

Una historia impensable

La Revolución Haitiana como un no-acontecimiento

Michel-Rolph Trouillot

La joven se puso de pié en el medio de mi lectura. “Sr. Trouillot, usted nos hace leer a todos esos eruditos blancos. ¿Qué pueden saber ellos sobre la esclavitud? ¿Dónde estaban cuando nos arrojábamos de los barcos; cuando preferíamos la muerte antes que el sufrimiento y matábamos a nuestros hijos para evitarles una vida de abusos y humillación?

Yo estaba asustado y ella equivocada. No estaba leyendo sólo autores blancos y nunca había saltado de un barco de esclavos. Yo estaba pasmado y ella enojada; pero ¿cómo razonar con enojo? Yo estaba en camino a un doctorado, y mi enseñanza en este curso era apenas una escala, una forma de pagar mis culpas en esta institución “blanca”¹. Ella había tomado mi clase como un respiro en su

¹ N. del T. En inglés, “*lily-white*”. Este adjetivo puede referirse al *blanco* en tanto color de piel, o bien a una condición de *perfección moral*. En este caso, el autor probablemente utiliza la expresión en un doble sentido, para referirse a una institución “de blancos”, a la vez que dotada de cierto prestigio o renombre.

camino a la facultad de medicina, la escuela de leyes de Harvard, o alguna otra corporación “blanca”.

Yo había intitulado el curso “La experiencia negra en las Américas”. Debería haberlo sabido: atrajo a los pocos estudiantes negros que había -más unos pocos blancos valientes- y todos esperaban demasiado, mucho más de lo que yo podía ofrecer. Querían una vida que ningún relato podía proveer, ni siquiera la mejor ficción. Querían una vida que sólo ellos podían construir, aquí y ahora en los Estados Unidos –sólo que no lo sabían: estaban demasiado implicados en la historia en cuestión. Sin embargo, en sus ojos ya podía ver que parte de mi lección había sido comprendida. Quería que supieran que la esclavitud no había existido sólo en Georgia y Mississippi; que aprendieran que la conexión con África era más compleja y tortuosa que lo que nunca hubieran imaginado; que el monopolio de los Estados Unidos tanto sobre la negritud como sobre el racismo era en sí mismo un argumento racista. Y ella había roto el hechizo en su camino a la escuela de leyes de Harvard. Yo era un principiante y ella también, cada uno de nosotros batallando con la historia que escogimos, cada uno luchando también contra un olvido que nos fue impuesto.

Diez años después, estaba visitando otra institución con una concurrencia menos prestigiosa y con sueños más modestos, cuando otra joven negra, de la misma edad pero mucho más tímida, me tomó otra vez por sorpresa. “Estoy cansada”, dijo, “de escuchar sobre esta cosa de la esclavitud. ¿No podemos escuchar la historia de los millonarios negros?” ¿Habían cambiado tan rápido los tiempos, o sus diferentes opiniones sobre la esclavitud reflejaban las diferencias de clase?

Volví a recordar a la primera mujer, aferrada con tanta fuerza a aquel barco de esclavos. Entendí mejor por qué quería saltar, aunque fuera una vez, en su

camino a la escuela de leyes de Harvard, a la Facultad de Medicina, o adonde fuera. Como custodia del futuro de una raza encarcelada, cuyos jóvenes varones no viven lo suficiente para tener un pasado, ella necesitaba esta narrativa de resistencia. Nietzsche estaba equivocado: esto no era un peso extra, sino una necesidad para el viaje, y ¿quién era yo para decir que no era mejor un pasado que un puñado de falsos millonarios, o una medalla de St. Henry y las paredes desmoronadas de un palacio deteriorado?

Me gustaría poder juntar los años y poner a ambas jóvenes en una misma clase. Habríamos compartido historias que aún no están en los archivos. Habríamos leído el cuento de Ntozake Shange acerca de una joven de color que soñaba con Toussaint Louverture y la revolución que el mundo olvidó. Luego habríamos vuelto a los diarios de los plantadores, a la historia econométrica y su industria de las estadísticas, y ninguno se habría asustado de los números. Los hechos crudos no son más aterradores que la oscuridad. Puedes jugar con ellos si estás con amigos; sólo asustan si los lees a solas.

Todos necesitamos historias que ningún libro de historia puede contar, pero éstas no están en las aulas –al menos no en las de historia. Están en las lecciones que aprendemos en casa, en la poesía y los juegos de la niñez, en lo que queda de la historia cuando cerramos los libros de historia, con sus hechos verificables. De otra forma, ¿por qué una mujer negra, nacida y criada en el país más rico de fines del siglo XX, tendría más miedo de hablar de la esclavitud que un plantador blanco en el Saint-Domingue colonial, sólo días antes de que los esclavos amotinados golpearan a su puerta?

Esta es una historia para los jóvenes negros de los Estados Unidos que aún temen a la oscuridad. Aunque ellos no están solos, esta historia puede contarles por qué sienten que lo están.

Impensar una Quimera

En 1790, apenas unos pocos meses antes del comienzo de la insurrección que sacudió a Saint-Domingue y provocó el nacimiento revolucionario del Haití independiente, el colono francés La Barre tranquilizaba a su esposa metropolitana sobre lo calmo de la vida en los trópicos. Escribió: “No hay ninguna actividad entre nuestros negros (...) Ni siquiera piensan en ello. Son muy tranquilos y obedientes. Una revuelta entre ellos es imposible”. Y de nuevo: “No tenemos nada que temer de parte de los negros; son tranquilos y obedientes. Y otra vez: “Los negros son muy obedientes y siempre lo van a ser. Dormimos con las puertas y ventanas abiertas de par en par., Para los negros, la libertad es una quimera”¹

El historiador Roger Dorsinville, quien cita estas palabras, observa que, unos meses después, la más importante insurrección de esclavos registrada en la historia había reducido a la insignificancia tan abstractos argumentos sobre la obediencia de los negros. Yo no estoy tan seguro. Cuando la realidad no coincide con creencias profundamente arraigadas, los seres humanos tienden a formular interpretaciones que la fuerzan para acomodarla dentro de los límites de estas creencias. Elaboran fórmulas para reprimir lo impensable y devolverlo al reino del discurso aceptado.

Las opiniones de La Barre no eran únicas de ningún modo. Un administrador tranquilizaba constantemente a sus patrones en términos semejantes: “Vivo tranquilamente en medio de ellos sin ningún temor de una revuelta, a menos que fuere fomentada por los mismos blancos”². A veces había dudas. Pero las precauciones prácticas de los plantadores apuntaban a contener acciones individuales o, en el peor de los casos, un disturbio repentino. Nadie, ni en Saint-Domingue ni en otro lugar, ideó un plan para responder a una insurrección general.

En efecto, la afirmación de que los africanos esclavizados y sus descendientes no se podían imaginar la libertad –y menos aún formular estrategias para conseguirla y asegurarla- no se basaba tanto en evidencias empíricas como en una ontología, una organización implícita del mundo y de sus habitantes. Aunque no era en absoluto monolítica, esta cosmovisión era ampliamente compartida por los blancos de Europa y las Américas, así como por muchos plantadores no blancos. Y si bien dejaba lugar para variaciones, ninguna de ellas incluía la posibilidad de un levantamiento revolucionario en las plantaciones de esclavos, mucho menos uno exitoso que llevara a la creación de un estado independiente.

De este modo, la Revolución Haitiana entró en la historia con la característica peculiar de ser impensable, incluso mientras ocurría. Los debates y publicaciones oficiales de aquellos tiempos, incluyendo la larga lista de panfletos sobre Saint-Domingue publicados en Francia desde 1790 hasta 1804, revelan la incapacidad de la mayoría de los contemporáneos para comprender la revolución en curso en sus propios términos³. Podían leer las noticias sólo a través de sus categorías preconcebidas, y éstas eran incompatibles con la idea de una revolución de esclavos.

El contexto discursivo dentro del cual se discutió la noticia de Saint-Domingue mientras sucedía, tiene importantes consecuencias para la historiografía de Saint-Domingue/Haití. Si ciertos hechos no pueden ser aceptados ni siquiera mientras se producen, ¿cómo pueden ser evaluados con posterioridad? En otras palabras, ¿pueden las narrativas históricas transferir argumentos que son impensables en el mundo en que esas narrativas se desarrollan? ¿Cómo escribir una historia de lo imposible?

La cuestión clave no es ideológica. Los enfoques ideológicos son hoy más habituales en el propio Haití (en las interpretaciones épicas o abiertamente políticas de la revolución favorecidas por algunos autores haitianos) que en el manejo más

riguroso de la evidencia que ofrecen los historiadores profesionales en Europa o Norteamérica. Al menos desde la década de 1940, la producción académica internacional sobre la Revolución Haitiana ha sido bastante sólida según los estándares modernos de validación. La cuestión es más bien epistemológica y, por lo tanto, metodológica en sentido amplio. Más allá de su calidad, ¿hasta qué punto la historiografía moderna de la Revolución Haitiana -como parte de un continuo discurso occidental sobre la esclavitud, la raza, y la colonización- ha roto sus vínculos de hierro con el medio filosófico en que nació?

Cierta Idea de Hombre

Occidente fue creado en algún momento a principios del siglo XVI, en medio de una ola mundial de transformaciones materiales y simbólicas. La expulsión definitiva de los musulmanes de Europa, los llamados viajes de exploración, los primeros desarrollos del colonialismo mercantil y la maduración del estado absolutista, sentaron las bases para que los gobernantes y los comerciantes de la Cristiandad Occidental conquistaran Europa y el resto del mundo. Este itinerario histórico era político, como lo demuestran los bien conocidos nombres que evoca – Colón, Magallanes, Carlos V, los Habsburgos- y los momentos cruciales que marcaron su ritmo -la reconquista de Castilla y Aragón, las Leyes de Burgos, la transmisión del poder papal de los Borgia a los Medici.

Estos acontecimientos políticos fueron paralelos al surgimiento de un nuevo orden simbólico. La invención de América (con Waldseemüller, Vesputio y Balboa), la simultánea invención de Europa, la división del Mediterráneo por una línea imaginaria desde el sur de Cádiz hasta el norte de Constantinopla, la occidentalización del Cristianismo y la invención de un pasado greco-romano para la

Europa Occidental, fueron todos parte del proceso en el cual Europa se convirtió en Occidente⁴. Lo que llamamos el Renacimiento, mucho más una invención en sí misma que un volver a nacer, marcó el comienzo de una serie de preguntas filosóficas, a las cuales los políticos, teólogos, artistas y soldados dieron respuestas tanto concretas como abstractas. ¿Qué es la belleza? ¿Qué es el orden? ¿Qué es el Estado? Pero también y sobre todo: ¿Qué es el hombre?

Los filósofos que discutían esta última cuestión no podían escapar al hecho de que la colonización ocurría mientras ellos hablaban. Los hombres (los europeos) estaban conquistando, matando, dominando y esclavizando a otros seres que, al menos algunos, creían igualmente humanos. El debate entre Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda sobre la naturaleza y destino de los indios, que tuvo lugar en Valladolid en 1550-1551, fue sólo un momento de este permanente encuentro entre lo simbólico y lo práctico. De allí, las grandes ambigüedades del primer Las Casas, quien creía tanto en la colonización como en la humanidad de los indios, y encontraba imposible conciliarlas. Pero a pesar de Las Casas y otros, el Renacimiento no resolvió -no pudo- la cuestión de la naturaleza ontológica de los pueblos conquistados. Como bien sabemos, el mismo Las Casas ofreció una solución de compromiso pobre y ambigua, de la que se iba a arrepentir más tarde: libertad para los salvajes (los indios), esclavitud para los bárbaros (los africanos). La colonización se impuso.

El siglo XVII fue testigo de la creciente intervención de Inglaterra, Francia y los Países Bajos en las Américas y en la trata de esclavos. El siglo XVIII siguió el mismo camino, con un toque de perversidad: Mientras más compraban y conquistaban a otros hombres y mujeres los comerciantes y mercenarios europeos, más escribían y hablaban sobre el Hombre los filósofos. Visto desde fuera de Occidente, con su extraordinario incremento de las reflexiones filosóficas y de la

atención concreta a la práctica colonial, el siglo de la Ilustración fue también un siglo de confusión. No hay una única visión de los negros –en realidad, de ningún grupo no blanco– ni siquiera dentro de la propia población europea. Más bien, los grupos no europeos fueron forzados a encajar en diversos esquemas filosóficos, ideológicos y prácticos. Lo más importante para nuestros propósitos es que todos estos esquemas reconocían grados de humanidad. Ya fuera que estas gradaciones clasificaran a los fragmentos de la humanidad sobre bases ontológicas, éticas, políticas, científicas, culturales o, simplemente, pragmáticas, el hecho es que todas asumían y reafirmaban que, en última instancia, algunos seres humanos lo eran más que otros.

