

**HACIA UNA HISTORIA DE LO IMPOSIBLE: LA REVOLUCIÓN HAITIANA Y EL
“LIBRO DE PINTURAS” DE JOSÉ ANTONIO APONTE.**

by

Juan Antonio Hernández

Licenciado en Letras, Universidad Central de Venezuela, 1994

Master of Arts, University of Pittsburgh, 2000

Submitted to the Graduate Faculty of

Arts and Sciences in partial fulfillment

of the requirements for the degree of

Doctor of Philosophy

University of Pittsburgh

2005

UNIVERSITY OF PITTSBURGH

ARTS AND SCIENCES

This dissertation was presented

by

Juan Antonio Hernández

It was defended on

12, 13, 2005

and approved by

Alejandro de la Fuente, Associate Professor, History

Jerome Branche, Associate Professor, Hispanic Languages and Literatures

Gerald Martin, Mellon Professor, Associate Professor, Hispanic Languages and Literatures

John Beverley, Full Professor, Hispanic Languages and Literatures

Copyright © by Juan Antonio Hernández

2005

**HACIA UNA HISTORIA DE LO IMPOSIBLE: LA REVOLUCIÓN HAITIANA Y EL
“LIBRO DE PINTURAS” DE JOSÉ ANTONIO APONTE.**

Juan Antonio Hernández, PhD

University of Pittsburgh, 2005

In its first two sections, this dissertation offers a discussion of contemporary debates about the Haitian Revolution (1791-1804), its relation to Western Modernity, and its immediate consequences in the Caribbean of the early 19th century. The argument begins with an extended critique of Modernity Disavowed (2004) and its theorizations of cultural “hybridity” and “alternative modernities” as a model for understanding the Revolution and the possibilities it opens up. Fischer’s perspective does not give sufficient attention to the political and cultural practices of the insurgent masses of slaves. To do so requires criticizing the prevalent distinctions between tradition and modernity or between the “pre-political” and “the political” in the most influential historical representations of the Revolution (CLR James, Genovese, Buck-Morss, etc). Following Alain Badiou’s reflection on the notion of “event”, the second part also interrogates the underlying historicism of some of these representations.

These two sections function as a general background for a third, final one, which focuses on a historical document that is one of the most important expressions of the social imaginaries created by the Haitian Revolution in the Caribbean. This document is the record of the interrogation of José Antonio Aponte, a free black artisan, who lived and worked in Havana between the final decades of 18th century, and the first years of the 19th who was accused, in 1812, of being the mastermind behind a conspiracy against slavery and colonialism in Cuba. The

center of the interrogation by the authorities was a cultural artifact of his own described as a “libro de pinturas” or book of paintings. This artifact –regarded by the authorities as the main evidence against Aponte- was clearly influenced by the Haitian Revolution and contained a vast amount of images that seems to be a kind of visual history of Africans and African descendants, including the leaders of the Haitian Revolution Toussaint, Christophe and Dessalines. Part 3 studies the description of some these images as a form of “political theology” concerned with articulating a genealogy for a form of statehood, suspended problematically between the teleology of modernity and a different, non-Western form, of historical teleology.

“The Haitian Revolution thus entered history with the peculiar characteristic of being unthinkable even as it happened. (...) If some events cannot be accepted even as they occur, how can they be assessed later? In other words, can historical narratives convey plots that are unthinkable in the world within these narratives take place? How does one write a history of the impossible?”

Michel Rolph-Trouillot

“... emancipatory politics always consists in making seem possible precisely that which, from within the situation, is declared to be impossible”

Alain Badiou

ÍNDICE

1.0 PRIMERA PARTE: “¿MODERNITY DISAVOWED?”: LA REVOLUCIÓN HAITIANA Y LA TRADICIÓN DOMINANTE DE LA MODERNIDAD.	17
1.1 EL PROYECTO DE MODERNITY DISAVOWED. LA “CIUDAD LETRADA”, LA CUESTIÓN DEL ESTADO Y DEL PROCESO REVOLUCIONARIO HAITIANO. EL USO DE LAS CATEGORÍAS “HIBRIDEZ” Y HETEROGENEIDAD”	17
1.2 “TRANSCULTURACIÓN DESDE ABAJO” E “IDIOMA DUAL DE LA REBELIÓN”. ASPECTOS DEL PENSAMIENTO POLÍTICO “KONGO” EN LA REVOLUCIÓN HAITIANA: EL “REY CONQUISTADOR” Y EL “REY HERRERO”. LOS SILENCIOS DE MODERNITY DISAVOWED EN TORNO A SANS SOUCI Y EL PROYECTO POLÍTICO “BOSSAL” DURANTE LA REVOLUCIÓN HAITIANA.	37
1.3 MODERNITY DISAVOWED Y LAS TESIS DE EUGENE GENOVESE SOBRE LA REVOLUCIÓN HAITIANA.....	59
1.4 LA “CONTRACULTURA DE LA MODERNIDAD”: EL ATLÁNTICO NEGRO DE PAUL GILROY Y EL PROYECTO DE FISCHER.....	62
1.5 STELLA, PRIMERA NOVELA HAITIANA, EN MODERNITY DISAVOWED. DOS COMENTARIOS SINTOMÁTICOS DE FISCHER EN TORNO A EL REINO DE ESTE MUNDO Y EL SIGLO DE LAS LUCES DE ALEJO CARPENTIER. “CONSTITUSYON SÉ PAPIÉ, BAYONET SÉ FER”: LAS PRIMERAS CONSTITUCIONES HAITIANAS EN EL PROYECTO DE MODERNITY DISAVOWED.....	68
2.0 SEGUNDA PARTE: HISTORIZANDO EL EVENTO HAITIANO.....	78

2.1	PRINCIPALES DEBATES EN LA HISTORIOGRAFÍA DE LA REVOLUCIÓN. IMPORTANCIA ECONÓMICA DE LA COLONIA DE SAINT DOMINGUE DURANTE EL SIGLO XVIII. HETEROGENEIDAD DE LA POBLACIÓN ESCLAVIZADA. LA VIOLENCIA DEL RÉGIMEN ESCLAVISTA. PRÁCTICAS DE RESISTENCIA: LA REFLEXIÓN SOBRE EL CIMARRONAJE EN LAS DIVERSAS ESCUELAS HISTORIOGRÁFICAS.	78
2.2	LA CUESTIÓN DEL CIMARRONAJE Y EL DEBATE SOBRE LAS CAUSAS DE LA REVOLUCIÓN HAITIANA. “PETIT” Y “GRAND MARRONAGE”. LA REBELIÓN DE MACKANDAL Y LA REPRESENTACIÓN DEL CIMARRONAJE. VODÚ Y CIMARRONAJE.	92
2.3	LA INSURRECCIÓN DE AGOSTO DE 1791: COMPLEJIDAD DE SU CONTEXTO SOCIO-POLÍTICO. DIVERSAS “CONSPIRACY THEORIES” ESGRIMIDAS PARA NEGAR LA AUTONOMÍA POLÍTICA DE LOS ESCLAVOS REBELDES. LA SUPUESTA “IMPOSIBILIDAD” DE LA ACCIÓN AUTÓNOMA DE LOS ESCLAVOS Y LA “ENCICLOPEDIA DE LA SITUACIÓN”. LA CUESTIÓN DEL EVENTO Y BOIS CAIMAN. DEBATE CON PETER HALLWARD Y SU ARTICULACIÓN DE LA TEORÍA DEL EVENTO PARA PENSAR LA REVOLUCIÓN HAITIANA.....	107
2.4	DESARROLLOS ULTERIORES DE LA INSURRECCIÓN DURANTE EL RESTO DE 1791. LLEGADA DE LOS COMISIONADOS JACOBINOS A SAINT DOMINGUE. MOVILIZACIÓN MILITAR DE LOS ESCLAVOS POR PARTE DE TODOS LOS FACTORES EN CONFLICTO.....	131
2.5	TOUSSAINT ENTRA EN EL ESCENARIO DE LA LUCHA POR EL PODER. LA VERSIÓN “LENINISTA” DEL LIDERAZGO DE LOUVERTURE ELABORADA POR CLR JAMES. EL “MAQUIAVELISMO” DE TOUSSAINT EN SU ASCENSO HACIA EL CONTROL ABSOLUTO DE SAINT DOMINGUE. LA REBELIÓN DE MOYSE Y EL PROYECTO MODERNIZADOR DE LOUVERTURE. LA EXPEDICIÓN LECLERC Y LA CAÍDA DEL “ESPARTACO NEGRO”.	138
2.6	ETAPA FINAL DE LA REVOLUCIÓN HAITIANA. LA RESISTENCIA CONTRA LAS TROPAS DE LECLERC. UNIFICACIÓN DE LOS INSURGENTES,	

NEGROS Y MULATOS, BAJO EL MANDO DE DESSALINES. LA “GUERRA DENTRO DE LA GUERRA”. DERROTA DE LAS FUERZAS MILITARES FRANCESAS. HACIA LA PROCLAMACIÓN DE LA INDEPENDENCIA. LA ESCOGENCIA DEL NOMBRE DE LA NUEVA NACIÓN. FRANCISCO DE MIRANDA Y LOS “INCAS DE SAINT DOMINGUE”.	158
2.7 LA DECLARACIÓN DE LA INDEPENDENCIA ENUNCIADA POR TONNERRE. “NOIRS” COMO NOMBRE GENÉRICO PARA TODOS LOS CIUDADANOS HAITIANOS. EL ASESINATO DE DESSALINES. UN “...INACABABLE RETOÑAR DE CADENAS ...” Y EL “THERMIDOR HAITIANO. LA REPÚBLICA MULATA DEL SUR Y EL REINO NEGRO DEL NORTE. LA EVOCACIÓN HECHA, EN EL REINO DE ESTE MUNDO, DE JOSÉ ANTONIO APONTE.	164
3.0 TERCERA PARTE: TEOLOGÍA POLÍTICA Y “GUERRA DE RAZAS EN EL “LIBRO DE PINTURAS” DE JOSÉ ANTONIO APONTE.	172
3.1 INTRODUCCIÓN: UN HURACÁN DE IMÁGENES EN LA HABANA, 1806-1812.....	172
3.2 LA REBELIÓN DE APONTE.¿QUÉ TIPO DE ARTEFACTO ERA EL “LIBRO DE PINTURAS”? APONTE DESCRIBE EL ENSAMBLAJE DE SU LIBRO. 174	
3.3 EL PRESTE JUAN ETÍOPE. REPRESENTACIÓN DE LA DEFENSA DE LA HABANA EN 1762. HOMENAJE DE CARLOS III A LOS MILICIANOS NEGROS. UN ROSTRO “DEMASIADO TRIGUEÑO”DE FELIPE V. UN CARDENAL Y UN BIBLIOTECARIO NEGROS ACOMPAÑAN AL PAPA. ELEMENTOS ETÍOPE DEL “LIBRO DE PINTURAS”. LA VIRGEN DE REGLA Y UNA POSIBLE TEOLOGÍA POLÍTICA. RETRATOS DE LOS “JACOBINOS NEGROS”. CLASIFICACIÓN PROVISIONAL DE LAS IMÁGENES DEL “LIBRO DE PINTURAS”.	181
3.4 CHILDS Y EL LUGAR DE LOS CABILDOS DE NACIÓN EN LA REBELIÓN DE APONTE. CRÍTICA DE LA APROXIMACIÓN DE PALMIÉ: APONTE RECONOCE SU PARTICIPACIÓN DIRECTA EN LOS SUCESOS DE 1812. HURGANDO EN LOS BOLSILLOS DE UN EX-REBELDE FUSILADO.	

APONTE Y BARON DE VASTEY. EL “LIBRO DE PINTURAS” Y UNA “HISTORIA DE LO IMPOSIBLE”.....	208
3.5 DISTINGUIENDO ENTRE LA NOVELA ABOLICIONISTA Y EL “LIBRO DE PINTURAS”:APONTE DE CALCAGNO COMO EJEMPLO. ¿EGIPTOCENTRISMO O ETIOPECENTRISMO, EN EL “LIBRO DE PINTURAS”?.....	226
3.6 EL PRESTE JUAN ETÍOPE, LA VIRGEN DE REGLA Y UNA TEOLOGÍA POLÍTICA. LA DOBLE ARTICULACIÓN DEL DISCURSO DE LA “GUERRA DE RAZAS”. LA CONTINGENCIA RADICAL DE LAS BATALLAS.....	249
4.0 CONCLUSIÓN.....	259
APÉNDICE.....	263
BIBLIOGRAFÍA.....	274

LISTA DE FIGURAS

Figura 1. Preste Juan etíope, citado originalmente por Henry Louis Gates en Wonders of the African World, en su discusión de Etiopía. Esta imagen pertenece a un mapa-mundi catalán de mediados del siglo XV (M'Bow, vol. 2, 123).....	264
Figura 2. Alegoría del comercio de Charles Lemonnier(M'Bow, vol. 4, 81).....	265
Figura 3. Bautizo del eunuco etíope(M'Bow, vol. 2, 233).	266
Figura 4. Reina de Saba (M'Bow, vol. 2, 34).	267
Figura 5. Soldados negros en la guerra de Troya, imagen citada, originalmente, por Henry Louis Gates en su Wonders of the African World, en su discusión de la presencia del sujeto negro en las representaciones de la antigüedad grecolatina. Esta imagen pertenece a un tapiz del siglo XV (M'Bow , vol. 2, 147).	268
Figura 6. Dibujo de Chistophe durante la insurrección en Saint Domingue, López Cancelada (edición facsimilar de la de 1806)(31).	269
Figura 7. Retrato de Christophe (López Cancelada ,75).....	270
Figura 8. Dessalines.(López Cancelada ,73).....	271
Figura 9. Coronación de Dessalines (López Cancelada, 83).	272
Figura 10. Retrato de Louverture (López Cancelada , 44).	273

INTRODUCCIÓN

Este proyecto se inicia a partir de un extraño sueño de Spinoza. En 1664, el futuro autor de la Ética, escribió a uno de sus amigos, Pieter Balling, en torno a la imagen de un esclavo rebelde, caracterizado, significativamente, como “etiope o brasileño”, que había aparecido en uno de sus sueños¹. Esta imagen onírica adquiere particular relevancia cuando advertimos que entre los patriarcas que condenaron a Spinoza por hereje y lo expulsaron de la comunidad judía en Holanda, se encontraban algunos comerciantes quienes, años antes, habían fracasado en el intento de establecer una colonia esclavista en Brazil. Tal fracaso se debió, en gran medida, a la movilización, por parte de Portugal, de grupos de esclavos armados contra los colonos holandeses. Siguiendo estos indicios, Warren Montag ha explorado la probable presencia de los conflictos generados por la esclavitud y el colonialismo en el proceso de elaboración de la teoría de la multitud². El término “multitud” habría sido enunciado por primera vez, en tanto sujeto

¹ “Cuando una mañana despertaba de un pesadísimo sueño, estando ya claro el cielo, las imágenes que se me presentaron en el sueño las veía ante mí con tanta viveza como si de cosas reales se tratara; y en particular, recuerdo la de cierto Brasileño negro y mugriento que nunca antes había visto. Esta desaparecía casi por completo, cuando, para tener la mente ocupada en algo distinto, fijaba la mirada en un libro o en alguna otra cosa: en cuanto apartaba los ojos de este objeto y no miraba nada en concreto, por momentos reaparecía la imagen del mismo Etíope con la misma intensidad que antes, hasta que, poco a poco, iba desvaneciéndose” (Spinoza, 60, 61).

² “...at the very moment that philosophers were engaged in defining the reciprocal rights and duties of so-vereign, citizen and, let us admit it, slave, the triangular trade that was to furnish the capital necessary for the industrialization of Europe and North America forged new collectivities of labour both slave and free. While absolute monarchy, as well as its challengers bourgeois and aristocratic alike, had their philosophical partisans, their ‘organic intellectuals’, the political practice of these emergent mass movements appeared destined to go not only unjustified, but untheorized. Spinoza alone among the philosophers of his time not only places the multitude at the centre of political reflection but even comes to think from the standpoint of the masses. It is finally not clear whether the rebel slave, the mangy Brazilian/Ethiopian, was an image in Spinoza’s dream or whether Spinoza himself, his words and his works, was the dream of a rebel slave, the dream of all those, slaves, labourers, women, at the moment they turned away from servitude and began to fight for liberation” (Montag, 89).

colectivo de la “democracia absoluta”, por Spinoza en su Tratado Teológico-político. La multitud vendría a ser, para Spinoza, una multiplicidad compuesta por singularidades, una pluralidad social que persiste y actúa como pluralidad. Esta pluralidad resultaría irreductible a toda homogeneidad identitaria y, simultáneamente, a toda “representación” política. Por eso sería el actor social de la “democracia absoluta” en vez del sujeto de la democracia representativa. Su potencia colectiva, siempre en expansión, siempre “desterritorializada”, no podría ser reducida en particular a la unidad que exige la soberanía política. Como sostiene Virno:

Es preciso tener presente que la alternativa entre “pueblo” y “multitud” ha estado en el centro de las controversias prácticas (fundación del Estado centralizado moderno, guerras religiosas, etc.) y teórico-filosóficas del siglo XVII. Ambos conceptos en lucha, forjados en el fuego de agudos contrastes, jugaron un papel de enorme importancia en las definiciones de las categorías sociopolíticas de la modernidad (...) Ambas polaridades, pueblo y multitud, reconocen como padres putativos a Hobbes y Spinoza. Para Spinoza, la *multitud* representa una *pluralidad que persiste como tal* en la escena pública, en la acción colectiva, en la atención de los asuntos comunes, sin converger en un Uno, sin evaporarse en un movimiento centrípeto (2)

Spinoza no sólo sería un anti-Hobbes sino un “anti-Orwell”³ refutador de la crítica liberal a la “tiranía de las masas”. Cabe recordar que la multitud había sido tradicionalmente representada como perteneciente al “estado de naturaleza”. Después de Spinoza aparece más

³ Me refiero al deliberado anacronismo propuesto por Balibar en su “Spinoza the Anti-Orwell”, en el libro Masses, Classes, Ideas, citado en nuestra bibliografía.

bien como un sujeto social en tránsito hacia el establecimiento del pacto que funda lo social. Como sostiene Virno, la multitud habría sido el concepto derrotado por la emergencia de la modernidad burguesa. Noción derrotada por una tradición que va a desembocar, en el siglo XVIII, en la teoría de Rousseau de la “voluntad general” y del contrato social. Convertir a la multitud en pueblo resultaba, para esta tradición, una de las operaciones fundamentales para la legitimación del Estado: lo que estaba en juego, al menos en teoría, era el monopolio de las decisiones políticas.

La lectura hecha por Montag del sueño de Spinoza me indujo a intentar vislumbrar una especie de historia de la multitud a partir de las luchas, durante los siglos XVIII y XIX, contra el régimen esclavista. Esta perspectiva, además, me parecía reforzada por la publicación de un libro fundamental, The Many Headed Hydra, proyecto que puede ser caracterizado como uno de los primeros intentos de hacer una historia de la multitud desde el espacio geo-político del Atlántico Norte y el Caribe de habla inglesa. Sus autores, Marcus Rediker y Meter Linebaugh, sostienen:

If the hydra myth expressed the fear and justified the violence of the ruling classes, helping them to build a new order of conquest and expropriation, of gallows and executioners, of plantations, ships, and factories, it suggested something quite different to us as historians –namely, a hypothesis. The hydra became a means of exploring multiplicity, movement, and connection, the long waves and planetary currents of humanity. The multiplicity was indicated, as it were, in silhouette in the multitudes that gathered at the market, in the fields, on the piers and the ships, upon the battlefields (6).

Me resultaba, para entonces, evidente que, en más de un sentido, las intuiciones de Montag y la narrativa de los historiadores de la “hidra” atlántica confluían. Un sujeto colectivo, desobediente e irreductible a las estrategias de la soberanía política, constituía la historia subterránea de lo que era caracterizado como el “Atlántico revolucionario” en el período anterior a la fundación de los Estados burgueses. Incluso Rediker y Linebaugh destacan cómo, años después de la célebre rebelión de Masaniello (en la que los pobres de Nápoles tomaron control de la ciudad, durante diez días, en 1647) Spinoza dibujó su autorretrato representándose vestido a la manera del líder rebelde napolitano⁴. Quizá, pensé, podría complementarse lo sugerido por Montag, Rediker y Linebaugh, incluyendo el Caribe francés e hispano en el bosquejo de una historia de la multitud. Finalmente la publicación del bestseller de Antonio Negri y Michael Hardt, Empire (2000), colocó, una vez más, con especial intensidad, la cuestión de la multitud en el centro del debate intelectual.

Precisamente, el segundo capítulo de dicho libro, “The Dialectics of Colonial Sovereignty”, se inicia con el conocido soneto de Wordsworth a Toussaint L’Ouverture. En dicha sección, Negri y Hardt, introdujeron elementos análogos a las hipótesis que me había estado planteando por mi cuenta. La multitud, en las mencionadas secciones de Empire, es pensada en relación con la resistencia activa de los cimarrones y con la radicalidad de la revolución haitiana. Dado el carácter “reactivo” del capitalismo, la multitud sería, para Negri y Hardt, el secreto motor de la historia, presionando, de manera incesante, a la clase capitalista, hacia la transformación de los medios de producción. Dicha transformación permanente de los medios de producción sería un intento, en última instancia fracasado, de evitar los conflictos

⁴ Linebaugh y Rediker, 115.

inherentes a la explotación del trabajo vivo. El capital, de acuerdo con Negri y Hardt, sueña con emanciparse del trabajo. El cimarronaje y la revolución haitiana, desde esta perspectiva, son entendidos como parte de la vasta historia de la multitud en tanto motor secreto de la producción del mundo. Fue a partir de todo lo anterior que comencé a interesarme por el cimarronaje y la revolución en Saint Domingue. ¿Era posible, me planteé, pensar una multitud “cimarrona”, para llamarla de algún modo, en el contexto creado por la revolución haitiana en el Caribe de fines del siglo XVIII y principios del XIX?.

De este modo mi proyecto comenzó a centrarse en la revolución iniciada en la Planicie del Norte de Saint Domingue en Agosto de 1791. Paulatinamente fui abandonando mi propósito inicial de trazar una cartografía más vasta. Simultáneamente esta focalización en la revolución haitiana fue complejizando, cada vez más, mi relación con la teoría política de la multitud. Foucault solía decir que toda investigación intelectual se parece al amor: uno sabe cómo comienza pero nunca cómo va a terminar. Fue así cómo, tras comenzar a estudiar, paso a paso, los vericuetos de lo que he llegado a considerar como el evento político más relevante del llamado “siglo de las luces”, terminé por abandonar lo que mi amigo Jon Beasley-Murray llama la “perspectiva de la multitud”. Terminé por encontrarme con lo que considero algunas de las grandes limitaciones de la teoría de la multitud. Por ejemplo: su incapacidad de dar cuenta de los nacionalismos subalternos, su aplanamiento de toda distinción entre los diversos proyectos de Estado moderno. ¿Cómo pensar, desde la perspectiva de la multitud, la cuestión de la vanguardia y del liderazgo político, en el contexto de la lucha contra la esclavitud y el colonialismo? ¿No era un nuevo esquematismo cuestionar, desde la teoría de la multitud, el liderazgo, por ejemplo, de Toussaint Louverture dada la explícita intención de éste de fundar un Estado moderno y crear un

“pueblo” a partir de las masas o multitudes rebeldes que apenas habían salido de la esclavitud? ¿Hasta qué punto la teoría de la multitud no era más que otra forma de voluntarismo ciego a las tremendas dificultades que hicieron de la creación de la primera república negra la única opción viable en medio de un contexto internacional casi absolutamente desfavorable?.

No sólo lo anterior. ¿No se encontraba basada la teoría de la multitud en una lectura bastante parcial de nociones como “voluntad general” y “pueblo”? ¿No era, precisamente, la idea de “voluntad general” una de las claves para entender el proyecto jacobino de “égalité-liberté”, como un continuum, tal y como lo ha destacado, en su momento, Etienne Balibar?⁵ La “voluntad general”, para Balibar, es voluntad colectiva hacia la igualdad⁶.

De manera creciente empecé a percibir la teoría de la multitud como una especie de camisa de fuerza. Al menos en el contexto de la revolución haitiana dicha teoría parecía ocultar más que aclarar las dinámicas creadas por el evento de 1791. Como veremos, posteriormente, en sus inicios dicha revolución parece haber enfrentado dilemas que resuenan con los planteados, muy posteriormente, por las tesis antagónicas del “socialismo en un solo país” y de la “revolución permanente”. La territorialización de la revolución, su institucionalización en un Estado moderno, no conducía, de manera inevitable, hacia un “Thermidor”. Por otro lado, la teoría de la multitud, como punto de partida de mis búsquedas, me permitió abordar las

⁵ Véase su “Rights of Man and Rights of the Citizen: The Modern Dialectic of Equality and Freedom”, en el ya mencionado Masses, Classes, Ideas.

⁶ Este último énfasis parece haber estado presente en las reflexiones de Alain Badiou sobre la teoría política de Rousseau. Una “voluntad general” para la igualdad, resulta, para el autor de *L’Etre et l’événement*, el evento político fundamental teorizado por el autor del Contrato social: “Lo más relevante que hay en *Del Contrato Social* es haber establecido la conexión íntima entre política e igualdad, mediante el recurso articulado a una fundación acontecimental y a un procedimiento de lo indiscernible. La voluntad general está orientada a la igualdad porque no discierne su objeto, esto es, lo exceptúa de las enciclopedias sapientes. Y ese indiscernible remite, a su vez, al carácter acontecimental de la creación política” (Badiou, 384).

limitaciones del nacionalismo haitiano desde una perspectiva atenta a la tremenda heterogeneidad de sus inicios, al carácter multilingüístico y multiétnico de las masas que hicieron posible la revolución.

En la medida en que avanzaba en esta focalización del proyecto se produjeron otros encuentros de tipo intelectual. Dado que, por definición, la multitud (la cual, repito, era mi hipótesis inicial, mi punto de partida) iba en contra de las territorializaciones operadas por los Estados nacionales, me parecía imprescindible explorar el impacto de la revolución haitiana más allá de las fronteras de la antigua colonia francesa. Fue en ese proceso de aprendizaje que tropecé, casi de manera literal, con la figura histórica de José Antonio Aponte y su “libro de pinturas”. El lector de estas páginas podrá apreciar, más adelante, las dificultades inherentes a toda aproximación al desaparecido libro y a su creador. En todo caso, baste destacar, por ahora, que mis sucesivas lecturas de las actas del juicio contra Aponte trajeron una confirmación de las dudas que ya tenía con respecto a la teoría de la multitud. Hoy por hoy, creo que lo más relevante del proyecto de Aponte involucraba repensar la cuestión del Estado y de la soberanía política a partir del impacto de la revolución haitiana en el Caribe de su época. Invocar la teoría de la multitud, en este contexto, me habría llevado, entre otras cosas, a cuestionar, de manera directa o indirecta, lo que, a partir de los indicios que poseemos, pareciera haber sido, entre otras cosas, una exploración de los mecanismos de legitimación simbólica del sistema monárquico, en un contexto próximo al proyecto de Christophe en el Sur de Haití.

Fue de este modo y de manera paulatina, que empecé a entender que el problema no era tanto cuestionar toda forma de estado-nacional sino el de intentar vislumbrar las potencialidades, contenidas en ese pasado de luchas, de redefinir, radicalmente, el Estado y la nación desde la

subalternidad. El recorrido hecho me ha llevado a probar o tantear el uso de ciertas categorías para terminar descartando, entre ellas, la de multitud. Todo este camino puede parecer largo y tortuoso pero ha sido mi camino. Ha sido un largo y complejo aprendizaje a través de un laberíntico proceso de investigación y reflexión.

De las tres grandes revoluciones de finales del siglo XVIII la haitiana fue, sin duda, la más radical. Su carácter de ruptura epocal aparece, con mayor fuerza, cuando recordamos que los principios afirmados por las grandes masas insurgentes, integradas por “bossales” y “creoles”, apenas comenzaron a ser aceptados, por la opinión pública occidental, siglo y medio más tarde, después de la Segunda Guerra Mundial:

When the Haitian Revolution broke out, only five percent of a world population estimated at nearly 800 million would have considered “free” by modern standards. The British Campaign for abolition of the slave *trade* was in its infancy; the abolition of slavery was even further behind. Claims about the fundamental uniqueness of humankind, claims about the ethical irrelevance of racial categories or of geographical situation to matters of governance and, certainly, claims about the right of *all* peoples to self-determination went against received wisdom in the Atlantic world and beyond. Each could reveal itself in Saint-Domingue only through practice. By necessity, the Haitian Revolution thought itself out politically and philosophically as it was taking place. Its project, increasingly radicalized throughout thirteen years of combat, was revealed in successive spurts. Between and within its unforeseen stages, discourse always lagged behind practice (Trouillot, 1995, 88, 89, subrayado nuestro).

Destruyendo, de manera devastadora, los fundamentos, económicos y simbólicos, de la esclavitud, del racismo y del colonialismo, la revolución haitiana forma parte, en tanto evento político, de una genealogía que siempre está rehaciéndose: la genealogía de un futuro desconocido. La cuestión del evento se encuentra en el centro de esta genealogía. Recordemos, brevemente y antes de proseguir, la definición dada por Alain Badiou de aquello que otorga carácter político a un evento:

An event is political if its material is collective, or if the event can only be attributed to a collective multiplicity. (...) The effect of the collective character of the political event is that politics present as such the infinite character of situations. Politics summons or exhibits the infinity of the situation. Every politics of emancipation rejects finitude, rejects “being towards death”. Since a politics includes in the situation the thought of all, it is engaged in rendering explicit the subjective infinity of situations (Badiou, 2005,141, 142, 143).

Discusiones, historiográficas o filosóficas, en torno a la “Era de las revoluciones” abundan en nuestra época. Debates, por ejemplo, sobre el federalismo, en el caso de la revolución americana, o sobre la relación entre “égalité” y “liberté”, en el de la francesa, resultan absolutamente familiares para todos nosotros. Si tomamos una propuesta harto conocida, la de Arendt y su tesis sobre las dos revoluciones del siglo XVIII, nadie se sorprendería, hoy por hoy, de no encontrar referencia alguna a la revolución haitiana o, incluso, de manera más general, a

los debates sobre el colonialismo y el racismo que dicha revolución generó en la Francia de Robespierre y los sansculottes. Pero si nos acercamos a otro texto más reciente, de gran influencia en el debate en torno a las revoluciones del XVIII, el de Antonio Negri (1999) en torno al poder constituyente, la ausencia de toda referencia a la revolución haitiana revela un vacío injustificable en quien, en su obra previa a Empire, ha hecho significativos aportes en el intento de pensar toda la radicalidad de los otros dos grandes eventos políticos del siglo XVIII⁷.

El problema, según creo, no es tan sólo el de un cierto eurocentrismo en el pensamiento de Negri. Tampoco se trata de un desconocimiento de los datos históricos que conocemos de la revolución haitiana. El problema, siguiendo la senda trazada hace unos años por Michel-Rolph Trouillot, tiene que ver -de un modo “estructural”, como lo define el pensador haitiano- con una crisis de las categorías –tanto históricas como de la filosofía política- producida por el evento haitiano:

The issue is rather epistemological, by inference, methodological in the broadest sense. Standards of evidence notwithstanding, to what extent has modern historiography of the Haitian Revolution –as part of a continuous Western discourse on slavery, race, and colonization- broken the iron bonds of the philosophical milieu in which it was born? (Trouillot, 74).

⁷ El libro de Negri ha sido, en gran medida, escrito contra las tesis de Arendt. Véanse sus capítulos 4: “Political Emancipation in the American Constitution” y 5: “The Revolution and the Constitution of Labor”, sobre la revolución norteamericana y la francesa, respectivamente (Negri, 1999).

Es en relación con esta crisis categorial que entendemos las dos primeras partes del presente trabajo. Nuestro punto de partida es el reconocimiento de que aún hoy, casi dos siglos después, carecemos de categorías adecuadas para pensar la ruptura acontecida en Saint Domingue/Haití. De allí que intentemos repensar, en primer lugar, las líneas generales del debate en torno a la revolución haitiana, abriendo dicha discusión a la teoría del evento, tal y como ha sido articulada, en los últimos años, por Alain Badiou. Se trata, por tanto, de un intento por situar la revolución contra la tradición dominante de la modernidad. Entiendo esta tradición como la articulación de un pensamiento totalizador, de tipo dialéctico, articulado al discurso del “progreso”, con el que se intenta subsumir el trabajo vivo, la potencia creadora de las masas, dentro de la racionalidad instrumental del modo capitalista de producción. Valga, por otro lado, aclarar que la noción de evento aparecerá, en la segunda parte de este trabajo, no tanto como una categoría a ser aplicada sobre un campo “nuevo”, sino como una pista que orienta una búsqueda que permanecerá, en gran medida, abierta a futuras investigaciones.

Al destacar la necesidad de repensar la revolución haitiana contra la tradición dominante de la modernidad, intento, además, situar mi trabajo dentro del extenso debate que ha intentado pensar esta revolución en relación con los procesos que configuraron la modernidad occidental. Tal discusión ha sido rearticulada, recientemente, por un conjunto de autores quienes, de manera más o menos explícita, han retomado sendas inicialmente abiertas por pioneros como CLR James o Sidney Mintz⁸. Para estos últimos se trataba de pensar la economía de plantación y el trabajo

⁸ Vgr.: “New World plantation organization during the sixteenth century and the subsequent two centuries, though of course agricultural, had a very modern –even industrial- cast for its time...the relatively highly developed industrial character of the plantation system meant a curious sort of ‘modernization’ or ‘westernization’ for the slaves –an aspect of their acculturation that has too often been missed because of the deceptively rural, agrarian, and pseudo-manorial quality of the slave-based plantation production (...) Thus, the growth of slave-based economies in

esclavizado como parte central de la modernidad y no como un residuo feudal. La racionalidad instrumental que sirvió de sustento a la brutal explotación de los esclavos era ya, para estos autores, una característica típicamente moderna. Dado esto último, quisiera recordar, rápidamente, uno de los pasajes más frecuentemente citados de James. Se trata, precisamente, de aquel en el cual se vincula a los esclavos de Saint Domingue con el proletariado moderno:

The slaves worked on the land, and, like - peasants everywhere, they aimed at the extermination of their oppressors. But working and living together in gangs of hundreds on the huge sugar factories which covered the North Plain, they were closer to a modern proletariat than any group of workers in existence at the time, and the rising [la insurrección de 1791] was, therefore, a thoroughly prepared and organized mass movement (James, 85, 86).

Resulta, en este punto, de gran interés constatar cómo Babouk (1934), novela del intelectual comunista norteamericano Guy Endore, anticipa la representación jamesiana de los esclavos como una forma de “proletariado moderno”. Uno de los momentos más significativos de esta narración ocurre cuando los esclavos, recién llegados de África, contemplan, de noche, desde la cubierta del barco esclavista, el resplandor de los hornos de los ingenios de Saint Domingue. Los africanos, hacia el final del “Middle Passage”, perciben, al principio, olores

the New World was an integral part of the rise of European commerce and industry, while European factory workers were in a position parallel to that occupied by the enslaved and forced labor strata of New World colonial societies” (Mintz, citado por Scott, 250).

proprios de la naturaleza americana y tales aromas van siendo sustituidos, gradualmente, por el cada vez más próximo de la melaza del azúcar:

It was the odor of industry, the dominating scent being that of molasses steaming in the great sugar kettles. (...) And one evening, in the darkness, along the horizon, the sky began to glow with a strange red, in which sparkled dots of light. The Negroes, who were hurried below as the sun dropped suddenly out of the sky and the quick tropic night came on, had had time to witness this manifestation, and Babouk, [“storyteller” inspirado en la figura de Boukman Dutty] who, to sustain his reputation as a wise man, could not afford to hesitate for an explanation, declared at once, oratorically, that this was nothing less than the death of the sun that had cracked up against the land they could see and whose fragments were now strewn upon that distant shore (45).

Valga la cita anterior como un brevísimo homenaje al injustamente olvidado autor de Babouk, hijo de un obrero del acero de Pittsburgh y uno de los primeros en representar, literariamente, el carácter industrial de la plantación. Más adelante volveremos sobre CLR James y su texto que continúa siendo, después de casi siete décadas de su publicación, una referencia central en todo este debate.

Retomando la cuestión del corpus que explora, críticamente, los nexos entre la revolución haitiana y la modernidad, resulta imprescindible destacar a Michel Trouillot y su arriba citado Silencing the Past; “Hegel and Haiti” de Susan Buck Morss; Modernity Disavowed: Haiti and

the Cultures of Slavery in the Age of Revolution, de Sibylle Fischer; ciertos pasajes en torno a la revolución haitiana en Wizards and Scientists: Explorations in Afro-Cuban Modernity & Tradition, de Stephan Palmié; y, por último, Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment, centrado en una relectura de The Black Jacobins y sus implicaciones para lo que su autor, David Scott, considera nuestro presente postcolonial “after Bandung”⁹. De este conjunto de textos voy, en lo que sigue, a enfocarme en el libro de Sibylle Fischer dado que lo ambicioso de su diseño general lo convierte, en gran medida, en emblemático de una parte considerable de los debates que atraviesan el corpus crítico anterior. No voy a referirme, de manera detallada, a todas y cada una de las lecturas propuestas por Fischer. Dichas interpretaciones trazan un vasto panorama, integrado por un corpus heterogéneo y fragmentario, que va desde las actas del juicio contra José Antonio Aponte, hasta las primeras constituciones haitianas, pasando por la pintura mural habanera de la primera mitad del siglo XIX o el carácter político de los poemas de Plácido. Se trata, en mi opinión, de un panorama que, al ser trazado a muy grandes rasgos, lleva a Fischer, en diversos momentos de su exposición, a incurrir en errores lamentables (datos erróneos, generalizaciones sin fundamento en los propios textos

⁹ Scott enuncia el proyecto general de su libro de la siguiente manera: “...the point is whether the questions this anticolonial narrative [la de James y Fanon] sought to answer- Is colonial power invincible? How and in what ways did the colonized resist? - continue to be questions worth responding to at all. (...) They are questions whose moment has passed, or better, whose moment over the past decade and a half has been steadily dismantled. (...) Where the anticolonial story was concerned to show that, its self-understanding notwithstanding, European power was never total and that the colonized always resisted, always made their own history, what is at stake here is not whether the colonized accommodated or resisted but how colonial power transformed the ground on which accommodation or resistance was possible in the first place, how colonial power reshaped or reorganized the conceptual and institutional conditions of possibility of social action and its understanding (Scott, 118, 119, subrayado nuestro). La perspectiva de este autor busca desplazar la visión negativa, de carácter fanonista, de los poderes colonialistas, por otra (definida por Scott como post-foucaultiana) que intenta dar cuenta de cómo tales poderes producen a los propios sujetos de las narrativas anticoloniales. La reciente invasión norteamericana a Irak, en mi opinión, hace que las preguntas formuladas por Fanon adquieran una enorme relevancia, imposible de advertir en una aproximación a la cuestión de la modernidad como la enunciada en Conscripts of Modernity.

citados, etc.) de los cuales mencionaremos, en su debido momento, tan sólo aquellos ejemplos que consideramos relevantes para el presente trabajo.

Luego de nuestra crítica a Modernity Disavowed, intentaré, en la segunda parte, un recorrido por los principales debates, en gran medida historiográficos, en torno a la revolución haitiana. Dicho recorrido me permitirá situar, dentro de este campo de discusión, la reflexión en torno a la categoría filosófica de “evento” y su pertinencia para pensar la insurgencia iniciada por los esclavos en Agosto de 1791. Ambas secciones, 1 y 2, intentarán, por tanto, articularse como una suerte de telón de fondo de mi lectura, en la parte número 3, de las actas del juicio contra Aponte. Durante esta última sección intentaré proponer una serie de hipótesis de trabajo en torno a lo que se sabe, hasta ahora, de su “libro de pinturas”. Mi propósito será intentar un acercamiento tanto a la crisis, abierta por el evento haitiano, en el orden simbólico, epistemológico y político habitado por Aponte, como a las posibles respuestas políticas que intentó articular éste último a través de su “libro de pinturas”. Según creo, este último objeto (o lo que sabemos de él) puede pensarse como una especie de “historia de lo imposible”, en el sentido de Trouillot, dado lo que considero su posición antagónica frente a los límites de lo posible definidos (y defendidos) por el universo simbólico de la sociedad esclavista. Para adelantar un poco nuestra reflexión, recordemos lo sostenido por Alain Badiou, en el segundo epígrafe de este trabajo, en torno a la relación del discurso dominante con aquello considerado como imposible. Por otro lado, en esta última parte, las nociones de “guerra de razas” y “teología política” serán propuestas como dos de los posibles ejes articuladores del complejo artefacto ensamblado por José Antonio Aponte. Se trata de un artefacto producido, como veremos, entre la

muerte de Jean Jacques Dessalines y la coronación de Henri Christophe, es decir, durante el período que caracterizaremos como el “thermidor” haitiano.

1.0 PRIMERA PARTE: “¿MODERNITY DISAVOWED?”: LA REVOLUCIÓN HAITIANA Y LA TRADICIÓN DOMINANTE DE LA MODERNIDAD.

1.1 EL PROYECTO DE MODERNITY DISAVOWED. LA “CIUDAD LETRADA”, LA CUESTIÓN DEL ESTADO Y DEL PROCESO REVOLUCIONARIO HAITIANO. EL USO DE LAS CATEGORÍAS “HIBRIDEZ” Y HETEROGENEIDAD”.

Modernity Disavowed se inicia con una reflexión general sobre la “Era de las Revoluciones”. Claramente se trata de un intento por retomar el debate que articula las nociones de revolución y modernidad, a partir del ampliamente conocido libro de Hobsbawm (1962). Siguiendo una cuestión inicialmente planteada por Trouillot¹⁰, Fischer se interroga por el hecho de que la mayoría de las valoraciones de ese período histórico “silencien” la revolución haitiana: “Why did this happen? And what does it mean for the ways in which conventionally think about Western modernity?” (ix). Estas cuestiones son reformuladas posteriormente en los siguientes términos:

In Europe, the dates and names associated with the Age of Revolutions -1789, 1848, Robespierre, Napoleon, Hegel- eventually became metonymic with the history of

¹⁰Trouillot aborda la cuestión del silenciamiento del evento haitiano, al cuestionar los dispositivos de poder-saber con los que Occidente se ha autocoloca como centro de la “historia universal”: “How many of us can think of any non-European population without the background of a global domination that now looks pre-ordained? And how can Haiti, or slavery, be more than distracting footnotes within that narrative order? The silencing of the Haitian Revolution is only a chapter within a narrative of global domination” (107).

modernity. Although the fortunes made on the colonial plantations and through the slave trade played an important part in the rise of the bourgeoisie in many European regions, the Caribbean plantation and the political upheavals in the colonies rarely make it into the canonical histories of modernity and revolution. Samuel Huntington views Haiti as belonging to the categories of countries that are not part of any of the world's great civilizations: 'While Haiti's elite has traditionally relished its cultural ties to France, Haiti's Creole language, Voodoo religion, revolutionary slave origins, and brutal history combine to make it a lone country...Haiti, 'the neighbor nobody wants' is truly a kinless country'. Francois Furet and Mona Ozouf's voluminous *Critical Dictionary of the French Revolution*, published, with some fanfare at the occasion of the bicentennial of the French Revolution and now probably one of the most widely consulted reference works on the period, has no entry for either colonialism or slavery. Of the abolitionist club Amis des Noirs, I found one mention. The revolution in Saint Domingue is not mentioned at all. Even Eric Hobsbawm, whose ideological commitments certainly do not coincide with those of Huntington, Furet, or Ozouf, mentions the issue of slavery once or twice in passing in his seminal *Age of Revolution*; of the Haitian revolutionaries, only Toussaint Louverture makes it into the narration, and then only once (7).

Como resultará evidente, en las páginas que siguen, la cuestión del silenciamiento de la revolución haitiana es uno de los sustentos centrales del argumento general de Fischer. Resulta, por tanto, bastante curioso que sea, precisamente, en una cita de alguien como Huntington donde

aparezca una de las poquísimas referencias (tres en total, si sumamos la del propio Huntington) al vodú en un libro, de más de trescientas páginas, sobre la revolución haitiana. Luego volveremos sobre la relevancia de estos vacíos en el libro de Fischer.

Las cuestiones anteriores, sobre el silenciamiento de la revolución haitiana, surgieron, nos dice Fischer, como resultado de un proyecto de investigación inicialmente dirigido a explorar las relaciones entre la literatura y los comienzos de las culturas nacionales del Caribe. En el curso de este proyecto Fischer se habría encontrado con un conjunto de síntomas que indicaban la persistencia de algo reprimido dentro de los discursos de las élites letradas del Caribe de la época¹¹. Curiosamente, la constatación de que tales síntomas se encontraban vinculados a la revolución haitiana, lleva a nuestra autora a plantear, sin mayor elaboración teórica, su intento de desplazar la aproximación de Ángel Rama a la relación entre poder y literatura en su seminal estudio sobre La ciudad letrada:

Silences only show up against some sort of discursive background. Moreover, the Haitian Revolution was not an event in what Angel Rama called the Lettered City and its impact cannot be grasped merely through the concepts developed by Rama and

¹¹ “This project started as a study of nineteenth-century Caribbean literatures and the beginnings of national cultures. Eventually I came to feel that at the core of many literary texts and literary and cultural histories there was a certain mystery: a suspended contradiction, an unexpected flight into fantasy where one might have expected a reckoning with reality, an aesthetic judgment too harsh to be taken at face value, or a failure to deal with what we know to have been the main issues of concern. (...) To be sure, the fear of a repetition of the events in Haiti led to denials of their transcendence and the suppression of any information relating to them. But silence and fear are not beyond interrogation. Was this fear directed at the same prospects in all slaveholding areas? Moreover, is it not the case that our fears often have a greater hold over us than our positive beliefs and commitments? (...) Were there not some people for whom Haiti might have signified a promise rather than a threat? Might there not be nonelite or hybrid forms of cultural production that escaped the attempts to deny or belittle what happened in Saint Domingue? (ix,x, subrayado nuestro). Nótese, por cierto, cómo, al final de la cita anterior, Fischer homologa el concepto de “hibridez” con las formas culturales no elistescas del Caribe de la post-revolución haitiana. Retomaré este punto más abajo.

others in their work on the rise of literature in Spanish America. The vast majority of the slaves were illiterate, the common language –Creole- was nonscriptural, and even the first heads of state in Haiti could do little more than sign their names. Knowledge about the events in Haiti circulated among people of color throughout the Atlantic world in the form of rumors, songs, and the like. We cannot hope to take measure of the silence, track the displacements it may have produced, or give some content to what is silenced without relying on the rich and fascinating work done by historians of slavery, slave resistance, and the Haitian Revolution. It is against the results of painstaking archival historical work that the silences of elite discourses begin to show their significance” (x, subrayado nuestro).

¿Habría que recordar que algunos de los pasajes más relevantes de La ciudad letrada, se proponen, precisamente, explorar la distancia entre las vastas poblaciones iletradas y las producciones literarias de los escritores hispanoamericanos de gramáticas, constituciones y “foundational fictions”? Dicha distancia fue, sin duda, uno de los factores cruciales en la formación de la identidad de las élites criollas. La ciudad letrada, como ha destacado John Beverley, es, antes que nada, una genealogía foucaultiana de la institución literaria en Latinoamérica y el Caribe. Una de las consecuencias más relevantes de esta genealogía es que ha posibilitado pensar cómo la literatura ha producido, activamente, diversas formas de subalternidad en Latinoamérica¹². Nada específico del planteamiento de Rama podría sustentar

¹²Fischer escribe como si el libro de Rama no hubiese precipitado una crisis dentro del campo de los estudios literarios latinoamericanos. Véase, al respecto, lo apuntado por Beverley: “...we [los críticos latinoamericanistas] had to turn from literary criticism and theory to social history and ethnographic narrative in order to address a crisis

el hecho de que Fischer descarte la perspectiva abierta por el crítico uruguayo. De hecho, a la luz de la ulterior argumentación de Modernity Disavowed, resulta lógico inferir que lo que se encuentra detrás de este desplazamiento es un intento por reprimir la crítica a la literatura que el subalternismo latinoamericanista ha elaborado partiendo del texto de Rama¹³. Esto último ilumina el hecho de que (como veremos, más abajo) el uso de la noción de “hibridez” permite a Fischer tratar a la literatura antiesclavista y a las prácticas de resistencia de los esclavos como si fuesen equivalentes. Según creo, las consecuencias de la crítica subalternista a las prácticas letradas de finales del siglo XVIII y principios del XIX, resultarían devastadoras para el proyecto general de Fischer. Por otro lado, el subalternismo es casi una “ausencia significativa” en el texto de Fischer. Y digo “casi”, puesto que la única mención a dicha corriente crítica se hace en una nota al pie de página (nota 36, 296) en la que Fischer se refiere, sumariamente, al trabajo historiográfico de Carolyn Fick. Esta brevísima mención pudiera sugerir, a un hipotético lector desconocedor de dicha corriente, que el subalternismo es tan sólo una metodología historiográfica y no, simultáneamente, una crítica del campo de la literatura. Resulta, por tanto, revelador que no haya ninguna mención en el libro de Fischer a la intervención crítica, de tipo deconstruccionista, abierta por Spivak en “Can the Subaltern Speak?”. Este último texto ha resultado decisivo en la crítica subalternista a la institución literaria, para tan sólo citar uno de sus ejemplos más relevantes. Una aproximación crítica a una revolución como la haitiana llevada

that was beginning to take shape in our field. That crisis was precipitated by the publication of Angel Rama’s book *La ciudad letrada* (...) Although Rama himself did not put it this way, *La ciudad letrada* was conceived as a Foucauldian genealogy of the institution of literature in Latin American society, a genealogy meant to challenge the prevailing historicism of Latin American literary studies (...) The question that genealogy raised for us was if literature (...) was functionally implicated in the formation of both colonial and postcolonial elites in Latin America, then our claim that it was a place where popular voices could find greater and greater expression, that it was a vehicle for cultural democratization, was put into question” (Beverley, 8).

a cabo, en más de un sentido, *contra o a pesar de las prácticas letradas*, no puede permitirse el lujo de ignorar el debate en torno a la relación entre subalternidad y literatura.

Luego de su intento de desplazar la perspectiva de Rama, la autora de Modernity Disavowed, formula lo que, por razones de comodidad descriptiva, podríamos llamar su “hipótesis represiva”:

...if it were just the events that were ignored by the metropolitan thinkers of modernity, we might consider it simply another manifestation of age-old Eurocentrism and racial prejudice –a regrettable but not surprising finding. But what if the metropolitan reaction to the events in Haiti was more specifically related to the tenets of the slave revolution and the establishment of a postslavery state? After all, it is in the Age of Revolution that many of the political concepts of Western modernity took shape or were submitted to new scrutiny. And it is not the case that the events in Haiti were strictly speaking unknown. It might turn out that it is not simply insist that Haiti be included in our accounts of the Age of Revolution and that the gaps in the historical and cultural records be filled. What would be needed is a revision of the concept of modernity itself so that past struggles over what it means to be modern, who can claim it, and on what grounds can become visible again (xi)¹⁴.

¹⁴ Dicha “hipótesis represiva” es reiterada, una y otra vez, a lo largo del texto. Véanse los siguientes ejemplos: “Haiti and the Haitian Revolution were central to this landscape [el de la “Era de las revoluciones] although often only as the unspeakable, as trauma, utopia, and elusive dream. Imaginary scenarios became the real battleground. Although antislavery had achieved some of its goals by mid-century, the actual area of land cultivated by slaves had gone through a significant expansion. The most important slave economies –Brazil, the United States, and Cuba– appeared to have emerged strengthened from the period of contention. Haiti had vanished from the front pages of European and North American newspapers, and even black abolitionists in the United States had ceased to hold up Haiti as the example for black liberation and achievement” (2, subrayado nuestro). Nótese la exageración de plantear

Nótese cómo, en la cita anterior, se insiste en que, para ir más allá de la denuncia de los conocidos prejuicios eurocéntricos y raciales de las élites metropolitanas, resultaría necesaria una revisión del concepto de modernidad. Dicha revisión, de acuerdo con Fischer, haría visibles las luchas, en torno a lo que significaba ser moderno, contenidas en la revolución haitiana. La modernidad revolucionaria haitiana se haría visible a través del uso del concepto de freudiano de “disavowal”. Para cualquier lector familiarizado con el debate postcolonial, resultará evidente que esta autora tiene una enorme deuda con Homi Bhabha y sus usos de las nociones de “hibridez” y “disavowal”.

El concepto de “disavowal” surge, una y otra vez, en diversos momentos del libro, vgr.:

I propose the concept of a disavowed modernity to signal the conflictive and discontinuous nature of modernity in the Age of Revolution. “Disavowal” taken both in its everyday sense as “refusal to acknowledge”, “repudiation”, and “denial” (OED) and in its more technical meaning in psychoanalytic theory as a “refusal to recognize the reality of a traumatic perception”, brings into focus the contestatory nature of human experience.(...) Unlike currently popular notions of trauma which tend to move the traumatic event into the realm of the unspeakable or unrepresentable and

que, en la lucha contra la esclavitud, luego de la revolución haitiana, “imaginary scenarios became the real battleground”. Otro ejemplo de la “hipótesis represiva”: “...while radical antislavery was a formation that did not consolidated itself territorially beyond the confines of Haiti, it certainly did leave a deep imprint in the psyche of most of those involved in the slave trade and the plantation economy. Fantasy, paranoia, identificatory desires, and disavowal were always part of this formation (2-3, subrayado nuestro).

thus render it, in my view, quite useless for critical purposes (...), the concept of disavowal requires us to identify what is being disavowed, by whom, and for what reason. Unlike the notion of trauma, which becomes politically inert when it cannot properly distinguish between, for instance, a traumatized slave and a traumatized slaveholder, disavowal does not foreclose the political by rushing to assign victim status to all those who find it difficult to deal with reality. It is more a strategy (although not necessarily one voluntarily chosen) than a state of mind, and it is productive in that it brings forth further stories, screens, and fantasies that hide from view what must not be seen. As the following chapters will show, the attempts to suppress certain memories of Haitian Revolution rarely produced silence (37, 38).

Como veremos, posteriormente, el hecho de que el Estado haitiano reprodujo viejas formas de subalternidad, hace que el debate pudiera replantearse en términos que contradicen a Fischer: ¿no será, acaso, que la resistencia, por parte de los ex-esclavos, contra los diversos intentos, post-1804, de revivir la economía de plantación, estuvieron dirigidos contra esa modernidad, “disavowed” que Fischer intenta rearticular? Volveré sobre este punto en la segunda parte de este trabajo. Nótese, por otra parte, en el pasaje arriba citado, la polémica implícita de Fischer contra el argumento de Trouillot. Para éste último, el esfuerzo conceptual de acercarnos a lo “impensable” del evento haitiano (un “non-event” para Occidente) se encuentra dirigido contra la trama de poder-saber que constituye al sujeto de la modernidad. Por ello, contra los argumentos de Fischer, una pregunta fundamental podría formularse en los siguientes términos: ¿cuál es el sujeto social que se ‘rehúsa a reconocer’, ‘niega’ o ‘repudia’, en términos de

“disavowal”, la modernidad del antiesclavismo radical durante la post-revolución haitiana?. Fischer incluso reconoce que dicho sujeto no estuvo constituido por los esclavos rebeldes: “In the end this was largely a struggle between various elites” (24). Al tratarse de las élites, fuera y dentro de Haití, Fischer pareciera ofrecernos, en última instancia, una suerte de psicoanálisis del sujeto de la modernidad occidental, en el contexto del Caribe de finales del XVIII y mediados del XIX.

Lo que Fischer considera como la modernidad revolucionaria haitiana, por otro parte, guardaría una relación metonímica con aquello que es caracterizado, en diversos momentos, como “revolutionary antislavery” o “radical antislavery”¹⁵. En todo caso, la cuestión de la modernidad revolucionaria haitiana pareciera encontrarse estrechamente ligada al debate en torno a las “modernidades alternativas”. Dicha discusión teórica, nunca explicitada por esta autora, resuena en buena parte de la arquitectura conceptual del libro¹⁶.

Pareciera que para Fischer la modernidad, “antiesclavista radical”, en tanto “modernidad alternativa”, se opondría, al menos de manera parcial, a lo que hemos caracterizado como “tradicción dominante” de lo moderno. Cabe suponer, además que, dentro de la propuesta de

¹⁵ En la nota al pie de página 3 de la introducción, encontramos esta breve, a mi entender insuficiente, definición de “radical or revolutionary antislavery”: “...the claim that requires further evidence is that this revolutionary expectation [expectativas en torno a cambios radicales, en la zona de la plantación, desde finales del siglo XVIII hasta la segunda mitad del XIX] extended to include slavery and antislavery- in other words, that radical or revolutionary antislavery (as opposed to the “moderate” gradualism of mainstream abolitionism) has a rightful place on our maps of the Age of Revolution” (289).

¹⁶ Trazando las líneas generales de ese debate, Scott hace el siguiente resumen que compartimos: “In recent years, one distinctive formulation of the problem of modernity has acquired a certain distinction in the humanities and social sciences. This is idea of ‘multiple’ or ‘alternative’ or ‘subaltern’ modernities. According to this argument – using a succinct articulation of it by Charles Taylor as an illustrative instance- the conventional view of the making of modernity is too narrow or monistic, in effect too Eurocentric in its assumption that there can only be one way to become or to be modern. (...) A ‘cultural’ theory of modernity by contrast tell the story of the rise of modernity as a kind of acculturation story, the story of innovation within adaptation. In this view, ‘transitions to what we might recognize as modernity, taking place within different civilizations, will produce different results, reflecting the civilization’s divergent starting points’” (Scott, 113).

Modernity Disavowed, el discurso de la tradición dominante de la modernidad estuvo entre los factores que posibilitaron la represión o invisibilización de la revolución haitiana. Pero, ¿hasta qué punto la idea de “modernidades alternativas” no es otra cosa que un discurso compensatorio, una fantasía pluralista, de carácter liberal, que intenta compensar, precisamente, el “lado oscuro” de la modernidad, su violencia genocida imposible de desligar de la racionalidad instrumental del capitalismo? Los proponentes de la tesis de las “modernidades alternativas” parecieran decirnos que, al fin de cuentas, todos los subalternos del pasado y del presente tienen derecho a “su” modernidad: los indios, los esclavos, la vasta heterogeneidad de los “condenados de la tierra” producidos por la expansión del capital europeo. No creo que se trate, por otro lado, de oponer una arcadia primitiva, un lugar previo al colonialismo y a la esclavitud contra la tradición dominante de lo moderno. Se trata, quizá, de encontrar, en la lucha contra dicha tradición dominante, las trazas de una temporalidad distinta, abierta a la ruptura del evento, a la radical contingencia de un “materialismo aleatorio¹⁷”. Fue de modo análogo que Walter Benjamin, en un pasaje famoso, definió la “tradición de los oprimidos” contra la ideología burguesa del progreso y su infiltración en el marxismo (Benjamín, 1999).

Luego del prefacio, Fischer ofrece una introducción, “Truncations of Modernity” que funciona como un largo capítulo, de tipo teórico, en torno al cual gravitan las diversas lecturas propuestas en las páginas subsiguientes. De nuevo asistimos a definiciones generales en torno al propósito del libro:

¹⁷ Veáse Althusser: “Mi intención, aquí, es recalcar la existencia de una tradición materialista no reconocida por la Historia de la Filosofía. Me refiero a la de Demócrito, Epicuro, Maquiavelo, Hobbes, Rousseau (2.º Discurso), Marx, Heidegger (...) Se trata del materialismo del encuentro, de la contingencia, en suma, de lo *aleatorio*, que se opone incluso a los materialismos registrados, incluyendo al comúnmente atribuido a Marx, Engels y Lenin, que, como todo materialismo de la tradición racionalista es un materialismo de la necesidad y de la teleología, es decir, de una forma disfrazada de idealismo” (32, 33)

This book is about a cultural and political landscape in the Age of Revolution. Colonialism in the Caribbean had produced societies where brutality combined with licentiousness in ways unknown in Europe. The sugar plantations in the New World were expanding rapidly and had an apparently limitless hunger for slaves. Yet it was also a time when throughout the Western Hemisphere, radical change seemed imminent. To many observers, preventing revolutions appeared a greater challenge than bringing them about (1).

Particularmente importante es la idea de que Haití ocupaba un lugar central en el paisaje político-cultural que Fischer se propone cartografiar. La autora de Modernity Disavowed, por tanto, coloca, en el centro de su trabajo, al Estado haitiano como algo ya dado, como una entidad jurídico-política ya constituida. Esto resulta bastante evidente en el rápido tratamiento, excesivamente general, dado por Fischer al proceso revolucionario que concluyó con la creación de Haití. En este punto, vale la pena contrastar, brevemente, la perspectiva de Fischer con el extraordinario trabajo de Carolyn Fick. Mientras Fischer parte del Estado haitiano como algo ya dado, como un telos alcanzado, Fick nos habla de “the making of Haití”. Adviértase, en lo que sigue, la manera en que Fischer despacha, rápidamente, el proceso revolucionario previo a la creación del Estado:

In 1804, after more than a decade of protracted battles between insurgent slaves, their free allies, and colonial armies, Jean-Jacques Dessalines had declared Saint

Domingue independent from France. Under the name of Haiti, the first black state in the Americas had realized a complete reversal of imperial hierarchies and social goals: the territory's European name had been obliterated; slaves had become master; and the process of capitalist development through the industrialization of agriculture had been severely disrupted. It had become clear to slave owners and government officials in the Caribbean that unless they established tight demographic and social controls, slave insurgency might well come to threaten their states, too (1).

Resulta significativo que Fischer, en su rápido recuento, olvide mencionar que el Estado surgido del proceso revolucionario otorgó a los poderes coloniales europeos y a los EEUU, todas las garantías que éstos exigieron de no intervención en el resto de las zonas esclavistas del Caribe. Por otro lado, resulta una enorme simplificación decir que “slaves had become masters” en Haití. Más correcto sería sostener que una alianza entre ex-esclavos y “ancien libres” devino en la élite dueña de la isla y del Estado. Más adelante veremos cómo dicha alianza, además, implicó el exterminio previo, durante la llamada “guerra dentro de la guerra”, de los líderes revolucionarios bozales. En todo caso –para volver a los “silenciamientos” dentro del propio libro de Fischer- quisiera subrayar cómo los pocos pasajes de su texto que aluden, de manera específica, a las acciones de los esclavos insurgentes, se limitan a comentar unas pocas citas o fragmentos de cartas o memorias de la plantocracia que reproducen la clásica imagen “bárbara” de los rebeldes (3 y 4). Esto será, lamentablemente, uno de los aspectos recurrentes del libro. Una muestra clara de esto la encontramos en un comentario de Fischer a las memorias del Capitán Marcus Rainsford, un testigo presencial de la insurgencia en Saint Domingue. Fischer

cita un largo pasaje del libro de Rainsford sobre la revolución haitiana, publicado en 1805, y, por alguna razón, sostiene que el autor, un militar del colonialismo inglés, produce “...a moving reflection that deserves to be quoted at some length...”. He aquí un fragmento de la “moving reflection” de Rainsford, citado por Fischer:

“It is of ancient record, that negroes were capable of repelling their enemies, with vigour, in their own country; and a writer of modern date has assured us of the talents and virtues of these people; but it remained for the close of the eighteenth century to realize the scene, from the state of abject degeneracy: to exhibit, a horde of negroes emancipating themselves from the vilest slavery, and at once filling the relations of society, enacting laws, and commanding armies, in the colonies of Europe” (6, subrayado nuestro).

Pareciera que cierta sobrevaloración de lo letrado le hace decir, a Fischer, cosas bastante equívocas. Honestamente no comprendo qué es lo que encuentra nuestra autora de “moving”, de conmovedor, en un pasaje como el anterior donde un obvio racismo (“horda de negros”, etc) aparece subrayado por un tono claramente paternalista. El pasaje de Rainsford es, en mi opinión, otra muestra del carácter “impensable” de la revolución haitiana para el sujeto letrado de la modernidad europea a finales del siglo XVIII y principios del XIX. En este punto conviene notar que Fischer expresa su propósito de desplazar la noción de lo “impensable”, articulada por Trouillot¹⁸. Para ello, Fischer se focaliza, precisamente, en los discursos que, de acuerdo con

¹⁸ Más abajo retomaremos esta noción de lo “impensable” y su relación con la teoría del evento.

Trouillot, silenciaron, activamente, a la revolución haitiana. La nota al pie de página 10, de la introducción de Fischer, es, en este sentido, bastante ilustrativa. En dicha nota, se cita la célebre novela de Mercier L'an 2440¹⁹. De la lectura de esta novela, Raynal tomaría la idea básica para formular su célebre “profecía” de un “vengador del Nuevo Mundo”. Dicho “vengador” liberaría, en un futuro impreciso, a los esclavos de las colonias americanas. Precisamente, uno de los pasajes más conocidos de The Black Jacobins, narra el momento en que Toussaint lee la célebre “profecía” sobre el “Espartaco negro” de Raynal, inspirado por Mercier. En todo caso, lo más importante, desde el punto de vista teórico, es el hecho de que Fischer cuestione el uso, por parte de Trouillot, de la novela de Mercier para ilustrar el carácter “impensable” de la revolución haitiana, incluso dentro del orden simbólico del “siglo de las luces”. Trouillot advierte que la novela de Mercier se encuentra situada en un futuro muy remoto y es, junto con la propia “profecía” de Raynal, una advertencia dirigida a la plantocracia y no una interpelación a los líderes negros. Fischer, por su parte, sostiene:

Trouillot quotes this novel in support of his claim that slave revolution was “unthinkable” at the time. I would argue that on the contrary, it shows that the idea of a slave revolution was perfectly available but expressed itself, for many different reasons, largely in utopias, fears, and fantasies (291, 292).

¹⁹ “In his 1771 fable of time travel, Louis Sebastian Mercier imagined waking up after a 672 years-nap and finding himself in a changed and perfected world. In one plaza he saw on a pedestal ‘a negro his head bare, his arm outstretched, with pride in his eyes and a noble and imposing demeanor.’ Under the statue were the words ‘To the Avenger of the New World!’ Mercier learned that this ‘surprising and immortal man’ had delivered the world ‘from the most atrocious, longest and most insulting tyranny of all’” (Dubois, 2004, 57)

La propuesta de Fischer, de leer en las utopías, miedos y fantasías de las élites (del Caribe y Europa) “the idea of a black revolution”, confirma, precisamente, el punto principal de Trouillot: la revolución haitiana, sigue siendo “impensable” *en sus propios términos*, y pareciera, por tanto, que sólo puede pensarse, desde la perspectiva de Fischer, a través de la mediación de aquello reprimido en uno de los momentos claves de la génesis del sujeto burgués, ese sujeto modelado, en gran medida, por la “ciudad letrada” de finales del XVIII y principios del XIX. Me parece evidente, por otra parte, que Trouillot nos invita a intentar pensar más allá de dicha mediación.

Utilizando, como punto de partida, los trabajos previos de Julius Scott, Peter Linebaugh y Marcus Rediker, Fischer destaca cómo se constituyó -en la resistencia al carácter transatlántico e intercaribeño de la economía de plantación- una red cultural, radicalmente heterogénea, cuyos imaginarios tuvieron como centro el Estado haitiano:

In response to the colonial salveholders’ structuring of the hemisphere through slave routes and slave markets, a radically heterogeneous, trans-national cultural network emerged whose political imaginary mirrored the global scope of the slave trade and whose projects and fantasies emancipation converged, at least for a few years, around Haiti. This interstitial culture cannot be grasped by the teleological narratives that conventionally dominate post-independence national literary and cultural histories. The traces and remnants of radical politics and their attendant cultural practices are scattered across languages, histories, and continents. Most of the cultural and ideological production that pertained to this hybrid formation (...) did not become

part of the canons of high culture and respectable political theory. (1,2, subrayado nuestro)

Fischer tiene razón al afirmar el carácter heterogéneo de dicha red constituida, fundamentalmente, a través de prácticas de resistencia. Cimarrones, contrabandistas, soldados desertores, prostitutas y vagabundos -los “mariners, castaways and renegades”, a los que se refirió CLR James- fueron parte fundamental de dicha red. También destaca, de manera correcta, cómo esta red no tiene cabida en las narrativas nacionales tradicionales. Sin embargo, nótese, una vez más, cómo, de manera paradójica, una red descentrada y desterritorializada (espléndidamente reconstruida, en términos históricos, por Linebaugh, Rediker y Julius Scott) se encuentra, para Fischer, gravitando en torno a la territorialización operada por el Estado haitiano. No se trata únicamente de una cuestión de matices. Particularmente si consideramos cómo los poderes constituidos -tanto del Estado mulato del Sur como del negro en el Norte, después del asesinato de Dessalines – se esforzaron por establecer un orden que llamaremos, por comodidad descriptiva, el “Thermidor” de la revolución haitiana.

