

Humano, no híbrido: universalidad en la frontera*

Susan Buck-Morss

Hace unos cuantos años publiqué un artículo que proveía pruebas documentales a la conexión entre la articulación de Hegel de la famosa dialéctica del amo y del esclavo (la cual, a su vez, inspiró la concepción de lucha de clases de Marx) con la revolución de la población esclava en Saint-Domingue y la fundación de la República Negra de Haití en 1805.¹ El argumento fue un desafío al establecimiento académico hegeliano, el cual siempre ha sostenido que la teoría de la sociedad civil de Hegel provenía de su lectura de *La riqueza de las naciones*, de Adam Smith, que su teoría política provenía de los even-

* Traducción por Juan Manuel Espinosa Restrepo.

tos contemporáneos de la Revolución Francesa, pero que su teoría de la relación dinámica entre amo y esclavo no tenía ejemplificación histórica alguna, pues era un ejemplo “abstracto”: Hegel, arguye el establecimiento, se refería a Aristóteles. Lo que me impulsó —y también me enfadó— a lo largo de esta investigación fue la creciente certidumbre de los límites que la disciplina académica impone sobre nuestra imaginación. Es debido a ello que el fenómeno conocido como Hegel y el fenómeno conocido como Haití, interconectados porosamente en sus orígenes (tal y como los diarios y revistas sin lugar a dudas nos revelan), han ido separándose a causa de la historia de su misma transmisión.

La hegemonía neo-liberal actual es el trasfondo de la charla de hoy. Inspirada por los mismos principios de *Hegel y Haití*, el objetivo es desenterrar ciertas represiones que rodean los orígenes históricos de la modernidad. Las realidades del presente nos obligan a levantar nuevos mapas históricos como alternativa a las fantasías de civilizaciones en conflicto y redenciones exclusivistas. La tarea consiste entonces en reconfigurar el proyecto ilustrado de la historia universal en el contexto de nuestra esfera pública actual, una esfera pública que llegó demasiado pronto y que aún no es verdaderamente global. Este proyecto podría describirse como un “nuevo humanismo”; pero, si lo es, el proyecto debe entonces ser absuelto de todas las implicaciones que conlleva el sufijo “-ismo”. En pocas palabras, el argumento consiste en que, al tener

cambios y desafíos globales a todo nivel, desde el más material hasta el más moral, la humanidad universal es lo que importa. Lo *humano*, y no lo híbrido.

En última instancia, *Hegel y Haití* habla acerca de la conexión que enlaza en silencio estos dos fenómenos históricos. Ahora bien: es muy fácil invocar aquí el espectro del europeocentrismo. Sin embargo, esto nos lleva a una petición de principio: cómo se construyó históricamente el europeocentrismo, y qué papel desempeñó Haití en este proceso. ¿Qué ocurre cuando, llevados por el espíritu dialéctico, volteamos las cosas y consideramos a Haití no como la víctima de Europa, sino como un agente de su propia construcción?

¿LA ESCLAVITUD EN EUROPA?

¿Podría la esclavitud establecerse en las metrópolis colonizadoras europeas? En su momento, la respuesta a esta pregunta fue más refutada que verdaderamente contestada. La modernidad de la esclavitud colonial consistía en su forma capitalista: extraía el máximo valor posible por medio del agotamiento de recursos naturales y de mano de obra, para poder garantizar así una demanda de consumo insaciable de productos que en sí mismos eran adictivos (tabaco, azúcar, café, ron). Forjado a partir de las corrientes económicas más actuales del momento, ¿por qué el sistema de plantaciones *no* habría de convertirse en la forma dominante de labor industrial tanto en Europa como en las colonias? El hecho de que hoy en día

sea difícil imaginar una revolución textil en Manchester impulsada por la labor de esclavos africanos, irlandeses e ingleses; o una forma de capitalismo que *no* sea sinónimo de trabajo “libre”; o una modernización económica distinta a la invención de las naciones (blancas) de Occidente, todo esto da fe de los muy efectivos límites impuestos en nuestra imaginación histórica por conceptos como “raza”, “nación”, y “progreso moderno”, los cuales fueron en gran medida contruidos para bloquear estas posibles alternativas.

“No hay razón inherente para que la esclavitud no sea compatible con el ideal de un estado funcional o utilitario”, afirma David Brion Davis (*The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823*, Ithaca, 1975, p. 263). El esclavizar europeos no era una idea en absoluto escandalosa en el siglo diecisiete y a principios del dieciocho, cuando lo más importante a la hora de evaluar la esclavitud, en tanto fuerza de trabajo, era más el mantenimiento del orden y no tanto la maximización de beneficios. La esclavitud doméstica fue respaldada por Thomas Hobbes, John Locke y Samuel Pufendorf como una solución conveniente al problema de cómo proporcionar disciplina social al creciente número de los así llamados “hombres sin dueño”: los vagos, los criminales, los vagabundos y los indigentes. El trabajo forzado por razones penales era cosa común. La servidumbre por contrato era un medio establecido para suplir trabajadores para las colonias; sus cuerpos eran vendidos y su mano de obra explotada con la misma crueldad que la de los esclavos.

Pero, con la concienciación de la realidad de la esclavitud en el Nuevo Mundo, se vio un cambio bastante repentino. Puesto que la crueldad del sistema era no sólo espantosa, sino también claramente eficiente en cuanto a técnica de disciplina laboral, sus implicaciones no podían ser ignoradas. El sistema de mano de obra esclava en las plantaciones del Nuevo Mundo compartía “una semejanza superficial, por no decir otra cosa, con los experimentos de los industriales británicos y con las innovaciones de producción descritas por Adam Smith”. Si bien historiadores posteriores argumentarían que la modernización capitalista era incompatible con las ineficiencias de la mano de obra esclava, la cuestión en aquel entonces, y de hecho, la cuestión siempre, no sólo es cómo explotar la mano de obra de la manera más eficiente, sino cómo obligar a los trabajadores a obedecer.

