiera ha tenido su *monumento*? Esa, la primera y más radical revolución triunfante de la "periferia" del *sistema-mundo* moderno, en efecto es la que *desencaja* también radicalmente la ordenada secuencia temporal de la modernidad, y es la reflexión crítica sobre ese *desencaje* –sobre ese *exemplum* fuertemente simbólico de la Revolución haitiana– la que debiera permitirnos poner *en crisis* las ideas históricas recibidas, las "configuraciones narrativas" naturalizadas. Ya hemos insistido repetidamente en que una de las funciones –quizá la principal– de esa "puesta en crisis" es la recusación radical de la idea de *progreso* tal como se la entiende habitualmente. Los "progresos" así entendidos, que son los de los *vencedores* de la historia, se hacen *siempre* sobre la base de la *regresión* para una parte sustantiva de la humanidad. Y si no hay derecho para *algunos*, la justicia de *todo* el derecho queda en entredicho (también esto está encerrado en el artículo 14).

Esto, como lo ha visto bien Reyes Mate, se concreta en una nueva *teoría del conocimiento*:

> (Benjamin) dice, en primer lugar, que sus trabajos sobre la historia y el progreso "no pueden no tener consecuencias en la teoría del conocimiento". Hay una relación entre *tiempo* y *conocimiento*. Si tenemos en cuenta que la crítica que hace al progreso es en nombre de un "tiempo pleno" –en oposición al "tiempo continuo"–, que es "pleno" porque se toma en serio las ausencias, entenderemos que eso afecte al modo y contenido del conocimiento, sobre todo al que se define en relación exclusiva con los *hechos* o *presencias*[22].

En efecto: no son los "hechos" o las "presencias" lo que debería constituir el núcleo de la historia. Sino ese tiempo *pleno* que, paradójicamente, está hecho

de discontinuidades producidas por las *ausencias* de las historias de "progreso". Ausencia de los *vencidos* de la historia, incluyendo a los *muertos*. "Generaciones de muertos oprimen como una pesadilla el cerebro de los vivos", decía célebremente Marx en la primera página de *El XVIII Brumario de Luis Bonaparte*. Pero en seguida agregaba "que los muertos entierren a los muertos", o que "la revolución extrae su poesía del futuro, y no del pasado". Marx apostaba exclusivamente a los *vivos*. Benjamin, escribiendo en medio de la catástrofe civilizatoria, sabe que toda política debe hacerse también para los muertos no redimidos, para esos vencidos que reclaman no tan sólo *memoria*, sino ante todo *justicia*:

> Los proyectos frustrados de los que quedaron aplastados por la historia están vivos en su fracaso como posibilidad o como exigencia de justicia [...] Y si el presente tiene una posibilidad latente, que viene de un pasado que no pudo ser, entonces podemos imaginar un futuro que no sea proyección del presente dado, sino del presente *posible*[23].

La derrota de los vencidos no es un "fracaso" individual de cada uno de ellos: es la anulación de un *derecho*, actual o potencial. Es una *insuficiencia*, o una *falla*, de la Ley, que habrá, si se puede, que subsanar en el *presente*, pero que entonces proviene de un pasado *incompleto*. Esto supone una nueva, y ultra*radical*, teoría de la historia, y, por lo tanto, del *tiempo*.

"Tarea de multitudes", decíamos. Como esas multitudes esclavas de las que hemos hablado en esta segunda parte de nuestro libro, y que vinieron a derribar casi *en su propio nacimiento* la "filosofía del tiempo" de los vencedores. El historiador, el historiógrafo, el filósofo, el antropólogo, lo que fuere, es en todo caso *uno menos* en esa multitud: es el que *está allí*, en la incómoda, ambivalente posición de un testigo del relampaguear de las ruinas del pasado en el presente. Lo decíamos en otro lado: reescribir la "historia de los vencidos" a partir de sus *ruinas*, de los jirones de miles de naufragios que han abandonado sus restos en las playas de la memoria, combatir con énfasis crítico la idea de "progreso" que los dueños –es decir, los expropiadores– de la Historia identifican con su propio éxito. Transformarse finalmente en los ¿por qué no? custodios orgullosos de la inagotable *reinterpretación crítica* de un pasado político-cultural que el tardocapitalismo quisiera sencillamente borrar de sus *hardwares* atiborrados de transferencias bursátiles.

Se abren, entonces, otras entradas –las salidas, son mucho menos ciertas– a la pregunta inicial: ¿cuántas *ideas* sobre la historia hay, *puede* haber? Una pri-

mera respuesta es casi ingenua en su obviedad: al menos tantas como culturas, sociedades, civilizaciones. Incluso al interior de cada sociedad, conviven diferentes "historias": la del individuo, la del grupo social, la de la clase, la de la nación en su conjunto. Y si preguntamos por las *experiencias* históricas, serán muchas más. Porque ha habido –y hay– culturas, sociedades, civilizaciones (la mayoría, si se toma en cuenta a la humanidad en el conjunto heteróclito de su espacio y de su tiempo) que no *inscriben,* porque no lo creen necesario, su experiencia de la historia en una historia. Y no es, por supuesto, que no *hagan* aquélla pregunta *instituyente* del Tiempo como tal. Simplemente, no se obsesionan con su "caída" en la Irreversibilidad.

Son, por ejemplo, esas sociedades que Lévi-Strauss ha llamado "frías"[24]: que no son, lo acabamos de insinuar, aquéllas que no tengan, no *sufran* la historia –lo veremos en seguida: ellas la sufren en cierto sentido mucho más que las otras, las "calientes"–, sino que la experimentan de un modo, por así decir, *desacelerado*: en tiempos largos, lentos, que periódicamente se repliegan sobre sí mismos para alcanzar, en el ritual, el *illo tempore* del que habla Mircea Eliade, el tiempo "deshistorizado" –o mejor: *prehistórico*, no tributario de nuestra idea de "progreso"– de la fundación, de los orígenes míticos de la cultura. Es lo que suele conocerse como la concepción mítico-ritual de la historia: en ella, como lo señala Ernesto de Martino, se vive en la historia *como si* no se estuviese en ella[25]. Esta concepción (aparentemente) *circular* de lo histórico se opone simétricamente a la concepción lineal, o mejor, *rectilínea* –la recta, ese peor de todos los laberintos, dice Borges– del judeocristianismo, con su origen irrepetible en la Creación, y su final de redención en el *eschaton*, el punto de llegada. Entre ambas, el avance vertical y espiralado de un Vico, con sus *corsi e ricorsi* donde se vuelve a un punto de partida que ya no es el mismo porque está en un estadio superior, para nada desemejante de la dialéctica histórica de Hegel. Con esta diferencia, va de suyo, esencial –que retomará Marx, saltando sobre su maestro Hegel–: los *corsi e ricorsi* no son los de la Idea, del Espíritu, lo que sea, sino de los propios hombres, capaces pues de entender *por sí mismos* (no porque se los dicte "desde afuera" una Razón Astuta) lo que *ellos mismos* han hecho.

Círculo, recta, espiral: bien, pero estas imágenes geométricas, tan nítidas, se vuelven harto menos "claras y distintas" cuando se intenta sobreimprimirlas a la experiencia *real* de las sociedades. Tomemos el círculo mítico-ritual: ¿es, de verdad, pura *repetición* lo que allí encontramos? El propio De Martino señala una extraordinaria paradoja: el sólo hecho de que las sociedades "arcaicas" necesiten, con la periodicidad obsesiva del ritual, *re-fundar* su propio ser

social, indica una conciencia histórica mucho mayor –en todo caso, mucho más intensa– que la nuestra, occidental, moderna y "progresista": ellos *saben* que su sociedad, para decirlo nuevamente con las célebres palabras de Adorno referidas al arte, no tiene siquiera garantizado el derecho a la existencia; cada tanto se produce en ellas lo que el gran etnólogo italiano llama una *"crisis de la presencia"*: el apocalipsis no está al final de un recorrido de duración incierta, como en el *eschaton* judeocristiano, sino que es una amenaza permanente, y por eso la historia debe, cada tanto, *re-comenzar.* Es cierto: lo hace siempre de la misma manera, retornando al instante primigenio, "metahistórico"; pero la idea misma de un *volver a la Historia* desde su exterioridad en cada ritual es en sí más profundamente "histórica" que la engañosa comodidad de aquéllos que se piensan *ya siempre* instalados en el curso irreversible de los hechos, en el "progreso" del tiempo. Nada de círculo, entonces, que es una figura del Todo-Uno, sino el *retorno* –desde fuera del Tiempo, pero cayendo en él– de la pregunta *instituyente* por la "presencia". En Saint-Domingue/Haití –¿y qué mejor ejemplo podríamos encontrar de una apocalíptica *crisis de la presencia social* que la de los esclavos violentamente despojados de su tierra, su cultura, su "identidad"?–, como hemos discutido, este es el momento que articula, por ejemplo, la ceremonia *vodú* con el mito del retorno a África.

Pero ¿y la recta? Desde la introducción del cristianismo, se trata de una *línea quebrada,* como si dijéramos "partida al medio" por ese *acontecimiento central* que es el advenimiento del Hijo a la tierra y a la carne, y cuyo sacrificio mortal, para asegurar sus efectos, debe *repetirse* en la liturgia de la Misa –en el "banquete totémico", como lo llama Freud con una audacia orlada de inmenso respeto[26]–: ¿es, esa recurrencia infinita del acontecimiento inaugural, más "histórica", menos "mítico-ritual" que la de las sociedades "arcaicas"? O, en todo caso, ¿es tan diferente a la ascendente espiral viquiana, en la cual el *eschaton* podría perfectamente ocupar el lugar de la última *vuelta* sobre sí misma?

Pero aún así, aún teniendo en cuenta esa borrosidad de los límites, aquélla pluralidad de las historias efectivamente vividas, por mera simplificación heurística o pedagógica, ¿no podríamos *reducir,* sabiendo que lo hacemos, las ideas de la historia a esas tres grandes iconografías? Haciendo gala de todo nuestro mejor pluralismo y progresismo "multicultural", ¿no podríamos admitir la "coexistencia pacífica", en un mundo compleja y diferencialmente integrado, de muy distintas *experiencias* (incluso *temporalidades)* históricas, si bien todas ellas traducibles, de uno u otro modo, a esos tres grandes registros esquemáticos? Podríamos, sí, evidentemente. A un precio muy caro –especial-

mente para *algunas*, probablemente la gran mayoría, de esas experiencias históricas–: el de desconsiderar, de manera fatal, la cuestión del Poder.

Porque el Tiempo, la Historia, no son evidencias objetivas, datos de la naturaleza, legalidades físicas inexorables: son ellos mismos *construcciones* históricas, en las que las sucesivas *transformaciones* de la pregunta instituyente, están ellas mismas informadas por unas estrategias –concientes o no– de dominio, que deben operar *también* –si no principalmente– sobre aquéllas concepciones de la *temporalidad* histórica, sobre la configuración heterónoma de las *experiencias* del existente histórico, y de la narrativa específica que corresponde a esa "voluntad de poder". Desde 1492, bien lo sabemos los "latinoamericanos" (y los africanos, cuya historia tan diferente es sin embargo tan solidaria con la nuestra), *las* experiencias históricas están configuradas y narrativizadas por *una* experiencia histórica –por una imagen elevada a nueva condición de Todo-Uno– que pasa por ser *la* experiencia de lo histórico como tal, la de Europa occidental. Ni una inteligencia tan poderosa y totalizadora como la de Hegel (él menos que nadie, en cierto sentido, justamente por su afán de someterlo todo a una Historia extrahumana, ella sí plenamente "metahistórica") pudo sustraerse de expulsar fuera de la historia a toda sociedad que tuviera *otra* historia.

Y en el caso de los esclavos africanos, además, debemos agregar *otra* temporalidad, otra "configuración narrativa" (sufrida en el cuerpo al extremo, se sobreentiende) que otras sociedades no estuvieron obligadas a conocer. Es lo que vimos que la bibliografía inglesa alude con la dificultosamente traducible expresión *middle passage*: el "pasaje intermedio" del cruce del Atlántico en los barcos-prisión del próspero comercio esclavista. La antropología y la etno-historia han registrado minuciosamente todos los efectos destructivos del "choque de culturas" provocado por el colonialismo. Un gran discípulo de De Martino que ya citamos en otro contexto, Vittorio Lanternari, hace el análisis más exhaustivo posible de las modalidades de lo que él denomina proceso de *desintegración cultural* (De Martino, como vimos, lo hubiera llamado *crisis de la presencia social*) generada por la dominación colonialista:

> Las situaciones de crisis, de tensión, de conflicto comprobables en los pueblos "rezagados" inmediatamente después de la intrusión colonial tienen su causa en factores políticos, económicos, sociales y culturales hoy bien conocidos. Ellos son sobre todo: la opresión política y militar, la ocupación de las tierras y la explotación, la destribalización, la imposición de normas, de costumbres, de sistemas económicos y de religiones de tipo occidental, la des-culturalización forzada, la diferencia de nivel económico-social y, en fin, la introducción de la economía monetaria, y, por consiguiente, el surgimiento de tendencias individualistas y disgregadoras[27].

Adecuadísimo resumen. Pero se observará que en él no figura –como no figura tampoco en ningún otro texto antropológico o histórico sobre el tema, que conozcamos– la referencia específica a ese *momento* particular e irreductible de "desintegración" que es el llamado *middle passage*. El fragmento de Lanternari podría ser perfectamente traducido a nuestras consideraciones sobre las "configuraciones temporales": son efectivamente las distintas temporalidades históricas las que allí entran en choque para que algunas de ellas (las "dominadas") sean *desintegradas* por las dominantes. Pero en el caso de los esclavos arrancados por la fuerza de su "temporalidad" africana y trasplantados a la *otra* temporalidad –la "invasora" de las plantaciones capitalistas– hay un tiempo *intermedio*, suspendido, puesto entre paréntesis, el de ese *pasaje* de una temporalidad a la otra: allí el esclavo *ya es*, por supuesto, esclavo; pero todavía no ha ingresado plenamente en su nueva temporalidad definitivamente *esclavizante*, en su nueva "identidad" con el trabajo-esclavitud. Es, posiblemente, el momento de *mayor* "desintegración" cultural, en el que no parece azaroso, como hemos visto, que se produzcan la mayor parte de los actos *auto*-destructivos por parte de los esclavos. Ese "momento", por una ironía violentísima, podría estudiarse –si tuviéramos suficientes testimonios– como hemos visto que lo hacen Víctor Turner y otros antropólogos, en tanto *tiempo liminar* de un "rito de pasaje" forzoso, aterrorizante, apocalíptico. Y *esta* temporalidad, cómo no verlo, pertenece también al "lado oscuro" de la más cruel *modernidad*. Lo hemos visto en la literatura como el *no-lugar* desde el cual la Revolución haitiana y su primera Constitución tuvieron que pensar la fundación de su nueva *ekklesia*. Y algo más: esas sociedades tan violentamente desgarradas, ¿cómo se ubicarían en la dicotomía *sociedades "frías"/sociedades "calientes"* de Lévi-Strauss, cuando su "frialdad" fue abruptamente *"calentada"* por un Poder externo a ellas mismas?

Así, lo dicho: la inmensa mayoría de las civilizaciones humanas –a partir de una colonización que no fue sólo territorial, política, económica o cultural: que fue una colonización, también, del *tiempo* y de la *experiencia* de la(s) historia(s)–, no es que hayan *perdido*, estrictamente hablando, su historia; lo que les (nos) ha sucedido es que su (nuestra) historia se ha vuelto *impropia*: fueron arrojadas, de la manera más violenta posible, en la historia del *Otro*.