Otro de los problemas radica, según creo, en el uso simultáneo de dos conceptos, centrales para la teoría cultural latinoamericana, que no resultan compatibles: el de hibridez y el de heterogeneidad. Por un lado, el concepto de heterogeneidad²⁰ resulta particularmente pertinente para pensar la coexistencia, no dialéctica, de un conjunto de singularidades, socialmente subalternizadas, en el caso de las dinámicas de resistencia a la esclavitud, las cuales

²⁰ El libro de Fischer confunde, una y otra vez, ambos conceptos, nótese cómo, después de haber hablado de una “hybrid formation” sostiene lo siguiente: “From a cultural and ideological point of view, then, modernity needs to be considered under the headings of colonial heterogeneity, displacement, and discontinuity...”(23).

se encontraban en una posición de antagonismo binario contra las fuerzas dominantes, racistas y colonialistas, de la plantación²¹. El concepto de heterogeneidad, además, resultaría más coherente con el uso de otra noción, de raigambre claramente benjaminiana, invocada por Fischer: “constelación”.

Recordemos, en relación con esta última noción, que Fischer quiere dar cuenta de los “trazos” y “restos” de una cultura (la antiesclavista radical) que no puede ser captada a través de “...the teleological narratives that conventionally dominate post-independence national literary and cultural histories”. A esta perspectiva (la cual comparto) modelada a partir del concepto de “constelación”, se le superpone, de manera equívoca, la noción, absolutamente teleológica, en el contexto de la plantación, de “hibridez”²². La noción benjaminiana de “constelación” fue elaborada, principalmente, como una herramienta conceptual anti-historicista que intentaba pensar la *singularidad* de los restos o fragmentos de un pasado oprimido o subalternizado. En relación con esta noción de singularidad, vale la pena destacar cómo, al comentar el libro de Chakrabarty, Provincializing Europe, Michael Hardt, en una de sus escasas referencias al eurocentrismo, se refiere al uso de dicho concepto por el hindú y su pertinencia para una crítica radical de los vínculos entre dominación colonial e historiografía:

²¹ Sigo, en este argumento, las líneas generales de la crítica de Beverley a la noción de hibridez en el capítulo 4 de Subalternity and Representation, “Hybrid or Binary? On the Category of the ‘People’ in Subaltern and Cultural Studies” (85-113)

²² Richard Wolin apunta sobre la noción de “constelación”: “It is therefore the *redemption* of the phenomena under investigation that Benjamin’s theory of knowledge desires: if not their *actual* redemption, their *symbolic* redemption. The method he employs to achieve this end he describes as thinking in ‘constellations.’ By regrouping the material elements of phenomena in a philosophically informed constellation, an idea will emerge and the phenomena will thereby stand redeemed. In this way Benjamin seeks to transpose the technique of redemptive critique from the domain of criticism to that of epistemology. ‘Ideas are timeless constellations, phenomena are subdivided and at the same time redeemed’, he observes” (92).

A history that refuses the mediation of European history (...) would be a history of difference, a history of singularities, a history of the event. Casting all historical realities in relation to European history can only grasp these realities through a series of resemblances, as repetitions of the original European instances. The mysticism of the worldview of the nineteenth century Indian peasant, for example, resembles the mysticism of the Bolivian peasant, which both fundamentally resemble the mysticism of the medieval European peasant. The differences among these various worldviews can only appear in the deviation from the general resemblance. Historical difference, in this view, is thus only conceived as 'difference from...' - and specifically, of course, as 'difference from European history'. The concept of singularity, which has a long tradition in European philosophy and has been renewed in recent years, provides another notion of difference. A singularity is not grounded in its difference from anything else; a singularity is different in itself. From the perspective of history, this philosophical concept of singularity is closely allied with a strong notion of the event, where by event we understand an historical occurrence or reality that is different in itself and thus cannot be reduced to repetition or resemblance, nor can it be cast as merely a moment in the common stream of universal history (Hardt, 246, subrayado nuestro)

En resumen: las nociones de heterogeneidad, constelación y singularidad se encuentran íntimamente vinculadas en su crítica al telos de la modernidad burguesa. En este punto, recordemos cómo la noción de heterogeneidad, en la elaboración de Cornejo Polar, es una

respuesta teórica a los conceptos de transculturación e hibridez. Beverley, por ejemplo, ha propuesto un uso de la noción de heterogeneidad para pensar un multiculturalismo radical que redefine, “from below”, lo nacional (62-64). En contraste con todo lo anterior, Fischer reitera, una y otra vez, el carácter “híbrido” de la cultura transnacional del antiesclavismo radical producida por la revolución haitiana:

This is a landscape of heterogeneous facts, practices, and ideas that to this day remain separated by disciplinary boundaries and competition between different historiographies and can often be inferred only when we interrogate the coincidental fragments that survived the process of congealment into national histories. The cultural face of the incipient struggles for local autonomy and, eventually, independence is literature. The cultural face of the transnational, hybrid culture of antislavery in much more elusive (2, subrayado nuestro).

Aunque, según creo, resulta cuestionable sostener que la literatura es “the cultural face” de los movimientos contra el colonialismo en la Latinoamérica del siglo XVIII (un ejemplo clave, relevante para la revolución haitiana, sería la rebelión de Túpac Amaru), por el momento quisiera destacar que la cultura anti-esclavista sólo podría caracterizarse como híbrida si se olvida la clásica distinción, elaborada por Eric Williams (208), entre “emancipation from above” (movimiento abolicionista en Inglaterra y Francia, nacionalismo criollo, etc) o “emancipation from below” (revolución haitiana, Túpac Amaru, insurgencia de Chirinos en Venezuela, Aponte en Cuba, etc). “The cultural face of the transnational hybrid culture of antislavery” resulta

elusiva desde el momento en que se abandona esta distinción del pensador trinitario. Fischer intenta, obviamente, colapsar tal distinción, a pesar de ser absolutamente pertinente para cualquier perspectiva sobre la revolución haitiana que se mantenga atenta a la cuestión de la subalternidad y del colonialismo. Cuando hablamos de “abolition from below”, por otro lado, resulta crucial recordar el concepto, enunciado por John Beverley, de “transculturation from below”.

En el contexto de los Estudios latinoamericanos, la “hibridez” ha sido esgrimida, en diversas ocasiones, para intentar deconstruir formas de antagonismo binario entre la élite y los sectores subalternos. La noción de “hibridez”, aplicada al contexto del colonialismo y de la economía de plantación, se propondría, por tanto, dar cuenta de las formas de interpenetración cultural que pondrían en entredicho cualquier delimitación, de carácter antagónico, entre subordinación y dominación²³. Por cierto, no niego cierto valor *descriptivo* del concepto de hibridez para dar cuenta de ciertos estratos sociales intermedios, en Saint Domingue o en la Cuba colonial, como el conformado por los mulatos, con todas sus bien conocidas complejidades . Pero, en mi opinión, es muy distinto otorgarle una limitada fuerza descriptiva al concepto que

²³ Sostiene Beverley: “In the preface to *Selected Subaltern Studies* Ranajit Guha adds to his general definition of the subaltern (...) this qualifying sentence: ‘We recognize of course that subordination cannot be understood except as one of the constitutive terms in a binary relationship of which the other term is dominance.’ The unstated reference is to Ferdinand de Saussure on the question of linguistic value and the role of negation in constituting identity. Starting from the same ‘structuralist’ account of meaning production, Homi Bhabha argues, by contrast, that the resistance of the colonized subject emerges necessarily at the margin of fixed identity or in catachrestic moment: ‘[T]he complex strategies of cultural identification and discursive address that function in the name of ‘the people’ or ‘the nation’ are, he writes, more hybrid in the articulation of cultural differences and identifications –gender, race or class- that can be represented in any hierarchical or binary structuring of social antagonism’. That understanding, in turn, is the basis of his claim that the philosophical-critical project of deconstruction and the intentions and strategies of subaltern ‘unmasking’ or ‘speaking back’ to power march hand in hand. (...) Bhabha’s argument has become something like an article of faith in postcolonial criticism (...) Is subaltern identity hybrid or binary, then?” (85, 86, 87).

tratar de convertirlo en una noción normativa -una especie de “artículo de fe”, como dice Beverley- dentro de la teoría postcolonial contemporánea²⁴.

1.2 “TRANSCULTURACIÓN DESDE ABAJO” E “IDIOMA DUAL DE LA REBELIÓN”. ASPECTOS DEL PENSAMIENTO POLÍTICO “KONGO” EN LA REVOLUCIÓN HAITIANA: EL “REY CONQUISTADOR” Y EL “REY HERRERO”. LOS SILENCIOS DE MODERNITY DISAVOWED EN TORNO A SANS SOUCI Y EL PROYECTO POLÍTICO “BOSSAL” DURANTE LA REVOLUCIÓN HAITIANA.

La noción de “hibridez” resulta, por tanto, insuficiente para intentar aproximarnos a los procesos de autovaloración de los esclavos rebeldes, en el Saint Domingue de fines del XVIII. Más que una cuestión que pueda abordarse desde la noción de “hibridez”, lo que sabemos de tales agenciamientos políticos puede que tenga que ver más con lo que Beverley ha caracterizado como “transculturation from below”. Este último concepto se refiere a los modos empleados por los subalternos para apropiarse de formas político-culturales elitescas y utilizarlas, de acuerdo a sus propios intereses, contra los sectores dominantes (Beverley, 54). Simultáneamente el concepto de “transculturation from below”, introduce una dinámica análoga a aquello que un historiador de la insurgencia de Túpac Amaru, Leon Campbell, ha llamado el “idioma dual” de

²⁴ Véase, además, lo acotado por Alberto Moreiras en The Exhaustion of Difference: “It is now a commonplace in cultural studies discourse to say that reifications (or ‘essentializations’) of ethnicity, whether literally meant or practically used, like reifications involving gender or national identity, are not good from a political perspective, particularly because they seem to depend on an inversion, rather than a negation, of the hegemonic positions against which they struggle. The common response invokes hybridity as a counterconcept strong enough to dissolve the dangers of either hegemonic or counterhegemonic reification and by the same token able to ground a fluid enough politics of identity/difference that might warrant the cultural redemption of the subaltern. Nevertheless, the political force of hybridity, such as it may be, remains to a large extent contained within hegemonic politics” (264).

dicha rebelión. Como sostiene Beverley en su ensayo sobre las prácticas insurgentes tupamaristas, dicha dualidad implicaba:

...on the one hand, literary or legal texts written in Spanish like the *Genealogía* [documento con el que Túpac Amaru reclamaba su linaje Inca] or the proclamations and letters addressed by the rebel leadership to the creoles or colonial authorities; on the other, the non-, or even anti-literary cultural practices deployed by the rebels themselves (52).

Este “idioma dual de la rebelión” tiene, además, enormes consecuencias para los modos de representación del movimiento tupamarista, particularmente si se escoje entre una de las dos perspectivas que lo integran:

...the historian who chooses literary texts like the Genealogía or the Memorias [de Juan Bautista Túpac Amaru] as representative of the culture and goals of the rebellion will see essentially a reformist movement, conceived within the language and the legal and cultural codes imposed by the process of European colonization of the Andes, now creolized or transcultured, while the historian who looks beyond these texts to other cultural practices will see something that looks more like a vast revolutionary social movement from below, propelled by the poorest and most exploited sectors of the indian artisans and peasantry, with conjunctural allies among some (very limited) sectors of mestizos, creoles, and “caciques”, and with the

ultimate goal of restoring the Inca state or some other form of indigenous hegemony (53).

Una dinámica similar parece haber operado en el contexto de la revolución haitiana²⁵. En el caso de ésta última el historiador o crítico cultural que, como Fischer, sólo vea las cartas o proclamas de los líderes iniciales de la insurgencia o, incluso, los documentos de dirigentes posteriores como Toussaint, podrá ver, en sus inicios, una “Vendeé negra” (vindicadora de los derechos de la monarquía depuesta) o, posteriormente, la incorporación de las ideas de la Francia revolucionaria (la cuestión de los “jacobinos negros”). Sin duda aquel que se concentre en este aspecto letrado de la rebelión podrá, siguiendo la conocida propuesta de Genovese²⁶, pensar que está asistiendo al tránsito de una rebelión “restauracionista” hacia una revolución democrático burguesa. Pero aquel que se detenga (como hace Carolyn Fick) en lo que ha llegado hasta nosotros de las prácticas culturales de las masas insurgentes, encontrará un lenguaje de la rebelión de carácter “africano” o “bozal” coexistiendo (de manera a veces conflictiva y, en otras, no) con otro lenguaje *elaborado a partir de distintos niveles de criollización*. Véase, en este sentido lo que dice Fick sobre la preparación de la insurrección de Agosto de 1791:

²⁵Existen, desde luego, enormes diferencias entre la rebelión tupamarista y la revolución haitiana. Sin embargo quisiera, en este punto, llamar la atención sobre diversos datos históricos que serán retomados hacia el final de la segunda parte de este trabajo. Se trata de aquellos, citados por Fouchard y luego por Geggus, según los cuales las tropas de Dessalines, poco tiempo antes del triunfo de la revolución, se autonombraron “Incas” o “hijos del sol”. Esto último pudiera estar ligado, además, a la breve referencia hecha por Barón de Vastey, principal intelectual de Christophe, al Inca Garcilaso de La Vega en uno de sus escritos. Véase, más abajo, nuestra discusión más detallada de estos puntos.

²⁶ Véase, más adelante, nuestra discusión del clásico de Genovese, *From Rebellion to Revolution*.

An incredibly vast network had been set afoot and facilitated by the interaction of several elements. These were African, as well as Creole, and included the dynamics of marronage, as well as the subversive activities of commandeurs and of house slaves, and a restricted segment of free blacks (Toussaint was himself a free black), whose mobility and closer relationship to white society allowed them access to news and information on the political situation. To separate any one element from the others, as if they were by nature mutually exclusive, will invariably leave the vital questions about the revolutionary organization and capacities of these black masses perpetually unanswered (95).

Dicha “incredibly vast network” funciona como una poderosa metáfora para entrever la autoorganización de las masas que hicieron la revolución. Nótese el énfasis dado por Fick a la convergencia de las más diversas formas de agenciamientos, sociales y culturales, dentro de la población esclavizada, durante el levantamiento contra la esclavitud. Al mismo tiempo, cabe enfatizar que el “idioma dual de la rebelión”, considerado desde su lado “bozal”, contuvo un sofisticado pensamiento político que merece, cuando menos, la misma atención otorgada, hasta ahora, a las tesis ilustradas en torno al absolutismo y al republicanismo europeos. Acaso, en este punto, resulte innecesario agregar que esta otra dimensión, del “idioma dual” de la rebelión, se encuentra totalmente ausente del libro de Fischer. El principal exponente, hasta ahora, del lado “bozal” de la rebelión, ha sido el africanista John Thornton. Éste último, recientemente, ha

producido un conjunto de textos sobre la Diáspora africana, entre los que destacan aquellos que abordan la relación entre las guerras civiles del Kongo y el tráfico esclavista²⁷.

Probablemente el más importante de estos textos sea “‘I Am the Subject of the King of Congo’: African Political Ideology and the Haitian Revolution”²⁸. Dicho ensayo se inicia con una referencia general a la coyuntura de Junio de 1793, en Saint Domingue²⁹. Aunque posteriormente, en la segunda parte, volveremos sobre esta coyuntura, permítasenos, como parte de nuestro comentario de las limitaciones de Fischer, referirnos, brevemente, a sus elementos esenciales.

En ese momento, tras colaborar con las fuerzas republicanas francesas contra el gobernador Galbaud, Macaya, líder rebelde africano, se negó a integrarse al ejército de la República, al mando de los jacobinos, alegando su lealtad a los reyes de Kongo, Francia y España³⁰. Thornton reconstruye aspectos centrales de la ideología de una parte considerable de

²⁷ David Geggus, poco dado al elogio, recoge de este modo la importancia de la obra de Thornton: “On the eve of the revolution, West Central Bantu constituted more than two fifths of the Africans in the northern plain, indeed one-quarter of all slaves in the north province. (...) These discoveries necessarily direct attention of the disintegrating kingdom of Kongo, during the eighteenth century. They have caused a reconsideration of the early evidence concerning vodou –by Carolyn Fick and myself- and they pose challenging questions regarding the evolution of Haitian culture. Notably stimulating is the work of the Africanist John Thornton. His interpretation of Kongo culture as semi-Christian demands some rethinking of traditional notions of acculturation and sincretism in Saint Domingue...” Geggus concluye: “...the entrance of Africanist scholars into the field of Haitian history will be an exciting development” (36).

²⁸ Thornton, John: “‘I Am the Subject of the King of Congo’: African Political Ideology and the Haitian Revolution”. *Journal of World History*, Fall 1993.

²⁹ Esta coyuntura es representada, de manera admirable, hacia el final de *All Souls’ Rising*, primera novela de la magnífica trilogía de Madison Smartt Bell, sobre Toussaint L’Ouverture y la revolución haitiana, recientemente concluida con la publicación de *The Stone that the Builder Refused* (2004).

³⁰ La declaración de Macaya se encuentra en una carta a Polverel, uno de los comisionados franceses del partido jacobino quien, junto con Sonthonax, impulsará en Agosto de 1793 el decreto republicano de emancipación general. El pasaje más importante es recogido por Thornton en estos términos: “I am the subject of three kings: of the King of Congo, master of all the blacks; of the King of France who represents my father; of the King of Spain who represents my mother. These three kings are the descendants of those who led by a star, came to adore God made Man” (Macaya, citado por Thornton, 181). El original francés reza lo siguiente: “Je suis le sujet de trois rois; du roi de Congo, maître de tous les Noirs; du roi de France, qui représente mon père, et du roi d’Espagne, qui représente ma mère. Ces trois rois sont les descendants de ceux qui, conduits par une étoile, ont été adorer l’ Homme-Dieu. Si

los insurgentes negros, particularmente su proclamado apoyo a la monarquía. Esto último ha sido objeto de las más diversas explicaciones. Desde aquellas que explican la insurrección como parte de un complot monárquico de los blancos³¹ hasta las tesis de James o de Genovese que ven estas ideas monárquicas como parte de un momento “primitivo” o “prepolítico” de la revolución. Sobre todo esto comenta Thornton:

These sentiments [el apoyo a la monarquía], seconded by other revolutionary leaders from time to time, have led many analysts of the Haitian revolution, from the venerable Thomas Madiou onward, to consider that the rebel slaves were inveterate royalists. Some scholars have proposed that royalism was a product was a product of the slaves' African background, where kings were the rule. Nor was this observation confined to modern historians: the same civil commissioners who were rebuffed by Macaya wrote to Pierrot, one of his associates, at about the same time begging him to consider “the lot which you are preparing for the blacks (*nègres*) who surround you...They follow the banner of kings and therefore of slavery. Who sold you on the coast of Guinea? It was the Kings. The continued, “Who is it that gives you freedom? It is the French nation...that has cut the head of its king who sells slaves” (182).

je passais au service de la République, je serais peut-être entraîné à faire la guerre contre mes frères, les sujets de ces trois rois à qui j'ai promis fidélité.” (Lacroix, 1995)

³¹ Para una discusión de esta hipótesis veáse Geggus (12). Para una excelente representación literaria, los primeros capítulos de All Souls Rising, la ya citada narrativa de Madison Smartt Bell.

Luego de sintetizar las ideas de Genovese, Thornton se refiere, brevemente, al tratamiento dado por James a las tendencias monárquicas de los esclavos insurgentes³²: se trataba de un “problema”, inherente a los antecedentes africanos de los rebeldes, frente al cual las políticas de un Toussaint Louverture son representadas como un correctivo “pedagógico”: “In both scholars’ view, [Genovese y James] backwards Africa confronted forward-looking Europe in the origins and ideology of the Haitian revolution” (182, 183). En todo caso, más allá del modo en que se caracterice a la revolución, no cabe duda de que una vasta mayoría de los rebeldes negros portaban banderas monárquicas y se proclamaban *gens du roi*. Partiendo de lo anterior y de su vasto conocimiento del África del siglo XVIII, Thornton sostiene:

It is appropriate, as Fick suggests, to start with the ideology of the kingdom of Kongo, the central African state to whom Macaya was referring in his celebrated reply to Polverel. Kongo is a particularly good starting point both because it is an extremely well documented kingdom (including texts dealing with political philosophy) and because it provided thousands of slaves to the island colony of Saint Domingue on the eve of the revolution. These slaves were exported in large measure as a result of civil war in the kingdom of Kongo. People enslaved through war or as a result of the decline of public order created by constant warfare and resulting brigandage were sold to local merchants, who brought them to the coast for resale (183, 184).

³² Respondiendo a los argumentos de diversos historiadores (entre ellos Geggus, sobre el que volveremos en nuestra segunda parte) que afirman la preponderancia de las ideas de los líderes negros criollizados, Thornton sostiene: “It is worthy of consideration, after all, that perhaps as many two-thirds of the slaves in Saint Domingue (Haiti) on the eve of the revolution had been born, raised, and socialized in Africa. Attention to the ideological orientation of the mass of the slaves might be important even if many of their leaders were creoles with no immediate African background, since they would still have to appeal to their followers in terms that resonated with their ideology”(183, subrayado nuestro).

Los esclavos provenientes del reino de Kongo constituyeron la mayoría de los importados a Saint Domingue en las dos décadas previas a la revolución. Se calcula que dicha etnia conformaba el 60% de los esclavos de la Provincia del Norte, donde comenzó la revolución, y, más o menos, existía el mismo porcentaje de “Kongos” en el Sur³³. Paralelamente el rol de los esclavos originarios de Kongo, como apunta Thornton, fue mucho más allá de lo cuantitativo. Dicha población cautiva trajo consigo un impresionante acopio de ideas sobre la política, el Estado y los modos de gobernar:

The role of Kongo is also important because it can be seen as a source of revolutionary Haiti’s ideology –not just its royalism, as an archaic throw-back to obsolete political forms, but also its positive movement toward a better society. In this way, Kongo might be seen as a fount of revolutionary ideas as much as France was, even though the idiom of Kongolese ideology was royalist and, being alien to most researchers, has been overlooked. (...) Indeed, it was to political philosophy that Kongo owed its late eighteenth- century participation in the slave trade. The civil wars that punctuated most of the eighteenth century participation in the slave trade were fought at least in part to resolve constitutional issues and determine who was the

³³ “They were common enough among the rebels that Congo became a generic term for the rank and file of the slave insurgents. That Macaya was a Kongolese might be inferred from his name, which can be attested as a personal name in Kongo from the late seventeenth century. It is further indicative of the role of the Kongolese in the early stages of the revolution that the most popular early leader, Boukman Dutty, though certainly not a Kongolese himself, was still known by a Kikongo name, Zamba (probably *nzamba*, or “elephant”, from his large and powerful stature), perhaps because so many of his followers were Kongolese” (185, 186, subrayado nuestro).

king of Kongo and what were his powers. Many of those enslaved and eventually sent to Saint Domingue had served in Kongo's civil wars or were caught up by them. The issues that shaped the civil wars in Kongo might well have shaped a different civil war in the Caribbean (186, subrayado nuestro).

El pasaje anterior nos coloca más allá de toda cómoda oposición entre tradición y modernidad. Típicamente, dicha oposición sitúa el lado “bossal” o africano bajo la etiqueta de lo “tradicional” o “pre-político”. Para Thornton, no se trata de hacer una simple negación de las ideas jacobinas o abolicionistas para afirmar, por contraste, la primacía de las concepciones africanas. Se trata de establecer, hasta donde sea posible, “the idiom of Kongolese ideology” en términos de su relevancia dentro de la revolución en Saint Domingue/Haití. Implícitamente dicha ideología Kongo, para Thornton, fue uno de los “idiomas de la rebelión”, tan importante, al menos, como el republicanismo de los “jacobinos negros”. Esto último se relaciona, directamente, con el hecho de que las guerras civiles en Kongo, particularmente en el período que va de 1779 a 1794, involucraron no sólo la cuestión de cuál líder en particular debería ser Rey. Más importante, para una comprensión de la revolución haitiana, fue el modo en que las guerras civiles de Kongo colocaron sobre el tapete la cuestión de *cómo debería ser un rey*, es decir, sus deberes en relación con sus súbditos, además del tipo de organización colectiva promovida por el carácter del monarca (186). Desde esta perspectiva, absolutismo versus delimitación de los poderes del soberano conformaron dos ideologías en lucha dentro del contexto de las guerras civiles:

In common with many other political systems, Kongo political philosophy alternated between two opposing concepts: an absolutist one that granted the king full powers and the right to manage all the affairs of the country (at least in theory), and a much limited one that required the king to rule by consent of the governed and to make decisions only after consultation with at least some of those governed (187).

Thornton, además, nos recuerda que el pensamiento político del reino de Kongo se encontraba transculturado con el cristianismo traído por los portugueses desde fines del siglo XV. En diversos momentos de la historia de Kongo la cuestión del Estado fue representada en términos que mezclaban, políticamente, elementos de las religiones africanas con aspectos del cristianismo³⁴. Thornton enfatiza, de manera particular, dos modos de representación de la monarquía. Ambos resultaron cruciales durante las guerras civiles que alimentaron el tráfico

³⁴ “By the eighteenth century, Christianity was the source of Kongo identity, and virtually all the population participated in and knew its rites and tenets, though a shortage of clergy often hampered their partaking of the sacraments. (...) Christianity shaped Kongo political ideology as, in one way or another, it shaped European ideology” (188, 189). Thornton comenta, brevemente, la declaración de Macaya sobre los 3 Reyes europeos y los 3 Reyes Magos, y se refiere a la manera en que los intelectuales kongoleses habían rehecho, durante mucho tiempo, otros conceptos cristianos de manera similar. Quizá el caso más espectacular sea el de D. Beatriz Kimpa Vita (principios del siglo XVIII) la cual había liderado un movimiento con el propósito de terminar las guerras civiles y restaurar la unidad del reino de Kongo. El liderazgo Kimpa se basaba en su proclamación de que era poseída, de manera permanente, por el espíritu de San Antonio. D. Beatriz Kimpa Vita, además, daba su propia versión de la historia del cristianismo según la cual Jesús había nacido en Kongo: “These imported Christian ideas combined with central African concepts to form the dynamics of power in Kongo. Kongolese viewed kings in much the same way as English, Dutch, or northern European thinkers did: as necessary but as potentially limited in their powers, thus being compatible with republican and even democratic ideas. Kongolese looked back to the foundation stories of the kingdom to explain basic political philosophy, much as eighteenth-century Europeans looked back to republican or imperial Rome for their own ideas. As the Kongolese understood it, the character of the founder formed a charter for the proper governance of the state” (189).

esclavista hacia Saint-Domingue. Se trata de la imagen, descarnadamente violenta, del “Rey Conquistador” en contraposición a la representación, conciliadora, del “Rey Herrero”³⁵.

La figura del Rey Conquistador formaba parte de un conjunto de relatos sobre la fundación del reino de Kongo. Tales reyes, de acuerdo con estas narraciones, ejercían un poder absoluto y no podían ser controlados por la sociedad: actuaban con absoluta impunidad. Esto aparecía expresado en diversos relatos de reyes que mataban de manera totalmente arbitraria: “What all the versions had in common, though, was the idea that the founder ruled through force and conquest, maintaining his control by violence, and was obeyed in the same way a military commander would be obeyed”(190). Dicha ideología del “Rey Conquistador” resultaba bastante útil en un reino, altamente centralizado y autocrático, como el de Kongo, desde su primer contacto con Portugal, en 1483, hasta las guerras civiles de mediados y finales del siglo XVIII.

Pero, a partir del período de las guerras civiles del XVIII, una nueva versión de la historia Kongo comenzó a articularse, particularmente a partir de la llegada al poder del Rey Pedro IV (1694-1718). Éste último intentó reunificar el reino a través de una política de reconciliación. A diferencia del Rey Conquistador, Pedro IV necesitaba ser representado como un gobernante más conciliador o “republicano”. Un rey que reconocía los derechos de numerosas familias y de poderes locales, gobernando por consenso y buscando el consentimiento de sus súbditos:

³⁵ “In the event, the civil wars never came to a decisive conclusion, and the decentralized state was the norm in the eighteenth century. The struggle over centralization, the power of the leader to command followers, and the role of harmony and witchcraft in political philosophy were no doubt critical in the minds of the many soldiers who fought in these wars and were encouraged or inspired by one or another vision of Kongo. (...) These ideas did not vanish when those unfortunate soldiers who served in the civil wars were captured and transported to Saint Domingue, nor did they cease to operate when the conspiracy of 1791 resulted in the slave revolution in Saint Domingue that eventually led to the independence of Haiti. In the environment of the New World, however, they combined with other ideas to constitute an ideological under-current of the revolution. The ideas did have to be translated to fit a new environment, since the social structure of Saint-Domingue was different from that of Kongo. There were, however, ideologically identifiable similarities between the two” (198, 199).

“Hence, the stories of Kongo’s foundation told in Pedro’s court presented the founder as a blacksmith king.” (190,191). Por ello, luego de Pedro IV, las actuaciones de los reyes representados como herreros, fueron sustentadas en principios de filosofía política según los cuales, sin importar cuán absolutos fuesen los poderes de un rey, éste debía usarlos a favor del interés público:

Kongolese were not anarchists who disapproved of authority, and thus the king’s power to kill or use violence was seen abstractly as the state’s power, which should be used in the public interest, specifically to counteract evil behavior and witchcraft. The idea of witchcraft could therefore be applied in the political realm only when kings or other political authorities used exploitation or corruption to pursue private wealth or power, and not simply because power was centralized. (...)Kongolese did not regard kings or soldiers as being intrinsically selfish or committed to useless war, even if some rulers or generals more or less surrendered to these ideas and adopted their religion accordingly. Kongolese political thought still accepted kings and accorded them the rights to kill and rule. These powers were matched, however, by responsibilities to be generous and especially to show no signs of selfishness. Francisco de Menezes’ stories about the ideal Kongo king as an unselfish leader who shares everything represented the merger of the power of the conqueror with the generosity of the blacksmith (194, 195).

Luego de establecer estas dos figuras como las nociones centrales del pensamiento político Kongo del XVIII, Thornton pasa a proponer un conjunto de fascinantes hipótesis, en el contexto de la insurrección en Saint Domingue, para intentar establecer la manera en que dichas representaciones (“Rey herrero” o “conquistador”) se manifestaron dentro de la ideología y organización de las masas rebeldes³⁶. Thornton enfatiza el rol de las organizaciones nacionales africanas (análogas a los conocidos “cabildos” afrocubanos) las cuales eran secretas dadas las duras condiciones represivas de Saint Domingue. Dichas organizaciones se ajustaban mucho mejor a la visión del “Rey Herrero” que a la del “Conquistador” y quizá, según Thornton, esto explique el significado político del más importante de los himnos rebeldes negros de los que tenemos noticia: el “Eh! Eh! Bomba, hen!, hen!”:

That there may have been a tendency toward limited government or a democratic strain in the ideology of the national societies that favored Macaya and other such leaders is suggested by an important chant that was recorded on the eve of the revolution by Moreau de Saint-Méry. It was sung in Kikongo and thus provides a link to the ideological concepts of the Kongolese who made up such a large proportion of

³⁶ Particularmente importante es la manera en que Thornton lee la proliferación de reyes locales, criollos o africanos, elegidos por los insurgentes en diversos lugares de la isla, al inicio de la insurrección: “Their presence as elected leaders in the areas occupied in the early days of the revolution may represent a tentative movement in the direction of a local limited monarchy based on African ideological views, though surely tempered by the military necessities of the moment and the power this gave to more ruthless and less democratic men, who seem to have often held or taken the title of king. Insofar as pre-existing African nations played a role in the election and in organizing support, the ideas might have been less authoritarian, since such organizations lacked the capacity to enforce discipline that the plantation system gave to the creoles. The Kongolese rites of modern Voodoo may also reflect the decentralized nature of the rule of secret societies. John Janzen argues that elements of the Lemba cult, which managed political affairs in a decentralized manner in Kongolese societies north of the Zaire, were also transferred to Haiti. Indeed, Haitian secret societies, no longer nationally specific, continue to rule rural life, adjudicate disputes, and even punish malefactors” (210).

Saint-Domingue's society. The chant, [el "Eh! Eh! Bomba..."] might have inspired a leader like Macaya... (210).

La discusión sobre el significado de dicho canto es sumamente especializada y sólo podemos ofrecer un brevísimo sumario. El canto es citado por Thornton en estos términos:

Eh! Eh! Bomba, hen! hen!

Canga bafio té

Canga moune dé lé

Canga doki la

Canga li.

The chant can be translated as follows:

Eh! Eh! Mbomba [Rainbow] hen! hen!

Hold back the black men

Hold back the white man

Hold back that witch

Hold them (210).

Este canto, traducido, equivocadamente, como un llamado al exterminio de todos los blancos, es leído por Thornton como una síntesis de las ideas, traídas a Saint Domingue, por los ex-soldados de las guerras civiles de Kongo. Se trata, precisamente de las ideas ligadas a la visión del Rey Herrero, restaurador de la paz y de la armonía entre sus súbditos:

As such it could serve as a sort of shorthand expression of a particular revolutionary creed that sought to restore justice and harmony to all, as expressed in Kongo politico-religious ideology. The fact that *Kanga* can mean to save and deliver, combined with the Christian context of the verb in Kikongo, might mean that it had a more universalistic message than simply one of murder or revenge. As such it stood in contrast to the conqueror king, the exploiting plantation owner, or the ambitious *commandeur d'atelier* who dominated the revolution and attempted restoration of forced labor. (...) It is interesting to note, finally, that among the leaders who strongly resisted the restoration of forced labor by Louverture and Dessalines were the Kongolese, such as Sans Souci, Scylla, and the inevitable Macaya. This may well explain the creole leaders' hostility to the national organizations, which they often did not control and which may have expressed ideological ideas contrary to their own (213, subrayado nuestro).

Cualquier mirada rápida al texto de Fischer podrá comprobar hasta qué punto esta autora reprime o desplaza la complejidad, cultural, social y política que hemos intentado sintetizar, a partir del trabajo de Thornton en las páginas anteriores. Fischer, en el mejor de los casos, coloca un énfasis excesivo en tan sólo uno de los aspectos del “idioma dual” de la revolución haitiana, su lado “letrado”-estatista.

Pero, además, ¿qué pasa si vemos este “idioma dual” de la rebelión como un indicador, un síntoma, de una dinámica social que conducirá, hacia el final de la revolución haitiana, a una

situación análoga a lo que Guha ha llamado “dominación sin hegemonía”³⁷. Es decir, ¿hasta qué punto el proyecto de los jacobinos negros llegó a convertirse en dominante -después de la masacre de los líderes *bossales*, la expulsión de los franceses y la declaración de independencia- sin llegar a ser hegemónico?

Este último punto nos lleva a un significativo comentario de Fischer en torno a uno de los más importantes ensayos de Trouillot. Éste último se basa, parcialmente, en Thornton para subrayar la presencia de los imaginarios políticos “bossales” en la revolución haitiana. Trouillot aborda la cuestión del nombre del palacio favorito del rey Christophe (“Sans Souci”), cuyas ruinas, junto con las de la famosa Citadelle, son evocadas, de manera poderosamente poética, en las páginas de Silencing the Past. Fischer sintetiza la parte central del argumento de Trouillot:

Skeptical about the links to Frederick the Great and European Enlightenment culture commonly asserted by non-Haitian historians, Trouillot suggests that the name might be a veiled homage to an African-born insurgent leader called Jean-Baptiste Sans Souci, who was killed by Henri Christophe for failing to submit to his leadership and the discipline of his new state. Instead of the European link (...) Trouillot proposes an African one. He points out that the central elements of Henri Christophe’s act of naming coincide with events retained in oral history about the foundation of the Empire of Dahomey, and that Christophe was likely familiar with these stories. The name “Sans Souci” would thus refer us back to the Congo civil wars of the eighteenth century, which, Trouillot speculates, may well have been one of the guerrilla

³⁷ La referencia es al concepto elaborado por el fundador de Subaltern Studies en su libro del mismo título (Guha, 1997).

strategies used by the insurgent slaves. (...) The Haitian elite's epic renditions of the revolution may contest the silence imposed by the metropolitan historiography and politics; but they also inscribe a silence even more profound. Just as Henri Christophe's military dictatorship was built on the destruction of a more African past, Haitian historiography has not retained the knowledge and the practices that would take us back to Africa (21, 22, subrayado nuestro)

El pasaje anterior muestra cómo Fischer se hace cómplice de los silenciamientos que, de manera retórica, denuncia. Esto, además, se encuentra en perfecta concordancia con otro momento en que esta autora define el violento conflicto entre “bossales” y “creoles”, en la etapa final de la revolución, como “tensions between the projects of the leadership and the desires of the masses of former slaves...”(15). Ya veremos lo que encubre representar este conflicto, tremendamente violento, como simples “tensiones”. En todo caso, por ahora habría que corregir una significativa inexactitud, de tipo histórico: El asesinato de Sans Souci, por parte de Christophe, fue un episodio emblemático de lo que Trouillot llama la “guerra dentro de la guerra”³⁸. La muerte del Coronel, de origen Kongo, ocurrió en 1803, Christophe ascendió al

³⁸ “The series of events that I call the ‘war within the war’ stretches from about June 1802 to mid-1803. It comprises mainly two major campaigns: 1) the one led by the black officers [Dessalines, Christophe, entre otros] reintegrated under Leclerc’s command against the former slaves who had refused to surrender to the French (June 1802-October 1802); and 2) the one led by the same generals and the free colored officers associated with Pétion against the former slaves who refused to acknowledge the revolutionary hierarchy and the supreme authority of Dessalines (November 1802-April 1803). Crucial to the story is the fact that in both campaigns the leaders are mainly black creoles (i.e., natives of the island or of the Caribbean) and the dissident groups are composed of –and led by– Bossales (i.e., African-born) ex-slaves, mainly from the Congo. The story of Jean-Baptiste Sans Souci ties together these two campaigns. (...) Colonel Jean-Baptiste Sans Souci was a Bossale slave, probably from the Congo, who played an important role in the Haitian Revolution from the very first days of the 1791 uprising.(...) Like other Congo military leaders, he excelled at the guerrilla-type tactics, reminiscent of the Congo civil wars of the eighteenth century, which were critical to the military evolution of the Haitian Revolution” (Trouillot, 40, 41).

poder, primero como presidente, en 1807, luego como Rey del Norte en 1811. Obviamente Sans Souci no podía haberse negado, como afirma Fischer, a someterse al “nuevo Estado” de Christophe, *por la sencilla razón de que dicho Estado no existía todavía*”.

Además, resulta significativo verificar cómo Fischer asume como propia la versión oficial (“...for failing to submit to his leadership [de Christophe] and the discipline of his new state...”) de la derrota y muerte de Sans Souci. Contrastemos, esta visión de Modernity Disavowed, con la manera en que Trouillot deconstruye la versión oficial de la derrota de Sans Souci, elaborada por el historiador mulato Ardouin:

Jean Baptiste Sans Souci is the Congo par excellence. He was the most renowned of the African rebels and the most effective from the point of view of both French and ‘colonial’ higher ranks. (...) ‘Mulatto’ historian Beaubrun Ardouin (...) is known for his hatred of Christophe and his harsh criticism of the dark-skinned heroes of Haitian independence. Yet, when it came to Sans Souci, Ardouin the ‘mulatto’ took the black Creole’s side. Describing a meeting during the negotiations over the leadership in which a ‘courageous’, ‘energetic’, ‘distinguished’, ‘intelligent’ and (suddenly) ‘good looking’ Christophe used his legendary magnetism to influence Sans Souci (...) Ardouin is quick to choose sides not only because he may feel culturally closer to Christophe, a ‘civilized man’ but also because, as a nationalist historian, he needs Christophe against Sans Souci. (...) Thus, while the elite’s claims to state control required, as elsewhere, the partial appropriation of the culture-history of the masses, they also required, perhaps more than elsewhere, the silencing of dissent. Both the

silencing of dissent and the building of state institutions started with the Louverture regime whose closest equivalent in post-independent Haiti was Henry I's kingdom. In short, Christophe's fame as a builder, both figuratively and literally, and his reputation as a ruthless leader are two sides of the same coin. Ardouin, a political kingmaker in his own time, knew this. Both he and Christophe belong to the same elites that must control and normalize the aspirations of the barbarians" (Trouillot, 67, 68, 69, subrayado nuestro).

Como podemos ver, uno de los puntos centrales de Trouillot, en contraste con Fischer, es mostrar cómo la historia, contada desde la perspectiva de la legitimación del Estado haitiano, silencia la especificidad del proyecto político defendido por el líder asesinado. Para Trouillot, el asesinato de Sans Souci funciona como una metonimia de la supresión violenta de otro proyecto político, antagónico al de la élite, la cual, como es sabido, buscó, afanosamente, restablecer el trabajo forzado. Advertir dicha supresión -análoga a la violencia fundadora del Estado que Althusser ha llamado "acumulación política primitiva"³⁹- permite vislumbrar la masacre de los líderes "bossales", la independencia hegemonizada por los "jacobinos negros" y la construcción de los palacios de Christophe, como parte de un mismo proceso de modernización forzada, cuyos antecedentes, durante el régimen de Toussaint, exploraremos, posteriormente, con más detalle. Por ello tampoco Trouillot afirma que el nombre del palacio de Christophe sea un "homenaje velado" ("...a veiled homage...") al líder Kongo. Todo lo contrario. Para Trouillot el propósito

³⁹ "I would go so far as to suggest that Machiavelli is perhaps one of the few witnesses to what I shall call *primitive political accumulation*, one of the few theoreticians of the beginnings of the national state. Instead of saying that the state is born of law and nature, he tells us how a state has to be born if it is to last and to be strong enough to become the state of a nation" (Althusser, 1999, 125).

de Christophe (al designar su palacio con el nombre de su enemigo “bárbaro”) era borrarlo, asimilarlo, “hegelianamente”, a la fundación del nuevo Estado⁴⁰.

El proyecto alternativo al de la nueva élite, mulata y negra, era, como hemos visto, de carácter “Kongo”, se encontraba ligado a la imagen del “Rey Herrero” y no a la del “Conquistador”, encarnada (durante y después de la “guerra dentro de la guerra”) por figuras como Dessalines o Christophe. Trouillot, por otro lado, no “especula” (“...Trouillot speculates...”, sostiene Fischer) en torno a la relevancia, desde el punto de vista militar, de grupos de ex-soldados, capturados y vendidos como esclavos durante las guerras civiles de Kongo. Por el contrario: Trouillot se basa en otro extraordinario texto de Thornton, “African Soldiers in the Haitian Revolution”, donde el historiador establece importantes paralelismos entre el arte militar de los rebeldes negros en Saint Domingue y lo que sabemos de las tácticas guerreras en Kongo durante el siglo XVIII.

Por si fuera poco todo lo anterior, Fischer continúa, en torno a la cuestión (planteada por Trouillot) de la relación de Christophe con el reino de Dahomey, en los siguientes términos:

⁴⁰ Digo “hegelianamente” para distanciarme del celebrado texto de Buck-Morss “Hegel and Haiti”. Por ahora cabría enfatizar cómo la “hibridez”, particularmente violenta, producida por el Christophe admirador, por un lado, del Estado alemán y por el otro del de Dahomey, implica, para Trouillot, la supresión del proyecto del “Rey Herrero” y la posibilidad, indicada por Thornton, de un Estado más democrático. Veamos lo que dice Trouillot sobre Christophe y el Dahomey: “...Christophe built Sans Souci, the palace, a few yards away from –if not exactly– where he killed Sans Souci, the man. Coincidence and inadvertence seem quite improbable. More likely, the king was engaged in a transformative ritual to absorb his old enemy. (...) Dahoman oral history reports that the country was founded by Tacobodonou after a successful war against Da, the ruler of Abomey. Tacobodonou put ‘Da to death by cutting open his belly, and placed his body under the foundation of a palace that he built in Abomey, as a memorial of his victory; which he called Dahomy, from Da the unfortunate victim, and Homy his belly: that is a house built in Da’s belly’. The elements of the Sans Souci plot are there: the war, the killing, the building of a palace, and the naming of it after the dead enemy. Chances are that Christophe knew this story. He praised Dahomans as great warriors. He bought or recruited four thousands blacks –many of whom were reportedly from Dahomey– to bolster his army. A hundred and fifty of his Royal-Dahomets, based at Sans Souci, formed his cherished cadet troop. In light of this, the emphasis on Postdam [se refiere a la asociación entre el palacio de Christophe y el de Federico el Grande de Prusia] by non-Haitian historians, which deprives the Colonel’s death of any significance, is also an act of silencing” (65, 66).

Clearly for Trouillot, Sans Souci is an allegorical sentinel against attempts to subsume Haiti and the Haitian Revolution under the categories and event structure of European history. It would seem that Trouillot concurs here with Fick's admonition that labeling the Haitian revolution 'modern' threatens to erase the contributions of the black masses at the expense of a handful of leaders. What is interesting, however, is that the line that separates European from African ancestry does not coincide with the distinction between modern and traditional society. Dahomey was a highly organized empire with a strong bureaucracy whose wealth was based on the transatlantic slave trade. As Trouillot points out, Henri Christophe was known to be a great admirer of Dahomey, and his esteem for it was based on the fact that Dahomey represented the kind of highly structured, militaristic state that he intended to build in Haiti. The triangular trade and colonial commercial routes clearly produced circuits where cultural knowledge and political practices traveled back and forth across the Atlantic. Dahomey –Dahomey as it appeared to Christophe, that is- fits perfectly into an account of modernity that turns on new forms of globalization, heterogeneous cultural formation, and utopian possibilities that are rooted in precisely those features (21, 22, subrayado nuestro).

No creo que Fick o Trouillot sostengan una visión de la modernidad revolucionaria haitiana que coloque a las masas en el lugar de la tradición y a la nueva élite, mulata y negra, en el de lo moderno. Claramente, para estos autores, las masas formaban parte de la modernidad de la economía de plantación o, mejor dicho, la masificación de la vida de los esclavos es, para

ambos, el producto de un brutal modelo de acumulación global plenamente moderno. Lo importante, para Trouillot y Fick, a diferencia de Fischer, es mantener, dentro de su apreciación de la revolución haitiana, no la distinción entre modernidad y tradición sino la distinción entre élites y masas.

Sans Souci no es, para Trouillot, un “centinela” que intenta advertirnos en torno a los peligros de aplicar las categorías de la modernidad europea a la revolución haitiana. Sans Souci resulta, antes que nada, un indicador de lo destruido por los “jacobinos negros”, durante la “guerra dentro de la guerra”. Metonimia de un liderazgo alternativo, de tipo africano, que, tras ser suprimido, nos coloca ante la subsiguiente subalternización de los *bossales* dentro de una forma de modernidad construida, por aquellos en el poder tras la instauración del nuevo Estado en 1804. Dahomey, sustentado por el tráfico triangular de esclavos, admirado por Christophe, el asesino de Sans Souci, se convierte para Fischer, en el epítome de una modernidad que “...turns on new forms of globalization, heterogeneous cultural formation, and utopian possibilities...”. Cabría preguntarse: ¿“posibilidades utópicas” para quién? ¿para las masas de sujetos esclavizados por el muy moderno Estado de Dahomey? ¿para los trabajadores forzados que construyeron, bajo un régimen tan opresivo como la esclavitud, los palacios del no menos moderno Estado de Christophe?

1.3 MODERNITY DISAVOWED Y LAS TESIS DE EUGENE GENOVESE SOBRE LA REVOLUCIÓN HAITIANA.

Al hablar de los diferentes lenguajes, discursos y estructuras conceptuales usadas por los esclavos, los negros libres, los esclavistas y los criollos liberales *en el sistema esclavista del siglo XVIII y del XIX*, Fischer cita la representación propuesta por la película “La última cena”, para ilustrar dicho punto (299). Esto último, según creo, resulta inconsistente dentro de un libro que ha proclamado, anteriormente, que es “...against the results of painstaking archival historical work that the silences of elite discourses begin to show their significance” (x, subrayado nuestro). Al mismo tiempo, el libro tiene un carácter enciclopédico, que, a veces, redundante contra un tratamiento más hondo de la revolución. Tenemos, como parte de dicho recorrido enciclopédico, un abordaje de lo que Geggus ha caracterizado como el campo de los “Haitian Revolutionary Studies”. En este contexto Fischer da cuenta de las tesis fundamentales de Eugene Genovese, Carolyn Fick⁴¹, Robin Blackburn⁴² y Michel Trouillot. Se trata, mayormente, de

⁴¹ El trabajo de Fick, provoca las siguientes interrogantes en Fischer, las cuales quedan, lamentablemente, sin respuesta en el resto de su libro: “Remembering Fick’s argument about the Haitian Revolution, we may well wonder: Did the insurgent slaves in Saint Domingue or Cuba think of themselves as modern, or are we hastily assigning labels whose meaning and significance are predicated on debates in the metropolitan academy? And even if some insurgents thought of themselves as modern, does it apply to all of them? To the leadership? Or perhaps only to those European-educated mulattoes who wrote the texts we find most informative?” (20, subrayado nuestro). La última pregunta resulta particularmente relevante toda vez que es una de las pocas ocasiones en que aparece, en el texto de Fischer, la distinción, relevante en el contexto histórico que nos ocupa, entre élites mulatas y masas negras.

⁴² Fischer tiene importantes puntos de coincidencia con Blackburn, como ella misma reconoce: “While Blackburn is (...) less inclined to give weight and value to cultural heterogeneity and the unevenness of modernity than Fick (...) his insistence that slave insurgency and elite abolitionism are part of the same revolutionary landscape is an important corrective to the current tendency in the metropolitan academy toward disciplinary fragmentation”. (16, subrayado nuestro). Nótese el modo en que Fischer muestra su acuerdo en torno a que la “insurgencia esclava” y el “abolucionismo de élite” forman parte de un mismo paisaje revolucionario. El no establecer distinciones entre “abolucionismo desde abajo” y “desde arriba” es, a su vez, lo que permite que Fischer (como veremos) trate al “libro de pinturas” de Aponte y a la novela abolicionista del círculo delmontino como parte de una misma corriente revolucionaria. En este sentido, una vez más, el concepto de “revolutionary” o “radical antislavery” oculta más de lo que revela. Nótese, por otro lado, que Fischer sostiene que “he [Blackburn] continues to make a strong case for the Haitian Revolution as a modern event and for the French Revolution as the central element...”(15, subrayado

intervenciones recientes en el campo de la historiografía de la revolución haitiana. De todas estas intervenciones la de Genovese es, sin duda, la de mayor influencia sobre Fischer -la de Blackburn, realmente, es una variante del argumento general de From Rebellion to Revolution- y destaco esta influencia partiendo *no sólo de lo que Fischer dice sino, principalmente, de lo que hace*: el tipo de materiales que selecciona, la importancia que otorga a lo “letrado”, el rol del Estado o las breves menciones, hechas casi de manera mecánica o por obligación, al cimarronaje y al vodú a lo largo de Modernity Disavowed. Las tesis de Genovese aparecen sintetizadas luego de que Fischer formula las siguientes preguntas de enorme importancia para el debate sobre la revolución haitiana:

...how to gauge the relations between the French Revolution, the Haitian events, and slave uprisings in other parts of the Atlantic. Was the Haitian Revolution an extension of the French Revolution, or was it an event in its own right, as Aimé Césaire argued? How important were local developments and circumstances? What was the impact of maroon bands or vodun sects on the formation of ideologies of liberation? Were there significant African elements to the struggle? To what extent can one consider the uprisings from the late eighteenth century onward as part of the same historical or ideological formation as the French Revolution or the Spanish American wars of independence? How much did the Haitian Revolution influence slave resistance in the other slaveholding areas in the Americas? (13).

nuestro). Pareciera, de este modo, que la discusión sobre la revolución haitiana, en términos de su especificidad, de la singularidad que la distingue del evento francés, no ha avanzado mucho desde la publicación, en 1938, de The Black Jacobins.

Sorprendentemente, algunas de las más importantes de estas preguntas no vuelven a ser retomadas en el resto del libro. Por ejemplo: las relacionadas con el vodú y la práctica del cimarronaje. Las referencias, al interior del libro de Fischer, a aquello que Genovese llamó, en su momento, lo pre-político o lo “restauracionista” africano son, como hemos visto, muy escasas y, por alguna razón no reconocida, nunca obtienen el mismo peso teórico que ocupa el “jacobinismo negro”, a lo Toussaint. Esto, parcialmente, se encuentra ligado al peso conceptual otorgado a la noción de hibridez por Fischer. Para ésta última la hibridación no es equitativa y se encuentra, en mi opinión, claramente inclinada hacia el lado “creole” y mulato de la revolución.

Por tanto, a partir de lo anterior, conviene hacer una breve síntesis del trabajo de Genovese, uno de los paradigmas más importantes, en los estudios sobre la insurgencia antiesclavista, tanto por su poder explicativo como por su capacidad de entregarnos un panorama hemisférico de las luchas contra la esclavitud en las Américas.

Genovese sostiene que hasta la revolución haitiana -“the turning point” en la historiografía de las insurgencias contra la esclavitud- el patrón que predominaba en los levantamientos contra el régimen esclavista se encontraba, fundamentalmente, modelado por una ideología de carácter “restauracionista”. Dichas ideas pretendían, de acuerdo con Genovese, reconstruir o restituir, en tierras americanas, un universo cultural y político de tipo africano. Las diversas comunidades de cimarrones (de las cuales el ejemplo más espectacular es el célebre “quilombo” de Palmares) son, para Genovese, expresiones de tales proyectos de carácter “pre-político”. Frente a estos últimos, la revolución haitiana, como resultado de la difusión de las ideas del jacobinismo francés, expresa una nueva forma de articulación de la lucha contra la

esclavitud. Una de carácter democrático-burgués, la cual, en lugar de mirar hacia un pasado irrevocablemente perdido, se inserta dentro de la corriente dominante de la historia, entendida esta última como historia del progreso humano.

1.4 LA “CONTRACULTURA DE LA MODERNIDAD”: EL ATLÁNTICO NEGRO DE PAUL GILROY Y EL PROYECTO DE FISCHER.

Posteriormente, vemos desfilar ante nosotros, dentro de Modernity Disavowed, un conjunto de debates ligados a la cuestión de la modernidad. Aparecen, dentro de esta discusión general, referencias a García Canclini⁴³, Julio Ramos⁴⁴, Marshall Berman, Habermas⁴⁵, Adorno, Horkheimer⁴⁶ y Paul Gilroy, entre otros. De todos estos teóricos de la modernidad Gilroy, sin duda, es el que recibe un tratamiento más extensivo.

⁴³ “As the subtitle of García Canclini’s *Hybrid Cultures* notes, modernity can be inhabited differentially-on certain occasions, for certain purposes, now and then”. (23)

⁴⁴ “To be sure, some of the characteristics often claimed as central to modernity cannot be found in the Caribbean. There were no great cities at the time. The diversification and autonomization of social and professional sectors that many European theorists of modernity have identified as an, if not *the*, essential feature of modernity did not really take off in the Caribbean for another hundred years, and even in the late nineteenth century it proceeded at a decidedly uneven pace, producing what Julio Ramos called ‘desencuentros de la modernidad’ (...) rather than modern cultures (22, 23)

⁴⁵ “As critics such as Edward Said, Gilroy, García Canclini, and many other have pointed out, Habermas’ account of the ‘unfinished project of modernity’ is extremely selective. Of course, neither Habermas nor Berman denies modernity’s record of catastrophes. The question is how we understand the relationship between this dark side and the utopian aspect; between the modernity of European expansionism, racial subordination, and genocide, and modernity as emancipation and democratization. Can we really distinguish neatly between those Western values that underwrite colonialism and slavery, and those that promote emancipation and democracy?”(34, subrayado nuestro).

⁴⁶ “It may be well worth recalling Adorno’s and Horkheimer’s deeply pessimistic proposal in *Dialectic of Enlightenment* that modernity’s emancipatory potential and its oppressive tendencies are rooted in exactly the same characteristics –the hegemony of instrumental reason and the submission of nature to a calculating rationality” (34).

La diáspora africana, para Gilroy, sería una configuración “geocultural y geopolítica” que hace de la catástrofe de la esclavitud su referente fundamental. En relación con esto último comenta Fischer:

The transnational, hybrid cultures of the Black Atlantic thus offer a unique standpoint or perspective that allows for crucial revisions to our concept of modernity. And this is not just because the historical perspective of slavery operates as a corrective to any tendency to produce naively celebratory accounts. Rather it is because the African diasporic culture is itself uniquely modern, while retaining the memory of a pre-modern African past (34).

Palabras más, palabras menos, Fischer ha definido de modo análogo su propio proyecto. En todo caso, más adelante, encontramos una cita del propio Gilroy. En ésta se sostiene que el “Black Atlantic” conforma “una tradición no tradicional, irreductiblemente moderna, inestable, asimétrica, excéntrica: una contracultura política que creció al interior de la modernidad en una relación de diferenciación antagónica”(34, traducción y subrayado nuestros). Por tanto, para Gilroy, se trata de una contracultura que crece dentro de un proceso de diferenciación contra la tradición dominante de la modernidad. Dicho proceso, quiérase o no, dividió el campo de lo social entre amos y esclavos, constituyendo un antagonismo de tipo binario. Precisamente dicho antagonismo binario le permite, a la diáspora del “Atlántico negro”, construirse como perspectiva que cuestiona el “lado oscuro” de la modernidad. Esta perspectiva, en culturas sometidas a una violenta represión y estructuradas por vastas poblaciones desarraigadas, sin

acceso a la esfera pública letrada, convierte a la memoria colectiva en un arma fundamental de resistencia, de autoafirmación cultural, de ruptura con el orden impuesto por el amo. Esto último, en mi opinión, constituye uno de los grandes méritos de la aproximación de Gilroy. Sin embargo, curiosamente, Fischer retoma su noción de “disavowal” para cuestionar la reivindicación de la cultura no letrada por parte de Gilroy:

...there is an odd silence in Gilroy's *Black Atlantic* when it comes to the events that are at the core of the history of the black Atlantic [se refiere a la revolución haitiana]. And this, I think, is no coincidence. (...) The central move in Gilroy's for uncovering a modern, contestatory black Atlantic is a shift from history to memory. (...) At times it thus seems that the cultures of the black Atlantic are constructed as merely reacting to a modernity that is conceived and developed elsewhere. The contestatory potential is ultimately derived from the memory of pre-modern traditions. It almost seems that to the extent that the black Atlantic is inside modernity, it suffers it, and to the extent that it is outside, it contests it. Events or movements such as the French Revolution, the revolution in Saint Domingue, or the struggle against slavery that played a significant role a significant role in shaping modernity in the Atlantic are barely mentioned. Instead of a substantive account of emancipatory goals (...) Gilroy offers a critique of the discursive regulations that govern emancipatory accounts of the past. Ultimately, modernity thus remains the master's domain. (...) What makes the slaves' perspective different from that of the master, what provides the slaves with a

privileged position, is also what takes them out of the making of history (35, 36, subrayado nuestro).

Sin duda Fischer tiene razón, al inicio del pasaje anterior, al plantear la cuestión de la ausencia de la revolución haitiana (y del Caribe no angloparlante) en el planteamiento de Gilroy. Aunque no pretendo hacer una defensa del proyecto de Gilroy, por otra parte, no creo que, en The Black Atlantic, la modernidad continúe siendo el dominio del amo. Recuérdese, como un ejemplo relevante, la lectura hecha propuesta por Gilroy de ciertos pasajes de la célebre Narrative de Frederick Douglass. El momento crucial en el que Douglass se enfrenta al “slave-breaker” funciona, para Gilroy, como una crítica radical a Hegel y la dialéctica del amo y el esclavo. El argumento en torno a que la “modernidad permanece como dominio del amo”, en el texto de Gilroy, puede, a su vez, volverse contra Fischer. La ausencia de una perspectiva crítica sobre la práctica letrada y los modos en que dicha práctica produce subalternidad, en el contexto de la plantación, hace que ese supuesto déficit del libro de Gilroy aparezca en Modernity Disavowed. En este punto quisiera recordar la excelente crítica de Joan Dayan a Paul Gilroy y destacar cómo dicho cuestionamiento puede ser aplicado a Fischer:

I am less interested in how the enlightenment and the philosophers of modernity, whether called Habermas or Du Bois, Hegel, or Douglass, crafted their analyses out of the ‘brute facts of modern slavery’ pressing on ‘modernity’s ethics of law’ (...), than in how slaves and their descendants reinterpreted and revealed what white enlightenment was really about. Facing what remains to a large extent an

unreconstructable past –the responses of slaves to the terrors of slavery, to colonists, to the New World- I try to imagine what cannot be verified. Any query about the subjective reactions of slaves is perilous. But the question must be asked. Only then can we begin to probe a ‘memory’ that demolishes such straightjacket pairs as victim and victimizer, master and slave. You see, there is a problem of agency here (Dayan, 2, 3, subrayado nuestro)

Por otro lado resulta más que justificada la preocupación de Fischer por obtener una noción de la diáspora africana en la que sus sujetos no sean, simplemente, víctimas pasivas de una modernidad desarrollada en Europa. Precisamente, al enfocarnos en lo que Fischer llama, de manera ambigua, “radical antislavery” y lo que yo prefiero nombrar como “abolitionism from below” (para distinguir, claramente, la insurgencia en Saint Domingue de las narrativas del círculo delmontino, por ejemplo) el problema de la modernidad podría replantearse en los siguientes términos: ¿hasta qué punto el “abolucionismo desde abajo”, practicado por las masas de esclavos insurgentes en Saint Domingue, es una crítica radical de la modernidad, en su conjunto, o, para decirlo de otro modo, hasta qué punto la revolución haitiana contiene elementos que apuntan a un futuro desconocido, un futuro más allá de la racionalidad instrumental del proyecto moderno?.

Después de destacar el silenciamiento de la revolución haitiana en The Black Atlantic, Fischer la emprende, como hemos visto, contra la reivindicación, hecha por Gilroy, de la memoria colectiva de comunidades africanas o de afrodescendientes en la diáspora. Esta crítica al lugar de la memoria colectiva, además, se encuentra ligado al planteamiento de Fischer de que

el proyecto de Gilroy fracasaría al privilegiar la música, en tanto medio expresivo “no representacional” y “no conceptual”, como expresión fundamental de la experiencia del Atlántico Negro. Para Fischer, Gilroy, al utilizar la música como medio expresivo privilegiado del “Black Atlantic, coloca la experiencia de la esclavitud al interior de “lo sublime”: el terror inexpresable, el miedo a la muerte que excede a la representación discursiva. Ambos cuestionamientos, en mi opinión, sintomatizan uno de los sustratos que sostiene el edificio teórico de Fischer: su sobrevaloración del texto literario, de la palabra escrita, de la historia como escritura. Recuérdese, en relación con esto último, las referencias de Fischer, en las primeras páginas de su libro, al laborioso trabajo de archivo (“...*painstaking archival historical work...*”) de los historiadores. El potencial crítico contra las estrategias de representación de la “ciudad letrada”, contenido en la reivindicación de la música por parte de Gilroy, resulta, además, significativamente asociado por Fischer con el debate en torno a la postmodernidad. Para la autora de Modernity Disavowed, el recuento hecho por Gilroy de la experiencia de la esclavitud en la modernidad resulta, en última instancia, una variante del discurso postmoderno: una crítica de lo universal, de la fijeza del sentido, de la coherencia del yo, etc. Por ello se interroga Fischer:

Is there really nothing in the perspective of the slave that escaped metropolitan philosophers of postmodernity? Perhaps even more importantly, can we be so confident that the modernity against which postmodern critiques are directed is essentially the same as that of the Age of Revolution?” (subrayado nuestro, 36).

Adviértase cómo, después de colocar a Gilroy en el mismo plano que los teóricos de la postmodernidad (esto, en sí mismo, es muy discutible), Fischer, repentinamente, manifiesta conocer la “perspectiva del esclavo” y contrapone dicho saber a la crítica de la modernidad elaborada por los post-estructuralistas. ¿Será, acaso, necesario que reitere que breves menciones como ésta, a la “perspectiva del esclavo”, constituyen los muy escasos momentos, en Modernity Disavowed, en los que aparece algo parecido a lo que Fick ha llamado “the Saint Domingue revolution from below”? Por otro lado, la segunda pregunta de Fischer podría reformularse en los siguientes términos: ¿por qué está tan segura de que la modernidad del “Siglo de las luces” es esencialmente distinta a la cuestionada por la postmodernidad?

**1.5 STELLA, PRIMERA NOVELA HAITIANA, EN MODERNITY DISAVOWED.
DOS COMENTARIOS SINTOMÁTICOS DE FISCHER EN TORNO A EL REINO DE
ESTE MUNDO Y EL SIGLO DE LAS LUCES DE ALEJO CARPENTIER.
“CONSTITUSYON SÉ PAPIÉ, BAYONET SÉ FER”: LAS PRIMERAS
CONSTITUCIONES HAITIANAS EN EL PROYECTO DE MODERNITY
DISAVOWED.**

Para terminar quisiera referirme a otros dos elementos que me parecen relevantes para completar esta revisión crítica de Modernity Disavowed. El primero se relaciona con las referencias hechas por Fischer a tres textos literarios pertenecientes a dos autores muy distantes, tanto desde el punto de vista cronológico como desde el estético-ideológico: Stella (1859), primera novela haitiana escrita por el letrado mulato, Emeric Bergaud y, por otro lado, Alejo Carpentier y sus dos novelas, sobre el Caribe de finales del XVIII y principios del XIX, El reino de este mundo (1949) y El siglo de las luces (1962). El segundo elemento tiene que ver con la lectura de las primeras constituciones haitianas que nos ofrece Modernity Disavowed.

Al tratarse de la primera novela haitiana y dado el interés de Fischer por la cultura letrada del Caribe de la época, el tratamiento de Stella, en las páginas de Modernity Disavowed, resulta llamativamente escueto:

A posthumous work by a young writer who had died of consumption, *Stella* tells the vagaries of the revolts and the war of independence through the story of a young female slave and her children and was clearly intended to be read as an allegory of the union between blacks and mulattoes (206, subrayado nuestro).

Emeric Bergeaud, intelectual mulato, ciertamente concibió su novela como una alegoría de reconciliación nacional. Los dos protagonistas de la novela, Romulus y Rémus, dos jóvenes esclavos, hijos de una mujer nombrada, alegóricamente, como Marie L'Africaine, son, a su vez, medios hermanos. El padre de Romulus, el hermano negro, fue un jefe guerrero del África. El padre de Rémus, el mulato, es un plantador blanco, extremadamente cruel, que ha matado, al principio de la novela, a la madre de los dos protagonistas (Bergaud, 17, 18). Ambos deciden convertirse en cimarrones jurando -en una escena típica del melodrama europeo- sobre la tumba de L'Africaine, vengarla:

Rémus dit un jour à Romulus: "La vue du Colon me révolte. Je suis à peine étouffer ma colère. Il me vient toujours l'envie de lui sauter à la gorge quand il s'approche de nous, le scélérat. Il nous ravale au-dessous de son âne et de son chien, et nous maltraite plus que toutes les bêtes qui le servent. Quelle raison le porte à en agir

ainsi? –Est il un vengeur ressuscité de l’enfer pour effacer dans nos larmes la trace de quelque nouveau péche originel?. Il fait mourir notre mère sous le fouet!...Si tu es de mon avis, frère, nous l’attaquerons et... –Silence, interrompit Romulus,- sache modérer une ardeur indiscreète. L’impatience est souvent mauvaise conseillère (21, 22)

Ambos, luego de escapar, regresan para atacar la hacienda del sádico esclavista. Es durante este ataque que encuentran a Stella, entre las ruinas de la plantación destruida. Se trata de una joven blanca, de belleza previsiblemente excepcional, la cual, inmediatamente, cautiva a los dos hermanos. La joven les dice que ha escapado de la Francia del Terror jacobino y que, tras irse a Saint Domingue, ha sido hecha prisionera por el “Colon”.

Lo que sigue, a partir de este encuentro, es la crónica de los hechos de la revolución haitiana, a través de las acciones de los dos hermanos, orientados por Stella. Ésta cumple la función de una especie de sibila o profetisa que orienta las acciones de los rebeldes. La cuestión de la identidad de la muchacha se mantiene hasta un final absolutamente predecible. Luego de triunfar la revolución, Stella se eleva al cielo, como una Remedios la Bella *avant la lettre*, no sin antes revelar, a las masas de reverentes haitianos, que ella es “la estrella de la libertad”:

“Je suis la *Liberté*, étoile des nations! Chaque fois que vous lèverez les yeux au ciel, vous me verrez. Comme l’astre immobile qui guide le marin sur les immenses plaines de l’Ocean, Je vous guiderai dans les champs sans limites de l’avenir. Gardez-moi votre foi; vous serez heureux!” (308)

Stella es la clásica fantasía mulata del Haití del siglo XIX. Sus apelaciones a lo “africano” -típicas de cierto populismo haitiano descrito por, ejemplo, por Torcuato Di Tella- guardan una relación metonímica con el cuerpo muerto, liquidado al principio de la narración, de la madre de los hermanos rebeldes. Dicho cuerpo es representado como un resto, ciertamente venerable pero situado, de manera inequívoca, en el pasado. En abierto contraste, Stella, la muchacha blanca que alegoriza la libertad, es el astro que orientará a los haitianos durante las acciones revolucionarias y hacia un futuro de reconciliación nacional. Resulta, según creo, muy obvio el telos que gobierna el relato: desde el cuerpo africano muerto hasta el culto de una libertad, blanca, de origen francés y que rechaza, de manera thermidoriana, el Terror jacobino.