“La esclavitud —escribió Eric Williams en 1944— no surgió del racismo; fue el racismo el que surgió de la esclavitud.” Para poder separar la Europa libre de sus prácticas coloniales, los europeos construyeron barreras conceptuales en forma de distinciones espaciales entre nación y colonias, una distinción racial de esclavitud *negra*, y distinciones legales en cuanto a la protección de la categoría de raza de las personas. Los casos judiciales son especialmente reveladores. Puesto que esclavos africanos en suelo europeo hacían uso de principios de Antigua Libertad para recusar la legalidad misma de su esclavitud, ponían así en tela de juicio la

creencia —tanto francesa como británica— de que la libertad estaba garantizada para todo aquel que pusiera pie en tierra nacional. Las particularidades de cada caso son distintas, pero la conclusión era siempre la misma: el amor a la libertad requería obligatoriamente una discriminación basada en conceptos de raza. “Esclavo” y “Negro” comenzaron a ser sinónimos en el discurso de la época. El famoso caso Somerset definió la esclavitud como un fenómeno completamente *no-británico*, como una intrusión, que a lo máximo podía ser tolerada como una consecuencia desafortunada de aquel Otro Mundo comercial y colonial.

El mismo éxito de la Revolución Haitiana intensificó el racismo como una estrategia para segregar a Europa del impacto de los eventos globales. Pero esta historia no es unilateral.

LA REVOLUCIÓN INCOMPLETA

Sin lugar a dudas, la Constitución de Toussaint Louverture de 1801 llevó la historia universal al punto más alto del progreso, pues extendió el principio de Libertad a todos los residentes de la isla sin excepción alguna, incluyendo a los refugiados políticos que buscaban asilo de la esclavitud en otros lugares, y obligando así a los jacobinos franceses, por lo menos por un momento, a seguir el plan trazado. Este fin de la condición de la esclavitud no puede ser sobrestimado. El permiso para torturar y para la brutalidad física de cualquier tipo había

sido revocado. El estado legal del individuo en verdad importaba. Pero, la experiencia de Haití le enseñó a los europeos otra lección muy diferente: ésta es, la mano de obra libre no sería necesariamente una mano de obra indisciplinada. Ni Louverture ni Dessalines deseaban algo distinto a la continuación del sistema de plantaciones, pero ahora ésta emplearía hombres libres como mano de obra asalariada, y seguiría aspirando a la máxima producción con miras a la exportación.

Es decir, la Historia no es simplemente una cuestión de la virtud de Haití o de los pecados de Europa. En ambas experiencias de modernidad hay un “lado oscuro”. En la Era de la Revolución, Libertad e Igualdad no estaban exentas de condiciones. Los activistas británicos a favor de la abolición seguían con cuidado los desarrollos laborales en el régimen de Toussaint, puesto que la disciplina del trabajador era la cuestión primordial. Davis hace notar que hubo abolicionistas británicos que “no intentaban ocultar su admiración por la disciplina de los ingenios”.

Esclavistas e industriales compartían un creciente interés no sólo por cuestiones de vigilancia y control, sino también por cuestiones de cómo modificar el carácter y los hábitos de sus trabajadores, produciendo entonces una muy selectiva respuesta a la explotación del trabajo. El éxito de los abolicionistas al erradicar la trata de esclavos en 1807, coincidió con el nacimiento de la idea del “trabajo libre”. En última instancia, la noción de *libertad* se convirtió en el término global para las reclamaciones

británicas de su propia superioridad, en tanto que, según ella, estaba destinada a “liderar las fuerzas del progreso económico y moral”. Al sumar los conceptos de propiedad libre, mano de obra libre y comercio libre, se llegaba entonces al nuevo y moderno criterio de *Libertad*. El sistema de trabajo que emergía en Gran Bretaña, “si bien dependía de millones de trabajadores involuntarios, en última instancia era, por definición, un mundo libre”.

LA FACTORÍA INVADE EUROPA

Me parece sorprendente que los historiadores hayan puesto tan poco cuidado en el hecho de que la misma palabra inglesa “Factory”, la cual hoy en día es sinónimo de progreso industrial, fuera una invención del proyecto colonizador europeo. Siglos antes del despegue industrial de Manchester, la primera “factoría” era la *feitoria* portuguesa: un lugar de intercambio que proveía un asidero en los puertos costeros de África, lo cual era un empresa comercial completamente distinta a los *establecimientos* de manufacturación doméstica (*fabricação*). Los británicos adoptaron el término con su sentido original. Las factorías eran sociedades comerciales en colonias o en países extranjeros, con un monopolio concedido por una cédula real. A su vez, la Corona enviaba agentes —*feitores/factores*— a estos puestos extranjeros. Estas factorías funcionaban como sede de la compañía, como almacén y como centro de venta al por mayor. Los británicos tenían factorías importantes en la Bahía de Hudson, San Peter-

sburgo, Lisboa, Ouidah y hacia el Este hasta India. Ellos concibieron la figura moderna de la corporación, amasando capital por medio del sistema de sociedades anónimas (las cuales eran prohibidas para la manufactura doméstica por ser demasiado especulativas), y financiando así el arriesgado negocio del “comercio” a larga distancia, un eufemismo para indicar la extracción de valores en el extranjero. Las factorías fueron agentes de los proyectos imperiales, compartían propiedades con las fortalezas y estaban directamente implicadas en las guerras de colonización. Además, eran asombrosamente lucrativas, sin comprensión alguna de lo que era una ganancia “justa”, a diferencia de lo que ocurría con la producción doméstica. No es engañoso entonces comprender las primeras factorías de Manchester como extensiones del sistema colonial que empezaban a invadir la metrópoli.