Porque de hecho, en el horizonte de Occidente, al final del siglo, el Hombre (con mayúscula) fue principalmente europeo y masculino. En este único punto coincidían todos los que importaban. Hombres eran también, en un grado menor, las mujeres de origen europeo, como las “citoyennes” francesas, o blancos ambiguos como los judíos europeos. Más abajo estaban los pueblos sujetos a fuertes estructuras estatales: los chinos, los persas, los egipcios, quienes ejercían una inusual fascinación sobre algunos europeos, por ser al mismo tiempo más “avanzados” y, sin embargo, potencialmente más malvados que otros Occidentales. Pensándolo bien, sólo para una tímida minoría, el Hombre podía ser, también, el occidentalizado, el colonizado complaciente. El beneficio de la duda no se extendía demasiado: los seres humanos occidentalizados (o, más propiamente, “occidentalizables”), los nativos de África y las Américas, estaban en el nivel más bajo de esta nomenclatura.⁵

Las connotaciones negativas ligadas a los colores de piel que, de modo creciente, fueron reagrupados como “negros”, se habían difundido por primera vez en la Cristiandad durante la Baja Edad Media. Fueron reforzadas por las

extravagantes descripciones de los geógrafos y viajeros medievales. Así, la palabra “nègre” ingresó a los diccionarios y glosarios franceses con matices negativos cada vez más precisos, desde sus primeras apariciones en la década de 1670, hasta los diccionarios universales que preanunciaban la *Encyclopedie*⁶. Hacia mediados del siglo XVIII, “negro” significaba, casi universalmente, malo. Lo que había ocurrido en el ínterin era la expansión de la esclavitud africana en América.

De hecho, la nomenclatura un tanto abstracta heredada del Renacimiento fue reproducida, reforzada y también desafiada, por la práctica colonial y la literatura filosófica. Es decir, la práctica colonial del siglo XVIII puso de manifiesto tanto las certezas como las ambigüedades del orden ontológico que acompañó el ascenso de Occidente.

La colonización proporcionó el impulso más potente para transformar el etnocentrismo europeo en racismo científico. A principios del siglo XVIII, la justificación ideológica de la esclavitud afroamericana descansaba cada vez más en formulaciones explícitas del orden ontológico heredado del Renacimiento. Pero al hacerlo, también transformó la visión del mundo del Renacimiento, trayendo sus supuestas desigualdades a un plano mucho más cercano a las prácticas que las confirmaban. Los negros eran inferiores y, por lo tanto, esclavos; los esclavos negros se comportaban mal y, por lo tanto, eran inferiores. En resumidas cuentas, la práctica de la esclavitud en las Américas reafirmaba la posición de los negros en el nivel más bajo de la especie humana.

Con el lugar de los negros ya garantizado en la parte inferior de la nomenclatura occidental, el racismo antinegro pronto se convirtió en el elemento central de la ideología de los plantadores del Caribe. Hacia mediados del siglo XVIII, los argumentos que justificaban la esclavitud en las Antillas y Norteamérica se trasladaron a Europa, donde se combinaron con la carga racista inherente al

pensamiento racionalista de la época. La literatura en francés es reveladora, aunque de ninguna manera única. Buffon sostenía fervientemente un punto de vista monogenista: los negros no eran, en su opinión, una especie diferente. Aún así, eran lo suficientemente diferentes como para estar destinados a la esclavitud. Voltaire discrepaba, pero sólo en parte. Los negros pertenecían a una especie diferente, culturalmente destinada a ser esclavizada. Que el bienestar material de muchos de estos pensadores estuviera relacionado -a menudo de manera indirecta y otras veces muy directamente- con la explotación del trabajo esclavo africano, no puede haber sido irrelevante para sus eruditas opiniones. Para la época de la Revolución Americana, el racismo científico, cuyo ascenso muchos historiadores atribuyen erróneamente al siglo XIX, ya era un rasgo del panorama ideológico de la Ilustración a ambos lados del Atlántico⁷.

De este modo, la Ilustración exacerbó la ambigüedad fundamental que dominaba el encuentro entre el discurso ontológico y la práctica colonial. A pesar de que los filósofos reformularon algunas de las respuestas heredadas del Renacimiento, la pregunta “¿Qué es el Hombre?” siguió tropezando con las prácticas de dominación y de acumulación mercantil. La brecha entre la abstracción y la práctica creció o, mejor dicho, el manejo de las contradicciones entre ambas se volvió mucho más sofisticado, en parte porque la filosofía proveía tantas respuestas como la misma práctica colonial. La Ilustración fue una era en la cual los traficantes de esclavos de Nantes compraban títulos nobiliarios para codearse con los filósofos, una era en la cual un luchador por la libertad como Thomas Jefferson podía poseer esclavos sin sucumbir bajo el peso de sus contradicciones intelectuales y morales.

También en nombre de la libertad y la democracia, en julio de 1789, sólo unos días antes de la toma de la Bastilla, unos pocos plantadores de Saint-Domingue se reunieron en París para solicitar a la recientemente constituida Asamblea

Nacional que aceptara a veinte representantes del Caribe. Los plantadores habían calculado este número a partir de la población de las islas, utilizando toscamente las matemáticas usadas en Francia para calcular la cantidad de representantes metropolitanos en la Asamblea. Pero sin ninguna ingenuidad, habían contado a los esclavos negros y a la *gens de couleur* como parte de la población de las islas, mientras que, desde luego, no reclamaban ningún derecho de sufragio para estos no-blancos. El *Honoré* Gabriel Riquetti, Conde de Mirabeau, tomó la palabra para denunciar las sesgadas matemáticas de los plantadores. Mirabeau dijo a la Asamblea:

¿Las colonias van a situar a sus negros y *gens de couleur* en la clase de los hombres o en la de las bestias de carga?

Si los colonos quieren que los negros y las *gens de couleur* cuenten como hombres, déjenlos emanciparse primero; que todos puedan ser electores, que todos puedan ser elegidos. Si no, les rogamos que observen que para calcular el número de diputados respecto de la población de Francia, no hemos tomado en cuenta ni el número de nuestros caballos, ni el de nuestras mulas.⁸

Mirabeau quería que la Asamblea Nacional conciliara los principios filosóficos explícitos en la Declaración de los Derechos del Hombre con su postura política sobre las colonias. Pero la declaración hablaba de los “Derechos del Hombre y del Ciudadano”, un título que denota, como nos recuerda Tzvetan Todorov, el germen de una contradicción.⁹ En este caso, el ciudadano triunfó sobre el hombre – al menos sobre el hombre no-blanco. La Asamblea Nacional concedió sólo seis diputados a las colonias azucareras del Caribe, unos pocos más de los que les

correspondían si sólo los blancos hubieran sido contados, pero mucho menos que si la Asamblea hubiera reconocido plenos derechos políticos a los negros y las *gens de couleur*. En las matemáticas de la realpolitik, el medio millón de esclavos de Saint-Domingue/Haití y los pocos cientos de miles de las otras colonias valían, aparentemente, tres diputados –que además eran blancos.

La facilidad con que la Asamblea eludió sus propias contradicciones, un eco de los mecanismos por los cuales los esclavos negros llegaron a representar tres quintas partes de una persona en los Estados Unidos, permeó las prácticas de la Ilustración. Jacques Thibau duda de que los contemporáneos encontraran una dicotomía entre la Francia de los esclavistas y la de los filósofos. “¿No era la Francia Occidental y marítima una parte integral de la Francia de la Ilustración?”¹⁰ Louis Sala-Molins sugiere además que se debe distinguir entre la defensa de la esclavitud y el racismo de la época: uno podía oponerse a la primera (por razones prácticas) y no a la otra (por razones filosóficas). Voltaire, notablemente, era racista, pero a menudo se oponía a la esclavitud en términos prácticos más que morales. Lo mismo hizo David Hume, no porque creyera en la igualdad de los negros, sino porque, como Adam Smith, consideraba demasiado costosa la empresa. De hecho, tanto en Francia como en Inglaterra, la mayoría de las veces los argumentos a favor o en contra de la esclavitud en el terreno de la política fueron expresados en términos pragmáticos, no obstante el masivo llamamiento del abolicionismo británico y sus connotaciones religiosas.

Sin embargo, la Ilustración produjo un cambio de perspectiva. La idea de progreso, ahora confirmada, sugería que los hombres eran perfectibles. Por lo tanto, los subhumanos podían ser perfectibles también, al menos en teoría. Más importante aún, el comercio de esclavos seguía su curso y los aspectos económicos de la esclavitud serían cada vez más cuestionados a medida que el siglo se acercaba a su

fin. La perfectibilidad se convirtió en un argumento del debate práctico: el otro occidentalizado lucía cada vez más rentable para Occidente, sobre todo si podía convertirse en un trabajador libre. Una memoria francesa de 1790 resumía la cuestión: “Tal vez no es imposible civilizar al negro, traerlo hacia los principios y *hacer de él un hombre*: habría más que ganar que comprándolo y vendiéndolo” Finalmente, no deberíamos subestimar la enérgica postura anticolonialista de un pequeño y elitista, pero ruidoso, grupo de filósofos y políticos.¹¹

Las reservas expresadas en la metrópolis tuvieron poco impacto al interior del Caribe o en África. De hecho, la trata de esclavos creció en los años 1789-1791, mientras los políticos y filósofos franceses debatían con más vehemencia que nunca sobre los derechos de la humanidad. Además, eran pocos los políticos o filósofos que atacaban el racismo, el colonialismo y la esclavitud de un solo golpe y con igual vehemencia. Tanto en Francia como en Inglaterra, el colonialismo, la retórica proesclavista y el racismo se entremezclaban y reforzaban mutuamente sin nunca confundirse del todo. Lo mismo sucedía con sus opuestos, lo cual dejaba mucho espacio para múltiples posiciones.¹²

A pesar de esta multiplicidad, no había ninguna duda sobre la superioridad occidental, sino sólo sobre su uso y efecto adecuado. Tal vez la crítica más radical al colonialismo en la Francia de la Ilustración haya sido *L'Histoire des deux Indes*, firmada por el Abbé Raynal y con el filósofo y enciclopedista Denis Diderot como colaborador en las sombras –y, para algunos, principal responsable- en los pasajes anti-colonialistas.¹³ Sin embargo, el libro nunca cuestionó por completo los principios ontológicos detrás de la empresa colonialista, a saber, que las diferencias entre las formas de la humanidad no eran sólo de grado sino de clase, no históricas, sino primordiales. La polifonía del libro limitó aún más su impacto antiesclavista.¹⁴ Como señala correctamente Bonnet, *L'Histoire* es un libro que venera a la vez la

visión inmóvil del buen salvaje y los beneficios de la industria y la actividad humana.¹⁵

Detrás del radicalismo de Diderot y Raynal había, en última instancia, un proyecto de gestión colonial, que incluía de hecho la abolición de la esclavitud, pero sólo en el largo plazo y como parte de un proceso que apuntaba a un mejor control de las colonias.¹⁶ El acceso al status humano no llevaba *ipso facto* a la autodeterminación. En síntesis, aquí también, como en Condorcet, como en Mirabeau, como en Jefferson, a fin de cuentas, hay grados de humanidad.

El vocabulario de la época revela esa gradación. Cuando se hablaba del producto biológico de las relaciones sexuales entre negros y blancos, se hablaba del “hombre de color”, como si los dos términos no fueran necesariamente juntos: la humanidad sin marcas es blanca. El capitán de un barco de esclavos enfatizaba abiertamente esta oposición implícita entre los “Hombres” blancos y el resto de la especie humana. Luego de que los defensores franceses de los hombres de color libres crearan en París la *Société des Amis des Noirs*, el capitán pro esclavista se autodenominó orgullosamente “l’Ami des Hommes”. Los Amigos de los Negros no eran necesariamente Amigos del Hombre.¹⁷ La oposición terminológica Hombre versus Nativo (u Hombre versus Negro) tiñó la literatura europea sobre las Américas desde 1492 hasta la Revolución Haitiana y más allá. Ni siquiera el dúo radical Diderot-Raynal escapó a ella. Relatando una de las primeras exploraciones españolas, escribían: “¿No era este puñado de *hombres*, rodeado por una innumerable multitud de *nativos*,... presa de la alarma y el terror, con o sin fundamentos?”¹⁸

No tiene sentido castigar a escritores muertos hace mucho tiempo por usar las palabras de su época o por no compartir los puntos de vista ideológicos que hoy damos por sentados. Para evitar que acusaciones de corrección política trivialicen la

cuestión, permítaseme recalcar que no estoy sugiriendo que los hombres y mujeres del siglo XVIII *deberían* haber pensado en la fundamental igualdad de la especie humana, de la misma manera en que algunos de nosotros lo hacemos hoy. Por el contrario, estoy sosteniendo que ellos *no podían* haberlo hecho. Pero también estoy extrayendo una lección de la comprensión de esta imposibilidad histórica. La Revolución Haitiana desafió los supuestos ontológicos y políticos de los autores más radicales de la Ilustración. *Los acontecimientos que conmocionaron a Saint-Domingue de 1791 a 1804 constituyeron una secuencia para la cual ni siquiera la extrema izquierda de Francia o Inglaterra tenía un marco de referencia conceptual.* Eran hechos “impensables” en el marco del pensamiento occidental.