Partiendo de todo lo anterior, si retornamos a la brevísima mención hecha por Fischer a la novela de Bergeaud, nos damos cuenta de una flagrante inconsistencia: *Stella no es, como afirma la autora de Modernity Disavowed, la historia de una joven madre esclava y sus dos hijos*. Obviamente Fischer no ha leído esta narración y eso, por cierto, no sería una falta grave, si la perspectiva de su libro no otorgase una enorme relevancia a otras manifestaciones literarias del Caribe de la post-revolución haitiana como ocurre, por ejemplo, con la poesía de Plácido o con breves alusiones a narrativas muy posteriores a Stella como las novelas de Alejo Carpentier.

En relación con éste último autor, en la nota al pie número 6, de la introducción de Fischer, encontramos un conjunto de referencias, fundamentalmente de tipo historiográfico, a lo que esta autora caracteriza como el Atlántico revolucionario de fines del siglo XVIII. Hacia el final de dicha nota encontramos una alusión, muy breve, a una de las más importantes novelas de Carpentier: “For an exceptionally interesting fictional account, see, Alejo Carpentier, El siglo de

las luces...” (290). Posteriormente, en la nota 17, al plantear una distinción, a mi entender insostenible, entre esclavitud como dominación psicológica y esclavitud como explotación económica, aparece la siguiente referencia:

Among those who have written about post-revolutionary Haiti there is a tendency to consider the abolition of slavery in Haiti as sadly unsuccessful, since it did not in fact bring about greater liberty for most former slaves (see, e.g., Carpentier’s novel *El reino de este mundo*....). What is lost in this view, which is in fact just an extension of the “slavery as exploitation” hypothesis, is that in Haiti, much like in revolutionary France, the exact meaning of “liberty” were radically redefined. As the most urgent task was to integrate race within revolutionary thought, “liberty came close to meaning “(racial) equality” ... (293, subrayado nuestro)

Nótese cómo, en el pasaje anterior, se nos dice que la tarea “más urgente” fue integrar la categoría “raza” dentro del pensamiento revolucionario. Habría que plantearse, antes que nada, ¿la “más urgente tarea” para quién?, ¿para la élite que necesitaba, con urgencia, legitimar el nuevo Estado, otorgarle unidad e identidad nacional (en el caso, como veremos, de Dessalines) para intentar neutralizar una tremenda multiplicidad de tensiones de tipo social y cultural?

Por otro lado, ¿a qué obedece el elogio de una novela en desmedro de la otra, dentro del planteamiento general de este libro? El contraste resulta llamativo puesto que, obviamente, El reino de este mundo se encuentra vinculado, de manera directa, a la revolución haitiana y, de manera más específica, a la cuestión de la modernización violenta de Haití emprendida por el

régimen de Christophe. De hecho la historia de Mackandal y Ti Noel se haya ligada, estrechamente, a la visión *noiriste* de la historia de la revolución haitiana impulsada por Price-Mars y continuada por el grupo *Les Griots*. Dicha perspectiva fue, sin duda, asimilada y transformada por Carpentier durante su estadía en la isla, en el período inmediatamente anterior a la composición del libro. Es decir: en cierto sentido, El reino de este mundo, guarda cierto parentesco, indirecto, con una articulación populista de la negritud haitiana. Esto hace del libro, al menos, un síntoma interesante que valdría la pena comparar con la visión mulata de la historia haitiana. Nada de esto hay en la valoración de Fischer, expresada hacia el final de su libro, en un capítulo titulado “Life in the Kingdom of the North”:

An early novel by the Cuban writer Alejo Carpentier entitled *El reino de este mundo* (...) is set in the North, in the shadow of Christophe’s fortress. There, the story of the revolution is told, from the time of Mackandal’s uprising to Christophe, from the perspective of Ti Noël, a lowly black man who experiences Christophe’s brutal labor regime as a simple return of the abuses of slavery. Although not a character in the novel, Henri Christophe and his kingdom emerge as a sign of an elusive experiential and historical difference. While the novel is probably not Carpentier’s most accomplished work, it does occupy a special place in Spanish America literary history (247, subrayado nuestro).

Nótese que la reiteración de la crítica de Fischer al concepto de esclavitud como “explotación” económica se encuentra implícita, en el pasaje anterior, dentro del

cuestionamiento a la representación carpenteriana como “a simple return of the abuses of slavery”. No estoy tan seguro El reino de este mundo sea tan simple. En todo caso, nótese, además, la manera cómo Fischer no sólo niega el valor literario de la novela sino que, incluso, afirma que Christophe no es un personaje del relato. Cualquier rápida mirada a la novela muestra, precisamente, que es dicho personaje (con profusión de pasajes contados desde su perspectiva) el que domina la segunda mitad de la novela.

No voy, por supuesto, a hacer una apología de El reino de este mundo. Dicha novela, según creo, se encuentra situada, literalmente, entre el historicismo de The Black Jacobins y el de From Rebellion to Revolution de Genovese. Esto, en mi opinión, otorga a la desaparición de Ti Noel, al final de la novela, claras resonancias con cierta concepción del marxismo ortodoxo según la cual lo africano (o la memoria de lo africano) es lo “pre-político” o “pre-moderno” y, por tanto, condenado a desaparecer, para permitir la emergencia de una conciencia propiamente histórica y universal. Baste recordar, además, que El reino de este mundo es contemporánea del *Contrapunteo* de Ortiz y, significativamente, de otro libro del pensador cubano, El huracán, donde se explora, precisamente, la figura de este fenómeno natural como símbolo del Caribe. Por tanto, el hecho de que Ti Noel desaparezca junto con los restos de la hacienda de Lenormand, bajo el impacto de un huracán (luego de que los agrimensores mulatos de Boyer comenzaran a racionalizar el espacio de las antiguas plantaciones) me parece bastante cercano a ciertos aspectos del historicismo hegeliano de James o de Genovese. Pareciera que Ti Noel debe desaparecer, de manera inevitable, para dar paso a la modernidad.

Pero, volviendo a Fischer, si, como hemos dicho en El reino de este mundo hay, al menos, un esfuerzo por representar la acciones de un Mackandal o la memoria de un Ti Noel, en

El siglo de las luces lo que se nos ofrece, fundamentalmente, es una genealogía, sin duda hermosamente erudita, de la formación de la conciencia criolla moderna, blanca y culta, a partir de su contacto con las ideas de la Ilustración. En un libro que lleva como subtítulo “Haiti and the cultures of slavery in the Age of Revolution...” no se puede, sin mayor elaboración teórica, afirmar que la historia de las relaciones entre Esteban, Sofía y Victor Hugues es “...an exceptionally interesting fictional account...” del siglo XVIII, desvalorizando, al mismo tiempo, una narrativa cuyos personajes principales son esclavos rebeldes interviniendo, en tanto sujetos existencialmente comprometidos, en la revolución haitiana. Pareciera que lo que ocurre es que Fischer percibe que debe desplazar la autoridad de El reino de este mundo porque la trama de esta novela resulta, en múltiples sentidos, una crítica, bastante evidente, a toda distinción formal entre “explotación” económica y “dominación”.

Probablemente fueron ex-esclavos similares a Ti Noel los que crearon el conocido refrán esgrimido por los campesinos haitianos del XIX: “Constitusyon sé papié, bayonet sé fer”, es decir, *las constituciones son de papel, las bayonetas de hierro* (citado por Sheller, 69). Sirva este aforismo como punto de partida para un par de apuntes finales en torno a la lectura hecha por Fischer de las constituciones haitianas de principios del XIX.

Fischer sólo puede reivindicar estos textos constitucionales tras haber defendido, a toda costa, su distinción formalista entre esclavitud como “dominación” y como “explotación” económica. Si estos aspectos de la esclavitud son vistos como una continuidad indivisible de prácticas sociales y discursivas, de formas de violencia y disciplinamiento, las constituciones haitianas aparecen como poco más que una mistificación de las élites haitianas de la post-revolución. Dicha mistificación, además, se encontró ligada no tanto a producir ciudadanos

modernos: la inmensa mayoría de la población vivía en una situación análoga a lo que Guha ha caracterizado como “dominación sin hegemonía”. Además esa vasta mayoría no sabía leer ni escribir en Francés. Por tanto, la función ideológica de hacer constituciones de papel (en contraste, por ejemplo, con una aproximación a la revolución desde la teoría del poder constituyente) estaría, según creo, más directamente vinculada a intentos de insertar, simbólicamente, al nuevo Estado dentro del circuito capitalista internacional. Lo que se buscaba, por intermedio de la elaboración de tales documentos era, por un lado, “terminar la revolución”, formalizarla, institucionalizar o recuperar, formalmente, la potencia de las masas que destruyeron la esclavitud. Por otro parte, se intentaba alcanzar el reconocimiento de Haití y de su élite como parte del mundo “civilizado”. En definitiva fueron dichos intentos, en última instancia fallidos, por parte de las élites del “militarismo agrario” o del populismo elaborado por los mulatos, los que fueron “reprimidos” o “desplazados”, en términos de “disavowal” por las élites criollas blancas del resto del Caribe. Cabe agregar, que el formalismo jurídico de Fischer se encuentra íntimamente vinculado a la manera en que la tradición kantiana intentó formalizar el evento jacobino, despojándolo o separándolo, en términos abstractos, del evento constituyente.

La constatación de los diversos problemas -tanto de índole conceptual como aquellos relacionados con inexactitudes de tipo histórico- contenidos en Modernity Disavowed, plantea, claramente, la relevancia, en primer lugar, de un cierto trabajo de reconstrucción en lo que concierne a los principales debates historiográficos sobre la revolución haitiana. Dicha reconstrucción implica, por tanto, un recorrido por las distintas escuelas historiográficas y sus posiciones sobre los más diversos aspectos de la revolución. Pero, al mismo tiempo, dicho intento reconstructivo conlleva tomar distancia de la perspectiva de las élites criollas blancas (de

sus “traumas”, fantasías, represiones o “disavowals”) para intentar, por contraste, tratar de vislumbrar (con todas las dificultades que esto conlleva) el proceso revolucionario desde la perspectiva de las masas y las complejas relaciones de éstas con los líderes del proceso. Implica, además, pasearnos por aquello que sabemos de las condiciones en las que se produjo el evento revolucionario y la terca adhesión de las masas insurgentes a dicho evento (véase, abajo, Fick, 1991).

Por último, dicho trabajo reconstructivo debe abordar el cierre de la secuencia abierta por el evento de 1791. Dicho cierre obedeció, entre otros factores, a una cierta configuración “thermidoriana” adoptada por las nuevas élites del Estado establecido a partir de 1804. Pero, como veremos, a pesar de ese “thermidor”, a pesar, incluso del cerco operado, por factores geopolíticos, contra esa configuración “thermidoriana” (porque incluso un “thermidor haitiano” era inaceptable para la plantocracia y sus defensores) a pesar de todo eso, los efectos del evento siguieron expresándose en el orden de la plantación. Dichos efectos permitieron la creación del que, sin duda, fue uno de los más extraordinarios artefactos político-culturales esgrimidos contra la esclavitud, el racismo y el colonialismo en el Caribe de principios del siglo XIX: el “libro de pinturas” de José Antonio Aponte.

2.0 SEGUNDA PARTE: HISTORIZANDO EL EVENTO HAITIANO.

2.1 PRINCIPALES DEBATES EN LA HISTORIOGRAFÍA DE LA REVOLUCIÓN. IMPORTANCIA ECONÓMICA DE LA COLONIA DE SAINT DOMINGUE DURANTE EL SIGLO XVIII. HETEROGENEIDAD DE LA POBLACIÓN ESCLAVIZADA. LA VIOLENCIA DEL RÉGIMEN ESCLAVISTA. PRÁCTICAS DE RESISTENCIA: LA REFLEXIÓN SOBRE EL CIMARRONAJE EN LAS DIVERSAS ESCUELAS HISTORIOGRÁFICAS.

Como podrá advertirse en lo que sigue, puede decirse, en términos muy generales, que la historiografía que nos ocupa se encuentra sobredeterminada por debates en torno a la nación o el pueblo haitianos o por agendas comprometidas, desde cierta historiografía conservadora, con el propósito ideológico de negar o suprimir el carácter de “evento” de la revolución.

Dentro de este contexto, Trouillot intenta una clasificación de esta historiografía. Dicha ordenación reconstruye el conflicto entre dos tendencias irreconciliables. Por un lado, el discurso “épico”, de carácter nacionalista, gravitando en torno a las representaciones de los héroes de la revolución. Por otro, el discurso “banalizador”, expresado, desde el siglo XIX en adelante, por la escuela de historiadores franceses y sus seguidores anglosajones:

On the one hand, most of the literature produced in Haiti remains respectful –too respectful, I would say- of the revolutionary leaders who led the masses of former slaves to freedom and independence. (...) On the other hand, the history produced outside Haiti is increasingly sophisticated and rich empirically. Yet its vocabulary and often its entire discursive framework recall frighteningly those of the eighteenth century. Papers and monographs take the tone of the plantation records (105, 106, subrayado nuestro).

Para Trouillot, la banalización de la revolución haitiana forma parte de un orden discursivo cuya *episteme* persiste después de dos siglos de la destrucción del régimen esclavista. Tal orden discursivo forma parte integral de la gran narrativa de racionalización del dominio ejercido por el occidente moderno. Para usar un concepto de Alain Badiou (sobre el que volveremos más adelante) Trouillot describe la persistencia de la “enciclopedia de la situación” (contra la cual, precisamente, se produjo el evento haitiano) dentro de la estructura conceptual del discurso “banalizador”. Al mismo tiempo, para Trouillot, las posiciones, antagónicas, de David Geggus y Carolyn Fick, sintetizarían los elementos centrales del conflicto entre ambas tendencias. De acuerdo con el destacado intelectual haitiano, Geggus sería el más reciente (y quizá el más riguroso) representante del discurso “banalizador”. Por otro lado, Fick, se encontraría situada dentro del paradigma “épico”, propio de la escuela nacionalista. Esta última caracterización resulta, según creo, un tanto inadecuada, toda vez que el proyecto de Fick intenta articular una narrativa de la revolución desde la perspectiva de las masas rebeldes. La “épica”, al menos en su definición más convencional, nunca ha tenido, como su propósito fundamental,

postular una visión colectivista o multitudinaria de lo que narra. Esto, además, se encuentra íntimamente ligado al hecho de que muy poco se ha escrito o investigado para intentar reconstruir o vislumbrar la perspectiva de las masas en la revolución haitiana:

To date very little research, at least from the standpoint of primary archival sources, has been devoted specifically to the mass of black slave laborers who participated in this revolution on their own terms and with interests and goals embodying their own needs and aspirations, often at variance, if not in direct opposition to, the path being staked out by those in position of leadership or control. Historians of the Haitian Revolution have traditionally treated the masses in a vague, summary fashion, almost as a mere footnote to the roles played by the more distinguished and prominent leaders of the revolution, such as Toussaint Louverture, Henri Christophe, or Dessalines, the latter generally acclaimed as the “founder” of Haitian independence (Fick,1,2).

Banalizadora o épica, la historiografía de la revolución comienza a partir de las dos primeras décadas del siglo XIX. Surge dentro de un conjunto de libros aparecidos inmediatamente después de la fundación del estado haitiano. Uno de los primeros es History of the Island of St. Domingo (1818) de Sir James Barskett, seguido de Essai sur les causes de la révolution et des guerres civiles d’Hayti (1819) escrito por quien fue, sin duda, el más importante de los intelectuales de la corte de Christophe, Barón de Vastey. Posteriormente aparece The Present State of Hayti (1828) de James Franklin, publicado con el propósito

explícito de “advertir” sobre los “peligros” de la abolición de la esclavitud. Algunos años más tarde, surge History and Present Condition of St. Domingo (1837) de Johnathan Brown, libro en el que se trata a la revolución con cierta simpatía.

La primera mitad del siglo XIX verá la aparición de dos grandes clásicos de los estudios sobre la revolución, ambos por pioneros de la historiografía nacional haitiana: Histoire d’Haïti (1847) de Thomas Madiou y Etudes sur l’histoire d’Haïti (1853) de Beaubrun Ardouin. Ambas obras presentan una masa importante de materiales sobre la revolución, algunos relacionados con relatos orales de los soldados revolucionarios. Otra obra importante del XIX fue la Vie de Toussaint Louverture (1899) escrita por el gran abolicionista Victor Schoelcher. Entre las historias escritas por norteamericanos, a principios del XX, destaca en particular: The Haitian Revolution, 1791-1804 (1914), de T.G. Steward. En ésta encontramos una valoración positiva de la revolución y de Toussaint Louverture. Por otro lado, The French Revolution in San Domingo (1914) escrita por T. Lothrop Stoddard, articula una perspectiva abiertamente racista. Durante los 20 y los 30, en el contexto de la ocupación norteamericana de Haití, aparecieron los tres tomos de Histoire de Toussaint Louverture (1920-33) de Pauléus Sannon. Posteriormente, en 1938, se publica The Black Jacobins, de C.L.R James, el más importante, hasta la fecha, de los libros sobre la revolución. Después del libro de James han aparecido un conjunto de historias de la revolución, escritas como biografías o como estudios de uno u otro de sus líderes: Citizen Toussaint (1944) de Ralph Korngold; Black Liberator: the Life of Toussaint Louverture (1949) de Stephen Alexis; Toussaint Louverture (1961) de Aimé Césaire; Christophe, King of Haiti (1967) de Hubert Cole, fuente indispensable, por cierto, para reconstruir el proyecto político del rey del Norte; ‘This Gilded African’, Toussaint Louverture (1978) de Wenda Parkinson;

Toussaint Louverture (1979), una de las visiones más negativas del “Espartaco negro”, escrita por Pierre Pluchon, y, finalmente, Léger Félicité Sonthonax: The Lost Sentinel of the Republic (1985) de Robert Stein. Entre los libros generales sobre la revolución, aparecidos desde la década de los 60 hasta el presente, merecen ser mencionados: La revolución de Haití (1966) de José Luciano Franco; Révolution dans Saint-Domingue (1973) de Edner Brutus; The Haitian Revolution (1973) de Thomas Ott; Ti dife boule sou istoua Ayiti, primer manual sobre la historia haitiana en Creole, por Michel-Rolph Trouillot; Slavery, War and Revolution: The British Occupation of Saint Domingue, 1793-1798 (1982), de David Geggus junto con los ya mencionados: La rebelión de esclavos de Haití (1984) de Torcuato di Tella; The Making of Haiti: the Saint Domingue Revolution from Below (1991) de Carolyn Fick y Haitian Revolutionary Studies (2002) de David Geggus. Por último, el reciente Avengers of the New World (2004) de Laurent Dubois ofrece una excelente narrativa introductoria.⁴⁷

No cabe duda, por tanto, que bosquejar los principales aspectos de la revolución resulta una labor de síntesis extraordinariamente compleja. David Geggus, sostiene que la manera más simple es intentar pensarla como la lucha por obtener tres metas políticas, claramente diferenciadas, por parte de tres grupos sociales distintos dentro de una colonia dividida en tres provincias. Los esclavistas blancos, los afrodescendientes libres y los esclavos constituían las tres divisiones básicas, de tipo legal, a través de las cuales eran clasificados los habitantes de la colonia francesa de Saint Domingue. A pesar de sus conflictos de clase internos, la mayoría de los blancos esperaba, de la revolución francesa, un mayor nivel de autonomía política. Los

⁴⁷ El anterior recorrido por los principales textos de la historiografía de la revolución tiene una deuda enorme con el realizado por Fick en las páginas introductorias de su libro.

afrodescendientes libres buscaron, por su parte, la igualdad con los blancos. Finalmente, los esclavos, generando un proceso político autónomo, buscaron, en un movimiento de creciente radicalización, la destrucción del régimen esclavista. Diferencias en su composición social y en su historia, entre las provincias del Norte, el Occidente y el Sur, agregaron variantes regionales a los tres antagonismos básicos anteriormente señalados.

Recordemos, además, la enorme importancia económica que llegó a alcanzar la que, sin duda, fue la más importante colonia francesa a finales del siglo XVIII. En el período histórico entre la Revolución Norteamericana y la Francesa, Saint Domingue produjo cerca de la mitad de todo el café y el azúcar consumidos en Europa junto con cantidades sustanciales de algodón e índigo (Geggus, 2002, 5). Saint Domingue, desde antes de las últimas décadas del XVIII, había sido considerada la colonia más productiva de todos los poderes europeos en general y de Francia en particular⁴⁸. Por si fuera poco lo anterior, en la década antes del inicio de la revolución, la colonia todavía se estaba expandiendo. Aunque en las planicies cercanas a la costa el número de plantaciones azucareras sólo crecía lentamente, en el interior montañoso estaba comenzando un auténtico “boom” del cultivo del café (el cual, traería consecuencias de primer orden para los afrodescendientes libres). En 1789, Saint Domingue tenía unas ocho mil

⁴⁸ “The colonial system of France’s *ancien regime* was one of its most splendid achievements. Government, colonists and merchants had built the most diversified, technically advanced and well-fortified slave plantations in the New World. They had pioneered New World coffee cultivation, improved the variety of cane used for sugar-making, and extended St Domingue’s capacity through elaborate irrigation works. A slave trade bounty and remission of duty on colonial re-exports had promoted an extraordinary development of the French slave plantations, helping to make them Europe’s chief suppliers of plantation produce” (Blackburn, 163).

plantaciones produciendo cosechas para la exportación. Estas plantaciones generaban dos quintos del comercio de ultramar francés⁴⁹.

La población de Saint Domingue, en vísperas de la revolución, consistía de aproximadamente 500.000 esclavos, 40.000 blancos (incluyendo tropas y marineros de paso⁵⁰) y 30.000 afrodescendientes libres. Éstos, conocidos como *gens de couleur libres*, constituían un segmento de la población de inusual tamaño y riqueza, en el contexto del Caribe de la época. A diferencia de lo que ocurría en otras colonias europeas, en Saint Domingue el número de *gens de couleur libres* sobrepasaba al de los blancos en dos de las provincias de la isla, e incluía un sector significativo de esclavistas ricos que habían sido educados en Francia.

La *gens de couleur libres* estaba integrada por una amplia heterogeneidad social: una minoría de esclavos africanos recientemente emancipados, ricos terratenientes y negociantes mulatos, siendo algunos de estos últimos casi indistinguibles, en términos culturales, de los blancos franceses:

If at first the *affranchis* [como también era conocido este sector poblacional] provided competition with the petit blancs for jobs in the specialized trades on the plantations, by mid-century and specially after 1763, many had become plantation owners themselves as the rise and rapid expansion of coffee production brought much of the

⁴⁹ Saint Domingue's importance to France was not just economic but fiscal (in custom revenue) and strategic too, since the colonial trade provided both seamen for the national navy in wartime and foreign exchange to purchase vital naval stores from northern Europe (hemp, mast trees, saltpeter). In the Môle Saint Nicolas, the colony also contained the most secure naval base in the West Indies (Geggus, 5).

⁵⁰ Sobre el sector blanco sostiene Geggus: "The tiny white community was united by racial solidarity but also divided to an unusual degree along class lines. The resulting tensions pitted sugar and coffee planters against each other as well as against merchants and lawyers and separated all of these groups from the turbulent *petits blancs*, or poor whites, an amorphous group that included plantation managers, artisans, clerks, shopkeepers, seamen, and peddlers." (6)

underdeveloped mountainous regions of the West and the virtual frontier in the South under cultivation and ownership by the *affranchis*. Through industry, thrift, and a characteristically sober life style, they had made considerable economic strides and were amassing fortunes that rivaled and, at times, even surpassed those of some whites. (...) By 1789, the *affranchis* owned one-third of the plantation property, one-quarter of the slaves, and one-quarter of the real state property in Saint Domingue; in addition, they held a fair position in commerce and in the trades, as well as in the military (Fick, 19, 20).

La mayoría de los hombres, de las *gens de couleur libres*, eran artesanos o pequeños propietarios. Las mujeres eran pequeñas comerciantes o amantes de hombres blancos ricos. Como muchos eran mestizos, la categoría racial “mulato” era utilizada, en múltiples ocasiones, para hablar de la totalidad de la *gens de couleur libres*: “Some had both whites and slaves for relatives. Their position in Saint Domingue was therefore highly ambiguous. Many were slave-owners or hunted down fugitive slaves in the militia and rural police force” (Geggus, 6). Esta fuerza militar especializada en perseguir a los cimarrones, conocida como *maréchaussé*, fue el equivalente, en Saint Domingue, de los infames “rancheadores” de la Cuba esclavista.

Cabe agregar que, a pesar del poder económico de algunos de sus integrantes, el sector de las *gens de couleur libres* o *affranchis* estaba sometido a una permanente discriminación legal. Al sector de *gens de couleur libres* les estaba prohibido, entre otras cosas, el acceso a cargos públicos, el ejercer profesiones liberales, el vestir ropa lujosa, portar armas en las ciudades y pueblos, sentarse con los blancos en la iglesia o en el teatro. Como sostiene CLR James,

prácticamente el único “privilegio” que les era permitido era el de prestarle dinero a los blancos. Al mismo tiempo, eran frecuentemente humillados públicamente por los *petits blancs*.

La población esclava de Saint-Domingue era, sin duda, la más grande del Caribe. Era, por ejemplo, casi el doble del tamaño de la de Jamaica, la colonia esclavista más semejante a Saint Domingue en el resto del Caribe de fines del XVIII. La población esclava era un conglomerado humano de una enorme heterogeneidad étnica y lingüística⁵¹. En el período inmediatamente anterior al estallido revolucionario, en un ingenio azucarero típico, con unos 200 esclavos, podían encontrarse africanos de más de 20 grupos étnico- lingüísticos diferentes⁵².

Dentro de toda esta heterogeneidad, sin embargo, esclavos de origen Bantú conocidos como “Congos”, constituían, como hemos visto, el más grande de todos los grupos africanos. Por otro lado, en las plantaciones de azúcar de las planicies, casi la mitad de los esclavos adultos eran criollos. Quizá los *creoles* constituían un tercio de la población total esclava. Acostumbrados a producir su propia comida y mercadear sus excedentes, tendían a estar en una mejor posición socio-económica que los africanos. Hablaban fluidamente el *creole*, habían sido, superficialmente, instruidos en el cristianismo y unidos por, al menos, limitados vínculos

⁵¹ “The fact that in 1789 the slave population numbered 500.000 highlights the brutality of slave life. ‘They are always dying’, complained one woman in 1782. On average, half of the slaves who arrived from Africa died within a few years. Children also died at incredible rates, reaching nearly 50 percent in some plantations. Each year 5 to 6 percent of the slaves died, and the situation was worse during the frequent epidemics in the colony. (...) Focused on short-term gain and for the most part unburdened by humanitarian concerns, many masters and managers in Saint-Domingue coldly calculated that working slaves as hard as possible while cutting expenses on food, clothing, and medical care was more profitable than managing them in such a way that their population would grow. They worked their slaves to death, and replacing them by purchasing new ones. (...) As a result, by the late eighteenth century the majority of the slaves in Saint-Domingue were African-born” (Dubois, 2004, pgs. 39 y 40).

⁵² Writers such as Moreau de Saint-Méry, who described the social and economic conditions of Saint Domingue at the end of the colonial age, took pleasure in listing the numerous African tribes represented on the plantations: Senegalese, Wolofs, Foulbe, Bambara Quiambas, Aradas, Minas, Caplaus, Fons, Mahi, Nago, Mayombe, Mondongues, Angolese, etc. (...) we may deduce from the historical evidence available and from the many surviving African characteristics to be found in Haiti, that most of the slaves came from the region of the Gulf of Benin, known till quite recently as the ‘Slave Coast’ (Metraux, 25, 26).

familiares, constituían el sector “privilegiado” de la clase esclava. De entre ellos eran escogidos los domésticos, los artesanos y mayores que formaban la llamada “élite” de los esclavos. Algunos de estos esclavos de la “élite” conocían los rudimentos del francés y unos pocos podían leer y escribir⁵³.

Es poco lo que se sabe sobre cómo se interrelacionaban los bozales y los criollos en Saint Domingue. La brutal experiencia de la esclavitud hizo que los esclavos construyeran distintas formas de solidaridad al tiempo que buscaban espacios de autovaloración, tanto dentro como fuera de la plantación. En todo caso, como sostiene Robin Blackburn:

...it seems reasonable to postulate some prior, more basic identity emerging from, and defined by resistance to the slave condition and articulated by a multitude of local associations and popular memories. After all the Haitian Revolution had involved more profound upheavals and mobilizations than even the French Revolution itself (259, 260, subrayado nuestro).

Dentro del espacio violentamente represivo de la plantación, los esclavos intentaron, con distintos niveles de éxito, resistir al terror y a la deshumanización a las que se encontraban permanentemente sometidos. La lista de las atrocidades cometidas contra ellos es, prácticamente,

⁵³ En su narrativa Geggus tiende a enfatizar el rol de los esclavos “creoles” por encima del de los “bossales” o “africains” en el liderazgo de la revolución. Por otro lado, Laurent Dubois, en su reciente libro arriba citado, advierte contra los peligros de mantener una distinción excesivamente marcada entre “creoles” y “bossales”, al menos durante la etapa inicial de la revolución: “The relationship between these African-born slaves and the creoles was complex. Creoles had many advantages in facing the daily struggles of slavery. (...)Meanwhile, slaves who had been raised in Africa had their own cultural, political, and military experiences, their own languages and religion. However, sharp distinctions between the groups are misleading: many creoles were only a generation away from Africa, and the African-born who had spent much of their life in the colony became creolized in many ways” (Dubois, 42, subrayado nuestro).

interminable y aún hoy, después de las grandes atrocidades del siglo XX, pudiera causar asombro por su salvajismo. Fick explica:

While the origins of New World slavery were undeniable economic, in its essence slavery was a social relationship of power, and the power of the master over his slaves was almost absolute. On one level, only the sheer terrorism and brute force of the masters could keep the slaves from killing them off. And though slaves occasionally tried this, the balance of power, until the eve of the Saint Domingue revolution, lay in the hands of the white colonists. (...) It was through terror that the colonists instilled fear in the slaves and through fear that the slaves' labor was motivated. (...) One might well argue that the ruthlessly labor-intensive, capitalistic nature of Caribbean slavery necessitated the extraction of maximum labor from the slave in the shortest period of time and that, to do this, the utilization of fear and the creation of an atmosphere of terror were requisite. Yet, at the same time, in colonial Saint Domingue there seemed to be an indeterminate line between economic interest, on the one hand, and pure self-indulgent sadism, on the other (Fick, 34-36).

Fick, además, narra, de manera elocuente, las tácticas de resistencia, pasiva y activa, desplegadas por los esclavos. Dichas tácticas, sin duda, crearon las condiciones de posibilidad de la ruptura de 1791⁵⁴. Suicidios, individuales o colectivos, cometidos bajo la hermosa

⁵⁴ Fick se esfuerza por encontrar los factores causales de la revolución en una perspectiva *longue durée* en la que el cimarronaje aparece como el *origen*, reprimido por la historia de los grandes héroes, de la revolución haitiana. Fick intenta combinar lo anterior con aquello que Negri llama "the short duration of the revolutionary episodes" en

esperanza de resucitar en África⁵⁵; infanticidios y abortos; sabotajes a la producción; uso del veneno contra los amos y contra otros esclavos y, de manera fundamental, el cimarronaje, constituyeron, en líneas generales, dichas prácticas de resistencia⁵⁶. Desde una perspectiva humanista (heredera de la tradición del derecho natural de la Ilustración), Jean Fouchard ataca a la escuela historiográfica “banalizadora”, en torno a la forma en que ésta última representa las causas del cimarronaje en Saint Domingue. Fouchard contesta a los “banalizadores” que el universal deseo humano de libertad fue la motivación fundamental detrás de las acciones de los cimarrones. Un cierto “esencialismo estratégico”, aparece, de este modo, en Fouchard, como arma ideológica que le permite contrarrestar ciertos presupuestos, nunca explícitos, de la escuela “banalizadora”. Dichos presupuestos –en esto coincido, plenamente con Fouchard y Fick- se acercan, en ocasiones, a prejuicios, mal disimulados, de carácter racista. Sobre el deseo de

contraste con la perspectiva de un Furet, dentro de la historiografía de la revolución francesa (192). Para empezar a pensar la cuestión de las condiciones de posibilidad del evento haitiano, recordemos, además, lo dicho, también por Negri, sobre la relación entre memoria, evento y poder constituyente: “Continuity and memory pertain only to the event. Memory is a product of constituent power in action; it is not continuity but innovation” (321). Cabe agregar que la valoración de las prácticas de resistencia de los esclavos constituye, quizá, el punto que distingue, de manera más clara, a las escuelas historiográficas “épica” y “banalizadora”. El gran historiador “épico” del cimarronaje, en el Haití contemporáneo, es, sin duda, Jean Fouchard.

⁵⁵ “Once sold and introduced into the plantation system, slaves continued to resist individually and collectively by means of suicide. Death was seen not only as a liberation from the extreme conditions of slavery but, according to popular African beliefs, as a means of escape permitting the dead to return to their native land” (Fick, 47).

⁵⁶ Sobre la distinción entre resistencia activa y pasiva veáse el clásico de Gwendolyn Midlo Hall: Social Control in Slave Plantation Societies: A comparison of Saint Domingue and Cuba (1971). Una breve introducción, en torno a dicha distinción, se encuentra en el libro de Gabino La Rosa Corzo, Runaway Slave Settlements in Cuba. La cuestión del cimarronaje tiene uno de sus principales estudiosos en Richard Price. Su antología, Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas, constituye una de las referencias fundamentales para el estudio de esta práctica de resistencia activa, dándole a su estudio una perspectiva comparativa insuperada hasta ahora. En su prólogo a la edición de 1996, hace un amplio recorrido por los aportes historiográficos hechos en torno a la cuestión del cimarronaje durante el cuarto de siglo transcurrido desde la primera edición del libro. Dentro de los textos, ya clásicos, antologizados por Price, veáse el ensayo de Gabriel Debien “Marronage in the French Caribbean”. En dicho ensayo Debien establece la clásica distinción entre “petit marronage” y “grand marronage”, duramente cuestionada por Fick. Dado que Geggus, básicamente, sostiene una posición similar a la de Debien, utilizaremos, en lo que sigue, los elementos propuestos por el historiador británico en torno a la cuestión de los cimarrones y su rol en la revolución haitiana.

libertad de los cimarrones, Fouchard sostiene, en su polémica con Debbasch, Debien y Geggus lo siguiente:

As for the causes of marronage, strange as it may be, there is still resistance to the idea of the slave's thirst for freedom, a completely natural desire it would seem, when evoked by the animal instinct of the hunted beast. Would they have the slave even lower on a hypothetical scale of evolution than the very beast which manages to kick over the traces? Admittedly, all the so called classic reasons may have brought on occasional flights and recourse to marronage. However, we cannot believe that the desire for liberty was not also a cause of marronage. Father Dutrerte was the first to point out the reasons for slave runaways and he abruptly excluded this factor. 'To explain these flights we must look, he wrote 'for reasons other than the desire for liberty'. (...) Father Dutrerte limited the causes of runaway marronage to harsh working conditions, to uprooting and homesickness, bad treatment by masters and insufficient food. It is this same statement that colonials and historians of the time repeat, denying the slave any aspiration for freedom. (...) We are by no means astonished. It is, however, surprising that in our time and despite the broadening of minds, there are those who adopt the same point of view without attempting to analyze the facts except in conformity with the prejudices of the colonial period (Fouchard, 1981, 89, 90).

Como podemos ver, la crítica reciente, hecha por Touillot a la colonialidad de las categorías y del lenguaje de la escuela "banalizadora" tiene uno de sus antecedentes en la reflexión por Fouchard. Pero antes de entrar en la cuestión del cimarronaje, una rápida mirada

por algunos debates historiográficos en torno a los “factores causales” de la revolución haitiana resulta imprescindible. No sólo se trata de que existen grandes discrepancias entre la escuela nacionalista haitiana y los historiadores extranjeros. Incluso al interior de la escuela nacionalista (o “épica”, según Trouillot) existe otro antagonismo que divide a los historiadores, nacidos en Haití, entre aquellos que defienden una perspectiva “mulâtre” y otra “noiriste”⁵⁷. En uno de los tratamientos más completos del tema de las dos escuelas haitianas, David Nicholls sitúa los orígenes de la distinción entre “noiristes” y “mulâtres” en la recepción mulata de los tres primeros volúmenes de la Histoire d’ Haïti de Thomas Madiou. En la versión de Madiou, Toussaint, Dessalines y Christophe reciben un tratamiento bastante favorable. Frente a esto, los historiadores que elaboran el discurso que Nicholls llama “the mulatto legend”, el amigo del autor de Stella, Beaubrun Ardouin (1796-1865) y Joseph Saint-Rémy (1816- 1858), representaron a Toussaint como un simple instrumento de los colonos blancos, a Dessalines como un déspota salvaje y a Christophe como un tirano lleno de odio hacia los mulatos. Pétion y

⁵⁷ Geggus cita un ejemplo del antagonismo entre las dos tendencias, especialmente relevante para la discusión en torno al cimarronaje: “In the 1950’s, the *noiriste* Emmanuel Paul attacked Haitian leftist Étienne Charlier for depicting marronage merely as an early stage in the national liberation struggle that was supplanted by the uprising of 1791. Paul saw Charlier as a defender of the “mulatto” school of Haitian history, which presented the Haitian Revolution simply as a by-product of the French Revolution and the free coloreds (who rebelled in 1790) as the true initiators of the fight for freedom. For Paul, 1789 was an accident that occurred in the middle of an ongoing struggle that influenced but did not determine its outcome. Like François Duvalier, whose government erected the Statue of the Unknown Maroon in Port-au-Prince, he thought it important to show that the black struggle preceded that of the Europeanized free coloreds, who later formed the country’s elite” (70). La tendencia *mulâtre* resultó predominante durante casi todo el siglo XIX y parte del XX. Con la aparición de la obra del “padre de la negritud” Jean Price-Mars, hacia la segunda década del XX, la situación comenzó a cambiar sustancialmente. Con la llegada de Duvalier al poder, hacia la segunda mitad de los años 50, una cierta versión de la negritud se convirtió en ideología oficial de la dictadura. Véase, a manera de ejemplo, la siguiente cita del discurso pronunciado por François Duvalier durante la inauguración de la bella estatua de Albert Mangonés a “Le marron inconnu”, en Diciembre de 1968: “Nous nous prosternons devant Vous, O NEGRE MARRON, afin de perpétuer votre Souvenir aux générations montantes soupirant après votre Héroïque et Patriotique Leçon de Civisme et de Courage Indomptable. Vous êtes le Grand Forgeron de notre Indépendance Nationale. (...) O MARRON INCONNU! ‘Les Cendres des Demi-Dieux ou des MARRONS feront surgir d’autres Demi-Dieux ou d’autres Marrons et lever les Moissons Nouvelles.’ (Duvalier, 1969, 69, énfasis en el original). Esta última retórica explica, al menos parcialmente, el rechazo y la sospecha contra la escuela nacionalista de la época duvalierista, entre algunos sectores liberales.

Boyer, los dos líderes mulatos más importantes, después de Rigaud, son representados, de manera típicamente maniquea, como liberales, humanos, civilizados y honestos⁵⁸. Resulta evidente que en una visión del pasado revolucionario haitiano como el articulado por la “leyenda mulata”, las masas esclavizadas que habían conservado prácticas culturales de origen africano, eran poco más que un conjunto humano ignorante y bárbaro necesitado de “civilización”. El vodú, por ejemplo, era condenado por Ardouin como algo que perpetuaba la “barbarie” de la población negra (Nicholls, 101). La revolución, para esta escuela histórica, sólo podía comenzar en 1789 y, de manera más específica, con los contactos ulteriores de Ogé con la *Société des Amis des Noirs* en la Francia revolucionaria y con Clarkson en la Inglaterra abolicionista.

2.2 LA CUESTIÓN DEL CIMARRONAJE Y EL DEBATE SOBRE LAS CAUSAS DE LA REVOLUCIÓN HAITIANA. “PETIT” Y “GRAND MARRONAGE”. LA REBELIÓN DE MACKANDAL Y LA REPRESENTACIÓN DEL CIMARRONAJE. VODÚ Y CIMARRONAJE.

Como podemos ver, la cuestión del lugar del cimarronaje y, de manera más general, de la resistencia de las masas negras a la esclavitud, se encuentra situada en el centro de las polémicas historiográficas en torno a las causas de la revolución. Sobre dichas causas, resulta sintomático, por ejemplo, que Geggus no mencione al cimarronaje en su recuento de los orígenes de la

⁵⁸ “The mulattoes of the nineteenth century were generally pro-French and Catholic in cultural and religious matters, strongly supporting the 1860 Concordat with the Vatican. Mulatto historians developed a whole legend of the past, according to which the real heroes of Haitian independence were the mulatto leaders Ogé, Chavannes, and Rigaud, and the true pattern of statesmanship is to be seen in Alexandre Pétion. The black leaders were portrayed as either wicked or ignorant, and the legend was clearly designed to reinforce the subjugation of the masses and the hegemony of the mulatto elite” (Nicholls, 11).

revolución. Geggus primero despoja de toda relevancia al cimarronaje y después ofrece su visión de los factores causales de la revolución:

Although this is a controversial area, it seems clear that desertions were usually short-term and offered little threat to the system. Moreover, in 1777, an extradition treaty was signed with Santo Domingo. As new settlements spread into the remaining frontier regions and as the colony's forests were felled, it was becoming increasingly hard to be a successful maroon. It may be, therefore, that by the 1780's, slave dissidents were coming to see revolt as a more viable alternative (8, subrayado nuestro).

Nótese, antes que nada, el uso del término “deserción”, tomado de la terminología esclavista, para hablar del cimarronaje. Aparte de esto último, de acuerdo con este historiador, los factores que explican el inicio de la revolución haitiana se relacionan con la revolución norteamericana y la francesa. El deseo por alguna forma de autogobierno, por parte de ciertos sectores blancos de Saint Domingue, resultó fortalecido después de que las colonias norteamericanas obtuvieran su independencia. “Apart from its ideological impact, the American Revolution gave Saint Domingue a tempting taste of free trade” (Geggus, 8). La interacción (facilitada por los conflictos entre Inglaterra y Francia) entre los esclavistas de Saint Domingue y los mercaderes norteamericanos, hizo que los primeros empezaran a pensarse como “americanos” antes que “franceses”. Además, parte del impacto de la Guerra de Independencia

Norteamericana se sintió entre los afrodescendientes libres⁵⁹. Christophe, por ejemplo, peleó en la guerra de independencia americana. En el caso de la revolución francesa, Geggus sostiene: “If Saint Domingue was a dormant volcano, as contemporaries liked to say, it needed only the shock waves of the political earthquake in Paris to provoke its eruption” (9). Sin duda, los ideales de libertad, e igualdad proclamados por los jacobinos en París resultaban particularmente peligrosos en las colonias del Caribe. Al mismo tiempo, el derrocamiento del *ancien régime* en Francia también socavó las fuentes tradicionales de autoridad en las colonias francesas. Pero, según Geggus, la influencia de la revolución francesa fue sentida primero en la parte más alta de la pirámide social de la colonia. Luego dicho impacto empezó a descender hacia los otros segmentos (9). Una alternativa a la visión unilateral de Geggus, la podemos hallar en la circulación de rumores, entre esclavos y marineros recién llegados de Francia. Frecuentemente estos marineros comerciaban con los esclavos y servían como fuentes de noticias en torno a Francia para éstos⁶⁰.

De hecho, uno podría llevarse la impresión, al leer los argumentos generales de Geggus, que, durante el período inmediatamente anterior a 1791, cientos de miles de africanos y de descendientes de africanos no tuvieron otro rol en la historia de la esclavitud en Saint Domingue que el de esperar, pacientemente, a que las ideas abolicionistas de los franceses e ingleses llegaran a oídos de los criollos de la “élite” esclava para, desde allí, descender a las masas de

⁵⁹ Esto, por cierto, quizá se relacione con el hecho de que José Antonio Aponte, el rebelde afrocubano, poseía un retrato de Washington.

⁶⁰ Veáse, en relación con esto último, la tesis doctoral de Julius Scott *The Common Wind*. Particularmente relevante es el capítulo 2 “Negroes in Foreign Bottom: Sailors, Slaves, and Communication”.

esclavos, *bossales* o *creoles*, que cultivaban las plantaciones⁶¹. Desde la perspectiva propuesta por Geggus dicha apropiación de las ideas abolicionistas, por parte de la élite esclava “creole”, es el factor fundamental para explicar el inicio de la insurrección contra la esclavitud de 1791. Fick cuestiona esta perspectiva del historiador inglés:

...on the whole, slave insurrections and popular movements are treated [por Geggus] either as isolated eruptions of little consequence to slavery and the plantation system or as unwilling embroilments of the slaves in the conflicts of one or another political-interest group. Rarely, if ever, are the insurrectionary movements of the slaves inspired by genuinely autonomous motives or on their own initiative. In fact, what Geggus finds paradoxical ‘is the fact that the world’s sole successful slave revolt took place in a colony where slave resistance had been comparatively slight. Hence any explanation of the slave revolution must also explain its lack of significant precedents.’ (...) But was there really a lack of significant precedents? And how does one define “significant”? If one considers chiefly the overt slave revolts as indications of resistance in Saint Domingue, compared with a greater number of such revolts in other slave colonies during the period of slavery, then perhaps one may pose the problem in those terms. However, alternative forms of resistance did exist in

⁶¹ Sobre este punto, sostiene Trouillot: “...many historians are more willing to accept the idea that slaves could have been influenced by whites or free mulattoes, with whom we know they had limited contacts, than they are willing to accept the idea that slaves could have convinced other slaves that they had the right to revolt. The existence of extended communication networks among slaves, of which we have only a glimpse, has not been a “serious” subject of historical research”(103, subrayado nuestro)

Saint Domingue that were possibly more effective there than elsewhere (...) Among those alternative forms of resistance was marronage... (5, subrayado nuestro)

El cimarronaje fue una práctica de resistencia activa que comenzó, prácticamente, con la conquista y colonización del Caribe a principios del siglo XVI. La hipótesis, propuesta por José Juan Arrón, sobre los orígenes taínos de la palabra “cimarrón” sería uno de los testimonios más significativos de tal comienzo, ligado, además, a la muy conocida gesta del Cacique Enrique, en las montañas del Bahoruco⁶². Será, precisamente, en dicho conjunto montañoso, donde, en los siglos subsiguientes, una comunidad de cimarrones de origen africano resistirá hasta alcanzar un acuerdo con las autoridades coloniales de las dos partes de la isla.

Ha sido Carolyn Fick, en su ya citado The Making of Haiti, quien ha hecho más, en los últimos años, por reafirmar, desde el punto de vista de la investigación historiográfica, la relevancia del cimarronaje en relación con los factores causales de la revolución iniciada en 1791⁶³. En las décadas previas a la aparición del trabajo de Fick, el campo de los estudios de la

⁶² Según Arrón, la palabra “cimarrón” vendría de la raíz taína “symara”. Sustenta su afirmación en el testimonio del cronista de Indias Oviedo, quien describe la palabra “cimarrón” como parte de la lexicografía de la lengua taína, y en los trabajos lingüísticos de Zayas y Laguardia Trías: “...*simarrón* o *cimarrón* pudiera estar relacionado con *símará*, término que ha sido registrado en locono o arahuaco general con el significado de ‘flecha’ y de ahí los compuestos *símarabo* o *símarahabo* ‘arco de flecha’, y *oni símalabo* ‘arco iris’ (literalmente ‘arco de agua’). Cuando de la raíz *símará* se modifica con la terminación *-n*, signo del durativo, que confiere al lexema carácter de acción continuada, *símaran* pudiera traducirse como flecha despedida del arco, escapada del dominio del hombre o, como dice Oviedo, ‘fugitiva’. Y de ahí que *símaran* equivalga a ‘silvestre’, ‘selvático’ o ‘salvaje’ aplicado a las plantas no cultivadas, a ‘huído’, ‘alzado’ o ‘bravo’ aplicado a los animales domésticos que se tornaban montaraces, y también a los hombres, indios primero y negros después, que se alzaban y en desesperada fuga buscaban libertad lejos del dominio del amo. (...) Quedaría por explicar la objeción de Zayas en cuanto al paso de la *r* sencilla a la *rr* doble. En ello sí pudiera haber actuado el tan citado sufijo *-arrón*. Igual que al hispanizarse el vocablo taíno *arabuco* éste se convirtió, por analogía con *arcabuz*, en *arcabuco*, asimismo *símaran*, por analogía con las voces españolas terminadas en *-arrón*, vino a pronunciarse *simarrón*. Y la vacilación entre *s* y *c* en la grafía, y la preferencia, en definitiva, de la última, quedaría igualmente explicada por analogía con *cima*” (Arrón, 1986, 29).

⁶³ El hermoso proyecto historiográfico de Fick se relaciona, en sus orígenes conceptuales, con dos autores fundamentales y, en múltiples sentidos complementarios: CLR James y Georges Rudé. Del segundo, en particular,

revolución haitiana había visto la aparición de un conjunto de textos que cuestionaban el rol que la escuela nacionalista haitiana había atribuido, tradicionalmente, al cimarronaje.⁶⁴ Dichos textos, algunos escritos con el propósito explícito de “desmitificar” la narrativa del nacionalismo haitiano, articulan, simultáneamente, dos ejes de argumentación. El primero se relaciona con la conceptualización del cimarronaje, en un intento por separarlo, de manera estricta, de otros actos de rebelión contra el régimen esclavista⁶⁵. Dicha delimitación caracteriza, de hecho, al

recuérdese su The Crow in the French Revolution (1959), un clásico que guarda significativas afinidades con la perspectiva “from below” asumida por Fick. Por su parte CLR James, en el texto de una conferencia titulada “How I Would Rewrite The Black Jacobins”, en 1971, ofrece una autocrítica que muestra cuánto debe el proyecto de Fick al gran pensador trinitario. Citando un informe de Leclerc, jefe de la expedición napoleónica de 1802 a 1803, en el cual se declara, luego de la detención y deportación de Toussaint que había todavía “dos mil líderes que habría que deportar”, James sostuvo: “If I were writing this book again, I would have something to say about those two thousand leaders” (citado por Scott, 2004, p. 204). Dicha autocrítica de James, además, apunta a una cuestión fundamental: la complejidad de la revolución haitiana es tal (desde el punto de vista de la heterogeneidad de sus actores, su sujeto social y sus proyectos, a veces antagónicos) que se impone hablar, en ocasiones, de una confluencia, encuentro o concatenación entre “*cimarrones*” (en el sentido propuesto por Fick) y “*Jacobinos negros*”. En otros momentos de la revolución, como es el caso de la “guerra dentro de la guerra”, habría que hablar de “*cimarrones*” versus “*Jacobinos negros*”.

⁶⁴ Resumiendo dichas críticas, Fick sostiene: “The French sociologist Yvan Debbasch, the eminent historian Gabriel Debien, in his many works on colonial French Caribbean plantation systems, and historian François Girod, all adopted the position in one form or another, and to varying degrees, that statistically speaking the desire for freedom counted for very little among the real causes of marronage, that those causes motivating slaves to escape were almost invariably related to the conditions of slavery and rarely, if ever, had anything to do with the lofty “European” ideal of liberty”(6). Conviene recordar, en este punto, lo dicho por Michel-Rolph Trouillot sobre la convergencia conceptual entre el discurso de la plantocracia y el de los historiadores que trivializan, en nuestra época, la resistencia contra la esclavitud. Al referirse al tratamiento de dicha resistencia, por parte de la plantocracia, Trouillot comenta su ambivalencia discursiva: la resistencia y el desafío a la esclavitud no podían existir porque reconocerlas era admitir, a su vez, la humanidad del esclavo. Por otro lado, dado que la resistencia efectivamente ocurría, se la trataba con severidad. Mientras se negaba la existencia de la resistencia por otro lado se producía un vasto corpus de medidas, legales e ilegales, para reducir la misma resistencia que era negada en teoría: “Publications by and for planters, as well as plantation journals and correspondence, often mixed both attitudes. Close as some were to the real world, planters and managers could not fully deny resistance, but they tried to provide reassuring certitudes by trivializing all its manifestations. Resistance did not exist as global phenomenon. Rather, each case of unmistakable defiance, each possible instance of resistance was treated separately and drained of its political content. Slave A ran away because he was particularly mistreated by his master. Slave B was missing because he was not properly fed. Slave X killed herself in a fatal tantrum. Slave Y poisoned her mistress because she was jealous. The runaway emerges from this literature –which still has its disciples- as an animal driven by biological constraints, at best as pathological case. The rebellious slave in turn is a maladjusted Negro, a mutinous adolescent who eats dirt until he dies, an infanticidal mother, a deviant” (83, subrayado nuestro). Recuérdese, en relación con lo subrayado en la cita anterior, la manera en que Geggus, en un fragmento ya citado por nosotros, caracteriza los actos de cimarronaje, a semejanza de los gerentes de la plantocracia colonial, como “desertions”.

⁶⁵ “Debien seriously doubts a fundamental tenet of the Haitian national writers regarding the role of marronage, i.e., that this phenomenon contained both the antecedents and general form of the great slave uprising of 1791 in the

cimarronaje como un acto de “deserción”, temporal o permanente, sin considerar que, desde un punto de vista práctico, los ex-esclavos rebeldes, desde el inicio mismo de la insurgencia, se habían convertido en cimarrones⁶⁶. Esta conceptualización, simultáneamente, plantea una distinción, dentro de la propia práctica del cimarronaje, entre “petit marronage” y “grand marronage”⁶⁷. El “petit marronage” intenta describir una fuga de corta duración, muchas veces

North Province –the real beginning of the black revolution. In so doing, however, he relies entirely upon a distinction sometimes made by contemporaries between “maroons” and the armed slaves that they called “brigands”, “rebels”, or “insurgents”, as if the latter were not maroons themselves. The whole point here is that categories relevant to the comparatively stable conditions of the colonial regime tend, for that very reason, to break down and change during times of revolutionary upheaval” (Fick, 6, subrayado nuestro).

⁶⁶ Compárese, una vez más, las posiciones contrarias, sobre este punto entre Geggus y Fick. En primer lugar Geggus, sostiene: “One may accept that the line between marronage and rebellion is not clear-cut, but to make the words synonyms is blatantly to ignore both the ambiguous position of maroons in slave societies and the necessarily violent and collective nature of rebellion. Furthermore, colonists continued during the revolution to distinguish between marrons and insurgés, and in the areas where slavery survived, petit marronage persisted.”(72). Por su parte Fick, comentando dos trabajos pioneros de Leslie Manigat y de Orlando Patterson, sostiene: “Each of the individualistic motives for running away described by the French school –hunger, punishments, harsh working conditions, maltreatment, inadaptation, inadequate living conditions- may in fact be but particular expressions of, or may “trigger off”, the desire for freedom. Finally, insofar as marronage is a reaction against the property relations of slavery, it is therefore inscribed within the dynamics of class and race struggle in Saint Domingue and, facing the historical conjuncture of the pre-revolutionary decade of the 1780’s, evolved from a preconscious form of colonial protest to a political revolutionary force (...)In an study of the Jamaican maroons, sociologist Orlando Patterson has argued in a somewhat similar vein, and this can equally be applied to the case of Saint Domingue, that the maroons were merely one feature of the revolt of the slaves. He goes even further to suggest that ‘all sustained slave revolts must acquire a Maroon dimension, since the only way in which a slave population can compensate for the inevitably superior military might of their masters is to resort to guerrilla warfare’. (...) In light of these observations, then, the dynamics of marronage can be understood from a fresh perspective that carries the discussion beyond the limitations of the French/Haitian paradigm”(7, subrayado nuestro).

⁶⁷“ Debien makes a somewhat arbitrary distinction between “small” marronage, i.e. flights lasting only a day or two, or a week, and which involve only one individual or very small groups, and “big” marronage –the real thing, the more spectacular and more alarming sort which involves large numbers of slaves grouped in bands.(...) whether marronage was a result of a sudden change of temper in the slave or an actual rebellion against the colonial regime, in each case it came down to nothing less than continual resistance to slavery, under one form or another” (Fick, 6). En la cita anterior, Fick se propone ahondar en la reelaboración, de la distinción entre “petit” y “grand marronage”, hecha por Leslie Manigat en su clásico ensayo sobre el tema: “Without the decision to run wild, there is no marronage at all. Therefore any distinction between petit marronage and grand marronage [se refiere a la historia “banalizadora” elaborada por Debien] has to be made in other grounds, such as the intensity of the determination implicit in a behavior, the period of marronage, the individual or collective choice (in isolation or in bands), the vicinity or remoteness (or the accessibility or inaccessibility) of the hiding place, and the tactics used to survive. (...) Grand marronage is the situation in which the fugitive slave runs wild with the cold *determination* to go far, to run to unreachable spots, to stay as long as possible, if not definitely, at least to the limit of human resistance. As much as possible he joins with his fellow maroons to constitute or strengthen the band and to adopt a hit-and-run tactic in a guerrilla war against the plantation order. (...) Petit marronage, by contrast, is when the fugitive runs wild spontaneously. He does not stay away for more than a few days because, unwilling to go too far or to inaccessible

dirigida hacia zonas cercanas a la plantación, emprendida por uno o muy pocos individuos esclavizados. El “grand marronage”, por otro lado, sería la fuga masiva, con el propósito de constituir, en un lugar remoto, una comunidad autónoma de ex-esclavos. Conviene destacar, además, que al tratar la cuestión del “grand marronage” la corriente historiográfica “banalizadora” tiende a enfatizar las ambiguas relaciones de las comunidades de cimarrones con los esclavos que permanecían en las plantaciones⁶⁸. El otro eje argumentativo que descarta el rol del cimarronaje entre los factores generadores de la revolución haitiana, es de carácter cuantitativo: el número de las acciones de “grand marronage”, de acuerdo con Geggus, por ejemplo, sería relativamente pequeño en comparación con otras colonias esclavistas del Caribe, particularmente Jamaica.

Entre los propósitos de Fick se encuentra el de colapsar la distinción entre “petit” y “grand marronage”, propuesta por Debien. De hecho, para Fick, en las condiciones del Saint Domingue de las décadas previas a la revolución haitiana, lo que la escuela “banalizadora” considera como “petit marronage” fue una de las manifestaciones más efectivas de resistencia contra la esclavitud⁶⁹. Los “pequeños” actos de cimarronaje habrían posibilitado, al menos

spots, he always leaves open the possibility of a quick return at the most propitious moment, asking to be forgiven and reinstated in his servile condition”(Manigat, 1977, 423).

⁶⁸ Por ejemplo, veáse el siguiente argumento de Geggus: “It is sometimes stated that the existence of communities of fugitive slaves encouraged insurrections, and many have argued that maroons played a special role in the Haitian Revolution. Yet the relationship between the two types of resistance was complex and ambiguous. Not only can marronage be seen as an alternative to rebellion, a safety valve, but in becoming maroons, slaves also took on new identities and interests that often set them apart from the slave population in general. Successful maroon communities maneuvered as third parties between the mass of slaves and the planters and colonial authorities. The maroons of Jamaica, once granted free status in the treaties of 1739 and 1740, turned out to support the colonial administration in every slave uprising until emancipation and even afterward in the Morant Bay Rebellion of 1865. On the other hand, successful maroons were certainly a symbol of resistance, and even in Jamaica, rebels continued to look on them as potential allies. Their supposed role in the Haitian Revolution, however, is largely myth” (62).

⁶⁹ “Of the many and diverse forms of resistance, marronage proved in the end to be the most viable and certainly the most consistent. From the very beginning of the colony under Spanish rule, throughout its long history under the French, until the abolition of slavery in 1793-94, slaves defied the system that denied them the most essential of

parcialmente, la organización, de las dos más grandes redes conspirativas de esclavos en el Saint Domingue de la segunda mitad del siglo XVIII: la de Mackandal (1757) y la que organizó el levantamiento de 1791.

La muy conocida conspiración de Mackandal le sirve a Fick para introducir diversas perspectivas en torno al cimarronaje que posteriormente reaparecerán en su análisis de la insurrección de 1791⁷⁰. Quizá la más importante es su afirmación de que el cimarronaje de Mackandal no consistió en la clásica retirada, hacia una región remota de la isla, descrita por Genovese como el intento “restauracionista” de reconstruir un orden social africano. Mackandal, en la versión de Fick, se mantenía, de una manera *insterticial*, dentro y fuera del orden de la

social and human rights: the right to be a free person. They claimed that right in marronage. But it was not until 1791 that this form of resistance, having by this time acquired a distinctively collective characteristic, would converge with the volatile political climate of the time and with the opening of a revolution that eventually guarantee that right. That marronage had become an explosive revolutionary force in 1791 was due as much to the global context of revolutionary events as to the persistent traditions of resistance which, necessarily, remained narrower in scope” (Fick, 49).

⁷⁰Un momento significativo, desde el punto de vista teórico, se produce cuando Fick traza sus acuerdos y desacuerdos con las propuestas de Eugene Genovese sobre el cimarronaje como “restauracionista”: “This separation of marronage into distinct historical categories such as “restorations”/ “revolutionary” or “backward-looking”/ “modern” may perhaps be somewhat too reductionist, at least in regard to Saint Domingue, where many of the early slave revolts aimed as much at the massacre and elimination of the white masters as at escape from slavery. Indeed, in the one really significant slave conspiracy prior to the revolution, the Makandal affair of 1757, the intent was not only the total destruction of the white masters but independence as well; the new masters were to be the blacks. It revealed an incipient, pre-Revolutionary consciousness, certainly, but was hardly “escapist” or ‘backward-looking. (...)What the Genovese thesis points out, however, is that whether marronage was “restorationist”, as the great peasant revolts of Europe, or “revolutionary” –and these terms may be debated- its mere presence in slave society was a continual blow to the plantation system and the foundations of slavery in the New World. The argument also underscores the qualitative change in marronage as it had adapted to a new world context in 1789-91 and onward and had become a popular revolutionary form of collective resistance, which it could not have been in Makandal’s time, just thirty years earlier, given the historical limitations of that period” (8). Más adelante discutiremos, en detalle, las tesis de Eugene Genovese en torno al cimarronaje y la revolución haitiana. Por ahora nótese, como sostiene, correctamente, Geggus, que el proyecto de Fick es un intento por sintetizar el énfasis de la escuela haitiana en la *longue durée* con la valoración de la *conjuncture* de la revolución francesa expuesta por CLR James (Geggus, 40).

plantocracia en Saint Domingue⁷¹, con adeptos entre los cimarrones y los esclavos, entre la “élite” de los esclavos y los que trabajaban en los cultivos:

Here, then, was a case of a maroon band with a formidable leader operating in a permanent state of marronage, but one that extended itself, at the same time, to set afoot a vast movement of resistance. It was a type of marronage that differed qualitatively from that practiced by other Saint Dominguean maroon bands or communities in terms of its organization, its infiltration into the plantation system for the recruitment of slave allies and adherents, and in terms of its overall goal (Fick, 61).

De este modo, en la perspectiva de Fick, aparece un tipo de cimarronaje el cual, operando en los intersticios del régimen esclavista, funciona, antes que nada, como un mecanismo

⁷¹ “Here some considerations may be posed concerning marronage in the New World context, and in Saint Domingue particularly. At a first glance, one may be inclined to interpret this case [el de Makandal] of pre-revolutionary marronage as one of the many “restorationist” movements of traditional slave resistance, given the messianic style of leadership espoused by Makandal, as well as the existence of a fairly settle community of followers in apparent withdrawal from slave society. Even more, Makandal’s conspiratorial movement in the 1750’s was not yet a part of that “bourgeois, democratic revolutionary wave” sweeping through the Age of Revolution in the late eighteenth century. Yet, as a maroon leader, Makandal did not restrict or marginalize his activities exclusively outside the plantation system, nor did he attempt, in the isolation of wooded mountain retreats, to create an independent, socially and politically organized Afro-Caribbean community, as was evidently the case with the Batoruco and Maniel maroons on the eastern border, or as in other Latin American and West Indian colonies. Rather, marronage became the organizational vehicle, drawing nonetheless upon existing African beliefs and practices, religious animism, and herb medicine, for building a resistance movement aimed at nothing less than the destruction of the white masters and of slavery. Significantly, he [Makandal] had adepts and followers within slave society and within the parameters of the plantation system who, as *pacotilleurs*, as domestic slaves on an errand, or as “occasional” maroons, actively procured and distributed various poisons, potions, and other ‘remedies’ ”(Fick, 61, subrayado nuestro).

concatenador de la conspiración⁷². La distribución de veneno, por parte de Mackandal y sus seguidores, constituyó, además, un uso de las funciones que cumplían los esclavos, *dentro del régimen esclavista, contra dicho régimen*. La relación entre el adentro y el afuera de la plantación pareciera, entonces, haber sido mucho más fluida que la que historiadores como Debien y Geggus estarían dispuestos a admitir. Confluyendo, en la conspiración de 1757, tanto actos de “petit” como de “grand marronage”, la relación entre los esclavos y los cimarrones, durante la conspiración de Mackandal, puede, además servir como ejemplo para ilustrar los riesgos de construir, en términos de categorías históricas, a los cimarrones como un sujeto colectivo totalmente separado de las masas de esclavos. Fick concluye que:

Thus to see them [los cimarrones] simply as a distinct or separate group might be to suppose that fugitive slaves, once punished, were never reintegrated into the plantation amongst the others, or that they never repeated their acts of defiance to turn fugitive again, or that the hard-working and apparently accommodating plantation

⁷² Como era de esperarse, el significado histórico de Mackandal, es otro de los puntos de la polémica entre “banalizadores” y “épicos”. Geggus, siguiendo el trabajo del historiador francés Pierre Pluchon, sostiene lo siguiente: “The case of Makandal, the famous long-term fugitive executed in 1758 for distributing poisons, is a rare example that links pre-1791 marronage with religious or magical practices, but his case raises several problems. (...) One can follow in contemporary documents the rapid elaboration of his legend during the pre-revolutionary decades. It is remarkable that of all the historians who have written about this charismatic figure, only Pierre Pluchon decided to exploit the judicial records relating to Makandal’s arrest. (...) Pluchon’s conclusions echo those of Hilliard d’Auberteuil in 1776 and the colonial intendant in 1758: Makandal’s clients were local, and they killed for personal, not political, motives; there was no colony-wide revolutionary conspiracy”. (75). En el caso de Pluchon habría que preguntarse por los presupuestos ideológicos con los que se aproximó al archivo histórico. Significativamente, en otro momento, Geggus describe a Pluchon como un historiador quien, en sus dos biografías de Toussaint Louverture, publicadas entre 1979 y 1989, expresa abiertamente su simpatía por los “desafortunados” oficiales franceses en el Saint Domingue de la época: “In a field characterized by hagiography and romantic enthusiasm, Pluchon’s work stands out for its hard-nosed lack of idealism. It displays little admiration for either Toussaint Louverture or the Haitian or the French Revolution. Pluchon is a former director of the Institut Français in Haiti, and such sympathy as he shows goes to the hapless French officials sent out to the colony that was slipping irrevocably beyond European control” (38, subrayado nuestro).

slave who stayed on to bide his time never turned fugitive himself. Significant relations did exist between maroons and other elements of the larger society, and it is perhaps from this dynamic that the practical consequences of marronage and, ultimately, its potential for popular revolutionary organization and activity in Saint Domingue might best be understood (57, subrayado nuestro).

En definitiva, no cabe duda de que el cimarronaje (más allá de las distinciones, heredadas del régimen colonial por autores como Debien y Geggus) fue uno de los factores determinantes en la trama histórico-social que confluyó en torno al evento de 1791.

Al colapsar la distinción entre “petit” y “grand marronage”, en el contexto de la insurrección de 1791, Fick, en mi opinión está registrando una mutación en el cimarronaje que coincide, a su vez, con la tremenda expansión de la economía esclavista a finales del siglo XVIII en Saint Domingue. No es que el cimarronaje haya pasado de ser una manifestación política “restauracionista” (Genovese) o una “válvula de escape” (Geggus) que estabilizaría el régimen para devenir en una forma moderna de lucha. El cimarronaje, a partir de la ceremonia de Bois Caiman, se había convertido en una práctica de las masas. Como veremos, en el contexto de nuestra discusión del evento en Bois Caiman, la mutación (al convertirse el cimarronaje en un proceso colectivo) impidió que, a diferencia de la conspiración de Mackandal, la rebelión pudiera ser destruida con la muerte o la traición de sus líderes originales como Boukman, Jean Francois y Biassou⁷³.

⁷³ “...if any lessons are to be learned of the Saint Domingue revolution, they are not, ultimately, in the bravery and courage of the masses, for heroics and sentiment have little place in the material foundations of history. In the end all peoples fighting for their freedom do so with unparalleled fortitude. Rather, it is the political impact of the self-

Otro aspecto ligado a la cuestión del cimarronaje, es el de la relación entre la religión vodú, la resistencia a la esclavitud y la insurrección de 1791. No es este el lugar para intentar un recorrido, en profundidad, a través de la religión de los *Lwas*⁷⁴. Pero, dado que uno de nuestros propósitos, es trazar una rápida síntesis de los distintos factores que confluyeron en torno a 1791, un breve acercamiento al vodú, a su carácter subversivo en el contexto de la plantación, se impone⁷⁵.

mobilization and the independently organized resistance of these masses had upon the direction and outcome of the revolution that matters" (Fick, 248, subrayado nuestro). No cabe duda –a partir de la obra de Fick y de otros pioneros de la historiografía de la acción de las masas en la revolución haitiana- que la automovilización de las masas y su resistencia organizada, de manera autónoma, tuvo su "turning point" a partir de la ceremonia de Bois Caïman.