Lo que aquí estamos sugiriendo es que, cuando consideramos la mano de obra moderna sin las divisiones de nación, raza, o incluso sin el estatus político de esclavo *versus* individuo libre, encontramos entonces una coherencia y continuidad extraordinaria en su desarrollo.

La coherencia no dejó de tener sus observadores en aquel momento, pero sólo hoy, en nuestra era globalizada, los historiadores se han atrevido a contar la historia desde esta perspectiva. En un *tour de force* de ejercicio académico sobre el Atlántico, Peter Linebaugh y Marcus Rediker han logrado recomponer la experiencia vivida y las percepciones políticas compartidas por

un grupo variopinto de trabajadores en los siglos diecisiete y dieciocho. Estas múltiples figuras de las clases trabajadoras, quienes nunca tuvieron propiedad alguna, formaron el “proletariado del Atlántico”: marineros, esclavos, siervos por contrato, soldados de a pie, aquellos que cortaban árboles y cargaban agua para construir los puertos, quienes piloteaban los barcos, quienes talaban bosques, peleaban en las guerras y trabajaban en los campos, y todos quienes planteaban una amenaza de escape o insurrección con el fin de reivindicar sus derechos (*The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Boston, 2000). Si el nuevo régimen en Haití no expuso las conexiones y cosas en común entre esclavitud y mano de obra libre, esta banda variopinta de individuos sí que lo hizo.

HISTORIA, FILOSOFÍA Y POLÍTICA

Linebaugh y Rediker descubrieron una serie de pensadores radicales que hicieron el enlace implacable entre la esclavitud colonial y las condiciones de trabajo que casi rayaban en la esclavitud de los trabajadores ingleses domésticos, y que pugnaban por la abolición de ambos sistemas. La historia trazada por ellos pareciera complementar el trabajo de Davis, quien persigue muchos de los mismos temas desde la perspectiva de la teoría legal británica y de los escritos abolicionistas. Es una sorpresa, por lo tanto, que estos autores hayan choca-

do tan fuertemente en la esfera pública. Cuando Davis — nuestra autoridad para comprender el sistema legal de los esclavos en Europa— desaprueba el trabajo de Linebaugh y Rediker como lleno de errores fácticos e interpretaciones tendenciosas, atribuye esto al mensaje “marxista” de sus autores. En respuesta, Linebaugh y Rediker acusan a Davis de hacer una simple caza de brujas macartista.

Ambas descripciones yerran en el blanco. Linebaugh y Rediker son de hecho un gran desafío para la ortodoxia marxista en toda su concepción del proletariado: su aspecto pre-industrial, su alcance en todo el Atlántico, la importancia de las mujeres como líderes, el papel de radicales cristianos, y la importancia de la raza en el movimiento global son unos de los puntos que desbalancean la concepción ortodoxa. En cuanto a Davis, su preocupación es que la Historia se vea politizada con narraciones moralistas de bueno *versus* malo en una lucha romántica entre héroes y villanos. Su preocupación no es del todo carente de fundamento, dado que no son desconocidos los abusos políticos producidos por este tipo de recuentos históricos, provenientes tanto de la derecha como de la izquierda. Pero Linebaugh y Rediker están en lo cierto en insistir que al hacer una distinción tan clara entre hecho e ideología, verdad y distorsión, Davis está esquivando el punto central de lo que significa la indagación histórica. Esto nos lleva, sin remedio, a la Filosofía de la Historia, cuando hacemos la pregunta principal: ¿Cómo hemos

de comprender el despliegue temporal de toda la vida humana? La necesidad de pensar de nuevo esta pregunta en un contexto global, esto es, en una Historia *universal*, no se ha sentido tan acuciante en siglos, tal vez desde Hegel, desde Haití, desde la era de las revoluciones.

¿Por qué escribimos Historia? ¿Qué verdad deseamos que nos sea revelada? Aquí los hechos, que pueden o no ser relatados con cuidado y pericia, son incapaces por ellos mismos de proveer una respuesta satisfactoria. Más aún: debido a que la pregunta central por el sentido de la Historia no puede ser hecha afuera del tiempo, sino en medio del meollo de las acciones humanas, la manera en que esta pregunta sea hecha, los métodos que utilicemos para la investigación, y los criterios con los que juzguemos una respuesta como legítima, todo esto tiene implicaciones políticas. Hechos sin conceptos carecen de sentido. Inglaterra es un concepto, no un hecho, como los son “Europa”, “la Ilustración”, “la economía”, “el progreso” o “la civilización”. Que estos conceptos sean o no míticos, es un juicio colectivo y evaluativo que cambia históricamente. *Esta* es, precisamente, la cuestión política fundamental.

¿Quién o qué es el sujeto colectivo de la Historia? ¿Es acaso la nación? ¿la civilización? ¿O tal vez la clase? Cada una de estas categorías que hacen posible nuestra comprensión, si bien determinan fenómenos actuales como relevantes e importantes, llegan hasta nosotros cargadas de residuos del pasado, contienen la

historia sedimentada de sueños de utopía y de puntos ciegos culturales, de luchas políticas y de efectos de poder. Conceptos heredados históricamente conforman la conciencia colectiva de los actores quienes, a su vez, crean la Historia. Paradójicamente, incluso cuando estos actores colectivos se proclaman a sí mismos como los portaestandartes de la historia universal —es más, *especialmente* cuando hacen esta reclamación vanguardista— establecen su identidad en contraste con otros, con los extranjeros. Y esto trae a nuestra indagación al punto central: ¿Es acaso posible imaginar de nuevo la historia universal sin los marcos conceptuales excluyentes? ¿Puede la subjetividad colectiva ser imaginada como inclusiva de la humanidad misma? ¿Es posible hoy en día una historia universal?