Esta palabra, incluso, en este contexto, se vuelve feroz: ¿cómo hablar, sin una cuota inaudita de agresión simbólica, del Otro? ¿cómo puede el Occidente moderno no ver que, así como su transformación en *la* cultura dominante es una estricta función de su poder sobre "los otros", la propia "otredad" del Otro es un disfraz de *su* dependencia, la de Occidente, de esas *historias* que no sólo ha subsumido en la suya, sino que es *gracias a ellas* que tiene la suya? Ya no se trata aquí de esa pregunta "originaria" e "instituyente" que produce la alteridad misma del Tiempo, sino de esa "rotura" del Todo que expulsa fuera de sí al Otro, como los griegos, conscientes de la vanidad de su gesto, habían expulsado al *mythos* del *logos*, sólo que ahora con vanidad "inconsciente".

La insidia de esta fagocitación de las diferencias históricas –que ninguna ideología "multiculturalista" debería poder disimular– es tanto mayor cuanto más se disuelve en la "normalidad" del sentido común inocente de la escuela primaria sobre el cual nos interrogábamos al principio de este libro: ¿historia "antigua" *de quién*? ¿"media" entre *qué y qué*? ¿"moderna" respecto de *cuál* antigüedad? ¿"contemporánea" de *qué cosa*? Y otro tanto podría decirse, ya lo hemos insinuado, al interior de *cada una* de las sociedades, incluidas las occidentales: ya lo hemos visto, los "vencidos" de Benjamin tienen *su* propio tiempo histórico, que ha sido "invisibilizado" por el *progreso* histórico de los vencedores. Para los vencidos, piensa Benjamin, no hay progreso: ellos tienen que volver a empezar siempre, por eso su experiencia histórica se parece más a la *alegoría* mítico-ritual, apocalíptica, de las sociedades "arcaicas"; al menos, hasta que se produzca la gran *interrupción* final, "mesiánica", en el curso de la rectilínea historia de los vencedores.

No se trata, claro está, de simplemente *deconstruir* sentidos comunes que, a condición de que sepamos de qué estamos hablando, son perfectamente utilizables para ubicarse de alguna manera en el mundo (el sol efectivamente "sale" por el este y "se pone" por el oeste, aunque sepamos que eso es sólo un efecto visual de que la tierra rota sobre su eje, etcétera; pero conviene recordar que esta naturalizada convivencia actual de las experiencias del hombre común y del científico, en otras épocas le costaron al segundo más de una hoguera inquisitorial). Pero sí se trata de no pasar por alto que esos sentidos comunes son la "conciencia" –no diremos falsa: como lo ha señalado agudamente Althusser, la operación ideológica por excelencia es la que dota de conciencia "verdadera" a una *realidad* "falsa"– bajo la cual (no) se expresan las múltiples historicidades en su lucha no resuelta, quizá irresoluble.

"Conciencia", decimos. Pero ¿hay entonces un *Inconsciente* de la historia? Si el concepto mismo de lo *inconsciente* está ya para siempre adherido al nombre de Freud, su precondición en una *historia de las prácticas teóricas* (Althusser, de nuevo) no podría sortear el nombre de Marx. Entre ambos –y algunos, se sabe, agregarían a Nietzsche– han levantado la más radical *recusación*, sabiéndolo o no, de los distintos registros en los que se ha articulado la historia moderna de occidente como pretensión de ser *la* historia (esto, que parece obvio para el caso de Marx, no debiera parecerlo menos para el de Freud: ¿quién mejor que él ha levantado las sospechas más radicales sobre la "entereza" del *sujeto* de la modernidad, sin necesitar para eso salirse de ella?). No ha faltado –no sigue faltando– quien señale en el "materialismo histórico" una traducción laica, terrenal, "realista", incluso positivista, del *eschaton* judeocristiano, con su redención final, su *fin de la historia* (aún cuando Marx, como es sabido, lo nombre como *principio* de la historia, como ruptura con la "prehistoria" en la que todavía estamos) que sería, en verdad, un retorno al paraíso originario, aquél "comunismo primitivo", aunque ahora en el nivel más alto de la espiral viquiana, permitido por la "síntesis", la *Aufhebung*, de todos los factores que antes estaban en conflicto: el desarrollo libre de unas fuerzas productivas no trabadas por las relaciones de producción, la desalienación de un sujeto que por primera vez estaría en condiciones de ser un *verdadero* individuo autónomo, la disolución de los poderes políticos e institucionales en la autoorganización de la sociedad, etcétera.

Si no supiéramos que esta caricatura del materialismo histórico como mera adaptación "empirista" de la escatología judeocristiana tiene sus propias motivaciones histórico-ideológicas, su ridiculez (ridiculez doble, en verdad: también ridiculiza casi ofensivamente las complejidades del propio pensamiento judeocristiano) nos haría decir que no resiste el menor análisis: para empezar, y aún admitiendo esa doble simplificación de los términos comparados, anula alegremente la diferencia específica más elemental de la concepción marxiana de la historia: la categoría de *praxis social*, bajo la cual el "fin/principio de la historia" –si se pudiera seguir hablando así– sería el producto de esa acción conjunta, plural pero subterráneamente articulada, de todos y cada uno de los sujetos sociales, de las *clases*, y no de una inescrutable voluntad divina extrahistórica que *ya ha* dibujado, desde siempre y para siempre, el *eschaton* final, tan sólo dejando a los sujetos, de manera estrictamente individual e íntima, el "libre albedrío" de elegir de qué manera llegar al punto en el cual se le abren dos, y solo dos, puertas: la de la salvación, la de la condena. Entiéndasenos: no estamos nosotros mismos –no tenemos la autoridad– condenando, a priori, ninguna *creencia*. Y mucho menos cuando el intento de articulación entre el materialismo histórico y una

versión heterodoxa, casi "hereje", del *eschaton* judeocristiano ha podido dar obras tan insoslayables y conmocionantes como las de un Benjamin o un Bloch. Sólo estamos señalando una diferencia irreductible entre una idea *inmanente* y otra *trascendente* de la historia. No se trata de las *letras* ni de los *espíritus* de los respectivos textos: se trata de que la historia no es meramente una cuestión de textos, aunque estos, sin duda alguna, formen parte de aquélla.

Y sin embargo, *al mismo tiempo*, no podemos distraernos del hecho de que esa versión "heterodoxa", "hereje", la de Benjamin sobre todo, *existe*. O del hecho de que, aunque haya sido el "proto-nazi" Carl Schmitt el que haya hecho famoso el concepto, lo *teológico-político* es hoy, para nosotros, otro de esos "retornos" que no podemos sacarnos de encima con un encogimiento de hombros. Se sabe el lugar decisivo que ocupa en la "filosofía de la historia" benjaminiana el concepto (o el *anti-concepto*, si se puede nombrarlo así) de *mesianismo*, central en la teología judía, tomada por Benjamin como matriz de una "versión de los vencidos" de la historia. Para él, este no haber tomado en cuenta la necesidad y la pertinencia de esa dimensión apocalíptica era –al revés de quienes acusan al marxismo de ser una laicización de la escatología judeocristiana– una *insuficiencia* del mismo materialismo histórico al cual Benjamin adhería sin equívoco. La interrupción "catastrófica" de la historia lineal, "progresista", que está implicada en la idea del mesianismo, apunta precisamente a una "rotura" del Todo temporal, y a la introducción de una temporalidad *otra*, la de los "vencidos", los *des-esperados* que –justamente porque no tienen *nada que esperar* del "progreso", y por ello solo les queda apostar al *eschaton* mesiánico– son los depositarios de la única auténtica *esperanza*. ¿Es esta una dimensión "religiosa"? Claro que sí. Pero es precisamente la *contraria* de la supuesta en la siempre malentendida y simplificada noción del "opio de los pueblos" de Marx. Aquí no se trata ya de *adormecer* el dolor, sino de *movilizarlo*. Eso es lo que hicieron los esclavos haitianos mediante su propia visión "apocalíptica". Y violenta, sin duda. Con esa violencia "divina" de la que habla el propio Benjamin, y que es "creadora de juridicidad", *instituyente* de Ley –como la Constitución de 1805–. La violencia –repitámoslo para que no se simule no entendernos– es lamentable, indeseable, incluso condenable. Pero no incomprensible.

Eso, como se dice, "para no ir más lejos". Pero *vayamos* –un poco, no tanto– más lejos. Juguemos a la inocencia. Leamos –sin letra ni espíritu, pero con el espíritu abierto a la letra de lo real– la frase más famosa, más citada, más vulgarizada y vapuleada, de todo el intrincado *corpus* materialista histórico:

"Toda la historia de la humanidad hasta el presente ha sido la historia de la lucha de clases", dicen Marx y Engels en el *Manifiesto Comunista*. Dejemos, inclusive, de lado, porque nos llevaría demasiado lejos, la *addenda* de Engels posterior a la muerte de Marx (la que, adicionando "la historia *escrita* de la humanidad", corrige la tentación de clasificar al propio Marx –lo cual no por ello ha dejado de hacerse– entre los que, como Hegel, concebían la existencia de "pueblos sin historia": una frase que, como lo hemos recordado, el propio Engels *sí* pronunció en algún momento, con lo cual la corrección adquiere estatuto de autocrítica). ¿No puede entenderse genuinamente, en ese enunciado, que por lo tanto la "lucha de clases" –en el sentido más amplio y estricto posible: el de las relaciones de poder entre productores y apropiadores del excedente, entre "amos" y "esclavos"– es la *condición de posibilidad* "exterior" de que haya historia? "Exterior", no por supuesto a la historia misma, sino precisamente a la concepción lineal y "progresista" de los vencedores de la historia, que quisieran ver en las expresiones de la "lucha de clases" unas meras perturbaciones y excrecencias artificiales, anómalas, cuando no perversamente provocadas por los llamados, precisamente, *provocadores*, en el mejor de los casos desvíos temporales que la propia historia (en su curso inexorable hacia el progreso de la especie) se encargará de normalizar, tal vez "astucias de la Razón" que *aparentan* esos desvíos particulares para mejor servir la causa del Universal, y así.

Pero, no: lo que ese enunciado viene a hacer es reponer la *causalidad* íntima, "secreta" (Benjamin dice "subterránea"), de la historia que se experimenta en la superficie, y con la cual no es que tenga una relación de exterioridad o de ajenidad, de mayor "profundidad" o complejidad, sino –para apelar a una metáfora prestigiosa– de cinta de Moebius: la lucha de clases es el *pliegue* "esencial" ("invisible a los ojos", por la acción espontánea de la ideología dominante) que explica el lado de la cinta por el que las hormigas, en el célebre dibujo de Escher, circulan pareciendo ir siempre hacia adelante sin obstáculos.

La lucha de clases es la *otra* historia, la *otra* temporalidad, que –al igual que la historia y la temporalidad de las "sociedades sin historia" respecto de *la* historia, la de occidente– es la "causa perdida" (perdida porque sus inscripciones actuales disuelven su origen en la noche de un tiempo prehistórico que esporádicamente retorna en sus efectos) de *esta* historia, la que se narrativiza en la marcha lineal del Tiempo homogéneo, imparable. Y bien: aunque para el propio Marx el sintagma "lucha de clases" pertenece fundamentalmente (aunque no únicamente: también de eso hemos hablado en su momento) a *una* temporalidad histórica –la del proletariado europeo del siglo XIX en adelan-

te–, nada nos impide formular la hipótesis de que la primera gran puesta en crisis de la "temporalidad" dominante en el *sistema-mundo* capitalista moderno se produjo *antes,* con la Revolución haitiana, que hizo surgir violentamente *otra* temporalidad, la de unos "dominados" que, habiendo sufrido la peor de las "desintegraciones culturales", ahora se "integraban" al *sistema-mundo* de la manera más "apocalíptica" posible.

La *otra* historia, la *otra* temporalidad: como quien dice, la *otra escena*: la lucha de clases (y en el caso de Haití, ya sabemos, hay que articularle la de "razas") es –otra formulación, ya casi canónica, de Jameson– el *inconsciente político* de la historia[28]. Como la del inconsciente freudiano en relación al sujeto, su temporalidad, hay que repetirlo, no es que pertenezca exactamente –aunque varias veces lo hemos dicho así para abreviar, pero ahora podemos especificarlo más sutilmente– a una historia *diferente,* sino a otra *lógica* de la historia. Cuando Freud dice del inconsciente (como Althusser de la ideología) que no *tiene* historia, sabe bien lo que dice: la materia, la consistencia, del inconsciente, también la del "inconsciente político", no es un *tener,* es un *producir*: la lucha de clases *produce* "hechos", "acontecimientos" históricos así como el inconsciente *produce* lapsus, olvidos, conductas neuróticas, a veces chistes (la historia como "farsa"). La Revolución haitiana, para nuestro caso, produjo los síntomas más extremos posibles, que había que "reprimir" –en todos los sentidos de ese término, incluyendo los "simbólicos"– a cualquier precio.

Pero entonces, se ve que, mucho más que a la escatología rectilínea del judeocristianismo –o, como nos reservábamos más arriba, a su caricatura mezquina– el materialismo histórico se asemeja a la experiencia de esas sociedades "arcaicas" que saben sin saber que la historia debe recomenzar cada vez: el materialismo histórico entendido así (entendido a partir de cosas como la Revolución haitiana, por ejemplo) viene a decir que si la lucha de clases parece *repetirse* (pongamos: volviendo a empezar ritualmente en cada época, en cada "modo de producción", en cada "formación económico-social") es justamente porque, puesto que hay *praxis* y experiencia colectiva, nada está decidido de antemano. No hay *eschaton,* aunque se tenga que actuar *como si* lo hubiera, para levantar un sentido allí donde "el instante de peligro", la "crisis de la presencia" que evoca poéticamente De Martino, abre un abismo en el que la historia podría caer definitivamente.

Esa angustia del vacío –de la *vacuidad* o de la *Nada* de Glissant, de Walcott, etcétera– sobre la cual es necesario, para asegurar una existencia histórica, *construir* una significación, *producir* lo simbólico a partir de lo imaginario, es la definición que otro antropólogo, René Girard, da de lo *sagrado*[29]. No es ningún escándalo, por lo tanto, concebir una teoría *materialista* e *histórica* de lo sagrado, no dependiente de religión o teología particular alguna. De lo sagrado, y de lo *trágico*: que Marx, al igual que Freud (y desde luego, que Nietzsche) hayan tenido que apelar, como algo más que una simple metáfora, a la tragedia, la griega o la isabelina, no puede ser un mero azar. Se suele citar –nosotros mismo acabamos de hacerlo– la famosa frase a propósito de la historia repitiéndose una vez como tragedia, otra como farsa. Pero, entre muchos otros, hay un *locus* marxiano tal vez más denso, del cual nos hemos ocupado en otro momento de este mismo libro: es cuando, hacia el final del primer tomo de los *Grundrisse,* en la sección sobre las llamadas "formaciones precapitalistas", Marx se pregunta cómo es posible que una expresión cultural perteneciente a una sociedad tan radicalmente diferente a la nuestra, la Grecia arcaica y clásica, nos siga conmoviendo de manera tan honda, tan *fundamental.* Y se responde: es porque representa la infancia de la humanidad (occidental, se entiende). ¿No se ve allí una teoría de la *insistencia* de la historia, retornando en las marcas que para siempre ha dejado en la cultura un género, el trágico, que *pone en escena* el conflicto mismo que está en el fundamento de la existencia de *toda* cultura, el enigma de su origen siempre recomenzado, aunque ese género "literario" ya no sea, en nuestra época, posible (y si no lo es, es entre otras razones por la dominación de *una* concepción de la historia: la que narra la historia como lo *pasado,* lo que no puede retornar: una historia, se diría, sin lucha de clases, y también sin "inconsciente")? Y si todo lo que hemos intentado decir en este libro tiene algún mínimo sentido, ¿no es la Revolución haitiana una de las mayores de esas "ttagedias" en el corazón mismo de una modernidad que nada quisiera saber con ella?