Pierre Bourdieu define lo impensable como aquello para lo cual no poseemos los instrumentos de conceptualización adecuados. Según el autor: “En lo impensable de una época, se encuentra todo aquello que no se puede pensar por falta de inclinaciones éticas o políticas que predispongan a tomarlo en cuenta o en consideración, pero también aquello que no se puede pensar por falta de instrumentos de pensamiento tales como problemáticas, conceptos, métodos, técnicas.”¹⁹ Lo impensable es aquello que no se puede concebir dentro de la gama de alternativas posibles, aquello que tergiversa todas las respuestas porque desafía los términos bajo los cuales fueron formuladas las preguntas. En ese sentido, la Revolución Haitiana fue impensable en su tiempo: desafiaba la estructura misma dentro de la cual partidarios y oponentes habían analizado la raza, el colonialismo y la esclavitud en las Américas.

Preludio a las Noticias: El Fracaso de las Categorías

Entre los primeros envíos de esclavos de principios del siglo XVI y la insurrección del norte de Saint-Domingue en 1791, la mayoría de los observadores occidentales había considerado las manifestaciones de resistencia y desafío de los esclavos con la ambivalencia característica de su visión general de la colonización y la esclavitud. Por un lado, la resistencia y el desafío no existían, ya que reconocerlos era reconocer la humanidad de los esclavizados.²⁰ Por otro lado, dado que la resistencia ocurría, era castigada muy severamente, dentro o fuera de las plantaciones. De este modo, junto a un discurso que afirmaba la conformidad de los esclavos, se montó una plétora de leyes, consejos y medidas, tanto legales como ilegales, para frenar la resistencia que se negaba en teoría.

Estas dos actitudes a menudo se mezclaban en las publicaciones, los diarios y la correspondencia de los plantadores. Como su contacto con la realidad no les permitía negar rotundamente la resistencia, los plantadores y administradores intentaron dotarse de algunas certezas que les dieran tranquilidad, trivializando sus manifestaciones. La resistencia no existía como un fenómeno global. Por el contrario, cada caso de desafío inequívoco, cada posible instancia de resistencia, eran tratados en forma aislada, y despojados de su contenido político. El esclavo A huyó porque era particularmente maltratado por su amo. El esclavo B desapareció porque no era alimentado apropiadamente. La esclava X se suicidó en un arrebató mortal. La esclava Y envenenó a su ama porque estaba celosa. El fugitivo emerge de esta literatura –que aún tiene sus discípulos– como un animal motivado por pulsiones biológicas o, en el mejor de los casos, como un caso patológico. El esclavo rebelde es un negro inadaptado, un adolescente amotinado (que come tierra hasta morir), una

madre infanticida, un desviado. En la medida en que se les reconoce pecados propios de la humanidad, se lo hace sólo como evidencia de una patología.

Visto retrospectivamente, este argumento no es muy convincente para alguien que conoce del infinito espectro de reacciones humanas a las diferentes formas de dominación. En el mejor de los casos, es una anémica caricatura del individualismo metodológico. Aunque cada una de las explicaciones fuera cierta, la suma de todas ellas diría poco de las causas y efectos de la repetición de tales casos.

De hecho, este argumento ni siquiera convencía a los propios plantadores. Ellos se aferraban a él porque era el único esquema que les permitía no encarar la cuestión como un fenómeno masivo. Esta última interpretación era inconcebible, ya que la tendencia a proclamar su propia normalidad es inherente a cualquier sistema de dominación. Reconocer la resistencia como un fenómeno masivo es reconocer la posibilidad de que algo está mal en el sistema. Los plantadores del Caribe, al igual que sus homólogos en Brasil y los Estados Unidos, rechazaban sistemáticamente esa concesión ideológica, y sus argumentos en defensa de la esclavitud fueron centrales para el desarrollo del racismo científico.

Sin embargo, a medida que pasaba el tiempo, la sucesión de revueltas en las plantaciones y, especialmente, la consolidación de grandes colonias de fugitivos en Jamaica y en las Guayanas, con quienes los gobiernos coloniales tenían que negociar, socavaban gradualmente la imagen de sumisión y el argumento complementario de la inadaptación patológica. Por mucho que algunos observadores quisieran ver en estas huidas masivas un signo de la fuerza que la naturaleza ejercía sobre el animal-esclavo, la posibilidad de la resistencia de masas penetró en el discurso occidental.

Esta penetración, sin embargo, fue limitada. Cuando Louis-Sébastien Mercier anunció la llegada de un vengador del Nuevo Mundo en 1771, lo hizo en una novela

de predicción, en una utopía.²¹ El objetivo era advertir a los europeos de las fatalidades que les esperaban si no cambiaban sus modos. De manera similar, cuando el dúo Raynal-Diderot hablaba de un Espartaco negro, no estaba prediciendo claramente a un personaje al estilo de Louverture, como algunos querían ver en retrospectiva.²² En las páginas de la *Histoire des deux Indes* en que aparece ese pasaje, la amenaza de un Espartaco negro es expresada como una advertencia. No se refiere a Saint-Domingue, sino a Jamaica y a Guyana, donde “hay establecidas dos colonias de negros fugitivos... Estos relámpagos anuncian el trueno, y a los negros sólo les falta un jefe lo suficientemente valeroso como para guiarlos hacia *la venganza y la masacre*. ¿Dónde está él, este gran hombre a quien la naturaleza le debe quizás el honor de la especie humana? ¿Dónde está este nuevo Espartaco? ...”²³

En esta versión del famoso fragmento, modificado en sucesivas ediciones de la *Histoire*, la postura más radical es la referencia inequívoca a una única especie humana. Pero al igual que en Las Casas, en Buffon o en la izquierda de la Asamblea Nacional, las conclusiones prácticas de lo que parece una filosofía revolucionaria son ambiguas. La evocación de una rebelión de esclavos, tanto en Diderot-Raynal como en las otras pocas ocasiones en que aparece por escrito, funcionaba principalmente como un dispositivo retórico. La posibilidad concreta de que una rebelión tal prosperara hacia una revolución y un estado negro moderno seguía siendo parte de lo impensable.

En efecto, el llamamiento político –si lo hubo- es confuso. Por empezar, los interlocutores de Diderot no son las masas esclavizadas, ni siquiera el Espartaco que podría o no surgir en un futuro incierto. Diderot es aquí la voz del Occidente ilustrado, advirtiendo al Occidente colonialista.²⁴

Segundo, y más importante, “la esclavitud” era en aquel tiempo una metáfora fácil, accesible a un gran público que sabía que esa palabra representaba diversos

males, excepto, quizás, la esclavitud misma. La esclavitud, en el lenguaje de los filósofos, podía significar todo lo negativo del dominio europeo, tanto en Europa como en otras partes. Por ejemplo, el mismo Diderot aplaudía a los revolucionarios de los Estados Unidos por haber “quemado sus cadenas”, por haber “rechazado la esclavitud”. No importaba que algunos de ellos poseyeran esclavos. La *Marseillaise* también era un grito contra la “esclavitud”.²⁵ Los mulatos del Caribe, *dueños de esclavos*, le decían a la Asamblea Nacional que su status como hombres libres de segunda clase era equivalente a la esclavitud²⁶. Este uso metafórico permeaba el discurso de diversas disciplinas nacientes, desde la filosofía a la economía política, hasta Marx y más allá. Las referencias a la resistencia esclava deben, por lo tanto, observarse a la luz de estos clichés retóricos. Si hoy podemos leer las sucesivas “Declaraciones de los Derechos del Hombre” o el *Bill of Rights* de los Estados Unidos, como si incluyeran naturalmente a todos los seres humanos, está lejos de ser cierto que esta lectura revisionista fuera la interpretación preferida por los “hombres” de 1789 y 1791.²⁷

Tercero, tanto aquí como en los pocos textos que hablan claramente del derecho a la insurrección, la posibilidad de una rebelión exitosa de los esclavos u otros pueblos colonizados se encuentra en un futuro muy distante, es todavía un fantasma de lo que podría pasar si el sistema permaneciera inalterado.²⁸ Esto implica, por supuesto, que las mejoras dentro del sistema o desde el sistema, podían evitar la masacre -sin duda, un resultado no deseado por los filósofos.

Cuarto y último, esta fue una era de cambio y contradicciones. Pocos pensadores sostenían una política acorde a su filosofía. La acción radical sobre la cuestión de la esclavitud provino a menudo de rincones insospechados, particularmente de Inglaterra o los Estados Unidos.²⁹ Luego de analizar las contradicciones de la *Histoire*, Michèle Duchet concluye que el libro es

políticamente reformista y filosóficamente revolucionario. Pero incluso la revolución filosófica no es tan nítida como aparece en principio, y Duchet admite en otro momento que, para Raynal, civilizar es colonizar.³⁰

Las contradicciones abundaban al interior de la filosofía, de la política y entre ambas, incluso en la izquierda radical. Se ven claramente en las tácticas del grupo de presión en favor de los mulatos, la *Société des Amis des Noirs*. El punto de partida filosófico de la *Société* era, desde luego, la plena igualdad de la humanidad: algunos de sus miembros fundadores participaron en la redacción de la Declaración de los Derechos del Hombre. Pero también aquí había grados de humanidad. La única campaña importante de los autoproclamados Amigos de los Negros fue su esfuerzo para garantizar los derechos civiles y políticos de los propietarios mulatos libres. Este énfasis no era simplemente una maniobra táctica. Muchos miembros de la izquierda de la Asamblea fueron mucho más allá de lo necesario para enfatizar que no valía la pena defender a todos los negros por igual. El 11 de diciembre de 1791, Grégoire, por ejemplo, denunció el peligro de sugerir derechos políticos para los esclavos negros. “Dar derechos políticos a hombres que no conocen sus deberes, sería tal vez como poner una espada en las manos de un loco”³¹

Las contradicciones no fueron menos evidentes en otros casos. Bajo un seudónimo que evocaba tanto el judaísmo como la negritud, Condorcet mostraba todos los males de la esclavitud, pero luego llamaba a una abolición *gradual*.³² El abolicionista Diderot saludaba a la Revolución Norteamericana, que había conservado la esclavitud. Jean Pierre Brissot pedía a su amigo Jefferson, cuya postura sobre la esclavitud no era cuestionada en Francia, que se uniera a los *Amis des Noirs*!³³ Aparte de Marat y –en mucho menor medida– Robespierre, pocos de los revolucionarios franceses más destacados reconocían el derecho de los franceses

blancos de sublevarse contra el colonialismo, el mismo derecho cuya aplicación admiraban en la Norteamérica británica.

En resumen, a pesar de los debates filosóficos y del ascenso del abolicionismo, la Revolución Haitiana era impensable en Occidente, no sólo porque desafiaba a la esclavitud y al racismo, sino también por la forma en que lo hizo. Cuando la insurrección estalló por primera vez en el norte de Saint-Domingue, varios escritores radicales en Europa y muy pocos en las Américas habían estado dispuestos a reconocer, con variadas reservas –tanto prácticas como filosóficas–, la humanidad de los esclavizados. Casi ninguno infirió de este reconocimiento la necesidad de abolir inmediatamente la esclavitud. De modo similar, un puñado de escritores había evocado intermitentemente y, muy a menudo, metafóricamente, la posibilidad de una resistencia de masas entre los esclavos. Casi ninguno había admitido realmente que los esclavos podrían –dejemos de lado si deberían-revelarse³⁴. Louis Sala-Molins afirma que la esclavitud era la prueba de fuego para la Ilustración. Podemos dar un paso más y decir que la Revolución Haitiana fue la prueba de fuego para las pretensiones universalistas tanto de la revolución francesa como de la norteamericana. Y ambas fracasaron. *En 1791, no hay ningún debate público registrado en Francia, en Inglaterra o en los Estados Unidos, sobre el derecho de los esclavos negros a la autodeterminación, ni sobre el derecho de alcanzarla por medio de la resistencia armada.*

La revolución no sólo fue impensable y, por tanto, inesperada en Occidente, fue también –en gran medida– no dicha entre los propios esclavos. Con esto quiero decir que la Revolución no fue precedida, ni siquiera acompañada, por un discurso intelectual explícito.³⁵ Una razón es que la mayoría de los esclavos eran analfabetos y la palabra impresa no era un medio de propaganda realista en el contexto de una colonia de esclavos. Pero otra razón es que las reivindicaciones de la revolución eran

demasiado radicales para ser formuladas antes de los hechos. Sólo la práctica triunfante podía afirmarlas a posteriori. En ese sentido, la revolución estaba en los límites de lo pensable, incluso en Saint-Domingue, incluso entre los esclavos, e incluso entre sus propios líderes.

