

11. Una historia impensable: la revolución haitiana como un no-evento*

Michel-Rolph Trouillot

La chica se puso en pie y me interrumpió. «Señor Trouillot, todos los libros que nos ha recomendado son de escritores blancos. ¿Qué saben ellos de la esclavitud? ¿Dónde estaban cuando nosotros desembarcábamos, cuando escogíamos la muerte para escapar de la miseria y matábamos a nuestros propios hijos para ahorrarles una vida de violaciones?».

Yo me asusté y ella se equivocaba. Los libros que les había recomendado no eran sólo de escritores blancos y ella nunca había llegado a tierra en un barco negrero. La vi tan enfadada que no supe qué responder. ¿Cómo habría podido hacerla entrar en razón? Yo estaba haciendo el doctorado y aquel curso que daba era para mí un alto en el camino, una manera de pagar mi cuota de culpabilidad en una universidad blanca como la nieve. Por su parte, aquel curso era para ella un descanso mental antes de iniciar la carrera de medicina —o de derecho— en Harvard o en cualquier otra institución de blancos.

Hubiese debido imaginarlo: el nombre del curso, «La experiencia negra en el continente americano», atrajo a los pocos estudiantes negros que había por allí (y a algunos blancos valientes), y todos esperaban de mí mucho más de lo que podía ofrecerles. Querían una vida que ningún relato puede dar, ni siquiera la mejor ficción. Querían una vida que solamente ellos podían desarrollar aquí y ahora, en Estados Unidos, pero había algo que ignoraban: estaban demasiado

* En *Silencing the Past. Power and the Production of History*, M.-R. Trouillot, Boston, Beacon Press, 1995, pp. 70-107. Traducción del inglés original de Manuel Talens.

implicados en la historia. A pesar de todo, podía ver en sus ojos que algo de mis clases les llegaba. Quería que supieran que la esclavitud no sólo ocurrió en Georgia y Mississippi. Quería que se enterasen de que el vínculo africano era más complicado y tortuoso de lo que creían, de que el monopolio estadounidense de la negritud y del racismo formaba parte de una trama mucho mayor. Y aquella chica había roto el hechizo en su andadura hacia Harvard. Los dos éramos novatos, los dos peleábamos con la historia que habíamos escogido y contra un olvido que nos habían impuesto.

Diez años después, en otra universidad menos prestigiosa y de sueños más modestos, otra joven negra de la misma edad, pero mucho más tímida, me interrumpió de nuevo por sorpresa. «Estoy harta de todo ese rollo de la esclavitud. ¿Por qué no nos habla de los millonarios negros?», dijo. ¿Habían cambiado las cosas en tan poco tiempo o aquella actitud tan distinta ante la esclavitud era el reflejo de una diferencia de clase?

Me acordé de la primera muchacha, la que se aferraba al barco negrero. Comprendí mejor por qué quería desembarcar, aunque sólo fuese una vez, en su camino hacia Harvard. Guardianas del futuro de una raza esclavizada cuyos hombres jóvenes no vivían lo bastante para construirse un pasado, necesitaba esta historia de resistencia. Nietzsche se había equivocado: no era éste un equipaje superfluo sino necesario para seguir adelante, y, ¿quién era yo para decir que no es mejor un pasado que unos cuantos millonarios falsos o una medalla al mérito militar y las paredes agrietadas de un palacio decrepito?

Quién pudiera barajar los años y juntar a aquellas dos chicas en la misma clase. Habríamos compartido historias que todavía no están en las hemerotecas. Habríamos leído el relato de Ntozake Shange sobre una niña negra que soñaba con Toussaint Louverture y la revolución que el mundo olvidó. Luego habríamos regresado a los diarios de los hacendados, a la econometría de la historia y a su industria de datos estadísticos, y ninguno de nosotros habría tenido miedo a las cifras. Los hechos reales, por muy duros que sean, no son más espantosos que la oscuridad. Uno puede soportarlos si está con amigos. Sólo asustan cuando los leemos a solas.

Todos necesitamos historias que ningún libro de historia puede contar, pero no están en las aulas y menos aún en una clase de historia. Están en las lecciones que aprendemos en casa, en la poesía y los

juegos infantiles, en lo que queda de la historia cuando cerramos los libros de historia con sus hechos comprobables. De no ser así, ¿por qué una mujer negra, nacida y criada en el país más rico de finales del siglo xx, debería tener más miedo de hablar de la esclavitud que un hacendado blanco del Santo Domingo colonial días antes de que los esclavos rebeldes llamaran a su puerta?

Ésta es una historia para estadounidenses negros jóvenes que todavía tienen miedo de la oscuridad. Aunque no están solos, puede enseñarles por qué ellos creen que sí lo están.

La quimera impensable

En 1790, pocos meses antes de la insurrección que agitó Santo Domingo y provocó el nacimiento revolucionario del Haití independiente, el colono francés La Barre le escribió una carta a su mujer, que vivía en la metrópoli, en la que le aseguraba que la vida en el trópico seguía siendo apacible: «Nuestros negros no se mueven ... Ni siquiera lo piensan. Son muy tranquilos y obedientes. Es imposible que se rebelen». Y de nuevo: «No tenemos nada que temer de los negros; son tranquilos y obedientes». Y más adelante: «Los negros son muy obedientes y siempre lo serán. Dormimos con las puertas y las ventanas de par en par. La libertad para los negros es una quimera».¹

Roger Dorsinville, el historiador que cita esta carta, añade que unos meses después la insurrección de esclavos más importante de la historia había reducido a la nada aquellas ideas abstractas sobre la obediencia de los negros. Yo no estoy tan seguro. Cuando la realidad no coincide con el deseo, los seres humanos la interpretan para que lo haga, se las arreglan para reprimir lo impensable y poder verbalizarlo con palabras tranquilizadoras.

La opinión de La Barre no era minoritaria, como muestran las palabras de este capataz que tranquilizaba constantemente a sus patrones de manera casi idéntica: «Vivo plácidamente entre ellos sin que se me pase por la cabeza que se puedan rebelar, a menos que sean blan-

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

cos quienes los inciten.»² A veces alguien no las tenía todas consigo, pero las precauciones que tomaban los hacendados se limitaban a controlar acciones individuales o, en el peor de los casos, un motín repentino. Nadie en Santo Domingo ni en otro lugar preparó un plan para hacer frente a una insurrección generalizada.

La cosmovisión esclavista que subyugó a los africanos y a sus descendientes no consideraba que la libertad de éstos fuese algo posible ni mucho menos que pudiesen idearse estrategias para alcanzarla, pues más que en pruebas empíricas se basaba en una organización ontológica e inamovible del mundo y sus habitantes. Aunque esa cosmovisión no era de ningún modo monolítica, la mayoría de los europeos y americanos blancos y muchos hacendados que no lo eran la compartían. Entre las posibles variaciones que permitía no estaba la posibilidad de un alzamiento revolucionario en las plantaciones de esclavos y aún menos que éste tuviese éxito y condujese a la creación de un Estado independiente.

Por eso, la Revolución haitiana entró en la historia con la insólita característica de ser inimaginable aun cuando estuviera sucediendo. Los debates, las publicaciones oficiales de la época y la enorme cantidad de gacetillas sobre Santo Domingo que se editaron en Francia de 1790 a 1804 muestran la incapacidad de la mayoría de los contemporáneos para comprender aquella revolución tal como era.³ Leían las noticias desde la perspectiva de unas categorías preestablecidas, que eran incompatibles con la idea de una revolución de esclavos.

El contexto discursivo en el que se discutían las noticias que llegaban de Santo Domingo tiene importantes consecuencias para la historiografía de Santo Domingo/Haití. Si algunos acontecimientos son inaceptables incluso cuando están ocurriendo, ¿cómo van a poder valorarse después? Dicho de otra manera, ¿es posible que los relatos históricos incluyan escenas narrativamente inimaginables? ¿Cómo se escribe una historia de lo imposible?

No se trata de una cuestión ideológica. Los enfoques ideológicos son ahora más habituales en Haití (con interpretaciones épicas o franca-

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

3. La mayoría de estos panfletos, incluidos los que se citan aquí, se encuentran en la serie Lk12 de la Bibliothèque Nationale de París. El gobierno francés reprodujo otros (por ejemplo, Asamblea Nacional Francesa, *Pièces imprimées par ordre de l'Assemblée Nationale, Colonies*, Imprimerie Nationale, París, 1791-1792.

mente políticas de la revolución por parte de algunos autores haitianos) que entre los profesionales de Europa o América del Norte, los cuales manejan las pruebas de forma rigurosa. Los eruditos internacionales que investigan la Revolución haitiana han venido haciendo un uso riguroso de las pruebas desde los años cuarenta. Se trata, más bien, de un tema epistemológico y, por lo tanto, metodológico en el más amplio sentido de la palabra. Pero si dejamos de lado el rigor de las pruebas, ¿hasta qué punto la historiografía moderna de la Revolución haitiana —que forma parte de un discurso continuado de esclavitud, raza y colonización— se ha desvinculado del entorno filosófico en el que surgió?

Una idea particular del hombre

Occidente nació a principios del siglo *xvi* en una oleada mundial de transformaciones materiales y simbólicas. La expulsión definitiva de los musulmanes de Europa, los denominados viajes de exploración, los primeros balbuceos del colonialismo mercante y la mayoría de edad del Estado absolutista sentaron las bases para que los gobernantes y comerciantes del cristianismo occidental conquistaran Europa y el resto del mundo. Este itinerario histórico fue político, como lo demuestran los conocidos nombres que evoca —Colón, Magallanes, Carlos V, los Habsburgo— y las decisivas efemérides que lo pusieron en marcha, a saber, la reconquista de Castilla y Aragón, las leyes de Burgos, la transmisión del poder papal de los Borgia a los Medicis.

Aquellos acontecimientos políticos corrieron parejos con la instauración de un nuevo orden simbólico. La invención de América (con Waldseemüller, Vesputio y Núñez de Balboa), la invención simultánea de Europa, la división del Mediterráneo por una línea imaginaria que iba del sur de Cádiz al norte de Constantinopla, la occidentalización del cristianismo y la invención de un pasado grecorromano de la Europa Occidental formaron parte del proceso que convirtió a Europa en Occidente.⁴ Eso que llamamos Renacimiento —que es más un cons-

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

tructo que un volver a nacer— planteó una serie de preguntas filosóficas a las que políticos, teólogos, artistas y soldados dieron respuestas tanto abstractas como concretas. ¿Qué es la belleza? ¿Qué es el orden? ¿Qué es el Estado? Pero también, y sobre todo, ¿qué es el Hombre?

Los filósofos que reflexionaron sobre esta última cuestión no pudieron abstraerse de la colonización que estaba en marcha en aquel momento. Hombres (europeos) estaban conquistando, asesinando, dominando y esclavizando a otros seres que algunos también consideraban humanos. En 1550-1551 la disputa en Valladolid entre Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda sobre la naturaleza y el destino de los indios fue sólo un ejemplo de este tropiezo ininterrumpido entre lo simbólico y lo práctico. De ahí surgió la ambigüedad inicial de Las Casas, que creía tanto en la colonización como en la humanidad de los indios y no logró conciliar ambas cosas. Pero a pesar de Las Casas y de otros, el Renacimiento no resolvió la cuestión de la naturaleza ontológica de los pueblos conquistados, no podía hacerlo. Como es bien sabido, el mismísimo Las Casas propuso una mala y ambigua componenda que lamentaría después: la libertad para los salvajes (los indios), la esclavitud para los bárbaros (los africanos). La colonización ganó la partida.

El siglo XVII fue testigo de la cada vez mayor implicación de Inglaterra, Francia y los Países Bajos en América y en el comercio de esclavos. El siglo XVIII siguió por la misma senda con un toque de perversión: cuantos más hombres y mujeres compraban y conquistaban los comerciantes y mercenarios europeos, más escribían y hablaban del Hombre los filósofos europeos. Desde una perspectiva ajena a Occidente, el Siglo de las Luces o Ilustración, con su extraordinario florecimiento de reflexiones filosóficas y su práctica colonial, fue también un siglo de confusión. La opinión de los negros —o de cualquier otro grupo que no fuese blanco— no contaba para nada, ni siquiera en las poblaciones europeas heterogéneas. Al contrario, los grupos de fuera de Europa se vieron forzados a integrarse en diversos esquemas filosóficos, ideológicos y prácticos. Pero lo más importante para nuestra argumentación es que todos aquellos esquemas establecían grados de humanidad por razones ontológicas, éticas, políticas, científicas, culturales o simplemente pragmáticas, y todos ellos asumían y proclamaban que, en última instancia, algunos seres humanos eran más humanos que otros.

Y así, en el horizonte occidental de finales de aquel siglo, el Hombre (con mayúsculas) era esencialmente europeo y varón. En esto todos aquellos que ejercían algún poder estaban de acuerdo. Humanos eran también, en menor grado, las mujeres de origen europeo, como las *ci-toyennes* francesas, o los blancos ambiguos, como los judíos europeos. Más abajo estaban los pueblos con poderosas estructuras estatales: los chinos, los persas, los egipcios, que fascinaban de manera diferente a algunos europeos por ser al mismo tiempo más «avanzados», aunque potencialmente más peligrosos, que los demás occidentales. Con reservas, y sólo para una tímida minoría, los colonizados complacientes que se occidentalizaban también podían llegar a ser «humanos». Pero el beneficio de la duda no iba más allá: los nativos africanos o americanos occidentalizados (o, para ser más precisos, «occidentalizables») ocupaban el último lugar de aquella clasificación.⁵

Las connotaciones negativas vinculadas al color de la piel se fueron centrando cada vez más en la palabra «negro», que a finales del medievo se había diseminado en la cristiandad merced a las extravagantes descripciones de geógrafos y viajeros. Así, *nègre* hizo su aparición en 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 auguraban la *Enciclopedia*.⁶ Hacia mediados del siglo XVIII, «negro» era algo malo casi en todo el mundo. Lo que había ocurrido mientras tanto era la expansión de la esclavitud afroestadounidense.