⁷⁴ La bibliografía sobre esta religión afrocaribeña es tan vasta que sólo mencionaremos algunos de sus textos claves: Price-Mars (1954), Roumain (1942), Hurston (1990), Deren (1970), Courlander (1960), Herskovits (1937), Métraux (1972), Davis (1985), Laguerre (1989) y Dayan (1994). Sobre el término Lwa o "Loa", Thompson, en su Flash of the Spirit: African and Afro-American Art and Philosophy, apunta lo siguiente: "The very Afro-Haitian term for spirit, *loa*, encapsulates the subtle nature of the syncretisms that took place. In Abomey, deities are called *vodun* (mysteries); in Yoruba, diviner-herbalists are called *babalawo* (father-of-mysteries), a term creolized by Haitians into *papaloi* (the name for a *vodun* priest) through ingenious Afro-Gallic punning. The Haitian words for deity, *loa* or *mystère*, therefore appear to derive from the Yoruba *l'awo* for 'mystery'" (166).

⁷⁵ Como ya resultará obvio, la cuestión del vodú en su relación con el cimarronaje y la revolución haitiana es otro de los puntos más debatidos entre los historiadores. Se trata, además, de una de las áreas más difíciles de abordar dado que como sostiene, a mi entender correctamente, Geggus: "Avoiding the twin perils of exoticizing or occidentalizing the slaves, how are we to imagine the attitudes and beliefs of those Africans and children of Africans of two centuries ago: those who called their white enemies 'the monkeys' or 'the citizens'; those who in their native language had no word for 'liberty' even though thousands of them died in its pursuit?. This, in my opinion, remains the most intractable question facing historians of the Haitian Revolution" (42). A pesar de lo anterior, la posición de Geggus sobre el significado del vodú es, sustancialmente, la misma que en torno al cimarronaje: "The 'revolutionary' implications of vodou seems to have been exaggerated. One might argue that, by enriching the cultural life of the slaves, the development of vodou helped defused anomic tensions and thus added to the stability of the colonial regime. Anthropologist Alfred Métraux thought that a major and underrated function of vodou was the dissipation of social bitterness. A magical reading of the universe, moreover, tends to promote magical rather than political remedies to real-world problems. Moreau de Saint-Méry certainly feared black religious specialists, but this was because of the control they exercised over the minds of their followers rather than because of their activities or any revolutionary message they propagated. Drouin de Bercy claimed that the aim of vodou and Don Pedro cults was to drive the whites out of Saint Domingue, but as his book was published in 1814, the may have been an observation after the fact. Like Pierre Pluchon, therefore, I see the role of vodou in the Haitian Revolution as ancillary rather than central" (79, 80). Sintetizando la posición contraria a la de Pluchon-Geggus, Fick sostiene: "Despite rigid prohibitions, voodoo was indeed one of the few areas of totally autonomous activity for the African slaves. As a religion and a vital spiritual force, it was the source of psychological liberation in that it enabled them to express and reaffirm that self-existence they objectively recognized though their own labor (and of which they were subjectively conscious through the daily realities of coercion and fear). Voodoo further enabled the slaves to break away psychologically from the very real and concrete chains of slavery and to see themselves as independent beings; in short, it gave them a sense of human dignity and enabled them to survive. Indeed the sheer tenacity and vigor with

Recordemos, para comenzar, la casi total ausencia de un acercamiento al vodú en el libro de Fischer. Esto último resulta aún más significativo puesto que la religión vodú, en el contexto colonial, fue un producto de las dinámicas de la economía de plantación. Llevó (y lleva) las marcas de los horrores de la esclavitud, del racismo y del colonialismo⁷⁶. Reteniendo aspectos del universo simbólico y, en general, del pensamiento filosófico africano, al tiempo que creando, en los intersticios de la plantación, nuevos elementos “transculturados desde abajo”, el vodú es, desde la perspectiva de este trabajo, una expresión de los poderes creadores de las masas⁷⁷. A partir de esto último, vale enfatizar, una vez más, que resulta un grave error pensar el vodú, en el Saint Domingue esclavista, como un aspecto “pre-moderno” o “restauracionista” destinado a ser superado, por el universalismo democrático, propio del pensamiento burgués ilustrado. Al contrario, el vodú, en el contexto de la revolución en Saint Domingue, fue una forma de

which slaves worshiped their gods and danced in their honor –in spite of the risks, in spite of incredibly long and physically exacting hours of labor during the day and often half the night- eloquently attests to voodoo as a driving force of resistance in the daily lives of the slaves” (44, 45)

⁷⁶ En este sentido, véase lo acotado por Joan Dayan en relación con el proceso de escritura de su excelente *Haiti, History and the Gods*: “I began to consider not only the historical functions of vodou- its preservation of pieces of history ignored, denigrated, or exorcised by the standard ‘drum and trumpet’ histories of Empire- but the project of thought, the intensity of interpretation and dramatization it allowed. Facing what remains to a large extent an unreconstructible past –the responses of slaves to the terrors of slavery, to colonists, to the New World- I try to imagine what cannot be verified. I do not treat vodou as an experience of transcendence, an escapist move into dream or frenzy. Instead, I emphasize the intensely intellectual puzzlement, the process of thought working itself through terror that accounts for what I have always recognized as the materiality of vodou practice, its concreteness, its obsession with details and fragments, with the very things that might seem to block or hinder belief. This sense of invention goaded by thought leads me to claim that vodou practices must be viewed as ritual reenactments of Haiti’s colonial past, even more than as retentions from Africa” (xvii)

⁷⁷ Valga lo acotado por Wade Davis: “Vodoun is a quintessentially democratic faith. Each believer not only has direct contact with the spirits, he actually receives them into his body. As the Haitians say, the Catholic goes to church to speak about God, the vodounist dances in the hounfour [templo vodú] to become God” (Davis, 1997, 73). La anterior cita de Davis, además, alude a uno de los aspectos claves de la religión vodú: la posesión espiritual, rasgo que es una de las muestras más contundentes de la presencia viva de la filosofía tradicional africana en el vodú. Sobre la posesión en el vodú existe una amplia bibliografía imposible de abordar en estas páginas, véanse los ya citados textos de Price-Mars, Métraux y Deren.

pensamiento moderno⁷⁸, elaborada dentro y fuera de las dinámicas del cimarronaje. Dicha forma de pensamiento entró en contradicción, coexistió o se fusionó, con las ideas de los “jacobinos negros”, dado el carácter heterogéneo que tuvo, en diversos momentos, la correlación de las fuerzas en lucha contra el régimen esclavista. Al recordar que el vodú es una manifestación del pensamiento moderno quisiera enfatizar la manera en que la religión de los *Lwas* se encontró inserta dentro de las dinámicas, políticas y económicas, que han sido conceptualizadas por Chakrabarty (2000) como las dos historias del capital. El vodú, como religión de cimarrones, fue formado dentro de ‘History 2’, esa otra historia que interrumpe la temporalidad propiamente capitalista. Las religiones africanas, como punto de partida de las religiones afrocaribeñas, comenzaron a formar parte de la “History 2” desde el momento mismo en que se produjo su encuentro con la expansión colonial europea y la violencia del subsiguiente tráfico esclavista.

⁷⁸ Reflexionando -a partir de los conocidos trabajos de James, Williams y Mintz- sobre el contexto histórico-social en el cual fue articulado el vodú en Saint Domingue, Palmié sostiene: “Representing, as it does, the historic heartland of African America, the Caribbean might be well regarded as one of the first truly modern localities: modern not only in the sense of the ‘factory in the fields’ character of the slave-labor-driven, although highly rationalized, export economy characteristic of the region since at least the mid seventeenth century (thus anticipating the so-called Industrial Revolution in the metropolis by more than a century); modern also in the sense in which the sheer scale and rationally calculated nature of the appropriation of commoditized human bodies and their destruction in the service of new forms of production and accumulation, prefigured what in their grim reflections on the ‘dialectics of enlightenment’ Horkheimer and Adorno would call the characteristically modern ‘identity of domination and reason’; modern, finally, in the sense of the displacement, rupture, heterogeneity, instability, flux, and incompleteness that characterizes virtually all social projects enacted in the region’s troubled past and contradiction-ridden postcolonial present” (41, 42). Como resultará evidente, a partir de la cita anterior, proponer el carácter moderno del vodú y, por extensión del cimarronaje, es reconocer estos fenómenos como productos de las condiciones de la modernidad esclavista en la plantación y, al mismo tiempo, entenderlos en una relación de antagonismo contra dicha modernidad. Esta relación de antagonismo, por tanto, implica tanto la retención de aspectos de la cultura africana como la creación de elementos culturales nuevos, productos de formas de “transculturación desde abajo”. El carácter moderno del vodú y el cimarronaje en nada implica una visión “hibridizadora” de tales prácticas si se mantiene presente el carácter binario del antagonismo fundamental entre amos y esclavos. Por otro lado, podemos hallar en la figura del zombi, para citar un ejemplo, una metáfora conceptual elaborada, desde la experiencia de la esclavitud, para cuestionar la racionalidad instrumental que mercantilizaba cuerpos humanos y racionalizaba su destrucción dentro del orden postulado por la plantocracia. Recuérdese, en este sentido, el extraordinario trabajo de Joan Dayan en torno al vodú contemporáneo como forma de reflexión en torno a la esclavitud y el colonialismo.

2.3 LA INSURRECCIÓN DE AGOSTO DE 1791: COMPLEJIDAD DE SU CONTEXTO SOCIO-POLÍTICO. DIVERSAS “CONSPIRACY THEORIES” ESGRIMIDAS PARA NEGAR LA AUTONOMÍA POLÍTICA DE LOS ESCLAVOS REBELDES. LA SUPUESTA “IMPOSIBILIDAD” DE LA ACCIÓN AUTÓNOMA DE LOS ESCLAVOS Y LA “ENCICLOPEDIA DE LA SITUACIÓN”. LA CUESTIÓN DEL EVENTO Y BOIS CAIMAN. DEBATE CON PETER HALLWARD Y SU ARTICULACIÓN DE LA TEORÍA DEL EVENTO PARA PENSAR LA REVOLUCIÓN HAITIANA.

La gran insurrección de los esclavos, en Agosto de 1791, ocurrió dentro de una situación de tremenda complejidad, política y económica, sobredeterminada por la violenta racialización de la sociedad operada por el sistema esclavista. Dicha complejidad ha sido esgrimida, dentro de cierta historiografía de la revolución, para intentar negar la acción autónoma de los esclavos⁷⁹. El

⁷⁹En este sentido, una vez más, resulta sintomática la narrativa de Geggus: “It was in this rather complicated political situation, with civil war brewing between whites and free coloreds, with tensions rising between conservatives and radicals, with rumors circulating of secession and counterrevolution and a new assembly gathering in Cap Français, that the slaves took everyone by surprise. At the end of August 1791, an enormous revolt erupted in the plain around Le Cap. Beating drums, chanting, and yelling, slaves armed with machetes marched from plantation to plantation, killing, looting, and burning the cane fields. From the night it began, the uprising was the largest and bloodiest yet seen in an American slave society. (...) Most slave conspiracies in the Americas were probably betrayed before reaching fruition, and most rebellions were quashed within a few days. The circumstances surrounding the August uprising are therefore of great interest. The divided and distracted state of the whites and the alienation of the free coloreds doubtless explain much of the rebels’ success, both in gathering support and in overcoming opposition. Their aims, however, are less clear. The insurgents spoke with several voices, and many appear to have believed they were fighting to gain a freedom already granted them by the king of France but which the colonists were withholding. They tended to present themselves as defenders of church and king rather than demanding the rights of man. How far this was a deliberate ploy (perhaps designed to win aid from their conservative Spanish neighbors) is hard to say, but the influence of French revolutionary ideology on the revolt would seem slight. Since 1789, slaves had called the tricolor cockade the symbol of the white’s emancipation, but in revolt they adopted the white cockade of the royalists. Rumors of a royal emancipation decree had circulated in Saint Domingue in the autumn of 1789, along with news of an insurrection in Martinique, which was itself prompted by similar rumors that may have their roots in late *ancien régime* reforms. The Saint Domingue uprising was one of the first of a new type of slave revolt, soon to become typical, in which the insurgents claimed to be already officially emancipated. Apparently beginning with the Martinique rebellion of August 1789, this development probably owed more to the antislavery movement than to French revolutionary ideals”(12). Geggus, hacia el final del pasaje anterior, se encuentra debatiendo, claramente, con aquellos que desde CLR James, pasando por Genovese y Blackburn, hasta llegar a Fischer, tienden a enfatizar la adopción de los ideales jacobinos por parte de los insurgentes. El problema, como hemos dicho, es que, para Geggus, los esclavos rebeldes parecieran estar

maquiavelismo de una facción monárquica, la circulación de las ideas de los abolicionistas ingleses o franceses, los partidarios de los líderes mulatos, Ogé y Chavannes⁸⁰, entre otros factores, fueron (y continúan siendo) nombrados, en las más diversas narrativas, como los “verdaderos” agentes detrás de las acciones de los esclavos rebeldes⁸¹.

La velocidad con que se expandió la rebelión, desde la Llanura del Norte hacia las haciendas contiguas, hizo que adquiriera una fuerza devastadora. De la lectura de los primeros informes, elaborados por la plantocracia, se desprende que el plan de la insurrección fue brillantemente concebido y que, de haber triunfado completamente, habría dado, a los ex-esclavos, el control de la principal región de la isla, la gran Planicie del Norte. En tan sólo tres días todos los municipios importantes de la Planicie habían sido atacados, de manera simultánea, al tiempo que las comunicaciones entre estos habían sido cortadas. Por otro lado, existen evidencias de una coordinación con conspiradores dentro de Le Cap, la capital, para facilitar, desde adentro, la toma de la ciudad por los insurgentes que la rodeaban (Fick, 100). A pesar de fallar el plan para tomar Le Cap, las tropas contrainsurgentes, enviadas por el gobierno de la

aprovechando las contradicciones entre la élite y la circulación de rumores abolicionistas, sin tener un proyecto propio. Esta perspectiva de Geggus resulta particularmente problemática si recordamos, como ejemplo contrario, el trabajo de Thornton sobre el pensamiento político Kongo en la revolución haitiana.

⁸⁰ Líderes de un alzamiento fracasado, a favor de los derechos políticos de los mulatos libres, ocurrido en 1790. El fracaso de este levantamiento se debió, precisamente, a la terca negativa de Ogé de movilizar a los esclavos negros.

⁸¹ ...the insurgents had their own ideologies, their own histories, and their own hopes for the future. While the actions of royalist and republican whites helped set the stage for the insurrection and contributed to its development, the slave insurgents were the true force behind it. As Jean-Philippe Garran-Coulon, author of a long official report on the “troubles” of the colonies published in the late 1790’s, argued, the slaves of Saint Domingue (like those who followed Spartacus in Rome) had been moved to action not by actions of instigators but rather by the “genius of liberty”, which had incited them to “break their chains”. If they had been encouraged by the talk of liberty in the colony, and by the “unthinking” statements of some whites, the slaves had no “instigator” other than “the love of liberty and hatred for their oppressors.” “Slaves are in a permanent state of war with their masters and the government that maintains slavery. They have the right to demand liberty by any means, even violence”, he wrote. Taken up in a violent and no doubt at times exhilarating process of revolution, they drew on a variety of ideals as they struggled to find their place in a rapidly changing world (Dubois, 104, 105).

ciudad, resultaron inefectivas contra las tácticas guerrilleras de los rebeldes negros. Hacia el final de Septiembre éstos últimos habían destruido al menos 1000 plantaciones y matado a cientos de blancos. Era ya, para entonces, la más vasta y violenta de todas las rebeliones contra la esclavitud en la historia de las Américas. La plantocracia se encontraba en estado de shock. Lo imposible, dentro de su universo conceptual, estaba ocurriendo ante sus propios ojos:

“There is a motor that powers them and that keeps powering them and that we cannot come to know”, Pierre Mossut wrote to Gallifet of the insurgents. “All experienced colonists know that this class of men have neither the energy nor the combination of ideas necessary for the execution of this project, whose realization they nevertheless are marching toward with perseverance”. Although many had been captured and questioned, “all observed obstinate silence about who armed them and incited this odious trance”. What was happening was impossible, and yet it was happening before his very eyes. Other masters were also bewildered by the success of the insurrection. “How could we ever have known that there reigned among these men, so numerous and formerly so passive, such a concerted accord that everything was carried out exactly as was declared?” one asked. A revolution was under way, but no one –nor its victims, not those who were marching across the northern plain of Saint Domingue seeking freedom and vengeance- knew how far it would go or where it would take them (Dubois, 97, 2004, subrayado nuestro).

La “imposibilidad” que Dubois recoge, en los fragmentos anteriores, pertenece, sin duda, al archivo de reportes primarios que Guha ha caracterizado como “prosa de la contrainsurgencia”⁸². Dichos fragmentos, por otro lado, obedecen a un determinado orden del saber de la época que ya hemos llamado, siguiendo a Badiou, “Enciclopedia de la situación”. Los informes de la plantocracia, citados por Dubois, nos permiten vislumbrar, precisamente, cómo un evento, en términos políticos, abre una fisura en el saber de una época, produciendo, en el caso del “evento haitiano”, una verdad radicalmente nueva⁸³: la igualdad, incondicional, de todos los sujetos humanos, imposible de disolver a partir de cualquier distinción formal entre libertad jurídica y propiedad privada, entre poder constituyente y poder constituido, entre “Derechos del Hombre” y del “Ciudadano”, entre “ciudadanía activa” y “pasiva”, entre “citoyen” y “african”.

⁸² Como sostiene John Beverley: “Guha means by ‘the prose...of counter-insurgency’ not only the record contained in the nineteenth-century colonial archive, but also the use, including the use in the present, of that archive to construct the bureaucratic and academic discourses (historical, ethnographic, literary, and so on) that purport to represent these peasant insurgencies and place them in a teleological narrative of state formation. He is concerned with the way in which ‘the sense of history [is] converted into an element of administrative concern’ in these narratives. Since the subaltern is conceptualized and experienced in the first place as something that lacks the power of (self) representation, ‘by making the security of the state into the central problematic of peasant insurgency’, these narratives (of perfection of the state, of lawlessness, of transitions between historical stages, of modernization) necessarily deny the peasant rebel ‘recognition as a subject of history in his own right even for a project that was all his own’” (27).

⁸³ Sobre la cuestión de la verdad del evento, véase la siguiente observación de Peter Hallward: “Truths are materially produced in specific situations, and each begins from an event or discovery that eludes the prevailing logic that structures and governs those situations. Badiou agrees with Lacan: ‘All access to the real is of the order of an encounter.’ As a rule, every “singular truth has its origin in a event. Something must happen, in order to be something new. Even in our personal lives, there must be an encounter, there must be something which cannot be calculated, predicted or managed, there must be a break based only on chance.” Such an encounter or event has no objective or verifiable content; it takes place in a situation but is not “of” that situation. A truth persists, then, solely through the militant proclamation of those people who maintain a fidelity to the uncertain event whose occurrence and consequences they affirm –those people, in other words, who become subjects in the name of that event. Although any individual can become a subject, merely individual existences are generally caught up in the preservation of some sort of objective routine. But any such routine can be broken by an encounter with something that does not fit with the prevailing regime of representation –a moment of pure surprise, a crisis of some kind, to which the individual as such cannot react (...). Confronted with such an event, an individual is liable to deny or suppress it: anyone can, however, make of this suspension of routine an opportunity for the invention of something new” (xxv, xxvi, subrayado nuestro).

Recordemos, en relación con el anterior punto, cómo, en 1789, pocos días antes de la toma de la Bastilla, los esclavistas blancos de Saint Domingue solicitaron a la recién nombrada Asamblea nacional que aceptara a veinte de sus representantes. Dicho número fue obtenido del tipo de aritmética usado, previamente, para determinar el número de representantes para la Francia republicana. En el caso de las Antillas francesas, los esclavistas habían incluido, como parte de la población total a la que pretendían representar, a los esclavos, mientras que a éstos últimos, obviamente, no se les había otorgado el derecho al voto. Mirabeau, durante un debate público, atacó a los plantadores de Saint Domingue, destacando las inconsistencias lógicas de su petición. O se les daba derecho al voto a los esclavos y a los *affranchis* o, por otro lado, el número de representantes debía reducirse. A la hora de totalizar el número de representantes metropolitanos, dijo Mirabeau con ironía, no se han contado “...ni el número de nuestros caballos ni el de nuestras mulas”. (Citado por Trouillot,78,79). La operación aritmética, como sostiene Badiou, que establece quiénes son los que cuentan, en una situación dada, es una de las operaciones más importantes de la política de Estado. No sólo por lo que cuenta sino, también, por aquello que “no cuenta”. Un evento siempre procede de algo que “no cuenta” en una situación, algo despreciado o inadvertido por aquellos que sí “cuentan”. Dicho elemento que “no cuenta” es el “vacío de una situación”. Tal vacío, en el caso de Saint Domingue y de la metrópolis francesa, hacia 1791, era , precisamente, la masa de 500.000 esclavos⁸⁴. Como sostiene Hallward, en su ensayo que discutiremos más abajo:

⁸⁴ “Pure multiplicity itself is a medium in which no decisive change or innovation is possible. Every truth must therefore begin with a break in the fabric of being-as-being –an event is precisely “that which is *not* being-as-being”. And as Sartre (...) understood with particular clarity, truly radical change can in a certain sense only proceed *ex nihilo*, i.e. from something whose being is undistinguishable from non-being, from something uncountable. Every situation includes some such uncountable or empty component: its *void*. In situations which count only property,

The Haitian revolution is a powerful illustration of the way in which any actively universal prescription is simultaneously an exceptional and divisive reevaluation of a hitherto unrepresentable or ‘untouchable’ aspect of its situation. Every truly universal principle, as Alain Badiou suggests, ‘appears at first as the decision of an undecidable or the valorization of something without value’ and its consequent application will ensure that the group or capacity that has so far been ‘minimally existent’ in the situation comes to acquire a maximal intensity. On the eve of 1791, what virtually all the participants in the debate over slavery accepted, including the future slave leaders themselves, was the impossibility of an independent nation peopled by free citizens of African descent (Hallward, 6, subrayado nuestro).

No conozco mejor síntesis de la “Enciclopedia de la situación”, en el Saint Domingue del evento revolucionario, que el ya citado ensayo de Michel Trouillot “An Unthinkable History: The Haitian Revolution as a Non-event”. Voy, por tanto, a retomar diversos elementos de dicho texto para, posteriormente, discutir el ensayo de Peter Hallward, “Haitian inspiration: On the bicentenary of Haiti’s independence”.

wealth or consumption, for instance, human capacities which cannot be counted in such terms will remain empty or indiscernible as far as the situation is concerned; (...) What Badiou’s philosophy is designed to demonstrate, in short, is the coherence of processes of radical transformation that begin via an encounter with precisely that which appears as uncountable in a situation, and that continue as the development of ways of counting or grouping the elements belonging to the situation according to no other criteria than the simple fact that they are all, equally and indistinctly, members of the situation”(Hallward, 2003, 113, 114, subrayado nuestro).

El ensayo de Trouillot se inicia con un panorama de la epistemología de la plantocracia antes del estallido revolucionario⁸⁵. Dicha epistemología –con su presupuesto básico de que los africanos esclavizados no podían ni siquiera vislumbrar su libertad- se encontraba basada en una cierta ontología, una particular organización o jerarquización, de los seres y las cosas⁸⁶. Como vimos en nuestra discusión de Fischer, la pregunta fundamental para Trouillot, por tanto, no es en torno a una operación de “disavowal”, ligada al trauma que produjo la revolución haitiana en las élites letradas de la época. La pregunta central se encontraría, precisamente, en otra parte: en la persistencia de la epistemología, racista y colonialista, de Occidente tanto en el archivo como, de manera más general, en la escritura en torno a la revolución haitiana. ¿Hasta qué punto persiste, en la historiografía de la revolución haitiana, la episteme de la época en la cual surgió por primera vez?, ¿hasta donde las diversas narrativas sobre dicha revolución, ofrecidas por la ciudad letrada, se encuentran capturadas por la “prosa de la contrainsurgencia”? Para Trouillot la revolución haitiana continúa siendo, en este sentido, parte de “una historia de lo imposible”.

Trouillot hace un conciso recorrido por algunos momentos centrales de la modernidad. Esto le permite situar la emergencia de la *episteme* de la plantación, la cual hacía “impensables” eventos como la revolución haitiana, dentro de la historia de Occidente. Particularmente

⁸⁵ Trouillot refiere, como paradigmático, el caso del esclavista La Barre, un francés quien, en 1790, pocos meses del estallido de la gran rebelión, le escribía a su esposa, en Francia, acerca de la imposibilidad de un alzamiento de esclavos. Trouillot traduce una carta de La Barre: “A revolt among them is impossible. (...) The Negroes are very obedient and always will be. We sleep with doors and windows wide open. Freedom for Negroes is a chimera” (72).

⁸⁶ “Although by no means monolithic, this worldview was widely shared by whites in Europe and the Americas and by many non-white plantation owners as well. Although it left room for variations, none of these variations included the possibility of a revolutionary uprising in the slave plantations, let alone a successful one leading to the creation of an independent state. (...) Official debates and publications of the times, including the long list of pamphlets on Saint-Domingue published in France from 1790 to 1804, reveal the incapacity of most contemporaries to understand the ongoing revolution on its own terms. They could only read the news only with their ready-made categories, and these categories were incompatible with the idea of a slave insurrection”(73, subrayado nuestro). Nótese el énfasis de Trouillot en la imposibilidad, desde las categorías europeas de la época, de “comprender la revolución en sus propios términos”. En este sentido, adviértase, una vez más, la distancia que separa la perspectiva de Trouillot de la de Fischer.

importante, en dicho recorrido, es el momento en que la llamada civilización occidental, luego de la llegada de Colón a las islas del Caribe, comienza a interrogarse en torno a lo que es el Hombre⁸⁷ o, quizá de manera más precisa, sobre los límites de lo “humano”. Occidente se inventa a sí mismo a la vez que inventa su “afuera”, a su exterior “bárbaro” o “anómico”, excluido del contrato que funda lo social. “Hobbes”, en este sentido, funciona como metonimia de ciertas formas conceptuales de legitimación del Estado colonialista y esclavista⁸⁸. Trouillot,

⁸⁷ “The invention of the Americas (...), the simultaneous invention of Europe, the division of the Mediterranean by an imaginary line going from the south of Cadiz to the North of Constantinople, the westernization of Christianity, and the invention of a Greco-Roman past to Western Europe were all part of the process through which Europe became the West. What we call the Renaissance, much more an invention in its own right than a rebirth, ushered in a number of philosophical questions to which politicians, theologians, artists, and soldiers provided both concrete and abstract answers. What is Beauty? What is Order? What is the State? But also and above all: What is Man?”. Un momento fundamental de esta última pregunta es el debate entre Las Casas y Sepúlveda, referido, brevemente, por Trouillot. Aunque éste último no lo plantea en estos términos, la cuestión que Agamben ha caracterizado como la excepción que produce “vida desnuda”, en tanto decisión (hecha por el pensamiento político occidental) entre lo que es “humano” y aquello que no lo es, gravita en torno a dicho debate. Avanzando en la historia de la colonización europea, Trouillot advierte la naturaleza “perversa” del siglo XVIII : “..the more European merchants and mercenaries bought and conquered other men and women, the more European philosophers wrote and talked about Man” (74, 75). Pensar el vínculo íntimo entre colonización, esclavitud y “vida desnuda” (extrañamente ausente de la obra de Agamben) pasa, además, por advertir, en el traslado de la idea hobbesiana del “estado de naturaleza” a las zonas no-europeas del mundo, una operación legitimadora del genocidio y la esclavitud de las masas consideradas como “bárbaras” o “pre-políticas”. Trouillot reconstruye un orden de ideas análogo que aparece en los escritos de connotados abolicionistas franceses, contemporáneos de la revolución haitiana: “After French supporters of the free coloreds in Paris created the *Société des Amis des Noirs* [a] pro-slavery captain proudly labelled himself ‘l’Ami des Hommes.’ The friends of the Blacks were not necessarily Friends of Man. The lexical opposition Man-versus-Native (or Man-versus-Negro) tinted the European literature on the Americas from 1492 to the Haitian Revolution and beyond. Even the radical duo Diderot-Raynal did not escape it. Recounting an early Spanish exploration, they write: ‘Was not this handful of *men* surrounded by an innumerable multitude of *natives*...seized with alarm and terror, well or ill founded?’ (Trouillot,82, subrayado nuestro)

⁸⁸ Sobre el modo en que el contractualismo social establece un “afuera” colonizable, Jon Beasley Murray sostiene: “...in postulating a sphere of nature that predates the institution of the contract, the contract also de facto establishes a realm that lies beyond or outside social order. Society is a bounded entity, but there is however no relation between the social and what lies beyond- there are no ‘further requirements to add’. The social contract marks a phase transition: the contract defines a civil society (and civil rights) in opposition to an originary state of nature (and natural rights). (...) But the transition between the social and the natural is not simply historical, and the border between the two states is not simply encompassed in a mythic narrative of origin. The border is also spatial. At the global periphery, the failure of civilization can be explained by the fact that there are peoples still living in a state of nature (...) The contract [en la tradición que va de Hobbes a Rousseau] therefore not only provides a mythic narrative of foundation for a particular form of sociality; it also establishes a boundary between a civilized interiority and a subaltern exterior in the present. Even Rousseau, theorist of the ‘noble savage’ does not dispute the notion that only with the establishment of a ‘civil state’ are man’s ‘faculties exercised and improved, his ideas amplified, his feelings ennobled’. Within the terms of the social contract, the citizen can be ‘an intelligent being and a man’;

luego de pasearse por el Renacimiento y el siglo XVII, pasa a considerar la noción de “Hombre”, en el “Siglo de las luces”, estableciendo su relación con la expansión colonialista y la captura de mano de obra esclava. La trama constituida por la relación entre colonialismo, racismo, esclavitud y humanismo, establecía, desde mucho antes del siglo XVIII, gradaciones de “lo humano”. Eran considerados como parte de la noción “Hombre”, las mujeres de origen europeo, los judíos y los pueblos no occidentales con culturas que contenían aparatos de Estado “fuertes”: los egipcios, los persas y los chinos. Los “bárbaros” “occidentalizables” se encontraban en el lugar más bajo de esta clasificación⁸⁹. Ya para mediados del siglo XVIII encontramos la emergencia del racismo científico articulado al tráfico triangular de esclavos y a la economía de plantación:

The literature in French is telling, though by no means unique. Buffon fervently supported a monogenist viewpoint: blacks were not, in his view, of a different species. Still, they were different enough to be destined to slavery. Voltaire disagreed, but only in part. Negroes belonged to a different species, one culturally destined to be slaves. That the material well-being of many of these thinkers was often indirectly and, sometimes, quite directly linked to the exploitation of African slave labor may not have been irrelevant to their learned opinions. By the time of the American

outside, he is a non-citizen, nothing but a ‘limited and stupid animal’. That ‘limited and stupid animal’ with whom civilized society is in strict non-relation, is the subaltern” (Beasley-Murray, 2003, 285, 286, 287).

⁸⁹ “Colonization provided the most potent impetus for the transformation of European ethnocentrism into scientific racism.(...) In the early 1700’s, the ideological rationalization of Afro-American slavery relied increasingly on explicit formulations of the ontological order inherited from the Renaissance. But in so doing, it also transformed the Renaissance worldview by bringing its purported inequalities much closer to the very practices that conformed them. Blacks were inferior and therefore enslaved; blacks behave badly and were therefore inferior. In short, the practice of slavery in the Americas secured the blacks’ position at the bottom of the human world” (Trouillot,77).

Revolution, scientific racism, whose rise many historians wrongly attribute to the nineteenth century, was already a feature of the ideological landscape of the Enlightenment on both sides of the Atlantic (Trouillot, 78).

La idea de progreso, articulada a la trama conceptual arriba descrita sostenía que los hombres eran “perfectibles”. Era posible, por tanto, pensar a los “sub-humanos”, como igualmente perfeccionables, es decir, “occidentalizables”. Parte del cuestionamiento que, comienza a articularse, de manera clara, en el XVIII, al tráfico esclavista y a la esclavitud, en su conjunto, tiene que ver, directamente, con dicha idea de “perfectibilidad”. Un cierto abolicionismo, claramente eurocéntrico y racista, expondría las ventajas de hacer del esclavo un trabajador libre para convertirlo en “hombre”⁹⁰. Es precisamente dentro del anterior conjunto de ideas, donde Trouillot introduce su noción, fundamental, de lo “impensable” de la revolución haitiana, incluso para lo que caracteriza como la “extrema izquierda” de la Ilustración:

The Haitian Revolution did challenge the ontological and political assumptions of the most radical writers of the Enlightenment. The events that shook up Saint-Domingue from 1791 to 1804 constituted a sequence for which not even the extreme political left in France or in England had a conceptual frame of reference. They were

⁹⁰ “A French memoir of 1790 summarized the issue: “It is perhaps not impossible to civilize the Negro, to bring him to principles and make a man out of him: there would be more gain than to buy and sell him.” (Trouillot,80, subrayado nuestro). Lo anterior se encuentra ligado a una de las dimensiones que Buck-Morss olvida en su tratamiento de la constelación “Hegel and Haiti”: la dialéctica del amo y el esclavo puede leerse, perfectamente, como parte de un proceso civilizatorio a través del cual se busca superar la “barbarie” del esclavo y convertirlo en “hombre”. El trabajo esclavizado, de este modo, aparece como un momento, transitorio pero “necesario”, dentro de un proceso teleológico de antropogénesis. Además nótese cómo lo anterior se encuentra ligado a la ideología del blanqueamiento. Ésta última, articulada como un tipo de historicismo racista, puede verse, en el contexto del Caribe de la época, como una de las respuestas de la plantocracia al reto planteado por la revolución haitiana.

“unthinkable” facts in the framework of Western thought. (...)The unthinkable is that which one cannot conceive within the range of possible alternatives, that which perverts all answers because it defies the term under which the questions were phrase. In that sense, the Haitian Revolution was unthinkable in its time: it challenged the very framework within which proponents and opponents had examined race, colonialism, and slavery in the Americas (82,83).

La noción de “lo impensable” (extraída por Trouillot de Bourdieu) se encuentra, en mi opinión, íntimamente ligada a la emergencia de un “evento”, en el sentido que Badiou da a ese concepto. Porque si bien, como muestra el crítico haitiano, para la esfera pública europea, la revolución fue un “no evento”, “impensable” (precisamente, porque había abierto una fisura en el orden simbólico de la modernidad ilustrada) por otro lado, la terca fidelidad de las masas a la ruptura iniciada el 22 de Agosto de 1791, pareciera indicar, a mi entender, la emergencia colectiva de un sujeto del evento. Y esto último resultaba impensable para el sujeto de la modernidad burguesa antes del triunfo de la revolución haitiana. Como sostiene Fick (en un pasaje que se refiere al momento en el que los “jacobinos negros” se habían unido a las fuerzas colonialistas francesas contra los “bossales”) hacia mediados de 1802: fueron las “masas”, “bossales” y “creoles” las que sostuvieron, contra viento y marea, los principios enunciados por Boukman durante la ceremonia de Bois Caimán⁹¹. De hecho, como veremos posteriormente,

⁹¹ “It has generally been considered almost as a detached matter of fact, that the defection of the black and mulatto generals from the French army marked the decisive turning point in this war for independence [1803] It was a treacherous and an eminently dangerous act, and it was a tremendous blow to Leclerc who, with one or two exceptions, was now left only with European troops, and even some of these were beginning to abandon him. But to see thus phase of the war of independence as having been inaugurated by Dessalines and the other black and mulatto

dicha ceremonia puede leerse como el lugar del “evento haitiano”, para usar la frase de Hallward. El sujeto de dicho evento, además, como sostiene Trouillot, se forjó explorando una verdad igualitaria -inicialmente proclamada en Bois Caiman- hasta los límites de lo pensable, contra o a pesar de la “ciudad letrada”:

Not only was the Revolution unthinkable and, therefore, unannounced in the West, it was also –to a large extent- unspoken among the slaves themselves. By this I mean that the Revolution was not preceded or even accompanied by an explicit intellectual discourse. One reason is that most slaves were illiterate and the printed word was not a realistic means of propaganda in the context of a slave colony. But another reason is that the claims of the Revolution were indeed too radical to be formulated in advance of its deeds. Victorious practice could assert them only after the fact. In that sense, the revolution was indeed at the limits of the thinkable, even in Saint Domingue, even among the slaves, even among its own leaders (88, subrayado nuestro).

leaders, supported by the armed masses as auxiliaries in a collective military drive toward independence, is to overlook one of the most profound lessons of the revolution. For the defection of the generals could only be meaningful or militarily effective, or even possible, because the movements of popular resistance had reached not only an irreversible stage, but a level that involved nearly the entire population. It was out of individual initiatives that a network of unrelenting popular resistance and insurgency had been formed and had grown to what it was by October, when Dessalines, Clerveaux, Pétion, and the other black and mulatto “Jacobins” defected. Actually, their defection was perhaps not even, in and of itself, the turning point; it became a turning point because mass resistance had reached a level that made it clear the French were fighting a lost cause. The masses had resisted the French from the very beginning, in spite of, not because of, their leadership. They had shouldered the whole burden and pay the price of resistance all along, and it was they who had now made possible the political and military reintegration of the leader in the collective struggle. Were it otherwise, Dessalines and the generals would have been defecting toward what? Would they, or could they even, have defected?” (Fick, 228, subrayado nuestro).

La exploración de los “límites de lo pensable”, hecha, pacientemente, por las masas negras fue, antes que nada, una expresión de fidelidad colectiva al evento ocurrido el 22 de Agosto de 1791. Pero antes de referirnos a la “ceremonia de Bois Caimán”, en tanto lugar de dicho evento, pasaremos a discutir el artículo de Hallward ofreciendo, al mismo tiempo, una definición, necesariamente esquemática, de la noción central del pensamiento de Badiou.

De acuerdo con el pensador francés, un evento ocurre de una manera totalmente azarosa e impredecible. De manera excepcional, ocurre una ruptura con aquello que los sujetos de una situación determinada consideran como lo posible⁹². La exploración de las consecuencias de dicha ruptura, emprendida por aquellos que se encuentran bajo su impacto, los convierte en los sujetos del evento. Badiou los llama “operadores de fidelidad” del evento. Los sujetos de dicha fidelidad son aquellos que construyen la verdad del evento, una verdad que es, de acuerdo con Badiou, deviene en una singularidad universalizable. Todo evento, como hemos visto a partir de Trouillot, ocurre dentro de una situación, tiene lugar dentro de ésta aunque, al mismo tiempo, no pertenece a dicha situación. De hecho un evento es, precisamente, aquello que rompe con la estructura de la situación, aquello que, tras revelar el vacío de la situación, su inconsistencia,

⁹² Hallward, sostiene: “What is an event? For Badiou, first and foremost, an event is “purely haphazard [hasardeux], and cannot be inferred from the situation” (...). An event is the unpredictable result of chance and chance alone. Whereas the “structure” of a situation “never provides us with anything other than repetition”, every event is unprecedented and unexpected. (...).Only the event enables the assertion that there can be genuine “novelty in being”(…). It is evental origin that ensures that true innovation is indeed a kind of creation ex-nihilo, a chance to begin again from scratch, to interrupt the order of continuity and inevitability. For what is encountered through an event is precisely the void of the situation, that aspect of the situation that has absolutely no interest in preserving the status quo as such. The event reveals “the inadmissible missing point in which nothing is presented” (...), and this is why every event indicates, in principle, a pure beginning, the inaugural or uncountable zero of a new time (a new calendar, a new order of history): “It is not from the world, in however ideal a manner, that the event holds its inexhaustible reserve, its silent (or indiscernible) excess, but from its being unattached to it, its being separate, lacunary.” In this Badiou follows in Paul’s footsteps: an event comes from beyond, undeserved, unjustified, and unjustifiable. From within the situation, the occurrence of an event always resembles an instance of grace, a kind of “laicized grace”. It is thus futile to wait for, let alone try to anticipate, an event, ‘for it is of the essence of the event not to be preceded by any sign, and to surprise us by its grace’” (Hallward, 2003,114, 115)

produce una verdad absolutamente nueva. En el campo de la política Badiou identifica, en tanto eventos, diversas rupturas revolucionarias: la Francia de los jacobinos y los Sansculottes, la Comuna de París, la Rusia de 1917, la Revolución cultural china y el Mayo Francés. Un comentarista de Badiou, Jean-Jacques Lecercle⁹³, utiliza, precisamente, el ejemplo de la revolución francesa para ilustrar el concepto de evento:

The situation is what we find ourselves in –it is, of course, a manifold of manifolds (the situation in which the French Revolution occurs is made up of an infinity of manifolds: classes, economic relations, a king, a bunch of philosophers, etc., not forgetting a Bastille). This situation is punctured by an event (for instance, the fall of the Bastille): the event is situated in the situation, it has a *site* in it; but it does not belong to it, it is supplementary to it. The event comes and goes in a flash (it has no duration, only a retroactive temporality: the temporality of after-the event), but it leaves traces, traces that allow an encounter (...) for elements of the situation. Such encounters, as on the road to Damascus, initiates a process of a truth. They are not mere illuminations, but are confirmed by inquests (a term obviously borrowed from Mao Tse-Tung): truth comes in the course of the inquest. Once reached it provokes a process of faithfulness (*fidelité*) on the part of he who has encountered truth, for him or her, the situation has radically changed (Leclercce, 1999, 3)

⁹³ Véase su “ Cantor, Lacan, Mao, Beckett, même combat: The Philosophy of Alain Badiou”, *Radical Philosophy*, January/February, 1999.

En el ensayo, ya aludido, de Hallward, la revolución francesa aparece como el “gran evento político” de la modernidad. La revolución haitiana es, desde esta perspectiva, la secuencia, “más decisiva”, de lo acontecido en la Francia de los jacobinos y Sans Culottes:

If the French Revolution stands as the great political event of modern times, the Haitian revolution must figure as the single most decisive sequence of this event. The French colonies were the one place in which the “universal” principles of liberty and equality affirmed by 1789 were truly tested: they were that exceptional place in which these principles might fail to apply. No question served to clarify political differences within the Revolutionary Assemblies as sharply as the colonial question, and, as Florence Gauthier has shown, no question played a more important role in the reactionary transition from the Jacobin prescription of natural rights to the Thermidorian affirmation of social rights –the prescriptions of order, property and prosperity. The Haitian revolution continued, moreover, where the French Revolution left off... (2)

Nadie puede negar la circulación de las ideas jacobinas o del abolicionismo inglés en el Saint Domingue rebelde de 1791 a 1804. De hecho, como hemos visto, dichas ideas se encontraban integradas, con particular intensidad, a uno de los “dos idiomas” de la rebelión. Por otro lado, sería relativamente fácil mostrar cómo los principios “universales” de “igualdad” y “libertad”, fueron articulados a una ideología legitimadora de la consolidación (y expansión) del colonialismo francés en las Antillas, no muy diferente, por cierto, al modo en que, hoy por hoy,

se justifican invasiones a países soberanos en nombre de la “democracia” y los “derechos humanos”. Por ello, mi crítica, a la perspectiva expresada por Hallward, no es tan sólo en torno a un cierto eurocentrismo residual en su visión de la revolución haitiana al considerarla la “secuencia decisiva” de lo acontecido en la Francia de los jacobinos y sansculottes. Mi crítica fundamental a Hallward es que éste no es radicalmente consecuente con su decisión de vincular la revolución haitiana a la teoría del evento. Dicho en otros términos: ¿por qué no podemos invertir la frase de Hallward y plantear que la revolución francesa que nos interesa, es decir aquella que, finalmente, después de más de 2 años de insurrección en Saint Domingue, ratifica la abolición decretada por Sonthonax, se convierte, por ello mismo, en la secuencia más decisiva del evento ocurrido en Bois Caiman, en Agosto de 1791?. Los principios universales de “égalité-liberté” no fueron puestos a prueba en el Saint Domingue rebelde. Al contrario: el evento ocurrido en Saint Domingue forzó a la Asamblea Nacional a ratificar, en términos formales, los principios que había proclamado en 1789. No es, por tanto, cierto que “[t]he Haitian revolution continued (...) where the French Revolution left off...”. De no haber ocurrido el alzamiento de las masas negras en Saint Domingue, de no haberse convertido la libertad y la igualdad en una potencia colectiva, articulada en los “dos idiomas de la rebelión”, los principios proclamados en 1789 no hubiesen sido “universalizados”, es decir, aplicados a las colonias de Francia. Las “leyes especiales” para las colonias -basadas en la distinción ontológica, descrita por Trouillot, entre “humano” y “no humano”, entre “bárbaro” y “civilizado”, entre “citoyen” y “africain”, etc...- hubiesen continuado, desde el punto de vista jurídico, el “estado de excepción” permanente propio del colonialismo. Lo cierto es que, invirtiendo lo dicho por Hallward, el “evento haitiano” tiene precedencia, en este sentido, sobre el evento revolucionario francés. Para

ser justo con Hallward, éste reconoce, en otro momento de su intervención, parte del énfasis que, por mi parte, quisiera darle a la cuestión del “evento haitiano”:

Similarly, although the slave uprising that sparked the whole sequence was carefully planned and thoroughly prepared by the structural conditions of the plantation economy itself, its full consequences remained obscure long after the event. None of the leaders involved in the uprising deliberately set out to achieve the abolition of slavery. Pursuit of abolition was virtually imposed upon them by the planters refusal to accept anything other than the quasi-suicidal surrender of their armies. The actual decision to abolish slavery was then forced on a reluctant Sonthonax as a result of intractable divisions among the Saint-Domingue elite. (3, subrayado nuestro)

Hallward plantea, correctamente, que las consecuencias del evento “permanecieron oscuras” para los líderes del alzamiento. Pero aquí pareciera encontrarse otro de los problemas de la perspectiva de Hallward, dado que pareciera otorgar (al referirse a la relación entre la plantocracia y el liderazgo rebelde) un énfasis mayor a uno de los “dos idiomas” de la insurrección. Recordemos que cuando los líderes de la rebelión, a finales de 1791, se disponen a negociar con las autoridades coloniales (este es el momento decisivo, aludido por Hallward) la búsqueda de la abolición no les fue impuesta, a dichos líderes, tan sólo por la negativa de la plantocracia a otorgar unas pocas libertades. Las masas, en tanto sujeto colectivo articulado por el evento revolucionario, fueron el factor decisivo en la imposición de la abolición como meta del movimiento rebelde. Ciertamente las demandas iniciales de dichas masas parecen haber

estado articuladas en términos de las exigencias de un “proto-campesinado”: eliminación del látigo, reducción de los días de trabajo, etc. Pero sería un error ver la superación de tales demandas y, por tanto, la radicalización de las masas rebeldes, como una simple reacción a la terquedad de la plantocracia. Precisamente, lo que caracteriza al sujeto colectivo de un evento político es la exploración de las consecuencias de dicho evento, a través de un largo aprendizaje. Pudiera inferirse, por tanto, que la radicalización del movimiento insurgente obedeció, antes que nada, a lo que las masas fueron aprendiendo, durante la exploración de las consecuencias del evento, sobre su propio poderío. Veamos un fragmento, particularmente relevante, de una de las cartas enviadas, a través de la mediación de Toussaint, a la plantocracia por Jean-François y Biassou:

How can we accept your demand to “go home”? One hundred thousand men are in arms. We are dependent upon the general will –and what a general will!. That of a multitude of negroes from the African coast, who for the most part do not know two words of French, yet who have been warriors in their own country (Citado por Genovese, 124, subrayado nuestro).

Dicha “multitud de negros de la costa africana” fue el sujeto colectivo creado por el evento ocurrido en Bois Caimán. Una breve revisión de dicho lugar del evento nos permitirá

advertir uno de los rasgos más radicales de la revolución haitiana: el carácter multitudinario o masivo de dicho evento⁹⁴.

Lo que conocemos como la “ceremonia de Bois Caimán” ha sido objeto de incontables debates y polémicas. La historiografía mulata haitiana siempre ha tendido a desvalorizarla, fundamentalmente, por la importancia que dicha ceremonia le otorgaría al vodú en la preparación de la insurrección. La escuela noiriste exalta la ceremonia invirtiendo los argumentos anteriores y colocándola como el momento decisivo en el que sentaron las bases de la futura nación haitiana. En realidad, todo indica que la “ceremonia de Bois Caiman” fue la segunda de dos reuniones a las que asistieron, por lo menos, unos cien delegados de la llamada “élite” de los esclavos: capataces, cocheros, domésticos, entre los cuales se contaba una gran mayoría de “creoles”. Ambas reuniones, la primera de carácter eminentemente conspirativa y la segunda, “Bois Caimán”, de tipo religioso, nos coloca, una vez más ante la cuestión de los “dos idiomas de la rebelión” que hemos abordado anteriormente. La primera reunión tuvo lugar en Morne-Rouge, en las afueras de la hacienda Lenormand de Mezy, en la noche del 14 de Agosto de 1791. La segunda, “Bois Caiman”, ocurrió, aparentemente, poco después de la primera, en una zona boscosa del mismo nombre cercana a la ya mencionada hacienda. En la primera reunión se leyó un falso decreto del rey en el que supuestamente, éste último y la Asamblea Nacional en Francia habrían decretado tres días libres a la semana para los esclavos, eliminando el látigo como forma de castigo. Se les dijo a los delegados que los amos y las autoridades coloniales se rehusaban a

⁹⁴ El estatuto histórico de “Bois Caimán” ha sido objeto de un debate, iniciado por Leon Francois Hoffmann y retomado, más recientemente, por Geggus: las posiciones varían desde la de Hoffmann, quien afirma que la ceremonia no ocurrió y fue, de hecho, una invención, de la plantocracia para desprestigiar a los ex-esclavos rebeldes, pasando por la de Geggus quien afirma que la ceremonia tuvo lugar pero que, en definitiva, no tuvo gran importancia hasta llegar a la posición de Fick de que se trató del verdadero inicio de la revolución haitiana.

acatar el decreto real y que, por tanto, tropas monárquicas estaban en camino, desde Francia, para hacer cumplir el decreto⁹⁵.

La mayoría de los delegados estuvo de acuerdo con esperar la llegada de las tropas realistas. Pero hubo algunos representantes, de las plantaciones en Limbé y Acul, que insistieron en iniciar la guerra contra los blancos con o sin tropas realistas. En todo caso la mayoría decidió esperar hasta el 22 de Agosto. Aparecen además los líderes iniciales del movimiento: Boukman Dutty, Jeannot Bullet, Jean François y Georges Biassou. Una vez alcanzado un acuerdo, entre los delegados del encuentro de Morne Rouge, en torno a cuándo lanzar la insurrección, el pacto de los conjurados fue solemnizado a través de una ceremonia vodú. Como sostiene Fick, esta compleja dinámica muestra que la tantas veces afirmaba distancia cultural entre “creoles” y “bossales” fue relativa, al menos en el lanzamiento de la rebelión:

...in the absence of additional detailed documentation, many questions still be raised concerning this event. Did all of the Morne-Rouge slave delegates participate in the Bois-Caïman ritual ceremony? Or conversely, were the participants in the Bois-Caïman ceremony the same individuals as those whose political views were expressed at the Morne-Rouge assembly earlier that evening? Certainly Boukman, as one of the chief leaders of the revolt and the orator who delivered the Bois-Caïman speech, would have been present at both. Here, then, the often-assumed antipathy of elite creole slaves toward voodoo, and toward African-born slaves practicing it, may

⁹⁵ Comenta Fick sobre el supuesto decreto: “The news was of course false, but it represented the nearest thing to freedom the slaves had ever known, and it served as a rallying point around which to galvanize the aspirations of the slaves, to solidify and channel these into open rebellion” (91).

be brought into question as well. All of nearly all of the slaves delegates were from the upper ranks of slave society usually filled by creole slaves. (...) As to so many questions pertaining to clandestine slave practices and activities in Saint Domingue before and during the revolution, where hard scientific evidence is intrinsically lacking, the answers will necessarily remain conjectural ones. What we can safely say, however, is first, that the Bois-Caïman did historically occur following the Morne-Rouge assembly; second, that the oration delivered was authentically Boukman's and that the ceremony was, after all, a voodoo event (94).

Las características del pacto de Bois Caimán figuran en todos los libros de historia haitiana y han tenido un gran número de representaciones literarias entre las que destacan las de Guy Endore, Alejo Carpentier y, más recientemente, Madison Smartt-Bell. La invocación a los *Lwas*, el sacrificio ritual de un cerdo por parte de una *mambó*, pero, por sobre todo la famosa oración de Boukman, integran los elementos clásicos de esta narrativa:

“The Good Lord who created the sun which gives us light from above, who rouses the sea and makes the thunder roar –listen well, all of you- this god, hidden in the clouds, watches us. He sees all that the white man does. The god of the white man calls him to commit crimes; our god asks only good works of us. But this god who is so good orders revenge! He will direct our hands; he will aid us. Throw away the image of the god of the whites who thirsts for our tears and listen to the voice of liberty which speaks in the hearts of all of us” (93, traducción de Fick, subrayado nuestro)

Casi todos los elementos de esta narrativa han sido cuestionados, en términos de su veracidad histórica, por académicos revisionistas como Hoffmann y Geggus. En realidad resulta extremadamente difícil separar la leyenda de los hechos. Pero incluso un historiador tan ajeno a las mistificaciones del nacionalismo haitiano como Geggus, reconoce que la ceremonia tuvo lugar, aunque sin la importancia que, tradicionalmente, se le ha atribuido⁹⁶. Partiendo del trabajo de Fick –quien ha hecho más que nadie, recientemente, para establecer la verdad histórica de “Bois Caimán- quisiera proponer que “Bois Caimán” fue el lugar del “evento haitiano” para seguir usando, por comodidad descriptiva, el concepto propuesto por Hallward. Dos elementos de lo establecido por Fick me parecen especialmente relevantes al respecto: 1) Fick ha logrado extraer, del archivo histórico, una frase de la oración de Boukman que pudiera tomarse como la declaración que da inicio al evento. 2) Fick, posteriormente, nos indica que, después de “Bois Caimán”, el cimarronaje sufrió una especie de mutación, convirtiéndose, como hemos dicho, en un fenómeno de masas.

En el caso del primer elemento, Fick cita la siguiente frase del final de la oración de Boukman:

“Couté la liberté li palé nan coeur nous tous”: “Listen to the voice of liberty which speaks in the hearts of all us.” It was a refrain that would later recur under Boukman’s

⁹⁶ “I will suggest that the ceremony did indeed take place –it is not a case of *barbarisme imaginaire*- but that much of what has been written about it is unreliable. Probably no single account gives its correct date. Most are confused about its location. Few details of what transpired there can be considered authentic, and the ceremony’s role in the 1791 uprising requires some reassessment” (Geggus, 82).

leadership during the early days of the insurrection as he would exhort the insurgent slaves under his command to attack (93)

La verdad histórica de dicha frase podría encontrarse, de acuerdo con Fick, en un documento en el que, un testigo presencial de la insurrección, encontrándose en un barrio exterior de Le Cap, sostiene haberla escuchado como una especie de leit motif gritado por Boukman al encabezar las oleadas de ataques de los rebeldes:

...in what amounts to a paraphrase of Boukman's Bois-Caïman oration, the writer notes how Boukman, "in his poetic improvisations, reminded the insurgents that the whites were damned by God because they were the oppressors of the slaves, whom they crushed without pity, and [how] he ended each refrain with these words: 'Couté la liberté li palé coeur nous tous'(...)Boukman's Bois-Caïman oration—by no means a voodoo incantation in its strictest sense- may nonetheless have been an exhortation for the slaves to rely on the governing forces of the Supreme Being found within nearly all African animistic religions, as opposed to the "false" Christian God of the whites. In other words, the must draw from within themselves, from their own beliefs, and their belief in themselves, for success (104, 105).

Si lo que caracteriza al sujeto colectivo que emergió en la noche del 14 de Agosto de 1791 es, precisamente, su disposición a luchar contra la esclavitud y contra todo intento de reintroducir el trabajo forzado, la frase de Boukman, "Couté la liberté li palé coeur nous tous..."

pudiera leerse como la declaración del evento. El segundo elemento destacado por Fick, adquiere particular importancia para nuestra lectura de ese sujeto colectivo en tanto masas cimarronas:

As for marronage, a marked transformation had taken place once the revolt began. The term itself was rarely used by the colonists in reference to slaves who had taken up arms and whom they now designated as insurgents, rebels, or brigands. Desertion was no longer called marronage for the simple reason that the slave deserters – fugitives, in reality- had entered the revolutionary scene on an equal and armed footing with the other actors, and were actually in the forefront of events, if not, at times, dominating them. Through offensive action and armed struggle, they had created situations, militarily and politically, to which the colonists were forced to respond in their defense. In a sense, then, the tables had turned. These “rebels”, “brigands”, and “insurgents” were unlike the local armed bands of colonial maroons only in the sense that they no longer formed a clandestine, self-defensive movement to escape their enslavement, but rather, were now an active part of a process to destroy slavery that required political objectives and strategy on their part. And Makandal notwithstanding, this was simply not materially possible prior to 1789. What is more, they now had massive popular support; marronage had in one sense become a movement of the masses (242, subrayado nuestro).

2.4 DESARROLLOS ULTERIORES DE LA INSURRECCIÓN DURANTE EL RESTO DE 1791. LLEGADA DE LOS COMISIONADOS JACOBINOS A SAINT DOMINGUE. MOVILIZACIÓN MILITAR DE LOS ESCLAVOS POR PARTE DE TODOS LOS FACTORES EN CONFLICTO.

El terror represivo, después del alzamiento, por parte de las fuerzas de la plantocracia, sólo logró incrementar el tamaño, ya de por sí enorme, de las fuerzas rebeldes. Los insurgentes, por su parte, se encontraron envueltos en un brutal ciclo de violencia que les había sido impuesto por el régimen esclavista:

Violence in the form of military engagements with French troops and the massacre of white planters and their families, was a central part of the insurrection. Many of the accounts of the event that were soon produced and disseminated throughout the Americas and Europe presented tales of savage and unthinkable atrocities committed by the slaves. One well-known account- presented to the National Assembly in France in November 1791 and quickly published in English translation in 1792- included a description of the attack on the Gallifet plantations that claimed that the insurgents carried as their ‘standard the body of a white child impaled upon a stake.’ This detail was not mentioned in the descriptions of the attacks by Pierre Mossut or Antoine Dalmas, neither of whom would have been likely to suppress so memorable an image had they been aware of it. But it was accepted as true by many readers, and often repeated as a symbol, and condemnation of the insurrection. In Paris the famed revolutionary Camille Desmoulins used the potent image when he declared that his

political enemy, the abolitionist Brissot, was to blame 'if so many plantations have been reduced to ashes, if pregnant women have been eviscerated, if a child carried on the end of a pike served as standard of the blacks (Dubois, 110, 111).

La imagen, sin duda apócrifa, del cadáver de un niño blanco usado como estandarte por los rebeldes, será articulada (de manera tremendista) por Guy Endore en su ya citada novela Babouk, con el propósito de representar, literariamente, la ruptura radical de los rebeldes negros con el mundo de sus antiguos amos. Precisamente, al final de esta novela, el personaje principal mata a un bebé blanco y lo coloca como símbolo insurgente en una pica (Endore, 163). CLR James recogerá también esta tremenda imagen y dirá, sobre la violencia de los rebeldes, palabras que expresan, en gran medida, el sentido de dicha violencia:

From their masters they had known rape, torture, degradation, and, at the slightest provocation, death. They returned in kind (...) In the frenzy of the first encounters they killed all, yet they spared the priests whom they feared and the surgeons who had been kind to them. They, whose women had undergone countless violations, violated all the women who fell into their hands, often on the bodies of their still bleeding husbands, fathers and brothers. 'Vengeance! Vengeance!' was their war-cry, and one of them carried a white child on a pike as a standard. (...) And yet they were surprisingly moderate, then and afterwards, far more humane than their masters had been or would ever be to them. They did not maintain this revengeful spirit for long. The cruelties of property and privilege are always more ferocious than the revenges

of poverty and oppression. For the one aims at perpetuating resented injustice, the other is merely a momentary passion soon appeased (88, 89, subrayado nuestro).

Hacia fines de 1791, un cordón de campamentos de las fuerzas militares esclavistas intentó confinar la insurrección a la sección central de la provincia del Norte. Grupos de mulatos se unieron a los rebeldes en las montañas del Norte. En otros lugares de la zona, los mulatos pelearon contra los esclavos hasta que llegó a Saint Domingue la noticia de la anulación del decreto del 15 de Mayo por parte de la Asamblea Nacional Francesa. Dicho decreto había otorgado plenos derechos políticos a una pequeña fracción de mulatos y negros libres. Esta anulación rompió posibles alianzas locales entre los mulatos y los blancos contra los insurgentes negros. La división del orden social en Saint Domingue, de por sí profunda, se hizo aún mayor. Mulatos libres y “grand blancs” comenzaron a armar a sus esclavos:

In parts of the west, white and colored planters combined to fight urban white radicals. In the south, they divided along color rather class lines, while in the north many free coloreds joined the slave rebels. All sides began to arm slaves to fight for them, and plantation discipline slackened. Slave revolts broke out intermittently in the west and south, but the rebels were usually bought off with limited concessions, so that in general the slave regime remained intact, though shaken (Geggus, 13).

Hacia Diciembre de 1791 comenzaron a llegar refuerzos de tropas coloniales. Dichos soldados, en general tuvieron poco impacto militar dadas las tácticas guerrilleras de los

insurgentes y la extensión del teatro de operaciones. La situación comenzó a estabilizarse, de acuerdo con Geggus, cuando finalmente Francia otorgó ciudadanía plena a todas las personas libres con la ley del 4 de Abril de 1792 (13). Los prejuicios y resentimientos persistían con fuerza. Pero en la mayoría de las áreas, fuera de los pueblos más grandes, los propietarios blancos y mulatos comenzaron a ponerse de acuerdo y a enfocar su atención, unificadamente, en la amenaza de los insurgentes negros. A pesar de esto, los comisionados civiles que llegaron en Septiembre de 1792 se enfrentaron con una cantidad significativa de la población blanca. Léger-Félicité Sonthonax y Étienne Polverel eran militantes jacobinos que despreciaban la visión del mundo de la plantocracia en Saint Domingue. Sonthonax y Polverel deportaron al gobernador, disolvieron la Asamblea Colonial, las municipalidades y agrupaciones políticas que eran percibidas como separatistas o pro-monárquicas. Oficiales monárquicos, plantadores autonomistas y “petit blancs” fueron arrestados y deportados en grandes cantidades. Ambos comisionados civiles promovieron a representantes de los mulatos para cargos dentro de la administración republicana de la isla:

By refuting the ideology of white supremacy and destroying the governmental structure that imposed it, the French Revolution thus brought the free coloreds to power in most parts of Saint Domingue in alliance with the republican officials from France. This transfer of power to the free coloreds also gained impetus from outbreak of war with England and Spain in the spring of 1793 (Geggus, 14).

Con los 6000 soldados que tenían, Sonthonax y Polverel retomaron la Llanura del Norte, en Noviembre de 1792. Con otra ofensiva, en Enero de 1793, Jean-François y Biassou fueron expulsados de la mayor parte de sus posiciones militares y de sus campamentos en las montañas: miles de esclavos se rindieron. Por otro lado, ante esta alianza, entre los comisionados y los mulatos, los esclavistas decidieron promover una invasión extranjera que salvara su hegemonía. Al conocer estos proyectos anexionistas los comisionados se radicalizaron aún más y encarcelaron a una gran cantidad de los “grand blancs”. Simultáneamente, la región del Sur se convirtió en una plaza fuerte de los mulatos. Después de una masacre de blancos, en Julio de 1793, la zona se autonomizó bajo el liderazgo de André Rigaud, hombre de gran prestigio entre los mulatos y veterano de las tropas enviadas por Francia a Norteamérica para ayudar a los revolucionarios norteamericanos. El resto de los más importantes líderes mulatos, Lapointe, Pinchinat, Lambert y Bauvais, fortaleció sus posiciones de poder en Arcahayé y Cul de Sac. Villatte dominaba el Cabo después de incendiar el pueblo en Junio de 1793 y forzar la fuga de unos 10.000 blancos hacia Norteamérica:

With the white colonists eclipsed and the slave revolt close to suppression, the spring of 1793 represents the high point of mulatto control in Saint Domingue. The rest of the colony's history, indeed that of independent Haiti, may be viewed as a struggle between the emergent power of the black masses and the predominantly brown-skinned middle class (Geggus,14).

Tan pronto como estalló la guerra, tanto la Francia republicana como la España borbónica comenzaron a competir para ganarse el apoyo de los esclavos rebeldes. Ambos poderes coloniales les ofrecían la libertad individual a cambio de sus servicios militares. Se trataba, además, de un período crítico para Francia, tanto en Europa como en Saint Domingue. La mitad de los soldados franceses, desplegados en la colonia en 1792, ya estaban muertos, hacia la segunda mitad de 1793 y, obviamente, las fuerzas republicanas no podían esperar refuerzos dado que la Francia revolucionaria tenía que enfrentarse a la guerra civil y a la invasión de sus enemigos externos. Este es, precisamente, el momento en que Polverel y Sonthonax buscan el apoyo del líder Kongo Macaya, quien, como hemos visto, rehusó integrarse a las fuerzas republicanas. Sonthonax, además, va a ejecutar, ante la amenaza de la inminente invasión inglesa, un gesto de increíble audacia al proclamar la plena abolición de la esclavitud el 29 de Agosto de 1793, dándole forma jurídica, de manera típicamente jacobina, a la emancipación de facto conquistada por los rebeldes a través de su accionar y de sus diversas alianzas:

...Sonthonax acted unilaterally and might yet be overruled by the French government. Sonthonax's intention was to convert the slaves into profit-sharing serfs who were to be tied to their states and subject to compulsory but remunerated labor. Almost nothing is known about how this system of forced labor functioned, either in 1793 or later years, but a disruption of plantation discipline and an increasing assertiveness on the part of the blacks were among the decree's initial effects (Geggus, 15).

No es de extrañar, por tanto, que las tropas españolas e inglesas, enviadas desde las colonias vecinas, fueran bien recibidas por la plantocracia. Dichas tropas preservaron la esclavitud en la mayor parte del Occidente y en parte del Sur. En algunos distritos ocupados por estas fuerzas ocurrieron alzamientos y quema de plantaciones. En todo caso, en aquellos lugares donde los esclavistas abandonaban sus tierras, el anterior régimen de trabajo colapsaba, rápidamente, mientras los ex-esclavos adoptaban un estilo de vida campesino. Dicha “reconstitución del campesinado”, fue modelada a partir de las prácticas de cultivo de las parcelas de subsistencia (suministradas a los esclavos por los plantadores) y de los modos de trabajar la tierra traídos del África.

Mientras tanto, españoles y británicos intentaron aumentar sus fuerzas militares incorporando miles de negros como soldados, debilitando, sin proponérselo, el sistema de plantación. De hecho puede decirse que aunque las invasiones inglesa y española, tenían como propósito salvar el régimen esclavista terminaron, paradójicamente, por producir el efecto contrario. La intensidad de la movilización militar de los esclavos, por parte de todos los sectores en conflicto, resultó decisiva para destruir o socavar los fundamentos materiales e ideológicos del sistema de plantación:

Above all, to repel the invaders, the republican forces would also, during five years of warfare, arm thousands of former slaves who until then had no left their plantations. As to the psychological effects of participating in a war of liberation, one can guess, but in military terms the results were obvious. The civil commissioners in the north

and west, André Rigaud in the south, the Spanish, and eventually the British all came to rely on armies predominantly made up of blacks (Geggus,15).

La posición de los mulatos se hizo cada vez más inestable producto de la creciente dependencia, de todas las partes en conflicto, de la fuerza militar de los negros. Una parte importante de los mulatos terminó enfrentándose con Sonthonax y el general francés Laveaux, en la medida en que estos líderes republicanos buscaron, con más insistencia, el apoyo de los negros. No cabe duda que la eliminación de la esclavitud era vista como altamente perjudicial para la mayor parte de los mulatos entre los cuales, como hemos visto, había un porcentaje elevado de esclavistas.

2.5 TOUSSAINT ENTRA EN EL ESCENARIO DE LA LUCHA POR EL PODER. LA VERSIÓN “LENINISTA” DEL LIDERAZGO DE LOUVERTURE ELABORADA POR CLR JAMES. EL “MAQUIAVELISMO” DE TOUSSAINT EN SU ASCENSO HACIA EL CONTROL ABSOLUTO DE SAINT DOMINGUE. LA REBELIÓN DE MOYSE Y EL PROYECTO MODERNIZADOR DE LOUVERTURE. LA EXPEDICIÓN LECLERC Y LA CAÍDA DEL “ESPARTACO NEGRO”.

