

UNIVERSIDAD DEL PAÍS VASCO

Programa de Doctorado en Sociedad, Política y Cultura

(Nacionalismos e identidades nacionales)



TESIS DOCTORAL

DOMINACIÓN, EXCLUSIÓN Y PÉRDIDA DE IDENTIDAD EN HAITÍ.

UNA MIRADA HISTÓRICA DESDE LA PERSPECTIVA

ÉTNICA, LINGÜÍSTICA Y RELIGIOSA (1697-1915)

PRESENTADA POR

Louis Jean Pierre Loriston

DIRECTOR

Eguzki Urteaga

País Vasco, 2019

UNIVERSIDAD DEL PAÍS VASCO
PROGRAMA DE DOCTORADO EN SOCIEDAD, POLÍTICA Y CULTURA
(Nacionalismos e identidades nacionales)



DOMINACIÓN, EXCLUSIÓN Y PÉRDIDA DE IDENTIDAD EN HAITÍ.
UNA MIRADA HISTÓRICA DESDE LA PERSPECTIVA
ÉTNICA, LINGÜÍSTICA Y RELIGIOSA (1697-1915)

TESIS DOCTORAL

PRESENTADA POR

Louis Jean Pierre Loriston

BAJO LA DIRECCIÓN DE

Eguzki Urteaga

País Vasco, 2019

“Queja de esclavo: ¿por qué soy negro, por qué soy negro, cuando dios me puso en el vientre de mi mamá, por qué la muerte celosa no rompió esta cadena?”

Mejor morir antes de nacer

(Macillon Coicou, 1892)

AGRADECIMIENTOS

Agradecimientos:

- a todas aquellas personas que, con su ayuda, han colaborado a la realización de esta tesis doctoral y, en especial, al profesor Eguzki Urteaga, director y tutor de esta investigación, por su orientación y acompañamiento continuos, y, sobre todo, por la motivación y el apoyo recibido durante este proceso; el reto de escribir esta tesis fue superado gracias a su experiencia en el campo de la sociología, historia y política;
- al profesor Iñaki Bárcena, decano de la Facultad y director del programa doctoral, quien me ayudó a resolver dificultades administrativas;
- a la profesora Txoli Mateos por su apoyo al principio de esta investigación;
- a mi amiga y docente investigadora, Ana Virginia Triviño Roncancio, por su interés en mi trabajo y por sus sugerencias.

Y un agradecimiento muy especial a mi familia por su comprensión, paciencia, acompañamiento y apoyo en momentos difíciles durante este trayecto.

A todos ellos, mis más sentidos agradecimientos.

DEDICATORIA

En memoria de todo el pueblo haitiano y, sobre todo, de los campesinos diezmados, excluidos y dominados por las oligarquías del país.

En memoria de Madame Sidoles Loriston (Gran Man Sido), mi abuela materna, que no pude despedir.

Dedico este estudio, sus hallazgos y logros:

- a Marie Erzulia Loriston (Man Louidor), mi madre;
- a Violette Pierre, mi hermana, como un homenaje a su temprana y misteriosa partida que generó una profunda tristeza en mi familia;
- a los amigos y familiares de Haití, Estados Unidos y Canadá, por su solidaridad activa en la adversidad que me han proporcionado la energía y el valor que me permitió terminar;
- a la Universidad del País Vasco, por permitirme cursar estudios de doctorado de alta calidad académica.

SUMARIO

| | |
|---|----|
| INTRODUCCIÓN | 1 |
| CAPÍTULO I | |
| CONSTRUCCIÓN DEL OBJETO DE ESTUDIO | 5 |
| 1. Problemática e hipótesis..... | 14 |
| 2. Objetivos generales y específicos | 15 |
| 3. Delimitación del objeto de estudio..... | 16 |
| CAPÍTULO II | |
| MARCO TEÓRICO..... | 19 |
| 1. Los Estudios Históricos Culturales y la Nueva Historia | 19 |
| 2. La teoría decolonial..... | 23 |
| 3. Categorías y contextos de la dominación, exclusión y pérdida de identidad..... | 26 |
| 3.1. <i>Sobre la dominación</i> | 27 |
| 3.2. <i>Sobre la Religión</i> | 39 |
| 3.3. <i>Sobre la lengua y la educación</i> | 46 |
| 3.4. <i>Sobre el racismo</i> | 50 |
| CAPÍTULO III | |
| CUESTIONES METODOLÓGICAS..... | 55 |
| 1. Técnicas de recogida de información..... | 55 |
| 2. Proceso de investigación | 56 |
| CAPÍTULO IV | |
| HISTORIOGRAFÍA DE LA EXCLUSIÓN Y LA DESIGUALDAD..... | 59 |
| 1. La Trampa de la dominación | 61 |
| 2. Fuerza de los prejuicios y lucha de clases | 62 |
| 2.1. <i>En Haití, la discriminación conduce al choque entre “negros” y “mulatos”</i> | 64 |
| 2.2. <i>Con la nueva oligarquía negra</i> | 66 |
| 3. La evolución de la negritud y de la descendencia blanca después de 1804 | 70 |
| 3.1. <i>Asimilación del poder y de la economía</i> | 72 |
| 4. Dominación: lengua, educación y raza | 75 |
| 5. Asimilación religiosa | 80 |
| CAPÍTULO V | |
| UNA MIRADA DESDE EL DISCURSO DECOLONIAL A LAS PRÁCTICAS DE EXCLUSIÓN Y PÉRDIDA DE IDENTIDAD EN HAITÍ | 85 |

| | |
|---|-----|
| 1. La raza: base sociocultural de la dominación 1697-1789..... | 85 |
| 1.1. <i>Los libres de color y el prejuicio al inicio de la revolución</i> | 95 |
| 1.2. <i>Cultura, política y color</i> | 97 |
| 1.3. <i>La discriminación contemporánea en Haití</i> | 105 |
| 2. La religión elemento de resistencia: tensiones entre grupos raciales 1789-1804..... | 108 |
| 2.1. <i>El vudú: una significación social de resistencia contra la opresión y la exclusión</i> | 121 |
| 2.2. <i>El vudú como resistencia frente a la pérdida de identidad</i> | 126 |
| 2.3. <i>Incidencia cultural del cristianismo en Haití</i> | 130 |
| 3. Lengua y sistema educativo: herramientas para legitimar y transformar las prácticas de dominación, exclusión y pérdida de identidad 1804-1915..... | 134 |
| 3.1. <i>Génesis del creole en Haiti</i> | 134 |
| 3.2. <i>Un sistema educativo que excluye desde la lengua</i> | 135 |
| | |
| CAPÍTULO VI | |
| CONSOLIDACIÓN SOCIAL Y ECONÓMICA DE LAS CLASES DIRIGENTES Y RELACIONES TRANSNACIONALES DEL PODER EN HAITÍ..... | |
| 1. Clases dirigentes nativas y su papel en la Independencia..... | 147 |
| 2. Finanzas, economía y consolidación del poder en Haití..... | 151 |
| 2.1. <i>Orígenes de la tragedia haitiana: clases dirigentes, poder e identidad política en Haití</i> .. | 160 |
| 3. La clase dirigente nativa en Haití y la herencia colonial..... | 162 |
| | |
| CAPÍTULO VII | |
| LA HEGEMONÍA DE LAS OLIGARQUÍAS HAITIANAS:..... | |
| UNA AGENDA COLONIAL SIN ALTERNATIVA DESDE 1801..... | 171 |
| 1. Camino hacia la independencia: consolidación de la oligarquía haitiana..... | 171 |
| 2. La estrategia de Toussaint: entre la convicción y la coerción..... | 172 |
| 3. El trabajador colonial y la Haití independiente: articulaciones y prácticas como agenda colonial..... | 176 |
| 4. La superación del negro occidental..... | 179 |
| 5. Relaciones y prácticas sociales que configuran Saint-Domingue y Haití..... | 182 |
| 6. Las víctimas de 1804: intereses y roles en juego..... | 184 |
| | |
| CONCLUSIONES..... | 191 |
| | |
| REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... | 201 |
| | |
| ANEXOS..... | 213 |
| | |
| CRONOLOGÍA HISTÓRICA DE HAITÍ (1678 -1915)..... | 215 |
| | |
| ENTREVISTAS REALIZADAS..... | 217 |
| | |
| LEXICO DEL VUDÚ..... | 229 |

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

| | |
|--|-----|
| Ilustración 1: Sistema de significaciones imaginarias sociales | 8 |
| Ilustración 2: Jacques Dessalines (Embassy of the Republic of the Haití, 2017) | 13 |
| Ilustración 3: Mercaderes comercian con “medicinas” | 86 |
| Ilustración 4: Simbología Vudú | 115 |

RESUMEN

El presente estudio intenta interpretar y comprender las dinámicas sociales de dominación, exclusión y pérdida de identidad que se han producido en la sociedad haitiana a través de su historia como nación. Estas prácticas y discursos se han legitimado en unas formas de ser, hacer y decir de la comunidad que tienen su origen en las significaciones e imaginarios sociales de la raza, la lengua y la religión, como elementos socio-históricos. Estos se inscriben en lógicas diacrónicas y sincrónicas, generando tensiones en el tejido social que permiten afirmar la continuidad de discursos y prácticas de exclusión y segregación. Como dinámicas socio-políticas, han configurado en los sujetos en particular y en la sociedad en general la pérdida de identidad, la cual se manifiesta en las acciones, los sentimientos y las representaciones que el conjunto social ha legitimado en torno a la lengua, el rito y las interacciones con los demás.

A partir de esta perspectiva, se inicia la investigación desde el supuesto de que las bases políticas y culturales de la dominación, que se han instalado en las prácticas políticas, sociales y educativas del país, hunden sus raíces en elementos de la institución de la sociedad como son los imaginarios sociales de la religión, la lengua y la raza. Así, se formula como pregunta principal de la presente tesis doctoral: ¿Cuáles son las prácticas de dominación política, educativa y religiosa que crearon las condiciones de dominación, exclusión y pérdida de identidad en Haití durante el periodo 1697-1915?

Para realizar este estudio de carácter histórico-interpretativo, nos ubicamos en las ciencias sociales y, más concretamente, en una nueva perspectiva histórica que da relevancia a la teoría de los imaginarios sociales como aspecto fundamental para comprender los procesos de construcción socio-histórica de los grupos humanos. Por lo tanto, desde los postulados de Cornelius Castoriadis (2007), se ha buscado interpretar la lógica identitaria, con la cual la sociedad haitiana ha instituido sus formas de ser y de hacer, que han llevado a la configuración de la exclusión, la desigualdad y la pérdida de identidad. Se une a estos aspectos, el discurso de la descolonización a fin de mostrar cómo los discursos sobre religión, lengua y raza han instaurado las formas sociales existentes en

el país, lo cual ha hecho necesario conceptualizar estas categorías, para mostrar cómo se instalan en el devenir de la sociedad haitiana.

Metodológicamente, se trata de una investigación de carácter documental para la cual se han revisado diferentes fuentes documentales, las cuales se han sistematizado a partir de RAES. Con ello se ha construido una historiografía de la exclusión y la desigualdad en Haití, pero también se han ubicado los imaginarios que han predominado y se han instituido en la cultura del pueblo haitiano. Además, como se asume la perspectiva de los estudios culturales, que establecen como fuente la memoria histórica, se han realizado entrevistas que permiten encontrar en los discursos de personas actuales, las interpretaciones sobre los fenómenos de exclusión, desigualdad y pérdida de identidad.

La información recogida ha sido sistematizada en “rejillas” que permiten buscar, en los documentos y las entrevistas, ¿de qué manera cada uno de los discursos sobre religión, raza y lengua han configurado o contribuido a la exclusión, desigualdad y pérdida de identidad? Esto ha dado paso a la interpretación y comprensión de estos fenómenos y su incidencia en la construcción de la sociedad haitiana.

Así, el imaginario social del racismo, que se configura en el país, es un conjunto de significados imaginarios que están centrados en el color de la piel, lo que marca definitivamente la raza como un elemento de discriminación y de dominación en Haití. La raza es, igualmente, asociada a la descendencia y al poder económico y político. En este sentido, la exclusión por la raza se instaura desde la colonización, con el poderoso imaginario social occidental de la raza blanca, como raza superior, mientras que los indígenas y los negros traídos en condición de esclavos son tratados como razas inferiores. A todo ello se suma una amalgama de sentimientos, imágenes, representaciones, deseos religiosos y educativos en los cuales estas “razas salvajes” debían ser evangelizadas y culturizadas, en decir, dominadas para ser salvadas.

Aunque el imaginario del racismo se instala inicialmente en toda América, en Haití, incluso antes de la Independencia, se produce una transformación en lo que significa ser negro, mulato y/o blanco, configurando un racismo que no es exclusivo del color de la piel, sino que está marcada por la descendencia, la posesión de tierras y el control político.

De su parte, la religión es un fuerte vector de exclusión y dominación en lo referente a las prácticas políticas y al poder. Ese proceso se da en toda la zona desde la colonización, en tanto que, para poder dominar, la corona utiliza la religión y su doctrina como herramienta de sumisión.

Desde esta perspectiva, durante la colonización, el vudú como religión ancestral es considerado como una creencia que es preciso reemplazar por medio de la evangelización materializada en el bautismo. A través de ella, el bautizado se compromete a asumir todos los dogmas, principios, ritos y símbolos de la religión católica. Ahora bien, después de la Independencia, el vudú sigue siendo rechazado y se considera que debe ser erradicado, dado que los nuevos líderes buscan el reconocimiento internacional de la nueva nación y el vudú aparece como una tradición que genera retraso y está fuera de la civilización.

Para finalizar, el estudio permite realizar una reflexión en torno a cómo se han consolidado las clases dirigentes y las élites que han ostentado el poder en Haití, desde la base económica y social, lo que les ha llevado a configurar estrategias que involucran los elementos de raza, religión e idioma, a fin de perpetuarse en el poder. En suma, el estudio muestra cómo, desde elementos que son constitutivos de la sociedad, las élites haitianas establecen una hegemonía que perpetua la agenda colonial en la Isla y no han permitido emerger alternativas políticas y organizativas del mundo social. Con lo cual, se comprende cómo, desde el acceso del país al estatus de nación libre, se establecen por parte de las élites, las condiciones para que, en la actualidad, sea uno de los países más pobres de América Latina y donde la democracia, como forma de organización sociopolítica de la sociedad, no ha podido consolidarse.

ABSTRACT

The present study tries to interpret and understand the social dynamics of domination, exclusion and loss of identity that have occurred in haitian society through its history as a nation. These practices along with discourses have legitimized in forms of being, doing and saying of the community that have their origin in the social significations and imaginaries of race, language together with religion, as socio-historical elements. Such practices are evident in diachronic and synchronic logics, generating tension in the social fabric that allows the continuity of discourses and proceedings of exclusion and segregation. The socio-political dynamics have formed the loss of identity within the culture, which is manifested in the actions and nature among the societal group. Furthermore, the loss of identity is legitimized around language, rite and interactions with others.