POROSIDAD

El primer paso consistiría en reconocer no sólo la contingencia de los eventos históricos, sino también el carácter indeterminado de las categorías históricas que utilizamos para comprenderlos. En una aproximación a la diáspora de africanos a lo largo y ancho del Atlántico, no hay concepto identificatorio adecuado para Nación o para Raza, pues las experiencias colectivas de seres humanos particulares y concretos desbordan las categorías de nación, raza o civilización. Esto ocurre debido a que estas últimas capturan sólo un aspecto parcial de las existencias variadas, ya que al viajar a través de binarios

culturales estos sujetos entran y salen de marcos conceptuales y, en el proceso, crean unos nuevos. La *Porosidad* caracteriza este ordenamiento de límites de su mundo —tal y como caracteriza hoy en día el nuestro.

Encontramos aquí una dialéctica en juego. Al atender a la porosidad de los conceptos otorgamos poder semántico al concepto de porosidad, pues marcamos ciertos hechos como significativos. De inmediato resulta relevante que sean mercaderes *holandeses* quienes faciliten el comercio *español* y que se asienten en colonias *portuguesas*. “El Portugal del siglo quince (...) es una metáfora.” Parece ser que más de la mitad de la marina británica no era británica. El ejército napoleónico “francés”, enviado a restaurar la esclavitud en Haití, incluía a alemanes y polacos. Las sociedades comerciales conectaban ciudades más que regiones; las fronteras territoriales eran rutinariamente ignoradas, y el contrabando era un negocio usual.

El concepto de porosidad es relevante para cuestiones feministas. La palabra “comercio” (en múltiples lenguas) tiene también una connotación sexual. La trata de blancas fue el prototipo de la esclavitud comercial. El comercio sexual era lo que precisamente amenazaba con disolver los límites conceptuales de raza, lo que produjo no sólo la invención de elaboradas sub-categorías de grados de “mezcla racial”, sino también la invención del concepto de grupos “inasimilables” a cualquier tipo de colectividad.

La experiencia vivida del Atlántico como un campo social expandido, compartido por millones de personas heterogéneas y nunca antes relacionadas entre sí, amenazaba todo orden existente de significación colectiva. No había herencia cultural capaz de ser transportada a través del Atlántico que no sufriera transformaciones radicales. La porosidad caracterizó las fronteras existenciales de lo que para todos los partícipes era, de hecho, un Nuevo Mundo. Las constelaciones de personas que nunca antes se habían reconocido mutuamente intentaron pensar este Nuevo Mundo como cargado de sentido y coherente, desencadenando así un “borbotón de especulación cosmológica”. Cuando la filosofía de la historia emerge de esta manera y en estas condiciones, la humanidad universal será su temática.

COSMOLOGÍAS ATLÁNTICAS

No hubo lengua común en el Nuevo Mundo, no hubo un sistema fonético de significados compartidos. Éste era el caso no sólo para los esclavos africanos, sino también para la banda variopinta de trabajadores trans-atlánticos —y para los colonos norteamericanos, bien sea dicho. La masonería prosperó en este ambiente. ¿Pero qué quiere decir que la masonería floreciera en el Nuevo Mundo? Hay múltiples realidades masónicas, variadas en el tiempo, y sus roles sociales se han diferenciado profundamente. *Ser* un masón es una categoría ontológica vacía de cualidades definitorias por medio de las cuales pueda

ser considerado causalmente responsable (de la misma manera que ser cristiano no hace a alguien piadoso, ser marxista no lo hace revolucionario, y ser musulmán no lo hace terrorista). Ser masón es el “significante vacío” del paranoico.

La masonería se diseminó con la colonización, pero la colonización la cambió. Tal vez el aspecto más importante en este contexto fue la necesidad de confiar en extraños en una tierra extraña. Las logias empezaron en los puertos y en las comunidades de comercio como referencias empresariales y clubes comerciales. Eran los modelos ejemplares de las sociedades secretas en toda la Historia, que se han esparcido a lo largo de rutas de comercio, donde las transacciones empresariales cruzaban las líneas de la comunidad, y las afinidades familiares tradicionales eran insuficientes para construir redes humanas dignas de confianza.

“¿Ha contribuido la masonería en la ceremonia vudú? Así parece”, afirma el antropólogo Alfred Métraux en su estudio del culto religioso haitiano (*Voodoo in Haiti*, New York, 1959, p. 157). Pero, los coetáneos de la era de la Revolución percibieron el vudú como “una especie de masonería religiosa y bailable” con toda razón, dada su capacidad de aceptación de extraños y su epistemología sincrética.

Los millones de esclavos traídos al Nuevo Mundo, por lo general vistos como una masa indiferenciada, eran más variados en términos de lenguaje, religión,

costumbres e instituciones políticas que los pueblos europeos en las colonias. Si bien es cierto que el influjo masivo de esclavos a Saint-Domingue en las décadas inmediatamente anteriores a la Revolución venía de hecho desde las costas de Congo y Benín, es también cierto que eran llevados allá desde múltiples lugares en el interior; eran prisioneros de guerras internas —de las grandes guerras civiles del Congo, y de las múltiples guerras que Dahomey (hoy Benín) llevó a cabo contra los Oyo y otros vecinos con resultados cambiantes y con intensidad creciente. Quienes alguna vez fueron enemigos, al ser esclavizados en batalla y vendidos a los europeos por comerciantes locales como mercancía humana, sufrieron juntos el trauma compartido de la derrota, la esclavitud, el destierro, y el horror del cruce del Atlántico y del trabajo en las plantaciones. Este compartimiento de experiencias inhumanas hizo que el vudú, en una irrupción de creación cultural, se transformase en una comunidad productora de confianza.