Mientras se estaba produciendo este gradual desplazamiento en el balance interno de poder, la causa de los negros recibe un ímpetu muy grande con la carrera “meteórica” de un general negro, Toussaint, quien en Agosto de 1793 adoptó el nombre de “Louverture”. Algunos meses antes, Toussaint, de manera independiente de Jean-François y Biassou, había comenzado por

apoyar a los españoles. Durante la próxima década iba a emerger como un comandante, diplomático y líder político consumado. Uno de los más memorables pasajes de la biografía escrita por CLR James es, sin duda, el momento en que Toussaint, mucho antes de la rebelión, lee la célebre “profecía” del Abate Raynal sobre el “Espartaco negro”:

“If self-interest alone prevails with nations and their masters, there is another power. Nature speaks in louder tones than philosophy or self-interest. Already are there two colonies of fugitive negroes, whom treaties and power protect from assault. Those lightnings announce the thunder. A courageous chief is wanted. Where is he, that great man whom Nature owes to her vexed, oppressed and tormented children? Where is he? He will appear, doubt it not; he will come forth and raise the sacred standard of liberty. This venerable signal will gather around him the companions of his misfortune. More impetuous than the torrents, they will everywhere leave the indelible traces of their just resentment. Everywhere people will bless the name of the hero who shall have reestablished the rights of the human race; everywhere will they raise trophies in his honour.”(...) Over and over again Toussaint read this passage: “A courageous leader is wanted. Where is he?” A courageous leader was wanted. It is the tragedy of mass movements that they need and can only too rarely find adequate leadership. But much else was wanted. (...) Men make their own history, and the black Jacobins of San Domingo were to make history which would alter the fate of millions and shift the economic currents of three continents (James, 25).

Toussaint fue un criollo que perteneció a la llamada “élite” de los esclavos: la clase integrada por aquellos que eran cocheros, capataces, sirvientes domésticos, etc. Como negro criollo, Toussaint vivía, de hecho, entre dos mundos⁹⁷. Favorecido por el administrador de la plantación Bréda, en las afueras de Le Cap, sabía leer y tenía un cierto manejo del francés. El encontrarse entre el mundo de los blancos y el de los esclavos se convirtió, para Toussaint, en una excelente escuela de lo que, posteriormente, sería uno de sus más notables talentos políticos, su “maquiavelismo”:

“Judged according to the interests of the moment, through the prism of passions”, wrote the French general Pamphile de Lacroix, “Toussaint Louverture has been represented in turn as ferocious brute, or as the most surprising and best of men, as often as an execrable monster as a saintly martyr: he was none of these.” Louverture was a brilliant political and military leader who, over the course of his career, gathered around him individuals from all walks of life, from white planters and officers to creole and African-born slaves. He “greatly impressed most who met him,”

⁹⁷ “Despite his degree of acculturation, Toussaint did not lose touch with his African roots. He had said to have spoken fluently the language of his “Arada” (Ewe-Fon) father, who apparently was the son of a chief, and to have enjoyed speaking it with other slaves of his father’s ethnic group. (...) Such slaves who lived at the interface between white and black society needed to know the ways of both worlds. To maintain their standing in both communities, they had to be shrewd observers of human nature and skilled performers of a number of roles. It is not surprising, then, that among Toussaint’s dominant characteristics in later life were his ability to manipulate and his virtuoso use of deception. In this respect, the plantation house was a good school. (...)“While he maintained a close connection with the Bréda estate and its manager, he also owned and rented both slaves and small properties at different times. He thus belonged to the class of free colored slaveholders, into whose lower ranks he and his children married. One gets a picture, then of a man of diverse experience who was at home in various social milieus” among the white colonists, who thought well of him; among creole slaves and free blacks; and among *bossales* newly arrived from Africa” (Geggus, 16).

and although whites sometimes privately made fun of him, “in his presence no one laughed. He had this effect even on some of the most powerful personalities of the revolution; one contemporary wrote that Jean-Jacques Dessalines “didn’t dare to look him straight in the face.” He was “a leader of acute intelligence” who was “totally adept at confusing his opponents”. He was “both ruthless and humane, capable of making barbarous threats but of sparing even those who had double-crossed him” (Dubois, 172, 173).

Existen diversas versiones sobre el comportamiento de Toussaint durante la insurrección de Agosto de 1791. Por un lado se encuentran aquellos que sostienen que Toussaint nada tuvo que ver con la fase inicial de la rebelión y por ello, durante los primeros meses, protegió a la plantación Bréda hasta que, finalmente, se incorporó a los rebeldes. Otros autores sostienen que Toussaint organizó, en secreto, la insurrección. En esta última versión, Toussaint habría actuado, como intermediario, entre un sector de blancos que estaban organizando un complot monárquico y los rebeldes negros. Una tercera posibilidad, propuesta por James es que Toussaint haya estado en contacto, desde el principio, con los líderes iniciales, mientras esperaba el curso de los sucesos antes de tomar una decisión⁹⁸. Lo cierto, como afirma Geggus, es que, apenas tres

⁹⁸ “It seems that he had been in secret communication with the leaders, but like so many men of better education than the rank and file, he lacked their boldness at the moment of action and waited to see how things would go. Meanwhile, hating destruction, he kept his master’s slaves in order and prevented the revolutionary laborers from setting fire to the plantation. While all the other whites in the neighborhood made a dash for Le Cap, Madame Bayou de Libertas remained on the plantation, protected by Toussaint. (...) Toussaint, then as always master of himself and of all near to him, maintained this untenable situation for over a month. But as the insurrection grew, worn out by the strain of defending the property, his master and his mistress, and learning that Madame de Libertas’ life was now in danger, he decided that the old life was over and a new one had begun. (...)The man who so deliberately decided to join the revolution was 45 years of age, an advance age for those times, grey already and known to everyone as Old Toussaint. Out of the chaos in San Domingo that existed then and for years to follow, he

meses después de iniciada la insurrección, Toussaint ya era un líder importante y uno de los asesores de Georges Biassou, quien, junto con Boukman y Jean-François, integraba el triunvirato de líderes iniciales de la rebelión (16, 17)

Toussaint fue uno de los negociadores, enviados por los líderes esclavos, para transmitir a los esclavistas la oferta de ayudarles a suprimir la rebelión a cambio de la libertad de algunos líderes. Hacia Noviembre de 1791, la insurrección parecía haber llegado a un punto muerto y la dirigencia creole, temiendo la derrota, procedió a intentar una negociación: esta es la coyuntura de la carta en la que Jean-François y Biassou, como hemos visto, se presentan, ante la plantocracia, como mediadores frente a “una multitud de africanos de la costa que no hablan dos palabras de francés”. James recoge el episodio en los siguientes términos:

The former slaves could devastate the country around but that very devastation was making it impossible for them to exist. Famine began to kill them off. Frightened at what they considered their hopeless position, Jean-François and Biassou offered peace to the Commissioners in return for the liberty of a few hundred leaders. Jean-François knew that it was a betrayal (...) But if the Commissionners granted liberty to those who were named they would cooperate with the King's troops and hunt down those who refused to submit. (...) In the long and cruel list of leaders betraying brave but ignorant masses this stands high and Toussaint was in it up to the neck (103, 104).

would lay the foundations of a Negro State that last to this day. From the moment he joined the revolution he was a leader, and moved without serious rivalry to the first rank. We have clearly stated the vast impersonal forces at work in the crisis of San Domingo. But men make history, and Toussaint made the history that he made because he was that man he was” (James, 90, 91).

Estas negociaciones fracasaron por la terquedad de la plantocracia que rehusó, una y otra vez, conceder libertades, a pesar de que el número de estas fue reducido considerablemente, en el curso de los negociaciones. Luego de dicho fracaso, las relaciones de Toussaint con Jean-François y Biassou se fueron haciendo cada vez más difíciles. Hacia 1792, como sostiene James, Toussaint había comenzado a seguir su propio rumbo como líder de una pequeña tropa, a la que el autor de The Black Jacobins describe como el núcleo inicial de la vanguardia revolucionaria. La descripción de James, obviamente, se encuentra enmarcada por su concepción leninista de la política. Como hemos visto, a partir de Thornton, la presencia de soldados africanos, desde el inicio de la insurgencia, permite una explicación más convincente, del éxito militar de los rebeldes, que la “leninista” ofrecida por James:

Toussaint alone among the black leaders, with freedom for all in his mind, was in those early months of 1792 organizing out of the thousands of ignorant and untrained blacks an army capable of fighting European troops. (...) It was from these men “unable to speak two words of French” that an army had to be made. Toussaint could have had thousands following him. It is characteristic of him that he began with a few hundred picked men, devoted to himself, who learnt the art of war with him from the beginning, as they fought side by side against the French troops and the colonists. In camp he drilled and trained them assiduously. By July 1792, he had no more than five hundred attached to himself, the best of the revolutionary troops. These and not the perorations in the Legislative would be decisive in the struggle for freedom (James, 116, 117).

Después de incorporarse al bando de los españoles en Junio de 1793, Toussaint comenzó a ascender rápidamente y en las montañas del Norte logró un conjunto de significativas victorias militares contra los franceses y los mulatos. Estas victorias lo mostraban como un líder militar de gran inteligencia en el uso de la emboscada y en maniobras que confundían totalmente a sus oponentes. Revelaban, además, como hemos visto, a un hombre despiadado y humano:

White and mulatto property-owners surrendered to him, knowing his reputation for mercy. As arms and ammunition fell into his hands, so his tiny army grew. Lances and machetes were exchanged for muskets. Free colored and even French soldiers joined its ranks and helped train its levies. If the essence of things Creole is creative adaptation, this was a truly Creole army. In nine months, it grew from a few hundred to several thousand men (Geggus, 17).

Mientras las tropas españolas se mantenían, cautelosamente, en la frontera, a causa de una serie de epidemias. Las fuerzas de Jean-François y Biassou dejaron de combatir por disputas internas y por vivir, de manera oportunista, a expensas del Rey de España. Por otro lado, Toussaint causaba una profunda impresión en los peninsulares: no sólo admiraban su catolicismo sino que, frecuentemente, lo describían, en cartas e informes, como un hombre de gran honor y coraje (17). Lo anterior nos lleva, necesariamente, a uno de los episodios más debatidos de la revolución: el “volte-face” de Toussaint en la primavera de 1794. Ya en Agosto de 1793, en respuesta al decreto abolicionista de Sonthonax, Louverture había lanzado su célebre proclama:

“I am Toussaint Louverture. My name is perhaps known to you. I have undertaken vengeance. I want Liberty and Equality to reign in Saint Domingue. I work to bring them into existence. Unite yourselves to us, brothers, and fight with us for the same cause.” With these words, Louverture announced his emergence as an independent political force in Saint Domingue. (...) Although he was calling for liberty, he was not announcing his alliance with the Republic. Instead he was positioning himself against Sonthonax as the true defender of liberty in Saint Domingue. In a letter written at the same time, he declared that he had been “the first to stand up for” the cause of emancipation and had “always supported” it. Having started the battle for it, he promised, he would finish it” (Dubois, 176).

El “volte-face” de Louverture es uno de los umbrales más importantes de la revolución: es el momento en el que deserta del lado de los españoles y se une a la república francesa. Existen las más diversas interpretaciones de la acción de Toussaint. En todo caso, la que parece más plausible se encuentra ligada al decreto del 4 de Febrero de 1794, a través del cual el gobierno francés ratificaba el previo decreto de Sonthonax y, además, abolía la esclavitud en todas las otras colonias francesas⁹⁹. Como sostiene Geggus, el “volte-face” de Toussaint no parece haber sido motivado por interés personal. Su preocupación por la libertad de los esclavos era genuina. Aunque en 1791 y en 1792 él estuvo entre los más importantes líderes que

⁹⁹ Sostiene James: “Toussaint got the news of the decree sometime in May. The fate of the French in San Domingo was hanging by a thread, but now that the decree of Sonthonax was ratified in France, he did not hesitate a moment but at once told Laveaux that he was willing to join him” (143).

ofrecieron a los blancos su influencia para terminar con la rebelión de los esclavos, esto ocurrió cuando la derrota parecía cierta. A diferencia de Jean-François y Biassou, Toussaint nunca capturó a grupos de esclavos de las plantaciones para venderlos a los españoles. Su previa cautela o rechazo a unirse a la Francia republicana parece haberse debido a la precaria situación político-militar de la República en Europa¹⁰⁰. De cualquier modo, antes del “volte face”, parece claro que, por un tiempo, Toussaint estuvo jugando un doble juego¹⁰¹.

Los siguientes cuatro años fueron un período de constante guerra. Durante una parte considerable de todo ese período, los ex-esclavos, convertidos en soldados de Louverture, casi siempre desnudos, desprovistos de comida suficiente y con escasas municiones, morían, en enormes cantidades, atacando a las bien provistas tropas de Inglaterra y España. Combinando las tácticas guerrilleras traídas de África con lo aprendido del arte militar de los europeos, esas tropas terminaron por convertirse en una fuerza militar de enorme poderío, destinada a destruir los ejércitos de las tres potencias más grandes de la época. Simultáneamente, Toussaint fue integrando, a su alrededor un Estado Mayor de oficiales predominantemente negro. Entre estos destacaban Moïse, Cristophe y el implacable Jean-Jacques Dessalines.

Hacia el finales de 1794, España y sus aliados negros estaban prácticamente derrotados. Louverture los había golpeado con especial dureza. Habían perdido la mitad del territorio previamente conquistado y la masacre de unos 700 colonos franceses, por parte de los tropas de

¹⁰⁰ “In the meantime, news trickled through from Europe of republican victories and of the abolition of slavery, while in Saint Domingue the spring rains brought fevers that decimated the Spanish and British troops, Cunningly choosing his moment, Toussaint then fell on each of his opponents in turn with devastating effect”. Para Geggus, al igual que para James y Genovese, el “Volte Face” de Louverture fue el “turning point” de la revolución: el momento en que, definitivamente, entran los “jacobins noirs” en escena (Geggus, 18).

¹⁰¹ “...fighting to preserve the plantation regime but at the same time speaking to the blacks of liberty and equality. This doubtless helps explain why his army grew so rapidly. It was also at this time that he adopted the name Louverture (“the opening”) with its cryptic connotation of a new beginning” (18).

Jean François, en Fort Dauphin, había terminado con cualquier esperanza de restaurar el régimen de plantación en condiciones favorables a España (Geggus, 19). Derrotados, a ambos lados del Atlántico, los peninsulares se retiraron del conflicto hacia Julio de 1795 y devinieron, bajo el gobierno de Godoy, en aliados de la república francesa. Santo Domingo, la parte española de la isla, fue cedida al imperio francés y, en una acción que, como veremos, repercutiría sobre la rebelión de José Antonio Aponte, en Cuba, Jean-François y Biassou serían evacuados, con unos 800 de sus seguidores, hacia diferentes partes del imperio español.

La derrota definitiva de Jean-François y Biassou no hizo otra cosa que aumentar el poder de Louverture. Las fuerzas de Toussaint, tras aumentar, controlaban un cordón de unos 30 campos militares que se extendían desde las montañas centrales de la provincia del Norte, siguiendo los límites de la planicie del Artibonite hasta el puerto de Gonaïves. Por otro lado, en la península del Sur André Rigaud, líder mulato, gobernaba desde Les Cayes. Lanzando continuos ataques contra Grand Anse y Port-au-Prince, Rigaud, al igual que Toussaint, construyó un ejército principalmente constituido por ex-esclavos. Hacia 1798 Rigaud comandaba unos 10.000 hombres y Toussaint unos 20.000 (Geggus,20).

Hasta 1796 los británicos habían esperado conquistar Saint Domingue. A partir de entonces, la fuerza inglesa se resignó al fracaso pero no se atrevía a retirarse por temor a que la revolución negra fuese exportada a sus propias colonias. Durante los dos primeros años de su intento de conquistar Saint Domingue, las fuerzas inglesas constaban de una avanzada de 2000 hombres, aproximadamente. Luego esta avanzada fue masivamente reforzada a partir de 1796. A pesar de estos refuerzos, los comandantes británicos se vieron condenados a una estrategia

defensiva que condenó a la parte importante de sus tropas a morir de fiebre amarillas en los puertos que controlaban¹⁰².

Entre 1796 y 1798 el poder de Toussaint, en la zona republicana, no dejó de crecer. A principios de 1796, Villate, líder de los *anciens libres* de la provincia del Norte, intentó derrocar al gobernador republicano Laveaux, dentro de un probable movimiento independentista. Aparentemente Toussaint, en otra muestra de su conocido “maquiavelismo”, sabía de los planes conspirativos y con astucia estimuló a sus promotores. Una vez que se produjo el intento de golpe, Toussaint intervino para aplastarlo militarmente¹⁰³. Al gobierno francés no le quedaron dudas en torno de quién dependía para mantener a Saint Domingue bajo su control. Toussaint fue proclamado segundo del gobernador y, al año siguiente, comandante en jefe de las fuerzas republicanas en Saint Domingue.

Sin embargo la posición de la Francia republicana seguía siendo precaria. No sólo estaban los ingleses introduciendo más tropas sino que, simultáneamente, comenzaron a aparecer conflictos dentro de la zona bajo el control de los republicanos. Sonthonax había vuelto a Saint Domingue, en Mayo de 1796, con otros cuatro comisionados y tropas republicanas. Diversos esfuerzos hechos por el líder jacobino para mejorar la administración republicana en Saint

¹⁰² “During the 5-year occupation of Saint Domingue, the British lost 15,000 of the 25,000 soldiers they sent there. The British also gravely blundered early on by alienating the free coloreds, many of whom deserted them. Even so, the most valuable part of the occupied zone was the plain of Arcahayé, where the local commander, the *ancien libre* Lapointe, kept the plantations in full production. By 1798, the cost of occupation were found to be prohibitive, and under mounting pressure from Toussaint and Rigaud, the British staged a gradual evacuation. Only then slavery come to an end for some 60,000 to 70,000 blacks”(Geggus, 20).

¹⁰³ “The Villatte affair has traditionally been interpreted as racial conflict pitting mulattoes against blacks. Laveaux supported such an interpretation and was seconded by Henry Perroud, who wrote indignantly that the men of color to whom France had given so much had turned against the metropole, while the ‘African chiefs’ had ‘respected the representatives of the Republic’. The Africans –‘those men who appeared ferocious only so they could win their liberty’ –had in fact saved the governor from the scheming ‘mulattoes’, who were ‘enemies of the French nation’” (Dubois, 201).

Domingue le crearon un conjunto importante de enemigos. Sectores de los mulatos se resistían a entregar el control de plantaciones que habían sido capturadas durante la guerra. Simultáneamente, las políticas de Sonthonax para elevar la productividad de las plantaciones impulsó a muchos ex-esclavos, convertidos en cultivadores libres, a creer que la república intentaba reintroducir la esclavitud. Ocurrieron, a partir de lo anterior diversas rebeliones las cuales, sumadas al hecho de que Rigaud, en el Sur, había roto con la república, reforzaron la dependencia de los republicanos de las fuerzas militares de Toussaint. Éste último, de acuerdo con Geggus, prosiguió su política de eliminar a sus otros posibles rivales después de haber liquidado a Jean-François y a Biassou. Otro ejemplo del “maquiavelismo” de Louverture: a pesar de haber desarrollado gran amistad con el gobernador Laveaux, hacia el Otoño de 1796, Toussaint le hizo ver que podría servir mejor a Saint Domingue si se iba a París a luchar contra el “lobby” de los esclavistas que estaban presionando para restaurar la esclavitud en la isla. Laveaux fue rápidamente electo diputado de Saint Domingue y enviado de regreso a Francia. El siguiente objetivo de Toussaint fue el propio Sonthonax. En el verano de 1797, Louverture lo acusó, repentinamente, de estar conspirando para independizar a Saint Domingue:

On the 17th of August, 1797, Toussaint went into Le Cap and called on Sonthonax. After a few minutes there he visited the Commissioner Raimond and told him that the colony would be in serious danger if Sonthonax did not leave at once. He did not wish to use violence against Sonthonax, because of his official position, but Raimond being his brother Commissioner should ask him to leave for Paris to take up his post as deputy. (...) Raimond was thunder-struck, as well he might be. Toussaint and

Sonthonax were the best of friends. What had happened? He was also frightened. This was a very serious step with incalculable consequences. Next day Toussaint told Raimond that Sonthonax was preparing a catastrophe, that the whites who were still in San Domingo would be murdered. He accused Sonthonax of wishing to raise the blacks against the whites (James, 186, 187).

Probablemente las acusaciones de Louverture eran parte de una maniobra para obligar a Sonthonax a partir. Uno a uno Toussaint iba sacando de circulación a sus posibles rivales. Lo mismo ocurrió con el general Hédouville en 1798. Nombrado nuevo representante de la república en Saint Domingue, Toussaint maniobraría para sacarlo, cortésmente, de la isla, luego de un levantamiento supuestamente espontáneo. El único rival de peso que quedaba ante Louverture era Rigaud, el líder indiscutido de los mulatos del Sur. Se inicia, de este modo, un período de la revolución haitiana que va de 1798 a 1802 y que se encuentra enmarcado dentro del proyecto político de Toussaint. Rigaud controlaba, luego de la expulsión de los ingleses, la provincia del Sur. Toussaint todo el Norte y el Occidente. Luego de la eliminación, del escenario de Saint Domingue, de Sonthonax, Laveaux y Hédouville, las líneas de conflicto se trasladaron hacia un enfrentamiento, particularmente violento, entre Rigaud y Louverture¹⁰⁴. Dicho conflicto provocó una división entre los “ancien libres” mulatos y la nueva élite de oficiales negros promovida bajo el liderazgo de Toussaint. Dessalines, encargado por Louverture de destruir el

¹⁰⁴ “Once their common enemy had been eliminated, relations between them rapidly deteriorated. Even today, the conflict between Toussaint and Rigaud is regarded by Haitians as one of the most sensitive topics in their history” (Geggus, 21, 22).

control de Rigaud sobre el Sur, condujo una de guerra de exterminio contra la élite de los mulatos y sus seguidores. Derrotado Rigaud, escapó con destino a Francia. Dessalines, entonces, adelantó una purga brutal en el Sur:

...he [Louverture] could not trust the army that Rigaud had made, which was loyal to Rigaud as his own army was to him. Despite the amnesty (...) he commanded Dessalines to purge the troops. Three hundred prisoners in Léogane were shot, and 50 others in Port Républicain, nearly all officers. Toussaint had to put a stop to it. “I said to prune the tree, not to uproot it”. (...) A great bitterness against Toussaint and Dessalines smoldered in the hearts of these mulattoes of the South (Dubois, 236)

Hacia Agosto de 1800 Toussaint controlaba, absolutamente, Saint Domingue y, por tanto, en Febrero de 1801, fue nombrado capitán general de la isla por Bonaparte. Comenzaba otro período de la revolución que iba a durar hasta la captura y deportación de Louverture, durante la invasión de Leclerc, en Junio de 1802. En este lapso de tiempo, convertido, en el “Black Consul”, Toussaint se propuso reconstruir el sistema de plantación, continuando las políticas previamente impulsadas por Sonthonax y que constituyeron el modelo conocido como “militarismo agrario”:

The ultimate guarantee of freedom was the prosperity of agriculture. This was Toussaint’s slogan. The danger was that the blacks might slip into the practice of cultivating a small patch of land, producing just sufficient for their needs. He would

not allow the old estates to be broken up, but bound the interests of the laborers to their work by giving them their keep and a fourth of the produce. The generals in command of the districts were responsible for the industry of the laborers and the prosperity of cultivation. He confined the blacks to the plantations under rigid penalties. He was battling with the colossal task of transforming a slave population, after years of license, into a community of free laborers, and he was doing it in the only way he could see (James, 242).

No es muy difícil advertir, en pasajes como el anterior de The Black Jacobins, el germen de las ideas desarrolladas, como hemos visto, por Genovese, en torno a la modernización de Saint Domingue/Haití, por parte de un despotismo ilustrado encarnado primero por Toussaint y luego por Christophe. Frases como “...the half-savage slaves of San Domingo...” (243), a quienes Louverture, de acuerdo con James, debía disciplinar y educar, prefiguran, claramente, el tránsito del “restauracionismo” a la ideología “democrático-burguesa”, asumida por los negros criollos de la élite esclava, de acuerdo con el autor de From Rebellion to Revolution. Precisamente la visión, típicamente leninista, de James en torno a la relación entre “masas” y “vanguardia”, aunada al explícito historicismo hegeliano del pensador trinitario, hace de Toussaint una especie de metonimia de la modernización, violenta pero necesaria, de esa “multitud de africanos de la costa” que luchaba no sólo contra la esclavitud sino contra la introducción del trabajo forzado. El proyecto, disciplinario y modernizador, de Louverture era, sin duda, una forma de acumulación originaria destinada a crear un Estado moderno y a mantener, frente a la amenaza de una nueva

invasión colonialista, un enorme ejército¹⁰⁵. Es muy probable, además, que algunos sectores “bossales” leyeran a Louverture como una suerte de síntesis entre el Rey Conquistador y el Herrero. En todo caso, un nuevo conflicto comenzó a gestarse entre la nueva élite del “militarismo agrario” y los ex-esclavos cultivadores.

Diversos aspectos de las políticas de Louverture contribuyeron al estallido de la llamada rebelión de Moïse -uno de los momentos claves de la revolución haitiana para entender las dinámicas que se establecieron entre el nuevo Estado y las masas. El regreso de plantadores blancos¹⁰⁶, algunos de ellos en calidad de asesores de Toussaint, generó rumores que, aunados a las dinámicas creadas por el “militarismo agrario”, contribuyeron a la idea de que, secretamente, Louverture estaba comprometido con un restablecimiento de la esclavitud. Esta confluencia de factores explotó, finalmente, en una rebelión de ex-esclavos, aparentemente organizada por el General Moïse, en la cual resultaron muertos muchos de los plantadores blancos a los que

¹⁰⁵ De acuerdo con Geggus, Toussaint no sólo continuó las políticas de trabajo forzado iniciadas por Sonthonax. Además de ello, Louverture llegó a apoyar el reinicio del tráfico de esclavos para reponer la mano de obra perdida en el curso de la revolución: “With no export economy, there would be no revenue to maintain his army of 20.000 to 40.000 men. And without the army, the gains of the revolution would be at the mercy of France’s unstable politics. Toussaint therefore continued with the schemes of Commissioner Sonthonax, whereby the ex-slaves were compelled to work on the plantations. Toussaint (...) refused to break up the great estates. He used the army to impose the regime of forced labor and sanctioned the use of corporal punishment; he even supported the reintroduction of the slave trade to make up the loss of manpower. As most estates had been abandoned by their owners, they were leased out, usually to army officers and other privileged figures in the new regime. In addition, Toussaint also encouraged the return from exile of the white planters to take charge of their properties and work toward the creation of a new Saint Domingue” (22, 23).

¹⁰⁶ “It is usually argued that Toussaint thought that the technical expertise of the whites and their social polish were necessary to the rebuilding of the colony and that he therefore was committed to a multiracial Saint Domingue. Recent work, however, has stressed that although Toussaint encouraged the whites to return, he rarely gave them back their estates. They tended to remain in the hands of his army officers, who constituted a new black landholding class. The return of the planters served to camouflage this development; it also provided hostages” (Geggus, 23).

Toussaint había permitido el retorno. La revuelta fue aplastada por Toussaint y el general Moïse, a quien Toussaint había llamado su “sobrino”, fue fusilado¹⁰⁷.

La “rebelión de Moïse” fue el primer conflicto de importancia ligado al modelo de acumulación y de modernización impulsado por Toussaint. Las acciones ulteriores del líder de los “jacobinos negros” muestran, claramente, sus intenciones de convertir a la multitud en “pueblo” o, para ser más precisos, desde el punto de vista de la lucha de clases, convertir a las masas en proletariado agrícola moderno¹⁰⁸. “Vigilar y castigar” se convirtió, en el Saint Domingue posterior a la supresión de Moïse y sus seguidores, en el eje central para la creación de un sujeto social “normalizado”, “disciplinado”. Un vasto aparato de captura fue puesto en marcha para “fijar” a los trabajadores a las haciendas. El estatuto legal de “creole” fue utilizado para limitar los derechos de los nacidos en África. Asistimos, de este modo, a una instancia, particularmente siniestra, de “criollización” por decreto:

¹⁰⁷ “Moïse had been one of the Louverture’s strongest partisans for nearly a decade, since the days when both had served the Spanish, and had become his adopted nephew. By 1801 he was the general of the division of the Northern Province. He also occupied the position of ‘agricultural inspector’ in the region, like Dessalines in the South and West, and was therefore in charge of overseeing and enforcing Louverture’s labor regulations. He had the reputation, however, of being ‘less barbarous’ than Dessalines, according to one contemporary; and Louverture criticized him because production levels were lower in the North than elsewhere in the colony. The youthful Moïse responded by declaring that, despite his uncle’s orders, he could not ‘resolve himself’ to be the ‘executioner of my color’ (...) In addition to rejecting the use of violence against cultivators, Moïse was assiduous in his payment of them. He also advocated selling small plots of land to subaltern officers and even to soldiers, going against Louverture’s stated aim of preventing the division of plantations. Moïse was further alarmed by the 1801 constitution, particularly by its provision for the importation of Africans as cultivators” (Dubois, 247, subrayado nuestro).

¹⁰⁸ “...the history of all hitherto-existing societies is less the history of class struggle than, at a still more primordial level, it is the history of the struggle to produce class. Class is a category that belongs to the order of economic stratification, state classification, and above all (self-)representation. Class provides the means for naming some of the various divisions of labor that have characterized human history. But the fundamental labor is the work of producing society itself, and it is the multitude whose existence is this freely-given labor, and whose product is then returned to it reified, alienated (and so, fetishised) form” (Beasley-Murray, 2001,5).

Louverture ordered the creation of a new system of surveillance. He ordered managers and owners to draw up lists of the laborers on their property to be used for “fixing cultivators on the plantations”. “Security cards”, listing each individual’s name, address, employment, age and sex were to be issued by local officials. A fee would be charged, and they would be given only to those who had a job and demonstrated “irreproachable conduct”. Domestics had to present a “certificate of good conduct” from their employers to get their cards. Those who could not present them on demand would be punished. “Foreigners”, especially “metropolitans”, that is, European-born Frenchmen, without documents would be deported. “Creoles” would be sent to a plantation. A note at the end of the decree explained that by “creole” the government meant “any individual born in the colony or in Africa”. This was a departure from the traditional use of the term, generally used to refer only to American-born and slaves. It was an important step, for it in essence identified the majority in the colony who had come from Africa as natives of Saint-Domingue. It did so, however, not to grant them rights as citizens but to limit those rights (Dubois, 249).

El precio a pagar por Toussaint sería, a corto plazo, muy alto: la pérdida del apoyo militar, por parte de importantes sectores de la población, al líder negro, ocurrida al llegar la expedición militar napoleónica, en 1802, se explicaría, principalmente, como parte de la resistencia contra las políticas, arriba citadas, de Louverture (250). El “militarismo agrario” de éste último y su nueva élite de oficiales de alta jerarquía, colapsó con la llegada de la expedición

francesa, a principios de 1802, con instrucciones secretas de restablecer la esclavitud (254). La Constitución de 1801, elaborada por Louverture -a pesar de haber anticipado, como dice Geggus (24), la idea de “Estado Libre Asociado” por siglo y medio- fue entendida, por Bonaparte como un gesto claramente separatista. Se iniciaba, con la llegada de Leclerc y sus tropas, la etapa final de la revolución en Saint Domingue. Geggus insiste, de manera correcta, en el hecho de que el choque entre Toussaint y Napoleón no debe verse como algo inevitable. Aunque Bonaparte estuvo bajo una presión constante del “lobby” de los plantadores, comerciantes y funcionarios coloniales blancos, el líder francés había resistido, por más de un año, el clamor de dicho “lobby” por una expedición militar. El proyecto original de Napoleón era dejar a Toussaint en control de Saint Domingue y utilizar la colonia como un trampolín para expandir el poder colonial de Francia en las Américas. Las tropas negras de Saint Domingue serían enviadas a conquistar las colonias esclavistas de los rivales de Francia. Como parte del plan, Louisiana fue comprada a España. Aunque Francia estaba en guerra con Inglaterra y , de manera no oficial, con los EEUU, Toussaint había hecho acuerdos comerciales y pactos de no agresión secretos con ambos poderes. El propósito de estos acuerdos era preservar el comercio externo del cual dependían tanto Saint Domingue como su ejército. Los Estados Unidos suministraba provisiones, ganado y municiones. La marina inglesa controlaba los mares y, en caso de un conflicto con Toussaint, bloquearía a Saint Domingue. Esto último explicaría por qué, cuando un grupo de “anciens libres” y de franceses republicanos trataron de promover una rebelión de esclavos en Jamaica, Toussaint traicionó la conspiración ante la administración colonial inglesa: “Whatever his interest in black liberation, he needed to keep on good terms with his neighbors in order to preserve his autonomy” (Geggus, 24).

El cuñado de Napoleón desembarcó en Saint Domingue al comienzo de Febrero de 1802 con unos 10.000 hombres. Las tropas napoleónicas eran muy superiores a las que se habían enviado anteriormente a Saint Domingue y su número fue doblado dos meses más tarde. Las ordenes de Leclerc eran tomar la colonia por medio de la astucia, ganándose las simpatías de los generales negros siempre que fuese posible. Sólo después de haber ganado la confianza de los militares negros, debía Leclerc desarmar a los soldados y deportar a todos los oficiales. Las plantaciones deberían ser devueltas a aquellos que habían sido sus propietarios antes del comienzo de la revolución.

Leclerc, rápidamente, ocupó todos los puertos de la colonia. El Cap Français, bajo la mirada de Toussaint, fue incendiado por su comandante, Henri Christophe al igual que Saint Marc por su jefe Dessalines. A pesar de estos últimos gestos de resistencia, muchos generales negros se rindieron sin luchar. Dichos altos oficiales se habían convertido en plantadores y tenían propiedades que proteger. Toussaint, Christophe y Dessalines, por el contrario, se fueron a los montes a luchar, siguiendo una política de “tierra arrasada”, que se volvería típica del tipo de conflicto anticolonial que estaba por desarrollarse en Saint Domingue. Las bajas ocurridas en los combates eran elevadas y, desde el propio inicio, las acciones militares de los franceses estuvieron acompañadas de acciones terroristas contra la población de origen africano. Temiendo el retorno de la esclavitud, la población rural se nucleó en torno al ejército de los “jacobinos negros”, al tiempo que produjo sus propios líderes guerrilleros. Sin embargo, en la medida en que muchos generales negros se rendían, las tropas de dichos generales eran usadas contra aquellos que aún resistían (Geggus, 25)

A lo largo del mes de Marzo, Toussaint mantuvo una sostenida campaña guerrillera contra los invasores pero con escasos recursos logísticos. Finalmente se rindió en Mayo y se retiró a la vida privada en una de sus plantaciones. Christophe, Dessalines y los otros generales fieles a Toussaint, fueron mantenidos en sus cargos por los franceses y usados para librar una guerra contrainsurgente contra el resto de la resistencia guerrillera. La primera parte de la “guerra contra la guerra”, llevada a cabo por una alianza entre “jacobinos negros” y el ejército de Leclerc, contra los líderes bossales como Macaya o Sans Souci, había comenzado. Fue en este contexto en que Louverture fue acusado por los franceses (con la ayuda de Dessalines y Christophe) de conspirar contra el gobierno colonial. Fue hecho prisionero y deportado a Francia, donde moriría en Abril de 1803¹⁰⁹.

2.6 ETAPA FINAL DE LA REVOLUCIÓN HAITIANA. LA RESISTENCIA CONTRA LAS TROPAS DE LECLERC. UNIFICACIÓN DE LOS INSURGENTES, NEGROS Y MULATOS, BAJO EL MANDO DE DESSALINES. LA “GUERRA DENTRO DE LA GUERRA”. DERROTA DE LAS FUERZAS MILITARES FRANCESAS. HACIA LA PROCLAMACIÓN DE LA INDEPENDENCIA. LA ESCOGENCIA DEL NOMBRE DE LA NUEVA NACIÓN. FRANCISCO DE MIRANDA Y LOS “INCAS DE SAINT DOMINGUE”.

La situación política cambió dramáticamente, en Julio de 1802, cuando, finalmente, llegaron a Saint Domingue noticias en torno a que el gobierno francés había decidido restaurar la

¹⁰⁹ Geggus comenta: “Despite this devious maneuvering by the military leaders, small bands of insurgents fought on in the mountains in the tradition of the maroons. As Toussaint declared on leaving the colony, the French had felled only the trunk of the tree of liberty; it had strong roots and would grow again.” (26)

esclavitud en todas las colonias francesas. Los intentos de desarmar a la población rural encontraron una resistencia masiva. Los “Kongos” luchaban, desesperadamente, en los montes. Una campaña de terror masiva lanzada por Leclerc resultó contraproducente para los intereses de Francia, miles de prisioneros, capturados en combate o no, fueron ejecutados. Las tropas francesas, de acuerdo con el propio Leclerc, estaban desarrollando una guerra de exterminio contra toda la población de origen africano.

A fines de 1802, los franceses se encontraron con que estaban peleando, prácticamente, contra toda la población no blanca de Saint Domingue. Incluso los “anciens libres”, quienes habían escapado del Sur en 1800 y vuelto como parte del ejército de Leclerc, le dieron la espalda a este último y se unieron a sus antiguos rivales. Conducidos por el “protegé” de Rigaud, Alexandre Pétion, los mulatos aceptaron el liderazgo supremo de Dessalines. Éste último había desertado del ejército francés a finales de Septiembre. En el pasado Dessalines había sido el inspector de agricultura de Louverture, conquistador del Sur contra Rigaud y, finalmente, el principal colaborador de Leclerc:

...Dessalines had been responsible for the deaths of many blacks and *anciens libres*. However, he was the ideal person to lead the struggle to expel the French, and not only because he was the senior general. A menial slave under the old regime, he had none of the liking for the white society which Toussaint and the former domestic Christophe, shared with the *anciens libres*. He spoke only *kreyol* the language of the cultivators. And he was possessed with a demonic energy; his battle cry was “Burn houses, cut off heads!” (Geggus, 26).

Es, por cierto, en este contexto, en que se produce un episodio emblemático de la “guerra dentro de la guerra”, contado, como hemos visto, por Trouillot: el asesinato de Sans Souci a manos de Christophe:

Having defected from the French side, Dessalines and Christophe planned to incorporate the troops that had preceded them in rebellion into their former ranks in the army. This plan did not sit well with Sans Souci, who –leading preponderantly African-born troops known as the “Congos- had for months repelled attacks led on behalf of the French by Christophe, and was unwilling to take orders from his former enemy. Both Pétion and Dessalines sought to paper over the differences between Christophe and Sans Souci, and the latter seems to have agreed to submit to the authority of Dessalines. Christophe, however, seeing the leader of the Congos as a threat to his authority, invited him to a meeting and then had him assassinated. The enraged Congos attacked Christophe troops, sending them into retreat, and captured Paul L’Overture [hermano de Toussaint], executing him in revenge. Dessalines then led troops against the remaining Congos, who retreated further into the mountains but continued to harass the insurgent army. The unfinished ‘war within the war’ weakened the insurgent position in the North and continued to haunt post independence Haiti (Dubois, 204).

Después de que Leclerc murió de fiebre amarilla, su sucesor, Rochambeau, lanzó, abiertamente, una guerra de genocidio contra la población negra, descrita, literariamente, por Alejo Carpentier en El reino de este mundo. Dicha violencia genocida de poco sirvió. Los veteranos del ejército de Toussaint eran tan sólo una parte del ejército revolucionario. La guerra devino en una de las primeras, de la era moderna, que produjo una movilización total, involucrando a casi toda la población africana y afrodescendiente de la isla contra los franceses. Dessalines, con su legendaria energía, animaba a sus soldados africanos prometiéndoles que, en caso de morir en combate, resucitarían, inmediatamente, en África, donde “Papa” Toussaint los estaría esperando para integrar un ejército, aún más poderoso, destinado a destruir, de una vez por todas, a los franceses en Saint Domingue (Dubois, 295). Hacia mediados de 1803 Bonaparte sabía que la guerra estaba perdida. Su ejército había sido, literalmente, destrozado por las masas insurgentes. A mediados de Noviembre de 1803, después de ser derrotados en Vertières, los franceses, finalmente, se rindieron y negociaron su retirada de la isla ante Dessalines. Varios miles de soldados y de residentes blancos evacuaron la isla, en barcos que fueron, rápidamente, capturados por la flota inglesa, por entonces nuevamente en guerra contra Francia.

La declaración de Independencia sería el 1 de Enero de 1804. El nombre taíno del nuevo Estado, “Haití”, probablemente fue el resultado de un intento, por parte de la nueva élite, de encontrar un significativo vacío que pudiera neutralizar, en términos simbólicos, los diversos conflictos que gravitaban sobre el acto fundacional: el antagonismo entre mulatos y negros, la memoria reciente de la “guerra dentro de la guerra”, los desafíos que planteaba, para crear una cierta unidad nacional, el hecho de que quizá más de la mitad de la población, al haber nacido en África, hablaba docenas de lenguajes africanos distintos. Hacia lo externo el nombre taíno, sin

duda, buscaba afirmar una ruptura radical con el colonialismo europeo. Ciertas evocaciones, hechas por Barón de Vastey, del pasado indígena de la isla parecen indicar la existencia de múltiples vestigios de la cultura aborígen destruida por los conquistadores. Por otro lado, los mulatos y los “affranchis” dominaban el nuevo aparato de Estado, teniendo, prácticamente, el monopolio de la “ciudad letrada”. Esta nueva élite, además, expresaba un gran desprecio por todo lo africano (Geggus, 208, 209). Todo lo anterior permite explicar la escogencia del nombre taíno por parte de Dessalines y su Estado Mayor. Dicha escogencia, además, estuvo precedida por otro intento, hacia finales de 1803, de darle otro nombre indígena a la nueva entidad política. Se trata de la cuestión, tratada previamente por Fouchard y recordada, más recientemente por Geggus, de la adopción del nombre “Incas”, por parte del ejército de Dessalines, poco antes del triunfo sobre Francia. Dicho nombre aparece referido por Madiou quien, al parecer, basó su narrativa en testimonios de combatientes de la guerra revolucionaria (Geggus, 214). Pareciera que el nombre “Incas” o “hijos del Sol” pudo haber tratado de cumplir funciones análogas a las de “Haití”, en tanto significante vacío. Fouchard sugiere, como posible origen, la circulación, en el Saint Domingue colonial, de noticias en torno al alzamiento de Túpac Amaru. Geggus descarta esta posibilidad y propone, citando algunos textos literarios franceses de principios del XIX, que el nombre pueda haber sido evocado pensándose que los taínos eran descendientes de los Incas (214). A pesar de ser descartada por Geggus, la hipótesis de Fouchard tiene plausibilidad si recordamos que Barón de Vastey, en las primeras páginas de su Systeme colonial dévoilé (1814), cita la obra del Inca Garcilaso de La Vega¹¹⁰, cuyos Comentarios, se sabe, fueron leídos por

¹¹⁰ “Les premiers pas des européens dans le nouveau monde furent signalés par des grands crimes, des massacres, des empires detruits et des nations entières rayées du nombre des vivans. Tourmentés par l’ambition des richesses, dominés par la cruelle passion de l’avarice, la soif de l’or a fait commetire tous les crimes; c’est cette passion infame

Túpac Amaru y ejercieron, posteriormente, gran influencia en San Martín y Bolívar, teniendo, además, tempranas traducciones al francés en el siglo XVII.

En todo caso y siguiendo la pista de Fouchard, creo que hay otra conexión posible que no niega, en lo absoluto, su hipótesis sobre la circulación de noticias sobre el alzamiento tupamarista. Dicha conexión pudiera tener que ver con el hecho de que una parte de los líderes mulatos de la revolución había estudiado en París (como el caso de Boisrond-Tonnerre, secretario de Dessalines) y/o habían estado en contacto con logias masónicas francesas. Como hemos visto, su interés por desmarcarse de lo africano los llevó a a tratar de identificarse con el pasado taíno de la isla. Además de esto, está el hecho de que la lectura de Garcilaso ofrece un modelo de mestizaje con el que pudieron haberse identificado los ideólogos mulatos. En todo caso la hipótesis que quiero proponer pasa, por la *Société des Amis des Noirs*, el lobby pro-mulato en la Asamblea Revolucionaria Francesa y se conecta, al mismo tiempo, con el impacto ideológico de la rebelión tupamarista sobre los movimientos pro-independentistas de los criollos latinoamericanos. Me refiero al vínculo político entre Brissot (líder de los *Amis des Noirs*) y Francisco de Miranda, autor de un proyecto independentista, en 1790, en el que encontramos la propuesta de una monarquía hereditaria con un “Inca o Emperador a su cabeza” (Egea, 155, 156)¹¹¹. Es decir existen claros indicios de que las ideas de resucitar, simbólicamente, el Incario pudieron haber circulado entre los mulatos de Saint Domingue al menos desde 1792.

qui porta les espagnols à faire périr d’une mort ignominieuse les infortunés empereurs du Mexique et du Pérou... [sigue la referencia, en pie de página, a Garcilaso de la Vega]” (Vastey, 1814, 1)

¹¹¹ Una carta de Brissot a Dumouriez, fechada el 28 de Noviembre de 1792, dice lo siguiente: “Últimamente los ministros buscaron por quien reemplazar a d’Esparbès, en Santo Domingo. Un rayo de luz me iluminó y dije: nombrad a Miranda. Primero, Miranda aplacará las miserables querellas de las colonias, pronto hará entrar en razón a esos blancos tan turbulentos y se convertirá en el ídolo de la gente de color. Pero después, con qué facilidad podrá hacer sublevar, sean las islas españolas o el continente americano que poseen. A la cabeza de más de doce mil hombres de tropa de línea, que están actualmente en Santo Domingo, de 10 a 15 mil valientes mulatos que

2.7 LA DECLARACIÓN DE LA INDEPENDENCIA ENUNCIADA POR TONNERRE. “NOIRS” COMO NOMBRE GENÉRICO PARA TODOS LOS CIUDADANOS HAITIANOS. EL ASESINATO DE DESSALINES. UN “...INACABABLE RETOÑAR DE CADENAS ...” Y EL “THERMIDOR HAITIANO. LA REPÚBLICA MULATA DEL SUR Y EL REINO NEGRO DEL NORTE. LA EVOCACIÓN HECHA, EN EL REINO DE ESTE MUNDO, DE JOSÉ ANTONIO APONTE.

Volviendo, después de esta digresión, a la declaración de Independencia haitiana, la tradición sostiene que una primera versión de la proclama, escrita por un letrado mulato, Charéron, no resultó del agrado de Dessalines. Tras escuchar esta versión, otro mulato, Tonnerre, quien pasaría a ser secretario de Dessalines, pronunciaría las célebres palabras que Nicholls recoge de este modo:

‘All that which has been formulated is not in accordance with our real feelings; to draw up the Act of Independence, we need the skin of a whiteman for parchment, his skull for a writing desk, his blood for ink, and a bayonet for pen’. Dessalines replied in Haitian créole: ‘C’est ça, Mouqué, c’est ça, même mon vlé! C’est sang blanc, mon besoin’. (‘That is right, sir, that is right, that is my wish. I need white blood’.) It was Boisrond Tonnerre who produced the final text of the declaration (Nicholls, 1996, 36).

proporcionarán nuestras colonias, con qué facilidad podrá invadir las posesiones españolas, teniendo además una flota que lo secunde y los españoles nada que oponerle” (Miranda, 1989, 280, 281).

Poco después comenzaría una serie de masacres de los blancos que quedaban de la antigua Saint Domingue. Había que dar, de acuerdo con el gran general negro, un ejemplo “terrible” que causara espanto a los esclavistas del mundo. Dessalines se autoproclamaría destructor de los “caníbales franceses” y vengador de América¹¹². El artículo 14 de la Constitución de Haití, puesta en vigor el 20 de Mayo de 1805, proclamaría que todos los haitianos, sin distinción de color, llevarían, en adelante, el nombre genérico de “noirs”, incluyendo a los alemanes y polacos que, tras desertar del ejército de Leclerc, se habían unido al de Dessalines y habían decidido permanecer en la nueva nación (Nicholls, 35).

Luego de la declaración de Independencia y de la puesta en vigencia de la Constitución de 1805, diversos conflictos de intereses, entre mulatos y negros, entre “anciens libres” y “nouveaux libres” de la nueva élite estatal, conducirían al coup de etat que acabó con la vida de Dessalines en 1806. Una compleja lucha por el poder llevó, en 1807, a la división del territorio haitiano en una república mulata en el Sur y una monarquía negra, en el Norte, encabezada por Christophe. Como veremos, en la tercera sección de este trabajo, sería, precisamente, dicha monarquía negra la que atraería la atención del líder afrocubano José Antonio Aponte. En todo caso, tanto la república del Sur como la monarquía del Norte, expresarían, a veces de manera explícita, el cierre del proceso revolucionario, convirtiéndose, ambas formas estatales, en una suerte de “Thermidor” de la revolución. Esta configuración “thermidoriana” de la coyuntura sería expresada, claramente, por el principal intelectual de Christophe, Barón de Vastey, un

¹¹² “Dessalines defended his actions as the only way to preserve the freedom won at such cost by his army. ‘These implacable enemies of the rights of man have been punished for their crimes’, he declared in an April 1804 proclamation. The ax had been taken to the tree of ‘slavery and prejudice’. The people of Haiti were ‘mutilated victims’ of the ‘French whites’ and had done what was necessary to preserve their freedom. ‘Yes, I have paid these true cannibals back crime for crime, war for war, outrage for outrage’, Dessalines’ thundered. ‘I have saved my country. I have avenged America’” (Dubois, 300, 301).

hombre que, en términos intelectuales, guarda, por otro lado significativas similitudes con su vecino afrocubano, Aponte, como veremos posteriormente. Nicholls recoge esta visión de Vastey en los siguientes términos:

The principles set forth by King Henry in his private correspondence [se refiere a ciertas cartas del Rey al líder abolicionista Clarkson] were only an elaboration of article 36 of the 1807 constitution which stated that the government of Haiti would not disturb the regime according to which neighboring colonies were governed. Baron de Vastey reiterated in his published works the policy of the kingdom on this matter. He insisted that the existence of Haiti posed no threat to powers with colonies in the region: 'we are no lovers of revolutions', he proclaimed, 'no one is more anxious to uphold, than we are, the stability of empires and of human things' (47, subrayado nuestro).

Dicha configuración “thermidoriana” gravitó, de manera decisiva, sobre los imaginarios que, aparentemente, se propuso movilizar Aponte con su “libro de pinturas”, en la Cuba de 1812, un año después de la coronación de Christophe. Más allá de que haya existido o no la posibilidad de que la monarquía negra del Norte ayudase al proyecto de Aponte, todo parece indicar que la forma de Estado imaginada en el “libro de pinturas” era, precisamente, una monarquía negra y no una república mulata.

En todo caso, una década más tarde, hacia 1822, el proyecto de una monarquía negra -la cual representaba la continuación del “militarismo agrario” de Louverture- colapsaría, abriendo

paso a la reunificación de la isla bajo el mando de los mulatos republicanos. Dicho momento es representado por Alejo Carpentier, como un “...inacabable retoñar de cadenas...”. Es, por cierto, el momento, hacia el final de El reino de este mundo, en que Ti Noel recuerda a los grandes héroes de la negritud para contraponerlos a los mulatos que aplicaban el “Código Boyer”:

Ti Noel supo, por un fugitivo, que las tareas agrícolas se habían vuelto obligatorias y que el látigo estaba ahora en manos de Mulatos Republicanos, nuevos amos de la Llanura del Norte. (...) Mackandal no había previsto esto del trabajo obligatorio. Tampoco Bouckman, el jamaicano. Lo de los mulatos era novedad en que no pudiera haber pensado José Antonio Aponte, decapitado por el marqués de Someruelos, cuya historia de rebeldía era conocida por Ti Noel desde sus días de esclavitud cubana. De seguro que ni siquiera Henri Christophe hubiera sospechado que las tierras de Santo Domingo irían a propiciar esa aristocracia entre dos aguas, esa casta cuarterona, que ahora se apoderaba de las antiguas haciendas, de los privilegios y las investiduras. El anciano alzó los ojos hacia la Ciudadela La Ferrière. Pero su mirada ya no alcanzaba tales lejanías. El verbo de Henri Christophe se había hecho piedra y ya no habitaba entre nosotros (130).

Este homenaje carpenteriano a José Antonio Aponte resulta altamente significativo no sólo por el lugar que se le otorga dentro de una lista de los héroes de las luchas contra la esclavitud. Además de esto, la alusión a Aponte nos remite, dentro de la economía simbólica de la novela, a la época santiaguera de la esclavitud de Ti Noel. Fue allí donde el narrador-testigo de

Carpentier conoció de la rebeldía del artesano afrocubano. Esto hace posible pensar la evocación de Aponte junto con otro pasaje muy importante de la novela: el del encuentro de Ti Noel con el maestro de capilla Esteban Salas.

Éste último nos es mostrado como un afrocubano de gran “autoridad eclesiástica” para el esclavo “francés”. La alta cultura del primero es contrastada con la “simplicidad” del antiguo rebelde “macandaliste”. La autoridad de Salas, además, aparece ligada a sus intentos por integrar un conjunto de voces que, de manera escalonada, deberían producir un “canto general”. Ti Noel, de acuerdo con Carpentier, no puede comprender cuál es el propósito detrás de los esfuerzos de Salas por producir dicha articulación coral. Surge, entonces el siguiente pasaje:

A pesar de esas sinfonías discordantes que don Esteban Salas enriquecía con bajones, trompas y atiplados de seises, el negro hallaba en las iglesias españolas un calor de vodú que nunca había hallado en los templos sansulpicianos del Cabo. Los oros del barroco, las cabelleras humanas de los Cristos, el misterio de los confesionarios recargados de molduras, el can de los dominicos, los dragones aplastados por los santos pies, el cerdo de San Antón, el color quebrado de San Benito, las Vírgenes negras, los San Jorge con coturnos y juboncillos de actores de tragedia francesa, los instrumentos pastoriles tañidos en noches de pascuas, tenían una presencia envolvente, un poder de seducción, por presencias, símbolos, atributos y signos, parecidos al que se desprendía de los altares de los hounforts consagrados a Damballah, el Dios Serpiente. Además, Santiago es Ogún Fai, el mariscal de las

tormentas, a cuyo conjuro se habían alzado los hombres de Bouckman (68, subrayado nuestro).

Encontramos, en el pasaje anterior, la conocida cuestión carpenteriana del barroco como un proceso de transculturación o “mestizaje cultural” de elementos discordantes, productor de la identidad latinoamericana. Éste, en tanto estilo del Caribe, guardaría afinidades con los altares y objetos de culto propios del vodú haitiano. Tales afinidades permiten que Ti Noel se sienta a gusto en la iglesia, “a pesar de las sinfonías discordantes” de Salas. Lo que encuentro particularmente problemático es ese “a pesar de...”. Porque, al no entender el sentido del “canto general”, Ti Noel queda afuera de un momento que, para Carpentier, resultaba fundacional de la música cubana. Esto, por supuesto, se agrega a que el “canto general” es representado como una suerte de metáfora de lo proto-nacional. ¿Podemos, por tanto, inferir, que sobre la posterior referencia a Aponte, luego de que Ti Noel sale de Cuba, gravita un telos nacionalista armonizador de las voces discordantes?. Y, de haber algo de cierto en lo anterior, ¿hasta qué punto las lecturas de la revolución haitiana y del “libro de pinturas” de Aponte, articuladas desde la transculturación invisibilizan la singularidad o especificidad de ambos proyectos inscribiéndolos, violentamente, dentro de un telos del mestizaje o de la hibridez?. ¿Hasta qué punto Aponte fue una “voz disonante” pero, al mismo tiempo, no integrable dentro del proceso que permite pensar el “canto general” de Salas como alegoría de la nación transculturada? En lo que resta del presente trabajo, intentaré sugerir, a partir de una detenida lectura de las actas del juicio contra José Antonio Aponte, algunas respuestas, necesariamente precarias, a estas preguntas.

Junto con todo lo anterior, cabe adelantar el dato de que José Antonio Aponte era tallador de imágenes religiosas, acaso análogas a las que Ti Noel contemplaba en la iglesia santiaguera. Además el célebre “libro de pinturas” se encontraba, literalmente, abarrotado de imágenes de tipo religioso y entre éstas, acaso las más significativas, hayan sido las de santos negros. No es éste el único paralelismo. Recuérdese, además, otro pasaje que representa, tras su retorno, el primer contacto de Ti Noel con el Estado de Christophe. Se trata del momento en que Carpentier narra el asombro del protagonista de encontrarse en un “mundo prodigioso” de negros. Dicho asombro, acaso, nos permita imaginarnos, a través de la mediación literaria, el impacto que las imágenes del “libro de pinturas” pudieron provocar sobre los esclavos, negros y mulatos libres, que acaso tuvieron el alto privilegio de contemplarlas. Sobre todo si consideramos que quizá una parte considerable de dichas imágenes pareciera haber intentado descifrar los mecanismos simbólicos de legitimación del Estado. Al tiempo que otras imágenes del libro parecieran haber apuntado hacia la legitimación de un Estado negro. Así narra Carpentier el encuentro de Ti Noel con el Estado negro, de un modo que, espero, resuene a través de la última sección de este trabajo:

Pero lo que más asombraba a Ti Noel era el descubrimiento de que ese mundo prodigioso [el esplendor de la corte de Christophe], como no lo habían conocido los gobernadores franceses del Cabo, era un mundo de negros. Porque negras eran aquellas hermosas señoras, de firme nalgatorio, que ahora bailaban la rueda en torno a una fuente de tritones; negros eran aquellos dos ministros de medias blancas, que descendían, con la cartera de becerro debajo del brazo, la escalinata de honor (...)

negros aquellos lacayos de peluca blanca, cuyos botones dorados eran contados por un mayordomo de verde chaqueta; negra, en fin, y bien negra, era la Inmaculada Concepción que se erguía sobre el altar mayor de la capilla, sonriendo dulcemente a los músicos negros que ensayaban una salve. Ti Noel comprendió que se hallaba en Sans-Souci, la residencia favorita del rey Henri Christophe... (95, 96).

3.0 TERCERA PARTE: TEOLOGÍA POLÍTICA Y “GUERRA DE RAZAS EN EL “LIBRO DE PINTURAS” DE JOSÉ ANTONIO APONTE.

3.1 INTRODUCCIÓN: UN HURACÁN DE IMÁGENES EN LA HABANA, 1806-1812.

Un huracán de imágenes¹¹³ se fue gestando en el modesto taller de un artesano negro, desde 1806 hasta finales de Marzo de 1812. Un “libro de pinturas” de grandes dimensiones, cruzado por un rumor de multitudes, concatenando el Génesis, la Ilíada y la Odisea, Egipto, Babilonia y Etiopía, mapas de fortalezas y haciendas en Cuba, alegorías barrocas, dioses greco-romanos, soldados, cardenales y reyes africanos, retratos de los “jacobins noirs” y de George Washington, el Preste Juan¹¹⁴ y los “Caballeros de San Antonio” en Abisinia, el Faro de Alejandría y la biblioteca del Papa en Roma. La vertiginosa enumeración anterior tan sólo expresa una porción de ese huracán de signos, cuyo centro las autoridades coloniales españolas trasladaron, de manera brutal, a las celdas de una fortaleza de La Habana, durante la última semana de ese Marzo de 1812.

Lo que sabemos, hoy por hoy, del “libro de pinturas” de José Antonio Aponte –acusado de ser el líder de una insurgencia inspirada en el evento haitiano- es el resultado de un violento

¹¹³ Esta expresión no es más que una variante de una poderosa metáfora, empleada por Stephan Palmié, para describir el libro de Aponte: “...this visual cyclone...” (Palmié, 2002,p.107)

¹¹⁴ Véase, en nuestro apéndice, una imagen catalana (probablemente del siglo XV) del Preste Juan, con rasgos claramente africanos y trenzas al estilo rastafari. Hemos tomado dicha imagen de M’Bow, 1976, vol. 2, 123.

proceso judicial que produjo -durante los interrogatorios tanto de Aponte como de sus asociados- las páginas del expediente que ha llegado hasta nosotros¹¹⁵. En dichas páginas podemos leer cómo Aponte fue conminado a explicar, de manera detallada, el significado de cada una de las imágenes de su “libro de pinturas”, tras recaer sobre ellas, desde el momento mismo de su hallazgo por la policía colonial, la sospecha de que eran una especie de código secreto para una sedición pro-haitiana.

Recientemente la figura de Aponte ha sido objeto de tres aproximaciones críticas que se han planteado abrir nuevas posibilidades de lectura, partiendo de la interpretación, ya clásica, de José Luciano Franco. Me refiero a las aproximaciones, ya mencionadas, de Palmié, (2002) y Fischer (2004) y, por otro lado, la de Matt Childs, tanto en su breve ensayo “A Black General Arrived to Conquer the Island” (2001) como, de manera mucho más detallada, en su espléndida tesis doctoral del mismo año¹¹⁶. En las páginas que siguen me propongo revisitar el contenido de las lecturas anteriores, estableciendo las líneas fundamentales del debate actual en torno a Aponte. Antes de establecerlas, propongo un recorrido introductorio en torno al contexto en el que se desarrolló la figura de Aponte intentando, al mismo tiempo, una descripción general de las imágenes de su “libro de pinturas”, pieza principal de la acusación hecha en su contra por las autoridades coloniales. Posteriormente articularé mi propia lectura de la transcripción, hecha por José Luciano Franco¹¹⁷, del expediente del juicio, valiéndome, para ello, de diversas

¹¹⁵ Se desconoce si el “libro de pinturas” fue destruido por las autoridades o si, por el contrario, aún espera por ser encontrado de manera similar a lo ocurrido con el famoso documento de Huamán Poma.

¹¹⁶ Childs, Matt: The Aponte Rebellion of 1812 and the Transformation of Cuban Society: Race, Slavery, and Freedom in the Atlantic World. Citada en nuestra bibliografía.

¹¹⁷ Palmié, Childs y Fischer basan sus respectivas interpretaciones en las transcripciones del juicio publicadas por José Luciano Franco. De acuerdo con estos autores dichas transcripciones parecen ser bastante confiables.

herramientas conceptuales que median mi lectura de la revolución haitiana y su influencia en el Caribe de finales del siglo XVIII y principios del XIX.

3.2 LA REBELIÓN DE APONTE.¿QUÉ TIPO DE ARTEFACTO ERA EL “LIBRO DE PINTURAS”? APONTE DESCRIBE EL ENSAMBLAJE DE SU LIBRO.

Una cierta tradición historiográfica cubana se ha referido al conjunto de sucesos ocurridos durante los primeros meses de 1812 como la “conspiración de Aponte”¹¹⁸. Dicha tradición interpretativa se encuentra situada, a partir de la primera guerra de independencia cubana, dentro del discurso nacionalista que establece una genealogía que va desde los precursores hasta los independentistas propiamente tales. Desde Juan Arnao hasta Emilio Roig de Leuchsenring, José Antonio Aponte ha sido caracterizado como el líder de una vasta conspiración diseñada con el propósito de destruir el dominio colonial español sobre Cuba¹¹⁹. Ligada por Franco a la “conspiración masónica” de 1810, el accionar intelectual y político de Aponte ha sido, de este modo, inscrito dentro del telos narrativo historicista de lo nacional-popular cubano.

¹¹⁸ Childs sostiene: “I have decided to refer to the “Aponte Conspiracy” as the “Aponte Rebellion” to indicate and emphasize that several revolts erupted across the island. Scholars commonly label insurrections by slaves and free people of color a “Conspiracy” if authorities foiled the planned movement, or somebody denounced the rebellion before it began. Whereas, in general, if revolts occurred the events are usually given the title of “Rebellion”. By using this criteria, it would be difficult to classify the movement led by Aponte as either a “Conspiracy” or a “Rebellion”. In Havana and Puerto Príncipe the rebels burnt plantations and killed whites, while in Bayamo and Holguín the conspirators plotted their insurrection until authorities discovered their plans through informants. In referring to the movement as a whole, I have decided to employ the title “Aponte Rebellion” instead of “Aponte Conspiracy” to draw attention to the revolts. Moreover, contemporaries most frequently referred to the movement as a “levantamiento” (uprising), “insurrección” (insurrection), and “rebelión” (rebellion), and less frequently as a “conspiración” conspiracy”.(7)

¹¹⁹ Más adelante veremos algunos elementos de la crítica de Palmié a dicha tradición.

Cuando hacia finales de Marzo de 1812, el Capitán General español, Marqués de Someruelos, hace arrestar y juzgar a un grupo de supuestos conspiradores negros, ya diversos rumores sobre una eventual rebelión se habían transformado en acciones directas contra el Estado colonial y la economía de plantación. Tal es el caso del levantamiento del ingenio de Peñas Altas¹²⁰. El conjunto de sucesos que Childs caracteriza como la “rebelión de Aponte” tiene, desde luego, significativos antecedentes que determinaron la posterior actuación del autor del “libro de pinturas”. Tanto Franco como Childs, coinciden en destacar que la breve estadía, durante 1796, en el puerto de La Habana, de los generales negros Jean Francois, Georges Biassou y Gil Narciso, héroes de la revolución en Saint-Domingue, dejó un perdurable impacto en los imaginarios de la población negra en Cuba¹²¹. De acuerdo con Franco, los cabildos negros¹²² de La Habana se prepararon para ofrecer un festivo recibimiento a estos héroes durante

¹²⁰ Sostiene Childs en su tesis: “The rebellion that broke out at the Peñas-Altas sugar plantation led by Aguilar, Lisundia, and Barbier [asociados de Aponte que serían ejecutados junto con éste] was just one of the many revolts and conspiracies throughout the island collectively known as the Aponte Rebellion. The insurrections by slaves and free people of color began in the east-central region of Puerto Príncipe during January 1812. The rebels then escaped to the east and attempted to spread their movement to Bayamo in February. Before the revolt erupted in Bayamo, a slave had denounced the rebellion. By early March, Holguín and other destinations had been rocked by reports of slave and free people of color insurrection. Then, in the middle of March, the insurgents rose in rebellion on several plantations outside of Havana” (327, 328).

¹²¹ Dicho impacto persistió hasta bien entrado el siglo XIX. Childs aporta los siguientes datos: “In 1796, Jean-François, the leader of the 1791 revolt on Saint-Domingue northern plain, began a life of exile. Although denied permission to settle permanently in Cuba, four years later Someruelos believed that “some of the division from Santo Domingo of the caudillo Juan Francisco still lived” on the island. Any of Jean-François’ troops remaining in Cuba would be “expelled from the island” for the “ease with which they could cause distrust, hide themselves, and much more in this country”. Ten years later, Someruelos again rejected the request of Jean-François’ troops to settle in Cuba with their families after living in Cádiz, Spain, because “they should not be trusted for the notions they bring from their country of origin”. Although prevented from settling permanently in Cuba, Jean-François and his troops left a long-lasting impression on the slaves and free people of color that later played an important role in the Aponte Rebellion”. Jean Francois, Georges Biassou y Gil Narciso eran parte de un grupo, más amplio, de oficiales y soldados entre los que se contaban algunos líderes iniciales del levantamiento anti-esclavista de 1791. Como vimos, en la segunda parte, esta facción se alió con la corona española para ser, tras diversos sucesos, derrotada por Toussaint, luego de que éste último abrazara la causa de la república francesa (140)

¹²² Veremos, más adelante, algunos aspectos del rol de los “cabildos de nación” en los sucesos de 1812.

los días previos a su visita¹²³. Entre los cabildos negros que intentaron organizar el recibimiento se encontraba el Shangó Tedum¹²⁴. Dentro de esta organización, prosigue Franco, ocupaba un lugar de liderazgo José Antonio Aponte.

Las autoridades coloniales prohibirían los festejos y no sería sino hasta unos 15 años más tarde cuando se produjo otra oportunidad de encuentro. Del grupo de altos oficiales negros, Gil Narciso, junto con algunos de sus lugartenientes, haría nuevamente escala en el puerto de la Habana, proveniente de Guatemala y en tránsito hacia Santo Domingo, hacia fines de 1811. De acuerdo con Franco, en dicha oportunidad Aponte, junto con otros de sus asociados, logró contactar, directamente, al veterano militar de la revolución en Saint-Domingue. Incluso, tras ser detenido, brevemente, durante las investigaciones que condujeron al proceso contra Aponte y sus asociados, Narciso reconoció que había visitado los barrios de la gente libre de color y de los esclavos en los alrededores de La Habana, generando un vivo interés entre sus habitantes. Esto último, junto con la persistente memoria colectiva del ya mencionado paso de Jean-François, podría servir para explicar el hecho, ampliamente documentado por Franco y Childs, de que Juan

¹²³ Dice Franco, antes de citar un documento oficial de la época: “En otra reunión del Cabildo habanero -4 de Diciembre de 1795- conocieron oficialmente los regidores el rumor circulante en los corrillos capitalinos de las preparativos hechos por los *cabildos* de originarios de Africa y sus descendientes, que ya conocían, antes que el propio gobernador, de las tropas negras al servicio de España que estaban próximas a arribar al puerto de La Habana. Y el Ayuntamiento acordó pedir al Capitán general no permitiese lo que para ellos, dueños de esclavos, constituía un atentado a sus privilegios de clase explotadora: “...*que algunos negros preparan funciones de celebridad para el recibimiento de Juan Francisco y esa muestra de afección hacia él sin conocerle le es también del lugar que hallará en sus ánimos la imaginación más viva que ha de formarse de su presencia y la de sus oficiales*” (Franco, 1963, 8 y 9)

¹²⁴ Sobre el lugar de Aponte en el cabildo Shangó Tedum, Franco comenta lo siguiente: “...la dirección del cabildo Shangó Tedum daba a José Antonio Aponte una especial superioridad en la masa popular de color de la Habana. Por su origen era un *ogboni*, es decir, miembro de la más poderosa de las sociedades secretas de Nigeria, y, también, en el orden religioso *Lucumí* tenía la categoría de un *Oni-Shangó*. (25). Palmié manifiesta serias dudas sobre esta información suministrada por Franco. En todo caso, resulta bastante factible que Franco haya recopilado esos datos a partir de la memoria popular y las tradiciones orales.