Es necesario recordar que los principios centrales de la filosofía política que se volvieron explícitos en Saint-Domingue/Haití entre 1791 y 1804 no fueron aceptados por la opinión pública mundial hasta después de la Segunda Guerra Mundial. Cuando estalló la Revolución Haitiana, sólo el cinco por ciento de una población mundial estimada en 800 millones, habría sido considerada “libre” según los estándares modernos. La campaña británica en favor de la abolición de la *trata* de esclavos estaba en su infancia; la abolición de la esclavitud estaba todavía más lejos. Los alegatos acerca de la unicidad fundamental de la especie humana, sobre la irrelevancia ética de las categorías raciales o la situación geográfica para lo que respecta a la forma de gobierno y, por cierto, sobre el derecho de *todos* los pueblos a la autodeterminación, iban en contra del sentido común en el mundo atlántico y más allá. En Saint-Domingue, sólo se pudieron manifestar a través de la práctica. Necesariamente, la Revolución Haitiana tuvo que pensarse a sí misma, política y filosóficamente, a medida que ocurría. Su proyecto, cada vez más radicalizado a lo largo de trece años de combates, se reveló en sucesivas conmociones. A lo largo de cada una de sus imprevistas fases, el discurso quedó siempre a la zaga de la práctica.

La Revolución Haitiana se expresó principalmente a través de sus acciones, y a través de su práctica política desafió a la filosofía y al colonialismo de Occidente. Aunque produjo unos pocos textos cuyo significado filosófico es explícito -desde la declaración de Camp Turel de Louverture al Acta de la Independencia de Haití y la Constitución de 1805-, su novedad intelectual e ideológica aparecía más claramente con todos y cada uno de los umbrales políticos que cruzaba: de la insurrección de

masas (1791) al derrumbamiento del aparato colonial (1793), de la libertad general (1794) a la conquista del aparato estatal (1797-98), del control de ese estado por Louverture (1801) a la proclamación de la independencia haitiana con Dessalines (1804). Cada uno de estos pasos –que condujeron a y culminaron con la emergencia de un moderno “estado negro”, todavía impensable en gran medida hasta el siglo XX- profundizaba el desafío al orden ontológico de Occidente y al orden global del colonialismo.

Esto también significaba que los revolucionarios haitianos no estaban tan condicionados por límites ideológicos previamente establecidos por intelectuales profesionales de la colonia o de otras partes; que podían abrir nuevos caminos –y, de hecho, lo hicieron reiteradamente. Pero significaba además que el debate filosófico y político en Occidente, cuando se daba, sólo podía ser reactivo. Lidiaba con lo imposible sólo después de que lo imposible era ya un hecho; y aún entonces, los hechos no eran siempre aceptados como tales.

Lidiando con lo impensable: Los fracasos de la narración.

Cuando las noticias del masivo levantamiento de agosto de 1791 golpearon a Francia por primera vez, la reacción más común entre las partes interesadas fue la incredulidad: los hechos eran demasiado inverosímiles; las noticias tenían que ser falsas. Sólo los más ruidosos representantes del partido de los plantadores las tomaron en serio, en parte porque fueron los primeros en ser informados a través de sus contactos británicos, y en parte porque eran quienes más tenían que perder si de hecho la noticia era confirmada. Otros, incluidos los plantadores de color que estaban en ese momento en Francia y la mayoría del ala izquierda de la Asamblea Nacional, simplemente no podían conciliar su percepción de los negros con la idea

de una rebelión negra a gran escala.³⁶ En un apasionado discurso dirigido a la Asamblea Nacional el 30 de octubre de 1791, el delegado Jean-Pierre Brissot, miembro fundador de los *Amis des Noirs* y anticolonialista moderado, resumió las razones por las cuales las noticias tenían que ser falsas: a) cualquiera que conociera a los negros tenía que darse cuenta de que era sencillamente imposible que cincuenta mil de ellos se reunieran tan rápido y actuaran de común acuerdo; b) los esclavos no podían concebir la rebelión por sí mismos, y los mulatos y blancos no eran tan insensatos como para incitarlos a la violencia a gran escala; c) aún si los esclavos se hubieran rebelado en cantidades tan enormes, las tropas francesas, que eran superiores, los habrían derrotado. Brissot continuó:

¿Qué son 50.000 hombres mal armados, indisciplinados y habituados a temer cuando se enfrentan con 1.800 franceses acostumbrados a la ser temidos? ¡Qué! ¿En 1751, Dupleix y unos pocos cientos de franceses pudieron romper el sitio de Pondichéri y vencer a un ejército bien equipado de 100.000 indios, y M. de Blanchelande, con tropas francesas y cañones, debería temer a una tropa muy inferior de negros apenas armados?³⁷

Con semejantes afirmaciones de un “Amigo”, la revolución no necesitaba enemigos. Sin embargo, esa era la opinión mayoritaria en la Asamblea, desde la izquierda hasta la centro-derecha, hasta que la noticia se confirmó fuera de toda duda. Esta confirmación no modificó los puntos de vista dominantes. Cuando las noticias detalladas llegaron a Francia, muchos observadores estaban atemorizados no por la revuelta en sí, sino por el hecho de que los colonos habían apelado a los ingleses.³⁸ Un serio peligro a largo plazo de parte de los negros era todavía

impensable. Sin embargo, lentamente, la envergadura de la sublevación fue asimilada. Pero incluso entonces, como sucedió previamente en Jamaica, Cuba y los Estados Unidos, también en Francia y en Saint-Domingue los plantadores, administradores, políticos o ideólogos encontraron explicaciones que hicieron encajar a la rebelión dentro de su visión del mundo, insertando los hechos en el orden apropiado del discurso. Dado que los negros no podían haber generado una empresa de tal magnitud, la insurrección se convirtió en una repercusión desafortunada de los errores de cálculo de los plantadores. No aspiraba a un cambio revolucionario, dadas sus influencias monárquicas. No era apoyada por la mayoría de la población esclava. Se debía a agitadores foráneos. Era la consecuencia inesperada de varias conspiraciones que contaban con la connivencia de no esclavos. Cada parte eligió a su enemigo preferido como el conspirador más probable detrás del levantamiento esclavo. Conspiradores monárquicos, británicos, mulatos o republicanos fueron vistos o escuchados en todas partes por testigos dudosos e interesados. Los colonialistas conservadores y los republicanos antiesclavistas se acusaban mutuamente de ser los cerebros detrás de la revuelta. Estas conclusiones provenían de escritos que, posiblemente, no habrían podido alcanzar ni conmover a los esclavos de Saint-Domingue, aún si hubieran sabido leer. En un discurso revelador, el diputado Blangilly instó a sus colegas a considerar la posibilidad de que la rebelión se debiera, al menos en parte, al natural deseo de libertad de los esclavos –una posibilidad que la mayoría rechazó entonces y con posterioridad. Blangilly procedió entonces a proponer la que era, en su opinión, la conclusión más lógica: una ley para el mejoramiento de las condiciones de esclavitud.³⁹ Aunque legítimo, el deseo natural de libertad de los esclavos no podía satisfacerse sin amenazar los intereses franceses.

Al menos por trece años, la opinión pública occidental continuó con este juego de escondidas respecto de las noticias que llegaban de Saint-Domingue. Con cada nuevo umbral traspasado, el discurso acomodaba algunos de los datos irrefutables, cuestionaba otros y proporcionaba explicaciones tranquilizadoras para conformar un nuevo paquete. Para la primavera de 1792, por ejemplo, ni el más distante observador podía ya negar el alcance de la rebelión, el extraordinario número de esclavos y de plantaciones involucrados, la magnitud de las pérdidas materiales de los colonos. Pero entonces, muchos, incluso en Saint-Domingue, sostenían que el desastre era transitorio, que todo retornaría al orden. Así, un testigo presencial comentaba: “Si los blancos y los mulatos libres supieran lo que es bueno para ellos y permanecieran fuertemente unidos, es muy posible que las cosas vuelvan a la normalidad, *considerando el ascendiente que el blanco ha tenido siempre sobre los negros*”.⁴⁰ Nótese la duda (el testigo está tentado de creerle a sus ojos); pero nótese también que la nomenclatura no ha cambiado. La visión del mundo se impone sobre los hechos: la hegemonía blanca es natural y se da por supuesta; cualquier alternativa permanece aún en la esfera de lo impensable. Pero este pasaje fue escrito en Diciembre de 1792. En ese momento, tras el caos político y las muchas batallas entre diversas facciones armadas, Toussaint Louverture y sus seguidores más cercanos estaban forjando la vanguardia que empujaría a la revolución hasta el punto de no retorno. En efecto, seis meses más tarde, el comisario civil Léger Félicité Sonthonax fue forzado a declarar libres a todos los esclavos dispuestos a luchar bajo la bandera republicana francesa. Unas pocas semanas después de la proclama de Sonthonax, en agosto de 1793, Toussaint Louverture subió la apuesta con su proclama de Camp Turel: libertad inmediata e incondicional, e igualdad para todos.

Para entonces, las viejas teorías conspirativas deberían haberse vuelto irrelevantes. Claramente, el partido de Louverture no estaba dispuesto a aceptar órdenes de colonos, jacobinos franceses o agentes de potencias extranjeras. Lo que estaba ocurriendo en Saint-Domingue era, según todas las definiciones, la más importante rebelión de esclavos jamás vista y había desarrollado su propia dinámica. Sorpresivamente, las teorías conspirativas sobrevivieron lo suficiente como para justificar los juicios de unos pocos franceses acusados de haber fomentado o ayudado a la rebelión, desde Blanchelande, el viejo Gobernador monárquico de 1791, hasta el Gobernador republicano Lavaux y Félicité Sonthonax, el jacobino.⁴¹

A medida que crecía el poder de Louverture, todos los otros partidos luchaban para convencerse a sí mismos y a sus pares de que los logros de la dirigencia negra beneficiarían, en última instancia, a alguien más. La nueva elite negra tenía que ser, voluntariamente o no, el peón de una "importante" potencia internacional. De otro modo, la colonia se desmoronaría y un legítimo estado internacional recogería los pedazos. Las teorías que sólo preveían el caos bajo el liderazgo negro, continuaron aún después de que Louverture y sus lugartenientes afianzaron totalmente el aparato militar, político y civil de la colonia. Si algunos gobiernos extranjeros – notablemente, los Estados Unidos- estaban dispuestos a mantener una colaboración moderada con el régimen de Louverture, era en parte porque “sabían” que un estado independiente encabezado por ex esclavos era un imposible. Puede que Toussaint mismo no haya creído en la posibilidad de la independencia mientras, en la práctica, estaba gobernando Saint-Domingue como si fuera independiente.

Tanto en Saint-Domingue, como en Norteamérica y Europa, la opinión corría constantemente detrás de los hechos. Las predicciones, cuando se hacían, se revelaban inútiles. Una vez que se puso en marcha la expedición francesa de reconquista en 1802, los expertos se convencieron fácilmente de que Francia ganaría

la guerra. En Inglaterra, el *Cobbet Political Register* dudaba de que Toussaint opusiera siquiera resistencia. Era probable que huyera del país.⁴² El mismo Leclerc, comandante de las fuerzas francesas, predijo a principios de febrero que la guerra acabaría en dos semanas. Se equivocó por dos años. Sin embargo, los plantadores de Saint-Domingue parecían compartir su optimismo. Leclerc reportó al Ministerio de Marina que los residentes franceses ya estaban saboreando la victoria. Los periódicos de Europa, Norteamérica y América Latina traducían y hacían comentarios sobre estos partes: la restauración estaba cerca.

Hacia mediados de 1802, la debacle del ejército de Louverture parecía confirmar esa profecía. El rechazo de la tregua por una minoría significativa de los rebeldes armados -entre quienes estaba Sans Souci- y la reanudación a gran escala de las operaciones militares, cuando la guerra dentro de la guerra obligó al alto mando colonial a unirse a la revolución en el otoño de 1802, no modificaron demasiado las visiones dominantes. A pesar de la alianza entre las fuerzas de Dessalines, Pétion y Christoph y de las reiteradas victorias del nuevo ejército revolucionario, pocos fuera de Saint-Domingue podían prever el resultado de esta rebelión negra. Aún en el otoño de 1803, una victoria completa de los antiguos esclavos y la creación de un estado independiente era todavía impensable en Europa y Norteamérica. Sólo mucho después de la declaración de independencia de 1804, el hecho consumado sería aceptado de mala gana.

De mala gana, por cierto. El reconocimiento internacional de la independencia haitiana fue todavía más difícil de conseguir que la victoria militar sobre las fuerzas de Napoleón. Llevó más tiempo y más recursos, más de medio siglo de luchas diplomáticas. Francia impuso una pesada indemnización al estado haitiano a cambio de reconocer formalmente su propia derrota. Los Estados Unidos

y el Vaticano, notablemente, reconocieron la independencia de Haití recién en la segunda mitad del siglo XIX.