Al igual que en la masonería, debido a la necesidad de comunicación visual en momentos donde no había una lengua común, los emblemas, señas secretas, *performances* miméticos y rituales eran fundamentales. Y al igual que en la masonería, el conocimiento compartido era imaginado como una amalgama de elementos extraídos de toda la variedad de culturas humanas, abierta y aditiva, y no jerárquicamente cerrada. La especulación cosmológica entonces se desarrolla de manera diferente

al razonamiento abstracto. El principio filosófico es el sincretismo, y no tanto la síntesis, correspondencias a través de distintos campos culturales. Los bordes de este sistema de significación eran porosos. No hay bordes claros en la emblemática masónica o vudú, y en este sentido pudieron diluirse —y lo hicieron— uno en el otro. La cruz cristiana, el compás del constructor, el arco iris y la serpiente, la calavera y los huesos cruzados, todos éstos fueron emblemas compartidos por el vudú y la masonería. Y sin embargo estas prácticas del Nuevo Mundo están muy lejos de ser idénticas, no porque hubiese una “otredad” esencial en la humanidad africana, sino debido a la experiencia esencialmente *inhumana* de la esclavitud moderna. Métraux insiste: “Los marcos políticos y sociales particulares a las tribus africanas de las cuales descienden los haitianos de hoy *fueron pulverizados por la esclavitud*.” No hay nada comparable a esto en la masonería europea.

EL MODO ALEGÓRICO

Los emblemas son signos silenciosos, significativos sólo al ser interpretados, y aquí el modo de interpretación es decisivo. El vudú fue construido a partir de un modo alegórico de observación que experimenta la Historia como catástrofe. Para aquellos que han sido derrotados por la Historia, para quienes las relaciones sociales han sido cortadas, para quienes viven en exilio, el sentido de los objetos de un mundo empobrecido se

consume debido a la distancia física y la pérdida. En el vudú, la vida colectiva no sólo de una sino de múltiples culturas ha sido destruida, sobreviviendo sólo como escombros y en constante decadencia. Los emblemas son ahuecados, sus sentidos se vuelven arbitrarios. Deben entonces ser convocados de nuevo; igual que las elaboradas composiciones de los *vévés*, los cosmogramas vudú dibujados con agua regada en la arena y borrada por los pies de los bailarores, estos emblemas deben ser creados una y otra vez.

Ésta es la experiencia alegórica; en ella, la cultura existe como ruinas. Ha habido estudios etnográficos impresionantes que identifican el resurgimiento de elementos sociales y religiosos africanos en las formas culturales de Haití. No estoy sugiriendo que en el Nuevo Mundo no haya permanecido nada de la intención original. Pero es inconcebible, desde un punto de vista humano, que estas personas brutalmente esclavizadas y expatriadas hayan llevado sus dioses y rituales en el barco esclavo como equipaje facturado, como si partieran a una misión diplomática de intercambio cultural. Las deidades dahomeyanas (Fon) y Yoruba (Nâgo), en efecto, reaparecieron en el panteón haitiano junto a las divinidades Kongo, intercalándose ambas con santos católicos, pero, la pérdida de su aura única, su equivalencia fungible, implica una profunda transmutación de sus poderes. Herskovits ha logrado rastrear al *zombi* haitiano, el fantasma de los muertos vivientes, a leyendas dahomeyanas. No

obstante, Joan Dayan está en lo cierto al afirmar que esta figura, “un cascarón sin alma privado de libertad” y “el último símbolo de pérdida y desposeimiento”, adquiere significados sin precedentes en respuesta a la “peculiar forma de dominación sensorial” de la esclavitud colonial y a las condiciones de mano de obra libre y forzada que acompañaron la independencia haitiana (*Haiti, History, and the Gods*, Berkeley, 1995, p. 36-7).

¿Qué significa nombrar las sociedades secretas de *Lemba* en el Congo del Norte como la “fuente legítima” de las prácticas vudú de Haití que tienen el mismo nombre, cuando aquélla era una organización de comerciantes de esclavos, y las ceremonias vudú eran llevadas a cabo por los mismos individuos que ellos vendieron? La palabra bantú *Lemba* quiere decir reconciliación, mantenimiento de la paz en ambos casos, pero en contextos completamente distintos. El *Lemba* africano produjo las miserias que sufrieron los esclavos del Nuevo Mundo. La labor de reconciliación en medio de los esclavos enviados a Saint-Domingue, escasamente una cuestión de redistribución de riqueza, consistía en una construcción de alianzas fraternales de confianza entre antiguos enemigos de guerra, y entre personas concentradas en cuadrillas de trabajo que tenían poco trasfondo común y poca comprensión mutua; personas que, en efecto, tal vez no tenían idea alguna de la existencia de los otros antes del cruce del océano.

En resumen, si los mundos y la estructura del lenguaje cultural permaneció, aquello que se decía en aquel len-

guaje, en respuesta a eventos históricos sin precedentes, era algo totalmente nuevo. Ninguno de los precedentes vudú en África podría haber imaginado alguna vez buscar la completa eliminación del pacto institucional entre amo y esclavo. El radicalismo anti-esclavista articulado en Saint-Domingue fue un evento político sin precedentes, y debe ser comprendido como una contribución a la historia de la humanidad.