Therefore, this research is initiated from the assumption that the political and cultural bases of domination, are rooted in elements of the institution of fictional religion, language and race. The installations of policies and educational habits within the country perpetuates the domination and loss of identity. Thus, the main question of the present doctoral thesis is formulated: What are the practices of political, educational and religious domination that created the conditions of domination, exclusion and loss of identity in Haiti during the period 1697-1915?

In order to carry out this historical-interpretative study, we situate ourselves in the social sciences and, more specifically, in a new historical perspective that gives relevance to the theory of social theoretical as a fundamental aspect to understand the process of socio-historical construction of the human groups. Therefore, from the postulates of Cornelius Castoriadis (2007), we have sought to interpret the identity logic, with which the Haitian society has instituted its ways of being and doing, which have led to the formation of exclusion, inequality and the loss of identity. To analyze these aspects, we use the discourse of decolonization in order to show how the discourses on religion, language and race have established the existing social systems in the

country. This has made it necessary to conceptualize these categories, to show how they are installed in the becoming of Haitian society.

Methodologically, it is a documentary research for which various sources have been reviewed and systematized from Specialized analytical summary RAEs. The construction of exclusion and inequality within Haiti, was brought on by the made-up race, language and religion that have predominated and been instituted in the culture of the Haitian people. In addition, as the perspective of cultural studies, which establishes historical memory as a source, interviews have been conducted to find interpretations of the phenomena of exclusion, inequality and loss of identity in current people's speeches.

The information collected has been systematized in "grids" that allow us to search, in documents and interviews, how each of the dialogues on religion, race and language have configured or contributed to exclusion, inequality and loss of identity? This has given way to the interpretation and understanding of these phenomena and their impact on the construction of Haitian society.

Thus, the social fantasy of racism shaped in the country, is a set of unreal meanings that are centered on the color of the skin, which definitively marks race as an element of discrimination and domination in Haiti. Race is also associated with descent, economic and political power. In this sense, exclusion by race is established from the colony, with the powerful Western social pretend of the white race, as a superior race, while the Indians and blacks brought in as slaves are treated as inferior races. To which is added an amalgam of feelings, images, representations, religious and educational desires in which these "spiteful races" should be evangelized and cultured, in other words, mastered to be saved.

Although the fantasy of racism is initially installed throughout America, in Haiti, even before Independence, there is a transformation towards what does it mean to be black, mulatto and / or white, configuring a racism that is not exclusive to the color of the skin, but it is marked by descent and possession of land and political control.

For its part, religion is a strong vector of exclusion and domination in relation to political practices and power. This process occurs throughout the region since colonization, while, in order to dominate, the crown uses religion and its doctrine as a tool of submission. From this perspective, during colonization, voodoo as an ancestral religion is considered as a belief that must be replaced through evangelization materialized in baptism. Through it, the baptized person commits to

assume all the dogmas, principles, rites and symbols of the Catholic religion. Now, after Independence, voodoo is still rejected and it is considered that it must be eradicated, given that the new leaders are in search of the international recognition of the new nation and voodoo appears as a tradition that generates pauperism and is against civilization.

To conclude, this study allows us to reflect on how the ruling classes and the elites that have held power in Haiti, have consolidated themselves, from the economic and social base, which has led them to shape strategies that involve the elements of race, religion and language, in order to perpetuate themselves in power. In short, this research shows how, from elements that are constitutive of society such as religion, race and language, Haitian elites establish a hegemony that perpetuates the colonial agenda on the island and have not allowed political and organizational alternatives to materialize. With this, it is understood how, from Haiti's access to the status of a free nation, the elites established conditions for which, at present, the island is one of the poorest countries in Latin America and where democracy, as a form of sociopolitical organization of a society, has not been able to be consolidated.

To conclude, the study allows us to reflect on how the ruling classes and the elites that have held power in Haiti have consolidated themselves, from the economic and social base, which has led them to shape strategies that involve the elements of race, religion and language, in order to perpetuate themselves in power. In short, this research shows how, from elements that are constitutive of society such as religion, race and language, Haitian elites establish a hegemony that perpetuates the colonial agenda on the island and have not allowed political and organizational alternative to materialize. With this, it is understood how, from Haiti's access to the status of a free nation, the elites established conditions for which, at present, the island is one of the poorest countries in Latin America and where democracy, as form of sociopolitical organization of a society, has not been able to be consolidated.

INTRODUCCIÓN

Hacer un retrato historiográfico de la sociedad haitiana desde el siglo XVII hasta el siglo XIX no es una tarea fácil. La historiografía de la sociedad haitiana y la consolidación de Haití como nación es un objeto de estudio arduo de construir, ya que, desde sus inicios, los intereses de los diferentes grupos sociales han marcado, no solo la constitución de la nación, sino la vida y la experiencia social, política y cultural de todos los haitianos, especialmente durante la República negra. Desde esta óptica, la investigación analiza tres etapas históricas que abarcan un periodo que oscila entre 1697 y 1915. Estas etapas dejan ver el dominio de algunos elementos constitutivos de la sociedad que han jugado un papel predominante en la conformación de Haití como nación. El peso del pasado transluce en la construcción de una sociedad marcada por notables desigualdades que han sido establecidas por los colonos españoles, franceses y norteamericanos.

De hecho, la historiografía revela la jerarquización entre los diferentes grupos sociales. Desde el primer momento, existe una clasificación por el color de la piel, la religión y la lengua. Para entender esta situación, hay que comprender el colonialismo como una forma peyorativa de la colonización. De acuerdo con el análisis de Marc Ferro (2010) y Hannah Arendt (1997), parece pertinente incluir el colonialismo entre los totalitarismos. En efecto, el colonialismo ha sido una ideología donde el poder se expresaba por la práctica de la violencia contra diferentes categorías de la población consideradas inferiores (Césaire, 1995). El término colonialismo es un conjunto de actos llevados a cabo en nombre de la civilización. Estas acciones se realizan a través de la fuerza y exterminando la civilización indígena existente en esa época. Para Aimé Césaire (1995), el término colonialismo es la traducción de la hipocresía europea y norteamericana, ejercida por quienes legitiman su dominación mediante voluntades evangelizadoras, filantrópicas, educativas y civilizatorias. La colonización es acusada en sus fundamentos y el hombre blanco es reubicado en su inhumanidad.

“La acción colonial, la empresa colonial, la conquista colonial fundada sobre el desprecio del indígena y justificada por este desprecio, tiende inevitablemente a modificar el que lo emprende; [...] el colonizador, que, para darse buena conciencia, se acostumbra a ver en el otro la bestia. Lo lleva a tratarlo como animal [y] tiende objetivamente a transformarse él mismo en animal. Es esta acción, ese choque en retorno de la colonización que conviene señalar” (Césaire, 1995: 19).

La colonización comienza realmente con la llegada de Cristóbal Colón en 1492 a las Antillas, primeros territorios anexionados con el fin de enriquecer la metrópoli¹. Ese fenómeno se extiende ampliamente a todos los territorios que las grandes potencias europeas y norteamericanas van conquistando. La colonización es considerada igualmente como el postulado de la inferioridad de la raza negra. Es por esto que las naciones colonizadoras consideran a los negros e indígenas como carentes de civilización, a tal efecto que den por hecho que sus misiones son civilizadoras (Turnier, 1982). De allí que vayan a legitimar la trata de negros, por una ideología racista plasmada en el “Código Negro”², que, incluso después de la Independencia, sigue perpetuándose a través de las Constituciones.

De igual forma, otra dimensión fundamental en la construcción socio-histórica y cultural de la sociedad haitiana es la religión, que, desde la llegada de los esclavos negros provenientes de África, se configura en una forma de poder y de resistencia. El vudú, entendido como un conjunto de visiones teológicas, no puede desligarse de la comprensión de la cultura haitiana. Es entendido entonces, no sólo como la forma de comunión establecida mediante sus ritos, sino como una expresión política de resistencia. De esta forma, mediante sus signos y su propio lenguaje, el vudú se presenta como práctica de congregación y catalizador de la expresión cultural. Con esto, es posible visualizar la forma en la cual sus fines han servido a los propósitos políticos que se forjan entonces en el movimiento independentista (Henderson, 2003).

De la misma forma, desde 1697, la lengua ha sido un factor determinante para la dominación en Haití, ya que el idioma dominante es el francés, excluyendo y segregando al 95% de la población que no lo habla. En la mayoría de los colegios del país, la población que asiste a clase forma parte de la élite. El pueblo, al contrario, no habla francés, dado que su idioma nativo es el *creole*. En este panorama, el francés es un idioma tan importante que se tiene la certeza de que quien lo habla goza de mayor estatus, dado que su dominio está reservado a una pequeña parte de

¹ La metrópoli se refiere al Hexágono, donde se toman las principales decisiones.

² El Código Negro, instaurado por Luis XIV en 1685, regula la esclavitud en todas las colonias francesas.

la población. Predomina en todo el escenario público y es requisito para conseguir un buen trabajo. Esta práctica lingüística continúa siendo hoy en día una realidad para los haitianos y es uno de los factores sociales que genera mayor exclusión y dominación; una realidad que se traduce en prácticas de dominación y de segregación cultural, política y social. Es ejercida por parte de una élite que representa entre el 10 y el 15% de la población haitiana (Valdman, 2015).

En este sentido, el presente estudio parte del supuesto de que las bases políticas y culturales de la dominación, que se han instalado en las prácticas políticas, sociales y educativas del país, hunden sus raíces en elementos de la institución de la sociedad como son los imaginarios sociales de la religión, la lengua y la raza. Así, se formula como pregunta principal: ¿Cuáles son las prácticas de dominación política, educativa y religiosa que crearon las condiciones de dominación, exclusión y pérdida de identidad en Haití en el periodo 1697-1915?

Para contestar a esta pregunta, la tesis recurre a los Estudios Culturales y, más precisamente, a la “Nueva Historia”, retomando la teoría de los imaginarios sociales de Cornelius Castoriadis (2007) para develar la lógica identitaria con la cual la sociedad haitiana ha instituido sus formas de ser y de hacer que han llevado a una configuración de exclusión, desigualdad y pérdida de identidad. Se une a estos aspectos el discurso de la descolonización a fin de mostrar cómo los discursos sobre la religión, la lengua y la raza han instaurado las formas sociales existentes. En ese sentido, es necesario conceptualizar estas categorías, para mostrar cómo se instalan en el devenir de la sociedad haitiana.

La tesis se divide en siete capítulos. El primer capítulo está dedicado a la construcción del objeto de estudio mostrando la importancia del mismo, planteando la hipótesis principal y los objetivos de la investigación. El segundo capítulo expone los referentes teóricos centrados en los estudios históricos desde la perspectiva de los imaginarios sociales y el discurso decolonial. Allí se construyen las categorías analíticas que han orientado la recogida de información así como la sistematización e interpretación de la misma. El tercer capítulo se refiere a las cuestiones metodológicas, al plantearse el enfoque histórico de la investigación con una metodología cualitativa-documental.

Los siguientes tres capítulos se dedican al análisis e interpretación, mostrando cómo, desde los imaginarios de religión, raza y lengua que han constituido la sociedad haitiana en su historia, se han instaurado los elementos de dominación, exclusión y pérdida de identidad, que hoy en día, en pleno siglo XXI, se mantienen y hacen de esta nación, la más pobre de América Latina.

Así, el cuarto capítulo, titulado “Historiografía de la exclusión y la desigualdad”, realiza un recuento histórico y una interpretación de los hechos sociales, políticos y económicos que, desde los imaginarios sociales sobre la religión y desde la asimilación e imposición, se han tejido y han configurado los patrones de la exclusión y la desigualdad, derivados de la colonización.

En el quinto capítulo, que ofrece “una mirada desde el discurso decolonial a las prácticas de exclusión y pérdida de identidad”, se interpretan los procesos sociopolíticos que se han tejido desde los imaginarios sociales de raza y lengua en Haití. Han sido elementos clave para la consolidación del poder de las clases dominantes y los hechos sociales, económicos y políticos que se dan en Haití después de la Independencia. Han acentuado la desigualdad, la exclusión y, sobre todo, la pérdida de identidad de la sociedad, con lo cual se sella el destino de ese país durante los siglos XX y XXI.

En el sexto capítulo, centrado en la “Consolidación social y económica de las clases dirigentes y las relaciones transnacionales del poder en Haití”, se muestra cómo se han afianzado las clases dirigentes del país, en una relación estrecha y al servicio de las relaciones internacionales. Con lo cual, se ha perdido la posibilidad de instaurar un proyecto de nación basado en la democracia.

En el séptimo y último capítulo, consagrado a la hegemonía de las oligarquías haitianas: desde 1801, se presenta un análisis de la configuración de las élites haitianas. Se mira cómo, desde las estrategias utilizadas por este grupo social para conservar el poder, se establece una hegemonía que plantea una serie de articulaciones y representaciones sociales compartidas que llevan a mantener la agenda colonial en el país, sin establecer límites a esa forma de organización e impidiendo la emergencia de formas alternativas de organización que lleven a instaurar la democracia, el respeto por los derechos de todos y la posibilidad de salir de la pobreza.

CAPÍTULO I

CONSTRUCCIÓN DEL OBJETO DE ESTUDIO

Para entender el presente de Haití y sus dinámicas culturales, con sus significaciones, imaginarios sociales, visiones, concepciones y perspectivas que la han configurado como nación, deben ser rastreados los pliegues de su historia. Estos, escondidos desde sus orígenes entre una serie de casualidades y causalidades, permiten entender cómo esta sociedad ha configurado su realidad y se ha instituido socio-históricamente. Haití es una realidad que presenta múltiples rostros y diversas manifestaciones cotidianas entre su población de algo que empieza y se nutre del proceso que se remonta a 1697. Por aquel entonces, dos reinos occidentales (Francia y España) se disputan La Española, tierra que, mediante el Tratado de Rijswijk (1697), queda dividida entre una parte oriental y su parte occidental (Elie, 1945).

Las dinámicas raciales (exclusión y segregación), los significados y los imaginarios sociales sobre los cuales se ha conformado son la clave para comprender la cosmovisión cultural del pueblo haitiano, su auto-concepción y su auto-institución. Ha supuesto históricamente la pérdida de identidad como consecuencia de una lógica cultural que legitima ciertas prácticas y discursos. Ese proceso socio-histórico empieza a forjarse a partir de los mecanismos, instituciones y prácticas impuestas durante el descubrimiento, la conquista y la colonización del continente americano. Estos remueven los significados e imaginarios sociales que el pueblo autóctono de América ha configurado y sobre los cuales reposa su riqueza cultural.