Barbier¹²⁵ -“negro francés” acusado y ejecutado junto con Aponte- habría simulado ser “Juan Francisco”, entre la población esclava, como parte de la preparación y posterior levantamiento del ingenio de Peñas Blancas¹²⁶.

A pesar de ser rápidamente aplastado, el levantamiento de los esclavos de Peñas Blancas provocó gran alarma entre los sectores dominantes y las autoridades coloniales. Diversas acciones siguieron desencadenándose hasta que, producto de varias delaciones, fueron finalmente detenidos, a partir del 16 de Marzo de 1812, José Antonio Aponte, Salvador Ternero, Clemente Chacón, Juan Bautista Lisundia, Estanilao Aguilar y Juan Barbier, junto con un grupo de esclavos de ingenio de Peñas Blancas¹²⁷. Fue durante los allanamientos, llevados a cabo en los lugares de habitación de los detenidos, que apareció, en la casa-taller de Aponte, el “libro de pinturas” que, como hemos dicho, sería considerado una de las evidencias fundamentales contra su autor.

El Capitán General Someruelos escogería a un juez con conocimiento previo de los sucesos de la Revolución haitiana, Juan Ignacio Rendón, para llevar adelante el proceso contra

¹²⁵ Barbier es una de las figuras más fascinantes de los sucesos conocidos como la “conspiración” o “rebelión” de Aponte. De acuerdo con Childs, Barbier habría vivido en Saint-Domingue y Charleston. Véase Childs, 324.

¹²⁶ “Aguilar, Barbier, and Lisundia gave no quarter in dealing with the white inhabitants of the plantation [Peñas Blancas] who did not escape. With machetes and knives, the leaders “killed the whites Antonio el Feo, Martín Suricino, the children Tomás of ten years and José María of three , and their father Don José Borroteo y Castillo, and gravely injured Doña María Elena and her daughter”. According to Lisundia [Childs cita las actas del juicio], Barbier then announced to the slaves that they “would cut off the heads of anyone who did not join them” as they attempted to spread the rebellion to other plantations. Barbier and Aguilar commanded the rebels from horses to the neighboring plantations of Santa Ana and Trinidad. Before rebels reached their destinations, the government had called out the militia and armed the local citizen. By the early hours of 16 March 1812, the rebellion had been suppressed” (Childs, 326, 327).

¹²⁷ De acuerdo con Franco, diversos movimientos de los conspiradores (una proclama, un documento de Aponte a los comerciantes blancos y, quizá, alguna indiscreción de los conjurados al cochero del capitán general) alertaron a las autoridades. Franco se refiere a las detenciones de un zapatero y un calesero negros (Valdés y de Sola) como inicio de las investigaciones que conducirían hasta Aponte. La detención de éstos últimos se produce 10 días antes de la del autor del “libro de pinturas” . Este cronología pudiera resultar relevante si pensamos que pudo dar tiempo, más que suficiente, para que Aponte preparase una coartada en caso de ser detenido (20).

Aponte y sus asociados. En relación con la experiencia previa de Rendón –altamente significativa para comprender la lectura hecha por las autoridades del libro de Aponte- Childs sostiene:

Rendón received his training as a lawyer in Spanish Hispaniola before emigrating to Cuba as a result of the Haitian Revolution. His intimate experience with slave and free people of color revolution certainly provided a heightened sense of alarm to the images in Aponte’s book. Rendón later stated that “within the span of four days”, he had “discovered the conspiracy...led by the rebellious José Antonio Aponte”. (...) Less than a week after the plantation uprisings outside of Havana, Rendón declared José Antonio Aponte the leader of the island-wide movement (382).

Como veremos, al centrarse en los dibujos o grabados que conformaban el “libro de pinturas”, el interrogatorio de Aponte nos muestra la mirada de los agentes del Estado buscando, de manera minuciosa, signos de sedición dentro de la tremenda heterogeneidad de dichas imágenes. Particularmente la mirada de los oficiales del Estado colonial se detuvo en diversas escenas de batallas en las que soldados negros aparecían derrotando a militares blancos, junto con mapas que ubicaban lugares estratégicos de La Habana. Pero, antes de continuar con la cuestión de las imágenes y sus posibles significados, quizá deberíamos detenernos, brevemente, en una cuestión muy importante que han planteado tanto Palmié como Fischer: ¿qué tipo de artefacto pudo haber sido el “libro de pinturas” de Aponte?. Dicha pregunta ha provocado el siguiente comentario de Fischer:

The conflict over how to interpret the book is thus at least in part also a conflict over what sort of object it is. It is called a book, but most of the writing it contains is in Latin and English and not comprehensible for those who would contemplate the pictures. Had Aponte initiated a transnational practice of, say, revolutionary picture book making, perhaps we would now be in a better position to interpret the book. But the point of the proceedings was precisely to suppress such artifacts. (...) The book's heterogeneous materials, its mixture of styles, topics, and purposes, make it almost impossible to find a historical or aesthetic term that would capture the nature of this artifact (43, 44).

Quizá convenga aproximarnos a la cuestión de una manera descriptiva. De acuerdo con la transcripción del último interrogatorio de Aponte sobre su libro, éste era una especie de gran carpeta que contenía unos setenta y dos conjuntos o composiciones de imágenes¹²⁸. Dichas imágenes parecen, en su mayor parte, haber sido extraídas de láminas de libros, almanaques y abanicos. Coincido tanto con Palmié como con Fischer, en que tales conjuntos de imágenes debieron haber sido algo similar a lo que hoy en día llamamos un “collage”. Particularmente,

¹²⁸ De este modo, al llegar al conjunto de imágenes número 72 y tras describir el incendio de Troya, el viaje de Ulises a Ítaca, el robo de Helena, la manzana de la discordia (la enumeración anterior sigue el orden de la respuesta de Aponte) finaliza esta parte del interrogatorio de Aponte con la siguiente fórmula judicial: “...hayandose evacuada aqui la explican. de todas sus pinturas dispuso el Asesor quedase la declaran. en suspenso á recerva de continuar en los terminos convenientes...” (Franco, 1977, pgs. 162, 163, subrayado nuestro)

Fischer sugiere una analogía con los “comics” o “cartoons” de nuestra época¹²⁹. Veamos cómo Aponte describe el proceso de elaboración o ensamblaje de su libro:

Que nadie ha tenido la menor parte en el referido libro qe. la idea es del qe. contesta su direccion igualmente su dibujo y pintura sin qe. persona alguna le haya ni ilustrado, ni auxiliado al intento pues todo es efecto de su lectura y qe. se atreve con presencia de un Libro Histórico á diseñar siempre que se le exija quando leyere en el: con advertencia de qe. no siendo pintor el que absuelve ha solido comprar distintos paises gravados, y pinturas pa. tomar de ellos ó abanicos usados lo qe. combine á su idea, de donde resulta qe. se hayan en su casa los paises de dhos. abanicos en uno de los dos cajones de las mesas qe. esta pronto á qe. se traiga en calificación de la virtud de su relato. (Franco, 1977, 121)

En el pasaje anterior, Aponte no sólo asume la plena autoría de su “libro de pinturas”.

Junto a esto describe la composición de dicho artefacto como un proceso de selección de

¹²⁹ Dice Fischer: “...many of the pictures appear to be more like what we might call a collage than a Western-style painting. Appropriating whatever materials he could find, Aponte assembled, more than painted, the pictures. He would cut out landscapes from prints and fans, and even paste shards onto the paper. (...) Of course it is impossible to say what these pictures really looked like. However, it seems fairly clear that many pictures had a strong narrative character: picture 62 (sic), for instance, is described as representing the whole *Iliad* and *Odyssey*, complete with the rapture of Helena, the burning of Troy, Ulysses’ travels, and the sirens. Given the narrative density and the enormous number of figures in some pages, I find it hard not to think of cartoon books where reductive outlining, the omission of anything that is not central to the action, and a combination of writing and drawing also allows for packed action”(45, 46). La pintura que Fischer describe como número 62 es, realmente, la última, es decir, la 72. Más importante que lo anterior: creo que la descripción, propuesta por Fischer, del “libro de pinturas” como análogo a un “cartoon book” resulta, a partir de lo que podemos inferir sobre el libro, bastante adecuada. Pero tal descripción contradice, al menos parcialmente, la comparación hecha por la propia Fischer, en otro momento de su interpretación, entre el libro de Aponte y la novela abolicionista del círculo delmontino. Simplemente, en el contexto de la preparación para una eventual rebelión en 1812, la combinación de imágenes y narración oral –inevitable en toda lectura del “libro de pinturas” como un artefacto subversivo– nos coloca fuera de la “ciudad letrada” liberal y blanca.

imágenes, extraídas de materiales previamente impresos, ensamblándolas, según declara, siguiendo “...lo qe. combine a su idea”. Además de lo anterior, Aponte sostiene que el diseño ha sido inspirado por la lectura de un “libro histórico”. Dicho libro de historia muy probablemente sea el titulado “Sucesos Memorables del Mundo”, cuyo nombre nos ha llegado a partir del inventario de los libros de Aponte, hecho por el Capitán Juan de Dios de Hita, luego del registro de la casa de Aponte el día 27 de Marzo de 1812 . Más adelante veremos algunos aspectos del inventario de los libros de Aponte

3.3 EL PRESTE JUAN ETÍOPE. REPRESENTACIÓN DE LA DEFENSA DE LA HABANA EN 1762. HOMENAJE DE CARLOS III A LOS MILICIANOS NEGROS. UN ROSTRO “DEMASIADO TRIGUEÑO” DE FELIPE V. UN CARDENAL Y UN BIBLIOTECARIO NEGROS ACOMPAÑAN AL PAPA. ELEMENTOS ETÍOPES DEL “LIBRO DE PINTURAS”. LA VIRGEN DE REGLA Y UNA POSIBLE TEOLOGÍA POLÍTICA. RETRATOS DE LOS “JACOBINOS NEGROS”. CLASIFICACIÓN PROVISIONAL DE LAS IMÁGENES DEL “LIBRO DE PINTURAS”.

Los interrogatorios se llevaron a cabo en la fortaleza de La Cabaña, en La Habana, entre el 26 y el 29 de Marzo de 1812. Las sesiones focalizadas en el “libro de pinturas” parecen haber durado un promedio de unas ocho horas diarias. En la del 26 de Marzo encontramos las primeras imágenes del libro. Se trata de una serie de pinturas, desde la número 1 hasta la 6, en las que aparecen el Génesis, la creación de Adán (hecho “...del barro damaseno ...”, sostiene Aponte), Eva, el pecado original, la expulsión del Paraíso, etc. Es decir, se trata de una representación, aparentemente convencional, de la creación del mundo. Al final de esta secuencia de imágenes

aparecen algunos signos, de carácter astrológico, cuyo sentido resulta prácticamente imposible de desentrañar (122, 123, 124).

La pintura 7 es una descripción del “Nilesopio”, un tipo de medida utilizado para apreciar las crecientes del río Nilo. Dicha imagen se encuentra acompañada por un paisaje de la ciudad de El Cairo¹³⁰. Los signos astrológicos reaparecen, posteriormente, con el planeta Marte influyendo, según Aponte, sobre una batalla encabezada por el Preste Juan¹³¹. Dicha batalla capturó, como veremos luego, la atención de las autoridades. Prosiguen una alegoría del “comercio”¹³², un retrato de Godoy, el privado de Carlos IV, acompañado de referencias, bastante mutiladas, sobre

¹³⁰ Véase, más adelante, nuestra discusión sobre la presencia de elementos egipcios en el “libro de pinturas”

¹³¹ La leyenda de un rey cristiano no-europeo, extremadamente rico y poderoso, animó diversas exploraciones en su búsqueda, prácticamente desde el principio hasta el final de la Edad Media. La leyenda parece haberse iniciado hacia 1145 con la circulación, en diversas regiones de Europa, de una carta apócrifa, supuestamente escrita por el propio Preste y dirigida a Manuel Comenus, Emperador de Bizancio: “John, King and Priest, so it would seem, entered the western European consciousness in 1145 when Otto of Freising was told about him by Bishop Hugh of Jabala in the Crusader States. Some twenty years later Prester John addressed a letter to the Bizantine Emperor Manuel I Commenus, although no Greek version of this text has ever been found, and the earliest known manuscripts are in Latin. Prester John claimed to be a devout Christian and to rule an immense kingdom in the Three Indies, filled with remarkable fauna and flora. He was extremely rich and had great military strength, and one of the means by which he controlled his vast dominions was a magic mirror, seemingly a more complex version of the Pharos of Alexandria” (Beckingham, Charles y Hamilton, Bernard, 1996, xi, subrayado nuestro). ¿Conocería Aponte la leyenda del espejo mágico del Preste, especie de Aleph *avant la lettre*? El mito del Preste Juan generaría una vasta literatura popular, canciones, pinturas y grabados de todo género. Identificado, inicialmente, con un inexistente monarca asiático, su final ubicación, por parte de viajeros y cartógrafos, como gobernante de Etiopía, se encuentra íntimamente vinculada a la expansión marítima europea, particularmente de Portugal, a partir del siglo XV. ¹³¹ De hecho, de acuerdo con Silverberg, el proceso de creación de un Preste Juan etíope se había iniciado mucho antes: “The Ethiopian phase of the Prester John story opens in 1306 with the arrival in Genoa of thirty Ethiopian envoys, homeward bound from western Europe. Their king, Wedem Ar’ad, had sent them to Europe to negotiate a mutual defense pact with “the King of the Spains” (...) The rulers of Castile and Aragon had slowly been extinguishing the power of the Moors who once had governed the entire Iberian Peninsula, and the Ethiopian king, somehow learning of the Spanish struggle against the Moslems, had sent his envoys to offer Ethiopia’s aid, in the hope that Spain would subsequently help him in his own warfare with his Arab neighbors. A commercial treaty between Genoa and Egypt, concluded in 1290, provided the means by which the Ethiopians got to Europe” (164). No se sabe si estos enviados finalmente llegaron a España. Lo que se sabe es que arribaron a la ciudad francesa de Avignon, sede del papado y, luego, estuvieron en Roma. De regreso a Etiopía, los enviados se detuvieron por algún tiempo en Génova y allí fueron entrevistados por el geógrafo italiano Giovanni di Carignano quien, a partir de sus respuestas, escribió un tratado sobre Etiopía. Este Carignano (de cuyo tratado sólo tenemos una posterior sinopsis de Jacopo Filippo Foresti de Bergamo, publicado en 1483) es el primer autor conocido en situar al Preste Juan en Etiopía (165). La identificación, hecha por Europa, del Preste Juan con los Emperadores de Etiopía, tenía, entonces, ya varios siglos de antigüedad cuando José Antonio Aponte inició el ensamblaje de sus imágenes.

¹³² Véase, en nuestro apéndice la alegoría del comercio de Lemonnier (M’Bow, vol. 4, p. 81) ampliamente difundida a finales del XVIII. Quizá Aponte utilizó, como parte de un collage, elementos de esta alegoría.

su caída del poder. Inmediatamente aparecen dibujos de diversas fortificaciones en los alrededores de La Habana. Esta serie parece estar vinculada con una rara alegoría de la “avaricia”, saltando al muelle del puerto habanero, para encontrarse con la muerte. Esta última imagen provocó el siguiente intercambio entre Aponte y su interrogador:

Pregdo. como puede conformarse lo que ha manifestado sobre fomento del Comercio á qe. alude toda la pintura de estos dos Ns. ocho y nueve quando en el muelle se ve la muerte con el caduseo en la mano; lo qual indica destrucción de este, y no adelante dijo; Que la muerte destruye solamente la avaricia.(Franco, 1977, 126, 127, subrayado nuestro)

“Que la muerte destruye solamente la avaricia...”, se trata de una frase que, en mi opinión, resuena a través de múltiples imágenes del libro. Sobre todo con aquellas que, como veremos, se encuentran relacionadas con el tópico de la “guerra de razas”. Y es que aunque los primeros años del siglo XIX cubano no fueron los de la mayor intensificación del sistema esclavista, la frase citada pudo formar parte de una reflexión de Aponte sobre la creciente expansión del tráfico de esclavos. Recordemos, en relación con esto último, cómo, durante la época que nos ocupa, una cantidad considerable de esclavos, recién llegados, fueron trasladados a las barracas militares utilizadas, al mismo tiempo, por los integrantes de la Milicia Disciplinada de Morenos¹³³.

¹³³ Sobre este punto, Childs comenta: “The decision to provide the same quality of housing for slaves and free soldiers indicates the declining prestige of the militia and how the government often regarded and treated all people of African descent equally, regardless of their different legal status” (244).

Al proseguir con las descripciones, encontramos, nuevamente, símbolos de carácter astrológico (“...planeta Júpiter en signo de Sagitario...”) coexistiendo con una representación de Vulcano, los “montes Irineos”, Juno, entre otras imágenes. Toda esta última secuencia pudo haber conformado una alegoría del oficio de herrero (127). A esta última siguen alusiones al planeta Venus, Tracia y Chipre. Se trata de alusiones cuyas claves pudieran estar en una mezcla, oscura para nosotros, de astrología y mitología clásica. Finalmente, a partir de la pintura descrita con el número 14, aparece una impresionante constelación de símbolos ligados al Imperio etíope. Quizá el fragmento más importante sea aquel en que se describen las pinturas 16 17:

Enfluencia del sol y de la Estrella Venus qe. lo acompaña al punto del medio día la justicia figurada pr. la Estatua del [...] bron sin brazos solo imbecando la divina misericordia pa. obras just. Genl. q. significa la pintura de un hombre moreno de la propia Región con mision al de este empleo El Emperador qe. sigue manifiesta el Preste. Juan la Libert. azul y estrellado pr. nombrarse de la Estirpe de David y el forro encarnado memoria de la sangre qe. derramo nuestro Sr. JesuChristo. La piel sobre los hombros puresa y el toison pr. San Mateo Corona Imperial con el Espíritu Santo arriba indicando qe. bajaba quando la Reyna Candase daba el baptismo á los Príncipes en el Rio Nilo conducida pr. el eunuco su Tesorero á quien dió el apostol San Felipe, la Concha con qe. Bauticaba otra Reyna y el Libro qe. tiene en la mano es el de las Profesías de Isaías qe. iba leyendo el eunuco en el Carro. Abalseo primer Apostol moreno ordenado pr. el propio San Felipe está en trage de clerigo con otro libro abierto en la mano. Miguelet (sic) hijo del Rey Salomon y de la Reyna Saba qe.

embiado de su padre á la Reyna Candase pr. trabesura le dio el mismo Salomón las Tablas de la Ley (128, 129, subrayado nuestro).

La descripción anterior continúa con alusiones al significado del título de “Preste”. No se trata, para Aponte, de un mismo Rey, de extrema longevidad, como ocurre con ciertas tradiciones medievales sobre esta leyenda. Siguiendo cierta interpretación europea, establecida por diversos cronistas del siglo XVI, para Aponte, “Preste” es un título que combina la soberanía política con una autoridad de tipo sacerdotal, a la manera del Papado. Luego de la descripción, arriba citada, de Menilek, Aponte prosigue con su declaración en estos términos:

...Abrahan otro Preste, de las Indias qe. no tiene muger con quien casar de la misma Estirpe reciben la misma orden Sacerdotal por cuyo motivo se titulan Presto, y habiendose ordenado el propio Abrahan bajo un angel trayendole binageras y hostias. El Patriarca de Alejandria admirado de aquella maravilla subio al Monte Amaro haciendolo á Dios la deprecación Cantate Domino Cartieun nobum. Debajo se haya la montaña qe. acaba de indicarse Vs. poemas arriba los príncipes de Avicinia serca de su casa y del templo del Espíritu Santo qe. así se llama aquel donde selebró el Prest. Abrahan el sacrificio en presencia de M.a Santísima y el Castillo qe. esta la dra. es de los Moros cituados en aquel contorno sin haber podido pasar la Montaña y por tanto se mantienen en el (Franco, 1977, 129).

Nótese, en la cita anterior, la figura del patriarca de la iglesia cóptica de Alejandría. Dichos jerarcas fueron los encargados de consagrar a los “abunas” (jefes de la iglesia etíope) desde 346 AD hasta 1951. Posteriormente, Aponte es interrogado sobre una bandera que resulta ser el estandarte de la monarquía etíope:

Pregdo. qe. bandera es la qe. lleba en la mano la Reyna qe. ha nombrado Candase, dijo: Que es la de Avicinia Campo Amarillo Leon Crus encarnada y Espada. Así á la izquierda de los mismos numeros dies y seis y siete se advierte pintado un grande acompañado al monarca en qe. esta representada la Europa: un cardenal de su Santidad qe. figura la Italia. Los tres Reyes Magos, Melchor Gaspar y Baltazar guiados de la Estrella qe. se concedió al primero qe. condujese á los otros á la adoración de Jesucristo recien nacido qe. esta mas [...] izquierda en los brazos de su madre y por ultimo el poniente qe. lo da á conocer el Sol en su Ocaso. (130).

Nótese, al final del pasaje anterior, cómo la descripción de la bandera etíope es seguida por representaciones de la monarquía europea, del papado y de los reyes magos en su adoración del niño Dios. La imagen parece sugerir, en términos simbólicos, una relación de igualdad entre los poderes europeos y los emperadores etíopes. La referencia a los Reyes Magos pudo estar relacionada, además, con esto último, si recordamos la representación, tardomedieval, de uno de los reyes, Baltasar, como de origen africano. La alusión a la “Estrella”, concedida a uno de los magos, parece establecer, al mismo tiempo, cierta jerarquía entre éstos, basada en la precedencia en el hallazgo del niño Dios. Sin embargo, Aponte no dice a cuál de los tres reyes fue concedida

la estrella. Por último, quizá la serie de imágenes pretendía, en su parte final, proponer una asociación imaginaria entre Baltasar, el rey mago negro, y el Preste Juan etíope¹³⁴.

Recordemos la estatua de bronce sin brazos, representando a la Justicia, que aparece en la descripción de la número 16. Dicha imagen reaparecerá en una representación, realmente espectacular, de la Virgen negra de Regla. Nótese el hecho de que, inmediatamente al lado de la estatua de la Justicia, es colocada la figura del “Preste Juan”. Esto pareciera establecer un sistema de asociaciones que intentaremos explorar al momento de abordar la cuestión de la “teología política”. Los elementos propiamente etíopes –o, para ser más exactos, las apropiaciones de símbolos judeo-cristianos por parte de la monarquía “Abisinia”- plantean, una vez más, la posibilidad, dentro del “libro de pinturas”, de una reflexión general de Aponte sobre la cuestión de la legitimación simbólica del Estado. Baste, por ahora, con destacar cómo, al comienzo de su discusión del Etiopianismo en Jamaica, Leonard Barret, en su The Rastafarians, sitúa los orígenes de dicha corriente afroamericana en la Jamaica de finales del siglo XVIII. Cito in extenso:

The emergence of the Rastafarians will remain a puzzle unless seen as a continuation of the concept of Ethiopianism which began in Jamaica as early as the eighteenth century. The enchantment with the land and people of Ethiopia has had a long and interesting history. From biblical writings through Herodotus to the medieval fantasy

¹³⁴ La asociación entre el Preste Juan y los Tres Reyes Magos data, por lo menos, de la crónica, hecha por Otto, Obispo de Freising, en torno a la visita del Obispo sirio Hugo de Jabala al Papa Eugenio III, en 1145. En dicha crónica, el sirio menciona al Preste Juan, haciéndolo descendiente de los Reyes Magos. Dos siglos más tarde, en La leyenda de los Tres Reyes Santos, de Johannes de Hildesheim, aparece, una vez más, la asociación entre el Preste y los Reyes Magos (Silverberg 7,8,15-16,34,38,51,112,147-48)

with the mythic King Prester John right down to our day, Ethiopia has had a hypnotic influence on history, which has been retained by the imagination of Blacks in Diaspora. (...) When confronted by stalwarts of religion, philosophy, and science who sought to falsify history in the service of Western slavery, Black preachers –though for the most part unlearned- discovered in the only book to which they had access (the Bible) that Egypt and Ethiopia were in Africa, and that these countries figured very importantly in the history of civilization. They evidently read and pondered the meaning of Psalm 68:31 –“Princes shall come out of Egypt; Ethiopia shall soon stretch out her hands unto God”; and with some reflection they must have read Jeremiah 13:23-“Can the Ethiopian change his skin, or the leopard his spots?” They no doubt figured out that Simon of Cyrene, who helped Christ to bear his cross on the day of the crucifixion, was an African and that the Ethiopian eunuch of the Acts of the Apostles was a man of great authority. Such references to a Black race in the Bible were probably the key to the dynamic mythology which became known as “Ethiopianism” and which energized Black religion in slavery (Barret, 68-70).

Si cotejamos el pasaje anterior, del libro de Barret, con el fragmento, antes citado, de las declaraciones de Aponte, podemos encontrar un par de correspondencias muy significativas. No sólo aparece, en el “libro de pinturas”, lo que debió haber sido una impresionante representación del “Preste” etíope. Nótese, además, la imagen del eunuco abisinio, tomada de los Hechos de los

Apóstoles (8:26-40)¹³⁵. Dicho personaje, tesorero de la reina Candance, aparece, en la descripción de la pintura 14, llevando el libro de las profecías de Isaías.

Junto a lo anterior, al final de la descripción de la pintura 14 aparece Menilek (“Miguelet” es, sin duda, un error del escribano) el mítico fundador de la “dinastía salomónica” etíope. Se trata de una referencia fundamental que expresa, además, la cuestión de la antigüedad y continuidad del Estado etíope y su relación con la cultura judeo-cristiana: Menilek, de acuerdo con una leyenda que persiste hasta hoy, habría traído consigo, desde Israel, el Arca de la alianza para resguardarla en Etiopía¹³⁶. Esto aparece, claramente, al final del último pasaje que hemos citado de las declaraciones de Aponte.

El interrogatorio continuaría el 28 de Marzo. El día anterior, durante una nueva requisa en la casa-taller de Aponte, por parte del Capitán Juan de Dios de Hita, se encontraría un conjunto de “varias Estampas y figuras” (132), elementos acumulados por Aponte para integrarlos, posteriormente, a su obra. Junto a tales imágenes sueltas se hallaría una colección de libros que integraban la biblioteca personal de Aponte¹³⁷:

¹³⁵ Véase, en nuestro apéndice, una de las muchas representaciones de la conversión del eunuco etíope. Esta es de las primeras décadas del siglo XVI.

¹³⁶ “According to a cherished Ethiopian legend, the Queen of Sheba who visited King Solomon in Jerusalem was actually Makeda, the Queen of Ethiopia. Learning of the magnificence of Solomon’s kingdom and of the wisdom of Solomon himself, the queen set forth with a great caravan laden with gifts (...) Impressed by the splendor of Solomon, the queen submitted to his embrace, and when she returned to her own land she bore a son named Menilek, who after some years was sent to Jerusalem to be anointed by his father. King Solomon instructed Menilek in Judaism and proclaimed that he and his heirs should be rulers of Ethiopia forever; when the young man went back to Ethiopia, he succeeded in carrying the Ark of the Covenant off with him, and deposited it in his mother’s capital. Upon the death of the queen, in 986 B.C., Menilek became Ethiopia’s king and converted his nation to the Jewish faith (...) This legendary history of Ethiopia maintains that the kingdom practiced Judaism for thirteen hundred years, until about A.D. 300 when Christians missionaries arrived”(Silverberg,172,173).

¹³⁷ Véase el intento de identificación de estos libros hecho por Palmié (290-293).

Primeramente uno en pasta de mucho lujo qe. se titula descripción de Historia Natural –Arte Nebrija- Guía de Forasteros de la Isla de Cuba- Maravillas de la Ciudad de Roma-Estado Militar de España-Sucesos Memorables del Mundo-Historia del Conde Saxe-Formulario de escribir cartas-Catecismo de la Doctrina Cristiana-Vida del Sabio Hiesopo tomo tercero de D. Quijote- todos biejos y usados qe. se registraron con la mayor escrupulosidad pr. si dentro de ellos [...] hubiese algun papel ú otro document.0 qe. mereciese atención qe. no se encontró...(132)

Sólo es posible especular sobre las lecturas hechas por Aponte de estos libros (“...todos biejos y usados...”) requisados por las autoridades. Si tomamos en cuenta, por ejemplo, que sólo se menciona el tomo tercero, ¿acaso leyó Aponte todo el Quijote?. Si fue así, ¿cómo pudo interpretar, por ejemplo, el episodio de la liberación de los galeotes, para citar tan sólo uno entre tantos pasajes que pudieron haber captado su atención?¹³⁸. Por otro lado la mención a la biografía del Conde Saxe resulta significativa, toda vez que este militar del siglo XVIII introdujo cambios sustanciales en la organización de la infantería.

Durante la continuación del interrogatorio, el día 28, encontramos descripciones de ingenios azucareros y de un muelle de La Habana. Inmediatamente, Aponte evoca su linaje militar, desplegando diversas escenas que recogen el papel jugado por su abuelo, el Capitán Joaquín Aponte, durante la defensa de la ciudad contra la invasión inglesa de 1762. En dichas

¹³⁸ De acuerdo con el profesor Enrique Rodríguez Cepeda, especialista en las ediciones de la obra de Cervantes, existen dos alternativas, ambas ediciones baratas y para exportar, entre las que pudo estar la versión del Quijote que tuvo Aponte en sus manos. Para los Quijotes en venta, entre 1760 y 1790, las ediciones de Manuel Marin y de J. Solis parecieran haber sido las más accesibles para un hombre viviendo en el contexto, social y político, de Aponte (Comunicación personal)

imágenes, aparecen soldados negros haciendo prisioneros a combatientes ingleses, luego de haber dado muerte al oficial que los dirigía (133, 134). Una vez más, el interrogatorio se orienta hacia las razones por las cuales Aponte habría colocado mapas de La Habana junto a las figuras de los milicianos negros. Aponte alega una motivación de carácter estético (“...solo con la idea de adornar las pinturas que acaba de explicar...”) pero resulta evidente que las autoridades intentaban confirmar su sospecha de que se trataba de planos preparados como apoyo para una insurrección(135). En todo caso la representación de La Habana, junto a los ya mencionados milicianos, pareciera ser un intento de resaltar la dependencia del Estado colonial de las destrezas militares de sus defensores negros.

Toda la secuencia que va desde la pintura 20 hasta la 30 constituye una mezcla, verdaderamente vertiginosa, de signos astrológicos con alegorías extraídas de lo que pudo haber sido un muy tardío barroco popular¹³⁹. Aparecen nuevas descripciones de La Habana¹⁴⁰, acompañadas por un extraño “retrato” de Aponte (el cual, como veremos, no guardaba semejanza alguna con la apariencia física de éste), seguido por imágenes que tratan del pasado militar del propio autor. Dichas imágenes representaban la participación de Aponte, como soldado, en la toma militar de la isla Providencia, en las Bahamas, en una acción de las autoridades españolas en respaldo a los independentistas norteamericanos. Estas últimas imágenes, de manera significativa, anteceden a una pintura –la 26, quizá entre las más importantes de todo el libro- en la que encontramos a Diógenes el Cínico, la Diosa Isis y Don

¹³⁹ Véase lo acotado por Palmié sobre el uso hecho por Aponte de ciertas convenciones del barroco peninsular las cuales habrían devenido en un lenguaje ampliamente accesible, durante el siglo XVIII. (319, n.41)

¹⁴⁰ Entre estas descripciones se encuentra la de casa de Arango y Parreño (138)

Rodrigo, el rey visigodo (138, 139, 140). Sobre esta última imagen volveremos hacia el final de este trabajo.

Posteriormente, Aponte pasa a describir un Mapamundi en el que aparecen Europa, África y Asia. Dentro de esta cartografía tiene una obvia relevancia un grupo de imágenes que representan a España. Se encuentra, por ejemplo, el Escorial, descrito como la “octava maravilla” del mundo (140, 141). La pintura 29 pareciera contener la representación de una embajada de “...morenos de la Avicinia” arribando a Valencia. En esta última representación, habría que destacar que el embajador etíope aparece designado como “...cavallero de San Antonio Abad”. Este detalle pudiera resultar relevante a la luz de una de las pinturas que le sigue. La continuidad espacial entre la imagen de la embajada etíope y la 31 (la 30 es una cortesana con el paisaje de Cádiz en las manos) pareciera indicar un sistema de asociaciones que vale la pena explorar. En la pintura 31 se representa al Rey Carlos III de España recibiendo en la Corte a dos representantes de la milicia cubana de soldados negros después de la derrota de los ingleses:

El treinta y uno representa á nuestro Rey D. Carlos Tercero (qe. en Dios gose) en demostración de poner una mano sobre el gorro de uno de los militares negros qe. son el Tente. Ant. de la Soledad, y el Sub Teniente Igno Albarado naturales de la ciudad de la Hava., los cuales hicieron el egercicio delante de S.M. tratando de quitarse la gorra no se lo permitió el Soberano, sino pr. el contrario se le apretó mas a Soledad y le pasó el dedo pr. la frente pa. desengañarse si tenian segun estaba persuadido por noticias (141, 142, subrayado nuestro)

Se trata de una imagen muy significativa ya que, como veremos, Aponte señalaría al Rey de España como eventual destinatario de su libro. Sin duda todo esto podría indicar, además, la identificación de Aponte con los soldados negros que recibieron el homenaje del Rey. Ya hemos visto el lugar importantísimo que la historia de la milicia afro cubana tiene en las imágenes ensambladas por Aponte. Dado que esta pintura sigue a la de la embajada de los “abisinios” resulta lógico suponer que Aponte asocia a los milicianos afro cubanos con los “Cavalleros de San Antonio”¹⁴¹. Simultáneamente, podemos observar un detalle relevante, ligado a la simbolización de la identidad racial. El Rey, en la pintura 31, le pasa el dedo por la frente a uno de los soldados negros para “...desengañarse si tenían segun estaba persuadido por noticias...”. Me parece evidente que, en la frase anterior, “si tenían...” quiere decir “si teñían...”. El gesto de Carlos III es representado como un intento de verificar (“...desengañarse...”) si el color de la piel de los soldados podía dejar trazas sobre su blanca mano de rey español. La imagen, juguetona para un hombre del intelecto de Aponte, pareciera contener una dialéctica de reconocimiento mutuo en la cual, por otro lado, el Rey no permite que los soldados se descubran. La ingenuidad o inocencia de un rey blanco, ante la cuestión del color de sus soldados negros, sin duda guarda

¹⁴¹ Se trata de una antigua orden militar cristiana, ligada a las cruzadas y a los templarios. Los “Caballeros de San Antonio” se asentaron, en el año 370 en Etiopía y, en las imágenes de Aponte, aparecen representados como pertenecientes a la raza negra. Su nombre refiere a San Antonio Abad, nacido en el alto Egipto en el año 512 A.D. Resulta tentador comparar estas imágenes con lo que sabemos, a partir de los trabajos de John Thornton, sobre el uso de San Antonio de Padua, durante las guerras civiles del siglo XVII, en el reino del Kongo, para buscar la paz y la reunificación del reino, buscando frenar, de paso, una de las causas que alimentaba el tráfico esclavista. Thornton, como hemos visto, ha mostrado la presencia de soldados “kongos”, vendidos como esclavos, y la influencia de sus ideas políticas en la revolución haitiana. Aunque se trata de dos San Antonios distintos (San Antonio Abad, en el caso de Aponte) y San Antonio de Padua en el caso del reino de “Kongo”, habría que recordar que Juan Barbier (quien, como hemos visto, probablemente se hizo pasar por Jean François) se autoidentificaba como “Congo”. Esto último abre la posibilidad de que éste (u otros “congos”) haya podido mezclar la representación de los Caballeros Abisinios con las ideas sobre San Antonio traídas por los “kongos” a la revolución haitiana. Véase Thornton, 1998.

relación con la clásica representación, por parte de sectores subalternos, de un rey distante y benevolente, ajeno a las corruptelas y a la violencia de sus funcionarios coloniales.

Junto a lo anterior, vale destacar que todas las descripciones subsiguientes giran en torno a un desfile militar, ante el Rey y la Reina, en el que los oficiales de la milicia afrocubana (entre ellos, de nuevo, el abuelo de Aponte) ocupan un obvio lugar de mando y privilegio sobre oficiales y soldados blancos (144-147). Nótese también cómo, al final de esta serie (a la que pertenecen, junto a la 31, las pinturas 32 y 33) aparece una pregunta, referida al uso de las proporciones y distancias, por parte de Aponte en la composición de estas imágenes. Dicho uso será considerado como obviamente subversivo por parte de las autoridades:

Pregdo. con qe. intento se puso al remate de la pintura parte de la ciudad de la Havana toda sin fortalezas [...]ana no guarda proporcion la distancia entre estos y el torreón [se refiere a una fortaleza en Marianao defendida por el abuelo de Aponte] ni se ven caminos qe. fuien á ella dijo: Que lo hizo pr. qe. siempre en estos casos debe contarse con el principio de donde salen las Tropas y fue la única rason que tubo para concluir el país [...] dhos. campamento en el modo qe. aparece: advirtiendo qe. lo [...] al pie de los Reyes [...] no de la Sala del Palacio figurando a la izquierda el Dios Apolo y despues a sus tres hermanas Caliope Clio y Melpomene, y en el papel blanco qe. media entre uno y otro era el lugar destinado para las pinturas de qe. abló antes el declarante quando expuso que queria dar á luz este libro y presentarlo al Rey valiéndose pa. ello del Exmo. [...] Sr Presidte. Govr. y Exmo. Ayuntamt.o. (147, 148)

La serie de pinturas pareciera resaltar, una vez más, la dependencia militar de la monarquía española de las fuerzas milicianas afrocubanas. Al mismo tiempo dicha dependencia se encontraría balanceada por signos de fidelidad al Rey. Aunque La Habana es representada sin fortalezas, la ciudad pareciera encontrarse, dentro del espacio de la pintura, subordinada a una descripción de los Reyes en su palacio al otro lado del Atlántico. Nótese, además, las representaciones de las deidades griegas dentro de la sala del palacio real. El uso de estas imágenes, vistas como parte de la legitimación simbólica de la monarquía, quizá se relacione con la profusión de dioses grecolatinos que aparecen en las últimas imágenes del libro. Finalmente encontramos un espacio dejado en blanco. Se trata de un lugar destinado, de acuerdo con Aponte, a la pintura que representaba el acto de dedicarle el “libro de pinturas” a Carlos IV¹⁴².

En las primeras líneas del siguiente interrogatorio, durante el 29 de Marzo, encontramos una pintura que Aponte, sin que se le haya preguntado por sus detalles, explica de la manera siguiente: “El num.o treinta y cuatro en la esfigie del Sor D. Felipe Quinto cuyo semblante se halla demasiado trigueño¹⁴³ por ser vieja la estampa de donde recortó el rostro para pegarlo en el papel y demas, la fabrica del palacio Real.” (148, subrayado nuestro).

¹⁴²La descripción de esta pintura se encuentra al inicio del interrogatorio. Por razones desconocidas, dicha imagen nunca fue incorporada al libro por Aponte. Éste sostiene lo siguiente: “Que es cierto existía en su poder el indicado libro, segun se anuncia habra seis as. y lo formó con el objeto de presentarlo al Exmo. Ayuntamto. de la referida Ciudad, y por su conducto al Exmo. Sr. Presidte. Govn. y Capn. Genl. pa. darlo á luz y qe. se dirigiera al Sr. D. Carlos quarto: En prueba de lo qual todavía podran encontrarse en la Casa del qe. responde dos pliegos de papel unidos y pintados allí los Señores Rexidores el mismo Exmo. Sr. Presidte. y el que contesta con el libro abrasado con traje de aldeano, y aquellos de recibirlo...”(Franco, 119, 120). Habría que preguntarse por qué Aponte dejó el espacio donde iba a ser colocada esta última representación en blanco. El hecho de que el “libro de pinturas” pudo haber estado dedicado a Carlos IV (y no a Fernando VII) pudiera relacionarse, por otro lado, con la crisis de legitimidad de los borbones tras el motín de Aranjuez el cual, como es sabido, provocó la abdicación de Carlos IV a favor de Fernando.

¹⁴³ Muy probablemente “trigueño”, en el castellano hablado en la Cuba de la época, tenía el mismo significado que le otorga el DRAE en su última edición: “Dicho de una persona: de raza negra o piel oscura”.

Recuérdese la imagen de Carlos III, en la que se juega con la posibilidad de que resulte “teñida” al entrar en contacto con un soldado negro. Ahora nos encontramos ante el rostro “demasiado trigueño” de otro rey español. ¿Se trata, en este segundo caso, de un “lapsus” de Aponte? Nerey, su interrogador, ni siquiera repara en la pintura ni se detiene a considerar la aclaratoria, no solicitada, de Aponte. De nuevo, ¿por qué éste último, sin mediar pregunta alguna, se siente obligado a explicar dicho color en la cara de un rey español?.

Después de una breve referencia a una alegoría del “sueño” -la cual parece no guardar relación alguna ni con las imágenes anteriores ni con las siguientes- encontramos, en la pintura 36, una imagen de la edificación de Roma. Se mencionan imágenes del Campo de Marte (“...con algunos soldados vencedores á las puertas de la ciudad...”), palacios reales y el coloso de Apolo, entre otros monumentos¹⁴⁴ (149). Estas representaciones sirven como preámbulo a una sugerente pintura, la 37. En esta última, encontramos al Papa Clemente¹⁴⁵ junto con un cardenal y otro sacerdote, pertenecientes ambos a la orden de San Benito de Palermo, un santo negro. Ambos acompañantes del Papa son descritos por Aponte como “morenos”, es decir, como africanos o afrodescendientes. Uno de los dos religiosos es el bibliotecario del Papa (149).

Al proseguir la descripción de la pintura 37, aparece un grupo de cardenales, en Roma, recibiendo al “obispo de la india oriental”, siendo el nombre de esta región, como hemos visto, una de las denominaciones por las que se conocía al mítico reino del Preste. Dicho obispo “...viene asociado de varios familiares seculares y eclesiásticos todos morenos”, probablemente

¹⁴⁴ Palmié identifica estas imágenes de Roma como extraídas del libro *Mirabilia Urbis Romae* del arquitecto Andrea Palladio (1508-1580). Una traducción al castellano de dicho libro aparece en la lista de textos encontrados en la casa de Aponte.

¹⁴⁵ Probablemente se trate del Papa Clemente VII. De acuerdo con Silverberg: “...Alvares [abajo nos referimos a este sacerdote portugués] addressing Pope Clemente VII in 1533, spoke of ‘the most serene and powerful lord David, king of the great and high Ethiopia, by the masses called Prester John’” (316).

indicando que nos hallamos, una vez más, ante la poderosa imagen de los etíopes “Caballeros de San Antonio”. Un dato significativo -para establecer una de las posibles fuentes del “etiopecentrismo” del libro de Aponte- es la mención del Padre Alvares (150), un sacerdote de origen portugués, capellán de una embajada a Etiopía, enviada por el Rey Manoel de Portugal, durante la segunda década del siglo XVI (Silverberg, 231, 232)¹⁴⁶.

En la misma pintura 37, continúan diversas menciones a Etiopía en el contexto de un conflicto entre sacerdotes europeos que favorecen o adversan a un grupo de eclesiásticos del país africano (151). Una vez más el interrogador se detiene en la cuestión de las fuentes de Aponte. En este punto conviene destacar que éste último refiere, nuevamente, conversaciones y rumores como parte de su proceso de recolección de información¹⁴⁷. Esto último, sin duda, se encuentra ligado a la permanente circulación de ideas y rumores “subversivos” en los puertos caribeños de la época.

Prosiguen diversas “estampas” de sacerdotes y predicadores negros en la Roma de principios del siglo XVI. Quizá la más importante sea la que describe a dos etíopes en la ciudad del papado (“...se ven dos negros con los nombres de Tom [...] y Marcos y son peregrinos segun manifiesta el vestido y cruz en la mano...”), estos hombres son descritos como doctores en Leyes,

¹⁴⁶ La expedición partió hacia 1515. Tras increíbles dificultades, los portugueses llegaron a Etiopía y, finalmente, en Octubre de 1520, encontraron el impresionante campamento del “Preste Juan”. Etiopía no tenía, en esa época, una capital fija. Alvares encontró a dos catalanes, algunos genoveses, un vasco, un griego y un alemán en la corte del “Preste” (Silverberg, 240, 243). Posteriormente, el padre portugués participaría en diversas discusiones teológicas con el legendario rey etíope y escribiría la más importante crónica de su tiempo sobre el Emperador: The Prester John of Indies, citada por Silverberg. Nótese que Aponte describe a Alvares como “moreno” (Franco, 1977, 150)

¹⁴⁷ “Preguntado con qe. objeto se pintaron esos [los sacerdotes negros en Roma] con semejantes vestiduras, y si en Roma donde ha dho. existir el templo los hay, dijo: qe. se colocaron alli como el lugar propio de sacerdotes; y que se persuade los hay de esta condicion por haver oido á los reverendos padres Fray Diego de Soto y Fray Rafael Miranda á su vuelta de Roma referir qe. los vieron en un concilio á que asistieron predicando la Basilica un moreno que traía el Gral. de Abicinia [se refiere al jefe de los jesuitas en Etiopía] qe. tambien concurrió: con la advertencia de que no oyó el declarante inmediatamente á los Padres Soto Miranda sino á otros qe. lo conversaban como referido por aquellos...”(Franco, 1977, 151).

Teología y Filosofía, llevando, además, las insignias de la orden de los “Caballeros de San Antonio” (151, 152). Sin que exista, aparentemente, una relación de continuidad entre las anteriores imágenes y las que siguen, encontramos, al proseguir, las descripciones de las pinturas 38, 39, 40 y 41: el Coloso de Rodas (“...la cuarta maravilla...”); Venus, Cupido, Apolo y Neptuno; la ciudad de Babilonia (Semiramis, Daniel y los leones, Nabucodonosor, etc). De toda esta secuencia, la pintura 41, sin duda, contuvo una cantidad realmente abrumadora de elementos visuales: el “Templo de Diana en Efeso”, el Emperador Tiberio, la Medusa, Perseo, la ciudad de Efeso, Diana, Marte, Palas Atenea, alegorías de la carpintería y la primavera, la Hidra, el Palacio de Neptuno, entre otras imágenes.

En la número 42, Aponte describe las pirámides de Egipto. Si colocamos esta pintura en relación con las anteriores, podemos ver cómo el hilo conductor -en la secuencia que va desde la 38 hasta ésta última- es el tópico de las “7 Maravillas del Mundo Antiguo”¹⁴⁸. Avanzando, encontramos, en la pintura 43, una estampa que contiene el milagro de la resurrección de Lázaro, junto con otra representando el “sepulcro Real de Bosca Rey de los Sextas” (153, 154). En la 44, una vez más, se nos ofrece un vasto conjunto de referentes culturales, políticos y religiosos: Alejandría (“...con la Isla de Farros y Torre que mandó fabricar Alexandro Magno, segunda maravilla...”), una descripción general de Egipto (“...con la casa de David y la Urias...”), Jerusalem e inmediatamente después de esta última:

Un Angel con la espada levantada señalando el templo de Salomón que se halla debajo con las naciones que despreció quando vino a las puertas de Jerusalén a recibir

¹⁴⁸ Posteriormente me referiré a la cuestión de las representaciones de Egipto al debatir la lectura hecha por Fischer en torno a un supuesto “Egiptocentrismo” del libro de Aponte.

la Reyna Sabá como aparece pintado mas adelante y la Reyna tambien con acompañamto. y varios animales; la qual se detuvo al pasar un rio pr. haverle formado el puente con maderos qe. havian de servir á la redencion...(154)

Recordemos, ante la cita anterior, la apropiación hecha, por la llamada “dinastía salomónica”, del legendario encuentro entre la reina de Saba¹⁴⁹ y el rey Salomón, padres, de acuerdo con la leyenda, de Menilek. Este último, como hemos visto, sería el fundador, siguiendo con el relato fundacional etíope, de una monarquía que persistiría, a lo largo de los siglos, hasta llegar a Haile Selassie. El puente, cruzado por la reina de Saba, formado “...con maderos qe. habían de servir a la redención...”, es un elemento que sirve para enfatizar la continuidad (y, por tanto, la legitimidad) entre la tradición salomónica y la cristiana a partir del nacimiento del primer “Preste Juan”, Menilek.

Los etíopes “caballeros de San Antonio” reaparecen, inmediatamente después de la descripción del encuentro entre la reina de Saba y el rey Salomón. Prosiguen visualizaciones de África (“...algunos negros conduciendo camellos cargados=un cazador de flecha, Elefantes, un negrito jugando con un Tigre...). Dentro de esta constelación de imágenes africanas aparece una sobre la que quisiera detenerme brevemente:

Sigue una pintura grabada y sobre puesta con un hombre y una muger atados á dos maderos, y tres negros, el uno en movimto. de dar golpes al hombre blanco, y los otros atizando fuego donde parece asaban alguna cosa= Mas á la derecha está la

¹⁴⁹ Véase, en nuestro apéndice una imagen de la Reina de Saba, (M’Bow, vol. 2, p. 34).

Ciudad de Saba en donde era Patriarca Jacobo negro cardenal, según se representa más adelante, natural de Abisinia y cerca de él un religioso de Sto. Domingo también moreno del convento de Benaliges, el cual fue muerto por el Rey moro, pintado al fin del pliego con motivo de haberle predicado aquel religioso contra su concubinato: pero recibió el castigo del cielo con tres rayos. (154, 155)

En la pintura de la pareja blanca atada y sus tres agresores africanos, ¿se intentaba representar la “barbarie” a través de un acto de canibalismo?. Nótese el fuego “...donde parece asaban alguna cosa”. Sea o no un acto de antropofagia, la violencia de la imagen contrasta, abiertamente, con la descripción, inmediatamente posterior, del Cardenal negro en la abisinia ciudad de Saba¹⁵⁰. Junto a esto, tómese en cuenta, una vez más, el antagonismo entre etíopes y moros, representado en el castigo divino recibido por el rey árabe. En todo caso, la imagen de los blancos capturados por los negros, pareciera describir una suerte de “estado de naturaleza” que contrastaría con la civilización etíope, representada por el Patriarca Jacobo. Si esta hipótesis es correcta, dicha imagen quizá tenga que ver con la actitud, muchas veces ambivalente, de los criollos afrocaribeños –entre los cuales se contaba Aponte- y los mulatos de la época con respecto a África¹⁵¹.

¹⁵⁰ En la crónica viajera de Sir John Mandeville (siglo XIV), basada en la previa enciclopedia *Speculum Mundi* de Vincent de Beauvais (siglo XIII), aparece la ciudad etíope de Saba asociada a la leyenda de los tres reyes magos: “In this land of Ethiopia is the city of Saba, of which one of the three kings that offered to our Lord was king” (citado por Silverberg, 153)

¹⁵¹ Comentando sobre esta actitud, presente entre los intelectuales de la corte de Christophe, Nicholls sostiene lo siguiente: “ There was, nevertheless, on the part of these Haitian writers a somewhat ambivalent attitude towards Africa. The mulattoes, of course, were partly of European origin and valued this link with Europe; most of the blacks [se refiere a los intelectuales] were *créoles* and shared to some degree the colonial prejudice against Africa. While they denied vehemently any notion of the inherent inferiority of Africans, they often assumed that Africa was a barbarous continent and that the only civilization worth considering in their own day was European. ‘We realize

La pintura 44 recoge la invasión de Tarragona por parte de un rey negro. Se trata de un pasaje muy importante en relación con dos posibles ejes temáticos del “libro de pinturas” -la guerra de razas y la cuestión de la teología política- los cuales abordaremos posteriormente. La pintura 45 incorpora una sucesión de imágenes tomadas de las vidas de santos cristianos en el Norte de África. Se menciona el “monte Nubia”, donde se encuentra San Mateo como ermitaño. Prosigue, además, con “...el palacio del Rey Egipio...”, Santa Efigenia, el Rey Eufión, “...la resurrección de varias monjas morenas...”, “Ytarco”, “Nembró”, “Abalian Apostol”, “...un castillo chico de la población de la Nubia..”, entre otras alusiones cuyos posibles significados, dentro de la economía simbólica de las descripciones del libro, no he podido establecer (156, 157).

La número 46 constituye la descripción de la que debió ser una de las más espectaculares imágenes del libro. Se trata de una pintura de la virgen negra de Regla la cual, en mi opinión, condensa una parte considerable de los elementos de lo que pudo ser una teología política en el “libro de pinturas”:

what efforts we in turn must make’, wrote King Henry to Clarkson, ‘in order to fulfill your hope of being some day able to raise up Africa to the level of European civilization’. Clarkson noted the fear entertained by Madame Christophe and her daughters of being confounded with Africans during their exile in Europe. Even Félix Darfour, whose journal *L’Eclaircur Haytien* (...) adopted a somewhat *noiriste* position, assumed that the Africa of his day was deprived of civilization and culture. The backwardness of the African people, however, was due to social and historical factors rather than to any inherent inferiority. Darfour was himself born in Africa and he referred, in the early numbers of his journal, to Haitians as ‘Africans’. He was rebuked for this by Milscent who stated that the term suggested a party spirit; Darfour subsequently agreed to cease describing Haitians as Africans.” (Nicholls, 42 y 43). Sobre la cuestión del “estado de naturaleza”, posiblemente representado al final de la pintura 43, véase el resto del interrogatorio hecho a Aponte sobre dicha imagen: “Preguntado con qe. objeto colocó el declarante la figura de los tres negros en acción de quitar la vida al hombre y la muger Blanca: supuesto qe. de los países [paisajes] tomaba lo conveniente á su idea, dijo qe. no llevó otra sino demostrar qe. el monte nominado era de bandidos, donde frecuentemente se cometian iguales exesos” (Franco, 1977, 155, subrayado nuestro).

El numero quarenta y seis (...) y el quarenta y siete, manifiestan al medio y en La parte de abajo el grande Abad de los Caballeros de San Antonio y un obispo de la Yndia oriental, David Principe hijo de Sta. Elena; de la misma region Sn Juan Abad de los monges de la Tebaida, con otros compañeros del obispo y Grande Abad al pié de una columna figurando ser su pedestal: sobre la qe. está colocada una imagen de Ma. Ssma. de Regla y á sus pies la fé qe. coronan dos negros en señal de abrazarla y defenderla; con el Rey Moriacatapa y su pueblo á los dos lados=En la izquierda junto á la virgen aparece San Manuel, Sta. Elena, y Moyses: á la derecha San Benito de Palermo, Sta Cerma, y San Yliseo. En lo inferior de la pintura de estos pliegos hay cinco figuras blancas en los montes de Almenia haciendo vida de Anacoreta quatro, y la otra es de Jesu Cristo con la obeja al hombro como buen pastor=Arriba si pinta el arco y monte donde quedó desps. el diluvio.=acia la derecha está una columna y sobre ella una figura sin brazos y es la estatua de Nebrión representando la Justicia qe. no debe tenerlos pa. no recibir nada con ellos; al pie de la columna se ven dos morenos: luego San Pedro de San Salvador: San Antonio Cartajirona Sta. Ufrasia San Paulino de Nolas San Felipe Martin cortando la cabeza con una espada qe. le dió Sn. Miguel á un Rey blanco por blasfemo: San Serapión:San Ete...ver: y concluye la estampa con un Templo havitaciones de la Avicinia parte de la Persia, y el mar rojo (157, 158, subrayado nuestro).

Baste, por ahora, con resaltar las diversas alusiones a la Etiopía cristiana colocadas al comienzo de la pintura. Junto a esto nótese, dentro de dicha representación, que la virgen negra

se encuentra al lado de la estatua de la justicia, la cual vimos, anteriormente, en una pintura relacionada con la imagen del Preste Juan.

Prosiguiendo con sus otras pinturas, Aponte se refiere a las 48 y 49, ambas situadas dentro del tópico, recurrente dentro del libro, de las “7 Maravillas” de la antigüedad : “...la estatua de Jupiter Olimpico sentada...”; “...el mauseleo qe.mandó construir Altemisa pa. su Esposo...” (159). La 50, retoma la cuestión de la cristiandad etíope: “...San Mateo provellendo de Diaconos las Yndias orientales dexando sacerdotes tambien, y obispo, qe. se ven figurados á una y otra parte con varios musicos, negros todos.” (159, 160).

Llama la atención que durante las descripciones subsiguientes -desde la 51 hasta la 72, es decir, la última- las respuestas de Aponte sea extremadamente breves, incluso lacónicas. ¿Por qué este ritmo, mucho más rápido, el cual contrasta con las previas descripciones detalladas?. ¿Se trata, simplemente, del natural agotamiento sufrido tanto por el interrogador como por el interrogado? O, sin excluir, necesariamente lo anterior: ¿se trataba de imágenes, más o menos obvias, las cuales no evocaban significados de tipo subversivo para las autoridades?. Lo cierto es que, en las dos últimas páginas de las declaraciones de Aponte sobre su libro, la mayor parte de las pinturas restantes son descritas de una manera casi aforística. En la 51, Aponte dice, simplemente: “la China”. En la 52: “...Morfeo Dios del sueño y de la muerte...”, “...Proserpina Esposa de Pluton (...) Á los pies de Pluton se ve el rio Leteo.” La 53: “...las lagunas del infierno...”, “...el canseaverio [seguramente el Cancerbero]...”. La 54 y 55: el robo de Proserpina por parte de Plutón y Ceres. En las pinturas 56, 57 y 58: “Uraña Diosa de la Astrologia...”, “...Polinia Diosa de la memoria...”, “Euterpe Diosa de la musica...”. En la serie que va desde la 59 hasta la 67: “...Tersicora y Difiliz...”, “Merpomene Diosa de las batallas...”, “...Atalia en la

comedia...”, “...Erato uniendo voluntades...”, “Clio prefiriendo la historia al amor...”, “Caliope Diosa de la ciencia...”, “...el monte Parnaso con las musas y los baños de Agripina...”, “...Momo Dios de la murmuración...”, “...astucias de una Dama pa. lograr su matrimo.”, “la embidia con capa de amor...” Las pinturas 68 y 69 mostraban a Hércules, Juno, Minerva y Apolo. Finalmente, las pinturas 70, 71 y 72, representaban, como hemos visto, la Ilíada y la Odisea en su totalidad: Príamo, Aquiles, el incendio de Troya, Ulises, “Ytaca”, aparecen como elementos de estas tres últimas pinturas (160, 161, 162)¹⁵².

El 30 de Marzo se interroga a Aponte por un conjunto de imágenes sueltas. En la primera descripción encontramos: “...una lamina con vivoras, cetro y corona Rotos y otra entera llena de llamas...” (170, 171). Esta última lámina, según la declaración, le fue dada, por alguien a quien no identifica, durante el tiempo de la revolución francesa. Inmediatamente después, se le pregunta por un retrato de Washington, respondiendo que lo guardaba “...como qualq. otra cosa curiosa...” (171). El interrogatorio prosigue, con rápidas menciones de elementos heterogéneos, dentro de los cuales resaltan retratos de representantes de la monarquía europea. Uno de Enrique IV de Francia; “...ocho estampas de ornatos de algunas Casas de España”; estampas de Roma,

¹⁵² Especulando con la presencia de los poemas homéricos en el imaginario de Aponte, podría pensarse que estos pudieron haber sido sometidos a una relectura “etiopocéntrica”. Recordemos lo que dice Henry Louis Gates sobre la presencia de Etiopía (nombre dado, por los antiguos, a la totalidad de África) en la Ilíada y la Odisea: “...Ethiopia, as the ancients called all of black Africa, occupies a prominent place in Homeric poems, and Ethiopians are mentioned with more kindness than Homer’s kindred tribesmen. (...) The Ethiopians were Homer’s “blameless race”, and Memnon was held to be amongst the noblest of men: ‘to Troy no hero came of nobler line/ or if Nobler Memnon it was thine.’ According to Mudimbe, Memnon was the ‘black son of Eos and a descendent of Tros and Dardanos’, and ‘an ancestor of Ethiopian Kings’. Hesiod called him the ‘King of Ethiopians’. And, again, in characterizing the black-skinned and frizzy-haired Eurybates, who was both Odysseus’s herald and close companion, Homer likened him to the great wanderer himself: ‘For it was in Eurybates[s] large soul alone, Odysseus viewed an image of his own’”(Gates, 18, subrayado nuestro). Desde otro lado de la cuestión, Michel Foucault, al examinar las formas de legitimación simbólica de las monarquías europeas, nos advierte: “It must not be forgotten that all the national (or prenational) political histories that were being written at this time always took as their starting point a certain Trojan myth. All the nations of Europe claimed to have been born of the fall of Troy. Being born of the fall of Troy meant that all the nations, all the States, and all the monarchies of Europe could claim to be Rome’s sisters” (75). Véase, en nuestro apéndice, una imagen de soldados negros en la guerra de Troya, originalmente citada por Gates, 18.

representaciones alegóricas de la arquitectura, la cirugía, la geometría y la escultura, sin que se nos ofrezca descripción alguna de la forma de éstas últimas(171). Imágenes del Rey de Prusia, del Emperador de Rusia, del príncipe Carlos de Austria y de Fernando VII. Por último Aponte menciona, de manera igualmente escueta, al Emperador de Alemania, a Napoleón Bonaparte y al rey de Inglaterra (171).

Inmediatamente, después de las descripciones anteriores, se le pregunta por una serie de retratos mencionados por otro de los acusados, Clemente Chacón¹⁵³. Concretamente, se le interroga a Aponte por “tres quadritos”: “...uno de Cristobal Enriques, otro del General Salinas¹⁵⁴, y otra de un Gral. cuyo nombre no recordó [el acta se refiere a Chacón]” (172). Aponte admite haber mostrado cuatro retratos (los otros dos son de Jean François y de Toussaint¹⁵⁵) pero niega que se le hayan enviado desde Haití, tal y como lo había afirmado Chacón: “... siendo falso que el declarante hubiese anunciado que se le embiaron de Sto. Domingo pues la de Cristobal y la de Juan Franco. fueron copiadas por mi mano de otras que vio las dos restantes grabadas...” (172). Finalmente, Aponte declararía que destruyó dichos retratos tras haberse enterado de que eran objetos prohibidos por las autoridades (174).

Aunque las declaraciones de Aponte no ofrecen mayores detalles sobre estas efigies de los héroes de la revolución haitiana, el interrogatorio del ya mencionado Chacón contiene algunas pistas sobre el carácter de tales imágenes. La sesión de preguntas y respuestas de este

¹⁵³ Clemente Chacón había acusado previamente a Aponte de ser el líder del movimiento insurreccional y de querer proclamarse Rey luego del eventual triunfo de la revolución(114). Chacón, capitán de la milicia afro cubana, poseía una taberna en la que se realizaron diversas reuniones preparativas del grupo conspirador. (Childs, 212)

¹⁵⁴ Véase, en nuestro apéndice, retratos populares, de la época, de Christophe y Dessalines. Ambos han sido tomados de López Caceres, 1983, edición facsimilar de una biografía de Dessalines, por Dubroca, publicada, originalmente, en 1806. Se trata de retratos que bien pudieron haber sido reproducidos masivamente y, por tanto, haber estado entre los que circulaban por los puertos del Caribe.

¹⁵⁵ Véase, en el apéndice, un retrato popular, de la época, de Louverture.

prisionero, centrada, también, en el “libro de pinturas” de Aponte, se produjo el 26 de Marzo. Las primeras descripciones hechas por Chacón nos resultan familiares: fortalezas y lugares estratégicos de La Habana; batallas en las que ejércitos negros derrotan a los blancos; sacerdotes, generales y reyes negros; la imagen de Carlos III recibiendo a los oficiales de la milicia afrocubana; la toma de Tarragona por parte de un ejército abisinio, etc (112, 113, 115, 116). Los retratos de Christophe, Dessalines (“...y el otro con la pintura de un Gnl. cuyo nombre no recuerda...”) aparecen descritos como “quadritos”, retratos pequeños acaso idénticos a otros que circulaban, entre los negros libres y esclavos, en todos los puertos del Caribe¹⁵⁶.

Entre las declaraciones más comprometedoras, contra Aponte, se encuentra una descripción del Rey Christophe “...señalando con la mano izquierda y en la dra. un zable con un Letrero á sus pies qe. decía: Cúmplase lo mandado” (115). Significativamente, Chacón recuerda esta última imagen después de indicar que ignora el significado de otra. En ésta aparecían un grupo de hombres negros, de alta jerarquía, a bordo de dos embarcaciones (115). La asociación de estas dos imágenes, hecha por Chacón, probablemente se relacione con diversos imaginarios, utilizados por los conspiradores, en torno a una posible invasión haitiana¹⁵⁷.

¹⁵⁶ Sobre la circulación de dichos retratos véase, Scott, Julius, 1986. En uno de los episodios más extraños de todo el juicio, un guardia de la prisión, encontraría, en el suelo de la cárcel, un retrato del Rey Christophe en un papel doblado. Dicho episodio ocurrió el 26 de Marzo, fecha del inicio del interrogatorio de Aponte sobre las imágenes de su libro (Franco, 1977, 208, 209). Por otro lado, es posible que Aponte, al momento de su arresto, no hubiese decidido, aún, dónde colocar dichos retratos dentro del plan general de su libro. Otra alternativa es que Aponte, ante una eventual detención suya y una requisita de su libro, haya decidido remover los retratos y destruirlos, acaso con el propósito de salvar el resto de su obra. Me inclino a pensar lo segundo.

¹⁵⁷ Las autoridades consideraban esta posibilidad con gran temor. Comenta Childs: “In 1810 military officials drafted proposals to increase the number of soldiers serving in the militia in the jurisdiction of Havana and Santiago. One year later, army officers drafted a plan to defend the eastern portion of the island against an attack that they suspected might come from the independent republic of Haiti. (...) Throughout Cuban history, Havana had always been the key target for foreign powers or pirate raids. The new emphasis on Santiago and the vulnerability of the eastern portion of the island revealed an uneasy realization for military strategists that only the narrow Windward Passage separated the largely unguarded Cuban coast from the nearby island of Haiti” (221, 222).

Recapitulando todo lo anterior, creo que -corriendo un riesgo similar al de la famosa enciclopedia china ironizada por Borges- es posible sugerir, de manera absolutamente provisional, la siguiente clasificación de las imágenes que formaron parte del libro de Aponte:

a) Religiosas: imágenes del Génesis, representaciones de personajes y lugares significativos para la tradición judeo-cristiana: la Roma del papado, el Egipto de San Antonio Abad, la Etiopía de la Reina de Saba y el Preste Juan, el Monte Ararat y el arca de Noé, etc.; b) imágenes que, en mi opinión, intentaron representar el Estado y/o algunas de sus funciones. Se trata, principalmente, de las representaciones de reyes blancos y negros.”; c) retratos de líderes de la “Era de las Revoluciones” en América: Toussaint, Christophe, Washington, Dessalines, etc.; d) imágenes relacionadas con Aponte y sus ancestros, fundamentalmente de tipo militar. Dichas imágenes formaban parte de una especie de narrativa visual de la historia de la milicia colonial afrocubana; e) representaciones de la historia universal: batallas, guerras de conquista y, de manera indirecta, el tópico de las “7 Maravillas de la Antigüedad”; f) pinturas de la mitología grecolatina, dentro de las que destacan la Ilíada y la Odisea, representadas en su totalidad; g) imágenes de contenido astrológico y/o esotérico; h) mapas de tierras distantes: África, China y Europa, incluyendo alusiones a viejas cartografías medievales propias de las historias de santos cristianos en África.

Resulta evidente el carácter precario de la clasificación anterior. Simplemente, algunos de los elementos situados en una categoría pueden reaparecer en cualquier otra. Aponte, por ejemplo, bien pudo haber estado representando la historia de su abuelo, el Capitán Aponte, mientras condensaba, simultáneamente, su visión de la legitimidad del Estado español y la expresión colonial de éste en Cuba. De todos modos, mi apuesta es que un intento clasificatorio,

con todos sus riesgos, puede permitirnos vislumbrar algunos hilos conductores y ayudarnos a proponer una interpretación, necesariamente parcial, de lo que pudo haber sido “el libro de pinturas”.

3.4 CHILDS Y EL LUGAR DE LOS CABILDOS DE NACIÓN EN LA REBELIÓN DE APONTE. CRÍTICA DE LA APROXIMACIÓN DE PALMIÉ: APONTE RECONOCE SU PARTICIPACIÓN DIRECTA EN LOS SUCECOS DE 1812. HURGANDO EN LOS BOLSILLOS DE UN EX-REBELDE FUSILADO. APONTE Y BARON DE VASTEY. EL “LIBRO DE PINTURAS” Y UNA “HISTORIA DE LO IMPOSIBLE”.