De hecho, la práctica colonial y la literatura filosófica reprodujeron, reforzaron y pusieron en entredicho el léxico algo abstracto here-

5. Michel Adas, *Machines as the Measure of Men: Science, Technology and Ideology of Western Domination*, capítulo 2, Cornell University Press, Ithaca, 1989. La patraña de Psalmanazar sobre el canibalismo en Taiwán cautivó a los europeos entre 1704 y 1764 precisamente porque jugaba con estas ideas preconcebidas. Véase Tzvetan Teodorov, *Les Morales de l'histoire*, Bernard Grasset, París, 1991, pp. 134-141. Para un ejemplo anterior de admiración y desprecio por el Oriente, véase *Travels*, de John Chardin, en donde los persas son «falsos, tramposos y los aduladores más bajos y desvergonzados del mundo» y, dos páginas más adelante, «el pueblo más civilizado de Oriente», pp. 187-189. John Chardin, *Travels in Persia 1673-1677*, Dover, Nueva York, 1988; publicado originalmente en Amsterdam, 1711.

6. «Images du noir dans la littérature occidentale», *Notre Librairie* (octubre-diciembre de 1987) n.º 90; 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.º 15.

dado del Renacimiento, y la práctica colonial del siglo XVIII acentuó las certezas y las ambigüedades del orden ontológico avanzaba en paralelo con el auge de Occidente.

Fue la colonización lo que proporcionó el incentivo más poderoso para la transformación del etnocentrismo europeo en racismo científico. A principios del siglo XVIII la justificación ideológica de la esclavitud afroestadounidense se basó cada vez más en las enunciaciones explícitas del orden ontológico heredado del Renacimiento. Pero al hacerlo también transformó la cosmovisión del Renacimiento al confirmar en la práctica las desigualdades que preconizaba: los negros eran inferiores y, por lo tanto, debían ser esclavos; los esclavos negros se portaban mal y, por lo tanto, eran inferiores. Dicho de otro modo, la práctica de la esclavitud en el Nuevo Mundo aseguró la posición de los negros en la escala más inferior de lo humano.

Una vez garantizado el lugar de los negros al final de la clasificación occidental, el racismo contra ellos se convirtió pronto en el elemento central de la ideología de los hacendados caribeños. Hacia mediados del siglo XVIII los argumentos que justificaban la esclavitud en las Antillas y en América del Norte pasaron a Europa, donde alimentaron la tensión racista inherente al racionalismo del siglo XVIII. La literatura en francés lo pone de manifiesto, pero no es de ninguna manera la única. Buffon defendió con fervor el monogenismo: según él, los negros no eran de otra especie, pero sí lo bastante distintos para estar predestinados a la esclavitud. Voltaire no estaba de acuerdo, pero sólo en parte. Los negros pertenecían a otra especie culturalmente destinada a la esclavitud. El hecho de que la prosperidad material de muchos de estos pensadores a menudo estaba indirecta o muy directamente vinculada a la explotación de la mano de obra esclava africana no es ajeno a sus eruditas opiniones. En la época de la Revolución estadounidense el auge del racismo científico, que muchos historiadores injustamente atribuyen al siglo XIX, ya formaba parte del paisaje ideológico de la Ilustración en ambos lados del Atlántico.⁷

7. Gordon Lewis, *Main Currents in Caribbean Thoughts, The Historical Evolution of Caribbean Society in its Ideological Aspects, 1492-1900*, capítulo 3, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1983; William B. Cohen, *The French Encounter with Africans: White Response to Blacks, 1530-1880*, Indiana University Press, Bloomington, 1980; Winthrop D. Jordan, *White over Black: American Attitudes toward the Negro, 1550-1812*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1968; Serge

De este modo, la Ilustración exacerbó la ambigüedad fundamental que dominaba el encuentro entre el discurso ontológico y la práctica colonial. Si bien los filósofos reformularon algunas de las respuestas heredadas del Renacimiento, la pregunta «¿Qué es el Hombre?» siguió tropezando contra las prácticas de dominación y de acumulación mercantil. La brecha entre la teoría y la práctica aumentó o, mejor dicho, la superación de las contradicciones entre ambas se volvió más sofisticada, en parte porque la filosofía ofrecía tantas respuestas como la práctica colonial. El Siglo de las Luces fue una época en la que los negreros de Nantes compraban títulos de nobleza para mejor codearse con los filósofos; una época en la que un libertador como Thomas Jefferson era dueño de esclavos sin que tales contradicciones intelectuales y morales parecieran afectarle.

En julio de 1789, unos días antes del asalto a la Bastilla y asimismo en nombre de la libertad y de la democracia, unos cuantos hacendados de Santo Domingo se reunieron en París para solicitar a la recién constituida Asamblea Nacional francesa que acogiese entre sus miembros a veinte representantes del Caribe. Habían llegado a esta cifra aplicando al censo de las islas el mismo método aritmético que se utilizaba en Francia para calcular el número de representantes metropolitanos, pero incluyeron voluntariamente a los esclavos negros y *gens de couleur*, aunque sin reclamar para ellos el derecho al voto, por supuesto. Honoré Gabriel Riquetti, conde de Mirabeau, subió al estrado para denunciar la distorsionada aritmética de los hacendados. He aquí lo que dijo ante la asamblea:

¿Dónde incluyen las colonias a sus negros y *gens de couleur*, entre los hombres o entre las bestias de carga?

Si los colonizadores quieren que los negros y *gens de couleur* cuenten como hombres, que les concedan primero el derecho al voto;

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», *Revue française d'histoire d'outre-mer* 60, n.º 4 (1973), pp. 511-548; Pierre Boule, «In Defense of Slavery: Eighteenth Century Opposition to Abolition and the Origin of Racist Ideology in France», en *History from Below: Studies in Popular Protests and Popular Ideology*, Frederick Krantz, ed., Basil Blackwell, Londres, 1988, pp. 219-246. Louis Sala-Molins, *Misères des Lumières. Sous la raison, l'outrage*, Robert Laffont, París, 1992; Michèle Duchet, «Au temps des philosophes», *Notre Librairie*, octubre-diciembre 1987, n.º 90, «Images du noir», pp. 25-33.

que todos sean electores, que todos puedan ser elegidos. Si no, les pedimos que tengan en cuenta que al calcular el número de diputados de la población de Francia no hemos incluido ni a nuestros caballos ni a nuestras mulas.⁸

Mirabeau quería que la Asamblea Nacional conciliara las posiciones filosóficas explícitas de la Declaración de Derechos Humanos y sus posiciones políticas en las colonias. Pero la declaración aludía a «los derechos del Hombre y del Ciudadano», un título que, como señala Tzvetan Todorov, lleva en sí mismo el germen de una contradicción.⁹ En este caso el ciudadano se impuso al hombre, al menos al que no era blanco. La Asamblea Nacional otorgó solamente seis diputados a las colonias azucareras del Caribe, unos pocos más de los que debía si hubiese contado sólo a los blancos, pero muchos menos que si hubiera reconocido derechos políticos plenos de los negros y *gens de couleur*. En la aritmética de la *realpolitik* al medio millón de esclavos de Santo Domingo-Haití y a los cientos de miles de las demás colonias únicamente les correspondieron tres diputados blancos.

La facilidad con la que la Asamblea Nacional sorteó sus propias contradicciones —un eco de los mecanismos que hacían que cada esclavo negro equivaliese a tres quintos de una persona en Estados Unidos— se extendió a todas las prácticas de la Ilustración. Jacques Thibau duda de que los contemporáneos se aperciesen de la dicotomía existente entre la Francia de los negreros y la de los filósofos. «¿Acaso la Francia marítima occidental no era una parte esencial de la Francia ilustrada?»¹⁰ Louis Sala-Molins sugiere que distingamos entre la defensa de la esclavitud y el racismo de la época: era perfectamente posible oponerse a la esclavitud (con argumentos prácticos) y no al racismo (con argumentos filosóficos). Voltaire, por ejemplo, era racista, pero a menudo se opuso a la esclavitud por motivos prácticos, no morales, igual que David Hume, no porque creyese en la igualdad de los negros, sino porque, como Adam Smith, consideraba que era un

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

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

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

negocio demasiado costoso. De hecho, tanto en Francia como en Inglaterra las disputas a favor o en contra de la esclavitud en los ámbitos políticos tenían lugar casi siempre en términos pragmáticos, por muy mayoritario que fuese el abolicionismo británico con sus connotaciones religiosas.

Sin embargo, la Ilustración dio lugar a un cambio de perspectiva. La idea del progreso, ahora confirmada, hizo ver que los hombres eran perfectibles. Por lo tanto, al menos en teoría los seres humanos podían ser perfectibles. Pero todavía más importante era que la trata de esclavos iba haciendo su camino y los aspectos económicos de la esclavitud se cuestionaban cada vez más conforme el siglo llegaba a su fin. La perfectibilidad se convirtió en un argumento del debate práctico: el Otro occidentalizado parecía cada vez más rentable en Occidente si se convertía en un trabajador libre. Un informe francés de 1790 lo resumía así: «Quizá no sea imposible civilizar al negro, inculcarle los principios y convertirlo en un hombre: será más rentable que comprarlo y venderlo». Por último, no debemos subestimar la postura anticolonialista de un pequeño y selecto pero ruidoso grupo de filósofos y políticos.¹¹

Las reservas verbalizadas en la metrópoli tenían poco eco en el Caribe o en África. De hecho, la trata de esclavos aumentó en los años 1789-1791 mientras los políticos y los filósofos franceses debatían con más vehemencia que nunca sobre los derechos humanos. Además, pocos políticos o filósofos atacaban el racismo, el colonialismo y la esclavitud al mismo tiempo y con igual encono. Tanto en Francia como en Inglaterra el colonialismo, la retórica esclavista y el racismo se entremezclaban y se apoyaban entre sí, pero sin confundirse. Igual pasaba con sus contrarios, lo cual dejaba mucho espacio para las diferentes posiciones.¹²

A pesar de aquella multiplicidad, la superioridad occidental nunca estuvo en entredicho, únicamente su uso y efecto adecuado lo estu-

11. Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Maspero, París, 1971, p. 157. Énfasis añadido. Sobre el anticolonialismo en Francia, véanse Yves Benot, *La Révolution française et la fin des colonies*; La Découverte, París, 1987; *La Démence coloniale sous Napoléon*, La Découverte, París, 1992.

12. David Geggus, «Racial Equality, Slavery and Colonial Secession During the Constituent Assembly», *American Historical Review*, 94, n.º 5 (diciembre 1989), pp. 1.290-1.308; Daget, «Le mot esclave»; Sala-Molins, *Misères*.

vo. *L'Histoire des deux Indes*, escrita por el abate Raynal junto con el filósofo y enciclopedista Denis Diderot como autor en la sombra de los pasajes anticolonialistas —algunos dirían que como el verdadero autor—, fue quizá la crítica más radical del colonialismo de la Francia del Siglo de las Luces.¹³ Pero el libro no cuestionaba los principios ontológicos del colonialismo, a saber, que las diferencias entre las formas de humanidad no sólo eran de grado sino también de clase, no sólo históricas sino primordiales. La polifonía del libro limitaba su efecto antiesclavista.¹⁴ Bonnet señala con perspicacia que *L'Histoire des deux Indes* es un libro que enaltece al mismo tiempo la visión inmóvil del noble salvaje y los beneficios de la industria y de la actividad humanas.¹⁵

Bajo el radicalismo de Diderot y Raynal lo que subyacía en última instancia era un proyecto colonial que incluía la abolición de la esclavitud, pero sólo a largo plazo y formando parte de un proceso que apuntase a un mejor control de las colonias.¹⁶ El acceso al estado humano no llevaba *de inmediato* a la autodeterminación. De nuevo, al igual que en Condorcet, en Mirabeau y en Jefferson, lo que a fin de cuentas había en todo esto era diferentes grados de humanidad.

El vocabulario de aquel tiempo muestra esa gradación. Cuando se aludía al producto biológico de las relaciones sexuales entre negros y blancos se hablaba de «hombre de color», como si ambos términos no fuesen necesariamente juntos: la humanidad no connotada

13. Raynald, Guillaume-François, *Histoire des deux Indes*, 7 volúmenes, La Haya, Grosse, 1774. Michèle Duchet, *Diderot et l'Histoire des deux Indes ou l'écriture fragmentaire*, Nizet, París, 1978; Yves Benot, *Diderot, de l'athéisme à l'anti-colonialisme*, Maspero, París, 1970, *La Révolution française*.