La definición de historia universal que comienza a emerger aquí es la siguiente: en lugar de otorgar cuotas iguales a culturas múltiples y distintas, por las cuales las personas son reconocidas como parte de la humanidad de manera indirecta, a través de la mediación de identidades culturales y colectivas, la universalidad humana emerge en el punto de ruptura de un evento histórico. Es en estas discontinuidades de la Historia cuando las personas, abandonadas por su cultura, comprendieron bruscamente que su ser existente no es idéntico a las colectividades culturales. Y es en nuestra identificación empática con este estado vulnerable, libre y precario, donde la conciencia de una humanidad común tiene la oportunidad de apelar a un sentimiento moral universal, que pudiera llegar a ser la fuente de entusiasmo y esperanza hoy en día. La imposibilidad de una persona para identificarse con el colectivo permite que solidaridades subterráneas hagan un llamamiento al sentimiento moral y universal. No es por medio de la cultura, sino por medio de la amenaza de que la cultura nos traicione, que la consciencia de una humanidad común comienza a existir.

EN LA ENCRUCIJADA

El origen legítimo de las prácticas religiosas haitianas es la experiencia de esclavitud, que llevó a la insurrección de 1791. El origen legítimo de la historia universal, sin embargo, no es específicamente la articulación haitiana de aquel evento —mucho menos al hecho de ser absorbida por narrativas de la Revolución Francesa. La universalidad se da en el momento en que los esclavos llegan a ser conscientes de lo humanamente intolerable de la situación, de que la esclavitud es una traición a la civilización y a los límites de la comprensión humana, y del carácter irracional —e imposible de racionalizar— del curso de la historia humana, que con su inhumanidad deja atrás cualquier cosa que un marginal cultural pudiera imaginar. Al mismo tiempo, nos vemos empujados al punto donde la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel entra en silencio. La autoconciencia *debe* llevar a la acción, y *sin embargo*, esta acción hace peligrar precisamente aquello que está en juego en la idea de la humanidad universal. El dilema del insurgente, en aquel entonces y hoy en día, radica en que la resistencia violenta, aparentemente justificada por un sentimiento moral, pone en juego nuevas brutalidades, que son repugnantes para ese sentimiento, porque en contra del enemigo de la humanidad, todo acto de barbarie está permitido. ¿Hay alguna lucha posible que provea una liberación de *esta* contradicción?

Cuando se le pide tomar partido, el juicio histórico reconstruye este mismo dilema moral, para el cual la ceremonia esclava en Boïs Caïman proporciona un ejemplo práctico. Fuentes escritas de este evento, ocurrido en el norte de Saint-Domingue en agosto de 1791, el cual inició la insurrección, son escasas y tan indirectas que no son fiables. Lo que ocurrió, o incluso *si en verdad* ocurrió, se ha disputado hasta la saciedad. No obstante, como movimiento originario de la Revolución Haitiana, ha sido citado como prueba histórica para reclamaciones desde todo punto de vista. Los fragmentos son los siguientes: una conspiración; una reunión nocturna muy numerosa en Boïs Caïman; esclavos que se reúnen en el bosque; un discurso acalorado por un hombre negro enorme llamado Boukman; un pacto de sangre de hermandad; una ceremonia sagrada conducida por una sacerdotisa negra llamada Fatiman; el sacrificio de un cerdo negro, cantos y danzas rituales. Días más tarde, comienza la violencia. ¿Fue esta reunión ritual una ceremonia vudú “auténtica”? ¿Fue acaso una mezcla de tradiciones africanas, y, si es éste el caso, cuál era su función? ¿Fue la danza tan sólo un pretexto usado por los líderes para repartir armas a las cuadrillas de trabajadores? ¿Fue un acto de revolución desde abajo o en cambio, fue la ceremonia acaso iniciada por una elite de líderes quienes usaron deliberadamente ciertas referencias africanas para incitar el apoyo a sus objetivos?

¿Y qué hacer con la ideología de la insurrección? ¿Fueron acaso las noticias provenientes de París, la Declara-

ción de Derechos Humanos, los motivos que animaron a los insurgentes? ¿O acaso fue la Revolución Francesa algo periférico, incluso para los líderes, tal y como fue la libertad, y no el republicanismo, lo que en verdad deseaban? El “Buen Señor” evocado en la exhortación de Boukman ha sido identificado como pagano, específicamente con el dios principal de los Dahomey, pero la mayoría Congo en el área había sido oficialmente cristiana desde que los misioneros católicos portugueses convirtieron en 1491 al rey Congo.

Todas estas interpretaciones han sido enunciadas acerca de un evento que incluso pudo no haber ocurrido. Es como si fuera necesario que ocurriese para que interpretación alguna pudiese existir. Los sucesos de Boïs Caïman han asumido un poder significativo para opiniones políticas que son radicalmente diversas. Es usado para sugerir que Haití entró en la modernidad propiamente dicha porque se unió al relato europeo, el único relato que es relevante. O bien, puede querer decir que con Haití la Historia ha superado esta narrativa, dejando a Europa atrás. O bien, puede querer decir que Haití se convirtió en nación —como cualquier otra nación, como Europa, con todos los respectivos honores militares, con un linaje de “padres de la patria”, y con un nacimiento sangriento a través del sacrificio soberano de vidas humanas. Esta lucha por la propiedad de la gloria revolucionaria del pasado haitiano desvía nuestra atención de la deplorable realidad del Haití actual. Es

un insulto discutir a Haití como un bastión de significado histórico cuando hoy en día es la nación más pobre del hemisferio occidental y cuando las expresiones de voluntad política de los haitianos continúan, *doscientos años después*, siendo paralizadas por la intervención de poderes extranjeros.