En Haití, territorio latinoamericano por su ubicación geográfica, este proceso se consolida una vez realizada la división política (1697), a través de una des-territorialización cultural, que se instaure de la mano de las políticas de dominación económica y cultural establecidas por los colonos franceses. Estos son ayudados y avalados por la corona francesa, que tiene interés en

definir los mecanismos de dominación y control político sobre las colonias, utilizando la importante mano de obra proveniente de África y desarraigando a los nativos de sus tierras. La población proveniente de África, una vez en el territorio colonial, adquiere el estatus de “esclavo”, estatus político que se convierte en permanente e incluso en hereditario.

En Saint-Domingue (Haití), desde 1520, se inicia el exterminio de la población nativa, y, con la llegada de los colonos franceses, se intensifica la reducción poblacional nativa, sumando la mano de obra esclava. Saint-Domingue se transforma en la colonia francesa más productiva del Caribe que puede competir con la producción azucarera de las islas británicas. Desde ese momento, la configuración poblacional se establece en porcentajes. La población blanca es minoritaria (Gaceta Política y Comercial de Haití, 1805), con aproximadamente 40.000 habitantes, y la creciente importación de esclavos negros hacia 1789 hace que la población negra represente el 90% del total (Pradines, 1860).

En estas condiciones, la esclavitud se instituye como un sistema de explotación económica y de regulación social. Se convierte en una práctica instaurada y legitimada que le permite estar fuera de cualquier cuestionamiento en cuanto a su propósito religioso y económico, ya que se asocia, en primera instancia, a la figura del rey como eslabón intermedio entre lo divino y el orden terrenal y, en segunda instancia, al beneficio económico de la nación francesa. Tanto que el Código Negro, instaurado por Luis XIV en 1685, asegura a los colonos franceses el dominio de la población esclava y, en cierta medida, permite la instauración de un proceso interracial con la población negra, siempre y cuando los roles políticos se mantengan inamovibles.

Tal es la importancia de la Isla que, aunque sea una colonia francesa, en el momento de la Revolución gala (1789), tiene una incidencia sobre las colonias americanas y las ideas de Libertad, Igualdad y Fraternidad, así como sobre la Declaración de los Derechos del Hombre. Estos inspiran los diferentes grupos independentistas. Para las colonias francesas, estos ideales se oponen a sus realidades económicas. A través de los ideales de la Revolución, los franceses continentales buscan la libertad de los esclavos y la abolición de la esclavitud, teniendo como principio el control de la Isla bajo dominio francés. A su vez, los colonos, dueños de las plantaciones de Saint-Domingue, deciden participar en la Asamblea Nacional de la metrópoli, enviando a sus representantes a París, quienes se oponen a la liberación de los esclavos, con argumentos tales como el perjuicio que esto ocasionaría a la economía de la Isla y a la del continente.

Así, la política de esclavitud como política mercantil, junto a la bonanza producida por los cultivos (de algodón y de azúcar principalmente), lleva a una rápida expansión económica, durante el siglo XVII, de la recién nombrada colonia de Saint-Domingue. El auge económico viene de la mano de un crecimiento exponencial de la población esclava en la Isla. Para 1697, 5.000 esclavos aproximadamente conforman la mano de obra para las plantaciones. Para 1715, ese número asciende a 15.000 y, finalmente, hacia 1789, la población esclava consta de 450.000 personas (Madiou, 1848).

Las dinámicas sociales y económicas, que llevan a afianzar culturalmente los imaginarios y significados sociales que legitiman las prácticas de discriminación y exclusión entre la población, si bien están dirigidas por las autoridades y la corona francesa, están igualmente favorecidas por una distinción de “clases” entre los mismos *affranchis* o antiguos libres (mulatos y negros nacidos de una relación entre blancos y esclavas africanas), quienes obtienen cierto reconocimiento legal en virtud de su ascendencia (Saint-Mery, 1798).

De esta forma, la población *affranchis* está dividida en dos grupos: el primero de ellos, formado por “negros libres”, cuenta con un reconocimiento de su estatus legal, pero sigue a merced del amo y sin posibilidad de poder abandonar las plantaciones. La única diferencia con los esclavos negros radica en ese incipiente reconocimiento jurídico. El segundo grupo, compuesto por “mulatos”, goza también de un reconocimiento jurídico, pero, además, puede salir de las plantaciones, ya que no depende completamente del amo y tiene la posibilidad de convertirse en artesano. Este grupo conforma la mayoría de la élite actual, la cual, al ser descendiente de colonos franceses, habla francés e históricamente se ha apropiado los territorios de los colonos franceses, siendo ellos quienes, en términos de dominación y control político, reemplazan dichos colonos franceses.

La población de los *affranchis*, para el año 1789, es de aproximadamente 28.000 individuos, de los cuales 1.500 son negros (Elie, 1945). Estos, a su vez, poseen esclavos, debido a su posición de descendientes de blancos. En 1792, los *affranchis* poseen un tercio de todas las propiedades y fortunas públicas. De esta forma, se consolida en Saint-Domingue una clase compuesta por mulatos y negros que llegan a poseer, por derecho hereditario, tanto esclavos como territorios. Por otra parte, aunque los negros libres cuentan con algunos beneficios, como su reconocimiento ante la ley, no gozan de las dinámicas sociales que favorecen a sus hermanos mulatos.

Se configuran así una realidad y unos imaginarios sociales que llevan los *affranchis* (mulatos) a entender sus limitaciones sociales, al no poder acceder plenamente (a pesar del color de su piel) a los beneficios de los que gozan los colonos. Parte de estas limitaciones radican en el hecho de no poder acceder a los cargos públicos o militares, teniendo nula influencia en los círculos cercanos al poder político. Es así como la conformación jerárquica de la sociedad haitiana se produce desde la representación social del color de piel, lo que configura una de las significaciones imaginarias más fuertes para establecer la segregación racial (Brutus, 2004).

Con el objetivo de establecer un orden social, se crea entonces un sistema de significados e imaginarias sociales para cada raza, mediante el cual, una persona está marcada y determinada socialmente desde su nacimiento hasta su muerte, negándole cualquier posibilidad de movilidad social.



Ilustración 1: Sistema de significados e imaginarias sociales

De esta manera, las clases sociales en Haití están conformadas por: negros, mulatos, cuarterones y blancos. Por ejemplo, los mulatos son llamados *sang melé* (sangre mezclada), un apelativo peyorativo. Este sistema de significados se ha instaurado en Haití de 1697 a 1804. Así, se instituye completamente la segregación racial como mecanismo para depurar la clase dominante de sus elementos mestizos y, con ello, para establecer la legitimidad que permite mantener el sistema esclavista y el poder político y económico.

La verticalidad en la forma sociocultural establecida en la colonia por Francia y España, conlleva la instauración de imaginarios sociales y prácticas políticas basadas en la desigualdad, la naturalización y la legitimación de un estatus social, que tiene como criterio el color de la piel, y en la disociación cultural entre los miembros de un conjunto de personas, incluso pertenecientes a

la misma familia. Parte de estos imaginarios y prácticas sociales instituyen entonces el desprecio, la segregación y la exclusión como formas de relación social y estructural, cultural y legitimada.

Esta estructura se legitima a través de la relación entre el individuo y la sociedad, donde los sujetos incorporan representaciones, deseos, conceptos y actuaciones compartidos colectivamente, lo cual los lleva a la naturalización de situaciones, discursos y prácticas sociales que pueden ser intolerables pero que son validados por los sujetos al ser compartidos o instituidos. Esto explica por qué, pese a contar con la fuerza física y una mayor población, los esclavos negros están dominados mediante la imposición de un grupo de significados imaginarios que los sitúan socialmente en una posición subordinada.

En efecto se establece un vínculo de naturalización de la significación social del negro con la servidumbre, y del blanco y del mulato con la libertad. Con esto, los *affranchis* quedan supeditados a un orden moral y político que, al tiempo que les da reconocimiento, los afianza en la falsa esperanza del imaginario libertario, clave para entender la construcción cultural de la sociedad haitiana, que aún prevalece hasta nuestros días.

Una primera revisión de las formas de esclavitud presentes en las colonias es planteada por Antoine Barnave (1761-1793), famoso orador durante la Revolución francesa y miembro del Club de los Jacobinos. Afirma que, pese a lo absurdo que resultan los paradigmas sociales establecidos por la esclavitud, ésta no puede ser abolida debido a sus efectos sobre la estabilidad política. Con esto, se pretende demostrar cómo el discurso esclavista está íntimamente afianzado en el imaginario colectivo de los blancos.

Posteriormente, se hacen varias revisiones a los fundamentos morales sobre los cuales se ha establecido la esclavitud en las colonias de ultramar. Dichos planteamientos, en su mayoría, pretenden afianzar los procesos de “naturalización” de la condición inferior de los esclavos, consolidando aún más los imaginarios sociales de exclusión por el color o el idioma. Esa relación transluce en la propuesta realizada por Moreau de Saint-Mery en 1789. Este miembro del Consejo Superior de Saint-Domingue, quien expone la existencia de un “neo-blanco”, posee riquezas y tiene la posibilidad de adquirir conocimientos por medio de los estudios, teniendo así los mismos objetivos que los blancos.

Otra de las características de la sociedad de Saint-Domingue en su fase de consolidación, aparece en la década de 1760-1770, cuando se produce un fuerte rechazo, por parte de los blancos segregacionistas de la Isla, de los blancos que se han relacionado con esclavas. Con lo cual, se

establece una diferenciación entre dichos “blancos segregacionistas” y los que se han prestado a la “mezcla racial”, amenazando la estabilidad inicial de la colonia. En efecto, esta pugna establece una persecución contra este último grupo y lo obliga a regresar a Francia y a permanecer allí con sus familias, para evitar así vivir la deshonra que representa ser un grupo intermedio sin una voz determinante en la Isla (Saint-Mery, 1798).

En 1799, cuando Napoleón Bonaparte llega al poder, se proclama la abolición de la esclavitud. Esta medida es una estrategia para no perder el control de la Isla, debido a que tanto España como Inglaterra están en proceso de disputarse ese poder. Esto significa un cambio radical en el imaginario general de la Isla, teniendo en cuenta que, aunque en 1789 ha estallado la Revolución francesa, bajo cuyo paradigma se proclaman los derechos de todos por igual, en la colonia se mantiene una línea divisoria discriminatoria por mucho más tiempo. Después del acceso de Napoleón al poder, hay diferentes intentos por defender los derechos de los *affranchis*, tales como el de Ferrand de Baudière, un oficial y juez blanco que aboga por la participación de los *affranchis*, tanto mulatos como negros libres, en las tres Asambleas que se han creado, una en cada una de las tres provincias existentes.

Vincent Ogé (1790), miembro de la Sociedad de ciudadanos de color en París, decide viajar a la Isla para hacer aplicar el decreto del 8 de marzo de 1789, que estipula la igualdad entre todos los habitantes de la colonia sin importar el color de su piel. Lo propuesto en ese decreto escandaliza al movimiento segregacionista, y, en general, a toda la clase dominante, y da lugar a una respuesta agresiva por parte de la Asamblea. Ogé, perseguido y acusado de subversión, se ve obligado a defenderse. Finalmente, se refugia en la parte española de la Isla. Allí es igualmente perseguido, capturado y entregado a la Asamblea, donde deciden asesinarlo atando sus extremidades a dos caballos que corren en direcciones opuestas. La caída de Ogé provoca una toma de conciencia tan significativa en la sociedad francesa que este personaje se convertirá más tarde en mártir de la libertad (Joseph, 2010).

Todas estas interpretaciones sobre los postulados morales de la esclavitud, sin embargo, parten de un principio común: el desconocimiento. Los desencuentros de las políticas impulsadas desde la Revolución se hallan en una orilla distinta de la de los colonos, quienes conciben de otra manera la forma en que debe entenderse el funcionamiento de los dominios de ultramar.

Esta tensión política entre la colonia y sus pautas dirigidas desde el territorio peninsular es latente en la definición misma de los movimientos independentistas que señalan el rumbo de la

construcción de la nación haitiana en su conjunto socio-cultural y que establecen, a partir del color de la piel, del idioma y de la religión, los elementos y significados imaginarios de las prácticas de discriminación y segregación presentes durante toda la historia del país.

Estos imaginarios y significados han construido una forma de ser haitiano, han legitimado la división de clases, han favorecido la conformación de una élite minoritaria que domina y mantiene el poder a través de prácticas de segregación racial, y han configurado como práctica cultural y social la falta de identidad propia de la sociedad haitiana. En estas prácticas se encuentran los elementos que permiten interpretar las situaciones sociales, económicas y políticas que Haití ha vivido durante todo su proceso de consolidación como nación (Brutus, 1948).

De igual forma, otra dimensión fundamental en la construcción socio-histórica y cultural de la sociedad haitiana es la religión, que, desde la llegada de los esclavos negros de África, se configura en una forma de poder y de resistencia. El vudú, entendido como un conjunto de visiones teológicas, no puede desligarse de la comprensión de la cultura haitiana (Handerson, 2003). Este es entendido entonces, no sólo como la forma de comunión establecida mediante sus ritos, sino como una expresión política de resistencia. De esta forma, mediante sus signos y su propio lenguaje, el vudú se presenta como práctica de congregación y catalizador de la expresión cultural. Con esto, es posible visualizar la forma en la cual sus fines sirven a los propósitos políticos que se están forjando en el movimiento independentista.

Para describir esta situación, es preciso tener en cuenta lo siguiente: en 1791, se da inicio a la guerra de independencia. La revolución comienza con la ceremonia vudú en Bois-Cayman, en la noche del 22 al 23 de agosto, en donde se congregan varios grupos de negros cimarrones, denominados de esta forma por su condición de esclavos fugitivos, y que, por lo tanto, ya no están bajo el control de los blancos. Estos negros han crecido en comunidades libres y tienen incluso formas propias de comunicación que excluyen al blanco para que no pueda entenderlo, tales como hacer sonidos con conchas y transmitir mensajes a través de ellas. Convierte, de esta manera, los signos en un lenguaje único de la expresión política. Dicha resistencia está relacionada, en principio, con la nula tolerancia por parte del sistema colonial hacía las prácticas paganas que no pueden enmarcarse dentro del sistema moral cristiano.

Bois-Cayman tiene entonces un significado simbólico en el movimiento independentista. A su vez, al igual que en el caso de las colonias españolas, no debe definirse como tal, en el sentido estricto, ya que sus fines iniciales no persiguen un objetivo único de liberación colonial en su

conjunto. Es más, una expresión es construida desde distintas perspectivas contrapuestas y conformadas por los tres grupos étnicos prevalentes en la colonia: los blancos, los *affranchis* y los esclavos.