Por supuesto: el marxismo, por sí solo, no basta para explicar la historia. El mejor marxismo lo supo siempre. El mejor marxismo –*los* mejores marxismos, puesto que hay tantos– nunca fueron *solamente* marxismo. Marx nunca fue *solamente* "Marx" (y no nos referimos a la obviedad ramplona de que Marx también fue Engels). Fue siempre *algo* –un "nombre de autor" en cuyo nombre también se acometieron actos de barbarie– que no permitía la recomposición, la *solidificación* mineral, del Todo-Uno, sino que buscaba recuperar la *tensión* que pudiera dejar abierta esa "piedra": por eso en él también el *mythos* nunca es completamente expulsado del *logos.* Mucho menos la tragedia. Por lo mismo que dice Jorge Jinkis: hemos heredado la tragedia antigua en la escena de la política. Algo parecido había dicho Napoleón: la política es la tragedia de una época que ha perdido a sus dioses. Nuestra "neurosis" política consiste, en-

tonces, en no poder *reconocer* ese retorno –en no poder siquiera reconocer el *origen* de ese retorno en acontecimientos "fundantes" como la Revolución haitiana–, y seguir cayendo, continuamente, en el mundo de la farsa.

Lo mismo fue, a su manera, "Freud". Es decir: aquéllos "nombres de autor" que, en la modernidad, más hicieron por romper *en serio* el Todo-Uno, no se apresurarían tan alegremente a rechazar *cualquier* "filosofía de la historia": sabrían explicarnos cómo, de que maneras insidiosas esa aparente polémica vehicula, a su vez, una concepción propia sobre la historia, escamoteada en la defensa de una "pluralidad" que es para *los "otros"* que han sido expulsados (por la "historia" y por el "progreso": ¿por quién, si no?) del espacio del Poder. Quizá procurar empezar a *comprender* lo que algo de todo esto pueda ponerse en juego en procesos como el de la esclavitud afroamericana y la Revolución haitiana, sea un tímido atisbo para también pensar las maneras de devolverle a esa *otra* historia su aunque fuera brumosa visibilidad. Para sacar a "las luces" de su propia *oscuridad*. Para no conformarnos con la *memoria*, de la que el propio Benjamin –que tal vez haya hecho más que ningún otro pensador moderno en pos de su rescate– era necesaria, pero nunca suficiente. Porque el *recuerdo*, por sí solo, no es *redención*. La tragedia haitiana, la de la esclavitud en general, no es *reparable* –es otro debate intenso, e inmenso, en el que no hemos tenido tiempo de meternos aquí: el de las "reparaciones" de lo destruido por el colonialismo esclavista–: una vez más, lo había dicho Aimé Césaire: "el pasado es *irreparable*". Sólo nuestas representaciones y nuestras *lecturas* del pasado pueden, y hasta cierto punto, "repararse". "Hasta cierto punto", decimos. Las *guerras de la memoria* –que tan *á la page* se han puesto en nuestros días– se producen cuando el pasado y el presente no pueden ser reconciliados. Es el caso, todavía.

No se trata entonces, ¿hace falta aclararlo? de ningún optimismo trasnochado. Podemos admitir que todo se haya vuelto bastante más confuso de lo que lo era en los tiempos de (lo que muchos creen que eran) "Marx" o "Freud", o la Revolución haitiana. Podemos admitir, por ejemplo, que hemos llegado al punto de lo que Jean-Marie Schaefer llama *el fin de la excepción humana*; vale decir, el punto en que, abrumados por la catástrofe en que ha devenido nuestra relación con la Naturaleza, con la *materia*, con lo *real* mismo, tengamos que pensar *seriamente* en la posibilidad de nuestra desaparición como especie; y, aún sin llegar a ese extremo, a pensar en la *no-centralidad* ya no del "Sujeto", o de la *idea* del "Hombre" (como blandamente han pretendido los pensadores *post*) sino, mucho más radicalmente, de la *humanidad* como tal. Tal vez ya nunca volverán a ser posibles –entre otras razones, porque nos

faltará tiempo– *revoluciones* como la haitiana o la francesa, o las otras, del siglo XX. Pero si eso fuera cierto, sería justamente *por eso* que la pregunta por la "verdad" del Otro y del Mismo se habría tornado de nuevo pertinente: porque es la pregunta por *lo* Político que "re-anuda" la historia con la filosofía, con la tragedia, incluso con el *mythos*. Si es para respondernos *sombríamente*, no podemos saberlo. Pero eso no es ninguna excusa. En todo caso, "meternos" en honduras como las de la Revolución haitiana nos ha dejado *sin* excusas, aunque con muchos *pre-textos* a resolver.

Notas

[1] Alejandro Horowicz, *El país que estalló. Antecedentes para una Historia Argentina* (2 tomos), Buenos Aires, Sudamericana, 2004/2005.

[2] Para el 25 de mayo de 1810 ya *se habían inventado*, efectivamente, los paraguas. Pero eran carísimos dispositivos de seda natural que había que importar de Francia. Sólo una selectísima *elite* podía darse ese lujo. Si los cuadros de época son fidedignos, pues, *ése* eta "el pueblo" que quería "saber de qué se trata".

[3] Edward W. Said, *Freud y los no europeos*, Barcelona, Global Rhythm, 2003, p. 30.

[4] Cfr. Armand Colin Díaz-Polanco, Héctor: *Elogio de la Diversidad. Globalización, Multiculturalismo y Etnofagia*, México, Siglo XXI, 2006, pp. 156/171.

[5] Cándido Mendes, "En interrogeant la différence haïtienne", en VV.AA., *Latinité et Identité Haïtienne: Entre la Tradition et la Modernité*, Rio de Janeiro, Academie de la Latinité, 2005, p. 5.

[6] Como es obvio, aquí esramos haciendo un (mal) chiste con la famosa idea de Freud acerca de esa forma de neurosis de "los que fracasan al triunfar" (vale decir, aquéllos "obsesivos insatisfechos" que no pueden soportar su propio triunfo y lo "auto-boicotean" sistemáticamente).

[7] René Depestre, "La France et Haïti: Le Mythe et la Réalité", en *Gradhiva* n.° 1, Paris, Musée du Quai Branly, 2005, p. 21.

[8] Cfr. Theodor W. Adorno, *Dialéctica Negativa*, Madrid, Tautus, 1980, op. cit. p. 15.

[9] Francois L'Yvonnet, "Le Paradoxe Haïtien", en *Latinité et Identité...*, op. cit., p. 17.

[10] Cfr. Ernesto De Martino, *Morte e Pianto Rituale. Dal Lamento Funebre AL Pianto de Maria*, Torino, BollatiBoringhieri, 2000.

[11] Massimo Cacciari, *El Archipiélago. Figuras del Otro en Occidente*, Buenos Aires, Eudeba, 1999, p. 18.

[12] Cfr. Nicolás De Cusa, *Acerca de lo no-Otro o de la definición que todo define*, Buenos Aires, Biblos, 2008.

[13] Cfr. Edouard Glissant, *Philosophie de la Relation*, Paris, Gallimard, 2009.

[14] Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa*, op. cit., p. 24.

[15] Vincenzo Vitiello, *La palabra hendida*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1990.

[16] Cfr. Cornelius Castoriadis, *Lo que hace a Grecia, 1: De Homero a Heráclito*, México, FCE, 2006.

[17] Todavía estamos en esto. La periodización convencional que aún se enseña en nuestras escuelas hace de la revolución francesa el fin de la era *moderna* y el comienzo de la *contemporánea*. Es decir: el comienzo de la *no-historia*, puesto que "contemporánea" es, por definición, toda época que los hombres viven.

[18] Cfr. Paul Ricoeur, *Tiempo y na ración. Configuración del tiempo en el relato histórico* (3 volúmenes), México, Siglo XXI, 1995.

[19] Cfr., entre muchos otros, Emmanuel Terray, *La política en la caverna*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 2009.

[20] Jean-Paul Sartre, *Crítica de la Razón Dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 1964, op. cit.

[21] Walter Benjamin, *El drama barroco...*, op. cit.

[22] Reyes Mate, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin sobre el concepto de historia*, Madrid, Trotta, 2007, p. 19.

[23] Ibíd., p. 21.

[24] Cfr. Claude Lévi-Strauss *Antropología estructural*, op. cit.

[25] Ernesto De Martino, *La Fine del Mondo*, op. cit.

[26] Cfr. Sigmund Freud, "Totem y Tabú", en *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1974.

[27] Vittorio Lanternari, *Occidente y Tercer Mundo*, México, Siglo XXI, 1974, *p. 71.*

[28] Fredric Jameson, *Documentos de civilización...*, op. cit.

[29] Cfr. René Girard, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1975.

Tercera parte

Apéndices y Bibliografía

Apéndice A:

Cronología Fáctica de la Revolución Haitiana[1]

1789

ENERO: En el contexto político de la incipiente Revolución francesa, las *gens de couleur* (la población mulata de Saint-Domingue) peticionan a favor de sus plenos derechos civiles en la colonia.

JULIO 7: La Asamblea Nacional francesa vota la admisión de seis diputados por Saint-Domingue. Los diputados coloniales empiezan a tomar conciencia de que no podrán dejar a Saint-Domingue fuera de la revolución, como hubiera sido su voluntad.

JULIO 14 y semanas subsiguientes: Cuando las noticias de la toma de la Bastilla llegan a la colonia, estalla el conflicto entre los *petit blancs* y los *grand blancs.* Los primeros se unen a la revolución metropolitana, los segundos a la monarquía.

AGOSTO 26: La Declaración de los Derechos Universales del Hombre y del Ciudadano causa el pánico entre todos los colonialistas franceses.

OCTUBRE 5: Las multitudes parisinas trasladan al rey y la asamblea de Versailles a París. Se hace cada vez más evidente el poder de la minoría más radicalizada, los "jacobinos".

OCTUBRE 14: Un oficial realista de Fort Dauphine (Saint-Domingue) informa de movimientos inquietos entre los esclavos de su distrito, en respuesta a la filtración de noticias de la revolución francesa, incluyendo algunas reuniones nocturnas clandestinas.

OCTUBRE 22: *Les Amis des Noirs* (el grupo de simpatizantes franceses de los esclavos coloniales) colaboran con la comunidad mulata de París, organizada en la *Societé des Colons Américains,* y que reclaman la inclusión en los Derechos del Hombre ante la Asamblea Nacional. Los diputados de las ciudades comerciales vinculadas a las colonias y a la esclavitud (principalmente Bordeaux y Nantes) se oponen enérgicamente.

DICIEMBRE 3: La Asamblea Nacional rechaza la demanda de los mulatos.

1790

OCTUBRE 28: El líder mulato Ogé, que ha regresado de París vía Inglaterra ayudado por los abolicionistas británicos, encabeza una rebelión en las montañas del norte, asistido por otro mulato, Chavannes. Días más tarde una expedición militar llegada desde Le Cap lo derrota. Este levantamiento es seguido por varios otros en el oeste, todos infructuosos. La relativa facilidad con que derrotan a estos primeros rebeldes convence a los colonialistas de que no tienen por qué postergar sus propias disensiones internas (gravísimo error). Ogé y Chavannes son torturados hasta la muerte en la plaza pública de Le Cap.1791

ABRIL: Las noticias de la cruel ejecución de Ogé despiertan la animadversión popular francesa contra los colonialistas. Una obra de teatro estrenada en París representa a Ogé como mártir de la libertad. Los plantadores que viven en la ciudad comienzan a ser hostilizados, a veces agredidos físicamente en la calle.

MAYO 15: La Asamblea Francesa otorga derechos políticos plenos a los mulatos nacidos de padres libres, mediante una enmienda aceptada como "compromiso" por los exhaustos legisladores opositores. Nada se dice respecto de los negros *affranchis,* mucho menos de los esclavos.

MAYO 16: "Ultrajados" por el decreto del día anterior, los diputados coloniales blancos se retiran de la Asamblea Nacional.

JUNIO 30: Las noticias del decreto del 15 de mayo llegan a Le Cap (segunda ciudad de Saint-Domingue). Si bien hay solamente *cuatrocientos* mulatos –sobre los 27 000 existentes– que reúnen los requisitos previstos en el decreto, el simbolismo del mismo desata una tormenta. Lo que es más, la complicada documentación que acompaña al decreto hace temer a los plantadores que la "madre patria" pretenda abolir la esclavitud.

JULIO 3: Blancheland, gobernador de Saint-Domingue, le escribe al Ministerio de Marina advirtiéndole que no tiene poder suficiente para hacer cumplir el decreto. La carta habla de la presencia de una flota inglesa e insinúa que ciertas facciones de plantadores (temerosas, como acabamos de ver, de una potencial abolición) podrían buscar la intervención británica. A esta altura, el humor de los colonialistas ha virado hacia una decidida secesión de Francia.

Mientras tanto, en el norte y en el oeste de la colonia se observan movimientos entre los esclavos. Las novedades de Francia circulan de diversas formas entre las congregaciones *Vodú.* Pequeñas rebeliones armadas surgen en el oeste, aunque son neutralizadas por la *maréchaussée* (la "policía civil" de los plantadores).

AGOSTO 11: Un levantamiento de esclavos en Limbé es aplastado por la *maréchaussée.*

AGOSTO 14: Una gran asamblea de esclavos se desarrolla en la Plantación Lenormand en Morne Rouge, en las inmediaciones de la selva de Bois Cayman. Se plantea un plan para la insurrección a nivel de toda la colonia. El *hûngan* (capataz) Boukman emerge como máximo líder esclavo por el momento. La asamblea cuenta con delegados de cada una de las plantaciones de Limbé, Port-Margot, Acul, Petite Anse, Limonade, Plaine du Nord, Quartier Morin, Morne Rouge y otras. Algunas fuentes atestiguan la presencia de Toussaint Bréda (luego Toussaint Louverture), pero otras la niegan.

AGOSTO 22: Comienza el gran levantamiento esclavo en el norte, liderado por Boukman y Jeannot. Varios blancos son asesinados atrozmente. La llanura del norte entera es prendida fuego.

Se sigue una guerra de exterminación con crueldades inauditas por ambas partes. La ciudad de Le Cap (Cap Francais) se cubre de cadalsos en los cuales se tortura públicamente a los negros capturados. Hay ejecuciones de rebeldes por doquier. Durante los dos primeros meses de la revuelta, dos mil plantadores blancos y diez mil esclavos rebeldes son masacrados. Se incendian 180 plantaciones de azúcar y 900 propiedades más pequeñas (de café, algodón e índigo).

Durante las seis semanas iniciales del movimiento, Toussaint permanece en Bréda (la plantación en la cual había sido esclavo) manteniendo el orden entre los esclavos y sin mostrar señales de simpatizar con la rebelión.

A mediados de agosto llegan las primeras noticias de la rebelión general de Saint-Domingue a Francia. Se despierta una ola de simpatía por los colonos blancos entre los sectores conservadores y moderados, y las facciones pro-coloniales hacen intenso *lobby* en pro de la anulación del decreto del 15 de mayo.