14. Duchet, *Diderot et l'Histoire*; Michel Delon, «L'appel au lecteur dans l'Histoire des deux Indes», en *Lectures de Raynal. L'Histoire des deux Indes en Europe et en Amérique au XVIIIe siècle*, Hans-Jürgen Lüsebrink y Manfred Tierz (eds.), Voltaire Foundation, Oxford, 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*, Livre de Poche, París, 1984, p. 416. Sobre la construcción de la civilización europea implícita en la *Histoire*, véase Gaborjela 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*, PUF, Pratiques Théoriques, París, 1987, pp. 254-261. En la incisiva frase de Benot la autonomía era «fatalmente blanca» cada vez que aparecía en la *Histoire*, Benot, «Traces de l'Histoire», p. 147.

es siempre blanca. El capitán de un barco negrero puso de manifiesto sin ambages esta oposición entre los hombres *blancos* y el resto de la especie humana. Tras la creación en París de la *Société des Amis des Noirs* por parte de los franceses que apoyaban a las personas de color libres, aquel negrero se autoproclamó orgullosamente «amigo de los hombres». Los amigos de los negros no eran necesariamente amigos de los seres humanos.¹⁷ La oposición léxica entre hombres y nativos (o entre hombre y negro) tiñe la literatura europea sobre el continente americano desde 1492 hasta la Revolución haitiana y después. Incluso el dúo radical formado por Diderot y Raynal no se libró de esa oposición. Al referirse a una exploración española anterior, escribieron: «Aquel puñado de hombres rodeados por una multitud innumerable de nativos ... abrumados por la alarma y el terror, ¿tenían o no razón?»¹⁸

No se debe echar en cara a autores muertos desde hace tantos años que utilizasen las palabras de su tiempo o que no compartiesen las opiniones ideológicas que ahora damos por supuestas. Como no deseo que se me acuse de corrección política, dejaré claro que no estoy sugiriendo que los hombres y las mujeres del siglo XVIII hubiesen debido pensar en la igualdad fundamental de los seres humanos como lo hacemos hoy. Al contrario, lo que quiero demostrar es que no podían hacerlo. Pero también estoy sacando conclusiones del conocimiento de esta imposibilidad histórica. La Revolución haitiana desafió las certezas ontológicas y políticas de los autores más radicales de la Ilustración. *Los acontecimientos que agitaron Santo Domingo desde 1791 hasta 1804 fueron algo para lo que ni siquiera la extrema izquierda política en Francia o en Inglaterra tenía un marco conceptual de referencia*. Se trataba de hechos «impensables» en el pensamiento occidental.

Pierre Bourdieu define lo impensable como aquello para lo que uno carece de instrumento capaz de conceptualizarlo. Escribe: «En lo impensable de una época está todo lo que uno no puede pensar por falta de inclinación ética o política que predisponga a tenerlo en cuenta o en consideración, pero también que no puede pensar por falta de instrumentos mentales, a saber, problemáticas, conceptos, métodos,

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

18. Yves Benot, *Diderot*, p. 316. Énfasis añadido.

técnicas.»¹⁹ Lo inimaginable es lo que no puede concebirse entre las posibles alternativas, lo que pervierte todas las respuestas porque desafía los términos bajo los que se formularon las preguntas. En este sentido, la Revolución haitiana era impensable en su tiempo: desafió el marco conceptual en el que sus defensores y sus adversarios habían pensado la raza, el colonialismo y la esclavitud en el continente americano.

Preludio a las noticias: el fracaso de las categorías

Entre las primeras remesas de esclavos de principios del siglo XVI y la insurrección de 1791 en el norte de Santo Domingo, la mayoría de los observadores occidentales habían tratado las manifestaciones de resistencia y desafío por parte de los esclavos con la característica ambivalencia que otorgaban a la colonización y a la esclavitud. Por una parte, la resistencia y el desafío no existían, ya que reconocerlas hubiese significado reconocer la humanidad del esclavizado.²⁰ Por la otra, dado que había resistencia, se le hacía frente con severidad, tanto en las plantaciones como en el entorno de éstas. Por lo tanto, junto al discurso que afirmaba la satisfacción de los esclavos, se dictaron leyes, consejos y medidas, tanto legales como ilegales, para vencer una resistencia en teoría inexistente.

Las publicaciones *de y para* los hacendados, así como los diarios y la correspondencia de las plantaciones, mezclaban a menudo ambas actitudes. Los hacendados y los capataces estaban tan inmersos en el

19. Pierre Bourdieu, *Le Sens pratique*, Minuit, París, 1980, p. 14. Lo inimaginable se aplica al mundo de cada día y a las ciencias sociales. Véase *Le Sens pratique*, pp. 90, 184, 224, 272.

20. En el vocabulario de aquel tiempo no existía ningún término, ni en inglés ni en francés, que describiese las prácticas o que englobase una noción general de la resistencia. Aquí utilizo resistencia con el vago matiz que suele aparecer actualmente en la literatura. En otro trabajo me he ocupado de la necesaria distinción entre resistencia y desafío y el concepto de resistencia. Michel-Rolph Trouillot, «In the Shadow of the West: Power, Resistance and Creolization in the Caribbean», conferencia inaugural en el Congreso «Born out to Resistance», Afro-Caribische Culturen, Center for Caribbean and Latin American Studies, Risjksuniversiteit Utrecht, Países Bajos, 26 de marzo de 1992.

día a día que no podían negar del todo la resistencia, pero banalizaban todas sus manifestaciones para negarla. La resistencia no existía como fenómeno generalizado, sino más bien como desafíos individuales que se resolvían por separado para vaciarlos de su contenido político. El esclavo A se escapó porque lo maltrató su amo. El esclavo B desapareció porque no le daban bien de comer. La esclava X se suicidó por una rabieta. El esclavo Y envenenó a su ama porque estaba celosa. En este tipo de documentos —que todavía tienen seguidores— el fugitivo emerge como un animal inducido por impulsos biológicos o, en el mejor de los casos, como un ejemplar patológico. El esclavo insurrecto es un negro inadaptado, un adolescente rebelde que se revuelca en el fango hasta su muerte, una madre infanticida, un perverso. Si se le reconocen pecados humanos es sólo como prueba de una patología.

En retrospectiva, este argumento no puede convencer a quien sea consciente del espectro infinito de las reacciones humanas ante las formas de dominación. Es una caricatura de individualismo metodológico. Si cada una de las explicaciones fuese cierta, la suma de todas ellas no aclararía las causas y los efectos de la repetición de tales casos.

Lo cierto es que este argumento no convencía ni a los hacendados. Se atenían a él porque era lo único que les permitía eludir el carácter generalizado de la situación, para ellos inconcebible. Todo sistema de dominación se basa en la presunción de normalidad. El reconocimiento de la resistencia como un fenómeno generalizado habría reconocido la posibilidad de que algo iba mal en aquel sistema. Los hacendados caribeños, al igual que sus homólogos de Brasil y Estados Unidos, rechazaron esa concesión ideológica y sus argumentos en defensa de la esclavitud fueron la piedra angular sobre la que se desarrolló el racismo científico.

Pero conforme fue pasando el tiempo, las sucesivas rebeliones y, sobre todo, la consolidación en Jamaica y en las Guayanas de grandes asentamientos de fugitivos con los que los gobiernos coloniales tuvieron que negociar, socavaron poco a poco tanto la imagen de sumisión como la del argumento de desadaptación patológica que la complementaba. Por mucho que algunos observadores quisieran ver en las fugas un signo de la fuerza que la naturaleza ejercía sobre el esclavo animal, la posibilidad de la resistencia generalizada empezó a penetrar en el discurso occidental.

Esa penetración se desarrolló con mucha cautela: en 1771 Louis-Sébastien Mercier anunció la llegada de un vengador del Nuevo Mundo, pero lo hizo en una novela utópica futurista²¹ cuyo objetivo era advertir a los europeos de las desgracias que les aguardaban si seguían por el mismo camino. Igualmente, cuando Raynal-Diderot mencionaron la figura de un Espartaco negro no fue, como algunos pretenden, la predicción de un Louverture libertador.²² En las páginas de *L'Histoire des deux Indes* donde aparece, la amenaza de un Espartaco negro es sólo una advertencia y no se refiere a Santo Domingo, sino a Jamaica y a la Guayana, donde «hay dos asentamientos de negros fugitivos ... Esos destellos de relámpago anuncian el trueno y los negros sólo necesitan un jefe valeroso que los conduzca a la venganza y a la carnicería. ¿Dónde está ese gran hombre que la naturaleza le debe a la especie humana? ¿Dónde está ese nuevo Espartaco?...».²³

En esta versión del célebre pasaje, modificada en ediciones sucesivas de *L'Histoire des deux Indes*, la postura más radical hace referencia a una única especie humana, pero al igual que en Las Casas, que en Buffon o que en la izquierda de la Asamblea Nacional francesa, las conclusiones prácticas de lo que parece una filosofía revolucionaria son ambiguas. En Diderot-Raynal, como en las pocas veces que aparece por escrito, el riesgo de una rebelión de esclavos no pasaba de ser una figura retórica. La posibilidad concreta de tal rebelión y de que ésta desembocase en una revolución y en un Estado negro moderno, era todavía inimaginable.

Pero la fascinación política que despertaba era escasa. Para empezar, los interlocutores de Diderot no eran las masas esclavizadas ni los Espartaco que hubiesen podido surgir en un futuro incierto. Dide-

21. «La naturaleza ha creado por fin a este hombre extraordinario, inmortal, que debe liberar al mundo de la más atroz, larga e insultante tiranía. Él ha roto las cadenas de sus compatriotas. Eran muchos los esclavos oprimidos bajo la más odiosa esclavitud que parecían a la espera de su señal para crear un héroe así. Este heroico vengador ha demostrado que tarde o temprano la crueldad será castigada y que la Providencia guarda en su seno almas fuertes como la suya, a las que libera sobre la tierra para restablecer el equilibrio que la iniquidad de la feroz ambición sabía cómo destruir», Mercier, *L'An 2440*, xxii, en Bonnet, *Diderot*, p. 331).

22. No está demostrado —y es algo ajeno a la cuestión— que Louverture hubiera leído a Raynal en 1791 y estuviese convencido de su futuro papel en la historia.

23. En Benot, *Diderot*, p. 214; Duchet, *Anthropologie et histoire*, p. 175. Énfasis añadido.

rot es aquí la voz del Occidente ilustrado que reprende a su homólogo colonialista.²⁴

En segundo lugar —y mucho más importante—, la «esclavitud» era en aquellos momentos una metáfora fácil, asequible para un gran público consciente de que la palabra significaba varios males, excepto el propio mal. En el lenguaje de los filósofos, la esclavitud podía ser cualquier cosa reprobable de la dominación europea, en Europa o en otro lugar: el propio Diderot aplaudió a los revolucionarios estadounidenses por haber «quemado sus cadenas», por haber «rechazado la esclavitud», a pesar de que algunos de ellos tenían esclavos. «La Marsellesa» era también un grito contra la «esclavitud».²⁵ Los mulatos caribeños propietarios de esclavos dijeron ante la Asamblea Nacional francesa que su estatus de hombres libres de segunda clase era equivalente a la esclavitud.²⁶ Este uso metafórico permeó el discurso de las diversas disciplinas nacientes, de la filosofía a la economía política, hasta Marx y más allá de Marx. Las referencias a la resistencia de los esclavos deben estudiarse a la luz de estos clichés retóricos, pues si bien a día de hoy las sucesivas Declaraciones de los Derechos Humanos o la Carta de Derechos de Estados Unidos incluyen *naturalmente* a todos los seres humanos, no está nada claro que esta lectura revisionista fuese la interpretación que en 1789 y 1791 se daba al binomio «seres humanos».²⁷

En tercer lugar, tanto aquí como en los raros textos que mencionan claramente el derecho a la insurrección, la posibilidad de una rebelión triunfante de esclavos o pueblos colonizados es algo relegado a un futuro lejano, un espectro de lo que podría ocurrir si el sistema permanece intacto.²⁸ Por supuesto, lo que se deduce es que la mejora desde el interior del sistema o incluso iniciada por el propio sistema podía prevenir la carnicería, que desde luego era lo que temían los filósofos.

24. La interpelación, uno de los tropos favoritos de la Ilustración, se utiliza con frecuencia en la *Histoire* por razones políticas y retóricas. Michel Delon, «L'appel au lecteur».

25. «Esas cadenas tiempo ha preparadas ... para nosotros ... / es a nosotros a quienes pretenden sumir / de nuevo en la antigua esclavitud», etc. («La Marsellesa»).

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*, Flammarion, París, 1989.