Si bien las demandas de estos tres grupos están encaminadas a buscar unas reivindicaciones distintas, sus expresiones políticas forjan un ambiente poco favorable al orden colonial impuesto por la península. Por su parte, el movimiento impulsado desde los colonos blancos busca mantener un poder hegemónico sobre los mulatos, contrariamente a lo que se postulaba en el marco filosófico de la Revolución de 1789 con la afirmación del principio de igualdad.

De este desconocimiento nace la necesidad de reivindicar una Constitución propia que, en su esencia, prevé las condiciones propias del territorio de ultramar, adquiriendo una cierta autonomía frente a la corona y al orden republicano. El movimiento de los *affranchis* (antiguos libres) busca, en principio, reivindicar sus demandas frente a los beneficios legales de los que gozan los colonos. Finalmente, el movimiento que busca reformar de manera más integral el establecimiento político es liderado por los esclavos a partir de la realización de la ceremonia de Bois-Cayman. Estos desean poder liberarse del yugo colonizador auto-afirmado por las posturas de “naturalización” en las asignaciones culturales dadas a cada grupo mediante la catalogación y la exclusión social.

Los eventos de Bois-Cayman, tal como se ha mencionado anteriormente, representan un punto de inflexión frente a lo que significa el proceso independentista haitiano. La relación que la ceremonia mantiene con el lenguaje o el rito vudú, le confiere un rol, más allá de la mera significación histórica, para establecer su conexión con la constitución cultural haitiana.

En el imaginario colectivo, sin embargo, una disociación cultural empieza a conformarse frente a lo que representa Bois-Cayman: las representaciones culturales referentes a la expresión africana (incluido el rito vudú) se presentan como una contraposición al progreso y al ideal social representado por Europa. La lengua, a su vez, se convierte en una barrera casi material del desarraigo frente a otros usos lingüísticos. Y el catolicismo permite a la comunidad desligarse de la “representación barbárica” que se hace del vudú y que es un elemento recurrente en la construcción cultural de la sociedad, a pesar de la íntima relación de estas expresiones no canónicas con la expresión cultural del país en su conjunto (Hurbon, 1987).

Esta búsqueda de la alteridad, representada por Europa, constituye un elemento clave, al tratar de comprender la pérdida y la disociación cultural de la sociedad haitiana. Este fenómeno se

traduce por un proceso sistemático de desligue frente a la diversidad cultural del país fomentado desde la clase dirigente y el establecimiento de la constitución política.

La mencionada concepción del prestigio, determinada por los ideales europeos filtrados a través del proceso de colonización, prevalece hasta la aprobación de la Constitución en 1805. Podemos incluso ver cómo estas ideas, instauradas en el imaginario colectivo de los habitantes de la Isla, se ven reflejadas en los líderes negros de la Independencia, tales como Jean-Jacques Dessalines (1804), quienes, incluso en su vestimenta y maneras de comportarse, se asemejan a cualquier blanco europeo.



Ilustración 2: Jacques Dessalines (Embassy of the Republic of the Haiti, 2017)

En esta época, se desarrolla una apropiación de los valores externos por parte de la clase dominante, que denominaremos “antiguos libres”, mientras que los modelos coloniales se mantienen, incluso después de ser decretada la abolición de la esclavitud. Estas ideas, asociadas a la lengua y la cultura, pasan del imaginario social al ámbito legal, que busca legitimar desde la ley estos procesos de exclusión y segregación. En las primeras dos Constituciones, termina siendo, no sólo sesgada, sino también determinada por estos preceptos. Por ejemplo, en la Constitución de 1801, el artículo 6 estipula que “la religión católica, apostólica y romana es la única públicamente profesada”. Esto muestra la clara intención, desde un principio, de deshacerse de los marrones, quienes, con el vudú, inician la guerra de Independencia la noche del 22 de agosto de 1791. Por otra parte, el artículo 19 de la Constitución de 1805 dice lo siguiente: “en cada división militar, debe haber una escuela pública para la educación de los jóvenes”. Esto está en concordancia con la intención de Dessalines, quien gobierna la Isla de 1804 a 1806, según la cual la educación es exclusivamente para los hijos de militares (Janvier, 1886).

1. Problemática e hipótesis

Vemos reflejada la conexión entre un marcado desarraigo cultural, una pérdida de identidad y el principio de una dominación, que tiene su origen en la imposición y la instauración de un conjunto de imaginarios y significados sociales, desde la raza, la lengua y la religión, como instituciones primarias de la sociedad. Estas dinámicas sociales también pueden leerse en clave de la auto-institución social de una identidad construida sobre la búsqueda de raíces ajenas.

Descrita de esta manera, la situación política, social y cultural de Haití se mantiene hasta la actualidad. Para comprender este proceso, es necesario preguntarse ¿Cómo se han configurado históricamente los imaginarios sociales que han instituido y legitimado las prácticas culturales de segregación racial y exclusión sociopolítica en Haití que permiten y autorizan los procesos de dominación y pérdida de identidad? En este sentido, la pregunta central de este estudio es la siguiente: ¿Cuáles son las prácticas de dominación política, educativa y religiosa que han creado condiciones de dominación, exclusión y pérdida de identidad en Haití en el periodo 1697-1915?

Este trabajo considera que las bases políticas y culturales de la dominación, que se han instalado en las prácticas políticas, sociales y educativas del país, hunden sus raíces en elementos de la institución de la sociedad como son los imaginarios sociales de religión, lengua y raza. Plantea las siguientes hipótesis que orientan la construcción de este discurso histórico que apela a la memoria de los sujetos y se plasma en los documentos.

1. En Haití, el periodo 1697-1789 permite identificar las bases socioculturales y políticas de dominación de los colonos hacia los haitianos que establecen las características del poder colonial.
2. El período 1789-1804 se caracteriza por el incremento de movimientos políticos y la guerra entre blancos, *affranchis* y negros, desvelando formas de resistencia e intentos de consolidar otras formas políticas, sociales y culturales que enfrentan el poder colonial.
3. El período 1804-1915, en Haití, se traduce por la imposición de un sistema educativo colonizador, el cual arraiga la exclusión y la división de clases, colaborando con la pérdida de la Independencia haitiana, que, en 1915, es invadida por Estados Unidos, estableciendo otro patrón de “colonialidad” basado en la lengua, la religión y la educación.

En este ejercicio de recuperación de la historia particular a partir de la dominación y la pérdida de Independencia de Haití, y para poder reconocer el proceso de transculturación o de cambio de cultura a partir del patrón colonial del poder, del saber y de la identidad propia, se hará uso de la “teoría decolonial” en el proceso de análisis. Todo ello, a fin de dar luz a la construcción de una realidad histórica más cercana a la inclusión y a la equidad en el Haití actual. Para ello, se plantean los siguientes objetivos generales y específicos.

2. Objetivos generales y específicos

El objetivo general de esta investigación consiste en comprender las prácticas de dominación política, educativa y religiosa que han creado las condiciones de dominación, exclusión y pérdida de identidad en Haití en el periodo 1697-1915.

De manera más específica, se persiguen los siguientes objetivos:

- evidenciar la estructuración de la base socio-cultural haitiana a partir de los imaginarios sociales de raza, religión y lengua, que han configurado los procesos de dominación en Haití entre 1697 y 1789;
- desvelar la tensión política entre los tres grupos raciales (blancos, *affranchis* y negros) y sus consecuentes reivindicaciones frente al régimen colonial en los años 1789 y 1804, fundamentadas a través de nuevos imaginarios sociales de raza, religión y lengua;
- identificar la tensión entre las poblaciones rural y urbana, mediante la imposición del sistema educativo como herramienta para legitimar y transformar los imaginarios sociales, las prácticas y las dinámicas culturales de dominación, exclusión y pérdida de la identidad cultural haitiana entre 1804 y 1915;
- indagar el proceso de consolidación del Estado, a través de la aprobación de diferentes Constituciones, que han instaurado la pérdida de identidad y ha generado la persecución y la estigmatización de las prácticas religiosas no vinculadas al catolicismo, el vudú en concreto;
- mostrar los elementos que permiten la consolidación social y económica de las clases dirigentes a partir de las relaciones transnacionales establecidas desde 1801 hasta 1915;

- analizar, en la configuración de las oligarquías haitiana entre 1801 y 1915, el establecimiento de una hegemonía de la agenda colonial.

El presente trabajo se propone analizar, a través del estudio historiográfico, la configuración de esas prácticas sociales de segregación, exclusión y discriminación, que han permeado la sociedad haitiana a través de su historia y han constituido y legitimado la verticalidad cultural y social de la organización social haitiana. Asimismo, trata de estudiar la dominación política y la pérdida de identidad donde la élite política dirige y manipula el discurso historicista y éste, a su vez, permite el establecimiento de dinámicas de dominación social y de procesos segregacionistas. Los problemas sociopolíticos, ideológicos y psicosociales, así como su expresión cultural actual en la sociedad haitiana, resultan ser, de este modo, un síntoma diacrónico de un desarraigo histórico con la memoria colectiva y con sus raíces culturales, expresadas en los imaginarios colectivos, frente al discurso europeísta que ha evitado una apropiación identitaria de la sociedad.

En ese sentido, analizando historiográficamente la institución de imaginarios y significados que instauran los procesos discriminatorios en la cultura haitiana, es posible entender el actual subdesarrollo económico, el desarraigo cultural y la cultura política del país.

3. Delimitación del objeto de estudio

Siendo este estudio de corte histórico-documental, es necesario considerar los límites temporales, además de los individuos en los cuales se centra. Se privilegia una perspectiva histórica que permite rastrear los inicios de este proceso y su consolidación, es decir desde el asentamiento del control colonial en 1697 hasta la invasión norteamericana en 1915. Esta delimitación histórica se justifica en la medida en que permite comprender contextualmente las dinámicas sociopolíticas internas y externas que contribuyen a la institucionalización de estas prácticas culturales. Para realizar el análisis historicista propuesto, se abarcará desde 1697 hasta 1915, momento de la ocupación militar por parte de los Estados Unidos. Dicho periodo de tiempo se dividirá, a su vez, en tres momentos específicos.

El primer momento va de 1697 a 1789. En este periodo, se pretende mostrar las formas políticas operantes en la colonia. Transcurre desde 1697, con la firma del tratado de Ryswick, hasta el año de 1789, al estallar la Revolución francesa. De este modo, durante el periodo colonial se

busca evidenciar la estructuración de la base socio-cultural haitiana y el establecimiento de la verticalidad política, que opera hasta la contemporaneidad, cambiando únicamente de nombres, rostros y móviles.

De esta forma, a través de la inserción y el afianzamiento de la esclavitud en la vida política de Saint-Domingue durante dicho periodo, las políticas segregacionistas y, especialmente, las concernientes a los imaginarios de raza, empiezan a jugar un rol importante en la construcción cultural establecida por el régimen y apropiada por la comunidad. Este primer periodo termina con la manifestación de las tensiones sociales entre los colonos blancos y los mulatos, derivadas de un largo proceso de inter-racialidad operante en Saint-Domingue y que hallan su punto más álgido después de 1789, con los postulados políticos que trae consigo la Revolución francesa.

El segundo momento está situado históricamente entre 1789 y 1804. Ese período, que se inicia con el estallido de la Revolución en Francia, trae consigo nuevos postulados políticos y filosóficos que comienzan a orientar las formas, los discursos, las prácticas políticas y sociales, no solo en el territorio continental, sino también en los territorios de ultramar. Entre esos últimos se halla Saint-Domingue. Estas nuevas visiones del ser humano, del Estado moderno y del ciudadano propician la creciente tensión política entre los tres grupos raciales y sus consecuentes reivindicaciones frente al régimen colonial, posibilitando la configuración de nuevos imaginarios.

De este modo, uno de los conceptos revolucionarios que más ha influido en la fundamentación colonial de la Isla, ha sido el reconocimiento de los derechos que poseen los mulatos. Con esto, los blancos pierden su capacidad de cooptar el poder político y su hegemonía social sobre los otros grupos raciales. Consecuentemente, ese postulado conduce a buscar una igualdad en el estatus social por parte de los mulatos frente a los blancos, y estos últimos a reclamar una mayor autonomía respecto a la Metrópoli, frente a las políticas que deben aplicarse en los territorios de ultramar. Finalmente, se hallan las reivindicaciones exigidas por los *marrons*³, negros cimarrones que están encaminados a lograr la abolición de la esclavitud.

Es importante resaltar que los negros cimarrones viven en libertad desde 1757, formando pueblos a los cuales los blancos no pueden acceder, y que se adhieren a las ideas de independencia, libertad y abolición de la esclavitud. Por lo tanto, son ellos quienes promueven, entre los *affranchis*, la conciencia y la necesidad de la Independencia de la Isla respecto a la corona francesa. Sin embargo, pese a la aportación que los negros cimarrones realizan a la Independencia, muchos

³ Un esclavo rebelde que se ha liberado de la plantación y su condición de esclavo.

de ellos son perseguidos y exterminados por los *affranchis*, quienes, después de la Independencia, asumen el poder y configuran la clase dominante. El término de este segundo periodo está fijado en 1804, con la proclamación de la Independencia, la constitución política de la nueva nación y el fin de la etapa de la colonización.

El tercer momento oscila entre 1804 y 1915. Sobre este periodo, se busca evidenciar cómo la pérdida de identidad ha sido una consecuencia diacrónica de las prácticas de segregación y exclusión y los imaginarios sociales de raza, religión y lengua establecidos durante la etapa colonial del país. Durante ese período, se presta especial atención al establecimiento del sistema educativo, partiendo de los postulados sobre la escuela de Jean-Jacques Dessalines y Fabre Geffrard, puesto que la educación, como institución de la sociedad, es el escenario privilegiado para reproducir o transformar los imaginarios sociales, las prácticas y las dinámicas culturales y sociales.

De este modo, durante la colonización, se evidencia una segregación y exclusión social como se ha planteado anteriormente. De hecho, se enraíza en la nación haitiana una pérdida de identidad, dinámica que es esencial para poder determinar las causas actuales de subdesarrollo y alienación cultural. De esta manera, la tensión cultural, entre la negación de lo propio en favor de ideales extranjeros y el desarraigo frente a la autoconcepción, determina las políticas sociales predominantes durante esta delimitación temporal.

Finalmente, es necesario aclarar que se analizarán transversalmente, a través de los distintos periodos temporales, y que serán tomados como elementos diacrónicos de la culturalidad haitiana, los imaginarios y significados componentes de la religión (vudú), los cuales se expresan en los diferentes procesos de construcción de la identidad cultural de la población. Asimismo, se buscará evidenciar la relación existente entre el uso de la lengua francesa y los imaginarios sociales que operan en torno de la configuración cultural de los sujetos. De esta manera, se propone analizar la forma según la cual el uso de la lengua está asociada a un imaginario colectivo de progreso; siendo ésta la configuración que mejor refleja, no solo la verticalidad cultural y política de la comunidad, sino también la ruptura cultural e identitaria en la sociedad haitiana.