SEPTIEMBRE 24: La Asamblea Nacional Francesa se da vuelta nuevamente y aprueba el decreto de revocación de los derechos de los mulatos, declarado como "artículo inalterable de la Constitución Francesa".

OCTUBRE: Comienzan a salir expediciones de Le Cap contra los esclavos, pero las enfermedades las diezman más aún que los rebeldes, que ganan sostenidamente terreno.

En Francia, los "radicales" de la Asamblea Nacional hacen correr la voz de que la insurrección es un truco organizado por los *emigrés* para crear un enclave monárquico en Saint-Domingue. La llegada de refugiados de la isla a Francia refuerza esta interpretación.

NOVIEMBRE: A principios de mes, llegan a Saint-Domingue las noticias del decreto del 24 de septiembre (revocación de los derechos mulatos), confirmando sus peores sospechas.

Toussaint finalmente se une a los rebeldes en el campamento del líder Biassou en Grande Rivière. Durante los dos siguientes meses funciona como el "doctor general" (Toussaint tiene conocimientos básicos de medicina) de los esclavos rebeldes, sin otro rango militar, si bien es el eficaz organizador de fortificaciones especiales en Grand Boucan y La Tannerie. Jeannot, Jean-Francois y Biassou emergen como líderes principales de la rebelión en el norte.

NOVIEMBRE 21: Se produce una masacre de mulatos a manos de los *petit blancs* en Puerto Príncipe, con motivo de un referéndum sobre el decreto del 24 de septiembre. La votación culmina en una revuelta, seguida por una batalla generalizada. Las tropas mulatas son ahuyentadas, y parte de la ciudad es incendiada en la huída.

Durante el resto del otoño, los mulatos asolan la campiña oriental, cometiendo atrocidades indescriptibles contra los blancos, incluyendo mujeres y niños. En Puerto Príncipe, los *petit blancs* conducen su propia versión del Terror. La ciudad permanece sitiada por los mulatos hasta diciembre. Hordas de blancos asaltan las prisiones y asesinan a los mulatos prisioneros.

En el sur, los plantadores arman a sus esclavos negros contra los mulatos. Fatal error.

NOVIEMBRE 29: La primera Comisión Civil (Mirbeck, Roume y Saint-Léger) llega a Le Cap en representación del gobierno revolucionario francés.

DICIEMBRE 10: Se abren negociaciones con Jean-Francois y Biassou (principales líderes rebeldes en el norte), quienes escriben una carta a la Comisión, ofreciendo la paz. Los jefes rebeldes sólo exigen la libertad para sí mismos y unos doscientos seguidores, prometiendo a cambio devolver el resto de los esclavos.

DICIEMBRE 21: Se lleva a cabo una entrevista entre los Comisionados y Jean-Francois en la plantación Saint Michel, cerca de Le Cap.

Toussaint aparece como asesor de Jean-Francois en estas negociaciones, y representa a los líderes negros en subsecuentes y fracasadas negociaciones en Le Cap, luego de liberar a los prisioneros blancos. Pero si bien los Comisionados se muestran encantados por el ofrecimiento pacificador, los colonos sólo aceptan la rendición total de los rebeldes. Invocando el decreto del 24 de septiembre, los colonos deslegitiman la autoridad de la comisión. Ya no hay vuelta atrás.

1792

MARZO 30: Mirbeck, desesperado ante la situación en Le Cap y temiendo su asesinato, se embarca hacia Francia. Su colega de la Comisión, Roume, debía seguirlo tres días más tarde. Pero Roume recibe noticias de una contrarrevolución monárquica que se está cocinando en Le Cap y decide quedarse, en la esperanza de conjurarla.

ABRIL 4: En Francia la Asamblea Nacional firma un nuevo decreto otorgando plenos derechos de ciudadanía a los mulatos y negros libertos, hace un nuevo llamado a elecciones sobre esa base, y establece una nueva Comisión de tres miembros para aplicar el decreto, con poderes dictatoriales y una fuerza armada de respaldo.

ABRIL 9: El Departamento de Oriente está reducido a un estado de completa anarquía. Saint-Léger escapa en una nave de guerra hacia Francia.

MAYO: Se declara la guerra entre las colonias francesa y española de Santo Domingo.

MAYO 11: Llegan a la isla las noticias del decreto del 4 de abril. Los pobladores blancos son presa de la indignación. A esta altura, la inmensa mayoría de blancos están arrinconados en los puertos, y han abandonado el interior a los rebeldes. La Asamblea Colonial no tiene otra opción que aceptar el decreto.

AGOSTO 10: En París la multitud, liderada por los jacobinos, asalta las Tullerías. El rey es virtualmente depuesto, y se convoca a una Convención.

SEPTIEMBRE 18: Tres nuevos comisionados llegan a Le Cap para hacer aplicar el decreto del4 de abril: Sonthonax, Polverel y Ailhaud, todos jacobinos. Los colonos recelan un plan para emancipar a los esclavos (en verdad no hay tal cosa). Respaldados por dos mil tropas de línea y cuatro mil de la Guardia Nacional, deportan a Blacheland a Francia.

OCTUBRE: Como consecuencia de un conflicto entre sus tropas y los petit blancs jacobinos de Le Cap, el general Desparbés es deportado por la Comisión y enviado prisionero a Francia, junto a muchos otros oficiales monárquicos. La facción monárquica del norte queda desmantelada.

OCTUBRE 24: La Comisión presidida por Sonthonax comienza a llenar puestos oficiales con mulatos, ahora conocidos como "ciudadanos del 4 de abril", enajenándose la simpatía de los *petit blancs* jacobinos. Finalmente, Sonthonax clausura el club jacobino y deporta a sus dirigentes.

DICIEMBRE: El joven coronel Etienne Laveaux monta un ataque contra los esclavos rebeldes en Grande Rivière. Para entonces, Toussaint ya tiene un ejército a su mando directo, en el que ha reunido a varios de los generales negros que luego tendrán un rol protagónico en la revolución, como Desalines, Moyse y Charles Belair. Luego de varias batallas no decisivas, se retira a las montañas de Cibao.

DICIEMBRE 1: Laveaux es enviado a Le Cap para intentar recuperar el favor de los oficiales, rebelados contra la designación de mulatos en cargos oficiales. Sus gestiones son infructuosas.

DICIEMBRE 2: El Regimiento de Le Cap se encuentra con un desfile de las nuevas compañías de mulatos en el Champ de Mars. Estalla una lucha entre los soldados y las multitudes blancas. Los mulatos dejan la ciudad y capturan la fortificación a la entrada de la llanura. La amenaza de asalto por parte de los rebeldes negros fuerza a los blancos de la ciudad a capitular.

Como resultado, Sonthonax deporta al Regimiento de Le Cap en masa y administra la ciudad con tropas mulatas. Instala un tribunal revolucionario y redobla las deportaciones.

DICIEMBRE 8: Sonthonax le escribe a la Convención Francesa sobre la necesidad de mejorar las condiciones de los esclavos, como "consecuencia lógica" de la ley del 4 de abril.

1793

ENERO 21: Ejecución de Luis XVI en Francia.

FEBRERO: Francia declara la guerra a Inglaterra y España. Toussaint, Biassou y Jean-Francois se unen a las fuerzas españolas en San Rafael, a cambio de vagas promesas en pos de la emancipación de los esclavos. Toussaint –que tiene 600 hombres bajo su mando directo– se embarca en una invasión de la parte francesa de la isla.

MARZO 8/18: Llegan a Le Cap las noticias de la decapitación del rey y de la guerra con España e Inglaterra.

ABRIL: Blanchelande es guillotinado en Francia.

MAYO 7: Galbaud llega a Le Cap como nuevo Gobernador General, despachado por la Convención Nacional Francesa, que comprende que la guerra con España e Inglaterra pone en peligro la colonia, y quiere un comando militar fuerte allí. Puesto que Galbaud está casado con una "Créole" y es propietario en Saint-Domingue, los colonos descuentan que los apoyará.

JUNIO 10: Los comisionados Sonthonax y Polverel llegan a Le Cap con los restos del ejército mulato. Sonthonax declara inválidas las credenciales de Galbaud y lo embarca para Francia, y organiza una deportación masiva de sus enemigos políticos. Se desata una batalla entre las tropas mulatas de Sonthonax y los 3000 marineros de Le Cap.

JUNIO 20/22: Los marineros reclutan a Galbaud como líder y organizan el asalto a la ciudad. Las tropas regulares de la guarnición se pasan inmediatamente a su bando, pero la Guardia Nacional y las tropas mulatas luchan por Sonthonax y la Comisión. Estalla un levantamiento generalizado, con los *petit blancs* en las filas

de Galbaud y los mulatos y negros en las de Sonthonax. Sonthonax negocia con los rebeldes de la llanura, ofreciéndoles la libertad y el derecho de saqueo a cambio de su apoyo. Al día siguiente los rebeldes saquean la ciudad y arrinconan a las fuerzas de Galbaud en el puerto. Los rebeldes incendian la ciudad. Galbaud zarpa hacia Baltimore (EE.UU.) con 8 000 refugiados. Un gran número de oficiales regulares franceses desierta a los españoles, y Toussaint los utiliza para adiestrar a sus tropas.

AGOSTO 29: Sonthonax proclama la emancipación de todos los esclavos del norte. El mismo día, Toussaint emite una proclama propia en Camp Turel, en la cual firma por primera vez como "Louverture".

SEPTIEMBRE 3: Polvorel, aunque está furioso porque Sonthonax ha proclamado la emancipación sin consultarlo, termina aceptándola y la extiende al sur y al oeste.

SEPTIEMBRE 19: Comienza una invasión inglesa de 900 hombres en Jéremie. La zona queda en manos de Inglaterra, pero los distritos orientales y Les Cayes son controladas por el general mulato Rigaud en nombre de la República Francesa.

SEPTIEMBRE 22: El mayor O'Farrell, del regimiento irlandés de Dillon, captura el territorio peninsular de Port-au-Paix para los ingleses.

OCTUBRE: Un millar más de soldados británicos desembarca en el sur, los mulatos de Artibonite se rebelan, y una nueva confederación de blancos y mulatos facilitan el acceso de los ingleses hacia el oeste. Polverel y Puerto Príncipe quedan rodeados por los invasores. Desde Le Cap, Sonthonax reacciona aconsejando a Polverel y Laveaux que incendien los pueblos costeros y se retiren a las montañas, pero sus colegas se rehúsan.

DICIEMBRE: Sonthonax se une a Polverel en Puerto Príncipe. Toussaint, luchando por los españoles, ocupa el territorio central de la isla luego de una serie de espectaculares victorias.

1794

FEBRERO 3: Una delegación enviada por Sonthonax, y presidida por el negro Bellay, se sienta en la Convención Francesa. Al día siguiente la Convención, impulsada por Robespierre luego de una encendida arenga de Bellay, aprueba por unanimidad la abolición de la esclavitud.

FEBRERO 9: Halaou, el líder (nacido en África) de 10 mil cimarrones de la llanura de Cul-de-Sac, parlamenta con Sonthonax en Puerto Príncipe.

MARZO: Halaou es asesinado por oficiales mulatos durante una reunión con el general mulato Beauvais. Dieudonné asume el liderazgo de sus cimarrones.

Las intrigas de Biassou y Jean-Francois debilitan la posición de Toussaint ante sus superiores españoles. Toussaint traslada a su mujer e hijos a la parte francesa de la isla. Biassou le tiende una emboscada en la ruta. Toussaint logra escapar pero muere su hermano Jean-Pierre.

Marzo 4: En Francia, Robespierre es arrestado y poco después ejecutado.

Abril: Toussaint, ahora al comando de 4 mil hombres, la compañía mejor armada y adiestrada de las fuerzas españolas, negocia con Laveaux para pasarse nuevamente a los franceses.

Mayo 6: Toussaint se une con sus tropas a los franceses luego de masacrar a los españoles bajo su mando. Conduce una campaña relámpago en las montañas desde Dondon a Gonaives, ganando el control de las posiciones que él mismo había establecido para los españoles.

Mayo 18: Toussaint le escribe a Laveaux, explicando el error de su acuerdo con los españoles y anunciándole que controla Gonaives, Gros Morne, Ennery, Plaisance, Marmelade, Dondon, Acul y Limbé en nombre de la República Francesa.

Mayo 30: Los ingleses y sus aliados colonialistas franceses atacan Puerto Príncipe. Sonthonax y Polverel se retiran a las posiciones de Rigaud en el sur. Luego de su victoria, los ingleses son diezmados por una epidemia de fiebre amarilla que mata 700 hombres.

Junio 9: Sonthonax y Polverel se embarcan para Francia, donde deben enfrentar cargos a raíz de los desastres ocurridos durante su administración, incluyendo el saqueo e incendio de Le Cap. Antes de partir, Sonthonax inviste al líder cimarrón Dieudonné con su autoridad de comisionado.

Julio 7: Jean-Francois, habiendo perdido varios encuentros con las fuerzas de Toussaint en el Cordon de l'Ouest, cae sobre Fort Liberté, donde masacra a un millar de colonos franceses.

Octubre 7: Toussaint ataca Saint Marc y captura Fort Belair. Un cañón le destroza los dedos de una mano. Los ingleses logran expulsarlo de su posición y se retira a Gonaives.

Noviembre: Muchos de los oficiales subordinados a Toussaint (entre ellos Moyse, Dessalines, Christophe y Maurrepas) son ascendidos formalmente por Laveaux. Laveaux recorre el Cordon de l'Ouest e informa que 15 mil cultivadores han vuelto al trabajo bajo el control de Toussaint, y que muchos colonos blancos han regresado salvos a sus propiedades.

Diciembre: Rigaud ataca a los ingleses en Puerto Príncipe sin éxito, pero logra capturar Léogane, importante ciudad del sur.

Diciembre 27: Toussaint dirige cinco columnas contra los ingleses en el valle de Grande Rivière.

1795

Enero: Toussaint dirige una exitosa carga de caballería contra la artillería británica en la Grande Saline.

Febrero 6: El líder mulato Blanc Cassenave muere en prisión, luego de ser arrestado por Toussaint bajo el cargo de conspiración.

Marzo 25: Laveaux informa a la Convención Francesa que ha promovido a Toussaint al cargo de coronel y de comandante del Cordon de l'Ouest.

Junio: Joseph Flaville (líder de una rebelión contra Toussaint probablemente auspiciada por Villatte) es derrotado por el propio Toussaint en Marmelade.

Julio 23: La Convención Francesa designa Gobernador General a Laveaux. Toussaint, Villatte, Rigaud y Beauvais son ascendidos al rango de generales de brigada.

Agosto 22: En Francia, la Constitución establece al Directorio como cuerpo gobernante, y especifica que las colonias son una parte integral de la República, y deben gobernarse por las mismas leyes que ella.

Octubre 13: Llegan a Saint-Domingue las noticias del Tratado de Basilea. Según este, España cede su porción de la isla a Francia, pero la transferencia se posterga "hasta que la República esté en posición de defender el nuevo territorio de los ataques". Jean-Francois se retira a España. La mayoría de sus tropas se unen al ejército de Toussaint.

Octubre 25: En Francia, luego de un largo juicio, Sonthonax es exonerado de todos los cargos respecto de su conducta en Saint-Domingue.

1796

Enero: Laveaux muda el asiento de su gobierno de Port-de-Paix a Le Cap. Su relación con Villatte se deteriora, y sospecha de un complot independentista de su parte. Los mulatos del norte se insubordinan bajo el liderazgo de Pinchinat, enviado desde el sur por Rigaud.