28. Por ejemplo, Diderot en Benot, *Diderot*, p. 187.

En cuarto y último lugar, aquella fue una época de cambios e inconsistencias. Eran pocos los pensadores cuyo método filosófico adquiriría tintes políticos. La acción radical contra la esclavitud a menudo surgía donde menos se esperaba, sobre todo en Inglaterra o en Estados Unidos.²⁹ Tras haber revisado las contradicciones de *L'Histoire des deux Indes*, Michèle Duchet llegó a la conclusión de que el libro es políticamente reformista y filosóficamente revolucionario. Pero incluso la revolución filosófica no es tan nítida como parece y Duchet admitió en otro escrito que, para Raynal, *civilizar es colonizar*.³⁰

Las contradicciones eran abundantes en la filosofía, en la política y entre ambas, incluso en la izquierda radical. Se observan claramente en las tácticas del grupo de presión favorable a los mulatos, la Société des Amis des Noirs. El punto de partida filosófico de la Société era, por supuesto, la igualdad plena de la especie humana: algunos de sus miembros fundadores participaron en la redacción del borrador de la Declaración de Derechos Humanos, pero, de nuevo, para ellos había grados de humanidad. La única campaña constante 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 sólo una maniobra táctica, pues muchos miembros del lado izquierdo de la Asamblea Nacional fueron más allá del voto que se les requería para dejar claro que no todos los negros eran iguales. Por ejemplo, el 11 de diciembre de 1791, Grégoire denunció el peligro que suponía otorgar derechos ciudadanos a los esclavos negros. «Dar derechos políticos a hombres que no conocen sus deberes equivaldría a poner una espada en manos de un loco.»³¹

Las contradicciones no eran menos obvias en los demás. Bajo un pseudónimo que evocaba tanto judeidad como negritud, Condorcet puso de manifiesto todos los males de la esclavitud, pero

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

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

31. *Archives Parlementaires*, 25, p. 740. A decir verdad, el propio Grégoire fue acusado más de una vez de incitar a los negros a la rebelión, pero las pruebas contra él eran poco sólidas. Véase, por ejemplo, *Archives Parlementaires*, vol. 10 (sesión del 28 de noviembre de 1789), p. 383. Véanse asimismo Carl Ludwig Lokke, *France and the Colonial Question: A Study of French Contemporary Opinion*, Columbia University Press, Nueva York, 1932, pp. 125-135; Sala-Molins, *Misères des Lumières, passim*.

luego exigió su abolición gradual.³² El abolicionista Diderot aclamó la Revolución estadounidense... que había conservado la esclavitud. Jean-Pierre Brissot pidió a su amigo Jefferson, cuya posición sobre la esclavitud no se cuestionaba en Francia, ¡que se uniera a los Amis des Noirs!³³ Aparte de Marat y, en menor grado, de Robespierre, pocos líderes revolucionarios franceses reconocieron el derecho de los franceses blancos a rebelarse contra el colonialismo, el mismo derecho cuya aplicación admiraban en la América del Norte británica.

Resumiendo, a pesar de los debates filosóficos y del auge del abolicionismo, la Revolución haitiana era inimaginable en Occidente, no sólo porque cuestionó la esclavitud y el racismo, sino por la manera en que lo hizo. Cuando estalló la insurrección en el norte de Santo Domingo eran sólo unos cuantos autores radicales en Europa y muy pocos en el continente americano los que habían reconocido, con reservas prácticas y filosóficas, la humanidad de los esclavos. Casi ninguno dedujo de ello la necesidad de abolir de inmediato la esclavitud. Igualmente, unos pocos autores habían evocado la posibilidad de una resistencia generalizada entre los esclavos, a menudo de forma metafórica. Casi nadie había reconocido que los esclavos pudiesen rebelarse y menos aún que *debiesen* hacerlo.³⁴ Louis Sala-Molins afirma que la esclavitud puso a prueba la Ilustración. Podemos ir aún más lejos que él: la Revolución haitiana puso definitivamente a prueba las pretensiones universalistas de las revoluciones francesa y estadounidense. Ninguna de las dos dio la talla. *No hay noticias de que en 1791 tuviese lugar ningún debate público en Francia, Inglaterra o Estados Unidos sobre el derecho de los esclavos negros a la autodeterminación ni sobre el derecho a alcanzarla por medio de la resistencia armada.*

No sólo la revolución era impensable y por lo tanto imprevisible en Occidente, sino que tampoco —en gran parte— se anunció entre los esclavos. Con esto quiero decir que la revolución no estuvo prece-

32. M. Schwartz, Marie Jean-Antoine Nicolas Caritat, marqués de Condorcet, *Réflexions sur l'esclavage des Nègres*, Neufchatel y París, 1781.

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

34. Salvo dos extraordinarias excepciones que quiero resaltar: las de Jean-Pierre Marat y Félicité Sonthonax.

didada ni acompañada por un discurso intelectual explícito.³⁵ Una razón para esto fue que la mayoría de los esclavos eran analfabetos y la palabra escrita no era un medio objetivo de propaganda en el contexto de una colonia de esclavos. Pero otra razón es que las exigencias de la revolución eran demasiado radicales para poder formularlas de antemano. La práctica vencedora sólo podía reivindicarlos *a posteriori*. En ese sentido, la revolución estaba en los límites de lo pensable incluso en Santo Domingo, incluso entre los esclavos, incluso entre sus propios dirigentes.

Vale la pena recordar que la opinión pública mundial no aceptó las premisas de la filosofía política explicitada en Santo Domingo/Haití entre 1791 y 1804 hasta después de la Segunda Guerra Mundial. Cuando los revolucionarios haitianos se liberaron, sólo el cinco por ciento de la población de mundo, calculada en casi 800 millones, era «libre» según los estándares modernos. La campaña británica por la abolición de la trata de esclavos estaba en sus inicios y la abolición de la esclavitud tardaría mucho más aún. Las proclamaciones de la unicidad fundamental de la especie humana, de la irrelevancia ética de las categorías raciales o de la situación geográfica en asuntos de gobierno y, sin duda alguna, del derecho de *todos* los pueblos a la autodeterminación iban a contracorriente de lo imaginable en el mundo atlántico y más allá de él. La única posibilidad que tenía cada una de estas proclamaciones de explicitarse en Santo Domingo era mediante la práctica revolucionaria. La Revolución haitiana se pensó política y filosóficamente sobre la marcha. Su proyecto, cada vez radicalizado durante los trece años de combate, se fue revelado en acelerones sucesivos. Entre sus etapas imprevistas, y en el interior de éstas, el discurso fue siempre a la zaga de la práctica.

35. Hay que señalar que hubo textos orales y escritos en los que la influencia filosófica se fue haciendo cada vez más explícita conforme avanzaba la Revolución y que abarcaban desde los discursos pronunciados en las asambleas que precedieron a la insurrección hasta la Constitución haitiana de 1805. Pero se trata fundamentalmente de textos políticos que aluden a objetivos inmediatos o a victorias recientes. Hasta los primeros escritos de Boisrond-Tonnere tras la independencia, ningún intelectual se había implicado en discursos ajenos a las batallas políticas, como sucedió en las revoluciones francesa y estadounidense, en las luchas anticoloniales posteriores de América Latina, Asia o África o en las revoluciones de carácter marxista.

La Revolución haitiana se expresó principalmente a través de sus actos y fue a través de la práctica política como se enfrentó a la filosofía occidental y al colonialismo. Produjo algunos textos cuya impronta filosófica es explícita, desde la declaración de Louverture en Camp Turel hasta el Acta Haitiana de la Independencia y la Constitución de 1805. Pero su novedad intelectual e ideológica fue apareciendo más claramente en todos y cada uno de los umbrales políticos que cruzó, desde la insurrección generalizada (1791) hasta la desintegración de los aparatos coloniales (1793), desde la libertad general (1794) hasta la conquista de la maquinaria estatal (1797-1798), desde el control de esa maquinaria por parte de Louverture (1801) hasta la proclamación de la independencia con Dessalines (1804). Cada uno de aquellos pasos —que culminaron con el nacimiento de un «Estado negro» moderno que siguió siendo en gran parte inimaginable hasta el siglo xx— desafiaron el orden ontológico occidental y el orden mundial del colonialismo.

Esto también significó que los revolucionarios haitianos no sufrieron las restricciones de límites ideológicos previos fijados por intelectuales profesionales en la colonia o en cualquier otro lugar, que exploraron nuevos territorios y que lo hicieron repetidamente. Pero también significó que el debate filosófico y político en Occidente, cuando tuvo lugar, sólo pudo ser reactivo, únicamente se percató de lo imposible después de que lo imposible hubiese sucedido e, incluso entonces, no siempre aceptó los hechos tal como eran.

Lidiar con lo impensable: los fracasos de la narración

Cuando las noticias del alzamiento generalizado de agosto de 1791 llegaron a Francia, las partes interesadas reaccionaron con incredulidad: los hechos eran demasiado improbables y las noticias tenían que ser falsas. Sólo los representantes más locuaces del partido de los hacendados se las tomaron en serio, en parte porque eran los primeros en estar informados a través de sus contactos británicos y en parte porque eran ellos quienes más tenían que perder si las noticias se confirmaban. Otros, incluidos algunos hacendados de color que estaban en Francia y la mayor parte de la izquierda de la Asamblea Nacional,

fueron incapaces de reconciliar su percepción de los negros con la idea de una rebelión negra a gran escala.³⁶ En un apasionado discurso ante la Asamblea Nacional, el 30 de octubre de 1791, el delegado Jean-Pierre Brissot, miembro fundador de los Amis des Noirs y anti-colonialista moderado, enumeró las razones por las que las noticias tenían que ser falsas: *a)* cualquiera que conociese a los negros tenía que darse cuenta de que era simplemente imposible reunir tan rápido a cincuenta mil de ellos para actuar de concierto; *b)* los esclavos no podían concebir la rebelión por su cuenta y los mulatos y los blancos no estaban tan locos como para incitarlos a la violencia; *c)* incluso si los esclavos se hubiesen rebelado en cantidades tan abrumadoras, las tropas francesas, muy superiores, los habrían derrotado. Y continuó:

¿Qué son 50.000 hombres apenas sin armas, indisciplinados y acostumbrados al miedo frente a 1.800 franceses acostumbrados a la intrepidez? ¡Nada! Si en 1751 Dupleix y varios centenares de franceses rompieron el sitio de Pondichéry y derrotaron a un ejército bien guarnecido de 100.000 indios, ¿acaso Monsieur de Blanchelande, con soldados franceses y cañones, iba a tener miedo de una tropa muy inferior de negros apenas armados?³⁷

Con declaraciones como ésta de un «amigo», la revolución no necesitaba enemigos, pero ésta era la opinión de la mayoría de la izquierda y

36. Es evidente que muchas *gens de couleur* y sobre todo los mulatos propietarios de plantaciones habían adoptado los prejuicios raciales de los blancos. Además, algunos tenían razones muy objetivas para preconizar el mantenimiento de la esclavitud. Los debates europeos y en especial la revolución francesa les ofrecían 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*, Belin, París, 1791; Michel-Rolph Trouillot, «Motion in the System: Coffee, Color and Slavery in Eighteenth-Century Saint-Domingue», *Review* 5, n.º 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 *The Meaning of Freedom: Economics, Politics and Culture after Slavery*, F. McGlynn y S. Drescher (eds.), University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 1992, pp. 147-182; Geggus, «Racial Equality», 1290-1308. Sobre el rechazo del prejuicio racial por parte del líder mulato André Rigaud, véase Ernst Trouillot, *Prospections d'Histoire. Choses de Saint-Domingue et d'Haïti*, Imprimerie de l'État, Puerto Príncipe, 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.

del centro derecha en la Asamblea Nacional hasta que las noticias quedaron confirmadas al margen de cualquier duda. Sin embargo, la confirmación no cambió las opiniones dominantes. Cuando los detalles llegaron a Francia, muchos observadores se asustaron, no tanto por la rebelión como por el hecho de que los colonizadores habían acudido a los ingleses.³⁸ Todavía era inimaginable que pudiese existir un peligro de largo alcance en proveniencia de los negros. Sin embargo, el alzamiento fue creciendo lentamente en magnitud. Aun así, en Francia y Santo Domingo, al igual que en Jamaica, Cuba y antes en Estados Unidos, hacendados, capataces, políticos o ideólogos argüían explicaciones que enmarcaban la rebelión en el interior de su propio universo y situaban los hechos en el orden correcto del discurso. Dado que los negros no podían haber realizado un esfuerzo tan enorme, la insurrección pasó por ser un error de cálculo de los hacendados, y como éstos eran leales a la corona, no buscaban cambios revolucionarios. La mayoría de la población de esclavos no la apoyaba, era una consecuencia imprevista de las conspiraciones de agitadores extranjeros, no de esclavos. Cada partido escogió a su enemigo favorito como el conspirador más probable tras la rebelión de los esclavos. Testigos dudosos o interesados veían o escuchaban por todas partes a partidarios de la corona, británicos, mulatos o conspiradores republicanos. Colonialistas conservadores y republicanos antiesclavistas se acusaban mutuamente de estar detrás de la rebelión. Se sacaron conclusiones de escritos que de ningún modo podrían haber influenciado a los esclavos de Santo Domingo incluso si éstos hubiesen sabido leer. En un alegato revelador, el diputado Blangilly instó a sus colegas a que consideraran la posibilidad de si la rebelión podía atribuirse, al menos en parte, al deseo natural de libertad de los esclavos, una posibilidad que la mayoría rechazó entonces y después. Blangilly indicó luego cuál era para él la solución más lógica: una ley que mejorase la esclavitud.³⁹ Por muy legítimo que fue-

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

39. Baillio, *L'Anti-Brissot, par un petit blanc de Saint-Domingue*, Chez Girardin, Club Littéraire et Politique, París, 1791; Baillio, *Un Mot de vérité sur les malheurs de Saint-Domingue*, París, 1791; Milscent, *Sur les troubles de Saint-Domingue*, Imp. du Patriote français, París, 1791; Anónimo, *Adresse au roi et pièces relatives à la députation des citoyens de Nantes, à l'occasion de la révolte des Noirs à Saint-Domingue. Arrêté de la Municipalité de Nantes*, Le Cap, sin fecha [¿1792?]; Anónimo, *Pétition*

se el deseo natural de libertad de los esclavos, no se les podía conceder, pues habría dañado los intereses de Francia.