El rechazo diplomático fue sólo un síntoma de una negación subyacente. Los propios hechos de la revolución eran incompatibles con principios fundamentales de las ideologías dominantes en Occidente, y siguieron siéndolo al menos hasta el primer cuarto del siglo XX. Entre la independencia haitiana y la Primera Guerra Mundial, a pesar de las sucesivas aboliciones de la esclavitud, las escalas con que la mayoría de los europeos y americanos clasificaban a la humanidad, sufrieron pocos cambios. De hecho, algunas opiniones empeoraron.⁴³ El siglo XIX fue, en muchos sentidos, un siglo de retroceso respecto de algunos de los debates de la Ilustración. El racismo científico, un tópico en crecimiento aunque muy discutido del pensamiento ilustrado, consiguió una audiencia mucho más amplia, legitimando aún más la nomenclatura ontológica heredada del Renacimiento. El reparto de Asia y, sobre todo, de África, reforzó tanto la práctica como la ideología colonial. Así, en la mayoría de los países, salvo Haití, más de un siglo después de que ocurriera, la revolución era todavía, en gran parte, una historia impensable.

Supresión y trivialización: Los Silencios en la Historia Mundial

Hasta el momento he desarrollado dos puntos centrales. Primero, antes de que ocurriera, la cadena de eventos que constituye la Revolución Haitiana era impensable. Segundo, a medida que ésta se desarrollaba, muchos participantes y observadores acomodaban sistemáticamente los acontecimientos para que encajaran en su universo de posibilidades. Es decir, se los hacía entrar en narrativas que tuvieran sentido para la mayoría de los observadores y lectores occidentales. Ahora demostraré cómo la revolución, pensada imposible por sus contemporáneos, ha sido

silenciada también por los historiadores. Lo asombroso de esta historia es hasta qué punto los historiadores han tratado los acontecimientos en Saint-Domingue de forma muy similar a las reacciones de sus contemporáneos occidentales. Es decir, las narrativas que construyeron los historiadores en torno a estos hechos son notablemente similares a las producidas por los individuos que pensaban que tal revolución era imposible.

El tratamiento de la Revolución Haitiana en la historia escrita fuera de Haití revela dos familias de tropos que son idénticos, en términos formales (retóricos), a figuras del discurso de fines del siglo XVIII. El primer tipo de tropos son fórmulas que tienden a borrar directamente el hecho de una revolución. Yo les llamo, para abreviar, fórmulas de supresión. La segunda clase tiende a vaciar de su contenido revolucionario a ciertos eventos, de forma tal que toda la cadena de hechos, roída desde todos lados, se trivializa. Es lo que llamo fórmulas de banalización. La primera forma caracteriza principalmente a los generalistas y los divulgadores – autores de libros de texto, por ejemplo. La segunda es la fórmula preferida de los especialistas. El primer tipo nos recuerda el silencio general sobre la resistencia en la Europa y la Norteamérica del siglo XVIII. El segundo nos recuerda las explicaciones de los especialistas de la época, los capataces y administradores de Saint-Domingue o los políticos de París. Ambas son fórmulas de silencio.

La literatura sobre la esclavitud en las Américas y sobre el Holocausto sugiere que puede haber similitudes estructurales en los silenciamientos generales o, como mínimo, que la supresión y la banalización no son exclusivas de la Revolución Haitiana. En el plano general, algunas narrativas anulan lo que sucedió a través de la supresión directa de los hechos o de su relevancia. “Eso” no sucedió realmente; no era tan malo, o tan importante. Los desafíos frontales al hecho del Holocausto o a la relevancia de la esclavitud afroamericana pertenecen a este tipo: Los alemanes no

construyeron realmente cámaras de gas; la esclavitud no sólo le sucedió a los negros. En un plano aparentemente diferente, otras narrativas endulzan el horror o banalizan la singularidad de una situación concentrándose en los detalles: cada tren a Auschwitz puede ser explicado en sus propios términos; algunos esclavos de los Estados Unidos estaban mejor alimentados que los trabajadores británicos; algunos judíos sobrevivieron. El efecto conjunto de estas dos clases de fórmulas resulta en un poderoso silenciamiento: todo lo que no ha sido anulado en el plano de la generalidad, sucumbe en la irrelevancia acumulada de un montón de detalles. Definitivamente, es este el caso de la Revolución Haitiana.⁴⁴

El silencio general que la historiografía occidental produjo alrededor de la Revolución Haitiana fue originalmente resultado de la incapacidad para expresar lo impensable. Pero irónicamente, fue reforzado por la importancia de la revolución para sus contemporáneos y la generación inmediatamente posterior. Desde 1791-1804 hasta mediados del siglo XIX, muchos europeos y norteamericanos vieron esa revolución como una prueba de fuego para la raza negra o, al menos, para las capacidades de todos los afroamericanos. También lo fue para los haitianos, como lo demuestran claramente los pronunciamientos de Vastey sobre Sans Souci.⁴⁵ Los fuertes y palacios de Christophe, la eficiencia militar de los ex esclavos, el impacto de la fiebre amarilla sobre las tropas francesas y el peso relativo de factores externos en la dinámica revolucionaria tuvieron gran peso en estos debates. Pero si la revolución fue significativa para los haitianos –y especialmente para las elites emergentes que se autoproclamaban sus herederas- para la mayoría de los extranjeros fue fundamentalmente un hecho fortuito dentro de una cuestión mayor. Así, apologistas y detractores por igual, abolicionistas y racistas declarados, intelectuales liberales, economistas y propietarios de esclavos, utilizaron los acontecimientos de Saint-Domingue para sentar sus posiciones, sin considerar la

historia de Haití como tal. Haití les importaba a todos, pero sólo como un pretexto para hablar de algo más.⁴⁶

Al cabo del tiempo, el propio destino de Haití reforzó el silenciamiento de la revolución. Condenado al ostracismo durante la mayor parte del siglo XIX, el país se deterioró tanto económica como políticamente –en parte como resultado de este ostracismo.⁴⁷ A medida que Haití declinaba, la realidad de la revolución parecía cada vez más distante, un hecho inverosímil que tuvo lugar en un pasado difícil y para el cual nadie tenía una explicación racional. La revolución que era impensable se convirtió en un no-acontecimiento.

Finalmente, el silenciamiento de la Revolución Haitiana también se corresponde con la relegación a un segundo plano de la historia de los tres temas a los cuales estaba ligada: el racismo, la esclavitud y el colonialismo. A pesar de su importancia en la formación de lo que hoy llamamos Occidente, a pesar de los súbitos arrebatos de interés, como en los Estados Unidos a mediados de los '70, ninguno de estos temas ha sido nunca una preocupación central de la tradición historiográfica de los países occidentales. De hecho, cada uno de estos temas experimentó reiterados períodos de silencio, de diferente duración e intensidad, en España, Francia, Gran Bretaña, Portugal, los Países Bajos y los Estados Unidos. Cuanto menos parecen importar el colonialismo y el racismo en la historia mundial, menos importante es la Revolución Haitiana.

Por lo tanto, no sorprende que mientras las historiografías occidentales siguen profundamente guiadas por intereses nacionales –si bien no siempre nacionalistas-, el silenciamiento de Saint-Domingue/Haití se perpetúa en textos históricos considerados como modelos del género. El silencio es reproducido también en manuales y obras populares que son la principal fuente de acceso a la historia mundial para las masas letradas de Europa, las Américas y amplias porciones del

Tercer Mundo. Este *corpus* ha enseñado a generaciones de lectores que el período que va de 1776 a 1843 puede llamarse correctamente “La Era de las Revoluciones”. Al mismo tiempo, este corpus ha permanecido mudo respecto de la revolución política más radical de esa era.

En los Estados Unidos, por ejemplo, con las notables excepciones de Henry Adams y W.E.B. Du Bois, hasta la década de 1970 pocos autores reconocidos concedieron alguna importancia a la Revolución Haitiana en sus escritos históricos. Muy pocos libros de texto la mencionaron siquiera. Cuando lo hicieron, la transformaron en una "revuelta", una "rebelión". El silencio actual de la mayoría de los manuales de América Latina es aún más trágico. Asimismo, los historiadores de Polonia han prestado poca atención a los cinco mil polacos involucrados en las campañas de Saint-Domingue. El silencio persiste también en Inglaterra, a pesar del hecho de que los británicos perdieron arriba de sesenta mil hombres en ocho años, en una campaña contra Francia en el Caribe, en la cual Saint-Domingue era el premio más codiciado. La Revolución Haitiana aparece oblicuamente como parte de la historia *de la medicina*. El vencedor es la enfermedad, no los haitianos. El *Penguin Dictionary of Modern History*, una enciclopedia de bolsillo de circulación masiva que abarca el período de 1789 a 1945, no tiene ni a Saint-Domingue ni a Haití entre sus entradas. Asimismo, el historiador Eric Hobsbawm, uno de los mejores analistas de esta era, logró escribir un libro titulado *The Age of Revolutions, 1789-1843*, en el cual la Revolución Haitiana apenas aparece. El hecho de que Hobsbawm y los editores del *Dictionary* se ubicarían probablemente en posiciones muy distintas dentro del espectro político inglés es un indicio de que los silencios históricos no sólo reproducen las posiciones políticas manifiestas de los historiadores. Lo que observamos aquí es el poder del archivo en su máxima

expresión, el poder de definir lo que es y lo que no es un objeto serio de investigación y, por tanto, de mención.⁴⁸

El rol secundario de la ideología consciente y el poder de la corporación de historiadores para decidir qué es relevante se vuelven evidentes cuando consideramos el caso de Francia. Francia era el país occidental más directamente involucrado en la Revolución Haitiana. Francia peleó duro para conservar Saint-Domingue y pagó un precio muy alto por ello. Napoleón perdió diecinueve generales franceses en Saint-Domingue, incluido su cuñado. Francia perdió más hombres en Saint-Domingue que en Waterloo –al igual que Inglaterra.⁴⁹ Y aunque Francia se recuperó económicamente de la pérdida de Saint-Domingue, había entregado de hecho el control de su colonia más valiosa a un ejército negro, y esa pérdida puso fin al sueño de un Imperio Francés en la América continental. La Revolución Haitiana provocó la venta de la Luisiana. Sería esperable que tales “hechos”, ninguno de los cuales es controvertido, generaran una larga cadena de menciones, aunque fueran negativas. Sin embargo, un examen de la historiografía francesa revela múltiples capas de silencios.

El silenciamiento comienza con la propia Francia revolucionaria y está ligado a un silenciamiento más general del colonialismo francés. Aunque hacia la década de 1780 Francia estaba menos involucrada que Gran Bretaña en la trata de esclavos, tanto la esclavitud como el colonialismo fueron cruciales para la economía francesa en la segunda mitad del siglo XVIII.⁵⁰ Los historiadores debaten sólo el alcance – más que el hecho- de la dependencia de Francia respecto de sus territorios esclavos del Caribe. Todos coinciden en que Saint-Domingue era, al momento de su revolución, la colonia más valiosa del mundo occidental y la posesión más importante de Francia.⁵¹ Muchos contemporáneos habrían estado de acuerdo. Cada vez que la cuestión colonial era evocada, por ejemplo en las asambleas, se confundía

casi siempre con la esclavitud afroamericana y ambas eran presentadas –más a menudo, pero no únicamente, por los colonos- como un asunto de vital importancia para el futuro de Francia.⁵²

Aún dejando lugar, como deberíamos, a la hipérbole retórica, el hecho de que tal retórica pudiese desplegarse es en sí mismo revelador. Pero entonces descubrimos una paradoja. Cada vez que las asambleas revolucionarias, los polemistas, periodistas y políticos que ayudaban a decidir el destino de Francia entre el estallido de la Revolución Francesa y la independencia de Haití evocaban el racismo, la esclavitud y el colonialismo, presentaban explícitamente estos temas como algunas de las cuestiones más importantes que enfrentaba Francia, ya sea en el terreno moral o económico. Sin embargo, la cantidad de veces que debatieron esos mismos temas fue sorprendentemente limitada. Considerando tanto el peso de las colonias en la vida económica francesa, como la vehemencia de la retórica empleada, el debate público fue de corto alcance. El número de individuos involucrados, el hecho de que muchos provenían de las elites, la cantidad limitada de tiempo que la mayoría de los participantes dedicaba a estos asuntos, no reflejan el lugar central del colonialismo en la existencia objetiva de Francia. Por cierto, no reflejan ni el alegato de los colonos, ni el de los *Amis des Noirs*, de que estaba en juego el futuro económico del país o el presente moral de la nación. Las investigaciones recientes, incluyendo dos importantes libros de Yves Benot sobre el colonialismo y la Revolución Francesa, todavía no han desafiado la vieja afirmación de Daniel Resnick de que la esclavitud era, incluso para los libertarios franceses, “un asunto menor”⁵³

Con todo, la Francia revolucionaria dejó una estela de registros sobre estas temáticas. El manejo de las colonias y las comunicaciones tanto públicas como privadas entre Francia y las Américas también dejaron su huella en el papel. En

resumen, la inaccesibilidad de las fuentes es sólo relativa. No puede explicar la enorme indiferencia que la historiografía francesa muestra hacia la cuestión colonial y, por extensión, hacia la Revolución Haitiana. De hecho, los historiadores franceses siguen desatendiendo la cuestión colonial, la esclavitud, la resistencia y el racismo más de lo que lo hicieron las asambleas revolucionarias. La mayoría de los historiadores ignoraron o simplemente omitieron cualquier registro que hubiera. Unos pocos se tomaron el tiempo para pasajes cortos y a menudo despectivos sobre los revolucionarios haitianos antes de pasar, por así decirlo, a temas más importantes.