Febrero 12: Toussaint envía una delegación a Dieudonné con una carta para persuadirlo de unirse a las fuerzas republicanas francesas. Dieudonné es destituido por su subordinado Laplume, que se lo entrega prisionero a Rigaud. Laplume se une con sus hombres a Toussaint.

Marzo 20: Villatte intenta un golpe contra Laveaux, que es puesto prisionero en Le Cap, pero un grupo de oficiales leales a Toussaint lo liberan.

Marzo 27: Toussaint entra a Le Cap con 10 mil hombres. Villatte y sus asociados huyen de la ciudad.

MARZO 31: Laveaux, describiendo a Toussaint como el "Espartaco negro" predicho por el Abbé Raynal, lo erige en Teniente Gobernador de Saint-Domingue. El mismo día muere en Saint Louis du Sud el prisionero Dieudonné, literalmente sofocado por el peso de sus cadenas.

MAYO 11: Emisarios del Directorio francés arriban a Le Cap. La Comisión está presidida por el rehabilitado Sonthonax, e incluye al comisionado negro Raimond y los blancos Roume, Giraud y Leblanc. Cargan con 30 mil mosquetes para armar a las tropas coloniales, pero solamente 900 soldados, al mando de los generales Rochambeau y Desfourneaux.

MAYO 19: La Comisión proclama que los colonos ausentistas de Saint-Domingue y residentes en otro territorio que no sea Francia serán considerados *emigrés* desleales a la República Francesa, y sus propiedades sujetas a confiscación.

JUNIO 30: Sonthonax proclama como "crimen" la afirmación pública de que la libertad de los esclavos no es irrevocable, o que un hombre está facultado de poseer a otro.

JULIO 5: Los hijos mayores de Toussaint, Placide e Isaac, se embarcan para Francia.

AGOSTO 27: Los emisarios enviados por Sonthonax a Rigaud y otros líderes mulatos del sur generan tanto fastidio que estalla una revuelta en Les Cayes, en la que muchos blancos son asesinados.

SEPTIEMBRE: Sonthonax y Laveaux son elegidos, entre otros, como representantes de Saint-Domingue en la legislatura francesa.

OCTUBRE 6: Los miembros de la Comisión escriben al Directorio preocupados por la lealtad unilateral de las tropas negras hacia ciertos líderes particulares, especialmente Toussaint.

1797

MARZO: En Francia, los grupos monárquicos, reaccionarios y colonialistas pro-esclavistas hacen significativos avances en las nuevas elecciones.

ABRIL: Toussaint logra recapturar Mirebalais y las áreas circundantes y las transforma en base de su ofensiva contra los ingleses en Puerto Príncipe. El general británico Simcoe contraataca. Toussaint incendia Mirebalais y rápidamente ataca Saint Marc, obligando a Simcoe a retirarse. Es el último desafío inglés al control del interior por Toussaint.

MAYO 1: Sonthonax arresta al general Desfourneaux, dejando a Toussaint como el oficial de más alto rango en toda la colonia.

MAYO 8: Sonthonax nombra a Toussaint comandante en jefe del ejército republicano francés en Saint-Domingue.

OCTOBRE 21: Toussaint informa al Directorio de Francia que, luego de exitosas negociaciones con Rigaud, los departamentos del Sur se han unido al resto de la colonia.

1798

MARZO 27: El general Hédouville llega de Francia como agente del Directorio. Sus órdenes incluyen la deportación de Rigaud.

ABRIL 23: El general británico Maitland empieza las negociaciones con Toussaint, cuyos términos incluyen la retirada inglesa.

MAYO 2: Se firma un tratado entre Maitland y Toussaint. Los británicos evacuarán Puerto Príncipe y sus otros puestos occidentales, a cambio de lo cual Toussaint promete la amnistía para sus partidarios, cláusula que viola las leyes francesas contra los *emigrés*.

Mayo 15: Luego de la evacuación británica, Toussaint y su ejército hacen su entrada triunfal en Puerto Príncipe.

JUNIO: Toussaint rehúsa con indignación la orden de arresto de Rigaud transmitida por Hédouville.

JULIO: Hédouville intenta poner a Toussaint y Rigaud uno contra otro para debilitar el poder de ambos.

JULIO 24: Hédouville proclama que los trabajadores de las plantaciones deben someterse a contrato por tres años, despertando la sospecha de que planea restaurar la esclavitud.

AGOSTO 31: Toussaint firma un acuerdo secreto con Maitland, estipulando entre otros puntos que la marina británica abrirá los puertos de Saint-Domingue al comercio con otras naciones. Toussaint licencia parte de sus tropas y los devuelve al trabajo de las plantaciones.

OCTUBRE 16: Instigados por Moyse y Toussaint, los trabajadores de las plantaciones del norte se rebelan contra la supuesta intención de Hédouville de restaurar la esclavitud.

OCTUBRE 23: Bajo presión del levantamiento, Hédouville abandona Saint-Domingue.

NOVIEMBRE 15: Toussaint anuncia que en adelante el trabajo en las plantaciones será controlado por el ejército.

1799

FEBRERO 4: Roume reúne a Toussaint y Rigaud en Puerto Príncipe para una celebración de la abolición de la esclavitud, esperando reconciliarlos. Pero Rigaud abandona la reunión iracundo cuando se le pide que ceda a Toussaint el control de los puestos que había conquistado a los ingleses en el territorio occidental.

FEBRERO 21: En un discurso en la catedral de Puerto Príncipe, Toussaint fustiga la insubordinación de Rigaud y advierte a la comunidad mulata contra la rebelión.

JUNIO 15: Rigaud hace pública una carta secreta de Hédouville que lo exime de todo deber de obediencia a Toussaint.

JUNIO 18: Rigaud convoca a la rebelión contra Toussaint. Sus tropas capturan Petit y Grand Goave. En los días siguientes, los comandantes mulatos Pétion y Boyer se pasan a las filas de Rigaud. Estallan rebeliones mulatas en Le Cap, Le Môle y Artibonite. Toussaint corre de un punto al otro para sofocarlas.

JULIO 8: Toussaint despacha un ejército de 45 mil hombres al sur para combatir a Rigaud y sus aliados. Dos semanas después, logra quebrar el sitio de Port-de-Paix, donde su oficial Maurepas estaba acorralado por los Rigaudianos.

AGOSTO 4: Cincuenta conspiradores de Le Cap son ejecutados luego de un intento fallido de apoderarse de la ciudad.

AGOSTO 31: Mientras procura suprimir la rebelión en la península del noroeste, Toussaint escapa milagrosamente a dos intentos de asesinato.

Septiembre/NOVIEMBRE: Las ofensivas de Dessalines recuperan a Petite y Grand Goave de las fuerzas de Rigaud.

NOVIEMBRE 9: En Francia, Napoleón Bonaparte asume el poder como Primer Cónsul de la República.

NOVIEMBRE 22: Jacmel, dirigente clave de las fuerzas de Rigaud para la defensa del sur, es sitiado por las tropas de Toussaint.

DICIEMBRE 13: En Francia, la nueva Constitución que establece el Consulado declara que las colonias serán gobernadas por "leyes especiales".

1800

ENERO 18: Toussaint solicita permiso a Roume para ocupar la zona española de la isla (Santo Domingo) de acuerdo a los términos del Tratado de Basilea, con el objeto de detener la trata de esclavos que continúa allí. Roume le niega el permiso.

MARZO 11: Pétion, que ha asumido el comando de Jacmel, conduce a los sobrevivientes del sitio y logra reunirse con Rigaud y los restos de su fuerza, abandonando Jacmel a Toussaint.

ABRIL 27: Bajo presión de Toussaint, ahora sí Roume firma la orden de apoderarse de Santo Domingo.

MAYO 22: Agé, oficial blanco leal a Toussaint, llega a Santo Domingo con una fuerza simbólica, y es resistido por la población.

JUNIO: Un nuevo grupo de emisarios del Consulado Francés desembarca en Santo Domingo. Sus instrucciones son mantener a ambas partes de la isla separadas, y poner fin a la guerra entre negros y mulatos, tratando de conciliar a Toussaint. Dos de los emisarios (el general Michel y el coronel Vinvcent) son brevemente arrestados por Toussaint.

JUNIO 16: Roume rescinde la orden de ocupación de Santo Domingo, a la luz del fracaso de Agé.

JULIO 7: Rigaud es decisivamente vencido por Dessalines en Aquin.

AGOSTO 1: Toussaint entra en Les Cayes, ciudad natal de Rigaud y último bastión de resistencia mulata. Rigaud huye a Francia vía Guadeloupe. Toussaint proclama una amnistía general para los combatientes mulatos. Pero Dessalines, comandante del sur, aplica severas represalias.

OCTUBRE 12: Toussaint decreta el trabajo forzado en las plantaciones, que deberá ser garantizado por dos capitanes generales: Dessalines en el sur y occidente, Moyse en el norte.

NOVIEMBRE 4/26: El ministro de Marina francés, Forfait, instruye a Toussaint *contra* la invasión de Santo Domingo. Roume, acusado por Toussaint de ser responsable del fracaso de Agé, es arrestado por Moyse y aprisionado en Dondon.

1801

ENERO: Toussaint envía dos columnas a Santo Domingo, una desde Ouanaminthe al mando de Moyse, la otra desde Mirebalais bajo su propio mando.

ENERO 28: Toussaint entra en la ciudad de Santo Domingo, acepta la capitulación de los españoles, y decreta la abolición de la esclavitud.

FEBRERO 4: Toussaint organiza una asamblea con el objetivo de redactar una constitución para Saint-Domingue.

JULIO 3: Toussaint proclama la nueva Constitución, cuyos términos lo convierten en Gobernador vitalicio de Saint-Domingue. Son los borradores de esta constitu-

ción los que utilizará luego Dessalines para redactar la Constitución Imperial (postindependentista) de 1805.

Julio 16: Toussaint despacha a un poco convencido Vincent a Francia, para presentar su Constitución a Bonaparte y el Consulado.

Octubre 1: La Paz de Amiens señala el fin de la guerra entre Inglaterra y Francia. Napoleón comienza a preparar una expedición, bajo el mando de su cuñado el general Leclerc, para restaurar el poder blanco en Saint-Domingue.

Octubre 16/24: En el norte comienza una insurrección contra la política de trabajo forzado de Toussaint, dirigida por Moyse, que es reprimida con extrema severidad por Toussaint y Dessalines. Moyse es ejecutado en Port-de-Paix.

Noviembre 25: Toussaint proclama una dictadura militar.

Diciembre 14: La expedición de Leclerc zarpa de Brest. La flota es comandada por Villaret-Joyeuse.

1802

Enero 29: Las primeras naves de Leclerc hacen escala en la parte española de la isla. Toussaint las vigila al mando de 20 mil hombres repartidos por todo el territorio. A esta altura, la mayoría de los cultivadores de las plantaciones están asimismo en armas.

Enero 30/Febrero 2: La flota de Leclerc se reagrupa. Los escuadrones de Leclerc aparece ante el puerto de Le Cap. Los civiles de la ciudad imploran a Christophe que se rinda. Rochambeau destruye las fortificaciones de Fort Liberté y masacra a sus defensores.

Febrero 3: Leclerc envía a Le Brun a Le Cap con una demanda escrita de rendición para Christophe. Mientras tanto, la población blanca de Santo Domingo se rebela contra la guarnición negra. En Santiago, Clervaux se somete a las autoridades francesas. El general Boudet arriba a Puerto Príncipe, cuya población se rehúsa a rendirse.

Febrero 4: Rochambeau asegura Fort Liberté y avanza hacia la llanura del Norte. En Le Cap, Lebrun regresa a la nave de Leclerc con la noticia de que Christophe ha solicitado una tregua de 48 horas para esperar instrucciones de Toussaint. Esa misma noche, la ciudad es incendiada y reducida a cenizas. En Puerto Príncipe, Agé le sugiere al enviado de Leclerc, Boudet, que lo mismo sucederá en esta ciudad, pues él ha perdido el control de la situación. Mientras tanto, hace arrestar a los otros dos emisarios, Gimont y Sabès.

Febrero 5: Leclerc desembarca con una fuerza en Limbé. Camino a Le Cap se le opone una fuerza aparentemente comandada por el propio Toussaint. Mientras tanto Christophe, siguiendo órdenes de Toussaint, se ha retirado de la destruida Le Cap. Boudet avanza hacia Puerto Príncipe, y logra rendir Fort Bizoton y Fort Piémont. Lamartiniére, comandante de Puerto Príncipe, se ve forzado a abandonarla intacta, luego de una masacre de civiles blancos en Savane Valembrun. Laplume, comandante de las fuerzas de Toussaint al sur, ofrece pasarse a los franceses.

Febrero 7: Leclerc toma posesión de las ruinas de Le Cap. Toussaint escribe a Dessalines con órdenes de saquear e incendiar Puerto Príncipe a la primera oportunidad. Al día siguiente, comienza un intercambio de cartas entre Toussaint y Leclerc.

Febrero 9: Dessalines retrocede ante el avance de Boudet, incendiando todo lo que encuentra a su paso y tomando rehenes. Toussaint le escribe a Dommage en Jérémie, instruyéndolo para que se retire al interior, asimismo quemando todo.

Febrero 12: Humbert desembarca con 1200 tropas en Port-de-Paix, donde Maurepas y sus 2000 hombres incendian la ciudad y se retiran. Se reagrupa en las colinas con otros varios miles de voluntarios y contraataca con éxito. Los franceses apenas logran sostenerse con ayuda de la artillería de los barcos. Leclerc le propone una reunión a Toussaint, ofreciendo una tregua de cuatro días. Mientras, empiezan a llegarle refuerzos de la flota.

Febrero 17: Leclerc declara a Christophe y Toussaint reos de rebeldía, ya que el último no ha respondido a sus mensajes. Jura "no sacarse las botas" hasta haber capturado a Toussaint. Unos 1500 hombres zarpan de Le Cap para reforzar a Humbert en Port-de-Paix. Otras naves se dirigen a Môle Saint Nicolas, que se rinde sin lucha.

Febrero 21: Bouder envía una columna al norte para contribuir a la convergencia sobre Toussaint en el Cordon de l'Ouest. Plaisance se rinde a Desfourneaux, y Hardy toma Marmelade de Christophe, que se retira hacia Ennery, demorando el avance de Hardy mediante permanentes emboscadas. Se cierra el nudo sobre Toussaint en Ennery.

Febrero 22: Rochambeau intenta llegar a Saint Raphael en el sur. La idea es capturar a la familia de Toussaint refugiada en Habitation Lacroix, cerca de Ennery. El hijo menor de Toussaint, Saint-Jean, es aprisionado por los hombres de Hardy durante la fuga de la familia. Esa noche Rochambeau ocupa los altos de Morne Barade al mismo tiempo que Toussaint llega, y comienza una gran batalla. Toussaint logra quebrar el avance de Rochambeau con una carga de caballería en Habitation Périsse. Las tropas de Hardy y Rochambeau, ahora unidas ba-

jo el mando de Leclerc, entran a Gonaives tras vencer la resistencia de Vernet, quien en su retirada incendia la ciudad. Toussaint, enfermo y con alta fiebre, se retira hacia Pont d'Ester con su familia.

Febrero 24: Dessalines masacra a los blancos de Saint Marc, y luego evacua la ciudad antes de incendiarla.

Febrero 25: Boudet finalmente llega a Saint Marc para encontrarla en ruinas y cubierta de varios cientos de cadáveres de blancos. Interceptando una carta de Toussaint, se entera de que Dessalines está intentando nuevamente destruir Puerto Príncipe.