Durante al menos trece años la opinión pública occidental siguió jugando al escondite con las noticias que llegaban de Santo Domingo. Conforme iba subiendo el listón, el discurso falseaba datos irrefutables, echaba la culpa a otros y ofrecía explicaciones tranquilizadoras para la nueva situación. Por ejemplo, en la primavera de 1792 ni siquiera el observador más distante hubiese podido negar la amplitud de la rebelión, el enorme número de plantaciones y esclavos involucrados y la magnitud de las pérdidas materiales de los colonizadores... pero muchos, incluso en Santo Domingo, seguían pretendiendo que el desastre era temporal, que todo regresaría al orden preestablecido. Así, un testigo presencial comentó: «Si los blancos y los mulatos supieran lo que les conviene y se mantuviesen juntos, probablemente las cosas regresarían a la normalidad, *teniendo en cuenta la influencia que el blanco ha tenido siempre sobre los negros.*»⁴⁰ Nótese que el testigo *quiere* que sus deseos se hagan realidad sin que su posición inicial haya cambiado ni un ápice. La opinión se impone a los hechos: la hegemonía blanca es natural y se da por sentada; cualquier alternativa sigue siendo impensable, pese a que este pasaje fue escrito en diciembre de 1792, cuando en medio del caos político y las luchas entre facciones armadas, Toussaint Louverture y sus seguidores más cercanos estaban fortaleciendo la vanguardia que llevaría la revolución al punto sin retorno. De hecho, seis meses después el co-

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, Imp. de L. Potier de Lille, París, sin fecha [¿1792?].

Véanse también los informes de los comités legislativos presididos, respectivamente, por Charles Tarbé y Garran-Coulon: *Pièces imprimées par ordre de l'Assemblée Nationale. Colonies*, Imprimerie Nationale, París, 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*, Imprimerie Nationale, París, 1787-1789. En los *Archives Parlementaires* pueden encontrarse otras referencias a estos debates, sobre todo en el vol. 35 (sesiones del 1 de diciembre de 1791, del 3 de diciembre de 1791, del 9 de diciembre de 1791 y del 10 de diciembre de 1791), pp. 475-492, 535-546, 672-675, 701-710. El discurso de Blangilly fue leído el 10 de diciembre de 1791. *Archives Parlementaires*, vol. 35, pp. 713-716.

40. Citado por Cauna, *Au temps des isles à sucre*, p. 223. Énfasis añadido.

misario civil Léger Félicité Sonthonax se vio forzado a liberar a todos los esclavos que deseasen luchar bajo la bandera francesa republicana. Pocas semanas después de la proclamación de Sonthonax, en agosto de 1793, Toussaint Louverture aumentó la presión con su proclamación de Camp Turel: libertad incondicional inmediata e igualdad para todos.

Para entonces, las viejas teorías conspiratorias hubiesen debido caer por su propio peso. Estaba claro que el partido de Louverture no iba a aceptar órdenes de colonizadores, jacobinos franceses o de agentes de potencias extranjeras. Lo que estaba ocurriendo en Santo Domingo era, según todas las definiciones, la rebelión de esclavos más importante jamás acaecida, con su propia dinámica. Sin embargo, las teorías conspiratorias sobrevivieron lo bastante para justificar los juicios contra unos cuantos franceses acusados de fomentar o ayudar a la rebelión, desde Blanchelande, el viejo y fiel gobernador, procesado en 1791, hasta el gobernador Lavaux o el jacobino Félicité Sonthonax.⁴¹

Conforme aumentaba el poder de Louverture, cada partido trataba de convencerse y de convencer a los demás de que los avances de los dirigentes negros beneficiarían a otros en última instancia. Las nuevas élites negras tenían que ser, lo quisieran o no, los hombres de paja de un poder internacional «importante». O, de no ser así, la colonia se desmoronaría y un Estado internacional legítimo recogería sus fragmentos. Las teorías que presuponían el caos bajo el liderazgo negro siguieron floreciendo incluso después de que Louverture y sus lugartenientes más cercanos asegurasen los aparatos militar, político y civil de la colonia. Si algunos gobiernos extranjeros —en especial el de Estados Unidos— deseaban mantener una cauta colaboración con

41. Blanchelande, *Précis de Blanchelande sur son accusation*, Imprimerie de N.-H. Nyon, París, 1793; Anónimo, *Extrait d'une lettre sur les malheurs de SAINT-DOMINGUE en général, et principalement sur l'incendie de la ville du CAP FRANÇAIS*, París, 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*, ¿París?, 1793; [Mme. Lavaux], *Réponse aux calomnies coloniales de Saint-Domingue. L'épouse du républicain Lavaux, gouverneur général (par intérim) des Îles françaises sous le vent, à ses concitoyens*, Imp. de Pain, París, sin fecha; J. Raimond et al., *Preuves completees [sic] et matérielles du projet des colons pour mener les colonies à l'indépendance, tirées de leurs propres écrits*, De l'imprimerie de l'Union, París, sin fecha [¿1792?].

el régimen de Louverture, era en parte porque «sabían» que un Estado independiente dirigido por antiguos esclavos era una quimera. Puede que el propio Toussaint no creyese en la posibilidad de la independencia aun cuando, en la práctica, estaba gobernando Santo Domingo como si fuese independiente.

La opinión pública en Santo Domingo, en América del Norte y en Europa iba a remolque de los hechos. Las predicciones, cuando se hicieron, resultaron inútiles. Cuando se envió la expedición francesa de reconquista en 1802, los expertos estaban convencidos de que Francia ganaría la guerra. En Inglaterra, el *Cobbet Political Register* dudaba de que Toussaint opusiera resistencia: lo más seguro sería que huyese del país.⁴² El propio Leclerc, comandante de las fuerzas armadas francesas, predijo a principios de febrero que la guerra se acabaría en dos semanas. Se equivocó en dos años, mes más mes menos. Y, al parecer, los hacendados de Santo Domingo compartían su optimismo. Leclerc informó al ministro de la Marina que los residentes franceses estaban disfrutando el olor de la victoria. Periódicos de Europa, de América del Norte y de Latinoamérica tradujeron y comentaron estos comunicados: la restauración estaba al caer.

A mediados de 1802 la debacle del ejército de Louverture pareció confirmar la profecía. El rechazo de la tregua por parte de una numerosa minoría de rebeldes armados —entre ellos Sans Souci— y la reanudación a fondo de las operaciones militares cuando la guerra dentro de la guerra forzó a los cabecillas a reincorporarse a la revolución en el otoño de 1802 tampoco sirvieron para cambiar la opinión dominante. A pesar de la alianza entre las fuerzas de Dessalines, Pétion y Christophe, y de las victorias repetidas del nuevo ejército revolucionario, pocos en el exterior de Santo Domingo podían prever el resultado de esta rebelión negra. Ni siquiera en el otoño de 1803 eran imaginables en Europa y América del Norte la victoria total de los antiguos esclavos y la creación de un Estado independiente. Fue mucho después de la declaración de independencia, en 1804, cuando los hechos consumados se aceptaron por fin, aunque de mala gana.

En efecto, de mala gana. El reconocimiento internacional de la independencia haitiana fue todavía más difícil de lograr que la victoria

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

militar sobre las fuerzas de Napoleón. Necesitó más tiempo y más recursos, más de medio siglo de luchas diplomáticas. Francia impuso una onerosa indemnización al Estado haitiano a cambio de reconocer oficialmente su propia derrota. Es de señalar que Estados Unidos y el Vaticano únicamente reconocieron la independencia haitiana en la segunda mitad del siglo XIX.

El rechazo diplomático fue sólo un síntoma de una negativa subyacente. El mero hecho de la revolución era incompatible con los dogmas de las ideologías occidentales dominantes, que permanecieron inamovibles durante el primer tercio del siglo XX. Entre la independencia haitiana y la Primera Guerra Mundial, a pesar de las sucesivas aboliciones de la esclavitud, poco cambió en las gradaciones que clasificaban a la especie humana en las mentes de las mayorías de Europa y del continente americano. A decir verdad, algunas incluso retrocedieron.⁴³ En muchos sentidos, el XIX fue un siglo en el que desaparecieron algunos de los debates de la Ilustración. El racismo científico, una preocupación creciente pero debatida de la Ilustración, alcanzó una audiencia mucho mayor que legitimó las creencias ontológicas heredadas del Renacimiento. El reparto de Asia y, sobre todo, de África reforzó tanto la práctica como la ideología coloniales y eso hizo que en la mayoría de los lugares fuera de Haití, más de un siglo después de lo ocurrido, la revolución siguiese siendo una historia en gran medida impensable.

Borrar o banalizar: los silencios en la historia del mundo

Hasta ahora he desarrollado dos puntos importantes. En primer lugar, la cadena de acontecimientos que constituyen la Revolución haitiana era inimaginable antes de que éstos ocurrieran. En segundo, cuando ocurrieron, muchos de los participantes y observadores los modificaron para adaptarlos a un mundo de posibilidades, es decir, a discursos comprensibles para la mayoría de los observadores y lectores occidentales. Ahora mostraré de qué manera los historiadores han silenciado

43. Benot, *La Démence*.

también la revolución que los contemporáneos de ésta consideraron imposible. Lo asombroso es hasta qué punto los historiadores han tratado los acontecimientos de Santo Domingo de manera muy similar a la de aquellos contemporáneos: el relato de los hechos es sorprendentemente similar al de quienes pensaban que aquella revolución era imposible.

El tratamiento de la Revolución haitiana en la historia escrita fuera de Haití revela dos familias de tropos idénticos, en términos (retóricos) formales, a las figuras del discurso del siglo XVIII. La primera clase de tropos consiste en fórmulas que tratan de borrar directamente el hecho de una revolución. Para abreviar, los llamo «fórmulas de borrado». La segunda clase se ocupa de eliminar el contenido revolucionario de diversos acontecimientos singulares de la cadena completa de los hechos. Ambas fórmulas tienden a la banalización. La primera es característica de los autores de libros divulgativos, como son los libros de texto. La segunda es la favorita de los especialistas. La primera recuerda el silencio que acogió a la resistencia en la Europa y la América del Norte del siglo XVIII. El segundo recupera las explicaciones de los especialistas de la época, de los observadores y administradores en Santo Domingo o de los políticos de París. Ambas son fórmulas que conducen al silencio.

La literatura de la esclavitud en el continente americano y la del Holocausto muestran las semejanzas estructurales en los silencios mundiales o, por lo menos, que el borrado y la banalización no se limitan a la Revolución haitiana. En el ámbito de las generalidades, algunos relatos eliminan lo ocurrido mediante una eliminación directa de los hechos o de su importancia. «Eso» *no ocurrió*; no fue tan malo ni tan importante. Las puestas en entredicho del Holocausto o de la trascendencia de la esclavitud afroamericana pertenecen a este tipo: los alemanes no construyeron cámaras de gas; la esclavitud también se dio en otras razas. En un plano aparentemente distinto, los otros relatos hacen más atractivo el horror o banalizan la singularidad de una situación deteniéndose en los detalles: cada uno de los trenes que iban a Auschwitz puede explicarse en sus propios términos; algunos esclavos estadounidenses estaban mejor alimentados que los trabajadores británicos; algunos judíos sobrevivieron. El efecto conjunto de estos dos tipos de fórmulas es un silencio atronador: todo lo que no se ha suprimido en las generalidades se pierde en la irrelevancia acumu-

lativa de un montón de detalles. Sin lugar a dudas, esto es lo que ha sucedido con la Revolución haitiana.⁴⁴

El silencio general que la historiografía occidental ha creado en torno a la Revolución haitiana surgió originalmente de la incapacidad para expresar lo impensable, pero se vio irónicamente reforzado por la trascendencia que la revolución tuvo para sus contemporáneos y para la generación inmediatamente posterior. Desde 1791-1804 hasta mediados del siglo, muchos europeos y estadounidenses consideraron aquella revolución como una prueba de fuego para la raza negra, en especial para las capacidades de todos los afroestadounidenses. Como bien muestran las declaraciones de Vastey sobre Sans Souci, los haitianos hicieron igual.⁴⁵ Los fuertes y palacios de Christophe, la eficacia militar de los antiguos esclavos, el efecto de la malaria sobre las tropas francesas y el peso relativo de los factores externos sobre la dinámica revolucionaria eran factores importantes de aquellos debates. Pero si la revolución era trascendental para los haitianos —y sobre todo para las nuevas élites haitianas como autoproclamados herederos—, para la mayoría de los extranjeros era un argumento fortuito en el interior de un asunto mucho mayor. Así, apologistas y detractores, abolicionistas y racistas declarados, intelectuales liberales, economistas y propietarios de esclavos utilizaron los acontecimientos de Santo Domingo para sus propios fines, ajenos a la historia haitiana. Haití les importaba a todos ellos, pero sólo como pretexto para hablar de otra cosa.⁴⁶

Con el tiempo, el silenciamiento de la revolución se vio reforzado por el devenir de Haití. Condenado al ostracismo durante la mayor parte del siglo XIX, el país se deterioró tanto económica como política-

44. Históricamente, por supuesto, las negaciones respectivas de la Revolución haitiana, de la importancia de la esclavitud y del Holocausto tienen muy distintas motivaciones ideológicas, aceptación social e importancia política.

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

46. La Revolución haitiana despertó el interés de los abolicionistas en Estados Unidos y, sobre todo, en Inglaterra, donde hubo algunas declaraciones de apoyo. Pero incluso los abolicionistas británicos mostraron bastante ambivalencia con respecto al pueblo haitiano y su independencia alcanzada por la fuerza. Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery*, pp. 252-52; Geggus, «Racial Equality».

mente, en parte como consecuencia de ese ostracismo.⁴⁷ Conforme declinaba Haití, la realidad de la revolución parecía cada vez más distante, una improbabilidad que tuvo lugar en un pasado difícil, para el que nadie disponía de una explicación racional. La revolución que había sido impensable pasó a ser la revolución que ni siquiera existió.