En más de un sentido la relectura propuesta por Childs continúa la línea interpretativa establecida por José Luciano Franco en los 60. El gran historiador cubano, una de las figuras claves de la historiografía de las rebeliones afrocubanas, articula, a su vez, la expresión más acabada de diversas apropiaciones positivas de la figura de Aponte, iniciadas, como hemos dicho, hacia las últimas décadas del siglo XIX y continuadas durante buena parte del XX. En esta visión -duramente cuestionada por Palmié¹⁵⁸- José Antonio Aponte aparece como expresión de un cierto “jacobinismo negro”, articulado entre negros y mulatos, fundamentalmente criollos, libres o esclavos, incorporados a la corriente dominante de la historia moderna luego del “turning

¹⁵⁸ Para citar tan sólo uno de los pasajes de dicha polémica: “Not only must our man in Havana [Aponte] master the (necessarily particularistic) discourse of the masses of African slaves whom he is to unite into a “historic bloc”. He must perform at least four other tasks as well: reconcile them with each other (torn as they still are, at the time, by African derived ethnic ideologies); make them bridge the gap between enslaved and free Afro-Cubans’; unite them with disgruntled sectors of a racially defined ruling class; and get all of them to feel that they are risking their lives for the common good of humanity. Not a small chore” (91).

point” (Genovese *dixit*) que habría significado la única insurgencia exitosa de esclavos que registre la historia¹⁵⁹.

Childs parte de ciertas líneas ya establecidas por Franco pero produciendo un impresionante acopio de pruebas documentales que le llevan a modificar la definición original del historiador cubano, en torno a una “conspiración”, para pasar a hablar, como hemos visto, de una “rebelión de Aponte”. Situando los eventos de 1812 dentro del contexto del Atlántico de la post-revolución haitiana, Childs examina los vínculos de Aponte -y de otros acusados- con los “cabildos de nación” y el “Batallón de Milicias Disciplinadas de Morenos”. Esto que aparece bosquejado en las introducciones de Franco, a sus dos ediciones de las actas del juicio, en Childs surge vigorosamente descrito, repleto de muy valiosas observaciones.

En el caso de los “cabildos de nación”¹⁶⁰, Childs no sólo recoge las importantes funciones sociales que estas instituciones cumplían dentro de un contexto sobredeterminado por el colonialismo y la esclavitud. Como espacios de encuentro para la población de origen africano o criollo -lugares de apoyo mutuo, de preservación y difusión de sus prácticas culturales y religiosas- los “cabildos de nación” jugaron, de acuerdo con Childs, un rol fundamental tanto en la interacción cultural de diversas etnias africanas como en el contacto directo entre la “población libre de color” y los esclavizados. Citando un conjunto muy significativo de documentos, Childs muestra las distintas maneras en que las identidades étnicas eran negociadas

¹⁵⁹ En su introducción a la edición de 1963 del interrogatorio a José Antonio Aponte, Franco sostiene: “La oligarquía criolla y negrera, que integraba con los tratantes de esclavos, contrabandistas y comerciantes hispanos la clase explotadora de la sociedad colonial cubana, vivía en los finales del siglo XVIII con el temor constante de que, con el ejemplo de la Revolución Haitiana, surgiera en Cuba un líder como Toussaint-Louverture capaz de conducir a las grandes masas de esclavos negros a una insurrección armada que arrasara con todos sus privilegios.”(8)

¹⁶⁰ Childs sigue, en este punto, el libro de Howard, 1998.

dentro de los cabildos, permitiendo, incluso, la incorporación de otras “naciones” en cabildos que reclamaban, públicamente, una sola identidad étnica:

Spanish authorities in Cuba encouraged the formation of cabildos because they believed African ethnic identification would prevent the formation of a broad-based racial movement. The Aponte Rebellion, however, revealed the flexibility and innovative nature of African identity in Cuba. Africans in Cuba could define themselves by simultaneously emphasizing both their Old World ethnic nation and their New World racial identity, revealing the strength –not the weakness colonial officials assumed and some present-day observers fear- of cultural diversity (Childs, 309).

Childs muestra, además, cómo diversos miembros del grupo juzgado por la “rebelión de Aponte”, eran capataces o integrantes de cabildos. Igualmente significativo es el caso de la milicia colonial negra. Childs logra situar a Aponte y a sus asociados dentro de una institución militar que empezó a sufrir las consecuencias de una creciente racialización de la sociedad colonial cubana a partir de la última década del siglo XVIII:

The transformation of Cuban society at the end of the eighteenth century from a corporate colonial world based upon hierarchy or orders into a racialized plantation society resulted in casting the function, purpose, and danger of the militia in a new light. The specific role and privileges for militiamen that historically served to

separate them from free people of color and the enslaved population began to dissolve as race became the primary marker of social status with the expansion of slavery (214).

Precisamente, como hemos visto, diversos pasajes del interrogatorio sobre el “libro de pinturas” de Aponte, nos permiten vislumbrar cómo su autor representaba su propio pasado militar y el de sus ancestros, dentro de lo que parece haber sido un esfuerzo por representar los logros y hazañas de los africanos o descendientes de africanos dentro de la historia universal. En todo caso, mientras Childs permite situar, dentro de una amplia perspectiva de tipo social, los antagonismos que atraviesan el libro de Aponte, por otro lado, la aproximación de Stephan Palmié termina siendo -a pesar de su cautela metodológica- todo lo opuesto. En gran medida el ensayo de este último autor es, como hemos dicho, una polémica contra las bases conceptuales de Franco, punto de partida de la lectura propuesta por Childs.

Situado dentro de un libro que se propone desplazar la representación binaria de la relación entre tradición y modernidad, el ensayo de Palmié sobre el “libro de pinturas” se centra, tan sólo, en una lectura minuciosa de las declaraciones de Aponte sobre el libro. Desafortunadamente, Palmié deja de lado importantes declaraciones de otros procesados o, incluso, del propio Aponte. Para citar un ejemplo del tipo de errores que estas omisiones producen, nótese, primero, las siguientes afirmaciones de Palmié:

...it is unclear why, almost from the start of the inquest, Aponte was suspected of being the conspiracy's mastermind. To be sure, the book found among his

possessions contained images that immediately drew the attention of the Cuban authorities. Most significant, from their point of view, were detailed map-like drawings of Havana and its fortifications but also images of battle scenes in which black and white armies appeared to engage each another in deadly combat. Still, all Aponte himself ever admitted was having had some knowledge of potentially seditious plans that some men with whom he was closely associated were hatching(82, subrayado nuestro)

Simplemente el último punto de la cita anterior no es cierto¹⁶¹. Pareciera que Palmié decidió omitir o no leyó las declaraciones de Aponte que aparecen después de su explicación del “libro de pinturas”. Se trata del legajo que recoge el “careo” entre Aponte y otro de los acusados, Salvador Ternero:

¹⁶¹ Palmié basa su afirmación en las declaraciones de Aponte del día 30 de Marzo. En estas declaraciones Aponte se presenta como alguien que intentó impedir los planes insurreccionales del resto del grupo, señalando a Chacón como responsable principal de lo que se planeaba (“Clemente Chacón pral. autor de la conmovición qe se intentaba...”). Junto a esto, Aponte declaró que había propuesto al grupo hacer un conjunto de banderas blancas, con la imagen de la Virgen de los Remedios, en un intento por apaciguar los ánimos de sus asociados(164, 165). Una referencia a esta última bandera aparece, como elemento incriminador contra Aponte, en la declaración de Chacón del 26 de Marzo (117). Baste, por ahora, con resaltar el carácter frecuentemente contradictorio (estudiado por Winthrop Jordan) de los testimonios de esclavos o afrodescendientes libres acusados de conspiración o rebelión, en el contexto del régimen esclavista. Las anteriores declaraciones de Aponte merecían ser confrontadas, por Palmié, con lo dicho por el autor del “libro de pinturas” durante su careo con Ternero. Aún admitiendo la hipótesis de Palmié (la cual no tiene base documental alguna) en torno a que Aponte no fue torturado, poseemos evidencias de que al menos uno de los acusados (Barbier) sí lo fue. La amenaza permanente de la tortura y una casi cierta sentencia de muerte son razones más que suficientes para explicar las contradicciones de Aponte. En relación con el testimonio contra Chacón, es muy probable que Aponte se enterara de las acusaciones hechas por éste en su contra el 26 de Marzo y, por tanto, intentara descalificarlo acusándolo de ser el cerebro de la sedición. En relación con esto último, véase el testimonio de Salvador Ternero, otro integrante de la milicia afrocubana, juzgado y ejecutado junto con Aponte. Ternero era además líder de un cabildo de nación. En dicho testimonio, Ternero muestra a Aponte haciendo averiguaciones sobre las declaraciones de los otros acusados, particularmente las de Chacón (175)

... y contestó Aponte dijo que no tenía presente si le expresó [a Ternero] Si venía a mandar ó á ser mandado qe. es cierto que preguntandole si entraban los negros del Batallon le respondió [Aponte a Ternero] que entraria [en la rebelión] el que quisiera que tambien lo es haberle informado la llegada de dos Generales negros con cinco mil hombres que se hayavan en la montaña de Monserrate para conquistar la Isla, y dar Libertad á los negros, asegurandolo por lo que le habia dicho Clemente Chacón (...).Expreso Aponte que era cierto que Ternero le pregunto si era aquella la gente con que contaba y le expuso que era suficiente no importando que fuera poca, pues en el Cuartico [Guarico¹⁶²] los de su clase habian hecho la revolucion, y conseguido su intento...(Franco, 200, 201)

Claramente Aponte, en la cita anterior, reconoce su participación en los sucesos. El proyecto de Palmié, de negar uno de los elementos más relevantes de la lectura de Franco, sufre un golpe muy duro a la luz de esta declaración. Lo mismo ocurre cuando confrontamos lo afirmado por Palmié con otra declaración de Aponte, momentos antes del ya citado careo con Salvador Ternero:

Examinado por la otra Sobre que a qualquier hombre de color no lo auxiliara le cortarian la caveza dijo que es falso que solo expreso que le paresia justo que todos

¹⁶² Nombre dado, en ocasiones, por los españoles, al Cap Francais o, en otros momentos, a la totalidad de Saint Domingue/Haití.

los hombres de color se unieran y cortaran la caveza al gue se resistia (198, subrayado nuestro).

Incluso, en su ya mencionada tesis doctoral, Childs recoge diversas evidencias sobre una última declaración de Aponte (hasta ahora perdida) en la cual, horas antes de su ejecución, el líder negro pudo haber reconocido, de manera aún más explícita su rol en los eventos:

When authorities interrogated free black Melchor Chirinos in May, they mentioned “Aponte’s last confession” before his execution. Military official Vicente de la Huerta later informed Captain General Apodaca in October that “in the afternoon on the day 8 April, at the time when José Antonio Aponte, Clemente Chacón, and the other prisoners were in the chapel” receiving their last rights, they “gave an interesting declaration”. Huerta stated that he immediately called “a judge and a court clerk” to take their last testimony. Reportedly, the final confessions “lasted past eight at night” . The next morning on 9 April, the testimony was given to Someruelos. The last confessions by Aponte, Chacón, and others are not included with the court testimony and trial record that have been housed at the Cuban National Archive for over a hundred years.(...) The crucial evidence for Aponte’s role as the leader of the island-wide movement may be included in his last confession (385, énfasis en el original).

De todos modos y a pesar de sus omisiones o errores, la lectura hecha por Palmié –insisto: de las declaraciones de Aponte sobre su “libro de pinturas”- resulta de una gran

sofisticación teórica y nos coloca ante un conjunto de cuestiones, principalmente de tipo epistemológico, de enorme importancia¹⁶³.

Al mismo tiempo, el esfuerzo de Palmié por mostrar el carácter híbrido de la “modernidad afrocubana” de Aponte, le hace desplazar el carácter binario, maniqueo, que puede llegar a adquirir el antagonismo entre los subalternos y las élites (recuérdese, en este punto, la crítica de Beverley a la noción de hibridez). Lo anterior aparece claramente en uno de los ejemplos más importantes que utiliza Palmié para ilustrar el carácter hibridizado de lo afrocaribeño. Se trata del caso de un esclavo rebelde fusilado por su participación en la revolución haitiana¹⁶⁴. Luego del ajusticiamiento, los soldados contrainsurgentes registran los bolsillos del rebelde muerto. Durante ese registro encuentran, en uno de ellos, un folleto con la Declaración Universal de los Derechos del Hombre. Del otro bolsillo de su camisa sacan objetos del culto vodú. Comentando lo

¹⁶³ “For, whatever else it may be taken as evidence of, it is [las actas del interrogatorio a Aponte] the unwitting document of a disturbance, not just of the normalcy of the political, but –more important, perhaps- of the symbolic order on which the power of Aponte’s executioners rested and that they reaffirmed by liquidating (...) him along with his book. Part of this gesture of affirmation by violence was the creation of a record that involves us –if we engage it at all- in an almost hallucinatory mission to recover a history that never was and whose creator was killed in the act of its enunciation. For, as I will argue, Aponte speaks to us first and foremost as a self-appointed historian of a past that is, in the true sense of the word, a vision: a record of histories rendered impossible, unreal, fictitious, and fantastic by the obliterating agency of a regime of truth that, in a perverse but consistent gesture, preserved the excess of its own operation. What we face in reading the record of Aponte’s inquest is the documentary shadow, although certainly not the living memory, of what may once have imaginable and in reach of expression for someone who was both an intentional agent in and an eventual victim of those process of global modernization that arguably had begun to radiate outward from the Caribbean long before Aponte was even born. (...) To paraphrase Gilroy (1992) Aponte’s may well be a counterdiscourse of modernity –a rumor if you will, disrupting the work of the moral artifacts structuring the world into which he found himself cast by forces beyond his control but also profoundly disturbing of those “powerful rumors” that historians have spread around him and his historical personhood. If his interrogation brought such rumors into the open, his death and the likely destruction of his work were but a consequence of the need to silence versions of history that might have been possible to envision yet could not be tolerated in the world in which Aponte lived –indeed seem strangely intolerable to this day. And this –why this was and is so- I think we can speak about” (97, 98, subrayado nuestro).

¹⁶⁴ Originalmente citado por Carolyn Fick en su The Making of Haiti: the Saint Domingue Revolution from Below. University of Tennessee Press, 1991. El testimonio completo sobre dicho esclavo rebelde se encuentra en My Odyssey: Experiences of a Young Refugee from Two Revolutions. Editado y traducido por Althéa de Puech Parhan, 1959.

anterior, Palmié considera que “...the problems that we face in Aponte’s case are little different from those posed by a revisitation of the pockets of the dead Haitian rebel...” (95). Anteriormente, en la introducción de su libro, había formulado las siguientes preguntas sobre el contenido de los bolsillos del rebelde fusilado:

Does not the urge to analytically disaggregate what might be seen as a total –Atlantic- processual field imply the ultimate denigration of the unknown rebel slave’s historical subjectivity? Could it not be that the vexing indeterminacy of this single dead body, vested as it appeared to be in a complex intertextuality between signs of both African tradition and Western Modernity, results from a vision that rips apart conceptually what is, in fact, a single, seamless historical reality?. A reality in which the work of – what we call- African magic and Western modernity, vodou and the droit des hommes, may have formed a singled synergetic field? (62)

Ciertamente Palmié tiene razón al cuestionar las perspectivas analíticas convencionales que colocan lo “africano” en el lugar de la tradición y lo “europeo” en la categoría de lo moderno. Sin duda ese es uno de los principales defectos de la aproximación historicista de Eugene Genovese al evento haitiano: los cimarrones, por ejemplo, pertenecen al ámbito de lo pre-político, mientras que los líderes criollos de la insurgencia en Saint Domingue parecen estar poseídos por aquello que Hegel llamó el Espíritu Absoluto. Pero, una vez más, lo que la cuestión de la hibridez (Fischer y Palmié) o lo que prefiero llamar “transculturación desde abajo”, en el contexto de la revolución haitiana, requiere, según creo, de una meticulosa delimitación del

antagonismo político, entre amos y esclavos. Y es que, si leemos el pasaje entero en el que se recoge la captura y fusilamiento del esclavo rebelde, lo que aparece ante nosotros pudiera servir como una explicación alternativa a las declaraciones de Aponte que Palmié intenta utilizar para poner en duda la participación de éste en la “conspiración” o rebelión que lleva su nombre. Veamos, en su totalidad, el pasaje de *My Odyssey*:

I will terminate this martial chapter by a character sketch which can give you an idea of the type of people which we have to combat. (...) I pursued a Negro whose regalia caused me to judge him to be one of the principal chiefs. As I was about to overtake him, he turned around, took aim, but happily for me, could not make his powder fire as it was too damp. I prepared myself to cleave his head with my sword, whereupon he fell to his knees, kissed my boots, and told me with tears in his eyes, that he was my Mother’s godson, that he was present at my birth, and carried me in his arms more than once, and beseeched me not to kill him; that he was a good Negro and that he had always loved the Whites. His manner disarmed me; I dismounted from my horse before having him conducted to camp. However, a soft sound made me quickly turn my head, and I saw the miserable hypocrite, who had recharged his gun, aiming point-blank at my head; being troubled at finding himself discovered, prevented him from aiming accurately, and the bullet went past me. I fell upon him, but he was on guard for my attack; and there we were both acting as if playing Prisoner’s Base. I caught my runner at the moment when he was about to slash me and threw him into some weeds. Even then he had the impudence to maintain that *I*

had not seen correctly, and that he loved the son of his godmother too much to try to kill him. When we heard himself convicted by a number of soldiers who had just arrived and had witnessed the incident, he changed his tune and told me in his jargon: “Master, I know that is true. It is the Devil who gets inside of this body of mine. I am a good nigger, but against my will the Devil is too strong”. His excuse made me laugh despite my anger, and had I been alone, I would certainly have saved him; but the soldiers seized him and bound him to a tree to be shot. When he saw his fate was sealed, he began to laugh, sing, and joke. At times, however, reviling us in a furious tone, at times jeering at us in mockery. He gave the signal himself and met death without fear or complaint. We found in one of his pockets pamphlets printed in France, filled with commonplaces about the Rights of Man and the Sacred Revolution; in his vest was a large packet of tinder and phosphate of lime. On his chest he had a little sack full of hair, herbs, bits of bone, which they call a fetish; with this they expect to be sheltered from all danger; and it was, no doubt, because of this amulet, that our man had the intrepidity which the philosophers call Stoicism (33, 34, subrayado nuestro).

El pasaje anterior proviene de una de las diversas narrativas -producidas principalmente por dueños de plantaciones y soldados blancos- que circularon ampliamente por Europa y que pudieron influir en la escritura hegeliana de la dialéctica del amo y el esclavo (Buck-Morris,

2000)¹⁶⁵. Aunque, ciertamente Hegel no pudo leer ésta narrativa en particular¹⁶⁶, en ella aparece, claramente, algo análogo al “reconocimiento”, producto del miedo a la muerte, que caracteriza la emergencia propiamente dicha de la interacción entre amo y esclavo. Significativamente dicho reconocimiento se encuentra representado con el esclavo colocado de rodillas, a semejanza de los muy difundidos medallones del abolicionismo inglés. Sin embargo, si leemos, de manera detenida, el relato arriba citado, encontramos que el *reconocimiento del amo por parte del esclavo aparece representado como una argucia táctica de éste último para sobrevivir y, eventualmente, matar al amo*. Se trata de una táctica que podríamos llamar, tomando el nombre del personaje más importante de Benito Cereno¹⁶⁷, la “táctica de Babo”. En ésta táctica, como ocurre en el relato de Melville, el sujeto esclavizado finge someterse y reconocer al amo con el propósito de sobrevivir y, eventualmente, destruir la relación esclavista.

Palmié, en su polémica contra Franco, se enfoca, de manera selectiva, en algunos pasajes de las declaraciones de Aponte sin llegar a considerar la posibilidad de que éste bien podría estar empleando la “táctica de Babo” al negar –en un primer momento- su participación en la planificación y ejecución del proyecto insurgente¹⁶⁸. Como podemos ver, ciertamente, la

¹⁶⁵ Buck-Morss, de manera muy convincente, intenta mostrar que Hegel, en el momento de la escritura de la dialéctica del amo y el esclavo, estaba al tanto de los sucesos de la revolución haitiana.

¹⁶⁶ No se publicó hasta 1959. A pesar de esto, me parece importante enfatizar que dicha narrativa forma parte de una matriz común que representa el conflicto entre amos y esclavos, en el contexto de la revolución haitiana, de un modo que bien pudo haber llegado hasta el autor de la Fenomenología del Espíritu.

¹⁶⁷ Resulta realmente fascinante el relato de Melville como posible alegoría de la insurgencia en Saint Domingue/Haití. En relación con esto, una lectura especialmente relevante es la realizada por Carl Schmitt. Jan-Werner Müller sostiene en torno a dicha lectura hecha por el pensador alemán: “Like the captain and ‘invalid courtier’, Europe has been kidnapped by slaves –yet like Cereno, Europe leaders had to keep pretending that they were still in charge of its destiny” Müller, 142, 2003.

¹⁶⁸ Refiriéndose al problema de los testimonios judiciales de esclavos y de gente libre de color, Childs sostiene lo siguiente: “Court testimony –especially testimony of slaves and free people of color involved in conspiracies and rebellions as American historian Winthrop Jordan has eloquently demonstrated- is inherently contradictory. Slaves and free people of color questioned for their suspected involvement asserted their innocence by denying statements

Declaración Universal de los Derechos del Hombre y el Vodú pudieron coexistir -en la subjetividad del rebelde haitiano fusilado- como parte de una continuidad, inseparable, de prácticas políticas. Pero dicha continuidad, precisamente, se encontraba situada, a su vez, en una posición de antagonismo contra la posición ocupada por el amo. Si Palmié hubiese leído *todo* el pasaje de *My Odyssey...*, habría encontrado que el rebelde fusilado, junto con sus amuletos y folletos jacobinos, llevaba una pistola y otros materiales destinados a la insurgencia.

Algo análogo ocurre cuando Palmié compara el “libro de pinturas” de Aponte con los grabados de William Blake¹⁶⁹. La comparación resulta, ciertamente, iluminadora toda vez que los dos hombres fueron artesanos en ciudades portuarias de finales del 18 y principios del 19. Blake (lo muestran diversos fragmentos de su poesía) estaba contra la esclavitud y al tanto de la revolución en Saint Domingue. Particularmente atractivas resultan las afinidades, trazadas por Palmié, entre la “Bible of Hell” de Blake y lo que sabemos del “libro de pinturas” de Aponte. Citando diversas fuentes, Palmié nos muestra a Blake y a Aponte como testigos de la acumulación originaria en ambos lados del Atlántico¹⁷⁰. Pero las pinturas del libro de Aponte pudieran tener, a mi entender, una conexión mucho más inmediata, desde el punto de vista de la proximidad geográfica. Estoy pensando no sólo en las escenas de la mitología griega, pintadas

made against them and counter-accusing their accusers. In the confusion of their own testimony they often contradicted their earlier statements” (383).

¹⁶⁹ Prosiguiendo su ataque contra Franco, Palmié, por ejemplo, sostiene: “...no matter how misleading it would be to construe Aponte into a creole revolutionary (who would seriously reduce Blake to Jacobinism?), we should not forget that Aponte had been in the possession of portraits of Henri Christophe, Dessalines, Toussaint, and Washington”(130, subrayado nuestro).

¹⁷⁰ En el caso de Blake, Palmié reconstruye la familiaridad del visionario inglés con la “violenta modernidad Atlántica” del tráfico esclavista en el Caribe. Entre 1791 y 1793, Blake hizo algunos de los grabados de la famosa Narrative of a Five Years Expedition against the Revolted Negroes of Surinam, del Capitán Stedman, publicada en 1796 (127). Sostiene Palmié: “...his [Blake] personal acquaintance with, and work for, this agent [Stedman] of (and in many ways victim of) Atlantic history allows us a glimpse of the concerns (...) that he and Aponte may have shared” (127).

por Francisco Velásquez, en el palacio del Rey Christophe, en las que los personajes eran representados como negros¹⁷¹. Además de este dato -altamente significativo para nuestra comprensión del clima cultural propiciado por el reinado de Henri- está la obra del más importante de los intelectuales de Christophe: Barón de Vastey¹⁷².

Dos temas dominan la obra de De Vastey: la defensa de la revolución haitiana y la apología de África y de los descendientes de africanos dentro del contexto de la historia universal¹⁷³. Coetáneo de Aponte, De Vastey fue un formidable polemista cuyas ideas merecen ser comparadas con lo que conocemos del cubano. Consideremos, rápidamente, las observaciones que, dentro de su polémica con Mazères (un apologista de la esclavitud) hace en relación con la representaciones visuales de tipo religioso en el Haití de Christophe: “Our Haytian painters depict the Deity and angels black, while they represents the Devils white” (Vastey, 1818, 26). ¿No se trata, acaso, de representaciones cuyo desafío al orden simbólico de la plantación pudo haber llegado a los ojos u oídos de Aponte a través de los canales de comunicación que Julius Scott denominó como “the common wind”?

¹⁷¹ Véase Fischer, 257. Aunque Fischer no nos da la fecha en que fueron ejecutadas las pinturas. En todo caso dichas representaciones pueden verse como parte de la emergencia de un orden simbólico distinto, en el cual se revertían los marcadores de la discriminación racial, a pocas millas (en comparación con la distancia entre Inglaterra y Cuba) del taller de José Antonio Aponte.

¹⁷² En relación con esta figura fascinante, sostiene Nicholls: “De Vastey became the official apologist of the kingdom; his published works were distributed by the king and by the foreign minister, the Comte de Limonade. The views which de Vastey expressed can therefore reasonably be taken as representing in general the position adopted by the kingdom”.(43, 44). Citando a Leon François-Hoffman, Fischer recuerda que “[Baron de Vastey] was the first man of African descent in the New World to claim ethnic identity with the ancient Egyptians” (254, 255).

¹⁷³ Ver Lewis, 1983, 255. Lewis, además, destaca lo siguiente, en relación con la obra polémica de De Vastey: “It is important to realize that, all in all, he was responding to the new wave of European Negrophobia that followed the victory of 1804 [revolución haitiana] or, indeed, that of 1791 [inicio de la rebelión en Saint Domingue]; as Chateaubriand himself noted, it was no longer fashionable, after those events, to talk about the noble black and the indignities that he suffered.” (255)

La cita de De Vastey proviene de uno de sus panfletos donde la defensa “*noiriste*” *avant la lettre* de la revolución haitiana y de África se superponen. Se trata de sus Remarks upon a Letter Addressed by M. Mazères¹⁷⁴. En dicho folleto y en Le Système Colonial Dévoilé¹⁷⁵, publicado sólo dos años después del juicio y ejecución de Aponte, encontramos ideas análogas a algunas que podrían inferirse de la lectura del interrogatorio del afrocubano.

Citando el Génesis (a favor del monogenismo), Esopo y Virgilio, Abisinia y Egipto, la destrucción de la Biblioteca de Alejandría, las crónicas del Inca Garcilaso de La Vega, los aztecas, Cartago, Tebas, Memphis y Babilonia, Sócrates y Séneca, junto con imágenes de “Lost Paradise” de Milton, De Vastey sostiene que el lugar del origen del hombre es africano y que África ha sido el punto de partida de todas las civilizaciones:

Hear the language of the crafty Mazères: “look at Africa”, says he,” look at her unalterable, I had almost said, her indelible barbarity. What has she attempted? What has she planned? What has she accomplished, while the light of Europe beamed in brightest splendor upon her Mediterranean shores, and after receiving innumerable rays, through such various channels?”. Has he the assurance to ask what she has done, while the light of Europe beamed in brightest splendor upon her shores? Here is what she has done, *she has civilized Europe*; and it is to the negro race, at this day enslaved, as Volney observes, that Europeans owe the arts and sciences, even to the art of speech! (42, 43).

¹⁷⁴ Vastey, 1818.

¹⁷⁵ Vastey, 1814.

Luego de lo anterior –y utilizando un argumento similar al del Walter Rodney, siglo y medio antes- De Vastey plantea cómo el tráfico esclavista ha “subdesarrollado” a África. Todo lo anterior permite inferir que sus ideas obedecían a un clima cultural que postulaba un orden universal, legitimado por cierta visión de la historia, dentro del cual los africanos y descendientes de africanos eran situados como parte de una humanidad compartida. Cierta tipo de historicismo, fundado en el relato del auge y caída de los imperios, de las guerras y conquistas de la antigüedad, es usado por Vastey como arma antirracista, mostrando que, durante la época de las grandes civilizaciones africanas del pasado, los europeos se encontraban en un estado de abyecta “barbarie”. Dicho historicismo antirracista –en este caso ligado a la ideología del Estado de Christophe- adquiere gran potencialidad política, dentro del contexto de finales del XVIII y principios del XIX, después del evento haitiano. Véase, en este sentido, la siguiente observación de Nicholls:

...in a prophetic passage de Vastey pointed to Haiti as the first fruit of a great colonial revolution in which: ‘five hundred million men, black, yellow and brown, spread over the surface of the globe, are reclaiming the rights and privileges which they have received from the author of nature (45).

No quiero terminar mi revisión de la lectura propuesta por Palmié sin referirme a lo que considero uno de sus momentos más importantes. Tras citar las pinturas, numeradas como 36 y 37 en las actas del interrogatorio, Palmié pasa a reflexionar sobre la compleja dialéctica entre lo posible y lo imposible que parecieran expresar las imágenes del “libro de pinturas”. Se trata del pasaje del interrogatorio (descrito, por nosotros, anteriormente) en el que Aponte se refiere a un

cardenal y a un bibliotecario del Papa, ambos negros y originarios de Etiopía. Como vimos, el interrogador de Aponte se detiene sobre estos personajes y le pregunta a Aponte por las fuentes de donde obtuvo dicha información. Aponte contesta que lo ha escuchado “a un negro cuyo nombre ignora” recién llegado de España. El interrogador le dice que es “inverosímil” que desconozca dicho nombre y Aponte simplemente le contesta que, en el pasado, ha hablado con mucha gente sin llegar a conocer sus nombres. Luego de que Aponte sostiene que algunos sacerdotes han visto a hombres negros, de “Avicinia”, predicando en Roma, Palmié comenta:

For Aponte, there was, of course no way to corroborate the veracity of such third hand information. But it is more than likely that he felt no need, either: people in control of the sacred resources of an alien but familiar religion had been there and had seen it; others had personally heard them talk about it; he had overheard such conversations. Veracity was not the issue here. What counted was the significance – indeed, the moral plausibility and political import- of such communications. (...) What we have here, then, is a case very different from those that Frank Salamone (1982) has in mind when he speaks of post-Conquest Andean writers as “chroniclers of the impossible” –self-consciously bicultural authors of accounts of events (the destruction of a moral universe) that *ought not* have happened. To invert Salamone’s phrase, we might rather call Aponte’s an *impossible chronicle*. What his book recorded was a narrative chronicling, not of productivity and performance as evidenced by an irreversible sequence of destructive events, but of moral potentiality. (...) Speaking in terms of Marc Bloch’s (1953, 55) famous analogy, we might say that

what Aponte was after were, not “facts” but “tracks”: signs of past events and situations that could be rendered visible and meaningful – (...) And it was on a methodology capable of generating such descriptions that Aponte seems to have been working when, in the spring of 1812, a train of incidents beyond his control brought him to the attention of the Cuban authorities (111, 112, subrayado nuestro).

Nótese el final de la cita anterior y la manera en que se desplaza la actuación histórica de Aponte. Éste, para Palmié, es víctima de “incidentes más allá de su control”. Más importante aún: ciertamente el autor del “libro de pinturas” estaba tras “pistas” y no “hechos”, es decir, signos de una potencialidad que Palmié considera de carácter moral. Pero, en mi opinión, definir el “libro de pinturas” de Aponte como una “imposible crónica” tan sólo marca un obvio contraste con los cronistas indígenas de la destrucción de las civilizaciones pre-colombinas. Y es que quizá el libro de Aponte pueda ser pensado como un intento de hacer visible una potencialidad, de tipo subversivo, que el orden simbólico de la sociedad colonial cubana colocaba fuera de lo que Badiou llama “Enciclopedia de la situación”. En este sentido, como artefacto político producido a partir de la fisura, abierta en la “Enciclopedia de la situación”, por el evento haitiano, el “libro de pinturas” de Aponte bien puede verse como un intento, *avant la lettre*, de responder a la pregunta de Trouillot: “¿cómo puede escribirse una historia de lo imposible?”. Recordemos, además, en relación con dicha “historia de lo imposible”, algo dicho por Hallward en torno al evento haitiano:

The achievement of Haitian independence reminds us that politics need not always proceed as ‘the art of the possible’. Haitian independence brought to an end one of the most profoundly improbable sequences in all world history. Contemporary observers were uniformly astounded. As Robin Blackburn observes, Toussaint’s forces broke the chain of colonial slavery at ‘what has been, in 1789, its strongest link’. They overcame the most crushing form of ideological prejudice ever faced by a resistance movement and defeated in turn the armies of the most powerful imperialist nations on earth (2).

3.5 DISTINGUIENDO ENTRE LA NOVELA ABOLICIONISTA Y EL “LIBRO DE PINTURAS”:APONTE DE CALCAGNO COMO EJEMPLO. ¿EGIPTOCENTRISMO O ETIOPECENTRISMO, EN EL “LIBRO DE PINTURAS”?

En el ensayo de Fischer, “The Deadly Hermeneutics of the Trial of José Antonio Aponte”, se reflexiona en estos términos sobre el proyecto del líder afrocubano:

The record of Aponte trial is arguably the most powerful document we have of the imaginary of radical antislavery in the Caribbean. Like the antislavery narratives of the liberal elite, Aponte’s book was, for the most part, propaganda literature.(...) It does not matter that a good number of the pictures have not obvious thematic connection to antislavery: they are testimony to forms of appropriation and resignification of cultural materials, which in turn could become the vehicle for

subverting prevailing ideas of legitimate authority and articulating dissident ideas of liberation. More than any other document from the revolutionary age in the Caribbean, Aponte's transimperial, multilingual, and radically heterogeneous book is a reflection of the hemispheric scope of the slave economies as well as a testimony to the influence of revolutionary ideas coming from Haiti and France (43, subrayado nuestro)

Con sobrada razón Fisher afirma que el documento que contiene las declaraciones de Aponte quizá sea el más importante del antiesclavismo radical en el Caribe. Pero, por otro lado, me parece equivocado situar el problema del “libro de pinturas” de Aponte en el mismo orden del discurso que agrupa a las narrativas antiesclavistas de la élite liberal. Y no sólo porque dichas narrativas aparecieron casi tres décadas más tarde. Para ilustrar la distancia que existe entre lo que sabemos del proyecto de Aponte y la novela antiesclavista, veamos tan sólo un ejemplo pertinente, sobre el cual gravita, todavía, el pensamiento de la élite liberal cubana de mediados del XIX. Me refiero a la lamentable novela de Calcagno, Aponte, publicada en 1901. En relación con este autor, Fischer nos dice:

Almost a hundred years later, on the eve of the declaration of the Cuban republic, the events of the 1812 conspiracy are called up again by Francisco Calcagno, the author of the first study of poets of color in Cuba and certainly no apologist for slavery (56).

Sin duda nadie puede acusar a Calcagno de defensor de la esclavitud. Pero, desde su posición, como en la de Saco, era posible combinar el abolicionismo con el racismo más descarnado. Citemos, a manera de ilustración algunos pasajes de su novela:

“Más malo que Aponte” ¿Quién en Cuba no ha oído alguna vez esa frase? (...) No todos conocen su origen, y puesto que una de las obras de caridad nos manda enseñar al que no sabe, diremos que el Antonio Aponte fué un negro de alma tan negra como su rostro, y no decimos esto porque conspirara contra blancos, y pretendiera realzar el decaído espíritu de los suyos.; que eso no fuera más que amor á la dignidad de su raza. (...) Pero nada menos pretendía, que fundar un imperio negro sobre las ruinas de la colonia blanca, proclamándose emperador, á la manera de Dessalines, ó de aquel Christophe que á la sazón era Enrique I de Haity; y esto se había conseguido, asesinando a todos los blancos y quedándose con las blancas, para servicio doméstico y otros usos. Rómulo, mandando matar sabinos y guardando sabinas es un inocente al lado de nuestro Aponte (7 y 8).

Posteriormente, aparece una comparación entre Toussaint y Aponte que resulta altamente significativa:

Como simple rebelde pudiera merecer perdón y hasta respeto; pero según revelan las crónicas, era el carácter menos digno de emprender la regeneración de su raza, el tipo menos apropiado para hacer el papel del Louverture cubano. Toussaint Louverture

tuvo grandes cualidades; se le obligó á veces a ser sanguinario, las circunstancias lo obligaron hasta aparecer traidor; el sólo episodio de sus hijos Isaac y Plácido, víctimas de las arterías del Primer Cónsul, bastaría á justificar su crueldad; pero no cabe duda que mereció el título de salvador de su pueblo. No agraviemos su memoria comparándolo al cabecilla Aponte” (8).

Con amigos abolicionistas como Calcagno, ¿quién necesita enemigos?. A partir de lo anterior, acaso valga la pena, en futuros trabajos, explorar los nexos de las narrativas abolicionistas con algo análogo a lo que Balibar ha llamado “the fear of the masses”¹⁷⁶. Recordemos que nos encontramos ante una “ciudad letrada” asediada por el fantasma de los “horrores de Santo Domingo”. Se trata de un trauma al que José Antonio Saco se referirá, de manera directa e indirecta, articulándolo como “peligro negro” o como la eventual “africanización” de Cuba. No creo, por tanto, que el antiesclavismo de la élite liberal letrada sea conmensurable con el abolicionismo “desde abajo”, encarnado por la revolución haitiana y el libro de Aponte. Si el “miedo a las masas” aquejaba a estas élites, en el contexto del libro de Aponte, dicho temor tenía un referente muy concreto: miedo a la insurgencia de las masas esclavizadas o sometidas a las prácticas de un poder colonial y racista. Miedo a la irrupción de las masas o de la “multitud” tal y como había ocurrido en Saint Domingue. Saco bien pudo reconocerse en una frase como la siguiente, pronunciada por Pedro de Yrizzary, alcalde de San Juan de Puerto Rico, en la misma época en que se produjo el arresto, interrogatorio y ejecución de Aponte. La frase se refiere al crecimiento de la población de origen africano:

¹⁷⁶ Balibar, 1994.

“They are few for now, people will say. There is nothing to fear. But introducing more and more every day...will they not come to form a multitude, which if not now, will one day be an exterminating thunderbolt?”(citado y traducido por Schmidt-Nowara, 1999. Subrayado nuestro).

Dicho “miedo a las masas”, además, nos coloca ante la cuestión de las complicidades entre las narrativas abolicionistas de la élite liberal y la cuestión del blanqueamiento. El blanqueamiento, como es sabido, devino en uno de los programas articulados por sectores de la élite para “modernizar” a Cuba y conjurar lo que para ellos constituía el trauma haitiano.

Volviendo a la lectura de Fischer nos encontramos con la otra parte de su comparación: el “libro de pinturas” de Aponte en tanto “propaganda literature”. Me parece evidente que el libro dependía de un acompañamiento oral¹⁷⁷ -en la forma de explicaciones o relatos por parte del

¹⁷⁷ Fischer reconoce esto, por lo cual resulta bastante llamativa su anterior comparación del libro de Aponte con la literatura abolicionista cubana: “The strongly narrative character of many of the pictures described suggests that they were painted not to stand on their own but to be used in connection with oral instruction, perhaps on the model of wall paintings in Catholic churches, which always served as illustrations for the official exegetic discourse. Whereas the Creole elite abolitionist literature existed in a cultural sphere that was beginning to diversify and where individuals works could be consumed in privacy, by simply following the rules of interpretation suggested by key terms as *a novel* or *a cuadro costumbrista* (picture of local customs), Aponte’s book is clearly more dependent on related social activities and contextual factors, which we may not be able to reconstruct”.(43) Como hemos visto, probablemente aquello que Fischer define como “social activities and contextual factors” bien pudo haber estado constituido por los cabildos de nación y/o las reuniones de los milicianos negros y mulatos.Llama la atención, también, que Palmié haga una analogía similar, esta vez, vinculando el libro de Aponte con las narrativas testimoniales publicadas por esclavos dentro del movimiento abolicionista inglés: “Quite obviously, Aponte had developed a visual idiom of his own; a pictorial language that, while apparently deriving its vocabulary, so to speak, from European sources, neither replicated the syntax of the artistic conventions on which it drew nor reproduced the semantic categories that such conventions served to affirm in their contexts of origin. As Henry Louis Gates (...) suggests apropos eighteenth-century definitions of a culture of letters, the literary productions of ex-slaves may be read as texts that represent distinctly “impolite” forms of learning. Rather than exemplifying derivative forms of European textual practice, in Gates’s view, early black writings constitute themselves, not just within, but against a culture of lettered domination. In his perspective, such writings are first and foremost testimony to experiences of dehumanization and projects of counteractive defilement of the logos that rationalizes the transformation of human

propio Aponte- pero dicha complementariedad entre lo oral y lo visual, nos remite a un público totalmente distinto al que leía o escuchaba el manuscrito de Francisco o las delicias del campo. Se trata, precisamente, de un público excluido de la “ciudad letrada”: los integrantes de los “cabildos de nación” o de la Milicia Disciplinada de Morenos y Pardos quienes, en su vasta mayoría, no sabían leer y escribir.

Más adelante, Fischer continúa con la cuestión de los usos del libro. Recordando un pasaje del interrogatorio en el que Aponte manifestó que su libro había sido elaborado como un regalo, para el entonces depuesto y exiliado, Rey de España, Fischer sostiene lo siguiente:

I am inclined to think that the book probably served a number of purposes, from entertainment to instruction and legitimization of authority. It is obviously possible that Aponte was being sarcastic when he pointed to the Spanish king as the book’s intended recipient. However, given that kings and people in high authority clearly occupy an important place in the book, it seems more plausible to think that Aponte indeed entertained some such idea. It speaks to the inability of the interrogators even to conceive of a politics that places racial liberation at the center of political action that they could not imagine that Aponte’s antagonism was really not toward the

beings into things. (...) Yet does not the same seem to hold true for Aponte’s pictorial project? Rather than facing a tertiary replication of colonial recessions of metropolitan Spanish learning –a move “within” a preexisting visual/discursive language (in itself rich with polyvalent sedimentations) – what we encounter in his pinturas likewise appears to have circumscribed a project deeply subversive of the conventions on which he drew”(106). De nuevo: la comparación no se sostiene en un aspecto crucial: no sólo porque los públicos en ambos casos difieren, sino porque el proyecto de Aponte se encontraba articulado, de manera directa, al “abolicionismo desde abajo” (imaginarios de la revolución haitiana, etc.) y no al abolicionismo moderado anglosajón.

Spanish king but toward local slaveholders and slave traders. (This is, incidentally, also true both for those who cast Aponte as a “leader of the vanguard” and for Palmié, who opposes this view and suggests “theory” as an alternative) (309, subrayado nuestro).

Adelantándome un poco a una discusión posterior, creo que el “libro de pinturas” pudo haber expresado una reflexión de Aponte sobre la cuestión de la legitimidad del poder –de la soberanía política encarnada tanto por la tradición europea de los “dos cuerpos del rey” como en el ejercicio, subversivo dentro del contexto cubano, del poder soberano por parte de Christophe. Fischer acierta cuando plantea que el antagonismo principal de Aponte estaba focalizado en la élite esclavista y los traficantes de esclavos. De hecho, como ya vimos, tanto en la propia insurgencia iniciada en 1791, en Saint Domingue, como en distintos lugares del Caribe, incluyendo Cuba y Venezuela, los rumores sobre decretos reales proclamando la emancipación general fueron parte de los medios de movilización de los esclavos contra la plantocracia¹⁷⁸. No debería, entonces, extrañarnos que los rumores sobre una emancipación

¹⁷⁸ No sólo se trató de rumores en torno a decretos reales los cuales, como se sabe, parecen haber tenido su origen, en el contexto del Caribe hispano, en las reformas borbónicas de Carlos III. En el contexto del período en que Aponte produjo su libro, las discusiones, llevadas a cabo en las Cortes de Cádiz, sobre la supresión del tráfico esclavista y la eventual abolición de la esclavitud, circularon tanto en Europa como en Cuba, a pesar de los esfuerzos de la plantocracia por evitar dicha difusión. En 1811, apenas un año antes del proceso contra Aponte, el Marqués de Someruelos se quejaba de los efectos de la difusión del debate abolicionista en Cuba. Refiriéndose, específicamente, a las propuestas moderadas de uno de los diputados abolicionistas, Manuel Chust, en su libro sobre las Cortes gaditanas, comenta lo siguiente: “El día 7 de Julio de ese mismo año, [1811] se leyó en sesión secreta, una representación del Capitán General de Cuba, el marqués de Someruelos, por la que se informaba a la Cámara de los “desagradables efectos” que la proposición de Agustín Argüelles había producido en la Isla.” (Chust, 111). Franco destaca que Aponte (a través de un catalán de apellido Huguet) tuvo conocimiento de los documentos oficiales que contenían el debate en las Cortes de Cádiz sobre la abolición de la esclavitud. Al mismo tiempo sostiene que el rumor de que habían sido declarados libres los negros esclavos (por las Cortes de Cádiz) y de que dicha medida era ocultada por los esclavistas, había sido propagado por el grupo conspirativo de Aponte. Franco recoge los informes del gobernador de Santiago de Cuba al Capitán General sobre tales rumores para referirse al éxito de la

general, pudieran haber sido interpretados por los esclavos como una suerte de conflicto entre el Estado (el Rey) y la sociedad civil (la plantocracia)¹⁷⁹. Recordemos, además, que, dentro del contexto del inicio de los procesos de lucha por la Independencia en el continente americano, la “defensa de los derechos” de Fernando VII sirvió para encubrir propósitos separatistas, tal y como ocurrió, por ejemplo, con el caso venezolano¹⁸⁰.

Acaso sea posible relacionar lo que sabemos del “libro de pinturas” con algunos aspectos centrales de las transformaciones que empezaron a gestarse en la “Era de las Revoluciones”. Dichas transformaciones se relacionan con el tránsito del Estado territorial hacia Estado que controla y administra poblaciones. Aponte, en este sentido, se encontraba situado en un *interregnum*: la vieja soberanía política vivía una crisis aguda y, al mismo tiempo, estaba bloqueado el surgimiento y expansión del proyecto liberal democrático-burgués. En dicho contexto, Aponte acaso sólo podía imaginar, literalmente, el fin de la discriminación racial y de la esclavitud como parte de la intervención de un nuevo soberano. No sabemos hasta qué punto Aponte pudo haber estado consciente de los límites impuestos, a su accionar político, por la configuración thermidoriana que adquirió el Estado haitiano luego del asesinato de Dessalines. No sabemos si, efectivamente, confió en el apoyo de la vecina monarquía negra o si, por otro

“propaganda” del grupo de Aponte (Franco, 1977, 15 y 16). Significativamente la ciudad de Cádiz aparece representada en el “libro de pinturas”, aunque no de un modo que permita afirmar, de modo concluyente, que los debates de las Cortes pudieran haber estado insertos dentro de alguna narrativa subversiva elaborada por Aponte (Franco, 1977, 141)

¹⁷⁹ Sobre la relación entre sociedad civil y esclavitud: Blackburn, 1998, 6,7. Es más que probable que el apoyo exhibido por las masas rebeldes al Rey de Francia tenga mucho que ver con esta dinámica.

¹⁸⁰ Realmente fue en casi toda la región. En el contexto cubano, Franco, en su obra ya citada de 1963, menciona el rechazo generado, durante una reunión de la élite cubana, por una propuesta, de nada más y nada menos que Arango y Parreño, de constituir, en Julio de 1808, una junta de gobierno provisional. La propuesta fue desechada por temor a que pudiera ser descalificada como subversiva (17).

lado, intentó utilizar los rumores de ese apoyo como un factor de movilización¹⁸¹. Lo cierto es que si aceptamos, como premisa, que la cuestión de la soberanía política fue una de las principales preocupaciones de Aponte, durante la etapa de composición de su libro¹⁸², dicha cuestión no sólo estuvo relacionada con la crisis provocada por la invasión napoleónica a España. La fecha de inicio de creación del libro (1806) coincide, precisamente, con el año en que el Emperador Dessalines es asesinado y se inicia la crisis política haitiana que llevará, como hemos visto, a la creación de dos entidades estatales enfrentadas: la república mulata del Sur y el reino de Christophe en el Norte. Al no estar presente, en las descripciones del libro, retrato alguno de Petión o de los republicanos mulatos, resulta evidente que Aponte optó por el proyecto de Christophe. De hecho, apenas un año antes del juicio y ejecución de Aponte, en 1811, Christophe había sido coronado como soberano del Norte de Haití.

A partir de lo anterior, creo que es posible afirmar que cierta forma de teología política¹⁸³ pudo haber formado parte de los ejes articuladores del libro de Aponte. La representación de

¹⁸¹ Sobre la política externa conservadora de Christophe véase la sección “Revolution on one country?”, del ya citado libro de Nicholls, 1996, 46, 47.

¹⁸² Se trata de un período de seis años, a partir de 1806. Para establecer el momento del comienzo del libro, he tomado en consideración el fragmento inicial de la siguiente declaración (ya citada in extenso) del propio Aponte: “Que es cierto existía en su poder el indicado libro, segun se anuncia habra seis as. y lo formó con el objeto de presentarlo al Exmo. Ayuntamto. de la referida ciudad, y por su conducto al Exmo. Sr. Presidte. Govn. y Capn. Genl. pa. darlo á luz y qe. se dirigiere al Sr. D. Carlos quarto...” (Franco, 1977, 120, subrayado nuestro).

¹⁸³ De acuerdo con Jan Werner-Müller, Carl Schmitt, equivocadamente, reclamaba la invención del concepto “teología política”. De hecho se trata de una noción tan antigua como los dos términos que la integran (275) La problemática de la teología política cobraría una particular intensidad durante toda la crisis de legitimidad abierta por la época de las revoluciones burguesas. En este sentido cabría recordar el pensamiento anti-liberal de un De Maistre o un Donoso Cortés. Se trata de un pensamiento que reacciona ante la secularización de la política y lo que concibe como la consecuente disolución de la soberanía del Estado. En uno de sus afirmaciones más conocidas, Carl Schmitt ha planteado la cuestión en estos términos: “Todos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” (Schmitt, 2001, 43). En las páginas que siguen, usaré el concepto como el análisis y crítica de los ordenamientos políticos desde la perspectiva de una interpretación legitimada a partir de textos o tradiciones de tipo religioso. En el caso de José Antonio Aponte se trataba de una religiosidad cristiana sobredeterminada por un contexto, de opresión racial y colonial. Dicha religiosidad, en algunas de sus expresiones dentro del “libro de pinturas” pudiera haber estado transculturada con elementos africanos. En la

dicha teología política pudo estar ligada, además, a un intento por mostrar la legitimidad del liderazgo del autor del “libro de pinturas”. La posibilidad de que dicho libro haya cumplido tal función tiene uno de sus principales apoyos documentales en el testimonio de uno de los acusados, el ya citado Clemente Chacón. Al declarar Chacón sobre un retrato contenido en el libro, el cual lleva una inscripción con el nombre de Aponte, a pesar de que “no hay semejanza entre la copia y el original”, se le pregunta al interrogado cómo sabe que se trata del retrato de Aponte. Chacón señala que Aponte lo expresó así “...advirtiendo qe. colocaba en el libro su retrato para qe. se supiese qe. era una persona eje[...] de pues en el día destinado a la revolución qe. se proyectaba lo encontrarian echo Rey” (114) En relación con este extraño retrato el cual, a pesar de no guardar semejanza con Aponte es caracterizado como una representación de éste, Fischer sostiene:

If the conventional Western portrait is a study in character and social status and is thus deeply invested in the established social order, Aponte’s portrait is a study in becoming or transfiguration. It is a portrait, we might say, determined by the future, not the past, and therefore unconcerned with verosimilitude. The past can be submitted to a cumulative calculation: time, social standing, money, and power can be shown as having accrued in the subject, and having left their traces on the face. But not accumulation is possible from the future. Future events that would bestow

colección *The Blackwell Companion to Political Theology* (2004), M. Shawn Copeland ha desarrollado la noción “Black Political Theologies” centrada, principalmente, en teorizaciones contemporáneas (Martin Luther King, Bob Marley, el movimiento Anti-Apartheid, etc). Copeland vincula dichas teologías a lo que Foucault ha llamado “saberes subyugados” (271). Creo que Aponte merece un lugar privilegiado entre los antecedentes de la teología política afroamericana, tal y como ha sido articulada por Copeland.

power and social standing on a person cannot be shown condensed; they cannot relinquish their narrativity and can be shown only as what they are –a certain number of future events that will transform a black carpenter into a king. (...) we might also wonder if the dispute over whether the portrait shows Aponte as king is a reflection of the fact that the uprising envisioned by the 1812 conspirators did not aim at the establishment of any particular regime or state form . Perhaps it simply did not matter whether the portrait showed Aponte as a king, president, elder statesman, Captain General, or simply an eminent person. (...) Clearly, this account does not answer all questions. But it does explain why the council would have been unable to recognize the picture as a portrait of Aponte, and why Aponte might have felt that it was at least plausible to claim the picture as a portrait while denying that it represented him as a king” (48, subrayado nuestro).

Mientras la primera parte de lo afirmado por Fischer resulta plausible, la parte final de su hipótesis, en torno a que los conspiradores no aspiraban a establecer una forma estatal determinada, me parece un error. Simplemente el libro de Aponte parece haber contenido tal profusión de imágenes de reyes negros que este dato –junto con la ausencia, ya señalada, de imágenes del republicanismo mulato haitiano- parece indicar que la forma estatal de una revolución triunfante habría sido una monarquía negra. A una conclusión análoga llegaron las autoridades coloniales. Por ello, en el bando de Someruelos, publicado el 7 de Abril de 1812, en el cual se anuncia la ejecución de Aponte, encontramos una caracterización de éste como un “...fantástico rey” (Franco, 1977, 217). No podemos descartar (como hace, en su momento

Palmié) que las autoridades coloniales hayan tenido razón al leer de ese modo los abigarrados signos dispuestos por Aponte en su libro. Después de todo Someruelos y los letrados que interrogaron a Aponte debieron estar bastante familiarizados con los dispositivos de legitimación simbólica (mitos fundacionales, heráldica, alegorías en general, etc.) de las monarquías europeas.

Simultáneamente, pareciera que al interior del libro de Aponte estuvo planteada la cuestión de los orígenes de la legitimidad de la monarquía española dentro de un universo simbólico en el que aparecen elementos no-europeos o, al menos, transculturados con elementos de origen africano¹⁸⁴. Esta última posibilidad resulta una hipótesis muy atractiva a la luz de las diversas imágenes que representan a la monarquía cristiana de “Avicinia” o Etiopía y su particular configuración simbólica, dentro del libro de Aponte, en torno al mito del Preste Juan. Pero, antes de proseguir con los elementos documentales que, en mi opinión, dan un fuerte respaldo a esta hipótesis –los cuales configuran una especie de “etiopecentrismo”- creo importante establecer otra de mis diferencias con la lectura que Fischer propone en torno al “libro de pinturas”.

En la sección “Geographies of the Black Atlantic” Fischer se interroga por el *atlas mundi* virtualmente trazado por el “libro de pinturas”¹⁸⁵. De manera más específica, Fischer intenta

¹⁸⁴ Sobre este punto Palmié hace un breve pero muy acertado comentario: “... there is no question that this Afro-Cuban contemporary of Mozart, Cagliostro, and Mesmer understood the linkages between Solomonic and Isiac mysteries and their importance for instantiating a non-European origin for the powers wielded by the Spanish sovereign” (325). Veáse, más adelante, nuestra discusión de Isis, Salomón y otros elementos presentes en el libro de Aponte.

¹⁸⁵ Fischer sostiene: “Instead of the colonial bond so strongly invoked by Someruelos, Aponte’s book points us to Haiti and Africa.” (48, 49) Creo que la cuestión es un poco más ambigua: el “libro de pinturas” invoca el vínculo colonial y al mismo tiempo apunta, de manera positiva, hacia Etiopía (y, quizá, desde ésta hacia África en general) y la revolución haitiana. Por ello Aponte, durante los interrogatorios, puede declarar que pensaba dedicar su libro a Carlos IV y, simultáneamente, evocar imágenes que colocan, en un plano de igualdad, al soberano español con los “prestes” de Abisinia.

establecer una genealogía del “Egiptocentrismo” o, de manera más general, del “Afrocentrismo”, postulando, como uno de sus documentos más importantes, las actas del juicio contra Aponte:

Given that Aponte’s book needed to be persuasive, and given also his central position in Afro-Cuban life at the time, one would assume that his interest in Egypt is not entirely idiosyncratic. While in a privilege position as a literate free black man, he was most likely drawing on knowledge that was circulating in the harbor cities of the Caribbean. (...) The interesting question that arises then, is what explains this proximity of revolutionary Haiti, Egypt, and Africa: are they just contingently linked, or could there be genealogical connections between them? Given that both Haiti and Egypt figured prominently in early black nationalist thought in the United States, this issue has implications not just for our understanding of the Caribbean cultural context but possibly for the entire African Diaspora in the Americas (50).

Luego de las anteriores afirmaciones, Fischer se desplaza por las intensas polémicas que rodearon la publicación de Black Athena, el célebre libro de Martin Bernal que dio un gran impulso al debate en torno a las propuestas del Afrocentrismo¹⁸⁶. Para Fischer resulta notable que ni el propio Bernal ni sus críticos hayan contemplado la posibilidad de que la revolución

¹⁸⁶ Se trata de una corriente de pensamiento cuyas raíces se encuentran en las imágenes de África evocadas por intelectuales orgánicos del nacionalismo negro del siglo XIX. Dicha corriente reivindica al continente africano como el lugar del origen del hombre y de la civilización. Uno de los ejes más importantes del Afrocentrismo propone una relectura radical de la antigüedad clásica con el propósito de establecer el lugar preeminente del Egipto de los faraones como influencia determinante en la creación de la civilización griega. Dos de sus exponentes más influyentes han sido, hasta ahora, el intelectual senegalés Cheik Anta Diop y el ya citado Martin Bernal. Para una reconstrucción general –muy crítica y, en ocasiones, excesivamente polémica- de las raíces del Afrocentrismo y sus ulteriores desarrollos, véase Howe, 1998.

haitiana –y, de manera más general, el Caribe de fines del XVIII y principios del XIX- haya creado un ambiente propicio para la apropiación, por parte del antiesclavismo radical, de la visión que la Ilustración elaboró de Egipto. Dicha visión, aunque con antecedentes claros en el Renacimiento, resultó reelaborada a partir de la invasión napoleónica a la tierra de los faraones (51). Como es sabido, toda una corriente de “egiptomanía” se desató en Francia a partir del retorno de las tropas napoleónicas. Fischer procede a sintetizar algunos de los argumentos centrales de Bernal¹⁸⁷ notando que el desplazamiento de Egipto, como punto originario de toda civilización, coincide con el período histórico en el que se produce la conspiración o rebelión de Aponte:

Interestingly enough, he [Martin Bernal] thus locates the “disappearance” of Egypt in the period in which the Aponte uprising takes place and in which, as I argue, the syncretistic transnational modernity associated with radical antislavery is suppressed along with many forms of cultural production by mulattoes and blacks. (51)

Fischer prosigue, a través de otro *tour de force* histórico y teórico, destacando la posible influencia de la masonería sobre el pensamiento de Aponte¹⁸⁸. También resulta probable, especula nuestra autora, que el conocimiento que Aponte tenía de Egipto se haya originado en

¹⁸⁷ El punto más relevante, para la lectura propuesta por Fischer, se relaciona con el borramiento de Egipto y su sustitución por Grecia como punto de partida de la civilización occidental. A su vez, la reconstrucción histórica de Grecia pasaría a ser “blanqueada” como producto de diversas operaciones ideológicas, profundamente racistas, las cuales Bernal ubica entre finales del XVIII hasta las primeras décadas del XIX. Se trataría de operaciones llevadas a cabo por el nacionalismo romántico europeo que se encuentran en flagrante contradicción con la visión de los orígenes de la civilización griega expresada por autores clásicos como Herodoto.

¹⁸⁸ En esto sigue las pistas sugeridas por Franco en torno a que es posible que el líder negro haya estado involucrado en la conspiración masónica de 1810.

Francia y haya llegado hasta él vía Haití. (51). Fischer cita a André Combes, en su estudio sobre la masonería en el Caribe, en el cual se afirma la amplia difusión del ritual en Saint Domingue. A semejanza de Buck-Morss, Fischer destaca la posible relación de los mulatos, libres y propietarios, de la colonia francesa con el culto. También subraya la probable relación de Toussaint y los abolicionistas franceses (en particular Brissot) con los masones: “The question, then, is whether a link exists between Enlightenment Freemasonry and the appearance of Egypt the imaginary of black emancipation” (52). Fischer, como podemos ver, trata de situarse dentro de un amplio debate, al interior de los Estudios de la Diáspora Africana, en torno a la cuestión de los orígenes del Egiptocentrismo. Luego de señalar el posible vínculo entre la masonería y las imágenes de Egipto con los imaginarios antiesclavistas del Caribe, Fischer sostiene:

...I submit that the trope of African Egypt may have been subjected to radical transvaluation, which in turn reflect the suppression of revolutionary antislavery in the early nineteenth century. (...) Whether or not José Antonio Aponte was familiar with Masonic practices, it seems that in his mind, Egypt is associated with the events of the Haitian Revolution and black resistance against enslavement. Caribbean Egyptocentrism would be an outstanding example of a modern syncretism where emancipatory ideas that originated in the plantation zone and Europeans notions of history entered in contact and congealed into a political practice of liberation, which eventually forgot (or disavowed) its own history (53, subrayado nuestro).

He citado, in extenso, las anteriores elaboraciones de Fischer sobre la presencia de Egipto en el “libro de pinturas” –y su obvia relevancia dentro de una posible genealogía del Afrocentrismo- para ilustrar, en lo que sigue, hasta qué punto sus afirmaciones no se sustentan en una lectura atenta de las actas del juicio contra Aponte. Independientemente de que aceptemos o no la propuesta de Fischer sobre una “modernity disavowed”, la evidencia documental que poseemos del “libro de pinturas” *nos muestra la presencia de un Egipto que no es el invocado por los defensores del Afrocentrismo.*

Comencemos por aclarar que el Egipto que aparece en dichos documentos es el Egipto cristiano de San Antonio Abad¹⁸⁹. Como veremos, dicha representación parece recoger, en uno de sus momentos más significativos, las muy conocidas referencias a Isis en el culto de la Virgen María¹⁹⁰. Además se alude, en diversos pasajes, a la conquista musulmana de dicha región. Nada más ajeno a la representación de los faraones negros, originarios de Kush, tan característica del Egiptocentrismo. Existen, en las más de cien páginas de las actas del juicio, tan sólo cuatro referencias a Egipto ninguna de las cuales, significativamente, representa el período histórico de

¹⁸⁹ Las referencias de Aponte a Egipto parecen provenir, en gran medida, de una vida de este santo citada entre los libros que le fueron incautados.

¹⁹⁰ Esto se relaciona, además, con la representación, hecha por Aponte, de la virgen de Regla que hemos visto en las páginas precedentes. En relación con esto último, encontramos, desafortunadamente, nuevos elementos que nos indican que Fischer ha leído con descuido el acta del juicio a Aponte. Así, a pesar de la representación ya mencionada de la virgen negra, encontramos la siguiente afirmación categórica de la autora de Modernity Disavowed: “The transcript of the proceedings [del juicio de Aponte], however, is completely devoid of any reference to Afro-Cuban religion” (44). A pesar de que el origen de la imagen de la virgen de Regla no es, obviamente, afrocubano, ya desde mediados del siglo XVIII, su santuario era uno de los más importantes en Cuba y, como muestra la descripción (citada anteriormente) hecha por Aponte, dicha virgen era asociada, sin duda, por los afrocubanos con su identidad racial. En relación con esto último, nótese el siguiente extracto de la declaración de Aponte sobre su representación de la virgen de Regla: “Preguntado de qe. mano está escrita la inscibcion del libro qe. tiene delante el obispo y empieza nigra suns, pues el declarante ha expuesto qe. no entiende latin dijo: que el mismo lo escribió con los nombres de los Stos. Indicados: y sacó las palabras nigra suns, con las qe. siguen en un librito de alabanzas a Maria Ssma. entendiendo qe. significa ser negra, pero la mas hermosa.” (158, subrayado nuestro). Nótese que la cita, “nigra suns”, tomada del *Cantar de los cantares*, constituye, además, una alusión, indirecta, a quien la tradición indica como autor del poema, el Rey Salomón (123).

los faraones negros¹⁹¹. ¿En cuál evidencia documental se basa Fischer para vincular el “libro de pinturas” con una genealogía del Egiptocentrismo?. Las escasas menciones a Egipto contrastan, abiertamente, con las dieciocho (al menos) alusiones a “Avicinia” o, para ser más precisos, a la Etiopía cristiana. Es muy importante resaltar esto último ya que, un error bastante común, es identificar Nubia (tierra originaria de los faraones negros) con el reino cristiano que Europa relacionó con la leyenda del Preste Juan¹⁹². Es muy probable que Fischer haya incurrido en tal error.

¹⁹¹ La única imagen que guarda una relación, indirecta, con el Egipto pre-cristiano es la descrita con el número 42. Insisto: nada en dicha imagen indica que se trate de una representación de la época de los faraones. Antes bien pareciera tratarse de una imagen relacionada con el tópico de las 7 Maravillas de la Antigüedad y con cierta tradición ocultista, dado que Aponte da las cifras que contienen las medidas de las pirámides. Hacia el final de dicha imagen se menciona una mezquita, lo cual apunta, sin duda, a un Egipto conquistado por los musulmanes y, como veremos, en conflicto con el reino cristiano de Etiopía. A continuación la imagen: “El quarenta y dos: las pirámides de Egipto con el numero seiscientos ochenta y dos al pie; y el quinientos arriba denotando su circunferencia y altura=la mortalidad incorruptible de los cadáveres que existen en el campo Sto. comprendido en toda esta pintura= Sigue representada la niñez y buen pensamiento. Continúa los Pantiones qe. guardan las piramides y acaban en una mesquita” (Franco, 1977, 153, subrayado nuestro). La “mortalidad incorruptibles de los cadáveres...” sin duda alude a las momias egipcias pero ello, en sí mismo, no constituye una celebración del reinado de los faraones.

¹⁹² Yaacov Shavit, en su History in Black: African-Americans in Search of an Ancient Past, en torno a dicho error, sostiene: “It is first of all important to clarify the difference between modern Ethiopia and ancient Ethiopia (Nubia), particularly the Ethiopia which became a symbol of black power in radical Afrocentrism’s Ethiopianism and the ‘Abyssinian movement’ against the background of the Italian-Ethiopian war (1935). That Ethiopia was Christian Ethiopia (Abyssinia) and not Muslim Sudan or Nubia. It is to that Ethiopia, the glorious kingdom, to which the anthem of the *Universal Negro Improvement Association* (1920) refers:

Ethiopia, thou land of our fathers,
Thou land where the gods used to be...

This dreamy Ethiopia, ‘land of the buzzing wings’, ‘home of the sages’, the ‘sunrise of human culture’, which according to *Psalms* 68:31 ‘shall soon stretch out her hands unto God’, became a symbol of African pride and of Africa’s glorious past, in fact the core of modern African-American millenarist hopes- Ethiopia, the ‘mother race’ and future Africa triumphant. Yet, when black political and cultural eschatology turned to find its hope for redemption in Ethiopia, which symbolized a glorious black past and black values, it confused this with the biblical ‘Ethiopia’, i.e. Nubia (Kush). It was the new Afrocentric historical literature which turned to ancient Ethiopia (Nubia), or Kush, for inspiration and ancestry, yet there were few who distinguished clearly between the different Ethiopians (192, 193).

Lamentablemente dicha confusión es reiterada en otro importante pasaje en el cual aparecen, por otro lado, diversos aportes significativos para la comprensión del “libro de pinturas” de Aponte:

Not unlike negritude or other forms of twentieth-century pan-Africanism, then, Aponte celebrates Egyptian achievements and the contributions of Africans to Western Culture. Yet what animates this geography is not much Africa itself but neighboring Haiti. Whereas in the twentieth century the pan-Africanism of the negritude movement was opposed by later generations of Caribbean intellectuals, who sought to ground Antillean identity in the diasporic cultures of the Caribbean, in Aponte’s book, we find traces of both views. There is a certain undeniable pan-Africanism, but the center of this pan-Africanism is located not in Africa but in the Caribbean. The reason for this is, I think, that at the time there was still a revolutionary culture alive on both sides of the Atlantic, in which fragments of political discourse and cultural artifacts could circulate, and in which the first independent black state occupied a key position. (...) To be sure, revolutionary France was an important force in the emergence of this network and the articulation of revolutionary projects. But revolutionary antislavery was born in Saint Domingue rather than in Paris, and it was the events in the colony that pushed the French Assembly to finally pass the law that abolished slavery in 1794, and the revolutionary culture did not disappear when reaction took over in Paris. It is in this transnational,

multilingual circuit that images of Africa and Egypt join those of kings deposed and white armies defeated (54, subrayado nuestro)

Ciertamente el “libro de pinturas” de Aponte merece un lugar privilegiado entre los antecedentes de la negritud. Pero no porque en dicho artefacto se hayan celebrado los “Egyptian achievements” que Fisher menciona. Al menos no aparecen aquellos logros del Egipto faraónico que la negritud ha reivindicado a través de la obra de Cheik Anta Diop o en diversos pasajes de la poesía de Césaire. Véamos los lugares donde Aponte menciona a Egipto. Luego, al analizar la cuestión de la “teología política”, veremos, por contraste, la tremenda importancia, dada por Aponte, a las imágenes de “Avicinia”.