CAPÍTULO II

MARCO TEÓRICO

Como se ha indicado previamente, la influencia de la colonización es notable en la realidad de Haití en la actualidad. La raza, la religión y la lengua configuran la historia de su cultura hasta el presente, entretejido en las dimensiones políticas, sociales y educativas. Un entramado de imaginarios y significados de lo que significa el ser social en el marco de la sociedad haitiana, la cual no ha sido una “empresa filantrópica, ni una voluntad de hacer retroceder las fronteras de la ignorancia, de la enfermedad, de la tiranía; ni una expansión de Dios, ni una extensión del Derecho” (Césaire, 2006: 1), sino todo lo contrario. Ha sido una amalgama de prácticas que deshumanizan al hacer posible la arrogancia y el desprecio hacia el otro.

1. Los Estudios Históricos Culturales y la Nueva Historia

En ese sentido, la intención de este estudio no es replicar la historia oficial de las élites que han gobernado y encubierto las condiciones reales de las problemáticas sociales del pueblo haitiano, sino desentrañar los factores, entender las características y dimensionar, desde otra mirada, cómo se han configurado esas prácticas sociales de segregación, exclusión y discriminación. Estas han permeado la sociedad haitiana a través de su historia y han constituido y legitimado la verticalidad cultural y social de la organización social haitiana, así como la dominación política y la pérdida de identidad.

Por ello, asumir el problema de la construcción sociocultural de determinadas prácticas sociales, en el contexto histórico de la realidad nacional, implica plantear, conceptual y metodológicamente, otra forma de hacer historia. Hacer esa historia local de la cotidianidad

implica recoger la visión de la gente común que transluce en los documentos alternativos. Permite interpretar, en su complejidad, la problemática de la pérdida de identidad y los elementos de dominación presentes en la historia del país.

Para realizar este estudio, se recurre teórica y metodológicamente a la Nueva Historia. Esta forma de hacer historia tiene sus orígenes en Escuela de los Anales, fundada por Marc Bloch y Lucien Febvre en 1929 y que se interesa por la “historia de la vida cotidiana”. Para comprender la dimensión teórica y metodológica de esta nueva forma de hacer historia, que se contrapone a la historia positivista, lineal, de héroes y fechas, es necesario entender su proceso de constitución teórica y conceptual. En este sentido, la Nueva Historia plantea un “combate por la historia” (Febvre, 1982: 20) en el que esta última, como ciencia de los seres humanos, no es el relato de hechos, fechas y datos sin sentido ni significado.

Esta Nueva Historia propone comprender y explicar el pasado de cada pueblo teniendo en cuenta que, quienes construyen ese pasado son sujetos con sus dimensiones psíquicas y afectivas. Se trata de dar respuesta, no sólo a la pregunta ¿Qué ocurrió? sino a los interrogantes ¿Cómo ocurrió? ¿Por qué ocurrió? y ¿Quiénes son los seres humanos que participaron en esos hechos?, lo cual implica complejizar la historiografía. Es cuestión de dejar a un lado esa historia a la cual “ni siquiera se le pide una explicación crítica: la historia se hace casi exclusivamente con palabras, fechas, nombres de lugares y de hombres. Basta recordar la fórmula: ‘la historia se hace con textos’” (Febvre, 1982: 20).

En ese sentido, estos historiadores reconocen los hechos humanos e históricos como hechos producidos por individuos, que transcurren en un tiempo determinado y que, no sólo son dataciones de eventos, sino que también en ellos inciden fenómenos políticos, económicos y culturales. Asimismo, se plantea un nuevo concepto de la historia. En palabras de Febvre (1982):

“La historia es la ciencia del hombre, ciencia del pasado humano y no la ciencia de las cosas o de los conceptos [...]. La historia es la ciencia del hombre y también de los hechos, sí, pero de los hechos humanos. La tarea del historiador [consiste en] volver a encontrar a los hombres que han vivido los hechos y a los que, más tarde, se situaron en ellos para interpretarlos en cada caso” (Febvre, 1982: 29).

Marc Bloch (1949) y Lucien Febvre (1982) abordan el tema de los estudios históricos señalando que la historia no es un relato de hechos simples. Su objeto de estudio es el ser humano inmerso en una realidad social, enmarcado en el tiempo y el espacio. Plantean, con ello, ya no una

historia de grandes hombres o de héroes inertes del pasado, sino que ofrecen la posibilidad de hablar de una historia viva, recogida desde el acontecimiento y la experiencia de todos los hombres que habitan un lugar en una época determinada, es decir, que lo cotidiano se vuelve fuente de la historia de las personas en general.

Desde esta perspectiva, el objeto de estudio de la historia es el ser humano que vive en sociedad, cuyos pensamientos, actuaciones y prácticas están insertadas en la realidad social. Por ello, estos autores proponen que los estudios históricos deben centrarse en sociedades concretas, delimitadas en el espacio y en el tiempo, lo cual permite a esta investigación indagar por las construcciones sociales y culturales que una nación ha configurado, analizando sus discursos, saberes y prácticas.

La apuesta conceptual de esta corriente historiográfica implica configurar los hechos históricos como problemas, abordados desde la idea de la complejidad social. Y, para su interpretación, convocan miradas de diversas disciplinas que, desde su saber, aportan a la comprensión. Se entiende lo histórico como un proceso complejo, en donde el documento escrito no es la única fuente de conocimiento. Reconoce que cualquier realización que parta de la actividad humana es fuente para hacer historia. Esta visión trasciende la historia sobre los individuos (héroes) y redimensiona situaciones o dinámicas que implican un mayor impacto social, basadas en problemas del presente y en la reconstrucción imaginativa del proceso histórico con la intención de comprender y de transformar realidades.

Partiendo de esta concepción de la historia, el presente estudio consiste en comprender ¿Cómo se entrelazan, se correlacionan, se manifiestan y confluyen lo material y lo ideológico en la configuración de una nación? Es la historia de los imaginarios de raza, religión y lengua, de los significados, de los hechos humanos, de las acciones que han configurado prácticas sociales y culturales de segregación, exclusión y discriminación. Permite entender esas condiciones materiales que han dado paso al proceso de dominación y de pérdida de identidad en la sociedad haitiana. Desde esta perspectiva, la Nueva Historia convierte en objeto de estudio al ser humano que vive en la sociedad, ese ser cotidiano que configura su realidad y sus experiencias en la colectividad. Además, reconoce que la historia alude a la sociedad compleja, por encima de la historia de las instituciones, de los personajes y de las guerras.

Para poder interpretar los hechos humanos, utiliza diferentes métodos y fuentes que provienen de otras ciencias. En todo caso, las mismas palabras que los forman están repletas de

sustancia humana. Todos tienen su historia, sueñan de forma diferente según los tiempos, e incluso, si designan objetos materiales, sólo excepcionalmente significan realidades idénticas, cualidades iguales o equivalentes (Febvre, 1982).

Los estudiosos atienden al análisis de los imaginarios sociales y significados imaginarios: creaciones culturales instituyentes de prácticas. En este estudio, los imaginarios sociales se entienden como la capacidad colectiva de creación indeterminada, plasmada en instituciones y representada por las "normas, valores, lenguajes, herramientas, procedimientos y métodos para hacer frente a las cosas y hacer cosas, y, desde luego, el individuo mismo, tanto en general como en el tipo y la forma particulares que le da la sociedad considerada" (Castoriadis, 2007: 67). Dichas instituciones están "hechas de significados socialmente sancionados y de procedimientos creadores de sentido. Estos significados son esencialmente imaginarios -y no racionales, funcionales o reflejos de la realidad. Son significados imaginarios y sociales" particulares a cada sociedad (Castoriadis, 2007: 133).

Como parte de la visión histórica de los Estudios Culturales, Castoriadis (1997) señala lo socio-histórico como una creación ontológica de nuevas formas (representaciones, deseos, afectos, actuaciones) que se encarnan en las instituciones y configuran los significados imaginarios con los cuales los sujetos dan sentido al mundo social y conllevan a la formulación de nuevas lógicas y realidades culturales de una sociedad en un tiempo histórico determinado. Es así como la sociedad se constituye y se auto-altera con el flujo de significados imaginarios e imaginarios sociales que crea para organizarse y dotar de sentido a la realidad y al mundo. Desde estas construcciones, la sociedad configura prácticas, sentidos y procesos identitarios que se legitiman y se concretan en las instituciones.

Castoriadis (2007) plantea que la imaginación es una función o potencia del alma que permite "transformar masas y energías en cualidades, y hacen surgir una oleada de representaciones en cuyo seno [es posible] franquear barrancos, rupturas, discontinuidades, saltar de un tema a otro" (Castoriadis, 2007: 310). Desde ahí, la posibilidad de lo nuevo, de lo históricamente transformable y, por lo tanto, de las instituciones, en su dimensión identitaria; dimensión materializada en lo novedoso, dado el contenido de su dimensión imaginaria.

El imaginario social instituyente es la capacidad descrita de crear instituciones que se encarnan en un momento histórico determinado. Este momento, a su vez, es uno de los condicionantes de la siguiente creación (Castoriadis, 2007). Son estas mismas instituciones

"creadas" las que nos van produciendo como seres provenientes de unos significados imaginarios determinados. "Los individuos socializados son fragmentos que caminan y hablan de una sociedad dada" (Castoriadis, 2007: 313). Y estas instituciones determinan posteriormente lo que es real y aquello que no lo es, lo que tiene sentido y lo que carece de sentido. De esta forma, la sociedad somete el individuo a la socialización a través de sus instituciones.

El imaginario de cada sociedad se encuentra en movimiento, por lo cual, los significados son cambiantes y determinan los modos de comportamiento y de creencias (Castoriadis, 2007: 106). Sin embargo, se reconoce que algunos de estos imaginarios prevalecen y definen las prácticas en una sociedad determinada.

2. La teoría decolonial

Las relaciones de colonización se han construido a través de realizaciones lingüísticas, religiosas y raciales, y de instituciones que configuran "sistemas y mecanismos culturales, económicos y sociales de dominación, a través de los cuales, se impide el acceso equitativo de grandes grupos humanos al disfrute de bienes simbólicos y de consumo" (Comisión Económica para América Latina y el Caribe, 2000: 4). El contexto problemático de la colonización y las relaciones de dominación colonial fijan como objeto de este trabajo el análisis de las prácticas de dominación política, educativa y religiosa que han creado las condiciones de pérdida de identidad en el periodo 1697-1915, desde el marco de la teoría decolonial.

La elección de este objeto analítico en el periodo mencionado exige recuperar la historia particular, desde el momento de la dominación y la pérdida de la independencia de Haití, para reconocer el proceso de transculturación o cambio de cultura, en un movimiento diacrónico de dominación haitiana en tres periodos: el primero (1697-1789), centrado en gestar las bases socioculturales y políticas de dominación de los colonos hacia los haitianos; el segundo (1789-1804), caracterizado por el incremento de movimientos políticos y la guerra entre blancos, *affranchis* y negros; y, el tercero (1804-1915), correspondiente a la imposición de un sistema educativo colonizador que contribuye a la pérdida de la Independencia haitiana.

Por lo tanto, el estudio propuesto acoge tres temporalidades concretas abordando en cada una de ellas:

1. los asuntos de estructuración socio-cultural a partir de las prácticas de dominación políticas derivadas de la aplicación del “Código Negro” (García-Gallo, 1980) u ordenamiento jurídico de la esclavitud;
2. la emergencia de los movimientos políticos que impulsan el constitucionalismo en la cual la Constitución de 1801 es central para comprender las relaciones de dominación política en la realidad social (Janvier, 1886);
3. la educación como un elemento de imposición colonial, especialmente en el uso de las lenguas inglesa y francesa, y la religiosidad (Pierre, 2014).

Estas tres temporalidades forman la singularidad de esta tesis doctoral. Se desarrolla en y a través de una historiografía centrada en la construcción de estos imaginarios y significados sociales que permiten la institución de las prácticas de dominación blancas que hicieron y hacen posible, como lo afirma Césaire (2006), el “hecho de que la mayoría de los países negros viven bajo el régimen colonial. Incluso un país independiente como Haití es, de hecho, en muchos sentidos, un país semi-colonial” (Césaire, 2006: 45).

Para complementar dicho enfoque, es preciso tener en cuenta que el abordaje del objetivo general se hace desde el marco de la teoría decolonial, porque su propósito implica mostrar cómo esas construcciones sociales, políticas y culturales dan origen a los procesos históricos de dominación, que, en la contemporaneidad, continúan siendo las formas de conducta de las personas, las estrategias de control sobre las poblaciones y la institucionalización de la inequidad y la desigualdad como modo de gestión de la vida. Estas prácticas políticas son hegemónicas, en la medida en que, desde el escenario internacional, reproducen la dependencia de los países en vía de desarrollo que provienen de historias coloniales y de modelos educativos europeos; donde la pérdida de identidad es necesaria para el mantenimiento de la administración de lo que se ha dado en llamar la “colonialidad”.⁴

Efectivamente, se entiende la colonialidad como “un fenómeno histórico mucho más complejo que se extiende al presente y que se refiere a un patrón de poder que opera a través de la naturalización de jerarquías territoriales, raciales, culturales y epistémicas” (Restrepo y Rojas,

⁴ La colonialidad aparece como la exterioridad constitutiva de la modernidad. Así, las condiciones de emergencia, existencia y transformación de la modernidad están indisolublemente ligadas a la colonialidad como su exterioridad constitutiva (Restrepo y Rojas, 2010: 17).

2010: 15). Crea las condiciones de posibilidad para la reproducción de la desigualdad, el dominio, la inequidad y la destrucción de las civilizaciones para hacerlos pertenecer al mundo globalizado moderno neoliberal. Así, lo fundamental es comprender que el devenir colonial contemporáneo tiene un pasado reciente o una memoria histórica que es necesario evidenciar y develar. Es necesario comprender cómo se han instituido estas sociedades desde los imaginarios sociales y sus prácticas, para desafiar la memoria histórica y, desde allí, encontrar elementos de resistencia que eviten su perpetuación.

Conviene subrayar que investigar sobre las prácticas de dominación política, educativa y religiosa en Haití, que crearon las condiciones de transculturación en el periodo 1697-1915, no es habitual, ni en su objeto de estudio ni en la perspectiva teórica elegida. Varias investigaciones han aportado su contribución al estudio de la historia haitiana asumiendo diversas perspectivas teóricas y metodológicas que afirman la exigencia epistemológica de hacer hablar las voces sufrientes desde una óptica latinoamericana, como lo hace también el decolonialismo.