Por último, el silenciamiento de la Revolución haitiana la relegó a la insignificancia histórica de los tres avatares históricos a los que estuvo conectada: el racismo, la esclavitud y el colonialismo. A pesar de su importancia en la formación de lo que ahora llamamos Occidente, a pesar de arrebatos repentinos de interés, como el de Estados Unidos a principios de los años setenta del pasado siglo, ninguno de estos avatares ha sido nunca importante en la tradición historiográfica de un país occidental. De hecho, cada uno de ellos, por turnos, sufrió períodos repetidos de silencio, de duración e intensidad desiguales en España, Francia, Gran Bretaña, Portugal, Países Bajos y Estados Unidos. Cuanto menos importante parece el colonialismo y el racismo en la historia del mundo, menos lo es también la Revolución haitiana.

Por lo tanto, no parece extraño que cuando las historiografías occidentales se centran en intereses nacionales, si bien no siempre nacionalistas, el silenciamiento sobre Santo Domingo/Haití permanece en obras históricas por lo demás consideradas modélicas en su género. El silencio también se reproduce en libros de texto y obras populares, que son las fuentes principales de historia mundial para las masas alfabetizadas de Europa, América y buena parte del Tercer Mundo. Este *corpus* ha enseñado a generaciones de lectores que el período que va desde 1776 hasta 1843 debe llamarse «la era de las revoluciones» y, al mismo tiempo, ha guardado silencio sobre la revolución política más radical de aquella época.

Por ejemplo, en Estados Unidos, con las notables excepciones de Henry Adams y W. E. B. Du Bois, pocos autores importantes concedieron trascendencia a la Revolución haitiana en sus obras históricas hasta los años setenta del pasado siglo. Muy pocos libros de texto la mencionan y, cuando lo hacen, se refieren a ella como un «levantamiento», una «rebelión». El silencio actual de la mayoría de los libros de texto latinoamericanos es todavía más trágico. De manera muy similar, los

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

historiadores de Polonia han prestado poca atención a los cinco mil polacos que participaron en las campañas de Santo Domingo. El silencio también persiste en Inglaterra, a pesar de que los británicos perdieron más de sesenta mil hombres en ocho años en una campaña caribeña contra los franceses, cuya joya más codiciada era Santo Domingo. La Revolución haitiana aparece también de refilón en la historia de la medicina. El vencedor contra los franceses fue la enfermedad, no los haitianos. El diccionario Penguin de historia moderna, una enciclopedia de bolsillo que cubre el período entre 1789 y 1945, no incluye en sus entradas ni Santo Domingo ni Haití. Igualmente, el historiador Eric Hobsbawm, uno de los mejores analistas actuales, se las arregló para escribir un libro titulado *La era de la revolución, 1789-1843*, en el que la Revolución haitiana apenas aparece. El hecho de que Hobsbawm y los editores del Penguin probablemente se sitúen en lugares muy distintos del espectro político de Inglaterra es la prueba de que los silencios históricos no reproducen simplemente las posiciones políticas de los historiadores implicados. Lo que estamos observando aquí es el poder de la escritura en su máxima expresión, la capacidad de definir qué es un objeto serio de investigación y qué no lo es y, como consecuencia de ello mismo, qué es o no digno de mención.⁴⁸

El papel secundario de la ideología consciente y el poder que posee el gremio de los historiadores para decidir lo importante son obvios si consideramos el caso francés. Francia fue el país occidental más directamente involucrado en la Revolución haitiana, peleó mucho para retener Santo Domingo y pagó un precio elevado por ello. Napoleón perdió diecinueve generales en la guerra, entre ellos a su cuñado. Francia perdió más hombres en Santo Domingo que en Waterloo, igual

48. Uno de los raros estudios de las legiones polacas en Santo Domingo es Jan Pachonski y Reuel Wilson, *Poland's Caribbean Tragedy. A Study of Polish Legions in the Haitian War of Independence, 1802-1803*, East European Monographs, Boulder, 1986), en el que desafortunadamente abundan los errores.

Hobsbawm menciona la Revolución haitiana una vez en las notas y dos en el texto: la primera para decir de pasada que Toussaint Louverture fue el primer líder revolucionario independentista de América, sin darle mayor importancia; la segunda (entre paréntesis) para señalar que la Revolución francesa «inspiró» las rebeliones coloniales. Véase Eric J. Hobsbawm, *The Age of Revolution, 1789-1848*, New American Library, Nueva York, 1962, p. 93, 115. Si aceptamos que Hobsbawm está situado en la extrema izquierda de la historiografía académica occidental y que es además un historiador consciente de la invención de la tradición y de la necesidad de escribir la historia desde abajo, el paralelismo con Diderot-Raynal es sorprendente.

que Inglaterra.⁴⁹ Y aunque Francia se recuperó económicamente de la pérdida de Santo Domingo, lo cierto es que entregó el control de su colonia más valiosa a un ejército negro y aquella pérdida acabó con el sueño de un imperio francés en la América continental. La Revolución haitiana dio lugar a la denominada compra de Luisiana. Cabría esperar que «hechos» así, ninguno de ellos discutible, diesen lugar a una cadena de menciones, pero un repaso de las obras históricas francesas revela múltiples capas de silencio.

El silencio empieza con la Francia revolucionaria y está vinculado con otro más general que silencia el colonialismo francés. A pesar de que hacia 1780 Francia estaba menos implicada que Gran Bretaña en la trata de esclavos, tanto la esclavitud como el colonialismo eran fundamentales para la economía francesa en la segunda mitad del siglo XVIII.⁵⁰ En vez de los hechos, los historiadores debaten solamente la amplitud de la dependencia francesa de sus territorios esclavos caribeños. Todos están de acuerdo en que, en la época de su revolución, Santo Domingo era la colonia más valiosa del mundo occidental y la posesión más importante de Francia.⁵¹ Muchos contemporáneos de aquel tiempo habrían estado de acuerdo. Cada vez que se mencionaba el tema colonial, por ejemplo en las asambleas, la esclavitud estaba por medio y los colonizadores presentaban ambas cosas como esenciales para el futuro de Francia.⁵²

Incluso si uno deja espacio para la hipérbole retórica, como debería, el hecho de que tal retórica pudiese desplegarse es en sí mismo

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

50. Philip D. Curtin, *The Atlantic Slave Trade: A Census*, University of Wisconsin, Madison, 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 volúmenes (tesis doctoral, París, Université de Paris, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines [1969] 1972); Robert Stein, *The French Sugar Business*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1988).

52. Una circular de las fuerzas favorables a la esclavitud afirma con convicción en ese sentido: «La Société des Amis des Noirs desea cuestionar en la Asamblea Nacional el abandono de nuestras colonias, la abolición del comercio de esclavos y la libertad de nuestros negros. Si se decretase uno solo de estos puntos dejaría de existir 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*, volumen 7 (1972), pp. 558-569. Véase también *Archives Parlementaires*, vol. 10 (sesión del 26 de noviembre de 1789), pp. 263-265; vol. 35 (sesión del 6 de diciembre de 1791), pp. 607-608.

revelador. Pero entonces, descubrimos una paradoja. Cada vez que las asambleas revolucionarias, los polemistas, los periodistas y los políticos que ayudaron a determinar el destino de Francia entre el inicio de la Revolución francesa y la independencia de Haití evocaban el racismo, la esclavitud y el colonialismo, los presentaban como algunas de las cuestiones más importantes para Francia, ya fuese en lo moral o en lo económico. Pero el número de veces que debatieron esas mismas cuestiones fue sorprendentemente limitado. Si se considera el peso de las colonias en la vida económica francesa y el acaloramiento de la retórica utilizada, el debate público fue más que breve. El número de personas implicadas, el hecho de que la mayor parte de ellas perteneciesen a las elites y el escaso tiempo que dedicaron a estos asuntos no reflejan el lugar fundamental del colonialismo en la existencia objetiva de Francia. Tampoco reflejan la certeza de los colonizadores o de los Amis des Noirs, según la cual el futuro económico y el presente moral de la nación estaban en peligro. Investigaciones recientes, entre ellas dos libros importantes de Yves Benot sobre el colonialismo y la Revolución francesa, no han puesto en entredicho las palabras de Daniel Resnick: que la esclavitud era, incluso para los libertarios de Francia, «una preocupación secundaria».⁵³

A pesar de ello, la Francia revolucionaria dejó una estela de escritos sobre esto. La gestión colonial y las comunicaciones, tanto privadas como públicas, entre Francia y América también dejaron su

53. Resnick, «The Société des Amis des Noirs», p. 561. En la actualidad abundan las publicaciones sobre los debates públicos relativos a la esclavitud, la raza y el colonialismo en la Francia revolucionaria, con bastantes títulos en inglés. Véase Robin Blackburn, «Anti-Slavery and the French Revolution», *History Today*, 41 (noviembre de 1991), pp. 19-25; Bouille, «In defense of Slavery»; Serge Daget, «A Model of the French Abolitionist Movement», en *Anti-Slavery, Religion and Reform*, Christine Bolt y Seymour Drescher (eds.), Folkstone, Inglaterra: W. Dawson, y Hamden, Connecticut: Archon Books, 1980; Seymour Drescher, «Two Variants of Anti-Slavery: Religious Organization and Social Mobilization in Britain and France, 1780-1870», en *Anti-Slavery, Religion and Reform*, pp. 43-63; Seymour Drescher, «British Way, French Way: Opinion Building and Revolution in the Second French Emancipation», *American Historical Review*, 96, n.º 3 (1991), pp. 709-734; Geggus, «Racial Equality», 1290-1308; Jean Tarrade, «Les Colonies et les Principes de 1789: Les Assemblées Revolutionnaires face au problème de l'esclavage», *Revue française d'histoire d'outre-mer*, 76 (1979), pp. 9-34.

También hay muchos pasajes importantes en Cohen, *The French Encounter with Africans*, y en Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery*, especialmente en los capítulos 5 y 6. El libro más exhaustivo sobre este tema es Benot, *La Révolution française*.

huella por escrito. Dicho de otro modo, la inaccesibilidad de las fuentes es sólo relativa y no sirve para explicar el monumental menosprecio que la historiografía francesa muestra por la cuestión colonial y, por extensión, por la Revolución haitiana. De hecho, los historiadores franceses siguen ignorando la cuestión colonial, la esclavitud, la resistencia y el racismo en mayor medida de lo que las asambleas revolucionarias lo hicieron en su momento. La mayoría de los historiadores han hecho caso omiso de cualquier indicio o lo han pasado por alto. Unos pocos se tomaron la molestia de escribir breves pasajes, a menudo despectivos, sobre los revolucionarios haitianos, pero enseguida pasaron a ocuparse de asuntos más importantes.

La lista de autores culpables de este silencio incluye nombres de épocas, escuelas históricas y posiciones ideológicas diversas, desde Madame de Staël, Alexis de Tocqueville, Adolphe Thiers, Alphonse de Lamartine, Jules Michelet, Albert Mathiez y André Guérin hasta Albert Soboul. Salvo excepciones menores —y discutibles— en los escritos de Ernest Lavisse y, especialmente, de Jean Jaurès, el silencio continúa.⁵⁴ La satinada compilación que ofrece el Larousse de *Los grandes eventos de la historia mundial*, cuyo objetivo consiste en duplicar —y, supuestamente, en poner de moda— «la memoria de la humanidad», ofrece un silencio todavía más ruidoso que el del Penguin. No sólo omite la Revolución haitiana, sino que atribuye muy poco espacio a la esclavitud o al colonialismo.⁵⁵ Ni siquiera las celebraciones del centenario de la emancipación de los esclavos franceses en 1948 estimularon una literatura sólida sobre este tema. Pero todavía sorprende más que ni la traducción al francés de *The Black Jacobins*, de C. L. R. James, ni la publicación de *Toussaint Louverture*, de Aimé Césaire, dos libros que sitúan el colonialismo y la Revolución haitiana como cuestión principal de la Revolución francesa, despertaron del sopor a los eruditos franceses.⁵⁶

54. Un número cada vez mayor de historiadores está criticando el silencio. Geggus, «Racial Equality», 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 événements de l'histoire du monde*, La Mémoire de l'humanité, Larousse, París, 1992.

56. Los historiadores franceses no pueden alegar que desconocen estos dos libros: el de Césaire fue en su momento uno de los textos negros más prominentes en Francia. El de James fue publicado por la prestigiosa editorial parisina Gallimard. Aimé Césaire, *Toussaint Louverture. La Révolution française et le problème colonial*, Présence africaine, París, 1962. P. I. R. [sic] James, *Les Jacobins noirs*, Gallimard, París, 1949.

Las celebraciones y el aluvión de publicaciones que acompañaron al bicentenario de la Revolución francesa en 1989-1991 renovaron el silencio. Enormes compilaciones de entre quinientas a mil páginas sobre la Francia revolucionaria, divulgadas en los ochenta y dirigidas por los historiadores franceses más ilustres, indican el olvido casi total de los asuntos coloniales y de la revolución colonial que a la fuerza los condujo a los Estados Generales. Sala-Molins describe y condena la omisión casi absoluta de Haití, de la esclavitud y de la colonización por parte de los representantes y de la población de Francia durante las ceremonias del bicentenario.⁵⁷

Mientras que persiste este silencio, la cada vez mayor especialización del gremio de los historiadores da lugar a una segunda tendencia. Santo Domingo/Haití aparece en la intersección de diversos intereses: la historia colonial, la historia caribeña o afroestadounidense, la historia de la esclavitud, la historia de las clases campesinas del Nuevo Mundo. En cualquiera de estos subapartados se ha vuelto imposible silenciar el hecho de que hubo una revolución. De hecho, la revolución en sí misma o incluso los hechos que en ella sucedieron se han convertido en temas legítimos para una investigación seria en cualquiera de los subapartados.