El Nilo aparece, al inicio del libro de Aponte, en tanto uno de los ríos que brota del Paraíso Terrenal (123). Además, recordemos cómo en la pintura descrita con el número 18, Aponte describe el “NilescoPIO ó medida de las crecientes del Rio Nilo en el Cayro” (124). Pero, de nuevo, esta última descripción muy poco tiene que ver con el glorioso Egipto de los defensores del Afrocentrismo. Al contrario, dicha mención del Nilo se encuentra forma parte de una representación que sitúa al Egipto post-islámico en una relación de profunda dependencia con la Etiopía del “Prete Juan”:

Gobernando Claudio¹⁹³ llamado también el Preste Juan, que llevaba por botas Garras de León y esta pintado a la derecha, sucedió que el Ber. de Alexandria faltando al Padre del Senso entró en una población y la arrasó. De lo cual noticiado el mismo Emperador anegó el Cayro sortando las compuertas con el Catadupe y partiendo el propio Claudio con los cavalleros á San Antonio Abad que bisten de negro y [...] em [...] y citan sujetos á la disciplina los portugueses marcharon unos contra otros segun lo manifiesta la pintura...(124)

Baste, por ahora, destacar que, en la cita anterior, el Egipto representado pertenece a un conjunto de imaginarios, medievales y del Renacimiento, en los cuales el Preste etíope, al controlar las fuentes del Nilo, podía tanto anegar como dejar sin agua al Egipto bajo control islámico¹⁹⁴. ¿Es esto una muestra de “Egyptian achievements” como dice, de manera tan enfática, Fischer?. Junto a lo anterior, la referencia a los portugueses se relaciona con el viejo proyecto europeo de encontrar, en el Preste Juan, un aliado en su guerra santa contra el Islam¹⁹⁵.

¹⁹³ Se trata del emperador etíope Asnaf Sagad, Galawdewos, conocido por los portugueses como “Claudius”. Luego de la derrota de su padre, Lebna Dengel (rey entre 1508 y 1540) a manos de los musulmanes, Asnaf Sagad (gobernante entre 1540 y 1559) formaría una estrecha alianza con los portugueses que llevaría a la derrota de los ejércitos de Ahmed Gran, en 1543. Uno de sus aliados iniciales de “Claudius” sería Dom Christovao da Gama –hijo del célebre navegante- quien encontraría una trágica muerte a manos de los árabes.

¹⁹⁴ La crónica de Marignolli (un sacerdote cristiano) escrita en 1355 menciona a Etiopía (“...los cristianos de San Mateo, el Apóstol, están allí”) destacando el temor del Sultán de Egipto de que los etíopes cierren o alteren el curso del Nilo y destruyan sus posesiones egipcias. En otra fuente importante, muy posterior, de información sobre Etiopía, un veneciano, Alessandro Zorzi (escrita entre 1470 y 1538) reaparece el relato de que el Preste etíope podía cortar el curso del agua de los afluentes del Nilo para destruir a los moros de Egipto. Finalmente, en Orlando Furioso de Ariosto (1516) aparece, también, la clásica representación del Preste Juan: la idea de que el Sultán de Egipto le paga tributo para evitar que el Preste desvíe el curso del Nilo. En relación con las anteriores referencias, véase el ya citado texto de Robert Silverberg.

¹⁹⁵ Luego de la imagen de inundación del Cairo, por parte del Preste Juan, las autoridades se centraron en las características raciales de los “Cavalleros (sic) de San Antonio”. Estos guerreros etíopes llamaron inmediatamente la atención del interrogador de Aponte, ya que aparecían dentro de una batalla que evocaba escenas propias de una “guerra de razas”: “Aqui fue recombenido el declarante sobre los [...] negros que se notan en claudio y los que titula

Si revisamos la siguiente mención al Cairo, de nuevo encontraremos una imagen de conquista etíope o de subordinación del Egipto islámico al poder del Preste (Franco, 1977, 125). Ya nos hemos referido a la tercera mención de Egipto, es decir, a la breve descripción de las pirámides hecha por Aponte. La última alusión explícita a Egipto¹⁹⁶ aparece en la descripción de la pintura 44. Recordemos que en ésta imagen encontramos el Faro de Alejandría, como parte de las 7 Maravillas del Mundo, junto con una referencia que vincula Egipto con la tradición judeo-cristiana dado que se menciona a la “...casa de David” (154).

No sólo se trata tan sólo de una cuestión cuantitativa –cuatro referencias a Egipto versus dieciocho o más de Etiopía- sino de lo que parece haber sido el carácter de dichas imágenes. El dinamismo de las pinturas relacionadas con “Avisinia” (batallas, conquistas, desvío de las aguas del Nilo, la alianza entre un rey africano y Europa, etc) pareciera contrastar, abiertamente, con la fijeza monumental de las pirámides, el Faro de Alejandría, etc. En todo caso, desde el punto de vista de la representación del poder, Aponte opone, claramente, un rey cristiano negro, el Preste Juan, a un Egipto “infiel”.

Cavalleros de San Antonio, pues sin embargo de qe. el traje fuese de aquella co[...] parece extraño serlo también su semblante dijo: Que con razón de ser naturales de Avicinia e[...] las Indias Orientales en las [...] pero habiendo los portugueses descubierto o conquistado la indicada parte del Orbe se unieron unos y otros pa. la Batalla referida. Preguntado á que aluden las de cavesas blancas una lebandada pr. un moreno y otro en la mano del qe. esta detras ambos á cavallo y arrojando sangre la segunda dijo: Que todas son acciones de la Guerra Recombenio aserca que los portugueses segun su esplicacion qe. se haya en el Egército de la dra. junto al Preste. Juan parecen arrollados y destruidos con el fuego: no menos qe. una de las cavesas demuestra qe. no es de moro: porque no era regular qe. aquellos amigos de los de Avicinia fuesen destruidos por sus mismos aliados dijo: Que los que se pintan como abrasados lo espresan de los juegos [seguramente “fuegos”] de los moros qe. este [...] aunque á una le falta el morrión [...] siendo tambien relativo al mismo [...] los exercitos mas inmediatos al Castillo del Cayro”¹⁹⁵ (Franco, 1977, 125). Nótese la presencia de los aliados portugueses de los Etíopes contra los musulmanes. Toda la escena parece remitirse a la derrota de los musulmanes por parte del Emperador Galawdewos, en alianza con los portugueses, en 1543. Diversas fuentes europeas de la época describen dichos eventos (Silverberg, 284). Palmié, en su lectura de esta imagen se equivoca al hablar de un conflicto entre los “Caballeros de San Antonio” y los portugueses: “We further see [dice Palmate en us description de la picture] the emperor Claudius, “also called Prester John”, wearing boots made from lion paws, as well as a group of black soldiers referred to as “loss caballeros de San Antonio” and described as inhabitants of Ethiopia (...). They are embroiled in a pitched battle against the Portuguese ...(105).

¹⁹⁶ Posteriormente veremos una alusión, indirecta, al Egipto faraónico a través de una referencia a la diosa Isis.

Quisiera aclarar que me parece muy probable la influencia de imaginarios masónicos en el “libro de pinturas”. Tampoco dudo del lugar importantísimo que dicho libro merecería dentro de la historia del Afrocentrismo. Pero, en relación con este último punto, me parece, fuera de toda duda, que es Etiopía (y, de manera decisiva, la imagen de un emperador etíope) las que articulan la relación de Aponte con la negritud y el afrocentrismo. Ciertamente es posible especular que Aponte pudo haber narrado aspectos del pasado faraónico a sus asociados, durante la exhibición de las pinturas que representaban aspectos del Egipto cristiano o bajo dominio musulmán. Lo cierto, más allá de toda especulación, es que el “libro de pinturas” parece haber expresado, entre otras cosas, una suerte de “etiopecentrismo”.

Se trata de una visión de Etiopía integrada, como hemos dicho, por imágenes que intentaban, al parecer, representar el poder del Estado. En todo caso, la presencia de dichos imaginarios “etiopecentristas” pareciera apuntar no sólo a una obvia recepción afrocubana de tradiciones y leyendas, medievales y renacentistas, a través de las cuales Europa expresó una profunda fascinación con la tierra de la Reina de Saba. Como hemos dicho anteriormente, el “etiopecentrismo” del “libro de pinturas” bien pudo recoger la reelaboración de tales imaginarios por parte de intelectuales orgánicos negros en Jamaica. Tales imaginarios pudieron haber sido, posteriormente, difundidos por el resto del Caribe¹⁹⁷. Ciertas evidencias hacen posible pensar el libro de Aponte como integrado a un vasto proceso de resistencia cultural el cual conducirá, después de muy diversos avatares, a la muy posterior conformación de la gran corriente Pan-

¹⁹⁷ Palmié sugiere, brevemente, la posibilidad de este vínculo en la nota 97 de su texto sobre Aponte: “...we are not in a position to answer the crucial question of where, if at all, Aponte drew a line between Africa and Europe. The patent Ethiopianism of his oeuvre, thus, derived, not at all incidentally, entirely from European sources and in many ways prefigured the fashion in which (...) twentieth-century Rastafari perceive the Bible as ‘a recovered instrument, damaged by misuse’ –a ‘subverted text’ that needs to be released from its captivity at the hands of slave-holders and restored to its truthful meaning by strategic countersubversion” (328).

africanista de Marcus Garvey e, incluso más tarde, a la creación del movimiento Rastafari a escasas millas de Cuba. Esto, por supuesto, nos remite a un sistema afrocaribeño de resistencia político-cultural cuyas ideas e imágenes- propias de un “aboliciónismo desde abajo”- circulaban, durante la época de Aponte, a través de los diversos puertos de la región¹⁹⁸.

Este probable vínculo del “libro de pinturas” con una historia del etiopianismo en Jamaica no niega, en lo absoluto, la presencia de otras fuentes en el pensamiento de Aponte en torno a la Etiopía cristiana. Como hemos visto, el hecho de que Aponte muestre un conocimiento bastante sofisticado de algunas hazañas de reyes etíopes, pareciera indicar que el líder afrocubano pudo haber estado en contacto, de manera directa o indirecta, con alguna de las diversas crónicas de los portugueses en Etiopía, escritas a partir de la segunda mitad del siglo XVI¹⁹⁹.

¹⁹⁸ En este punto, resulta inevitable volver a mencionar a Julius Scott y su admirable reconstrucción de las historias de diversos africanos o afrodescendientes los cuales, dominando diversas lenguas en los puertos del Caribe de la época, participaron en las luchas contra la esclavitud. Aunque la evidencia sugiere que Aponte no hablaba inglés, las actas del juicio nos muestran a Juan Barbier –acusado, como hemos visto, de personificar a “Juan Francisco”- hablando con una esclava “inglesa” poco antes de vestir un uniforme de militar haitiano e iniciar la rebelión de Peñas Altas. Veamos un pasaje relevante del testimonio de Estanislao Aguilar: “Gue volvió Lisundia al Bohio en gue se hayava, y el dueño de el mayoral podria encontralos pasandose a otro Bohio de una morena inglesa gue hay en el propio [...]y no sabe como se llama gue entraron en el de está, y Juan Francisco estuvo conversando con la misma en su lengua por lo que no comprendió de que hablaban.” (181, subrayado nuestro)

¹⁹⁹ Véase nuestra nota 31

3.6 EL PRESTE JUAN ETÍOPE, LA VIRGEN DE REGLA Y UNA TEOLOGÍA POLÍTICA. LA DOBLE ARTICULACIÓN DEL DISCURSO DE LA “GUERRA DE RAZAS”. LA CONTINGENCIA RADICAL DE LAS BATALLAS.

Al menos dos ejes conceptuales parecen confluir en la constelación de signos conjurada por Aponte. Es como si, en diversos pasajes de las actas sobre el “libro de pinturas”, fuese posible hallar zonas de intersección entre ambos. El primero pareciera estar constituido por una muy particular teología política. Ésta, si estoy en lo correcto, constituiría uno de los antecedentes más importantes del Afrocentrismo. Tal teología política pareciera, en tanto dispositivo crítico, haber intentado descifrar los mecanismos simbólicos, en abierta crisis, que habían legitimado, a lo largo de los siglos, al absolutismo europeo. Simultáneamente, esta teología política pudo haber intentado establecer una genealogía legitimadora de la monarquía haitiana y, paralelamente, de un eventual poder negro en Cuba. Se trataría, quizá, de una cadena de asociaciones que, partiendo de la evocación de una venerable monarquía cristiana, de emperadores negros, habría intentado mostrar, a los espectadores del “libro de pinturas”, el lugar del Estado de Dessalines y Christophe dentro de una suerte de historia visual de la soberanía política. Como una de las causas de dicha evocación, se encuentra el hecho de que la monarquía etiope, representada por Aponte, ha reclamado, tradicionalmente, una antigüedad incluso mayor que buena parte de la realeza europea. Y, en este caso, la precedencia en el tiempo implica, como en todo discurso monárquico, una gran acumulación de capital simbólico y, por tanto, una mayor legitimidad.

Dentro del conjunto de imágenes que podrían articular una teología política, dentro de lo que sabemos del “libro de pinturas”, aquellas que giran en torno a la figura del Preste Juan etíope resultan, quizá, las más significativas. Creo, además, que a través de las imágenes del Preste

etíope y de las acciones de sus caballeros, podemos ver la coexistencia de una teología política con el discurso de la “guerra de razas”. Un poderoso rey africano, cuya legitimidad descansaba en un linaje judeo-cristiano tan antiguo como el del rey Salomón, aparece asociado con imágenes que muestran la derrota de soldados blancos. Por otro lado ya hemos destacado la vinculación, establecida por Aponte, entre las imágenes del Preste y la de la Virgen de Regla. Ambos aparecen asociados por intermedio de una misma representación de la “Justicia” que aparece acompañando, en dos momentos distintos del libro, a ambas imágenes. Se trata de una compleja constelación en la cual el descendiente etíope de Salomón y una virgen negra, (celebrada por Aponte a través de un conocido pasaje del *Cantar de los cantares*) parecieran formar parte de un ordenamiento teológico-político africano tan legítimo, por lo menos, como el de las monarquías europeas. Además, como hemos dicho, las representaciones teológico-políticas que Aponte pudo tratar de construir, se encontraban situadas al interior de la crisis del absolutismo europeo luego de la revolución francesa. Específicamente se trata de un imaginario articulado en medio de la crisis de la monarquía borbónica española luego de la invasión napoleónica a España. Todo lo anterior converge, en mi opinión, sobre una de las más complejas articulaciones de lo teológico-político en el “libro de pinturas”, una imagen que se encuentra colocada, significativamente, entre una de las que representan el pasado militar de Aponte y aquella, discutida anteriormente, en la que Carlos III recibe a los milicianos afrocubanos:

El no. veinte y seis significa á Diógenes dentro de una tinaja en las desolaciones de una plalla protegido pr la Diosa Isis qe. le favorecía y esta figurada arriba en un carro donde bajaba todas las tardes á proveerlo de quanto necesitaba –de lo qual instruido el

Rey Dn. Rodrigo representado al pié mandó á Diógenes salir de la tinaja quien le constestó qe. siempre que la Magestad del Rey hiciese lo que el con su pobreza le obedecería: y preguntado pr el Rey sobre qe. podía hacer sacó dos puños de tierra mostrandole un setro en la mano dra. y en la izquierda el Escudo de Armas y banderas de España. Animado el Rey de aquella maravilla da gracias a Dios y le prebiene se quede en su tinaja bolbierase á su Reyno en el navio donde habia ido y esta pintado más a la dra. Recombenido como pudo Diógenes conforme á la explicación antecedente a haber formado el Escudo y el Setro de España de dos puños de Tierra qe. segun el asegura el declarante sacó de la tinaja: pues aquel filósofo no era capaz de hacer naturalmente tales prodigios dijo: que siempre se ha persuadido y creyó qe. seria efecto de su inteli.a con la Diosa (Franco, 1977, 140).

Nos hallamos ante una compleja reelaboración del legendario encuentro entre Diógenes el Cínico y Alejandro Magno. En la imagen de Aponte el macedonio es sustituido por el “último de los godos”, el rey que perdiera a España ante las tropas islámicas de Tarik, en el año 711. Por su lado, Diógenes se encuentra “favorecido” por Isis, es decir, protegido por la diosa egipcia de las resurrecciones milagrosas. Recordemos, además, que el pensador griego, citado por Hegel, en su Historia de la filosofía, constituye, partiendo de algunas de sus más conocidas anécdotas, uno de los más claros antecedentes de la célebre dialéctica del amo y el esclavo²⁰⁰.

²⁰⁰ Véase Navia, 1998 y Davis, 1999. Éste ultimo recoge dos de las más relevantes anécdotas del Cínico: “It would be absurd,” Diogenes of Sinope reportedly said, when his own slave had run away, “if Manes can live without Diogenes, but Diogenes cannot get on without Manes.” When pirates captured Diogenes and took him to a slave market in Crete, he pointed to a spectator wearing rich purple robes, and said, “Sell me to this man; he needs a master” (40).

Es muy probable, por otro lado, que la imagen de Isis, estuviese asociada, en el “libro de pinturas”, a las conocidas genealogías que muestran a esta diosa dentro de un proceso transculturador que va producir la imagen de la Virgen María²⁰¹. En este sentido, probablemente Isis se encontraba ligada, en el imaginario de Aponte, a la virgen de Regla. La protección brindada, en la imagen, por la diosa egipcia a Diógenes pudo resultar, de este modo, similar a la otorgada por la virgen a sus defensores negros, en la imagen discutida previamente.

Recordemos, en este punto, cómo la teoría del absolutismo, la de Hobbes en particular, ha reflexionado sobre el carácter político de los milagros o, para ser más precisos, sobre la relación entre la soberanía política y el carácter excepcional del milagro. Para Hobbes el rol del soberano es decidir sobre cuales sucesos pueden o no ser calificados como milagros, dado que estos trascienden la ley ordinaria. Por ello un milagro, para Hobbes, cesa de serlo cuando el soberano lo decide²⁰². Esto, por supuesto, se relaciona, íntimamente, con la asociación, propuesta por Schmitt, entre el milagro y el estado de excepción²⁰³. Volviendo al interrogatorio de Aponte, recordemos la imagen de la corona y el cetro destruidos que, según dijo, obtuvo durante la época de la revolución francesa (véase, arriba, p. 204). Pareciera existir, por tanto, una asociación de esos símbolos de la soberanía francesa con el cetro y el escudo de Don Rodrigo. Nótese, además, en el fragmento de las actas arriba citado, la pregunta del interrogador centrada, precisamente, en

²⁰¹ “To hold that the Egyptian goddess Isis was the forerunner of Catholicism’s Mary, Mother of God, is to raise the question of the uniqueness of Christianity. Both in the ancient world and in these latter days the argument has been advanced that humanity was being *prepared* for a dispensation never previously known. In support of this view fathers of the Church such as Clement of Alexandria and Eusebius wrote learnedly. (...) The time has come for Christian churches to acknowledge that the roots of the “new” religion they exist to uphold were abundantly watered not just by the Jordan but also by the Nile, and that one of their holy cities long ago was Alexandria” (Witt, 280).

²⁰² Hobbes, 477, 478.

²⁰³ “Todos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. (...) En la jurisprudencia, el estado de excepción tiene un significado análogo al del milagro en la teología” (Schmitt, 43).

cómo Diógenes, siendo un filósofo, pudo realizar el prodigio (el milagro) de recrear el cetro y el escudo de España. La pregunta del interrogador, por tanto, se centra en la relación entre soberanía política y milagro. La respuesta de Aponte, sobre la protección otorgada por Isis al filósofo ex-esclavo, sugiere, por tanto, que el “prodigio” se produjo, precisamente, por la intervención de un poder y un saber no-europeos. Y, de nuevo, recuérdese la asociación, clara a mi entender, entre Isis y la virgen de Regla, por un lado y, por otro, la estatua de la justicia que vincula al Preste Juan con la virgen negra.

Sólo podemos especular, a partir de todo lo anterior, que nos encontramos ante una compleja alegoría que asocia la invasión musulmana de la época medieval con la napoleónica, contemporánea de Aponte. Acaso éste último se autoidentificaba con la figura de Diógenes y esto, quizá, podría explicar su declaración de que quería ofrecer su libro como regalo al rey de España. Acaso Aponte, en otro plano, trataba (siguiendo el modelo de Jean François, en Saint Domingue) de presentar una eventual rebelión negra, en Cuba, como un servicio al soberano Borbón prisionero de Napoleón²⁰⁴.

El otro eje articulador del “libro de pinturas”, se relaciona con lo que Foucault -en sus conocidas páginas en torno a la guerra como analítica del poder- ha caracterizado como el discurso de la “guerra de razas”. En su genealogía de la guerra racial, Foucault enfatiza que el discurso histórico, al menos hasta el siglo XVI, fue la historia de la soberanía política, la crónica

²⁰⁴ Genovese, en su versión de los movimientos “restauracionistas” contra la esclavitud diría que, al fin de cuentas, el “libro de pinturas” de Aponte podría ser un ejemplo clásico de esas formas de movilización, “pre-políticas”, descritas por Cherniavsky en su *Tsar and People* (citado por Genovese, 85). Creo que, al contrario, la posibilidad de que se haya tratado de presentar la rebelión como un “servicio” al Rey prisionero resulta perfectamente coherente con los dilemas o paradojas de un interregnum o, para ser más precisos, con las fisuras abiertas en la legitimación jurídica y simbólica del poder del Estado en la post-revolución francesa.

de los “dos cuerpos del rey”, articulada a través del relato de los hechos del soberano, de sus triunfos y derrotas, con el propósito de confirmar su legitimidad en relación con el poder²⁰⁵.

Por otro lado, entre el siglo XVI y principios del XVII, habría comenzado la articulación de un contradiscurso que sería la antítesis de la historia de la soberanía. Se trataba de un discurso que, en lugar de afirmar los vínculos legales que ligan a un pueblo con su soberano, se propuso develar una especie de estado de guerra permanente, entre dos grupos humanos totalmente distintos. Para este otro discurso dicha guerra permanente subyacía o se encontraba latente bajo las más diversas legitimaciones simbólicas del Estado. Mientras uno de los grupos humanos articula la gloria de los “cuerpos del rey” como mecanismo de legitimación, la otra “raza” se autorepresenta como víctima de la violencia de la conquista de su territorio. Para este último discurso, la soberanía política no unifica sino que esclaviza, *no es el resultado de la continua gloria de los grandes reyes sino el producto de actos contingentes de sometimiento violento*. Para Foucault, precisamente, dicha contingencia habría expresado, para este otro discurso, la posibilidad de revertir la relación de dominación o de destruirla (72).

El discurso de la “guerra de razas” intentaba reclamar derechos que no habían sido reconocidos, o declarar la guerra contra la soberanía política existente. Proclamaba, en su versión subversiva, los derechos de poblaciones vencidas en anteriores guerras de conquista. En tanto dispositivo analítico, la “guerra de razas” buscaba, por tanto, iluminar, hacer visible, la violencia

²⁰⁵ Sostiene Foucault: “The point of recounting history, the history of kings, the mighty sovereigns and their victories (and, if need be their temporary defeats) was to use the continuity of the law to establish a juridical link between those men and power, because power and its workings were a demonstration of the continuity of the law itself. History’s other role was to use the almost unbearable intensity of the glory of power, its examples and its exploits, to fascinate men. The yoke of the law and the luster of glory appear to me be the two things historical discourse strives to use to reinforce power. Like rituals, coronations, funerals, ceremonies, and legendary stories, history is an operator of power, an intensifier of power” (66). Más adelante reitera: “In general terms, we can therefore say that until a very late stage in our society, history was the history of sovereignty, or a history that was deployed in the dimension and function of sovereignty” (68).

de la “acumulación política primitiva”. El discurso de la “guerra de razas”, de este modo, convertía la tarea del historiador en la de quien, pacientemente, debía desenterrar algo que había permanecido oculto, algo que, la historia de la soberanía, había tratado de borrar del orden de la representación del poder. Pero sería un error pensar el discurso de la “guerra de razas” como propiedad exclusiva de los dominados. Se trató, continúa Foucault, de un discurso con una gran capacidad de metamorfosis, conteniendo una especie de *polivalencia estratégica* (76). Se trató de un discurso que pudo ser utilizado tanto por la aristocracia francesa contra el poder de Luis XIV, como reivindicado, mucho después, por Marx en tanto antecedente de la noción de “lucha de clases”²⁰⁶. Algo de esta polivalencia del discurso de la “guerra de razas” pudo estar presente en las actas del juicio contra Aponte. Recordemos, en relación con esto, el énfasis, otorgado por las autoridades, durante el interrogatorio de Aponte, a las escenas de batallas en las que ejércitos negros derrotan a organizaciones militares blancas. Recordemos, además, las representaciones análogas en las que aparecen ejércitos identificados como etíopes conquistando una ciudad europea²⁰⁷. La insistencia de las autoridades sobre dichas imágenes, nos habla, obviamente, de la

²⁰⁶ Sostiene Foucault: “After all, it should not be forgotten that toward the end of his life, Marx told Engels in a letter written in 1882 that ‘You know very well where we found our idea of class struggle; we found it in the work of the French historians who talked about the race struggle’ (79). En otro momento, nos dice: “...it is a discourse [el de la guerra racial] that has a great ability to circulate, a great aptitude for metamorphosis, or a sort of strategic polyvalence. (...) We see it being used, in various forms, by radical English thought at the time of the seventeenth century revolution. A few years later, we see the French aristocratic reaction using it against the power of Louis XIV, and it has scarcely been transformed at all. In the early nineteenth century, it was obviously bound up with the postrevolutionary project of a last writing a history whose real subject is the people. But a few years later, we can see it being used to disqualify colonized subraces. This is, then, a mobile discourse, a polyvalent discourse. Although its origins lie in the Middle Ages, it is not so marked by them that it can have only one political meaning”. (76, 77, subrayado nuestro).

²⁰⁷ Recordemos la pintura 44, entre otros ejemplos de una representación de la “guerra de razas”: “El numero quarenta y quatro segdo. empieza con una armada donde se transportó el Rey negro nombrado Tarraco qe. se figura más adelante; el qual invadió a Tarragona de donde tomó este nombre: aparece con soldados negros algunos con botas encarnadas, todos con lanzas y Espadas llevando seis banderas amarillas...” (Franco, 1977, 155) Si pensamos en esta imagen relacionándola con aquella –descrita por Chacón– en la que aparecen altos dignatarios negros a bordo

articulación del discurso de la “guerra de razas” desde la perspectiva del poder soberano, desde la defensa del Estado colonial y del orden esclavista. Todo ello dentro de un orden simbólico sobredeterminado por los sucesos de la revolución haitiana.

De hecho –y a manera de digresión- quisiera plantear que, quizá, el cambio en la valoración del discurso de la “guerra de razas”, postulada por Foucault, desde su uso, por los dominados, hasta su posterior rearticulación por el racismo científico del siglo XIX, tiene, como uno de sus puntos de inflexión más relevantes, la lectura de la revolución haitiana articulada por las élites europeas a principios del siglo XIX²⁰⁸. Desde esta perspectiva, la propuesta biopolítica de “desafricanizar” Cuba, por parte de un José Antonio Saco, varias décadas después de la muerte de Aponte sería, por tanto, una de las instancias locales de esa apropiación, por parte de las élites, del discurso de la “guerra de razas”.

Lo anterior intenta recoger lo que pudo haber sido la visión desde el Estado colonial en torno al discurso de la “guerra de razas”. Si nos planteamos la cuestión desde lo que podemos establecer en torno a la perspectiva de Aponte –la “guerra de razas” como un contradiscurso histórico- nos encontramos con que el despliegue de diversas imágenes de batallas y guerras de

de embarcaciones, podremos vislumbrar cómo la imagen 44 pudo ser vista (tanto por las autoridades como por los asociados de Aponte) como una referencia oblicua a una eventual invasión de fuerzas haitianas.

²⁰⁸ Si la rearticulación reaccionaria del discurso de la “guerra de razas”, en la esfera pública europea de principios del XIX, se relaciona con la imagen, profundamente negativa, que el naciente racismo científico articula contra la revolución haitiana, ello estaría en concordancia con una de las más importantes conclusiones de Foucault: “I think that racism is born at the point when the theme of racial purity replaces that of the race struggle, and when counterhistory begins to be converted into biological racism. The connection between racism and antirevolutionary discourse and politics in the West is not, then, accidental; (...) Racism is, quite literally, revolutionary discourse in an inverted form. Alternatively we can put it this way: Whereas the discourse of races, of the struggle between races, was a weapon to be used against the historico-political discourse of Roman sovereignty, the discourse of race (in the singular) was a way of turning that weapon against those who had forged it, of using it to preserve the sovereignty of the State, a sovereignty whose luster and vigor were no longer guaranteed by magico-juridical rituals, but by medico-normalizing techniques” (81). De acuerdo con lo anterior, Aponte se habría encontrado en un momento de transición en el cual el tema de la “guerra de razas” no sólo comienza a ser rearticulado por los poderes europeos post-thermidorianos sino que, además, empieza a ser reemplazado por el discurso de la “pureza racial”.

conquista, pudo intentar expresar lo que Foucault caracterizó como la contingencia radical que se encuentra en la fundación de la forma estatal monárquica. En términos de una situación colonial, simultáneamente, las imágenes de conquista pudieron haber estado ligadas a una visión de la historia, discutida, brevemente, para rechazarla, por Marx y Engels, en La ideología alemana. En un momento de este último texto, revisitado por Sekyi-Otu, en su relectura de Fanon, Marx y Engels se preguntan si la historia, pensada en términos del desarrollo de los medios de producción, no se verá contradecida por el hecho de la conquista, por la toma o captura violenta de un territorio con su población. De acuerdo con Sekyi-Otu, Frantz Fanon, al inicio de Los condenados de la tierra, retoma esta concepción de la historia de las conquistas en tanto crítica del historicismo desarrollista. Acaso una visión análoga de la historia gravitó en torno a las imágenes del “libro de pinturas” que representaban escenas de conquista.

Además todo esto bien pudo haber estado mediado, durante la interacción entre Aponte y sus interrogadores, por algo análogo a lo que Deleuze, al pensar la máquina de guerra, caracterizó como la mutua desconfianza entre el guerrero y el hombre de Estado.²⁰⁹ Esta mutua desconfianza se expresa, en el “libro de pinturas”, en los diversos pasajes en los que se interroga a Aponte en torno a las imágenes relacionadas con su linaje militar.

En el Caribe de Aponte el discurso dominante sobre lo imposible, articulado en la defensa, directa o indirecta, del orden colonial y esclavista, se encontró, particularmente después

²⁰⁹ Recordemos que para Deleuze-Guattari lo que consideran como la máquina estatal se encuentra siempre en tensión con otra forma de concatenación de lo social denominada máquina de guerra: “From the point of view of universal history, they [Deleuze y Guattari] suggest, the appropriation of forms of war-machine has been one of the most important tasks undertaken by states. This appropriation takes a variety of forms, from the annexation of a warrior caste or the employment of mercenaries to the creation of modern professional armed forces. In all cases, however, the relationship between the state and war-machine is fraught with danger. As examples drawn from Dumézil’s studies of Indo-European mythology and Shakespeare’s *Richard III* attests, the mutual suspicion of the statesman and warriors widely borne out in myth and in history”(Patton, p. 115).

del evento haitiano, en una relación de antagonismo con las potencialidades emancipatorias contenidas en lo social. Potencialidades expresadas a través de múltiples prácticas de resistencia, a través de actos abiertos de rebelión, en la sistemática circulación de rumores abolicionistas y, de manera particularmente relevante para Aponte, en las imágenes que circulaban, por los puertos del Caribe, sobre los sucesos de la revolución haitiana. Dichas potencialidades, en nuestra perspectiva, abrían fisuras en el orden simbólico de la plantación o, para ser más precisos, en la “enciclopedia de la situación” que sustentaba, ideológicamente, el orden de la plantocracia. Si, como sostiene Badiou, el “vacío de una situación”, aquello que “no cuenta” en una situación determinada, produce las condiciones para la irrupción de un evento, acaso, a través de su variante del discurso de la “guerra de razas”, el “libro de pinturas” pudo tratar de hacer visible un vacío análogo, un vacío nacido de la confrontación violenta entre soberanos, producido por imágenes de guerras de conquista donde ejércitos negros derrotan ejércitos blancos. Todo esto pudiera indicarnos, además, cómo, a través de las grietas de los símbolos del poder absolutista, colonialista y esclavista, una mirada atenta pudo vislumbrar la contingencia radical de las batallas.

4.0 CONCLUSIÓN

He tratado de mostrar los límites de la teoría de la hibridez, junto con los de cierta elaboración del concepto de “modernidades alternativas”, para dar cuenta de lo que caracterizo, siguiendo a Hallward, como el “evento haitiano”. Para ello he abordado, como ejemplo paradigmático, Modernity Disavowed de Sybille Fischer. He intentado mostrar cómo, esta última perspectiva, termina articulando una suerte de psicoanálisis del sujeto letrado criollo o, para ser más específicos, de las élites del Caribe de la postrevolución haitiana. Creo haber mostrado, además, cómo esta aproximación resulta insuficiente para pensar la acción autónoma de las masas insurgentes, integradas, en su vasta mayoría, por *bossales* y *creoles*. La potencia colectiva de estas masas, articulando diversas formas de “transculturación desde abajo”, resultó el factor decisivo en la destrucción de la esclavitud y el colonialismo en Saint Domingue. El poder de las masas rebeldes forzó, como hemos dicho, a los jacobinos de Robespierre a ser consecuentes con la proclamación de los Derechos del Hombre. Este forzamiento, por tanto, haría del “evento haitiano” la ruptura política fundamental de la llamada “Era de las revoluciones” no sólo por destruir las mistificaciones que intentaban neutralizar, desde su misma enunciación, la Declaración de los Derechos del Hombre sino, de manera más relevante, por el carácter radicalmente masivo del evento haitiano, involucrando movilizaciones de masas muy superiores a las de la Francia jacobina.

He tratado de historizar, en la segunda parte de este trabajo, la teoría del evento, tras insertarla dentro de diversos debates historiográficos, narrativizando, simultáneamente, los distintos “umbrales” del proceso revolucionario. Por otra parte, he tratado de deconstruir el historicismo, de linaje claramente hegeliano, que ha representado, de manera sistemática, las prácticas de las masas como “restauracionistas”, como parte de un pasado “pre-político” o “pre-moderno”. Dicho historicismo hegeliano aparece, de manera reiterada, al menos desde la publicación de The Black Jacobins, en 1938, persistiendo, con distintos énfasis, en las aproximaciones de Genovese, Buck Morss y Fischer. Creo que pensar la revolución haitiana en términos de evento posibilita, entre otras cosas, ir más allá de toda delimitación reduccionista entre “restauracionismo” y “revolución democrático-burguesa” o entre “tradición” y “modernidad”. Este ir más allá de las mencionadas dicotomías historicistas se encuentra, además, íntimamente relacionado con nuestro esfuerzo por acercarnos a las descripciones del “libro de pinturas” en términos de su singularidad, es decir, en términos de un artefacto ensamblado, según creo, bajo los efectos del evento haitiano.

Valga, por otro lado, aclarar que esta deconstrucción del historicismo hegeliano no implica, en términos generales, el abandono del Estado y la nación como lugares centrales de articulación de lo político. Acaso implica, por el contrario, vislumbrar otro modo de articular lo nacional y lo estatal desde la perspectiva de las masas. Como hemos visto, en gran medida, la derrota de Toussaint, a manos de Leclerc, se debió a la manera en que el líder negro intentó construir una especie de “militarismo agrario”. ¿Era posible lograr una economía de exportación sin reproducir formas de explotación muy parecidas a las de la esclavitud? No tengo respuesta para esta pregunta. En todo caso el Estado negro de Christophe, claro heredero del “militarismo

agrario” de Toussaint, también colapsó, cerrándose, de ese modo, la secuencia política abierta por el evento de 1791. Todo parece indicar que la resistencia, activa y pasiva, de las masas, fue fundamental en el colapso del reino del Norte. ¿Era inevitable dicho colapso? No lo creo. La clausura “thermidoriana” del evento había comenzado mucho antes, en 1806, con el asesinato de Dessalines. Este asesinato fue, realmente, un golpe de Estado que tuvo, como propósito fundamental, preservar los privilegios de la nueva élite amenazados por las propuestas radicales del Emperador negro en relación con la tenencia de la tierra y los prejuicios de color de las élites mulatas. El reinado de Christophe, por tanto, comienza dentro de una configuración “thermidoriana” y acaso el fin de su régimen estuvo ligado, también, a una política exterior conservadora distante, hasta donde sabemos, de las esperanzas de un José Antonio Aponte. Obviamente dicha política exterior estuvo condicionada por el cerco operado por los poderes colonialistas y esclavistas contra Haití. En todo caso, todo parece indicar que la revolución haitiana enfrentó dilemas semejantes a los que encontraremos, muy posteriormente, en los debates sobre la revolución permanente o en un solo país durante el siglo XX.

He dicho que incluso un “Thermidor haitiano” era inaceptable para las élites esclavistas del Caribe. Y acaso esto último valga como testimonio de la radicalidad del evento de 1791. Creo haber mostrado que dicho evento produjo las fisuras en el orden simbólico, en la “Enciclopedia de la situación”, del régimen colonialista y esclavista, a través de las cuales Aponte habría intentado articular la legitimación de otro Estado negro, siguiendo el modelo de las monarquías de Dessalines y Christophe. Si estoy en lo correcto, lo que sabemos, hasta ahora, del “libro de pinturas”, se encontraría en la intersección entre una teología política afrocaribeña y la reversibilidad de las relaciones de poder inscrita en la versión subalterna, subversiva, del

discurso de la “guerra de razas”. Acaso el hilo conductor que articuló ambas nociones (“teología política” y “guerra de razas”) pudo ser, en definitiva, una especie de historia universal de los africanos y sus descendientes. Dicha historia, elaborada visualmente, pudo tener, entre otras funciones ideológicas, la de representar como posible aquello que era representado, por la ideología de la plantocracia, como imposible, parafraseando la definición ofrecida por Badiou de los proyectos emancipatorios. El intento de representar como posible “lo imposible”, pudiera indicar que Aponte se propuso historizar, con los medios expresivos a su disposición, la ruptura de 1791. Es decir: acaso el “libro de pinturas” pudo recoger una compleja dialéctica entre narrativa histórica y simbolización de la ruptura, representando, por un lado, la historia de los Estados negros (en Etiopía y Haití) y, por el otro, la posibilidad de un quiebre con el orden dominante.

APÉNDICE

ALGUNAS IMÁGENES RELACIONADAS CON EL “LIBRO DE PINTURAS” DE JOSÉ ANTONIO APONTE



Figura 1. Preste Juan etíope, citado originalmente por Henry Louis Gates en *Wonders of the African World*, en su discusión de Etiopía. Esta imagen pertenece a un mapa-mundi catalán de mediados del siglo XV (M^o Bow, vol. 2, 123).

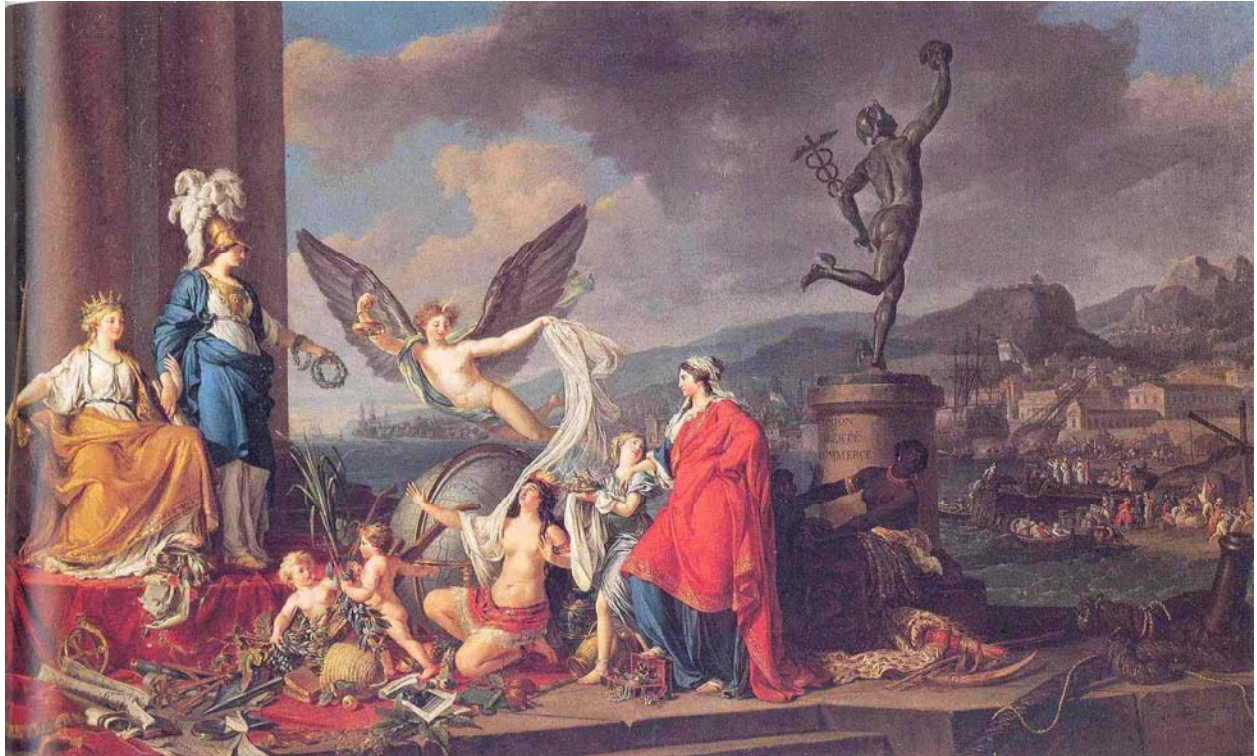


Figura 2. Alegoría del comercio de Charles Lemonnier M' Bow, vol. 4, 81).

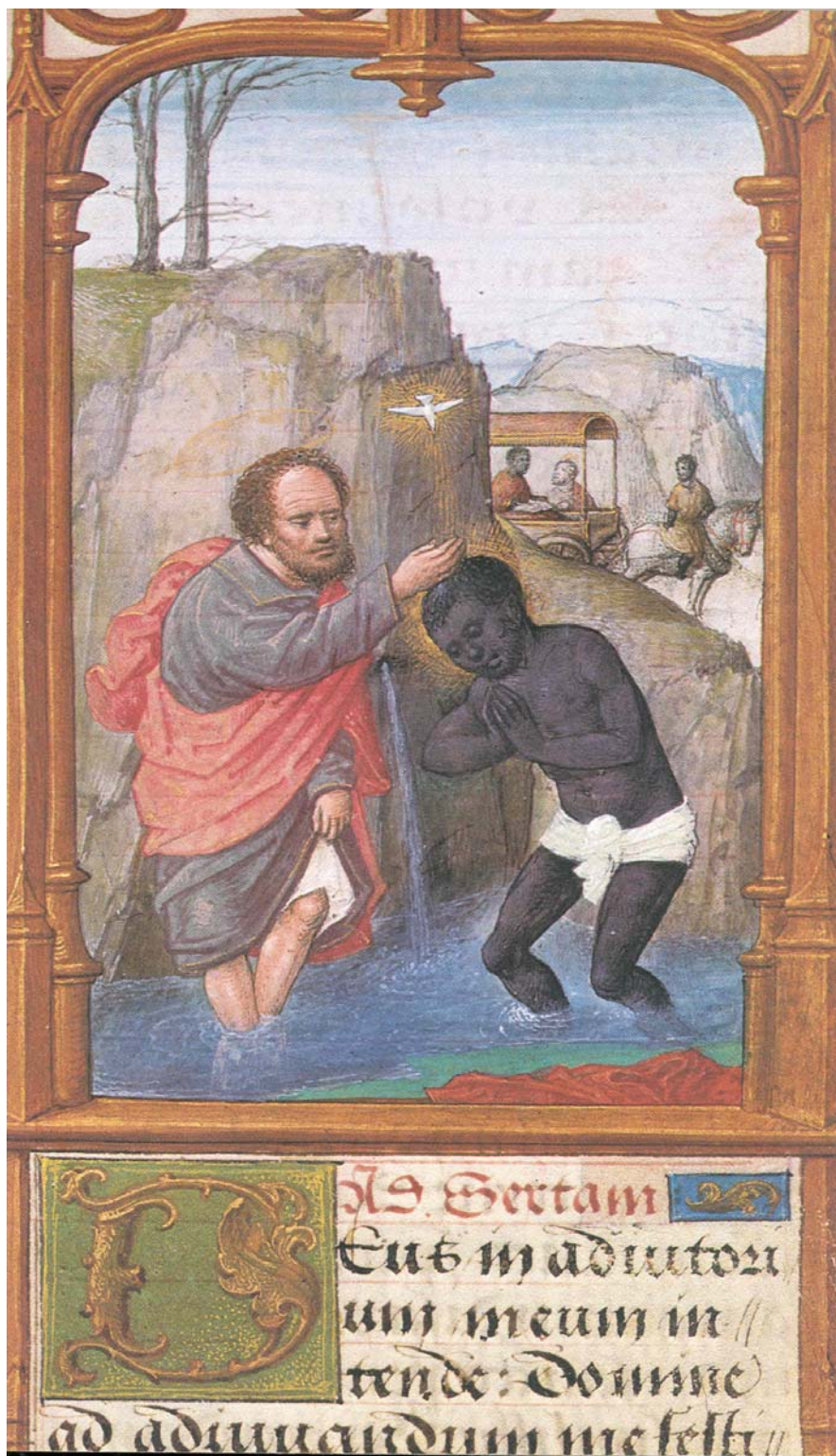


Figura 3. Bautizo del eunuco etíope (M' Bow, vol. 2, 233).



Figura 4.Reina de Saba (M' Bow, vol. 2, 34).



Figura 5. Soldados negros en la guerra de Troya, imagen citada, originalmente, por Henry Louis Gates en su Wonders of the African World, en su discusión de la presencia del sujeto negro en las representaciones de la antigüedad grecolatina. Esta imagen pertenece a un tapiz del siglo XV (M'Bow , vol. 2, 147).



Christophe al comando del Ejercito recorre la Isla de S.^{ta} Domingo incendiando, y matando a los infelices colonos de ella

Figura 6. Dibujo de Christophe durante la insurrección en Saint Domingue, López Cancelada (edición facsimilar de la de 1806)(31).



Rea gra' en M.

CRISTOBAL

*Ministro de estado de Hayti Generalissimo
de las armas de tierra, y Almirante de Marina.*

1.806

Figura 7. Retrato de Christophe (López Cancelada ,75).



Figura 8. Dessalines.(López Cancelada ,73).



H. Arnedo del. J. Lopez Aguiar del. J. C. de M...
Coronación de Juan Santiago Dessalines primer
Emperador de Hayti

Figura 9. Coronación de Dessalines (López Cancelada, 83).



Figura 10. Retrato de Louverture (López Cancelada , 44).

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, Hannah: On revolution. Greenwood Press, 1982.
- Arrón, José Juan y García Arévalo, Manuel: Cimarrón. Editora Amigo del Hogar, República Dominicana, 1986.
- Alexis, Stephen: Black Liberator: The Life of Toussaint Louverture. London: Ernest Benn Limited; 1949
- Althusser, Louis: Filosofía y marxismo. Siglo XXI editores, 1988.
Machiavelli and Us. Verso, 1999.
- Athanasius, Saint: The life of Antony and the letter to Marcellinus. Paulist Press, New York, 1980.
- Artola, Miguel: La España de Fernando VII. Espasa Calpe, 1999.
- Ashcroft, Bill, Griffiths, Gareth y Tiffin, Helen (editores): The Postcolonial Studies Reader. Routledge, 1997.
- Badiou, Alain: El ser y el acontecimiento. Manantial, Buenos Aires, 1999.
Metapolitics. Verso, London, 2005.
- Barrett, Leonard E. : The Rastafarians : sounds of cultural dissonance. Boston, Beacon Press, 1977.
- Balibar, Etienne y Wallerstein, Immanuel: Race, Nation, Class: Ambiguous Identities. Verso, 1991.
- Balibar, Etienne: Masses, Classes, Ideas. Routledge, 1994.
- Benjamin, Walter: La dialéctica en suspenso: fragmentos sobre la historia. Arcis y Lom, Santiago de Chile, 1999.
- Bernal, Martin: Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. Rutgers

- University Press, 1987.
- Bertelli Sergio: The King's Body : the Sacred Rituals of Power in medieval and early Modern Europe. Pennsylvania State University Press, 2001.
- Bergeaud, Emeric: Stella. E. Dentu, Libraire-Éditeur, Paris, 1859.
- Blackburn, Robin: The Making of New World Slavery: From the Baroque to the Modern, 1492-1800. Verso, 1998.
The Overthrow of Colonial Slavery. Verso, 2000.
- Bloch, Marc: The royal touch; sacred monarchy and scrofula in England and France. London, Routledge & K. Paul, 1973.
- Beasley-Murray, Jon: “Four Thesis on Posthegemony”. Manuscrito, 2001.
Posthegemony, Cultural Theory and Latin America. Ph.D Dissertation. Duke University, 2003.
- Beckingham, Charles y Hamilton, Bernard: Prester John. Variorum, 1996.
- Bell, Madison Smartt: All Souls' Rising. New York: Pantheon Books, 1995
Master of The Crossroads. New York: Pantheon Books, 2000.
The Stone That the Builder Refused. Pantheon Books, 2004.
- Begg, Ean C. M: The cult of the Black Virgin. London ; Boston : Arkana, 1985.
- Beverley, John: Subalternity and representation : arguments in cultural theory. Duke University Press, 1999.
- Bogues, Anthony: Black heretics, black prophets : radical political intellectuals. Routledge, 2003.
- Brutus, Timoléon: L'homme d'Airain, étude monographique sur Jean-Jacques Dessalines, fondateur de la nation haïtienne. Port-au-Prince, Haïti, Imp. N.A. Théodore, 1946-47.
- Buck-Morss, Susan: “Hegel and Haiti”, *Critical Inquiry*, 2000.
- Burns, Bradford: The Poverty of Progress. University of California Press, 1983
- Bueno, Salvador: Las ideas literarias de Domingo del Monte. UNESCO, 1954.
El negro en la novela hispanoamericana. Letras Cubanas, La Habana, 1986.

- Buckley, Roger Normal, editor. The Haitian Journal of Lieutenant Howard, York Hussairs, 1796-1798. The University of Tennessee Press, Knoxville, 1985.
- Brown, David: The Light Inside: Abakúa Society Arts and Cuban Cultural History. The Smithsonian Institution, 2003.
- Calleja Leal, Guillermo: 1762, La Habana Inglesa : la toma de La Habana por los ingleses. Madrid : Agencia Española de Cooperación Internacional, Ediciones de Cultura Hispánica, 1999.
- Carpentier, Alejo: La música en Cuba. Fondo de Cultura Económica, 1984.
El reino de este mundo. Editorial Oveja Negra, Bogotá, 1981.
El siglo de las luces. Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1979.
- Calcagno, Francisco: Aponte. Tipografía de Francisco Costa, Barcelona, 1901.
- Catzaras, Marina: Negrismo y transculturación en Cuba: el pensamiento de Ortiz y las obras tempranas de Carpentier y Guillén. University of Pittsburgh, 1990.
- Césaire, Aimé: Toussaint Louverture; la Révolution française et le problème colonial. Présence africaine, 1962.
- Chakrabarty, Dipesh: Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference. Princeton University Press, 2000.
- Childs, Matt: The Aponte Rebellion of 1812 and the Transformation of Cuban Society: Race, Slavery, and Freedom in the Atlantic World. PhD. diss., The Texas University at Austin, May 2001.
- “A Black General Arrived to Conquer the Island”. En: Geggus, David (editor): The Impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World. University of South Carolina Press, 2001.
- Cornejo Polar, Antonio: Escribir en el aire: ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas. Editorial Horizonte, Lima, 1994.
- “Mestizaje, transculturación, heterogeneidad”, *Revista de crítica literaria latinoamericana*, 20, 1994.
- Coronil, Fernando: “Transculturation and the Politics of Theory”, prólogo a Cuban Counterpoint. Tobacco and Sugar. Duke University Press, 1995.
- Courlander, Harold: The Drum and the Hoe. University of California Press, 1960.
- Chust, Manuel: La cuestión nacional americana en las Cortes de Cádiz. Fundación Instituto

- Historia Social, Valencia, España, 1999.
- Crummey Donald E. [et al.]: African Zion : the sacred art of Ethiopia. Yale University Press, 1999.
- Dash, Michael: Literature and and Ideology in Haiti, 1915-1961. Barnes and Noble Books, 1981.
- Davis, David Brion: The Problem of Slavery in the Age of Revolution. Oxford University Press, 1999.
- Dayan, Joan: Haiti, History, and the Gods. University of California Press, 1995
- "Paul Gilroy's Slaves, Ships and Routes: The Middle Passage as Metaphor." *Research in African Literatures* 27.4,1996.
- Deren, Maya: Divine Horsemen. McPherson & Company, New York, 1970.
- Deschamps Chapeaux, Pedro: Los batallones de pardos y morenos libres. Instituto Cubano del Libro, La Habana 1976.
- El negro en la economía habanera del siglo XIX. Unión de Escritores y Artistas de Cuba, 1971.
- Depestre, René: Problemas de identidad del hombre negro en las literaturas antillanas. UNAM, México, 1978.
- De Wimpffen, Baron Alexander Stanislaus. A Voyage to Saint Domingo, in the Years 1788, 1789, And 1790. London: T. Cadell, Jr. and W. Davies and J. Wright; 1797.
- Díaz, María Elena: The Virgin, the king, and the royal slaves of El Cobre: negotiating freedom in colonial Cuba, 1670-1780. Stanford University Press, 2000.
- Di Tella, Torcuato: La rebelión de esclavos en Haití. Ediciones del IDES, Buenos Aires, 1984.
- Drescher, Seymour: From Slavery to Freedom. New York University Press, 1999.
- Dorsinville, Roger: Toussaint Louverture; ou, La vocation de la liberté. Paris, R. Julliard 1965.
- Dubois, Laurent: Avengers of the New World : the story of the Haitian Revolution. Harvard University Press, 2004.
- Duno, Luis: Solventando las diferencias: la ideología del mestizaje en Cuba. Iberoame-ricana, Madrid, 2003.

- Dupuy, Alex: Haiti in the World Economy: Class, Race, and Underdevelopment since 1700. Westview Press, 1989.
- Duvalier, Francois: Hommage au marron inconnu. Edition Speciale, Haití, 1969.
- Egea, López, Antonio: El pensamiento filosófico y político de Francisco de Miranda. Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1983.
- Endore, Guy: Babouk. Monthly Review Press, New York, 1991.
- Fernández Méndez, Eugenio: Crónicas de las poblaciones negras en el Caribe Francés. Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1996.
- Fick, Carolyn: The making of Haiti : the Saint Domingue revolution from below. University of Tennessee Press, 1990.
- Fischer, Sibylle: Modernity disavowed : Haiti and the cultures of slavery in the age of revolution. Duke University Press, 2004.
- Franco, José Luciano (compilador): Documentos para la historia de Haití en el Archivo Nacional. Archivo Nacional de Cuba, 1954.
La conspiración de Aponte. Publicaciones del Archivo Nacional de Cuba, La Habana, 1963.
Historia de la Revolución de Haiti. Santo Domingo, Editora Nacional, 1971.
La diáspora africana en el nuevo mundo. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975.
Las conspiraciones de 1810 y 1812. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1977.
- Foucault, Michel: Society must be defended : lectures at the Collège de France. Picador, 2003.
- Fouchard, Jean: The Haitian Maroons: Liberty or Death. Edward W. Blyden Press, New York, 1981.
- Frazer, James: The magical origin of kings. London, Dawsons, 1968.
- Gates, Henry Louis: Wonders of the African world. New York : Knopf, 1999.
- Garran-Coulon, M: An Inquiry Into The Causes Of The Insurrection Of The Negroes In The Island Of St. Domingo. Microfilm. London, 1792.

Geggus, David: Slavery, War, And Revolution: The British Occupation of Saint Domingue: 1793 - 1798. Oxford, England: Clarendon Press; 1982.

Haitian revolutionary studies. Indiana University Press, 2002.

Genovese, Eugene: From Rebellion to Revolution: Afro-American Slave Revolts in the Making of the Modern World. Louisiana University Press, 1979.

Graves, Robert: Mammon and the black goddess. London, Cassell, 1965.

Goldstein, Jan (editor): Foucault and the writing of history. Blackwell, 1994.

Guha, Ranajit (editor): Selected Subaltern Studies. Oxford University Press, 1988.

Domination without Hegemony. Harvard University Press, 1997.

Guerra y Sánchez, Ramiro: Manual de historia de Cuba desde su descubrimiento hasta 1868. Erre, Madrid, 1975.

Gilroy, Paul: The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness. Harvard University Press, 2000.

Glissant, Édouard: Poetics of Relation. The University of Michigan Press, 2000.

Hardt, Michael: "The Eurocentrism of History". *Postcolonial Studies: Culture, Politics, Economy*. Volumen 4, número 2, Julio, 2001.

Hart, Richard: Esclavos que abolieron la esclavitud. Casa de las Américas, 1984.

Hallward, Peter: Badiou : a subject to truth. University of Minnesota Press, 2003.

"Haitian Inspiration". *Radical Philosophy*, January 2004.

Henry, Paget: Caliban's Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy. Routledge, 2000.

Henshall, Nicholas: The myth of absolutism : change and continuity in early modern European monarchy. Longman, 1992.

Hernández Guerrero, Dolores: La revolución haitiana y el fin de un sueño colonial, 1791-1803. Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.

Hein, Ewald: Ethiopia, Christian Africa : art, churches and culture. Ratingen : Melina-Verlag, 1999.

Helg, Aline: Liberty & equality in Caribbean Colombia, 1770-1835. University of North Carolina Press, 2004.

Herskovits, M.J.: Life in a Haitian Valley. Knopf, New York, 1937.

Hobbes, Thomas: Leviathan. Penguin Classics, 1985.

Hobsbawm, E. J.: The Age of Revolution. Mentor, New York, 1962.

Hoffmann, Léon-François: Le roman haïtien : idéologie et structure. Editions Naaman, 1982.

Howe, Stephen: Afrocentrism: mythical pasts and imagined homes. Verso, 1998.

Howard, Philip: Changing history : Afro-Cuban cabildos and societies of color in the nineteenth century. Louisiana State University Press, 1998.

Howard, Thomas: The Haitian journal of Lieutenant Howard, York Hussars, 1796-1798. University of Tennessee Press, 1985.

Hurbon, Laënnec (editor): L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue. Karthala, 2000.

Hurston, Zora Neale: Tell my Horse. Perennial Library, 1990.

James, C. L. R. : The Black Jacobins : Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution. New York, Vintage Books, 1989.

Mariners, Renegades and Castaways: The Story of Herman Melville and the World We Live In. University Press of New England, 2001.

Janvier, Louis Joseph: Les constitutions d' Haïti. Paris, 1886.

Kantorowicz, Ernst: The King's Two Bodies. Princeton University Press, 1997.

Kraniauskas, John: "Hybridity in a Transnational Frame: Latin-Americanist and Postcolonial Perspectives on Cultural Studies. *Neplantla*, 1:1, Duke University Press, 2000.

Lacroix, Pamphile de: La Révolution de Haïti. Éditions Karthala, Paris, 1995.

Laguerre, Michel: Voodoo and Politics in Haiti. St. Martin Press, New York, 1989.

Laurent, Gerard M.: Toussaint Louverture: A travers sa Correspondance, 1794-1798. Industrias Gráficas, Madrid, 1954.

Lecerle , Jean_Jacques: Cantor, Lacan, Mao, Beckett, même combat: The Philosophy of Alain Badiou”, *Radical Philosophy*, January/February, 1999.

Lewis, Gordon: Main Currents in Caribbean Thought. John Hopkins University Press, 1983.

Linebaugh, Peter y Rediker, Marcus: The Many Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic. Beacon Press, 2000.

Lopez Cancelada, Juan López (editor): Vida de Jean-Jacques Dessalines, Gefe (sic) de los negros de Santo Domingo. Edición facsimilar del original publicado en 1806. Miguel Ángel Porrúa, México, 1983.

Luis, William: Literary Bondage: Slavery in Cuban Narrative. University of Texas Press, 1990.

Madiou, Thomas: Histoire d’ Haïti. 3 tomos. Département de l’ Instruction Public. Port-au-Prince, 1922.

M’Bow, Amadou-Mahtar [prólogo]: The Image of the Black in Western art. Harvard University Press, 4 vols. 1976.

Metraux, Alfred: Voodoo in Hati. Schocken Books, New York, 1972.

Menéndez Pidal, Ramón: Floresta de leyendas heroicas españolas: Rodrigo, el último godo. Espasa-Calpe, Madrid, 1942.

Miranda, Francisco de: Colombeja. Tercera sección: Revolución francesa, 1792. Tomo X. Ediciones de la Presidencia de la República, Caracas, 1989.

Miranda, Francisco: Dos cultos fundantes : Los Remedios y Guadalupe, 1521-1649 : historia documental. El Colegio de Michoacán, 2001.

Mintz, Sidney: Caribbean transformations. Columbia University Press, 1989.

Moreiras, Alberto: The Exhaustion of Difference. Duke University Press, 2001

Moreno Fraginalls, Manuel: El ingenio. Editorial crítica, Barcelona, 2001.

Moreau de Saint-Méry, Médéric: A civilization that perished : the last years of white colonial rule in Haiti. University Press of America, 1985.

Montag, Warren: Bodies, Masses, Power: Spinoza and his Contemporaries. Verso, London, 1999.

Müller, Jan-Werner: A Dangerous Mind: Carl Schmitt in Post-War European Thought. Yale University Press, 2003.

Navia, Luis: Diogenes of Sinope: The Man in the Tub. Greenwood Press, 1998.

Negri, Antonio y Hardt, Michael: Empire. Harvard University Press, 2000.

Insurgencias : constituent power and the modern state. University of Minnesota Press, 1999.

Nicholls, David: From Dessalines to Duvalier. Rutgers University Press, 1996.

Ortiz, Fernando: Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar. Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1978.

El huracán mitología y sus símbolos. Fondo de Cultura Económica, 1947.

José Antonio Saco y sus ideas cubanas. Imprenta y Librería “El Universo”, La Habana, 1929

Oriol, Michele: Images de la revolution a Saint-Domingue. Port-au-Prince: Editions Henri Deschamps; 1992.

Ott, Thomas: The Haitian Revolution: 1789-1804. The University of Tennessee Press, 1987.

Palmié, Stephan: Wizards and scientists : explorations in Afro-Cuban modernity and tradition. Duke University Press, 2002.

Pankhurst Richard: The Ethiopians. Blackwell Publishers, 1998.

Patterson, Orlando: Slavery and Social Death: A Comparative Study. Harvard University Press, 1982.

Patton, Paul: Deleuze and the Political. Routledge, 2000.

Parcero Torre, Celia María: La pérdida de La Habana y las reformas borbónicas en Cuba, 1760-1773. España, Junta de Castilla y León, 1998.

Petrie, Charles: King Charles III of Spain; an enlightened despot. London, Constable, 1971.

Price Mars, Jean: Ainsi parla l' oncle. New York, 1954.

Price, Richard (editor): Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas.

The John Hopkins University Press, 1996.

Portuondo Zúñiga, Olga: La Virgen de la Caridad del Cobre : símbolo de cubanía. Santiago de Cuba, Editorial Oriente, 1995.

Puech Parham, Althéa de [ed.]: My Odyssey; experiences of a young refugee from two revolutions, by a Creole of Saint Domingue. Louisiana State University Press, 1959.

Rama, Ángel: La ciudad letrada. Ediciones del Norte, Hanover, 1984.

Roumain, Jacques: A Propos de la Campagne Anti-Superstitieuse. Impr. de l'État, Port-au-Prince, 1942.

Rodríguez, Ileana (editor): The Latin American Subaltern Studies Reader. Duke University Press, 2001.

“Romanticismo literario y liberalismo reformista: el grupo de Domingo del Monte”. *Caribbean Studies*, 20, 1980.

Saco, José Antonio: Historia de la esclavitud de la raza africana en el nuevo mundo y en los países en los países américo-hispanos. 4 tomos. Prólogo por Fernando Ortíz, Cultural, S.A, La Habana, 1928.

Historia de la esclavitud en las colonias francesas. Sociedad Económica de Amigos del País. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2002.

Sanceau, Elaine: The land of Prester John, a chronicle of Portuguese exploration. Knopf, 1944.

Seabrook, William: The Magic Island. Paragon House, New York, 1989.

Scott, David: Conscripts of modernity : the tragedy of colonial enlightenment. Duke University Press, 2004.

Scott, Peter y William, Cavanaugh, (eds.): The Blackwell companion to political theology. Blackwell Pub., 2004.

Scott, Julius: The Common Wind: Currents of Afro-American Communication in the Era of the Haitian Revolution. Ph.D diss., Duke University, 1986.

Schmitt, Carl: “Teología política I”, en: Carl Schmitt, teólogo de la política. Prólogo y selección de textos de Héctor Aguilar. Fondo de Cultura Económica, 2001.

Schmidt-Nowara, Christophe: Empire and Antislavery: Spain, Cuba, and Puerto Rico, 1833-1874. University of Pittsburgh Press, 1999.

Sekyi-Otu, Ato: Fanon's Dialectic of Experience. Harvard University Press, 1996.

Sheller, Mimi: Democracy after slavery : Black publics and peasant radicalism in Haiti and Jamaica . University Press of Florida, 2000.

Shavit, Jacob: History in Black : African-Americans in search of an ancient past. Frank Cass, 2001.

Silverberg, Robert: The realm of Prester John. Doubleday, 1972.

Speratti-Piñero, Emma: Pasos hallados en El reino de este mundo. Colegio de México, 1981.

Spinoza, Baruch de: Correspondencia completa. Hiperión, Madrid, 1988.

Sommer, Doris: Foundational Fiction: The National Romances of Latin America. University of California Press, 1991.

Stoddard, T. Lothrop. The French Revolution In San Domingo. Boston: Houghton Mifflin Company; 1914.

Tonnerre, F. Boisrond: Mémoires pour servir à histoire d' Haïti. Paris, 1851

Thornton, John: Africa and Africans in the Making of the Atlantic World: 1400-1800. Cambridge University Press, 1998.

The Kongolese Saint Anthony: Dona Beatriz Kimpa and the Antonian Movement, 1684-1706. Cambridge University Press, 1998.

Warfare in Atlantic Africa: 1500-1800. Routledge, 1999.

“I Am the Subject of the King of Congo’: African Political Ideology and the Haitian Revolution”. *Journal of World History*. Volume 4, number 2, Fall 1993.

“African Soldiers in the Haitian Revolution,” *The Journal of Caribbean History* 25, nos. 1, 2, 1991.

Thompson, Robert Farris: Flash of the Spirit: African and Afro-American Art and Philosophy. Random House, New York, 1983.

Trouillot, Michel-Rolph: Haiti, state against nation : the origins and legacy of Duvalierism. Monthly Review Press, 1990.

Silencing the past : power and the production of history.
Beacon Press, 1995.

Trouillot, Hénoek: La guerre de l'indépendance [sic] d'Haïti. [s.l. : s.n., 1972?].

Virno, Paolo: Gramática de la multitud. Internet: www.rebellion.org/libros/030907_gramatica.pdf

Warner, Marina: Alone of all her sex : the myth and the cult of the Virgin Mary. New York, Vintage Books, 1983.

West, Cornel: Prophesy Deliverance!: An Afro-American Revolutionary Christianity. Westminister Press, 1982.

Williams, Eric: Capitalism & Slavery. The university of North Carolina Press, 1994.

Witt, R.E.: Isis in the Graeco-Roman World. Cornell University Press, 1971.

Wolin, Richard: Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption. University of California Press, 1994.

Yates, Frances: Giordano Bruno and the Hermetic tradition. University of Chicago Press, 1964.

The Rosicrucian enlightenment. London, Boston, Routledge and Kegan Paul, 1972.

Vastey, Baron de: Remarks upon a Letter Addressed by M. Mazerés. London, 1818.

Le Système Colonial Dévoilé. Cap Henry, 1814.

An Essay on the Causes of Revolution and Civil Wars of Hayti. Greenwood Press, New York, 1969.

Zambrana de Sánchez, Heida: El reino de este mundo: correlaciones histórico-literarias. Universidad, Río Piedras, P.R., 1992.