Febrero 26: Dessalines ataca la guarnición de Puerto Príncipe, pero es repelido por Pamphile de Lacroix, apoyado por algunas bandas cimarronas que abruptamente (no sabemos por qué) se han pasado a los franceses. Dessalines se retira a la llanura de Cul-de-Sac, quemando todo a su paso. Leclerc, al mando de la división de Desfourneaux avanza al norte hacia Gros Morne para atacar a Maurepas. Rodeado, y creyendo erróneamente que Toussaint ha sido ya derrotado, Maurepas se rinde a los franceses.

Febrero 28/Marzo 4: Dessalines avanza hacia Mirebalais, buscando unirse a Toussaint. Lo encuentra en Petite Rivière, donde masacra a la población blanca.

Marzo 5: Toussaint toma Bidouret, que usa como base para atacar a Desfourneaux en Plaisance. Allí se entera de la rendición de Maurepas. Se dirige al sur hacia La Crête con la idea de capturar a Leclerc con un movimiento de pinzas.

Marzo 9: La división de Boudet entra en Verrettes y allí descubre a 800 blancos masacrados por Dessalines.

Marzo 12: Violentísimos combates en La Crête, que ha sido ocupada por Dessalines. Leclerc y Boudet son heridos en la lucha. Los franceses sitian la ciudad a la espera de Hardy y Rochambeau.

Marzo 22: Rochambeau llega a la orilla izquierda del Artibonite, completando el círculo alrededor de La Crête. Lamartinière, que ha quedado a cargo de la ciudad, iza banderas rojas indicando que no se rendirá. Los franceses comienzan un bombardeo que durará tres días enteros. La artillería está al mando de Pétion. Mientras tanto, en el norte, Christophe fomenta la rebelión contra los franceses.

Marzo 24: Dessalines da la orden de evacuar La Crête. Lamartinière logra pasar a través de las líneas francesas y escapar con 450 hombres. Las batallas de los días anteriores les han costado a los franceses 2 mil bajas. Toussaint se une a Dessalines en Morne Calvaire y se entera de que el fuerte se ha rendido. Ha llegado demasiado tarde para capturar a Leclerc.

Marzo 25: Rochambeau entra al fuerte de La Crête y asesina a todos los heridos que quedan. En Europa se firma un nuevo tratado de ratificación de la Paz de Amiens.

Marzo 28: Toussaint se reúne con Sabès y Gimont, los emisarios franceses, en su cuartel general de Grand Cahos, y les entrega una carta dirigida a Napoleón.

Abril: Epidemia grave de fiebre amarilla en Le Cap.

Abril 1: Leclerc le escribe a Napoleón informando que cuenta con 7 mil hombres activos y 5 mil en el hospital. Omite decirle que hay otros 5 mil muertos. También tiene 7 mil "tropas coloniales" no del todo confiables, ya que incluyen muchos negros aportados por los dirigentes que han cambiado de bando.

Abril 2: Christophe persigue a Hardy hasta las puertas de Le Cap. A esta altura, las fuerzas de Toussaint han retomado Saint Michel, Marmelade, Saint Raphael y Limbé, y han aislado a Mirebalais. Leclerc regresa a Le Cap para reforzar a Hardy.

Abril 26: Bajo la promesa de retener su rango en el servicio francés, Christophe negocia su rendición ante Leclerc en Haut du Cap, y entrega 1200 tropas a los franceses. Pero Toussaint todavía ocupa las montañas del norte con 4 mil soldados regulares y un número mucho mayor de voluntarios. Leclerc escribe al Ministerio de Marina solicitando un refuerzo de 14 mil hombres para asegurar la isla.

Mayo 1/6: Toussaint y Dessalines fingen someterse a la autoridad de Leclerc en los mismos términos que Christophe. Leclerc sospecha de la estratagema, pero su posición es aún demasiado débil como para hacer cumplir las órdenes secretas de Napoleón en el sentido de deportar inmediatamente a los líderes negros. Toussaint se retira a Gonaives, y los 2 mil hombres de su guardia de honor se transforman en cultivadores. Dessalines permanece en servicio activo. Los generales Hardy y Debelle mueren a causa de sus heridas. En Puerto Príncipe y Le Cap los franceses sufren grandes bajas por la fiebre amarilla.

Junio: Leclerc ha perdido 3 mil hombres por la fiebre. Le Cap y Puerto Príncipe se han convertido en zonas de desastre sanitario. Los soldados de la flota francesa también mueren de a miles.

Junio 6: Leclerc le notifica a Napoleón que por fin ha ordenado el arresto de Toussaint. Engañado con una falsa reunión con el general Brunet fuera de Gonaives, Toussaint es apresado inmediatamente.

Junio 15: Toussaint es deportado a bordo de la nave *Le Héros*, junto con toda su familia.

Junio 11: Leclerc escribe al Ministerio de Marina desesperado por las grandes pérdidas en su ejército, producidas tanto por las fuerzas resistentes como por la epidemia. Él mismo está enfermo de malaria, y solicita regresar. En la misma carta recomienda que Toussaint sea encarcelado en el interior de Francia.

Junio 22: Toussaint le escribe una carta de protesta a Napoleón desde el barco, ahora anclado en Brest.

Julio: Llegan a Saint-Domingue noticias de la restauración de la esclavitud en Guadeloupe. El norte se rebela inmediatamente, el occidente poco después, y los soldados negros desertan en masa abandonando a sus generales pasados de bando.

Agosto 6: Leclerc informa la continuación de la fiebre amarilla, su fracaso en desarmar a los cultivadores voluntarios, y el sostenido crecimiento de la rebelión. Los oficiales negros de rango inferior también han comenzado a desertar para unirse a la rebelión.

Agosto 24: Toussaint es encarcelado en Fort de Joux, en el Jura francés, cerca de la frontera suiza. Leclerc escribe: "Haberse librado de Toussaint no es suficiente. Hay otros 2 mil líderes de los cuales deshacerse".

Septiembre 13: La peste continúa. Los refuerzos enviados a Leclerc mueren rápidamente. Leclerc pide 10 mil hombres más. En el interior, pierde territorio día tras día. Sus generales negros empiezan a vacilar. Para esta fecha, más de 28 mil soldados han sido enviados desde Francia, de los cuales sólo 4500 quedan aptos. 5000 marineros también han muerto. El total de bajas francesas es de 29 mil hombres. Es una completa catástrofe.

Septiembre 15: El general Caffarelli, agente de Bonaparte, llega a Fort de Joux para interrogar a Toussaint.

Octubre 7: Leclerc escribe recomendando un genocidio: "Debemos destruir a todos los negros de las montañas, hombres y mujeres, perdonando sólo a los niños menores de 12 años. Debemos destruir a la mitad de los negros de las llanuras. Sin estas medidas la colonia nunca tendrá paz".

Octubre 10: El general mulato Clervaux, jefe de la guarnición de Le Cap, se rebela con todas sus tropas al enterarse de que Napoleón ha restaurado las discriminaciones anti-mulatas del *ancien régime.*

Octubre 13: Christophe y los otros generales negros del norte se unen a la rebelión de Clervaux. Dessalines levanta al norte.

Noviembre 2: Lecletc muere de fiebre amarilla. Rochambeau asume el mando. En Francia, Napoleón despacha 10 mil hombres de refuerzo.

1803

Marzo: Rochambeau tiene 11 mil hombres y "sólo" 4 mil hospitalizados. Lo peor de la peste ha pasado. Se prepara para iniciar una guerra de exterminio completo contra los negros. Hace traer de Cuba cientos de perros "comedores de hombres" para reemplazar a sus soldados perdidos. Avanza lentamente contra Dessalines, mientras Napoleón planea enviar 30 mil hombres más.

Abril 7: Toussaint muere prisionero en Fort de Joux.

Mayo 12: Nueva declaración de guerra entre Francia e Inglaterra.

Junio: Saint-Domingue está completamente bloqueada por los ingleses. Apelando a su ayuda, Dessalines carga sobre las ciudades costeras.

Octubre: Les Cayes y Puerto Príncipe caen en manos de los negros.

Noviembre: Rochambeau huye de Le Cap y se rinde a los ingleses. Los franceses evacuan su última guarnición en Le Môle. Dessalines promete protección a todos los blancos que deseen quedarse, siguiendo la política de Toussaint. Durante el siguiente año continuará empujando a los plantadores blancos para que regresen a administrar sus propiedades. Muchos así lo hacen.

Diciembre 31/Enero 1: Declaración de la independencia de Haití.

1804

Octubre: Dessalines, imponiéndose a sus rivales, es coronado emperador.

1805

Mayo 20: Se promulga la primera Constitución Haitiana, que incluye nuestro ya conocido Artículo 14.

Notas

[1] Fuentes principales: Madison Smart-Bell: *A Novel of Haiti,* op. cit.; Sybille Fischer: *Modernity Disavowed,* op. cit.

Apéndice B:

Constitución Imperial de Haití, 1805[1]

En el Palacio Imperial de Dessalines, el 20 de mayo del año II:

Nosotros, Christophe, Clervaux, Vernet, Gabart, Pétion, Geffrard, Toussaint-Brave, Raphael, Lalondrie, Romain, Capois, Magny, Cangé, Daut, Magloire, Yayou, Francois, Gérin, Férou, Bazelais, Besse,

Actuando en nuestro propio nombre y en el del pueblo haitiano, que nos ha constituido legalmente como órganos e intérpretes fieles de su voluntad,

En presencia del Ser Supremo, ante el cual todos los mortales son iguales, y quien ha desperdigado tantas diferentes especies de seres sobre la superficie de la tierra, con el solo objetivo de manifestar su gloria y su poder a través de la diversidad de sus obras,

Ante la creación entera, cuyos hijos desposeídos hemos sido durante tanto tiempo y tan injustamente considerados,

Declaramos que los términos de la presente Constitución son la expresión libre, espontánea y autodeterminada de nuestros corazones y de la voluntad general de nuestros conciudadanos,

Y la sometemos a la aprobación de Su Majestad el Emperador Jacques Dessalines, nuestro libertador, para que reciba su pronta y completa implementación.

Declaración Preliminar:

ARTÍCULO 1: El pueblo que habita en la isla previamente llamada Saint-Domingue acuerda constituirse en Estado libre y soberano que es independiente de todo otro poder del universo, bajo el nombre de Imperio de Haití.

ARTÍCULO 2: La esclavitud queda abolida para siempre.

Artículo 3: Los ciudadanos haitianos son hermanos unos para los otros. La igualdad a los ojos de la Ley es irrefutablemente reconocida. No pueden existir títulos, ventajas y privilegios más que los necesariamente resultantes de la consideración y compensación por servicios rendidos para la libertad y la independencia.

Artículo 4: La Ley es igual para todos, ya sea que castigue o proteja.

Artículo 5: La Ley no tiene efecto retroactivo.

Artículo 6: La propiedad es sagrada. Toda violación será en consecuencia rigurosamente castigada.

Artículo 7: La ciudadanía haitiana se pierde por emigración y naturalización en otro país, y asimismo a través de castigos aflictivos y difamatorios. Este caso merecerá pena de muerte y confiscación de la propiedad.

Artículo 8: La ciudadanía quedará suspendida como resultado de la insolvencia y la bancarrota.

Artículo 9: Nadie merece ser haitiano que no sea un buen padre, un buen hijo, un buen esposo, y por sobre todo, un buen soldado.

Artículo 10: Los padres y las madres no pueden desheredar a sus hijos.

Artículo 11: Todo ciudadano debe ejercer un oficio.

Artículo 12: Ninguna persona blanca, de cualquier nacionalidad, pondrá pie en este territorio con el título de amo o propietario ni, en el futuro, podrá adquirir propiedad aquí.

Artículo 13: El artículo precedente no tendrá efecto alguno sobre las mujeres blancas que hayan sido naturalizadas por el gobierno, ni sobre sus hijos actuales o futuros. Incluidos en el presente artículo están los alemanes y polacos que hayan sido naturalizados por el gobierno.

Artículo 14: Todas las distinciones de color desaparecerán necesariamente entre los hijos de una y la misma familia de la cual el Jefe de Estado es el padre. Los haitianos serán conocidos de ahora en más por la denominación genérica de Negros.

Notas

[1] Por razones de espacio (la Constitución completa es considerablemente extensa) hemos incluido solamente el Preámbulo (si bien ese título no aparece explícitamente en el original) y la Declaración Preliminar, que son las secciones que analizáramos en el capítulo 6 de este libro.

Bibliografía

Sobre la esclavitud en general, la esclavitud afroamericana y la Revolución haitiana, y textos conexos

Acosta, José de: *Historia Natural y Moral de las Indias, en que tratan los casos nobles del cielo y elementos, metales, plantas y animales dellas: y ritos ceremonias, leyes y gobierno y guerras de los Indios.* Sevilla, Casa de Juan de León, 1590.

———: *De Natura Novi Orbis. Libri Duo et Promulgatione evangelio apud Barbaros, siue De Procuranda Indorum Salute libri sex.* Salamanca, Guillelmun Foquel, 1589.

Adotevi, Stanislas: *Négritude et Négrologues*, Paris, 10/18, 1972.

Alcedo y Herrera, Antonio de: *Diccionario geográfico-histórico de las Indias occidentales o América*, Edición y estudio preliminar de Ciriaco Pérez-Bustamante, 4 vols., Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, [1786-1789] 1967.

Andrés-Gallego, José: *La esclavitud en la América Española*, Madrid, Encuentro, 2005.

Andrews, George R.: *Afro-Latin America, 1800-2000*, New York, Oxford University Press, 2004.

Anrup, Roland y Cháves, María E.: "La 'plebe' en una sociedad de todos los colores. La construcción de un imaginario social y político en la colonia tardía en Cartagena y Guayaquil", en *Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, n.° 84, 2005.

Aristóteles: *Política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1986.

Arnold, James A.: "Recuperating the Haitian Revolution in Literature", en Doris L. Garraway (ed.), *Tree of Liberty. Cultural Legacies of the Haitian Revolution in the Atlantic World*, Charlottesville, University of Virginia Press, 2008.

Arthur, Carl: "Hegel's Master-Slave Dialectic and a Myth of Marxology", en *New Left Review* n.° 142, 1983.

Barthélemy, Gérard: *Créoles – Bossales: Conflit en Haïti*, Guadaloupe, Ibis Rouge Editions, 2000.