La lista de los autores culpables de este silenciamiento incluye nombres ligados a varias eras, escuelas históricas y posiciones ideológicas, desde Mme. de Staël, Alexis de Tocqueville, Adolphe Thiers, Alphonse de Lamartine, Jules Michelet, Albert Mathiez y André Guérin, hasta Albert Soboul. Salvo pequeñas –y discutibles- excepciones en los trabajos de Ernest Lavisse y, más especialmente, de Jean Jaurès, el silenciamiento continúa.⁵⁴ La brillante recopilación de Larousse, *The Great Events of World History*, que vino a reproducir –y, se supone, a crear- "la memoria de la humanidad", produce un silencio más refinado que el diccionario *Penguin* de bolsillo. No sólo omite la Revolución Haitiana; también atribuye muy poco espacio a la esclavitud o al colonialismo.⁵⁵ Ni siquiera las celebraciones por el centenario de la emancipación de los esclavos franceses, en 1948, estimularon una literatura sustancial sobre el tema. Más sorprendentemente, ni la traducción al francés de *Black Jacobins* de C.L.R. James, ni la publicación de *Toussaint Louverture*, de Aimé Césaire, que colocan al colonialismo y la Revolución Haitiana como una cuestión central de la Revolución Francesa, activaron la investigación en Francia.⁵⁶

Las celebraciones públicas y la avalancha de publicaciones que acompañaron al Bicentenario de la Revolución Francesa en 1989-1991 reactivaron el silencio. Las enormes compilaciones de quinientas a mil páginas sobre la Francia revolucionaria publicadas en la década del 80 y dirigidas por los más prominentes historiadores del país, muestran un abandono casi total de la cuestión colonial, así como de la revolución la impuso ante los franceses. Sala-Molins describe y censura la casi total supresión de Haití, la esclavitud y la colonización por parte de los funcionarios franceses y el público en general durante las ceremonias que rodearon al Bicentenario.⁵⁷

En el marco de este silenciamiento general, la creciente especialización académica de la historia conduce a una segunda tendencia. Saint-Domingue/Haití emerge en la intersección de diversos intereses: la historia colonial, la historia caribeña o afroamericana, la historia de la esclavitud, la historia de los campesinos del Nuevo Mundo. En cada uno de estos subcampos, se ha vuelto imposible silenciar el hecho de que tuvo lugar una revolución. En efecto, la revolución misma, o incluso la sucesión de hechos dentro de ella, se han vuelto temas legítimos para una investigación seria en cualquiera de estos subcampos.

Es más que interesante, entonces, que muchas de las figuras retóricas utilizadas para interpretar la masa de evidencia acumulada por los historiadores modernos nos recuerde a los tropos acuñados por los plantadores, políticos y administradores, tanto antes como durante la lucha revolucionaria. Los ejemplos abundan, y solo citaré unos pocos. Muchos análisis del cimarronaje (que algunos todavía llamarían “deserción”) se acercan mucho a las explicaciones bio-fisiológicas preferidas por los administradores de las plantaciones.⁵⁸ Ya he esbozado el modelo: El esclavo A escapó porque tenía hambre, el esclavo B porque era maltratado.... Asimismo, las teorías conspirativas aún proporcionan a muchos historiadores un

Deus ex machina para los eventos de 1791 y posteriores, tal como en la retórica de los asambleístas de la época. El levantamiento debe haber sido "impulsado", "provocado", o "aconsejado" por algún ser superior a los propios esclavos: los monárquicos, los mulatos u otros agentes externos.⁵⁹

La búsqueda de las influencias externas de la Revolución Haitiana nos brinda un ejemplo fascinante del poder del archivo en funcionamiento, no porque tales influencias sean imposibles, sino por el modo en que los mismos historiadores tratan las pruebas que muestran la dinámica interna de la revolución. De este modo, muchos historiadores están más dispuestos a aceptar la idea de que los esclavos podrían haber sido influenciados por los blancos o los mulatos libres (con quienes sabemos que tenían un contacto limitado), que la idea de que podrían haber convencido a otros esclavos de su derecho a rebelarse. La existencia de amplias redes de comunicación entre los esclavos, de las cuales tenemos sólo unos pocos indicios, no ha sido un tema "serio" para la investigación histórica.⁶⁰

De modo similar, historiadores por demás deseosos de encontrar pruebas de la participación "externa" en el levantamiento de 1791 omiten la evidencia inequívoca de que los esclavos rebeldes tenían su propio programa. En una de sus primeras negociaciones con representantes del gobierno francés, los líderes de la revolución no reclamaron una "libertad" expresada de manera abstracta. Más bien, sus demandas más radicales incluían tres días a la semana para trabajar en sus propios huertos y la eliminación del látigo. Estas no eran las demandas jacobinas adaptadas al trópico, ni una reivindicación monárquica doblemente acriollada. Eran demandas de los esclavos con el fuerte componente campesino que caracterizaría al Haití independiente. Pero esta evidencia de un impulso interno, aunque conocida por muchos historiadores, no es discutida –ni siquiera para ser rechazada o interpretada

de otra manera. Es simplemente ignorada, y esta ignorancia produce un silencio de trivialización.

En esa misma línea, el historiador Robert Stein otorga la mayor parte del mérito por la liberación de los esclavos en 1793 a Sonthonax. El comisario era un ferviente jacobino, un revolucionario por derecho propio, de hecho, tal vez el único blanco en haber evocado concretamente y con simpatía la posibilidad de una insurrección armada de los esclavos del Caribe, *antes del hecho* y en un foro público.⁶¹ No tenemos forma de estimar el curso probable de la Revolución sin su invaluable contribución a la causa de la libertad. Pero el punto no es empírico. El punto es que la retórica de Stein se hace eco de la misma retórica empleada por primera vez en el juicio contra Sonthonax. En esa retórica está implícito el supuesto de que la conexión francesa es suficiente y necesaria para la Revolución Haitiana. Esa suposición trivializa la autonomía de los esclavos para pensar su derecho a la libertad y a lograrla por la fuerza de las armas. Otros autores tienden a mantenerse prudentemente alejados de la palabra "revolución", usando con más frecuencia palabras como "insurgentes", "rebeldes", "bandas" e "insurrección". Detrás de esta maraña terminológica, estos baches empíricos y estas preferencias interpretativas, se encuentra la persistente imposibilidad, que se remonta al siglo XVIII, de considerar a los ex esclavos como los actores principales en la cadena de acontecimientos referidos.⁶²

Sin embargo, por lo menos desde la primer publicación del clásico de C.L.R. James *The Black Jacobins* (no obstante, nótese el título), ha quedado demostrado entre los historiadores que la Revolución Haitiana es efectivamente una "revolución" por derecho propio, según cualquier definición del término, y no un apéndice del Día de la Bastilla. Pero sólo con la reedición de bolsillo del libro de James en 1962 y el movimiento por los derechos civiles en los Estados Unidos, emergió un

contradiscursos internacional que se nutrió de la historiografía producida en Haití desde el siglo XIX. Ese contradiscurso se revitalizó en la década del '80 con las contribuciones de historiadores cuya especialidad no era ni Haití ni el Caribe. Por entonces, Eugene Genovese y –más tarde- Robin Blackburn, haciéndose eco de Henry Adams y W.E.B. Du Bois, insistieron en el rol central de la Revolución Haitiana en el colapso total del sistema esclavista.⁶³ El impacto de este contradiscurso, sin embargo, sigue siendo limitado, especialmente porque los investigadores haitianos están cada vez más alejados de estos debates internacionales.

De esta forma, la historiografía de la Revolución Haitiana se encuentra hoy lesionada por dos tendencias desafortunadas. Por un lado, la mayor parte de la literatura producida en Haití sigue siendo respetuosa –demasiado respetuosa, diría yo- de los líderes revolucionarios que guiaron a las masas de ex esclavos hacia la libertad y la independencia. Desde comienzos del siglo XIX, las élites de Haití optaron por responder a la denigración racista con un discurso épico que alababa *su* revolución. La épica de 1791/1804 alimenta entre ellos una imagen positiva de la negritud, muy útil en un mundo dominado por los blancos. Pero la épica es igualmente útil en el frente interno. Es una de las pocas coartadas históricas de esas élites, una referencia indispensable para sus pretensiones de poder.

Más allá de algunos logros individuales de principios del siglo XX, el valor práctico de esta tradición épica ha declinado constantemente luego de su espectacular lanzamiento por parte de gigantes del siglo XIX, tales como Thomas Madiou y Beaubrun Ardouin. El acceso desigual a los archivos –producto y símbolo de la dominación neocolonial- y el rol secundario de la precisión empírica en este discurso épico, continúan perjudicando a los investigadores haitianos. Se destacan por poner los hechos en perspectiva, pero sus hechos son débiles, a veces erróneos,

especialmente desde que el régimen de Duvalier politizó explícitamente el discurso histórico.⁶⁴

Por otra parte, la historia producida fuera de Haití es cada vez más sofisticada y rica empíricamente. Sin embargo, su vocabulario, y a menudo toda su estructura discursiva, recuerda de forma alarmante a los del siglo XVIII. Ponencias y monografías adoptan el tono de los registros de las plantaciones. Los análisis de la revolución recuerdan a las cartas de un La Barre, los panfletos de los políticos franceses, los mensajes de Leclerc a Bonaparte o, como mucho, el discurso de Blangilly. Estoy dispuesto a admitir que los móviles políticos conscientes no son los mismos. De hecho, nuevamente, eso es parte de mi argumento. El silenciamiento efectivo no requiere de una conspiración, ni siquiera de un consenso político. Sus raíces son estructurales. Más allá de una postulada –y generalmente sincera- generosidad política, mejor definida en el lenguaje de los Estados Unidos dentro de un *continuum* liberal, las estructuras narrativas de la historiografía occidental no han roto con el orden ontológico del Renacimiento. Este ejercicio del poder es mucho más importante que la supuesta adhesión conservadora o progresista de los historiadores involucrados.

La solución debería ser, para las dos tradiciones historiográficas –la de Haití y la de los especialistas “extranjeros”- fusionarse o generar una nueva perspectiva que abarque lo mejor de cada una. Hay indicios de un movimiento en esta dirección y algunos trabajos recientes sugieren que podría resultar posible, en algún momento del futuro, escribir la historia de la revolución que, durante mucho tiempo, fue impensable.⁶⁵

Pero lo que he dicho sobre la recepción por parte de la corporación de *The Black Jacobins*, de la historia colonial en Francia y de la esclavitud en la historia de los Estados Unidos sugiere también que ni un gran libro por sí solo, ni siquiera un

crecimiento sustancial de los estudios sobre la resistencia esclava, descubrirá por completo el silencio que rodea a la Revolución Haitiana. Porque el silenciamiento de esa revolución tiene menos que ver con Haití o la esclavitud que con Occidente.

Una vez más, lo que está en juego es la interacción entre la historicidad 1 y la historicidad 2, entre lo que sucedió y lo que se dice que sucedió. Lo que sucedió en Haití entre 1791 y 1804 contradecía gran parte de lo que sucedió en otras partes del mundo, antes y después. El hecho en sí no es sorprendente: el proceso histórico siempre es enrevesado, incluso, con frecuencia, contradictorio. Pero lo que ocurrió en Haití también contradecía mucho de lo que Occidente se ha dicho y ha dicho a otros acerca de sí mismo. El mundo de Occidente se regodea en lo que François Furet llama la segunda ilusión de verdad: lo que ocurrió es lo que debía ocurrir. ¿Cuántos de nosotros podemos pensar en alguna población no europea sin el telón de fondo de una dominación global que ahora aparece como predestinada? ¿Y dentro de ese orden narrativo, pueden Haití, o la esclavitud, o el racismo, ser más que notas a pie de página?

El silenciamiento de la Revolución Haitiana es sólo un capítulo dentro de una narrativa de la dominación global. Es parte de la historia de Occidente y es probable que persista, aún de forma atenuada, en tanto la historia de Occidente no se vuelva a contar desde una perspectiva mundial. Por desgracia, no estamos siquiera cerca de tan fundamental reescritura de la historia, a pesar de algunos pocos logros espectaculares.⁶⁶ El próximo capítulo se introduce más directamente, aunque desde un ángulo muy particular, en esta narrativa de dominación global que se inicia en España –¿o en Portugal?– a finales del siglo XV.

Traducción: Emanuel Correa

Notas:

¹ Citado por Roger Dorsinville en *Toussaint Louverture ou La vocation de la Liberté*. París, Julliard, 1965.

² Citado por Jacques Cauna en *Au temps des isles à sucre*. París, Karthala, 1987, p. 204.