¡Qué interesante, entonces, que muchas de las figuras retóricas que se utilizan para interpretar las pruebas acumuladas por historiadores se asemejen a los tropos que pusieron a punto hacendados, políticos y administradores, tanto antes como durante la lucha revolucionaria! Los ejemplos abundan, pero sólo citaré algunos. Muchos análisis de «cimarrones» (que algunos todavía califican de «desertores») se parecen a las explicaciones biofisiológicas preferidas por los capataces de las plantaciones.⁵⁸ Ya he bosquejado el modelo: el esclavo A se escapó porque tenía hambre; el esclavo B porque lo maltrataban...

57. Estas obras colectivas incluyen, principalmente, François Furet y Mona Ozouf, *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Flammarion, París, 1988; Jean Tulard, Jean-François Fayard y Alfred Fierro, *Histoire et dictionnaire de la Révolution (1789-1799)*, Robert Laffont, París, 1987; Michel Vovelle (ed.), *L'État de la France pendant la Révolution*, La Découverte, París, 1988. En un terreno tan estéril esta última compilación tiene el mérito de dedicar una cuantas páginas a temas coloniales, escritos por el historiador estadounidense Robert Forster y por el infatigable Yves Benot. Sobre las celebraciones, véase Sala-Molins, *Les Misères des Lumières*.

58. Por ejemplo, Yvan Debbash, «Le Marronage: Essai sur la désertion de l'esclave antillais», *L'Année sociologique* (1961), pp. 1-112; (1962), pp. 117-195.

Igualmente, las teorías conspiratorias que todavía ofrecen muchos historiadores, con un *deus ex machina* para los acontecimientos de 1791 y posteriores, repiten la retórica de los legisladores de la época. El alzamiento debió ser «incitado», «provocado» o «sugerido» por alguien situado por encima de los esclavos: partidarios de la corona, mulatos u otros agentes externos.⁵⁹

La búsqueda de influencias externas en la Revolución haitiana ofrece un ejemplo fascinante del poder de la escritura, no porque tales influencias no existan, sino por la manera en que esos mismos historiadores utilizan pruebas de lo contrario que muestran la dinámica interna de la revolución. Así, muchos historiadores se inclinan más por aceptar la idea de que los esclavos estaban influenciados por blancos o por mulatos libres, con quienes sabemos que tenían muy poco contacto, que por aceptar la idea de que algunos esclavos convenciesen a otros esclavos de que tenían derecho a rebelarse. La existencia de amplias redes de comunicación entre esclavos, de la que sólo tenemos indicios, no ha sido un tema «serio» de investigación histórica.⁶⁰

Además, los mismos historiadores que se esfuerzan por descubrir pruebas de la participación «externa» en el alzamiento de 1791 pasan por alto las inconfundibles pruebas de que los esclavos rebeldes tenían su propio programa. En una de sus negociaciones iniciales con representantes del gobierno francés, los líderes de la rebelión no exigieron una «libertad» abstracta, sino que sus puntos más radicales incluían tres días a la semana para trabajar en sus propios huertos y la eliminación del látigo. No eran demandas jacobinas adaptadas a los trópicos ni exigencias criollizadas de los partidarios de la corona, sino exigencias de los esclavos con el intenso componente campesino que

59. Un ejemplo entre otros. David Geggus y Jean Fouchard coinciden en sugerir que una conspiración monárquica podría haber provocado la rebelión de 1791. Pero Fouchard señala esta posibilidad en un libro que sigue siendo uno de los monumentos épicos de la historia haitiana. Por su parte, Geggus concluye que si la participación monárquica llegara a probarse, «la autonomía de la insurrección de los esclavos se verá considerablemente disminuida». Robin Blackburn, que señala esta disparidad entre ambos autores, encuentra con razón «curiosa» la conclusión de Geggus (Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery*, p. 210). Véase Jean Fouchard, *The Haitian Maroons: Liberty or Death*, Nueva York, Blyden Press, 1981; impresión original, 1972.

60. Véase Julius S. Scott III, «The Common Wind: Currents of Afro-American Communications in the Era of the Haitian Revolution», discusión de tesis doctoral, Duke University, 1986.

caracterizaría a Haití tras su independencia. Pero estas pruebas de un programa interno, incluso si la mayoría de los historiadores las conocen, ni se discuten ni se rechazan ni tampoco se interpretan: simplemente se ignoran y esta ignorancia produce un silencio banalizador.

En esa misma vena, el historiador Robert Stein atribuye la mayor parte del mérito de la liberación de los esclavos en 1793 a Sonthonax. El comisario era un jacobino fanático, un revolucionario, sí, quizá el único hombre blanco que sugirió en público la posibilidad de una insurrección armada entre los esclavos caribeños *antes de que tuviese lugar*.⁶¹ No nos es posible evaluar el probable curso de la revolución sin su inestimable ayuda a la causa de la libertad, pero el argumento no es empírico, pues está claro que la retórica de Stein se hace eco de la retórica expuesta en el juicio contra Sonthonax, según la cual se asume que la conexión francesa basta para explicar la Revolución haitiana. Esa hipótesis banaliza la capacidad de los esclavos para asumir por sí solos su derecho a la libertad y a obtenerla por las armas. Otros autores eluden prudentemente la palabra «revolución» y utilizan otras como «insurgentes», «rebeldes», «bandas» e «insurrección». Bajo esta imprecisa terminología, estas omisiones empíricas y estas preferencias interpretativas se encuentra la permanente imposibilidad —que se remonta al siglo XVIII— de considerar a los antiguos esclavos como actores principales en la cadena de acontecimientos descritos.⁶²

No hay que olvidar que, ya desde la primera publicación del clásico de C. L. R. James *The Black Jacobins* (el título es bastante explícito), el gremio de los historiadores tuvo claro que la Revolución haitiana fue efectivamente una «revolución» en el sentido más preciso de la palabra, y no un apéndice del Día de la Bastilla. Pero hubo que esperar a la popular reedición del libro de James en 1962 y al auge del movimiento de los derechos civiles en Estados Unidos para que prosperase un contradiscurso internacional, inspirado en la historiografía producida en Haití desde el siglo XIX. Ese contradiscurso se vio revi-

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

62. Stein, *Léger Félicité Sonthonax*; Cauna, *Au temps des îles*; David Geggus, *Slavery, War and Revolution: The British Occupation of St. Domingue, 1793-1798*, Oxford University Press, Oxford, Nueva York, 1982. La «revolución» del título de Geggus alude a la Revolución francesa. Con posterioridad ha ampliado el uso de la palabra para incluir los logros haitianos.

talizado en los ochenta con las contribuciones de historiadores cuya especialidad no era ni Haití ni el Caribe. Fue entonces cuando Eugene Genovese y —más tarde— Robin Blackburn, en la estela de Henry Adams y de W. E. B. Du Bois, insistieron en el papel determinante que tuvo la Revolución haitiana en el colapso del sistema que sostenía la esclavitud.⁶³ Sin embargo, la influencia de ese contradiscurso sigue siendo limitada, dado que los investigadores haitianos están cada vez más lejos de estos debates internacionales.

De esta forma, la historiografía de la Revolución haitiana se encuentra a la merced de dos infortunadas tendencias. Por un lado, la mayor parte de la literatura producida en Haití sigue siendo respetuosa —demasiado, yo diría— con los líderes revolucionarios que llevaron a las masas de antiguos esclavos a la libertad y la independencia. Desde el siglo XIX, las elites haitianas han decidido responder a la infamia racista con un discurso épico que enaltece su *revolución*. La épica de 1791-1804 alimenta una imagen positiva de la negritud que no sólo resulta muy útil en un mundo dominado por los blancos, sino también en el frente interior: es una de las coartadas históricas de dichas elites, una referencia indispensable para sus pretensiones al ejercicio del poder.

El valor empírico de esta tradición épica no ha cesado de disminuir desde su espectacular lanzamiento por parte de gigantes del siglo XIX como Thomas Madiou y Beaubrun Ardouin, y eso a pesar de logros individuales a principios del siglo XX. El desigual acceso a los documentos históricos —productos y símbolos de la dominación neocolonial— y el lugar secundario que ocupa la precisión empírica en este discurso épico siguen perjudicando a los investigadores haitianos, que destacan a la hora de poner los hechos en perspectiva, pero que se basan en hechos poco precisos y a veces erróneos, sobre todo desde que el régimen de Duvalier politizó explícitamente el discurso.⁶⁴

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

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

Por otro lado, la historia producida fuera de Haití es cada vez más sofisticada y abundante desde la perspectiva empírica, pero su vocabulario y, con frecuencia, su marco discursivo se parecen atterradoramente al del siglo XVIII. Los trabajos y las monografías adoptan el tono de los diarios de las plantaciones. Los análisis de la revolución se parecen a las cartas de La Barre, a los panfletos de los políticos franceses, a los mensajes que Leclerc enviaba a Bonaparte o, como mucho, al discurso de Blangilly. Estoy dispuesto a reconocer que los motivos políticos conscientes no son los mismos, pero eso forma parte de mi análisis. El silenciamiento eficaz no necesita una conspiración ni un consenso político, porque sus raíces son estructurales. Más allá de una generosidad política dada —y casi siempre sincera—, que describe a la perfección el lenguaje liberal estadounidense, las estructuras narrativas de la historiografía occidental no han roto con el orden ontológico del Renacimiento. Este ejercicio de poder es mucho más importante que la supuesta adhesión, conservadora o liberal, de los historiadores implicados.

Puede que la solución sea que las dos tradiciones historiográficas —la de Haití y la de los especialistas «extranjeros»— se fundan o generen una nueva perspectiva que adopte lo mejor de ambas. Hay indicios que sugieren un movimiento en esa dirección y algunas obras recientes apuntan que, algún día en el futuro, podría ser posible escribir la historia de la Revolución que, durante mucho tiempo, fue impensable.⁶⁵

Pero la actitud del gremio de los historiadores con respecto a *The Black Jacobins*, a la historia colonial en Francia y a la esclavitud en Estados Unidos sugiere también que el manto de silencio que cubre a

65. Véase Carolyn Fick, *The Making of Haiti: The Saint-Domingue Revolution from Below*, University of Tennessee Press, Knoxville, 1990; Claude B. Auguste y Marcel B. Auguste, *L'Expédition Leclerc, 1801-1803*, Imprimerie Deschamps, Puerto Príncipe, 1985. Fick se apega demasiado a la retórica épica de la tradición haitiana. Su tratamiento de la resistencia peca de ideológico y extravía su lectura lejos de los hechos, en el heroísmo. Sin embargo, su libro enriquece más el contenido empírico sobre Santo Domingo que la mayor parte de las obras recientes de tradición épica. La investigación todavía en curso de David Geggus sigue siendo empíricamente impecable. Sería de desear que siguiese alejándose del discurso de la banalización y que en algún momento aclarase explícitamente algunas de sus suposiciones subyacentes. La obra de los hermanos Auguste sobre la expedición francesa se acerca más a un tratamiento ideológicamente respetuoso de su material de estudio, sin caer en la celebración ni extrapolar a partir de las pruebas. Se basa en un riguroso trabajo de archivos, sin hacer concesiones que podrían banalizar el discurso.

la Revolución haitiana no desaparecerá con una gran obra ni con un aumento sustancial de los estudios sobre la resistencia de los esclavos, pues ese silencio tiene menos que ver con Haití o con la esclavitud que con la idiosincrasia de Occidente.

De nuevo, lo que está en juego es la interacción entre los dos tipos de historicidad, entre lo que sucedió y lo que *se dice* que sucedió. Lo que sucedió en Haití entre 1791 y 1804 contradujo buena parte de lo que había sucedido en otras regiones del mundo, antes y a partir de entonces. Este hecho, en sí, no es nada extraño: el devenir histórico es siempre desordenado, a menudo contradictorio, pero lo que sucedió en Haití también contradujo la mayor parte de lo que Occidente se ha dicho a sí mismo y ha dicho a los demás sobre sí mismo. El mundo occidental se regodea en lo que François Furet denomina la segunda ilusión de la verdad: *lo que sucedió es lo que debe haber sucedido*. ¿Cuántos de nosotros podemos pensar hoy en cualquier población no europea sin el trasfondo de una dominación global? ¿Y cómo pueden Haití o la esclavitud o el racismo llegar a ser más que simples notas molestas a pie de página en ese orden narrativo?

El silenciamiento de la Revolución haitiana es sólo una página dentro de un largo relato de dominación global. Forma parte de la historia de Occidente y es probable que continúe haciéndolo, incluso de forma atenuada, mientras la historia occidental siga sin adoptar en su relato el punto de vista del mundo. Por desgracia, ni siquiera estamos cerca de esa reescritura fundamental de la historia del mundo, a pesar de algunos logros espectaculares.⁶⁶

Bibliografía

«Images du noir dans la littérature occidentale», *Notre Librairie* (octubre-diciembre de 1987) n.º 90; vol. I: Du Moyen-Age à la conquête coloniale. (1802), *Cobbet's Political Register*, vol. 1.

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

[Mme. Lavaux], *Réponse aux calomnies coloniales de Saint-Domingue. L'épouse du républicain Lavaux, gouverneur général (par intérim) des Îles françaises sous le vent, à ses concitoyens*, Imp. de Pain, París, sin fecha.

Adas M. (1989), *Machines as the Measure of Men: Science, Technology and Ideology of Western Domination*, Cornell University Press, Ithaca.