Benot, Yves: *Les Lumiéres, L'ésclavage, la Colonisation*, Paris, La Decouverte, 2005.
Bernabé, Jean, et al.: *Eloge de la Créolité*, Paris, Gallimard, 1989.
Bernasconi, Robert: *Race*, Cambridge, Blackwell, 2001.
Blackburn, Robin: *The Making of New World Slavery*, Londres, Verso, 1997.
———: *The Overthrow of Colonial Slavery*, Londres, Verso, 2000.
Bolland, Nigel: *Colonialismo y resistencia en Belice*, México, Grijalbo, 1992.
———: "The Peasant Breach in the Slave System: New Developments in Brazil", en *Luso-Brazilian Revue*, n.° 25, 1988.
Brion Davis, David: *Slavery and Human Progress*, Oxford University Press, 1984.
———: *El problema de la esclavitud en la cultura Occidental*, Bogotá, El Áncora/Uniandes, 1996.
———: "Impact of the French and Haitian Revolutions", en David P. Geggus (ed.), *The Impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World*, Columbia, University of South Carolina Press, 2001.
Buck-Morss, Susan: *Hegel y Haití*, Buenos Aires, Norma, 2005.
Bull, Malcolm: "Slavery and the Multiple Self", en *New Left Review* n.° 231, 1998.
Callinicos, Alex: *Race and Class*, Londres, Bookmarks, 1993.
Casimir, Jean: "Estudio de Caso. Respuesta a los problemas de la esclavitud y la colonización en Haití", en Manuel Moreno Fraginal *et al.*: *África en América Latina*, México, Siglo XXI, 1977.
Ceballos Gómez, Diana Luz: *"Quyen Tal Haze que Tal Pague". Sociedad y Prácticas Mágicas en el Nuevo Reino de Granada*, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2002.
Cepero Bonilla, Raúl: *Azúcar y Abolición*, Barcelona, Crítica.
Césaire, Aimé (1967): *Toussaint Louverture*, La Habana, Instituto del Libro, 1976.
———: *Cahiers d'un Retour au Pays Natal*, Paris, Présence Africaine, 2000.
Colón, Cristóbal: *Viajes*, Madrid, Alianza, 1986.
Chamoiseau, Patrick y Confiant, Raphaël: *Lettres Créoles. Tracées Antillaises et Continentales de la Littérature, 1635/1975*, Paris, Hatier, 1991.
Cháves, María Eugenia: "Color, inferioridad y esclavización: la invención de la diferencia en los discursos de la colonialidad temprana", en Claudia Mosquera Rosero-Labbé y Luiz Claudio Barcelos (eds.), *Afro-Reparaciones. Memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, Afro-colombianos y raizales*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2007.
Chomsky, Noam: "Year 501: The tragedy of Haiti", en Cyberspacei.com, 1993.
Cox, O. C.: *Caste, Class and Race*, New York, Monthly Review Press, 1996.
Cooper, Frederick *et al. Beyond Slavery. Explorations of Race, Labor, and Citizenship in Post-Emancipation Societies*, Chapel Hill and London, University of North Carolina Press, 2000.

Curtin, Philip: "The Atlantic Slave Trade", en Ajayi y Crowder: *A History of West Africa*, vol. I, New York, UP, 1968.
Dayan, Joan: *Haiti, History and the Gods*, Berkeley, University of California Press, 1995.
Debien, Gabriel: *Les Engageés Pour Les Antilles*, Paris, La Decouverte, 1989.
Degler, Carl: *Neither Black nor White: Slavery and Race Relations in Brasil and the United States*, Wisconsin University Press, 1986.
Depestre, René: "La France et Haïti: Le Mythe et la Réalité", en *Gradhiva* n.° 1, Paris, Musée du Quai Branly, 2005.
D'haen, Theo: "Modernist and Counter-modernist Caribbeans", en A. James Arnold (ed.), *A History of Literature in the Caribbean*, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins, 1997.
Dorigny, Marcel: "Préface a l'édition de 2006", en Yves Benot, *La Démence Coloniale sous Napoléon*, Paris, La Decouverte, 2006.
Dubois, Laurent: *A Colony of Citizens. Revolution and Slave Emancipation in the French Caribbean, 1787-1804*, Chappel Hill, University of North Carolina Press, 2004.
———: "Citoyens et amis: Esclavage, citoyenneté et République dans les Antilles françaises à l'époque révolutionnaire", en *Annales*, año 58, n.° 2, 2003.
Duchet, Michèle: *Antropología e historia en el Siglo de las Luces*, México, Siglo XXI, 1975.
Fanon, Frantz: *Piel negra, máscara blanca*, México, FCE, 1973.
Fernández Retamar, Roberto: *Todo Calibán*, Buenos Aires, CLACSO, 2004.
Fick, Carolyn E.: *The Making of Haiti. The Saint Domingue Revolution from Below*, Knoxville, University of Tennessee Press, 1990.
Finley, Moses I: *Esclavitud antigua e ideología moderna*, Barcelona, Crítica/Grijalbo, 1982.
Fischer, Sibylle: *Modernity Disavowed*, Duke University Press, 2004.
———: "Constituciones Haitianas: Ideología y Cultura Postrevolucionaria", en *Casa de las Américas*, n.° 233, La Habana, 2005.
Garraway, Doris L.: "Legitime Défense: Universalism and Nationalism in the discourse of the Haitian Revolution", en Doris L. Garraway (ed.), *Tree of Liberty. Cultural Legacies of the Haitian Revolution in the Atlantic World*, University of Virginia Press, 2008.
Genovese, Eugene: *Esclavitud y capitalismo*, Barcelona, Ariel, 1971.
———: *From Rebellion to Revolution: Afro-American Slave Revolts in the Making of the Modern World*, Baton Rouge, Lousiana State University Press, 1979.
Genovese, Eugene & Fox-Genovese, Elizabeth: *Fruits of Merchant Capital: Slavery and Burgeois Property in the Rise and Expansion of Capitalism*, New York, Cornell University Press, 1983.

Gilroy, Paul: *The Black Atlantic*, Harvard University Press, 1993.
Glissant, Edouard: *L'Intention Poétique*, Paris, Seuil, 1969.
———: *Philosophie de la Relation*, Paris, Gallimard, 2009.
Goldenberg, David M.: *The Curse of Ham. Race and Slavery in early Judaism, Christianity, and Islam*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2003.
Greenblatt, Stephen: "Racial Memory and Literary History", en *PMLA, Journal of the Modern Language Association*, vol. 116, n.° 1, 2001.
Hoffmann, Léon-Francois: "Victor Hugo, les Noirs et l'Esclavage", en *Francofonia*, Bologna, n.° 31, 1996.
Jamard, Jean-Luc: "Consomption d'esclaves et production de races: l'expérience caraïbéenne", en *L'Homme*, vol. 32, n.° 122, 1992.
James, C. L. R.: *The Black Jacobins*, Nueva York, Vintage Books, 1963.
Kuznesof, Elizabeth: "Ethnic and Gender Influences on "Spanish" Creole Society in Colonial Latin America", en *Colonial Latin America Review*, vol. 4, n.° 1, 1995.
Lanternari, Vittorio: *Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos*, Barcelona, Seix Barral, 1961.
Las Casas, Bartolomé de: *Obra indigenista*, edición de José Alcina Franch, Madrid, Alianza, 1985.
Leiris, Michel: *Miroir d'Afrique*, Paris, Gallimard, 1995.
Lovejoy, Paul E.: "The Volume of the Atlantic Slave Trade: A Synthesis", en *Journal of African History*, 48, 1992.
Martínez Estrada, Ezequiel: *Diferencias y semejanzas entre los países de la América Latina*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1990.
Mate, Reyes: *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin sobre el concepto de historia*, Madrid, Trotta, 2007.
Meillassoux, Claude: *Antropología de la esclavitud*, México, Siglo XXI, 2001.
Mendes, Cándido: "En interrogeant la différence haïtienne", en VV.AA., *Latinité et Identité Haïtienne: Entre la Tradition et la Modernité*, Rio de Janeiro, Academie de la Latinité, 2005.
Métraux, Alfred: *Le Vaudou Haïtien*, Paris, Gallimard, 1958.
Miller, Christopher: *The French Atlantic Triangle*, Durham & London, Duke University Press, 2001.
Mintz, Sydney W.: "The Caribbean as a Socio-Cultural Area", en Michael Horowitz (ed.), *Peoples and Cultures of the Caribbean*, Garden City, Natural History Press, 1971.
———: *Caribbean Transformations*, Chicago University Press, 1974.
———: *Sweetness and Power. The Place of Sugar in Modern History*, Londres, Penguin Books, 1986.

Mires, Fernando: *En nombre de la Cruz. Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios*, Buenos Aires, Libros de la Araucaria, 2006.
Morrison, Toni: *Beloved*, New York, Everyman's Library, 2006.
Morse, Richard: *El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del nuevo mundo*, México, Siglo XXI, 1982.
Mossé, Claude y Vidal-Naquet, Pierre: *Clases y luchas de clases en la Grecia Antigua*, Madrid, Akal, 1977.
Murra, John W.: *La organización económica del Estado Inca*, México, Siglo XXI, 1978.
Ortiz, Fernando: *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, La Habana, Consejo Nacional de Cultura, 1963.
Parker-Pearson, Mike & Thorpe, I. J. N. (eds.): *Warfare, Violence and Slavery in Prehistory*, Oxford, British Archaeological Reports, Archeopress, 2005.
Patterson, Orlando: *Slavery and Social Death*, Massachusetts, Harvard University Press, 1983.
Pino, Julio César: "A Twenty-first Century Agenda for Teaching the History of Modern Afro-Latin America and the Caribbean", en *Latin American Perspectives*, vol. 31, n.° 134, 2004.
Read, Malcolm K.: "From Feudalism to Capitalism: Ideologies of Slavery in the Spanish American Empire", en *Hispanic Research Journal*, vol. 4, n.° 2, 2003.
Rout, Leslie B.: *The African Experience in Spanish America*, Cambridge University Press, 1996.
Sainte Croix, G. M. E. de: *Las luchas de clases en el mundo griego Antiguo*, Barcelona, Crítica/Grijalbo, 1988.
Sala-Molins, Louis: *Les Misères des Lumiéres. Sous la Raison l'Outrage*, Paris, Homnispheres, 2008.
Sartre, Jean Paul: "Prefacio" a *Frantz Fanon: Los condenados de la tierra*, México, FCE, 1963.
Schüller, Karin: "From Liberalism to Racism. German Historians, Journalists, and the Haitian Revolution from the Late Eighteenth to the Early Twentieth Centuries", en David P. Geggus, *The Impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World*, University of South Carolina Press, 2001.
Schwartz, Stuart B.: *Segredos Internos. Engenhos e Escravos na Sociedade Colonial*, Sao Paulo, Companhia das Letras, 2005.
Seeber, Edward D.: *Anti-Slavery Opinion in France during the Second Half of the Eighteenth Century*, New York, Greenwood Press, 1969.
Smartt Bell, Madison: *A Novel of Haiti*, t. I: *All Soul's Rising*, New York, Vintage Books, 1995.

———: *A Novel of Haiti*, t. III: *The Stone that the Builder Refused*, New York, Vintage Books, 2004.
Ste Croixe, Gilbert de: *Las luchas de clases en el mundo griego Antiguo*, Barcelona, Crítica/Grijalbo, 1988.
Thomas, Hugh: *La trata de esclavos. Historia del tráfico de seres humanos de 1440 a 1870*, Barcelona, Planeta, 1997.
Thornton, John: *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
Tignor, Robert L.: *Capitalism and Nationalism at the End of the Empire*, Princeton University Press, 1999.
Todorov, Tzvetan: "Race and Racism", en Les Back and John Solomos (eds.), *Theories of Race and Racism*, Londres/New York, Routledge, 2000.
Toynbee, Arnold: *Estudio de la historia* (vol. I), Madrid, Alianza, 1946.
Trouillot, Michel-Rolph: *Silencing the Past. Power and the Production of History*, Boston, Beacon Press, 1995.
Velázquez Castro, Marcel: *Las máscaras de la representación. El sujeto esclavista y las rutas del racismo en Perú*, Lima, Universidad Mayor de San Marcos, 2005.
Vernant, Jean-Pierre: *Mito y pensamiento entre los griegos*, Buenos Aires, Eudeba, 1968.
Viotti da Costa, Emília: *Coroas de Glória, Lágrimas de Sangue. A Rebelião dos Escravos de Demerara em 1823*, Sao Paulo, Compañía das Letras, 1994.
Walcott, Derek: *What the Twilight Says: Essays*, New York, Farrar, Strauss and Giroux, 1998.
Welskopf, Elisabeth: *The Social Contract*, New York, Hafner Publishing Co., 1947.
Williams, Eric: *Capitalism and Slavery*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1944.

Sobre la(s) teoría(s) del sistema-mundo (y su potencial aplicación a Latinoamérica y el Caribe)

Abdel-Malek, Anwar: *La Dialectique Sociale*, Paris, Seuil, 1981.
Abu-Lughod, Janet: "Discontinuities and Persistance. One World-System or a Succession of Systems?", en G. Frank & Gills, *The World-System: Five Hundred Years or Five Thousand?*, Londres, Routledge, 1993.
Amin, Samir: *El eurocentrismo*, México, Siglo XXI, 1979.
———: *Los Desafíos de la mundialización*, México, Siglo XXI, 1997.
———: "The Ancient World-Systems versus the Modern Capitalist World-System", en G. Frank & Gills, *The World-System: Five Hundred Years or Five Thousand?*, Londres, Routledge, 1993.
Anderson, Benedict: *Comunidades imaginadas*, México, FCE, 1998.
Anderson, Perry: *El Estado absolutista*, México, Siglo XXI, 1979.
Appadurai, Arjun: "Disyunción y diferencia en la economía cultural global", en *Criterios* n.° 33, La Habana, 2002.
Arrighi, Giovanni: *The Long Twentieth Century*, Londres, Verso, 1994.
———: "Capitalism and the Modern World-System: Rethinking the Non-Debates of the 1970s", 1997.
Assadourian, Carlos S. *et al*: *Modos de producción en América Latina*, Cuadernos de Pasado y Presente, México, Siglo XXI, 1973.
Balibar, Etienne y Wallerstein, Immanuel: *Race Nation Classe. Les identités ambigües*, Paris, La Découverte, 1988.
Benot, Yves: *La Révolution Française et la Fin des Colonies*, Paris, La Découverte, 2004.
Bosi, Alfredo: *Dialética da Colonização*, Sao Paulo, Companhia das Letras, 1992.
Bowles, Samuel: "Class versus World-System Analysis? Epitaph for a False Opposition", en *Review*, vol. XI, n.° 4, 1988.

Braudel, Fernand: *El Mediterráneo y el Mundo Mediterráneo en la Época de Felipe II* (2 tomos), México, FCE, 1987.

Armand Colin Díaz-Polanco, Héctor: *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, México, Siglo XXI, 2006.

Campos, Haroldo de: *De la razón antropofágica y otros ensayos*, México, Siglo XXI, 2000.

Dos Santos, Theotonio: *A Teoria da Dependência: Balanço e Perspectivas*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000.

Doyle, Laura: *Freedom's Empire. Race and the Rise of the Novel in Atlantic Modernity*, Durham/London, Duke University Press, 2008.

Echeverría, Bolívar: "Modernidad y capitalismo: quince tesis", en *Review*, vol. XIV, n.° 4, 1991.

Flammarion Cardoso, Ciro: "Agricultura, Escravidão e Capitalismo", en *Luso-Brazilian Review* n.° 25, 1988.

Greenblatt, Stephen: *Marvelous Possessions. The Wonder of the New World*, Chicago, The University of Chicago Press, 1991.

Grüner, Eduardo: *El fin de las pequeñas historias*, Buenos Aires/Barcelona, Paidós, 2002.

Gruzinski, Serge: *La guerra de las imág*enes, México, FCE, 1997.

———: *La colonización de lo imaginario*, México, FCE, 1991.

———: *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*, Barcelona, Paidós, 2000.

Gunder Frank, André & Gills, Barry K.: "The 5 000 Year World System: An Interdisciplinary Introduction", en G. Frank & Gills (eds.), *The World System: Five Hundred Years or Five Thousand?*, Londres, Routledge, 1993.

Gutiérrez, Carlos B.: "La tolerancia como desvirtuación del reconocimiento", en *Palimpsestus*, Revista de la Facultad de Ciencias Humanas/Universidad Nacional de Colombia, n.° 5, 2005/2006.

Hamilton, Earl J.: *El florecimiento del capitalismo*, Madrid, Alianza, 1984.

Herskovitz, Melville: *El hombre y sus obras*, México, FCE, 1961.