³ La mayoría de estos panfletos, inclusive los aquí citados, se hallan en la serie Lk 12 de la Biblioteca Nacional, en París. Otros fueron reproducidos por el Gobierno de Francia (v.g., para la Asamblea Nacional, *Pièces imprimées par ordre de l'Assemblée Nationale, Colonies*. París, Imprimerie Nationale, 1791-92).

⁴ Michel-Rolph Trouillot, “Anthropology and the Savage Slot: The Poetics and Politics of Otherness”, en Richard G. Fox (Ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research Press, 1991, pp. 17-44.

⁵ Michael Adas, *Machines as the Measure of Men: Science, Technology and Ideologies of Western Domination*, cap. 2. Ihtaca, Cornell University Press, 1989. El engaño de Psalmanazar acerca del canibalismo en Taiwán cautivó la atención de Europa entre 1704 y 1764, justamente porque jugaba con estos preconceptos. Véase Tzvetan Todorov, *Les Morales de l'histoire*. París, Bernard Grasset, 1991, pp. 134-141. Para un ejemplo más temprano de la admiración y el desprecio por Oriente, véanse los *Viajes*, de John Chardin, en los cuales los persas son “hipócritas, tramposos y los adaladores más abyectos e impúdicos del mundo” y, dos pasajes más adelante, “el pueblo más civilizado de Oriente”. John Chardin, *Travels in Persia 1673-1677*. New York, Dover, 1988, pp. 187-189 (publicado originalmente en Ámsterdam, en 1711).

⁶ *Notre Librairie* n° 90 (Octubre-Diciembre 1987), Images du noir dans la littérature occidentale; vol. I: Du Moyen-Age à la conquête coloniale. Simone Delesalle y Lucette Valensi, “Le mot ‘nègre’ dans les dictionnaires français d'ancien régime: histoire et lexicographie”, *Langues françaises*, n° 15.

⁷ Gordon Lewis, *Main Currents in Caribbean Thoughts, The Historical Evolution of Caribbean Society in its Ideological Aspects, 1492—1900*, cap. 3. Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1983; William B. Cohen, *The French Encounter with Africans: White Response to Blacks, 1530—1880*.

Bloomington, Indiana University Press, 1980; Winthrop D. Jordán, *White over Black: American Attitudes toward the Negro, 1550—1812*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1968; Serge Daget, "Le mot esclave, nègre et noir et les jugements de valeur sur la traite négrière dans la littérature abolitionniste française de 1770 à 1845", en *Revue française d'histoire d'outre-mer* 60, n° 4 (1973), pp. 511-48; Pierre Boule, "In Defense of Slavery: Eighteenth-Century Opposition to Abolition and the Origins of Racist Ideology in France", en Frederick Krantz (Ed.), *History from Below: Studies in Popular Protest and Popular Ideology*. London, Basil Blackwell, 1988, pp.219-246. Louis Sala-Molins, *Misères des Lumières. Sous la raison, l'outrage*. Paris, Robert Laffont, 1992; Michèle Duchet, "Au temps des philosophes", *Notre Librairie* n° 90 (Octubre-Diciembre 1987), Images du noir..., pp. 25-33.

⁸ *Archives Parlementaires*, serie 1, vol. 8 (sesión del 3 de julio de 1789), p. 186.

⁹ Tzvetan Todorov, *The Deflection of the Enlightenment*. Stanford, Stanford Humanities Center, 1989), p. 4.

¹⁰ Jacques Thibau, *Le Temps de Saint-Domingue. L'esclavage et la révolution française*. Paris, Jean-Claude Lattès, 1989, p. 92.

¹¹ Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*. Paris, Maspero, 1971, p. 157 (subrayado por al autor). Sobre el anticolonialismo en Francia, véase Yves Benot, *La Révolution française et la fin des colonies*. Paris, La Découverte, 1987 y *La Démence coloniale sous Napoléon*. Paris, La Découverte, 1992.

¹² David Geggus, "Racial Equality, Slavery, and Colonial Secession during the Constituent Assembly", en *American Historical Review* 94, n°. 5 (Diciembre 1989), pp. 1290-1308; Daget, "Le mot esclave..."; Sala-Molins, *Misères...*

¹³ Raynald, Guillaume-François, *Histoire des deux Indes*, 7 vols. The Hague, Grossc, 1774; Michèle Duchet, *Diderot et l'Histoire des deux Indes ou l'écriture fragmentaire*. Paris, Nizet, 1978); Yves Benot, *Diderot, de l'athéisme à l'anti-colonialisme*. Paris, Maspero, 1970 y *La Révolution française...*

¹⁴ Duchet, *Diderot et l'Histoire...*; Michel Delon "L'Appel au lecteur dans l'Histoire des deux Indes", en Hans-Jürgen Lüsebrink y Manfred Tietz (Eds.), *Lectures de Raynal. L'Histoire des deux Indes en Europe et en Amérique au XVIIIe siècle*. Oxford, Voltaire Foundation, 1991, pp. 53-66; Yves Benot,

"Traces de l'Histoire des deux Indes chez les anti-esclavagistes sous la Révolution", en *Lectures de Raynal...*, pp. 141-154.

¹⁵ Jean-Claude Bonnet, *Diderot. Textes et débats*. Paris, Livre de Poche, 1984, p. 416. Sobre la concepción de civilización europea implícita en la *Histoire*, véase Gabrijela Vidan, "Une reception fragmentée: le cas de Raynal en terres slaves du Sud", en *Lectures de Raynal...*, pp. 361-372.

¹⁶ Louis Sala-Molins, *Le Code noir ou le calvaire de Canaan*, Paris, PUF, Pratiques Théoriques, 1987, pp. 254-261. Según la acertada definición de Benot, la autonomía era "indefectiblemente blanca", cada vez que aparecía en la *Histoire*. Benot, "Traces de l'Histoire...", p.147.

¹⁷ Serge Daget, "Le mot esclave, nègre et noir...", p. 519.

¹⁸ Yves Benot, *Diderot...*, p. 316 (subrayado por al autor).

¹⁹ Pierre Bourdieu, *Le Sens pratique*. Paris, Minuit, 1980, p. 14. Lo impensable se aplica al mundo de la vida cotidiana y al de las ciencias sociales. Véase *Le Sens pratique*, pp. 90, 184, 224, 272.

²⁰ No existe ningún término en el vocabulario de aquella época, ya sea en inglés o en francés, que dé cuenta de las prácticas -o contenga una noción general- de resistencia. Aquí uso el término resistencia en la forma más bien laxa en que aparece hoy en la literatura. En otro trabajo abordé el concepto de resistencia y la necesaria distinción entre resistencia y rebeldía. Michel-Rolph Trouillot, "In the Shadow of the West: Power, Resistance and Creolization in the Caribbean", Conferencia de apertura del Congreso, "Born out of Resistance," Afro-Caribische Culturen, Center for Caribbean and Latin American Studies, Risjksuniversiteit Utrecht, Netherlands, 26 de Marzo de 1992.

²¹ "La naturaleza ha creado por fin a este hombre imponente, a este hombre inmortal, quien debe liberar al mundo de la más atroz, la más larga, la más insultante de las tiranías. Él ha roto las cadenas de sus compatriotas. Tantos oprimidos bajo la más odiosa esclavitud, parecían esperar tan sólo su señal para hacerlo un héroe. Este heroico vengador ha demostrado que tarde o temprano la crueldad será castigada, y que la Providencia guarda a estas almas fuertes, a las cuales libera sobre la tierra para restablecer el equilibrio que la injusticia de la voraz ambición supo cómo destruir." (Mercier, *L'An 2440*, xxii, en Bonnet, *Diderot...*, p. 331).

²² Si Louverture había leído a Raynal en 1791 y estaba convencido de su futuro papel en la historia, es algo que no está comprobado y no viene al caso.

²³ En Benot, *Diderot...*, p. 214; Duchet, *Anthropologie et histoire...*, p. 175. (subrayado por el autor)

²⁴ La interpelación es uno de los tropos preferidos de la Ilustración, y es utilizado abundantemente en la *Histoire* por diversas razones políticas y retóricas. Michel Delon, "L'Appel au lecteur..."

²⁵ "Ces fers des longtemps prepares ... pour nous ... / C'est nous qu'on ose méditer/ De rendre a l'antique esclavage [Esas cadenas preparadas desde hace tiempo... para nosotros.../Es a nosotros a quienes se osa pensar/ Devolvemos a la antigua esclavitud]", etc. (*La Marseillaise*).

²⁶ *Archives Parlementaires*, vol. 9 (sesión del 22 de Octubre de 1789), pp. 476-478.

²⁷ Lucien Jaume, *Les Déclarations des droits de l'homme. Textes préfacés et annotés*. Paris, Flammarion, 1989.

²⁸ V.g., Diderot, en Benot, *Diderot...*, p. 187.

²⁹ Seymour Drescher, *Econocide, British Slavery in the Era of Abolition*. Pittsburgh, Pittsburgh University Press, 1977.

³⁰ Duchet, *Anthropologie et histoire...*, p. 177; Michèle Duchet, *Le Partage des savoirs*. Paris, La Découverte, 1985).

³¹ *Archives Parlementaires* 25, p. 740. Para ser justos, el mismo Grégoire fue acusado más de una vez de incitar a la rebelión de los negros, pero la evidencia concreta de ello fue muy débil. Véase, por ejemplo, *Archives Parlementaires*, vol. 10 (sesión del 28 de noviembre de 1789), p. 383; Carl Ludwig Lokke, *France and the Colonial Question: A Study of French Contemporary Opinion*. New York, Columbia University Press, 1932, pp. 125-135; Sala-Molins, *Misères des Lumières...*, passim.

³² M. Schwartz (Marie Jean-Antoine Nicolas Caritat, Marquis de Condorcet), *Réflexions sur l'esclavage des Nègres*. Neufchatel et Paris, 1781.

³³ Lokke, *France and the Colonial Question...*, p. 115.

³⁴ En realidad, dos notables excepciones que estoy dispuesto a aceptar son las de Jean-Pierre Marat y Félicité Sonthonax.

³⁵ Sin lugar a dudas, hubo pasajes orales y escritos cuyo significado filosófico se hizo cada vez más explícito a medida que avanzaba la Revolución, desde los discursos en las reuniones que precedieron a la insurrección, hasta la Constitución haitiana de 1805. Pero éstos son ante todo textos políticos, que señalan objetivos inmediatos o victorias recientes. Hasta los primeros escritos de Boisrond-Tonnere posteriores a la independencia, no hubo intelectuales dedicados de lleno a plasmar en el discurso las acciones que iban más allá de las batallas políticas, como en la revolución francesa y la norteamericana, en las posteriores luchas anticoloniales de Latinoamérica, Asia o África o en las revoluciones que reivindicaron una ascendencia marxista.

³⁶ Evidentemente, muchas *gens de couleur*, especialmente los mulatos que eran dueños de plantaciones, habían internalizado los prejuicios raciales de los blancos. Es más, algunos tenían motivaciones muy objetivas para abogar por el mantenimiento de la esclavitud. Los debates en Europa, y especialmente la Revolución Francesa, les proporcionaron una plataforma para defender sus intereses y expresar sus prejuicios. Véase Julien Raimond, *Observations sur l'origine et les progrès du préjugé des colons blancs contre les hommes de couleur; sur les inconvénients de le perpétuer; la nécessité de le détruire*. Paris, Belin, 1791; Michel-Rolph Trouillot, "Motion in the System: Coffee, Color and Slavery in Eighteenth-Century Saint-Domingue", *Review 5*, n° 3 (A Journal of the Fernand Braudel Center for the Study of Economies, Historical Systems and Civilizations), pp. 331-388; Michel-Rolph Trouillot, "The Inconvenience of Freedom: Free People of Color and the Political Aftermath of Slavery in Dominica and Saint-Domingue/Haiti", en F. McGlynn y S. Drescher (Ed.), *The Meaning of Freedom: Economics, Politics and Culture after Slavery*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1992, pp. 147-182; Geggus, "Racial Equality...", pp. 1290-1308. Acerca del rechazo de los prejuicios raciales por parte del líder mulato André Rigaud, véase Ernst Trouillot, *Prospections d'Histoire. Choses de Saint-Domingue et d'Haïti*. Port-au-Prince, Imprimerie de l'Etat, 1961, pp. 25-36.

³⁷ *Archives Parlementaires*, vol. 34 (sesión del 30 de octubre de 1791), p. 521; Véanse también pp. 437-38, 455-58, 470, 522-531.

³⁸ Robin Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery*. Londres y New York, Verso, 1988, p. 133.

³⁹ Baillio, *L'Anti-Brissot, par un petit blanc de Saint-Domingue*. Paris, Chez Girardin, Club Littéraire et Politique, 1791; Baillio, *Un Mot de vérité sur les malheurs de Saint-Domingue*. Paris, 1791; Milscent, *Sur les troubles de Saint-Domingue*. Paris, Imp. du Patriote français, 1791; Anónimo, *Adresse au roi et pièces relatives à la députation des citoyens de Nantes, a l'occasion de la révolte des Noirs à Saint-Domingue*. Arrêté de la Municipalité de Nantes. Le Cap, sin fecha (1792?); Anónimo, *Pétition des citoyens commerçants, colons, agriculteurs, manufacturiers et autres de la ville de Nantes; Lettre des commissaires de la Société d'agriculture, des arts et du commerce de la dite ville aux commissaires, de l'assemblée coloniale de la partie française de Saint-Domingue, et réponse des commissaires de Saint-Domingue*. Paris, Imp. de L. Potier de Lille, sin fecha (1792?).