En medio de este discurso, ¿dónde puede el intelectual crítico encontrar un asidero? ¿Es suficiente con rescatar el relato haitiano de su absorción por el eurocentrismo? ¿Podemos quedar satisfechos al hacer un llamado por el reconocimiento de “modernidades múltiples”, con una política de “diversalidad” o “multiversidad”, cuando de hecho las consecuencias inhumanas de estas multiplicidades a menudo son sorprendentemente las mismas? La práctica de la teoría crítica está encerrada en la prisión de sus propios debates. Estamos confinados a un mundo de teoría globalmente extendido, al igual que los artistas están globalmente incorporados al mundo del arte. No hay ninguna utilidad en divergir *nuestra* lucha hacia el pasado, y representarla en las espaldas de actores históricos que hace ya tiempo han sido silenciados por la muerte. Ellos no pueden responder cuando los proclamamos agentes de nuestra particular versión de la Historia.

El pensamiento crítico encuentra un sitio seguro en los hechos sólo cuando es empujado afuera del borde de los mundos discursivos que contienen estos hechos. Volvamos a la reunión nocturna en Boïs Caïman. El enorme hombre negro llamado Boukman proclama las siguientes

palabras: “Dejen atrás la imagen del dios de los blancos, él está sediento de nuestras lágrimas, y escuchen la voz de la libertad, la que habla en el corazón de todos nosotros” (*couté la liberté li palé nan coeur nous tous*). La fuente de este discurso es de una dudosa segunda mano, pero su autenticidad tiene un amplio apoyo por parte de los historiadores. Acata las reglas de la narrativa de liberación de los jacobinos negros; muestra una autonomía admirable de los sacerdotes católicos a favor de la monarquía. Y si Boïs Caïman no puede nunca ser domesticado por el espacio burgués, si el llamado a la solidaridad de Boukman nunca ha de tener el equivalente estético de un juramento hecho en un campo de tennis cubierto en París, puede, sin embargo, continuar siendo legible dentro de la narrativa de la liberación universal tal y como esta Historia ha sido tradicionalmente contada.

Sin embargo, ahora veo la obligación de que nos extraviemos en los terrenos más allá de las fronteras de nuestra comodidad: ¿Qué ocurriría si nos enteramos de que Boukman, nacido en la Jamaica anglo-parlante, se llamaba Boukman —Bookman (“el hombre del libro” en inglés)— porque había sido alfabetizado, y que sabía leer *el Libro*, pero que este Libro no era la Biblia? ¿Qué ocurre si los hechos indican que Boukman, el enorme hombre negro que dijo estas palabras de celebración en Boïs Caïman, “escuchen la voz de la libertad que habla en los corazones de todos nosotros”, y quien inspiró la insurrección armada de los esclavos contra sus amos,

había nacido y había sido criado como musulmán —tal y como le ocurrió a entre el cuatro y el catorce por ciento de todos los africanos que cruzaron el Atlántico? Y lo mismo con la princesa Fatiman —Fátima— quien presidió sobre la susodicha ceremonia “vudú” en Boïs Caïman; al igual que el cimarrón Makandal, su predecesor en la rebeldía, acusado en las cortes coloniales de conspiración en Saint-Domingue a mediados del siglo dieciocho, y luego lanzado a la hoguera —el típico castigo para los herejes.

El hecho de que los musulmanes fueran líderes de la rebelión de esclavos del Nuevo Mundo (más claramente en Bahía en 1835), es cosa ya sabida, aunque desconocida. El hecho de subrayar su presencia es plantar una pequeña bomba intelectual en medio de las políticas de interpretación. Podemos aceptar a Boukman como un predicador de Jihad. Pero si tomamos este camino, la siempre bien ponderada narrativa crítica de la libertad radical es expuesta a una extensión precaria. Cuando los defensores de Haití, con su sentimiento moral ardiendo de entusiasmo, citan la justificación de matanza racial enunciada por Dessalines, “He vengado a América”, y cuando los intelectuales exoneran a los esclavos al defender a Dessalines, que se propone “devolver lo que recibió”, entonces no hay razón honesta para excluir de la historia de la libertad la lógica política del “ojo por ojo, diente por diente” propia del Jihad; sólo hay una razón deshonesto al rechazar, no los *medios* de la Jihad

—es decir, la política de retribución violenta contra el enemigo—, sino el fin religioso, como si se dijese que en la panoplia ampliamente inclusiva, en la multiversidad de culturas globales, hay *una* cultura (con la cual un billón de seres humanos se identifican), que es, simple e irremediabilmente, errónea.

La pregunta política que emerge de este encuentro histórico, que necesita urgentemente ser tratada, es la siguiente: ¿Cómo es que el *slogan* tan venerado por los occidentales, “Libertad o muerte”, llegó a ser acordonado dentro del pensamiento y las prácticas occidentales, dejando atrás aquella infame tradición del Jihad islámico?

En el nombre de la humanidad universal, la vanguardia política defiende su propia violencia como divinamente justificada. En esta encrucijada, Osama bin Laden se encuentra con Jean-Jacques Dessalines y Vladimir Lenin se encuentra con George W. Bush. Si no deseamos continuar por este camino —yo no deseo hacerlo— entonces nuestras herramientas de levantamiento de mapas históricos necesitan ser radicalmente reformadas.