Ibn Khaldun: *Al Muqaddimah. Introducción a la Historia Universal*, México, FCE, 1977.

Jameson, Fredric: "Notes on globalization as a philosophical sign", en F. Jameson y Masao Miyoshi (eds.), *The Cultures of Globalization*, Durham, Duke University Press, 1998.

Kiernan, Victor: "Imperialismo y revolución", en Roy Porter y Mikulas Teich (eds.), *La revolución en la historia*, Barcelona, Crítica, 1990.

Laclau, Ernesto: "Feudalismo y capitalismo en América Latina", en Sempat Assadourian et al.: *Modos de Producción en América Latina*, México, Pasado y Presente, 1973.

Lanternari, Vittorio: *Occidente y Tercer Mundo*, México, Siglo XXI, 1974.

Lupher, David A.: *Romans in a New World. Classical Models in Sixteenth-Century Latin America*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2003.

Marx, Karl: *El Capital*, México, Siglo XXI, t. I, cap. XXIV, 1975.

Mignolo, Walter: "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad", en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso/Unesco, 2000.

———: *La idea de América Latina*, Barcelona, Gedisa, 2005.

Morse, Richard M.: *El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*, México, Siglo XXI, 1982, esp. pp. 89/150.

Palerm, Angel: "¿Un modelo marxista para la formación colonial de México?", en *Antropología y Marxismo*, México, Nueva Imagen, 1980.

———: "Metrópoli-colonia y articulación de modos de producción", en *Antropología y Marxismo*, México, Nueva Imagen, 1980.

Pagden, Anthony: *Señores de todo el mundo. Ideologías del Imperio en España, Inglaterra y Francia (en los Siglos XVI, XVII y XVIII)*, Barcelona, Península, 1997.

Poulantzas, Nicos: *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*, México, Siglo XXI, 1969.

Quijano, Aníbal: "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Edgardo Lander (comp.), *Colonialidad del saber y eurocentrismo*, Buenos Aires, UNESCO/FLACSO, 1998.

Ribeiro, Darcy: *As Américas e a Civilizacâo*, Rio de Janeiro, Editora Civilizacâo Brasileira, 1970.

Rodríguez, Juan Carlos: *Teoría e historia de la producción ideológica*, t. I: *Las primeras literaturas burguesas*, Madrid, Akal, 1974.

Sahlins, Marshall: *La economía de la Edad de Piedra*, Barcelona, Crítica, 1996.

Said, Edward: *Orientalism*, Londres, Penguin Books, 1978.

Skopcol, Theda: "Wallerstein's World Capitalist System: A Theoretical and Historical Critique", en *American Journal of Sociology*, n.° 82, 1977.

Stern, Steve: *Feudalism, Capitalism, and the World-System in the Perspective of Latin America and the Caribbean*, Chicago, American Historical Association Convention, vol. 93, n.° 4, 1986.

———: "The Tricks of Time: Colonial Legacies and Historical Sensibilities in Latin America", en Jeremy Adelman (comp.): *Colonial Legacies. The Problem of Persistence in Latin American History*, Londres, Routledge, 1999, pp. 135/150.

Toynbee, Arnold J.: *Estudio de la Historia* (t. I), Madrid, Alianza, 1987.
Wallerstein, Immanuel: *El moderno sistema mundial*, México, Siglo XXI, 3 tomos, t. I:1979; t. II: 1984; t. III: 1998.
———: *El capitalismo histórico*, México, Siglo XXI, 1988.
———: "World-System versus World-Systems: A Critique", en G. Frank & Gills, (eds.), *The World System: Five Hundred Years or Five Thousand?*, Londres, Routledge, 1993.
Wallerstein, Immanuel y Balibar, Etienne: *Race/Nation/Classe. Les Identités Ambiguës*, Paris, De la Découverte, 1988.
Walsh, Catherine: "(Re) pensamiento crítico y (de)colonialidad", en C. Walsh (ed.), *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial*, Quito, UASB/Abya-Yala, 2002.
Wolf, Eric R.: *Europa y la gente sin historia*, México, FCE, 1982.
Worsley, Peter: *The Three Worlds: Culture and World Development*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1984.
Young, Robert: *Postcolonialism: An Historical Introduction*, Londres, Blackwell, 2001.

Bibliografía general de apoyo

Adorno, Theodor W.: *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1980.
Agamben, Giorgio: *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*, Madrid, Trotta, 2006.
Ahmad, Aijaz: *Lineages of the Present*, Londres, Verso, 1994.
Althusser, Louis: *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1969.
Ansaldi, Waldo: "No por mucho pregonar se democratiza más temprano. La aplicación singular de los principios universales de la ciudadanía en la América Latina independiente", en *Anais do III Encontro da ANPHLAC*, Sao Paulo, 1998.
Arendt, Hannah: *Los orígenes del totalitarismo* (3 vols.), Madrid, Alianza, 1981.
Badiou, Alain: *El Ser y el Acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 2002.
———: *Saint Paul. La Fondation de l'Universalisme*, Paris, Collège International de Philosophie, 2002b.
———: *Lógica de los Mundos*, Buenos Aires, Manantial, 2009.
Bakhtin, Mikhail: "Forms of time and of the chronotope in the novel", en *The Dialogical Imagination*, Austin, University of Texas Press, 1980.
———: *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais*, Madrid, Alianza, 1986.
Balibar, Etienne: "Ambiguous Universality", en *Politics and the Other Scene*, Londres, Verso, 2002.
Barnet, Miguel: "La razón del Otro: ¿Para qué sirve la antropología hoy?", en *Catauro*, año 3, n.° 5, La Habana, 2002, Enero-Junio.
Benjamin, Walter: "Tesis de Filosofía de la Historia", en *Discursos interrumpidos*, Madrid, Taurus, 1980.
———: *El origen del drama barroco alemán*, Madrid, Taurus, 1989.
Bernal, Martin: *Atenea negra*, Barcelona, Crítica, 1998.
Bhabha, Homi: *The Location of Culture*, Londres, Routledge, 1994, (ed. castellana: *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2003).
Blanchot, Maurice: *De Kafka a Kafka*, México, FCE, 1979.
Bloch, Ernst: *El principio esperanza* (3 tomos), Madrid, Trotta, 2005.

Boron, Atilio: "Introducción. La filosofía política clásica y la biblioteca de Borges", en Atilio Borón (comp.), *La filosofía política clásica. De la Antigüedad al Renacimiento*, Buenos Aires, CLACSO, 2002.

Burucúa, José Emilio: *Corderos y elefantes. La sacralidad y la risa en la modernidad clásica* (siglos XC a XVII), Buenos Aires, Miño y Dávila, 2001.

———: *Historia, Arte, Cultura: de Aby Warburg a Carlo Guinzburg*, México, FCE, 2008.

Cacciari, Massimo: *El archipiélago. Figuras del otro en Occidente*, Buenos Aires, Eudeba, 1999, p. 18.

Calvet, Louis-Jean: *Lingüística y colonialismo*, México, FCE, 2005.

Carpentier, Alejo: *El reino de este mundo*, México, Siglo XXI, 1990.

Castoriadis, Cornelius: *Lo que hace a Grecia, 1: De Homero a Heráclito*, México, FCE, 2006.

Clastres, Pierre: *La Societé contre L'Etat*, Paris, Minuit, 1974.

———: *Recherches en Anthropologie Politique*, Paris, Seuil, 1980.

De Cusa, Nicolás: *Acerca de lo no-Otro o de la Definición que Todo Define*, Buenos Aires, Biblos, 2008.

De Martino, Ernesto: *Morte e Pianto Rituale. Dal Lamento Funebre Antico al Pianto de Maria*, Torino, Bollati Boringheri, 2000.

———: *La Fine del Mond. Contributo all'Analisi delle Apocalissi Culturali*, Torino, Einaudi, 2002.

Fanon, Frantz: *Los condenados de la tierra*, México, FCE, 1972.

Foucault, Michel: *Nietzsche, Marx, Freud*, Buenos Aires, Imago Mundi, 1989.

———: *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, 1987.

———: *Historia de la locura en la época clásica*, México, FCE, 1967.

———: *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1972.

Freud, Sigmund: "El fetichismo", en *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1970.

———: "Psicología de las Masas", en *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1970.

Geertz, Clifford: *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1989.

Ginzburg, Carlo: *Historia nocturna. Las raíces antropológicas del relato*, Barcelona, Península, 2003.

———: "Montaigne, i cannibali e le grotte", en *Il Filo e le Tracce. Vero/Falso/Finto*, Milan, Feltrinelli, 2006.

Girard, René: *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1975.

Goffman, Erving: *Internados*, Buenos Aires, Amorrortu, 1969.

Gouldner, Alvin: *La crisis de la sociología occidental*, Buenos Aires, Amorrortu, 1970.

Gramsci, Antonio: *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, Buenos Aires, Lautaro, 1962.

Grüner, Eduardo: "Pierre Clastres, o la rebeldía voluntaria", en Miguel Abensour (comp.), *El Espíritu de las Leyes Salvajes*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 2007.

Hegel, G. W. F.: *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* (trad. de José Gaos), Madrid, Alianza, 1982.

———: *Fenomenología del Espíritu*, Buenos Aires, Rescate, 1991, (Según el texto de la edición de la Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaft, Düsseldorf, 1980), traducción, estudio y notas de Alfredo Llanos).

Hobbes, Thomas: *Leviatán*, México, FCE, 1978.

Hobsbawm, Eric: "The Crisis of the Seventeenth Century", en *Past and Present*, n.° 5, 1956.

Horowicz, Alejandro: *El país que estalló. Antecedentes para una historia argentina* (2 tomos), Buenos Aires, Sudamericana, 2004/2005.

Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W.: *Dialéctica del Iluminismo*, Madrid, Trotta, 1991.

Iser, Wolfgang: *The Fictive and the Imaginary. Charting Literary Anthropology*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993.

Jameson, Fredric: "El postmodernismo, lógica cultural del capitalismo tardío", en *Ensayos sobre el postmodernismo*, Buenos Aires, Imago Mundi, 1991.

Jensen, Adolph E.: *Mito y culto entre los pueblos primitivos*, México FCE, 1966.

Jey, Martine: *La Litterature au Lycée*, Paris, Klinsieck, 1998.

Lafforgue, Jorge: "La nueva novela latinoamericana", en *Nueva novela latinoamericana 1*, Buenos Aires, Paidós, 1970.

Lane Fox, Robin: *Pagani e Cristiani*, Roma, Laterza, 1991.

Lezama Lima, José: *Tratados en La Habana*, Buenos Aires, Sudamericana, 1974.

Lévi-Strauss, Claude: *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1973.

———: *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba, 1968.

———: *Tristes trópicos*, Buenos Aires, Eudeba, 1968.

———: *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Paidós, 1975.

López-Baralt, Mercedes: *Para decir al otro. Literatura y Antropología en Nuestra América*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2005.

Loraux, Nicole: *L'Invention d'Athène*, Paris, Payot, 1985.

——— : "L'autochtonie: une topique athenienne. Le mythe dans l'espace civique", en *Annales* n.° 5, 1979.

Lukács, Georg: *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo, 1968.

———: *El joven Hegel*, Barcelona, Grijalbo, 1973.

———: *Ontologia dell'Essere Sociale*, Roma, Editori Riuniti, 1976.

Maravall, José María: *La cultura del Barroco*, Barcelona, Ariel, 1975.
Marx, Karl: *Grundrisse*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1969.
———: *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, México, Grijalbo, 1970.
———: *El Capital*, México, FCE, 1971, t. I, cap. I.
———: *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*, Buenos Aires, Colihue Clásica, 2004.
Meszáros, Istvan: *Para Além do Capital*, Sao Paulo, Boitempo Editora, 2005.
Montaigne, Michel de: *Essais*, Paris, La Pléiade, 1967.
Montesquieu: *Quelques Réflexions sur les Lettres Persanes*, en *Oeuvres Complètes*, Paris, Pléiade, 1954.
———: *Del Espíritu de las Leyes*, Madrid, Tecnos, 1972.
Pitt-Rivers, Julian: *Antropología del honor*, Barcelona, Crítica/Grijalbo, 1979.
Quint, David: *Epic and Empire. Poetics and Generic Form from Virgil to Milton*, New Jersey, Princeton University Press, 1993.
Rancière, Jacques: *El desacuerdo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1998.
Ricoeur, Paul: *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico* (3 volúmenes), México, Siglo XXI, 1995.
———: "La función narrativa y la experiencia humana del tiempo", en *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1999.
Rousseau, Jean-Jacques: *El Contrato Social*, Madrid, Alianza, 1986.
———: Discurso sobre el Origen y los Fundamentos de la Desigualdad entre los Hombres, Madrid, Alianza, 1986b.
Rosdolsky, Roman: *Friedrich Engels y el problema de los pueblos sin historia*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1980.
Rozitchner, León: *Hegel* (inédito), 2008.
Runciman, Steven: *Historia de las Cruzadas*, Madrid, Alianza, 1973.
Rupert de Ventós, Xavier: *The Hispanic Labyrinth: Tradition and Modernity in the Colonization of the Americas*, New Brunswick, 1991.
Russell, Jeffrey B.: *The Prince of Darkness. Radical Evil and the Power of Good in History*, Ithaca, Cornell University Press, 1988.
Saïd, Edward W.: *Orientalism*, Londres, Penguin, 1978.
———: *Freud y los no europeos*, Barcelona, Global Rhythm, 2003.
Sartre, Jean-Paul: *La República del silencio*, Buenos Aires, Losada, 1964.
———: *Crítica de la Razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 1964b.
———: *Reflexiones sobre la cuestión judía*, Buenos Aires, Sudamericana, 1986.
Scharfman, Ronnie: *"Engagement" and the Language of the Subject in the Poetry of Aimé Césaire*, Gainsville, University of Florida Press, 1980.

Severi, Carlo: *Il Percorso e la Voce. Un'antropologia Della Memoria*, Torino, Einaudi, 2004.
Spivak, Gayatri Chakravorty: *Outside in the Teaching Machine*, Londres, Routledge, 1993.
Taubes, Jacob: *La teología política de Pablo*, Madrid, Trotta, 2005.
Terray, Emmanuel: *La política en la caverna*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 2009.
Todorov, Tzvetan: "Race and Racism", en Les Back and John Solomos (eds.), *Theories of Race and Racism*, Londres/New York, Routledge, 2000.
Trotsky, León: *Historia de la Revolución Rusa* (t. I), Buenos Aires, Amerindia, 1959.
Turner, Victor: *La selva de los símbolos*, México, Siglo XXI, 1999.
Viñas, David: *Literatura argentina y realidad política*, Buenos Aires, Jorge Álvarez, 1964.
Vitiello, Vincenzo: *La palabra hendida*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1990.
Voltaire: *Essai sur les Moeurs et l'Esprit des Nations*, Paris, Classiques Garnier, 1990.
Wachtel, Nathan: *Le Retour des Ancêtres*, Paris, Gallimard, 1990.
Walsh, Catherine: "(Re) pensamiento crítico y (de)colonialidad", en C. Walsh (ed), *Pensamiento crítico y matriz (De)colonial*, Quito, UASB/Abya-Yala, 2002.
Warburg, Aby: *The Renewal of Pagan Antiquity*, Getty Research Institute, 1999.
Weber, Max: *Economía y sociedad*, México, FCE, 1971.
Wesseling, Henri: *Divide y vencerás. El reparto de África* (1880-1914), Barcelona, Península, 1999.
Womack, John: *Zapata y la Revolución mexicana*, México, Siglo XXI, 1970.