Véanse también los informes de los comités legislativos, dirigidos por Charles Tarbé y Garran-Coulon, respectivamente, *Pieces imprimées par ordre de l'Assemblée Nationale. Colonies*. Paris, Imprimerie Nationale, 1792; y J. Ph. Garran, *Rapport sur les troubles de Saint-Domingue, fait au nom de la Commission des Colonies, des Comités de Salut Public, de Législation et de Marine, réunis*. Paris, Imprimerie Nationale, 1787-89). Otras referencias a estos debates se encuentran en los *Archives Parlementaires*, en particular, vol. 35, (sesiones del 1, 3, 9 y 10 de diciembre de 1791), pp. 475-492, 535-546, 672-675, 701-710. El discurso de Blangilly fue pronunciado el 10 de diciembre de 1791. *Archives Parlementaires*, vol. 35, pp. 713-716.

⁴⁰ Citado por Cauna, *Au temps des isles a sucre...*, p. 223 (subrayado por el autor).

⁴¹ Blanchelande, *Précis de Blanchelande sur son accusation*. Paris, Imprimerie de N.-H. Nyon, 1793; Anónimo, *Extrait d'une lettre sur les malheurs de SAINT-DOMINGUE en general, et principalement sur l'incendie de la ville du CAP FRANÇAIS*. Paris, Au jardin égalité pavillon, 1794?; Anónimo, *Conspirations, trahisons et calomnies dévoilées et dénoncées par plus de dix milles français réfugiés au Continent de l'Amérique*. Paris?, 1793; [Mme. Lavaux], *Réponse aux calomnies coloniales de Saint-Domingue. L'épouse du républicain Lavaux, gouverneur general (par intérim) des îles françaises sous le vent, à ses concitoyens*. Paris: Imp. de Pain, sin fecha; J. Raimond y ot., *Preuves complètes [sic] et matérielles du projet des colons pour mener les colonies à l'indépendance,*

tirées de leurs propres écrits. Paris, De l'imprimerie de l'Union, sin fecha (1792?).

⁴² *Cobbet's Political Register*, vol. 1. (1802), p. 286.

⁴³ Benot, *La Démence...*

⁴⁴ Históricamente, desde luego, la negación de la Revolución Haitiana, de la importancia de la esclavitud y del Holocausto, respectivamente, tienen muy diversas motivaciones ideológicas, aceptación social e impacto político.

⁴⁵ Véase el capítulo 2. También David Nicholls, *From Dessalines to Duvalier: Race, Colour and National Independence in Haiti*. Londres, Macmillian Caribbean, 1988; y Michel-Rolph Trouillot, *Haiti: State against Nation. The Origins and Legacy of Duvalierism*. New York y Londres, Monthly Review Press, 1990.

⁴⁶ La revolución haitiana despertó el interés de los abolicionistas en los Estados Unidos y especialmente en Inglaterra, donde hubo algunas expresiones de apoyo. Pero incluso los abolicionistas británicos tuvieron una actitud ambigua hacia el pueblo haitiano y hacia su independencia alcanzada por la fuerza. Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery...*, pp. 252-52; Greggus, "Racial Equality...".

⁴⁷ Trouillot, *Haiti: State against Nation...*

⁴⁸ Uno de los pocos estudios acerca de las legiones polacas en Saint-Domingue, lamentablemente viciado de algunos errores, es el de Jan Pachonski y Reuel Wilson, *Poland's Caribbean Tragedy. A Study of Polish Legions in the Haitian War of independence, 1802-1803*. Boulder, East European Monographs, 1986.

Hobsbawm menciona a la Revolución Haitiana una vez en las notas y dos en el texto: la primera para decir, al pasar, que Toussaint Louverture fue el primer líder revolucionario de la independencia de las Américas -como si eso no fuera importante; la segunda (entre paréntesis), para señalar que la Revolución Francesa "inspiró" los levantamientos coloniales. Véase Eric J. Hobsbawm, *The Age of Revolutions, 1789-1848*. New York, New American Library, 1962. pp. 93, 115. Si aceptamos que Hobsbawm está en la extrema izquierda de la historiografía académica occidental y es además un historiador conciente, tanto de la invención de la tradición, como de la necesidad de escribir una historia desde abajo, el paralelo con Diderot-Raynal es asombroso.

⁴⁹ Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery...*, pp. 251, 263.

⁵⁰ Philip D. Curtin, *The Atlantic Slave Trade: A Census*. Madison, University of Wisconsin, 1969, pp. 210-220, 34.

⁵¹ Jean Tarrade, "Le Commerce colonial de la France à la fin de l'ancien régime: l'évolution du système de l'exclusif de 1763 à 1789", 2 vol. (Thèse pour le doctorat d'état). París, Université de Paris, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, [1969] 1972; Robert Stein, *The French Sugar Business*. Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1988.

⁵² Una circular de las fuerzas esclavistas argumenta de manera contundente en este sentido: "La *Société des Amis des Noirs* desea discutir en la Asamblea Nacional el abandono de nuestras colonias, la abolición de la trata de esclavos y la libertad de nuestros negros. Si tan sólo uno de estos puntos se decreta, no existiría más el comercio o la manufactura en Francia", en Daniel P. Resnick, "The Société des Amis des Noirs and the Abolition of Slavery", *French Historical Studies*, vol. 7, 1972, pp. 558-569, 564. Véase también *Archives Parlementaires*, vol. 10 (sesión del 26 de noviembre de 1789), pp. 263-65; vol. 35 (sesión del 6 de diciembre de 1791), pp. 607-608.

⁵³ Resnick, "The Société des Amis des Noirs...", p. 561. Actualmente existen cada vez más trabajos acerca de los debates públicos sobre la esclavitud, la raza y el colonialismo en la Francia revolucionaria, con muy pocos títulos en Inglés. Véase Robin Blackburn, "Anti-Slavery and the French Revolution", *History Today* 41, noviembre de 1991, pp. 19-25; Boulle, "In Defense of Slavery..."; Serge Daget, "A Model of the French Abolitionist Movement", en Christine Bolt y Seymour Drescher (Eds.), *Anti-Slavery, Religión and Reform*. Folkstone, England, W. Dawson and Hamden, Connecticut, Archon Books, 1980; Seymour Drescher, "Two Variants of Anti-Slavery: Religious Organization and Social Mobilization in Britain and France, 1780-1870," in *Anti-Slavery, Religión and Reform*, pp. 43-63; Seymour Drescher, "British Way, French Way: Opinion Building and Revolution in the Second French Emancipation". *American Historical Review* 96, no. 3, 1991, pp. 709-734; Geggus, "Racial Equality...", pp. 1290-1308; Jean Tarrade, "Les Colonies et les Principes de 1789: Les Assemblées Révolutionnaires face au problème de l'esclavage", *Revue française d'histoire d'outre-mer* 76, 1979, pp. 9-34.

Hay también muchos pasajes relevantes en Cohen, *The French Encounter with Africans...*, y en Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery...*,

especialmente caps. 5 y 6. El libro más completo sobre esta temática es Benot, *La Révolution française*.

⁵⁴ Un número creciente de historiadores también está poniendo al descubierto este silenciamiento. Geggus, "Racial Equality...", pp. 1290-1291; Benot, *La Révolution française*, pp. 205-216; Tarrade, "Les colonies et les principes de 1789...", pp. 9-34.

⁵⁵ Jacques Marseille y Nadeije Laneyrie-Dagen (Eds.), *Les Grands évènements de l'histoire du monde, La Mémoire de l'humanité*. París, Larousse, 1992.

⁵⁶ Los historiadores franceses no pueden alegar que estos dos libros se les han pasado por alto: Césaire fue en su momento uno de los más prominentes escritores negros de lengua francesa. Y James fue publicado por la prestigiosa editorial parisina Gallimard. Aimé Césaire, *Toussaint Louverture. La Révolution française et le problème colonial*. París, Présence africaine, 1962. P. I. R. [sic] James, *Les jacobins noirs*. París, Gallimard, 1949.

⁵⁷ Estos trabajos colectivos incluyen, notablemente, a Francois Furet y Mona Ouzouf, *Dictionnaire critique de la Révolution française*. París, Flammarion, 1988; Jean Tulard, Jean-Francois Fayard y Alfred Fierro, *Histoire et dictionnaire de la Révolution (1789-1799)*. París, Robert Laffont, 1987; Michel Vovelle (Ed.), *L'Etat de la France pendant la Révolution*. París, La Découverte, 1988. En un medio tan adverso, esta última compilación tiene el mérito de dedicar algunas páginas a los asuntos coloniales, escritas por el historiador estadounidense Robert Forster y el infatigable Yves Benot. Sobre las celebraciones, véase Sala-Molins, *Les Misères des Lumières*.

⁵⁸ V.g., Yvan Debash, "Le Marronage: Essai sur la désertion de l'esclave antillais", *L'Année sociologique*, 1961, pp. 1-112; 1962, pp. 117-195.

⁵⁹ Un ejemplo entre otros: David Geggus y Jean Fouchard están de acuerdo en sugerir que una conspiración realista pudo haber provocado la revuelta de 1791. Pero Fouchard toma nota de esta posibilidad en un libro que aún hoy sigue siendo uno de los monumentos épicos de la historia de Haití. Geggus, a su vez, concluye que si se demuestra la participación realista, "la autonomía de la insurrección de esclavos se hallará considerablemente disminuida". Robin Blackburn, notando esta disparidad entre los dos autores, encuentra algo "curiosa" la conclusión de Geggus. Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery...*, p. 210). Véase Jean Fouchard, *The Haitian Maroons: Liberty or Death*. New York, Blyden Press, 1981 (ed. original, 1972).

⁶⁰ Véase Julius S. Scott III, "The Common Wind: Currents of Afro-American Communications in the Era of the Haitian Revolución" (Tesis doctoral). Duke University, 1986.

⁶¹ Véase Robert Stein, *Léger Félicité Sonthonax: The Lost Sentinel of the Republic*. Rutherford, Fairleigh Dickinson, 1985; Benot, *La Révolution...*

⁶² Stein, *Léger Félicité Sonthonax...*; Cauna, *Au temps des isles...*; David Geggus, *Slavery, War and Revolution: The British Occupation of St. Domingue, 1793-1798*. Oxford, New York, Oxford University Press, 1982. La "revolución" en el título de Geggus es la revolución Francesa, haciendo un uso extensivo del término para incluir los logros de Haití.

⁶³ Eugene Genovese, *From Rebellion to Revolution*. New York, Vintage, 1981 [1979]; Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery...*

⁶⁴ Thomas Madiou, *Histoire d'Haïti*, 7 vols. Port-au-Prince, Henri Deschamps, 1987-89 [1847-1904]; A. Beaubrun Ardouin, *Études sur l'histoire d'Haïti*. Port-au-Prince, François Dalencourt, 1958. Véase Catts Pressoir, Ernst Trouillot y Hénock Trouillot, *Historiographie d'Haïti*. México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1953; Michel-Rolph Trouillot, *Ti difé boulé sou istoua Ayiti*. New York, Koléskion Lakansièl, 1977); Michel-Rolph Trouillot, *Haiti: State against Nation*.

⁶⁵ Véase Carolyn Fick, *The Making of Haiti: The Saint-Domingue Revolution from Below*. Knoxville, University of Tennessee Press, 1990; Claude B. Auguste y Marcel B. Auguste, *L'Expédition Leclerc, 1801-1803*. Port-au-Prince, Imprimerie Henri Deschamps, 1985. Fick permanece demasiado vinculada a la retórica épica de la tradición haitiana. Su tratamiento de la resistencia es demasiado ideológico y sesga la interpretación de la evidencia en el sentido del heroísmo. Sin embargo, su libro aporta al acervo empírico sobre Saint-Domingue más que la mayoría de las obras recientes de la tradición épica. La investigación en curso de David Geggus sigue siendo impecable empíricamente. Uno desearía que se siga alejando del discurso de la banalización y que algún día explicita, abiertamente y en detalle, algunos de sus supuestos encubiertos. El trabajo de los hermanos Auguste sobre la expedición francesa está más cerca de encontrar un tono que trate a su material con respeto ideológico, pero sin caer en la celebración o la extrapolación de la evidencia. Está bien fundamentado en la investigación de archivo, pero no hace concesiones al discurso de la banalización.

⁶⁶ Fernand Braudel, *Civilization and Capitalism*, 3 vol. New York, Harper & Row, 1981-1992; Eric R. Wolf, *Europe and the People without History*. Berkeley, University of California Press, 1982; Marc Ferro, *Histoire des colonisations. Des conquêtes aux indépendances, XIIIe-XXe siècles*. París, Seuil, 1994.