Esta investigación presenta la utilización de la historiografía desde la teoría de los imaginarios sociales que logra permear, desde ángulos teóricos latinoamericanos y críticos, este momento histórico haitiano y, en este orden, evidenciar una historia decolonial que ha viajado desde el pasado reciente a Haití. Señalar, con un lenguaje apropiado, la actualización de las presiones políticas, económicas, educativas y religiosas a partir del giro decolonial, es necesario para actualizar, ante el mundo occidental, las formas en las cuales se narra, desde lo subalterno, el avance civilizatorio.

Para comprender esas formas contemporáneas de “colonialidad”, es preciso revisar la manera de hacer historia. En efecto, la “colonialidad” trae consigo procesos de “subalternización”, marginación y obliteración de los conocimientos, las experiencias y las formas de vida a través de las cuales “el hombre blanco se narra a sí mismo como vencedor en la carrera evolutiva” (Castro-Gómez, 2008: 63). O, simplemente, se niega la historia del colonialismo francés que requiere ser actualizado para hacer visible que las relaciones internacionales han sido edificadas entre singularidades discontinuas de opresión que la historiografía clásica se empeña en no reconstruir.

En sintonía con Halbwachs (1968), la presente tesis doctoral complejiza el estudio del pasado haitiano porque:

“La historia no es todo el pasado, pero tampoco es todo lo que queda del pasado. O, si se quiere, junto a una historia escrita, se encuentra una historia viva que se perpetúa o se

renueva a través del tiempo y donde es posible encontrar un gran número de esas corrientes antiguas que sólo aparentemente habían desaparecido” (Halbwachs, 1968: 209).

Los rastros de un pasado político discriminatorio han viajado hasta nuestro presente, aquel que ha servido a configurar la estructura sociocultural de ese país y que ahora se quiere desconocer. Seitenfus (2016) deplora esta postura cuando narra, para el caso de Haití, que, “el 10 de marzo de 2000, cuando visitaba Point-a-Pitre (Guadalupe), el presidente francés, Jacques Chirac, sentenció: Haití no fue, propiamente hablando, una colonia francesa [...]” (Seitenfus, 2016: 45). Una sentencia que anuncia lo que el mismo Seitenfus (2016) pronostica desde Laske (2008): “el momento último de la colonización consiste en colonizar la historia del colonialismo” (Seitenfus, 2016: 46).

El problema radica en esa mirada de la historia eurocéntrica que destila una pérdida de memoria como estrategia universal para evitar señalamientos de su responsabilidad en la estructuración socio-cultural, en la destrucción racial y en los movimientos políticos haitianos responsables de las guerras internas, específicamente de una nación como la francesa, cuna de los derechos humanos, que supone un hecho civilizatorio para la historia de la humanidad y, sin embargo, es una civilización que no ha llevado su Declaración universal a sus colonias. Esto prueba que, como lo afirma Césaire (2006), el proceso de colonización está considerado como una acción deshumanizadora, donde la normalización de la violencia y la equiparación por parte del colono del hombre nativo a una bestia demuestra la necesidad de definir y eliminar lo que es diferente porque es sinónimo de barbarie.

3. Categorías y contextos de la dominación, exclusión y pérdida de identidad

Realizar un estudio socio-histórico, que busca relacionar fenómenos sociales, como son la exclusión, la discriminación y la pérdida de identidad de una nación como resultado de su proceso histórico, implica situar teórica y contextualmente unas categorías que orientan el análisis de la información recogida en los documentos y textos.

3.1. Sobre la dominación

Roberto Regalado (2006), desde una perspectiva izquierdista, explica la dominación que históricamente han ejercido las grandes potencias sobre América Latina para fortalecer el modo de producción capitalista, puesto que esta región es clave para el desarrollo europeo y estadounidense. El autor, a lo largo del texto, propone alternativas para salir de esta situación.

Haciendo referencia a Karl Marx, el autor indica la importancia de Asia, África y América en el periodo colonial para el “despliegue y afianzamiento de la producción capitalista” (Regalado, 2006: 2). Marx dio un primer paso para estudiar el capitalismo en sus aspectos más avanzados. Para Roberto Regalado, se hace necesario estudiar las particularidades que se han presentado en América Latina, dado que la dependencia colonial, neocolonial, el subdesarrollo, las grandes comunidades indígenas y los esclavos traídos de África, hacen de la región algo particular.

Lanzando una mirada desde el siglo XVI, se indica cómo se desarrolla la acumulación originaria del capital en Europa, más exactamente en Inglaterra, donde, a partir del desplazamiento de campesinos desde las zonas rurales hacia las urbes, debido a la apropiación de las tierras por los señores feudales, los desplazados se ven obligados a vender su fuerza de trabajo. En un principio ilegal, y después legal, la apropiación de tierras se intensifica en el siglo XVIII. Este proceso se lleva a cabo con altas dosis de coerción. Más adelante, se ponen en práctica acciones persuasivas para legitimar el impulso del nuevo régimen económico.

Lo anterior alcanza su madurez en el siglo XIX, ya que la extracción de materias primas, sobre todo de metales preciosos, permite grandes inversiones en los países europeos. Para el autor, lo que ocurre es que se incorpora América Latina al desarrollo capitalista “en calidad de apéndice colonial” (Regalado, 2006: 97).

La economía colonial tiene como base la explotación de la población indígena y los esclavos traídos sobre todo de África. En un principio, se esclaviza a los indígenas, pero, después, esta modalidad se prohíbe, a causa de la excesiva disminución de su población, y se establecen las denominadas encomiendas. Cabe señalar que, a diferencia de Gran Bretaña, Portugal y Francia, el comercio de esclavos no es tan practicado por España, puesto que solo un 12% del total de los esclavos traídos son llevados a las colonias españolas.

Después del periodo colonial, se plantea la existencia de una dominación neocolonial, donde el capitalismo monopolista es clave y donde se inicia el imperialismo. Las naciones, ya libres en el siglo XIX, se encuentran en situación de dependencia con los países de Europa y con Estados

Unidos. Estos exportan capitales que reproducen en los países subordinados para así fortalecer sus economías. En ese contexto, se hace necesaria la división internacional del trabajo, que atribuye un papel específico a las empresas nacionales latinoamericanas de exportadores de materias primas.

Como se puede observar, la dominación establecida por parte de España en América Latina tiene una visión, en primer lugar, económica, por lo que las cuestiones raciales se desprenden de esta. Esta visión, que desarrolla en todo el libro, pone de manifiesto esta dominación bajo la perspectiva de la lucha anticapitalista, puesto que, dentro del capitalismo, no se encuentran posibilidades de emancipación.

“De acuerdo con Feo, en una investigación reciente sobre dominación, el impacto de la intervención internacional en Haití, en el periodo comprendido entre principios de la década de los noventa y 2013, a través de los tres elementos considerados clave para que se produzca un desarrollo sostenible en el país, [son] el Derecho Internacional, los Derechos Humanos y el Desarrollo” (Feo, 2015: 17).

Lo interesante de esta investigación es el estudio contextual que ofrece, a partir de una historiografía clásica de los hechos históricos haitianos, como un acto descriptivo que enlista, desde 1697 hasta 2013, la toma de la Isla por Francia, el proceso de esclavitud, la revolución que deja el gobierno en manos de un haitiano y la ocupación norteamericana de la Isla. Todo ello, sin una prevención teórica, como lo es la adopción de una perspectiva que ayude a la descripción histórica y supere el revisionismo histórico con el que habitualmente se realizan los estudios históricos documentales. Esto, por supuesto, corresponde al “análisis de fuentes de derecho positivo, convencional y consuetudinario, así como de textos *soft law* relevantes, sobre todo en el ámbito de los derechos humanos y Desarrollo”, propuesto por el investigador (Feo, 2015: 18).

Por su parte, Martínez (2010), en su estudio socio-histórico, analiza la revolución de Haití, subrayando una contradicción que atraviesa dicho proceso emancipador: las ambigüedades de la colonia para gobernar la Isla y la política de la Revolución francesa cuyos resultados nunca llegaron a contrarrestar las prácticas de esclavitud. La Isla de Aytí⁵, hogar de los Tainos, al descubrirla Colón en 1492, es nombrada “La Española” y es convertida en un centro de explotación

⁵ Aytí es el nombre que los Tainos daban a la Isla antes de la llegada de los españoles. La actual escritura del nombre de la Isla es “Haití”.

indígena. Su población desaparece paulatinamente hasta entrado el siglo XVI, momento en el que se inicia el tráfico de esclavos negros de África para la satisfacción de los colonos.

En este recorrido que se extiende hasta 1804, el investigador ofrece un tratamiento historiográfico revisionista que agota el entramado de su realización metodológica con un tratamiento académico cuyo carácter objetivo sirve sólo para establecer una visión nacional del proceso revolucionario, realizando una reconstrucción histórica de los hechos más sobresalientes sin incorporarles el tamiz interpretativo. Un breve ejemplo de esta última observación se halla en alguna de sus afirmaciones:

“En paralelo a la de Saint-Domingue (...), Napoleón había enviado otra a Guadalupe, la cual, a diferencia de la primera, tuvo éxito en poco tiempo. A fuerza de masacres, lograron vencer a los afrodescendientes rebeldes, que, heroicamente, prefirieron inmolarse antes que rendirse ante el poder de los franceses. A partir de esta victoria, los invasores reinstauraron la esclavitud en aquella Isla” (Martínez, 2010: 100)

Existen otro tipo de investigaciones que integran categorías de análisis contemporáneas y generan un tipo distinto de historiografía descriptiva. Uno de estos trabajos se halla en la investigación de Hernández (2005) cuyo eje es la crítica de la modernidad rechazada o *Modernity disavowed*.

“En sus dos primeras secciones, esta disertación ofrece una discusión de los debates contemporáneos sobre la Revolución Haitiana (1791-1804), su relación con la Modernidad Occidental y sus consecuencias inmediatas en el Caribe al principio del siglo XIX. El argumento comienza con una crítica extendida de la modernidad desautorizada (2004) y sus teorizaciones de ‘hibridismo cultural’ y ‘modernidades alternativas’ como modelo para entender la Revolución y las posibilidades que abre. La perspectiva de Fischer no [presta] suficiente atención a las prácticas políticas y culturales de las masas insurgentes de esclavos” (Hernández, 2005: 4).

Hernández (2005) utiliza términos como “acontecimiento” y contrapone los conceptos de “tradición” con “modernidad” y de “pre-político” con “político” para superar una historiografía descriptiva que disuade efectuar una historia subyacente y hace evidente la expresión de un acontecimiento erigido por un artesano negro que narra los imaginarios sociales de la revolución haitiana. Se refiere a José Antonio Aponte como a un líder diferente, que, a través del “Libro de las pinturas”, recrea el acto revolucionario. La investigación logra representar lo histórico en la

estética de una obra pictórica, cuyos iconos son analizados como parte de un repertorio de acontecimientos que constituye otro modo de narrar la revolución haitiana.

“Aponte no sólo asume la plena autoría de su ‘libro de pinturas’. Junto a esto, describe la composición de dicho artefacto como un proceso de selección de imágenes, extraídas de materiales previamente impresos, ensamblándolas, según declara, siguiendo ‘[...] lo que conviene a su idea’. Además de lo anterior, Aponte sostiene que el diseño ha sido inspirado por la lectura de un ‘libro histórico’. Dicho libro de historia muy probablemente sea el titulado ‘Sucesos Memorables del Mundo’, cuyo nombre nos ha llegado a partir del inventario de los libros de Aponte, hecho por el Capitán Juan de Dios de Hita, luego del registro de la casa de Aponte el día 27 de marzo de 1812” (Hernández, 2005: 181).

Pinto (2012), al igual que los investigadores presentados en este trabajo, fija su atención en la revolución haitiana, pero con la intención de identificar el impacto que ésta tuvo en Saint-Domingue. Lo interesante de este trabajo radica en la presentación de una serie de estudios académicos sobre dicho acontecimiento histórico haitiano que avanzan sus hipótesis respecto de las causas de ese movimiento independentista. Por ejemplo, nombra al historiador dominicano Antonio del Monte (1890) y recoge la versión según la cual dicho evento es el reflejo de la Revolución francesa y logra impactar a los negros que viven en otras islas que rodean a Haití.

Pinto (2012) recoge de Dalmas (1814) la siguiente consigna negra: “El momento de la venganza se aproxima; mañana por la noche, todos los blancos deben ser exterminados” (Pinto, 2012: 117). Un grito nace en la última semana de agosto de 1791, que anima la insurrección y rompe con la estructura política, económica, social y racial de Saint-Domingue, y dura hasta el 1 de enero de 1804 cuando florece la primera República Negra.

Sin embargo, este estudio, aunque clarifica la naturaleza de la independencia haitiana e identifica las causas de su desarrollo y su eventual influencia en Saint-Domingue entre los años 1791 y 1804, recurre a una historiografía descriptiva que interpreta los hechos históricos detallando los eventos tal cual son representados por los historiadores sin ofrecer una mirada crítica al respecto.

Escolano (2010) hace otra entrada a la historia de Haití y la usa como pretexto historiográfico para introducir el tema de su investigación sobre Saint-Domingue.

“En primer lugar, se analiza la conflictividad que tuvo lugar en América entre los siglos XVIII y sus consecuencias en ‘La Española’, así como la posterior evolución de las dos

partes de la Isla, Haití y República Dominicana, hasta mediados del siglo XIX, cuyo hito más relevante es la cesión de la colonia española a Francia en 1697, en virtud del tratado de Ryswick, y su posterior ocupación en 1801 por Louverture⁶ (Escolano, 2010: 41).

La historia de Haití en esta investigación es tomada para comparar dos historiografías distintas con hechos que tratan de constatar las marcas económicas y políticas de las diferentes colonias, la española Santo Domingo y la francesa Saint-Domingue. Aquí la historia de Haití se muestra más violenta por la esclavitud impuesta a los africanos. Un lado oscuro de la colonia francesa se hace palpable en este trabajo, respecto a otras formas de esclavitud menos perversas de los españoles.

“En agosto de 1791, estalló una gran rebelión de esclavos en Santo Domingo, en medio de la guerra civil que enfrentaba, desde hacía un año, a los colonos blancos con los mulatos y negros libertos. En este mismo año, el arzobispo de Santo Domingo se dirigió al rey de España por medio de una carta en la que le informaba de los acontecimientos que se estaban produciendo en la parte francesa de la Isla. En ella, fray Fernando Portillo afirmaba que los culpables del levantamiento generalizado de los esclavos eran los grandes propietarios, debido a la opresión bajo la que los tenían sometidos. Además, el prelado advertía que la colonia española estaba en un grave peligro, en caso de que los miles de esclavos sublevados entrasen y arrastraran consigo a los de Santo Domingo. Para evitarlo, proponía un remedio muy costoso: dar a los esclavos la libertad y tierras en islas próximas a la española como Saona, Beata y Santa Catalina” (Escolano, 2010: 54).