LOS ÁNGELES VENGADORES

La Revolución Haitiana es un triunfo para la historia universal sólo en nuestra imaginación. Esto no es insignificante. La imaginación empática bien puede ser el mejor camino para la humanidad. El problema es que, al parecer, nunca logramos imaginar esta humanidad lo suficientemente inclusiva, sino siempre a costa de la

exclusión de un “otro” antitético, un enemigo colectivo más allá de los criterios de aceptabilidad de la humanidad. Como consecuencia, cualquier movimiento político que intente transformar la cabeza del muerto (los restos esqueléticos de las víctimas de la Historia) en el rostro de los ángeles (el redentor de la Historia), es más que probable que termine desencadenando un infierno humano. La imaginación, al tratar de arreglar el mundo, hace de la violencia contra quien lo violenta una virtud. La crítica ilustrada se atrinchera detrás de esta barrera voluntaria y contraproducente, la cual debe ser desmantelada si la humanidad ha de progresar más allá del círculo constante de víctimas y victimarios.

Si comprendemos la experiencia de ruptura histórica como un *momento* de claridad, temporal por definición, no correremos el peligro de perder de vista la contribución histórica-mundial de los esclavos de Saint-Domingue, la idea de un fin de las relaciones de esclavitud que fue mucho más allá que el pensamiento ilustrado europeo del momento y, de hecho, lejos también de ser alcanzada hoy en día por las condiciones de la economía global, donde existe una esclavitud sexual galopante y la mano de obra de inmigrantes y nacionales en las maquiladoras es utilizada a diestra y siniestra por *todas* las así llamadas civilizaciones, y donde el mito de la “mano de obra libre” es una realidad para millones de miembros de la clase trabajadora. La anti-esclavitud radical es una invención humana que no le pertenece a nadie, porque le pertenece

a todos. Estas ideas son los residuos de eventos y no tanto la propiedad de un colectivo particular. E incluso, si fracasan, estas ideas nunca pueden ser olvidadas.

IN-CONCLUSIÓN

La Historia universal nos exige una doble liberación, no sólo de los fenómenos históricos, sino también liberarnos de nuestra propia imaginación. Al liberar el pasado nos liberamos nosotros mismos. Los límites de nuestra imaginación deben ser derribados pieza por pieza, minando las incrustaciones culturales que pre-determinan el sentido del pasado de maneras que nos mantienen cautivos en el presente. Existimos más allá de fronteras culturales y la defensa de estas fronteras ayuda mucho a los políticos. La lucha para liberar los hechos de las historias colectivas en las cuales éstos están incrustados es la misma lucha de exponer y expandir la porosidad del campo global social, donde la experiencia individual es más humana que híbrida. Liberarnos de las lealtades exclusivistas de identidades colectivas es, y este es mi punto, precisamente lo que hace posible el progreso en la Historia —lo que no es lo mismo que decir que el mercado global hace posible la comprensión, la paz o la universalidad (pues esto está conectado directamente con la venta de armas, el inicio de guerras y la degradación y el desplazamiento de los trabajadores). Al contrario, lo que sostengo es que uno de los riesgos tan temidos del comercio de larga dis-

tancia (explotado éste tanto por imperialistas culturales como por anti-imperialistas) es el miedo a exceder las fronteras culturales del propio mundo y de su propia forma de auto-comprensión. Este miedo, algún día, parecerá tan infantil y primitivo como lo es hoy mantener la creencia de que el mundo es plano.

Sólo el poder mantiene a la Historia como unívoca. Nunca tendremos una respuesta definitiva a la hora de comprender las intenciones de los actores de la Historia, e incluso si la tuviéramos, ésta no sería la verdad de la Historia. No estoy diciendo que la Historia sea múltiple o que la verdad sea un conjunto cerrado de identidades múltiples con perspectivas parciales. La verdad es singular, pero está en un constante proceso de interrogación porque se construye sobre un presente que es un suelo movedizo. La Historia siempre está escapando de nuestro alcance, yendo a lugares donde nosotros, simples humanos, no podemos predecir. La política de la disciplina académica que estoy argumentando es la de la neutralidad, pero no la neutralidad del no-partidista, aquella que dice: “la verdad está en el medio”; mejor, es una neutralidad *radical* que insiste en la porosidad del espacio entre ambos bandos enemigos, un espacio precario y siempre impugnado, —es cierto— pero lo suficientemente libre como para que la idea de la humanidad permanezca a la vista.

En medio de la uniformidad y de la indeterminación del sentido histórico, hay un encuentro dialéctico con el

pasado. Al extender los límites de nuestra imaginación moral, debemos ser capaces de *ver* un espacio histórico antes de que podamos explorarlo. El reconocimiento mutuo entre pasado y presente que puede liberarnos del constante ciclo de víctimas y agresores puede ocurrir sólo si el pasado a ser reconocido está en el mapa histórico. Debe ser visible, si bien no está en su sitio. Su liberación es una tarea de excavación que ocurre a lo largo y ancho de fronteras nacionales, pero sin tomarlas en cuenta. Sus hallazgos más preciosos están en los límites de la cultura. La humanidad universal es visible en los bordes.

No hay fin para este proyecto, sólo una infinitud de enlaces interconectados. Y si éstos han de ser conectados sin dominación alguna, entonces los enlaces deben ser laterales, aditivos y sincréticos, en vez de sintéticos. El proyecto de la historia universal nunca llega a un fin. Siempre comienza de nuevo, en algún otro sitio.

NOTAS

1. El ensayo *Hegel and Haiti* fue publicado en *Critical Inquiry*, n. 26, Verano, 2000, p. 821-65; será publicado el año próximo en forma de libro junto a un segundo ensayo llamado *Una historia universal*, del cual esta charla es un extracto (Pittsburg, Pittsburgh University Press, 2008). Existe una traducción al español: *Hegel y Haití* (Buenos Aires, Norma, 2005).