Anónimo sin fecha (¿1792?), *Adresse au roi et pièces relatives à la députation des citoyens de Nantes, à l'occasion de la révolte des Noirs à Saint-Domingue. Arrêté de la Municipalité de Nantes*, Le Cap.

— (¿1792?) sin fecha, *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*, Imp. de L. Potier de Lille, París.

— (1793), *Conspirations, trahisons et calomnies dévoilées et dénoncées par plus de dix milles français réfugiés au Continent de l'Amérique, ¿París?*

— (¿1794?), *Extrait d'une lettre sur les malheurs de SAINT-DOMINGUE en général, et principalement sur l'incendie de la ville du CAP FRANÇAIS*, París, Au Jardin égalité pavillon.

Archives Parlementaires, 1.^a serie, vol. 8 (sesión del 3 de julio de 1789).

Archives Parlementaires, vol. 9 (sesión del 22 de octubre de 1789).

Archives Parlementaires, 25.

Archives Parlementaires, vol. 10 (sesión del 28 de noviembre de 1789).

Archives Parlementaires, vol. 34 (sesión del 30 de octubre de 1791).

Archives Parlementaires, vol. 35 (sesión del 6 de diciembre de 1791).

Ardouin, A. B. (1958), *Études sur l'histoire d'Haïti*, François Dalencourt, Puerto Príncipe.

Asamblea Nacional Francesa (1791-1792), *Pièces imprimées par ordre de l'Assemblée Nationale, Colonies*, Imprimerie Nationale, París.

Auguste, C. B. y M. B. Auguste (1985), *L'Expédition Leclerc, 1801-1803*, Imprimerie Deschamps, Puerto Príncipe.

Baillio (1791), *L'Anti-Brissot, par un petit blanc de Saint-Domingue*, Chez Girardin, Club Littéraire et Politique, París.

— (1791), *Un Mot de vérité sur les malheurs de Saint-Domingue*, París.

Benot, Y. (1970), *Diderot, de l'athéisme à l'anti-colonialisme*, Maspero, París.

— (1987), *La Révolution française et la fin des colonies*; La Découverte, París.

— (1992), *La Démence coloniale sous Napoléon*, La Découverte, París.

—, «Traces de l'Histoire des deux Indes chez les anti-esclavagistes sous la

- Révolution» en *Lectures de Raynal. L'Histoire des deux Indes en Europe et en Amérique au XVIII^e siècle*, Lüsebrink, H. J. y Tierz, M. (eds.), Voltaire Foundation, Oxford, pp. 141-154.
- Blackburn R. (1988), *The Overthrow of Colonial Slavery*, Verso, Londres y Nueva York 1988.
- (1991), «Anti-Slavery and the French Revolution», *History Today*, 41 (noviembre), pp. 19-25.
- Blanchelande (1793), *Précis de Blanchelande sur son accusation*, Imprimerie de N.-H. Nyon, París.
- Bonnet, J.-C. (1984), *Diderot. Textes et débats*, Livre de Poche, París.
- Boulle, P., (1988), «In Defense of Slavery: Eighteenth Century Opposition to Abolition and the Origin of Racist Ideology in France», en *History from Below: Studies in Popular Protests and Popular Ideology*, Frederick Krantz, ed., Basil Blackwell, Londres, pp. 219-246.
- Bourdieu, P. (1980), *Le Sens pratique*, Minuit, París.
- Braudel, F. (1981-1992), *Civilization and Capitalism*, 3 volúmenes, Harper & Row, Nueva York.
- Cauna J. (1987), *Au temps des isles à sucre*, Karthala, París.
- Césaire, A. (1962), *Toussaint Louverture. La Révolution française et le problème colonial*, Présence africaine, París.
- Chardin J. (1988), *Travels in Persia 1673-1677*, Dover, Nueva York.
- Cohen, W. B. (1980), *The French Encounter with Africans: White Response to Blacks, 1530-1880*, Indiana University Press, Bloomington.
- Curtin, P. D. (1969), *The Atlantic Slave Trade: A Census*, University of Wisconsin, Madison.
- Daget, S., (1973), «Le mot esclave, nègre et noir et les jugements de valeur sur la traite négrière dans la littérature abolitionniste française de 1770 à 1845», *Revue française d'histoire d'outre-mer* 60, n.º 4, pp. 511-548.
- (1980), «A Model of the French Abolitionist Movement», en *Anti-Slavery, Religion and Reform*, C. Bolt y S. Drescher (eds.), Folkstone, Inglaterra: W. Dawson, y Hamden, Connecticut: Archon Books.
- Debbash, Y. (1961, 1962), «Le Marronage: Essai sur la désertion de l'esclave antillais», *L'Année sociologique*, pp. 1-112; pp. 117-195.
- Delesalle, S. y L. Valensi, «Le mot "nègre" dans les dictionnaires français d'ancien régime: histoire et lexicographie», *Langues françaises*, n.º 15.
- Delon, M. (1991), «L'appel au lecteur dans l'Histoire des deux Indes», en *Lectures de Raynal. L'Histoire des deux Indes en Europe et en Amérique au XVIII^e siècle*, Hans-Jürgen Lüsebrink y Manfred Tierz (eds.), Voltaire Foundation, Oxford.
- Dorsinville, R. (1965), *Toussaint Louverture ou La vocation de la Liberté*, Julliard, París.

- Drescher, S. (1977), *Econocide, British Slavery in the Era of Abolition*, Pittsburgh University Press, Pittsburgh.
- , «Two Variants of Anti-Slavery: Religious Organization and Social Mobilization in Britain and France, 1780-1870», en *Anti-Slavery, Religion and Reform*, Bolt, C. y Drescher, S. (eds.) Folkstone, Inglaterra. W. Dawson y Hamden Connecticut: Archon Books, pp. 43-63.
- (1991), «British Way, French Way: Opinion Building and Revolution in the Second French Emancipation», *American Historical Review*, 96, n.º 3, pp. 709-734.
- Duchet, M. (1971), *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Maspéro, París.
- (1978), *Diderot et l'Histoire des deux Indes ou l'écriture fragmentaire*, Nizet, París.
- (1985), *Le Partage des savoirs*, La Découverte, París, 1985.
- (1987), «Au temps des philosophes», *Notre Librairie*, octubre-diciembre, n.º 90, «Images du noir».
- Ferro, M. (1994), *Histoire des colonisations. Des conquêtes aux indépendances, XIIIe-XXe siècles*, Seuil, París.
- Fick, C. (1990), *The Making of Haiti: The Saint-Domingue Revolution from Below*, University of Tennessee Press, Knoxville.
- Fouchard, J. (1972 impresión original), *The Haitian Maroons: Liberty or Death*, Nueva York, Blyden Press, 1981.
- Furet, F. y M. Ouzouf (1988), *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Flammarion, París.
- Garran, J. Ph. (1787-1789), *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*, Imprimerie Nationale, París.
- Geggus, D. (1989), «Racial Equality, Slavery and Colonial Secession During the Constituent Assembly», *American Historical Review*, 94, n.º 5 (diciembre), pp. 1.290-1.308.
- (1982), *Slavery, War and Revolution: The British Occupation of St. Domingue, 1793-1798*, Oxford University Press, Oxford, Nueva York.
- Genovese, E. (1981 [1979]), *From Rebellion to Revolution*, Vintage, Nueva York.
- Hobsbawm, E. J. (1962), *The Age of Revolution, 1789-1848*, New American Library, Nueva York.
- James, P. I. R. [sic] (1949), *Les Jacobins noirs*, Gallimard, París.
- Jordan W. D., (1968), *White over Black: American Attitudes toward the Negro, 1550-1812*, University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- Lewis G. (1983), *Main Currents in Caribbean Thoughts, The Historical Evolution of Caribbean Society in its Ideological Aspects, 1492-1900*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.

- Lokke, C. L. (1932), *France and the Colonial Question: A Study of French Contemporary Opinion*, Columbia University Press, Nueva York.
- Lucien, J. (1989), *Les Déclarations des droits de l'homme. Textes préfacés et annotés*, Flammarion, París.
- Madiou, T. (1987-1989 [1847-1904]), *Histoire d'Haïti*, 7 volúmenes, Henri Deschamps, Puerto Príncipe.
- Marseille, J. y N. Laneyrie-Dagen (eds.) (1992), *Les Grands évènements de l'histoire du monde*, La Mémoire de l'humanité, Larousse, París.
- Mercier, L.-S. (1771), *L'An 2440*, xxii, en Bonnet J.-C. (1984), *Diderot, Textes et débats*, Livre de Poche, París.
- Milscent (1791), *Sur les troubles de Saint-Domingue*, Imp. du Patriote français, París.
- Nicholls, D. (1988), *From Dessalines to Duvalier: Race, Colour and National Independence in Haiti*, Macmillian Caribbean, London.
- Pachonski, J. y R. Wilson (1986), *Poland's Caribbean Tragedy. A Study of Polish Legions in the Haitian War of Independence, 1802-1803*, East European Monographs, Boulder.
- Pressoir, C., E. Trouillot y H. Trouillot (1953), *Historiographie d'Haïti*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México.
- Raimond, J. (1791), *Observations sur l'origine et les progrès du préjugé des colons blancs contre los hommes de couleur; sur les inconvénients de le perpétuer; la nécessité de le détruire*, Belin, París.
- , et al. sin fecha (¿1792?), *Preuves complètes [sic] et matérielles du projet des colons pour mener les colonies à l'indépendance, tirées de leurs propres écrits*, De l'imprimerie de l'Union, París.
- Raynald, G.-F. (1774), *Histoire des deux Indes*, 7 volúmenes, La Haya, Grosse.
- Resnick, D. P. (1972), «The Société des Amis des Noirs and the Abolition of Slavery», *French Historical Studies*, volumen 7, pp. 558-569.
- Sala-Molins L., (1992), *Misères des Lumières. Sous la raison, l'outrage*, Robert Laffont, París.
- (1987), *Le Code noir ou le calvaire de Canaan*, PUF, Pratiques Théoriques, París.
- Schwartz, M. (M. J.-A. N. Caritat, Marqués de Condorcet) (1781), *Réflexions sur l'esclavage des Nègres*, Neufchatel y París.
- Scott III, J. S. (1986), «The Common Wind: Currents of Afro-American Communications in the Era of the Haitian Revolution», discusión de tesis doctoral, Duke University.
- Stein, R. (1988), *The French Sugar Business*, Louisiana State University Press, Baton Rouge.
- (1985), *Léger Félicité Sonthonax: The Lost Sentinel of the Republic*, Fairleigh Dickinson, Rutherford.

- Tarbé, C. y Garran-Coulon (1792), *Pièces imprimées par ordre de l'Assemblée Nationale. Colonies*, Imprimerie Nationale, París.
- Tarrade, J. ([1969] 1972), «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 volúmenes (tesis doctoral, París, Université de Paris, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines).
- (1979), «Les Colonies et les Principes de 1789: Les Assemblées Révolutionnaires face au problème de l'esclavage», *Revue française d'histoire d'outre-mer*, 76, pp. 9-34.
- Teodorov, T., (1989), *The Deflection of the Enlightenment*, Stanford Humanities Center, Standford.
- (1991), *Les Morales de l'histoire*, Bernard Grasset, París.
- Thibau, J., (1989), *Le Temps de Saint-Domingue. L'esclavage et la révolution française*, Jean-Claude Lattès, París.
- Trouillot M.-R. (1991), «Anthropology and the Savage Slot: The Poetics and Politics of Otherness», en *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Richard G. Fox (ed.), School of American Research Press, Santa Fe, pp. 17-44.
- (1992), «In the Shadow of the West: Power, Resistance and Creolization in the Caribbean», conferencia inaugural en el Congreso «Born out to Resistance», Afro-Caribische Culturen, Center for Caribbean and Latin American Studies, Risjksuniversiteit Utrecht, Países Bajos, 26 de marzo.
- (1992), «The Inconvenience of Freedom: Free People of Color and the Political Aftermath of Slavery in Dominica and Saint-Domingue/Haiti», en *The Meaning of Freedom: Economics, Politics and Culture after Slavery*, F. McGlynn y S. Drescher (eds.), University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, pp. 147-182.
- , «Motion in the System: Coffee, Color and Slavery in Eighteenth-Century Saint-Domingue», *Review 5*, n.º 3, (*A Journal of the Fernand Braudel Center for the Study of Economies, Historical Systems and Civilizations*), pp. 331-388.
- (1977), *Ti difé boulé sou istoua Ayiti*, Koléskion Lakansiyèl, Nueva York.
- (1990), *Haiti: State against Nation. The Origins and Legacy of Duvalierism*, Monthly Review Press, Nueva York y Londres.
- Trouillot, E. (1961), *Prospectives d'Histoire. Choses de Saint-Domingue et d'Haïti*, Imprimerie de l'État, Puerto Príncipe.
- Tulard, J., J.-F. Fayard y A. Fierro (1987), *Histoire et dictionnaire de la Révolution (1789-1799)*, Robert Laffont, París.
- Vidan, G., «Une reception fragmentée: le cas de Raynal en terres slaves du Sud», en *Lectures de Raynal. L'Histoire des deux Indes en Europe et en*

Amérique au xviii^e siècle, Lüsebrink, H.-J. y Tierz, M. (eds.), Voltaire Foundation, Oxford, 1991, pp. 361-372.

Vovelle, M. (ed.) (1988), *L'État de la France pendant la Révolution*, La Découverte, París.

Wolf, E. R. (1982), *Europe and the People without History*, University of California Press, Berkeley.