En el marco de la investigación de Ferrer (2003), se produce una publicación referida a la influencia de la revolución haitiana en Cuba. Un estudio historiográfico, de nuevo, que enfatiza en:

“[...] la influencia de la Revolución haitiana (1791-1804) en el mundo atlántico requiere que sobrepasemos las tradicionales referencias al miedo y al terror. Parte de este esfuerzo supone la comprensión de la transmisión y naturaleza del conocimiento sobre la Revolución haitiana tal y como fue expuesta. Aquí, analizo la información sobre Haití que se introdujo en Cuba, que a su vez estaba sufriendo una transición a la economía azucarera y esclavista similar a la de Haití pre-revolucionaria. Un análisis de las noticias haitianas en Cuba revela que los residentes de esta última Isla recibieron amplia y detallada información de los eventos de la Revolución. Conjuntamente con la riqueza

⁶ Louverture, pese a ser un gobernador designado por Francia, es de origen haitiano, perteneciente al movimiento *affranchis* y promueve los lineamientos del movimiento. Por ello, la Constitución de 1801 es promovida por Louverture, la cual limita la escrituración de menos de 50 hectáreas de tierra, una clara desventaja para los esclavos, además de establecer la religión católica como oficial, lo que provoca que se desvirtúe el vudú al ser considerado un acto bárbarico.

de las noticias en circulación vemos, sin embargo, un rápido surgimiento y consolidación en Cuba de imágenes binarias y apocalípticas que se convertirán en los símbolos predominantes de Haití y de su Revolución” (Ferrer, 2003: 1).

Se trata de una investigación cuyo objetivo es presentar la categoría de “temor a Haití” a partir de su evocación por los habitantes cubanos y las formas de comunicación que se generan en torno a este enunciado y que, paulatinamente, engrandecen las imágenes de la revolución negra:

“Un importante aspecto de este intento consiste en descubrir lo que se sabía en Cuba de Haití: qué noticias e imágenes entraban de la colonia vecina, a través de quién, cómo circulaban, en qué contextos se invocaba o discutía, y cómo esas noticias o imágenes se iban convirtiendo en un símbolo que requería de poca elaboración para que el público lo captara. Lo que sigue aquí es un primer intento de entender la transmisión de noticias sobre Haití en Cuba, de clasificar y analizar las fuentes, historias, e imágenes de una revolución negra en una sociedad donde la esclavitud estaba en pleno auge” (Ferrer, 2003: 3).

Ese tipo de investigación historiográfica se inspira en la corriente de los Annales que permite distinguir la fuerza de la “subalternidad” de la comunicación y el uso de materiales documentales como cartas y gacetas que difunden noticias sobre el miedo en Haití por parte de los blancos. Una serie de noticias que buscan, a toda costa, defenderse de los negros caudillos.

Desde otra perspectiva, la de la gobernabilidad haitiana, Gardy (2008) asume el reto de hacer reconocible por qué Haití no ha mantenido una estabilidad política durante los 200 años posteriores a su Independencia. Vuelve al momento medular de la historia de este país: el proceso político de la emancipación francesa que permite articular el pasado reciente con el presente actual de esta cultura. Respecto a ese tema, el investigador mencionado ratifica:

“[...] la capacidad de los actores estratégicos para hacer consenso en torno a los grandes desafíos que plantea la transición y, la capacidad del Estado para responder a las demandas de la sociedad. Distintos niveles de consenso y de capacidad, pueden llevar a una amplia gama de condiciones de la gobernabilidad, de las cuales es posible desprender cuatro grandes categorías: condiciones favorables, difíciles, frágiles y hostiles” (Gardy, 2008: 2).

El autor recurre a una historiografía clásica en la que se efectúa una descripción de los eventos históricos marcados por autoritarismos y protestas sociales que son la herencia de la gobernabilidad haitiana. “Desde que nació en 1804, Haití tuvo pocos momentos de estabilidad

política y su historia está marcada por una sucesión de regímenes autoritarios y [de] protestas sociales recurrentes” (Gardy, 2008: 8).

Los eventos relativos a la historia de Haití y que sirven al investigador (Gardy, 2008) se desarrollan entre 1804 y 1986. Lo reseñable, en esta investigación, es el uso recurrente de la descripción histórica sin tamices teóricos que provoca una manera singular de articular la categoría de gobernabilidad y su influencia en las instituciones haitianas, de modo que se supere el detalle histórico que habla por sí solo. Veamos un ejemplo de la descripción a continuación:

“La estructura social de Haití hasta mediado de los años cuarenta, era un sistema de clases sociales rígidas, cuyas raíces se encuentran en el periodo colonial. Antes de 1804, la sociedad era fragmentada, dividida en tres categorías sociales: los plantadores y los funcionarios coloniales blancos, los *affranchis* y los esclavos. Entre y dentro de estas clases, había conflictos, segregación y racismo de todo tipo. Con la Independencia, los blancos fueron expulsados y la sociedad se estructuró en torno a dos clases sociales: la aristocrática ‘compuesta de jefes militares, *affranchis*; y la clase de los antiguos esclavos convertidos en campesinos y soldados del ejército” (Gardy, 2008: 12).

El trabajo realizado por Martínez (2015) subraya que la historiografía tradicional deja de lado el aporte de la Independencia haitiana en aquellas realizadas en Venezuela y Nueva Granada:

“Ahora bien, si la revolución de Saint-Domingue, en sí misma, ha recibido por décadas escasa atención historiográfica, peor suerte ha corrido la historia de su influencia en el mundo atlántico, la cual, solo en los últimos tiempos, ha comenzado a escribirse. Este vacío es notorio en el ámbito académico hispanoamericano tradicional que, mayoritariamente, ha tendido casi a olvidar su existencia y a minimizar la importancia de su impacto en la emancipación de aquella región. En particular en lo que respecta a la historiografía tradicional sobre la independencia de Venezuela y Nueva Granada, ésta suele otorgarle un exiguo y poco relevante lugar a Haití en su relato” (Martínez, 2015: 10).

Martínez (2015) propone una mirada crítica sobre la historiografía tradicional en cuanto a la influencia del caudillismo independentista haitiano en la región, evitando centrarse en los historiadores que se han dedicado a tratar el tema desde la perspectiva de los hechos blancos que provocan una percepción minimalista del proceso logrado por Haití. A su vez, procura analizar el temor de los blancos, los cambios en la cosmovisión de los dominados, logrados por la Independencia, y los vínculos económicos, políticos, militares y culturales entre Venezuela, Nueva Granada y Haití entre los años 1789-1830. Esta investigación está relacionada con el presente

estudio, especialmente por su uso de la historiografía desde abajo y por su crítica de la visión tradicional de la historia.

En esta orientación investigadora y visibilizando la dificultad de realizar investigaciones que traten la historia de Haití a partir de elementos teóricos que trasciendan la mera descripción, se identifica, en primer lugar, como elemento central de las investigaciones sobre Haití, la Independencia, que parte de un recorrido histórico de la colonia esclavista. Su eventual tensión da paso a las rebeliones negras, crudos enfrentamientos, hasta llegar al momento de la Independencia. Estos datos se basan, en segundo lugar, en la historiografía clásica, de corte descriptivo. En tercer lugar, minimizan los efectos de la Independencia haitiana en la historia de las civilizaciones que han vencido a Europa y a Estados Unidos.

Sin embargo, algunas investigaciones asumen, desde objetos de estudios literarios y artísticos, los principios teóricos de los Annales. Ofrecen un tratamiento histórico de forma crítica y alternativa a la descripción y al dominio de la historiografía enciclopédica.

Por ejemplo, la dominación en el ámbito agrario ha sido legitimada por las diferentes Constituciones y sus respectivas reformas agrarias, tales como las reformas de Toussaint, Leclerc, Dessalines, Christophe, Pétion y Boyer. Así, el 7 de mayo de 1801, Toussaint firma un decreto en el que prohíbe a los notarios hacer escrituras de propiedad sobre menos de 50 hectáreas de tierra, lo que provoca que el campesino pobre no pueda acceder a la propiedad privada y deba trabajar para otros. En 1802, Leclerc retoma lo publicado por Toussaint. Dessalines, en un discurso realizado durante el verano de 1805 en el palacio de Puerto Príncipe, en presencia de los generales Bazalais, Martial Besse, Mentor, Germain, el comandante de la plaza Bèdouet, el administrador Ogè y el director de dominios Inginac, se queja airadamente de que los bienes de los colonos blancos deben ser devueltos al dominio nacional en virtud del artículo 2 de la Constitución, ya que estos bienes han sido acaparados por particulares pretendiendo ser propietarios legítimos sin serlo.

Dice Dessalines:

“Antes de la guerra contra Leclerc, los hombres de color⁷, hijos de blancos, no habían reclamado la herencia de sus padres, pero, después de su expulsión, quisieron reclamar dicha herencia, ¿los negros, hijos de Africanos, no recibirán nada? Yo supe que en el Sur no hay cien habitaciones o casas embargadas, sin embargo, he hecho desaparecer todas las familias de los colonos. Ah señores, si esto continua así, los asuntos se pondrán mal. ¿Ustedes no están satisfechos de dilapidar el Estado? ¿De conspirar contra la

⁷ Entendemos por “hombre de color” el hombre negro o mulato.

mayoría de la población? ¿Ahora quieren levantarse contra mí? Pero, si toman las armas lo van a pagar caro ¿Acaso ustedes ya han olvidado la guerra civil entre Toussaint y Rigaud?” (Janvier, 1886: 147).

Luego, frente a la segunda división militar del oeste, hace otra declaración, en la que dice:

“Tengan en cuenta, negros y mulatos, que todos nosotros hemos peleado contra los blancos. Los bienes que hemos conquistado, derramando nuestra sangre, pertenecen a todos y quiero que sean repartidos con equidad” (Janvier, 1886: 174).

En 1806, Dessalines comienza a perseguir a los falsos propietarios para que entreguen las escrituras de los bienes que supuestamente les pertenecen. Esto hace que los falsos propietarios generen disturbios contra Dessalines. Pero, para evitar discusiones raciales y no desviar el interés de las protestas, estos mulatos incluyen negros para que participen en las movilizaciones contra las políticas de Dessalines (Janvier, 1886: 148).

Más tarde, dos de los principales tenientes de Dessalines (todos ellos mulatos), Etienne-Elie Gérin, quien comanda el Sur (zona en la que viven los mulatos), y Alexandre Pétion, que comanda el Oeste (zona de influencia de la capital del país), en vez de reprimir los disturbios, asumen el liderazgo de las manifestaciones. Finalmente, el 18 de octubre de 1806, Dessalines es asesinado por las órdenes de Pétion y Gérin en Pont-Rouge. La obra de Dessalines es incautada, ya que sus ideas son civilizadoras y son sinónimas de equidad para todos los negros.

Tras la muerte de Dessalines, Haití se divide en dos: el Norte y el Sur. En 1816, Pétion, en el Sur, intenta distribuir tierras a los campesinos como estrategia para ganar sus favores, debido a su bajo nivel de popularidad. Christophe, en el Norte, retoma lo planteado por Toussaint y Leclerc. Esto significa que el campesino debe obligarse a trabajar en las grandes plantaciones (Janvier, 1886: 148).

Boyer, en 1825, se ve obligado por Francia a pagar 150 millones de francos como indemnización en favor de los blancos. Boyer acepta, obligando a los campesinos a trabajar para soportar el peso de la deuda. A tal efecto, Boyer publica en 1826 el “Código Rural”, con el que logra intimidar al campesino. En dicho Código se promulgan penas que van, desde el encarcelamiento hasta el trabajo forzado o el castigo físico, e incluso se estipulan las horas de trabajo que deben ser de 12 horas diarias como mínimo. Se aclara que el campesino no puede abandonar su territorio sin permiso del propietario para el que trabaja y se prohíbe al campesinado

emigrar a la ciudad con sus hijos, es decir tampoco puede enviar a sus hijos a las ciudades. Prohíbe, asimismo, toda clase de asociaciones entre los trabajadores y ordena a los campesinos ser sumisos y respetuosos frente a los propietarios, bajo la amenaza de encarcelamiento y de castigos corporales por desobediencia (Barthélémy, 1996: 91)

En algunos casos, Boyer ordena empalamientos, fuertes castigos o torturas, entre otras penas cargadas de ira. Durante el gobierno de Pétion, la clase media comienza a surgir gracias a la educación, hecho que permite a los ciudadanos crear grupos de protesta o formar nuevos intelectuales con pensamiento crítico. Como respuesta, Boyer cierra las escuelas, especialmente las del Norte, para que no surjan movimientos críticos en su contra (Janvier, 1886: 150).

En 1842, el ya impopular Boyer, crea un liceo en Cap-Haitien para contrarrestar la posible rebelión en su contra. Después de Toussaint y Rigaud, Boyer es uno de los que favorecen la división racial entre blancos y negros a través del sistema agrario, puesto que los favores concedidos a los mulatos en detrimento de los negros, que son la mayoría de la población, hacen que los mulatos adquieran la costumbre de menospreciar a los negros, y los negros, en consecuencia, de guardar rencor contra los mulatos porque éstos administran el comercio y las decisiones políticas. Esa situación comienza en esa época y se mantiene hasta ahora.

Durante el gobierno de Pétion, la discriminación racial no es tan evidente, pero, con Boyer y su Código Rural de 1826 (muy similar al Código Negro de 1685), las divisiones crecen y son cada vez más evidentes. Destina el campesino a trabajar y el mulato a gobernar, emulando la posición de los esclavistas quienes aseguran que el mulato está destinado por Dios a gobernar y el negro a ser esclavo.

Después de la salida de Boyer del poder en 1843, las divisiones entre mulatos y negros son mayores, lo que causa disturbios en las grandes ciudades en las que los campesinos se organizan y saquean como respuesta a la prohibición de emigrar a las ciudades, situación que se extiende hasta 1847. A partir de entonces surge el dicho haitiano, *Moun andeó*, que significa “gente de afuera” o “intruso”, término con el que los mulatos se refieren al campesino.

Tras Boyer, los mulatos entienden que no pueden acaparar el poder de forma visible y diseñan una estrategia para seguir en el poder sin enfurecer a las masas. Entonces comienzan a entregar el poder a un negro que, por lo general, ha sido veterano de guerra, lo casan con una mujer mulata y lo ayudan a llegar a la presidencia. Pero, siguen dirigiendo el país a espaldas del negro

que es poco letrado. En estas condiciones, Haití no puede conocer la paz, debido al surgimiento de dos clases diferentes que se odian, generando escaramuzas y una guerra civil entre 1867 y 1915.

Incluso después de 1915, con la llegada de los marines norteamericanos, la situación agraria se ve afectada por la eliminación del artículo 12, que está presente en trece Constituciones previas a la carta magna de 1915, el cual dicta que ningún blanco, cualquiera que sea su nacionalidad, puede adquirir terreno o declararse dueño de una propiedad en Haití. Al eliminar este artículo, se profundiza la miseria de los campesinos haitianos y se hace en detrimento del suelo de la Isla (Brutus, 2004).

Con la Constitución de 1918, escrita por el presidente Roosevelt, las empresas norteamericanas dejan estéril a miles de hectáreas, al sembrar árboles de caucho, y, otros, deterioran los recursos naturales por medio de la explotación de la tierra en busca de minerales, tales como la bauxita, como es el caso de la ciudad de Miragoâne⁸ donde opera la empresa Mine Reynolds, filial de una multinacional estadounidense. Y, en la ciudad de Gonaïves,⁹ sucede lo mismo con la empresa SEDREN, otra multinacional canado-americano.

Micheline Labelle (1987) expone lo siguiente:

“Las consecuencias de la ocupación estadounidense son múltiples: despojo de la tierra, obligando a que los agricultores arrienden la tierra, y la imposición de ‘la corvée’¹⁰, que consiste en una tarea obligatoria impuesta a los campesinos como una sanción por bajo rendimiento, por protestar, por practicar el vudú, entre otros (estas tareas son sin remuneración y obligan a trabajar en la construcción de carreteras, vías férreas, etc.). Estas expropiaciones implican: 1) la expropiación al campesinado pequeño propietario; 2) la proletarización de la fuerza de trabajo del campo que había sido la mano de obra estacional en las plantaciones; 3) las migraciones a Cuba y República Dominicana que sirven a los intereses del capital en ambos países por el carácter de mano de obra barata; 4) la proliferación de las lumpen en las grandes ciudades como Puerto Príncipe donde se concentran las principales actividades económicas” (Micheline Labelle, 1987: 59).

La invasión de Estados Unidos no genera la prosperidad prometida, más bien desequilibra la estructura tradicional campesina, contribuyendo, entre otras cosas, al desempleo que ha tenido

⁸ Miragoâne: Ciudad Haitiana ubicada en el sureste del país, la cual tiene los más grandes yacimientos de bauxita. Esta ciudad es cercana a Puerto Príncipe y tiene salida al mar. En 1915, es un bastión poblacional de los *Affranchis*.

⁹ Gonaïves: Ciudad haitiana ubicada en el departamento de Artibonite, lugar emblemático, puesto que, en ella, se firma el acta de Independencia del país. Por su ubicación estratégica, es muy importante en la Independencia del país.

¹⁰ La *corvée* es una práctica de castigo creada por el gobierno de Boyer y es reestablecida posteriormente por Estados Unidos. Consiste en una retaliación, por medio del trabajo forzado, a un trabajador, al presentar un bajo rendimiento o una actitud de desacato.

como consecuencia inmediata la migración y la proliferación de barrios pobres en Puerto Príncipe y otras ciudades del país, y la emigración, en especial a Cuba y a República Dominicana. Suzy Castor (1987) revela de manera elocuente las consecuencias del escaso patrimonio nacional afirmando que: “en el Norte (...) Georges Séjourné expulsó a 50.000 haitianos, muchos de los cuales emigraron a la República Dominicana y fueron víctimas de las represarías Trujillistas en octubre de 1937” (Suzy Castor, 1987: 94). Este autor afirma que:

“Los campesinos, [endeudados] y despojados de su tierra, vivían una situación aún más crítica que antes de la ocupación. De acuerdo con informes de la gendarmería, el desempleo aumentó en el país, debido a que muchos agricultores se fueron a las ciudades, aumentando el número de desempleados. La emigración tomó proporciones importantes y trágicas, lo que demuestra un evidente descontento del campesinado que migró del país definitivamente a lugares como Cuba o República Dominicana en busca de un futuro más próspero” (Suzy Castor, 1987: 97).

Si la Revolución cubana considera estos inmigrantes como sus hijos legítimos, hasta ahora, en la República Dominicana, los haitianos llevan una vida de paria, con toda la carga de miseria y exclusión. Es similar a la esclavitud, que muchas organizaciones haitianas e internacionales no cesan de denunciar y condenar.

El otro factor que profundiza la división racial, son los artículos 13 y 14 de la Constitución de 1805 de Dessalines, en la cual se considera ilegal la discriminación entre mulatos y negros, lo que coloca a todos los haitianos bajo la denominación genérica de “negros”. Se trata de eliminar la ambigüedad entre "personas de color y negros". La reacción de la facción *negra de la oligarquía* es sólo sentimental, puesto que los intereses políticos y económicos no se ven afectados. Esto se produce porque el país, aun cuando ha pasado a estar dividido y dirigido simultáneamente por un mulato, Pétion (1807-1818), y un negro, Christophe (1806-1820), no se divide realmente entre mulatos y negros. En el Norte, donde habita la facción negra, existen mulatos y viceversa.

El apartheid social que triunfa con el imperialismo, conlleva, a día de hoy, el empobrecimiento continuo del pueblo, en sus condiciones económicas, sociales, educativas y culturales, poniendo siempre límites a su cotidianidad y su desarrollo como clase social. Esto genera una visión anti-popular de todas las facciones de las clases dominantes. Esta situación, propia del campesinado, es aprovechada por las clases dominantes para integrar a personas en sus filas.

Este tipo de alianzas se incrementa a lo largo del tiempo. Por ejemplo, Jean-Jacques Acaau y Jeannot Moline encabezan un movimiento campesino apodado "Los Piquets"¹¹. Este movimiento, que se extiende por el Sur del país para reclamar la propiedad de la tierra, mejores precios de los productos básicos y un presidente negro en el palacio nacional, preocupa a todas las clases dominantes a lo largo del territorio. Para contrarrestar los efectos de este movimiento, las clases dominantes facilitan que, en 1844, Philippe Guerrier llegue a la presidencia, siendo un negro octogenario el que preside el país durante doce meses.

“La escala de las insurgencias hizo que las clases dirigentes salieran a combatir y a vencer al campesinado. Para ello, la oligarquía mulata utilizó el llamado ‘politique de doublure’: poner en el poder a un negro que pertenecía a la clase dominante del país, mientras ellos dirijan por detrás, y sofocaban las demandas políticas de estos y los movimientos campesinos” (Labelle, 1987: 54).

Esto implica que, aunque en el país se han configurado procesos de resistencia, las luchas de clase han tenido en la misma ley y en la Constitución haitiana impedimentos para triunfar y lograr una transformación que lleve a una democracia y a una sociedad incluyente y equitativa. A este elemento de clase, se suma la religión como se muestra en el siguiente apartado.

3.2. Sobre la Religión

Las problemáticas que vive la sociedad haitiana hoy en día son una reproducción de políticas pasadas que atentan contra la libertad y el significado identitario de lo que significa y significaba ser haitiano. La reproducción histórica se ve reflejada en las Constituciones que han sido redactadas desde 1685.

- El Código Negro de 1685, en su artículo 2, estipula que, “todos los esclavos que están en nuestras islas, serán bautizados e instruidos en la religión católica, apostólica y romana. Exigimos a los habitantes que compren negros recién llegados [e] informen en un plazo máximo de ocho días a los gobernadores e intendentes de dichas islas, bajo pena de multa” (Madiou, 1848).

¹¹ Les Piquets se refiere a un grupo de campesinos negros alzados en armas contra la dominación de los grandes propietarios. Reclaman la justa remuneración de su trabajo, además de pedir parte de la tierra que trabajan. La palabra Piquets significa piquetes o lanzas.

- El artículo 3 prohíbe todo ejercicio público de otra religión diferente a la católica. Los infractores son castigados como rebeldes y desobedientes a estos mandamientos. Se prohíben todas las reuniones de otras prácticas religiosas, las cuales son declaradas inaceptables, ilícitas y sediciosas. Los que incurren en esta falta, reciben un castigo, e incluso el mismo amo puede recibir castigo en el caso de que permita ese tipo de reuniones (Madiou, 1848).
- La Constitución de Toussaint Louverture de 1801, en su artículo 6, dice que la religión católica, apostólica y romana es la única profesada públicamente en Haití (Janvier, 1886).
- La Constitución de Dessalines de 1805 estipula, en su artículo 50, que la ley no admite ninguna religión dominante. En el artículo 51, precisa que “la libertad de culto es tolerada”, y, en su artículo 52, afirma que el Estado no puede subsidiar a ningún culto o ministerio (Janvier, 1886: 38). Conviene resaltar que en Haití la historia ha sido escrita por la clase dominante, es decir por los europeos o los haitianos educados en Europa que, en muchos casos, se hacen pasar por europeos. Todos ellos tienen un profundo odio de Dessalines, como lo demuestra su grito de batalla: *coupé tèt boulé kay*, que significa cortar la cabeza y quemar la casa (de los blancos).
- La Constitución de 1806, influida por Pétion, habla en el título IV de la religión y de las costumbres. El artículo 35 dice que la religión católica, apostólica y romana es la religión del Estado y de todos los haitianos. Las iglesias están especialmente protegidas, así como sus ministros (Janvier, 1886: 53).
- La Constitución de 1807, influida por Henry Christophe, en el artículo 30 del título VII sobre la religión, dice que la religión católica, apostólica y romana es la única reconocida por el gobierno, mientras que el ejercicio de otras religiones es tolerado, siempre y cuando no se practique en público (Janvier, 1886: 86). Posteriormente, en 1811, surge otra Constitución para proclamar a Henry Christophe como rey de la parte norte de Haití. Por lo demás, la Constitución de 1807 sigue vigente.
- La Constitución de 1816, también inspirada en Pétion, en su título IV sobre la religión y las costumbres, reproduce el contenido de la Constitución de 1806 (Janvier, 1886: 118).
- La Constitución de 1843, en su artículo 28, proclama que “todos los cultos son igualmente libres. Cada uno tiene el derecho de profesar su religión y de ejercer libremente su culto, siempre y cuando no perturbe el orden público”. Sin embargo, es preciso subrayar que, en

los rituales del vudú, se hace mucho ruido, debido a la música de tambores africanos, cantos y bailes, lo que es considerado como algo que perturba el orden público. En el artículo 29 se dice que el establecimiento de una iglesia o templo puede ser regido por la ley (Janvier, 1886: 158).

- La Constitución de 1846 dice lo siguiente en el artículo 35: los ministros de la religión católica, apostólica y romana, profesada por la mayoría de los haitianos, reciben un trato fijado por la ley y están especialmente protegidos (Janvier, 1886: 200).
- La Constitución de 1849, en su artículo 32, indica que los cultos son libres y cada uno tiene derecho de profesar su religión y de ejercer su culto, siempre y cuando no altere el orden público. El artículo 33 dice lo mismo que el artículo 29 de la Constitución de 1843. El artículo siguiente estipula que los ministros de la religión católica apostólica y romana, profesada por la mayoría de los haitianos, reciben un trato fijado por la ley y están protegidos por la ley (Janvier, 1886).
- En 1859, se modifica la Constitución de 1846 en algunos artículos, primero, en los artículos 62, 71, 73, 111, 132, 133, 139, 167 y 182, promulgados el 18 de julio de 1859, y, luego, se hacen otras modificaciones en los artículos 60, 71, 110 y 164 de la Constitución de 1846, modificaciones promulgadas el 8 de diciembre de 1860.

A continuación, se presentan algunas problemáticas que no han sido cubiertas por la modificación publicada en 1860:

1. La Constitución de 1846, con las enmiendas de 1859 y 1860, no cambia la situación de las clases trabajadoras que constituyen la verdadera base de la nación.
2. El mayor mal que sufre el pueblo haitiano desde la caída de Faustin I es el de convertirse en un país católico concordatario el 28 de marzo de 1860. El clericalismo y la incursión de la religión en la política, y la dominación de la Iglesia católica en general, además de todos los males que esto genera, comienzan a aparecer en Haití. Y, en casi todas las Constituciones reproducidas, se constata la problemática religiosa de los haitianos: por ejemplo, la Constitución de 1801 en su artículo 6, la Constitución de 1805 en sus artículos 50-51-52, la de 1806 en su artículo 35, la de 1807 en su artículo 30, y la de 1816 en su artículo 48 (Janvier, 1886: 278).

Cabe señalar que, aunque la Constitución dice que la religión oficial es la católica, está claro que, en donde nadie manifiesta la vocación eclesiástica, no puede llamarse un país católico. Prueba de ello es que, a pesar de que las Constituciones de Haití reconocen la religión católica como religión oficial, nunca ha habido un sacerdote de origen haitiano, por lo menos durante el primer siglo posterior a la Independencia. En ese sentido, es poco probable que los jóvenes se sientan atraídos por las ideas y creencias de la religión católica (Janvier, 1886: 279-287).

La Constitución de 1867, en su artículo 25, dice que “todos los cultos son igualmente libres y también reciben una protección igual del Estado, siempre y cuando no perturben el orden público”. El artículo 26 indica, por su parte, que “el establecimiento de una iglesia o templo y el ejercicio público de un culto no reconocido en Haití puede ser regulado por ley”. El artículo 27 indica que “los ministros de la religión católica apostólica y romana, profesada por la mayoría de los haitianos, reciben un trato fijado por la ley. El gobierno les entrega lo necesario para profesar su religión.

La Constitución de 1874, en sus artículos 30, 31 y 32, dice lo mismo que los artículos 25, 26 y 27 de la Constitución del 1867. La Constitución de 1879, en los artículos 26, 27, y 28, proclama lo mismo que los artículos revisados en las otras Constituciones, pero, en el artículo 29, se añade que nadie puede ser obligado a profesar un culto o ceremonia religiosa contra su voluntad.

3.2.1. La visión contemporánea haitiana sobre la relación entre el catolicismo y el vudú

En el libro “Vodou, je me souviens”, Fils-Aimé (2007) describe cómo, en toda la historia de las religiones, siempre hubo una pugna para lograr la dominación frente a las demás confesiones. El autor habla de la religión católica y también del protestantismo en Haití. Este libro divide en cuatro periodos dicha pugna de la siguiente manera: 1) el periodo colonial que va desde la llegada de Cristóbal Colón, el 5 de diciembre de 1492, hasta la proclamación de la Independencia, el 1 de enero de 1804; 2) el periodo pre-concordatario que va desde el final del anterior periodo hasta el 28 de marzo de 1860; 3) el periodo concordatario que va hasta agosto de 1946; y 4) el periodo contemporáneo que se extiende hasta la publicación del texto.

El libro señala que durante el periodo colonial se desarrolla, ante todo, la evangelización de los indígenas, donde, además, se introduce la esclavitud. Los colonizadores piensan que los habitantes originarios no pueden vivir por su cuenta, puesto que son bárbaros y eso requiere que

el europeo los dirija. Todo este discurso se lleva a cabo en base al interés por extraer recursos por medio del trabajo de los dominados usando la religión como pretexto.

En este mismo periodo comienzan a llegar los esclavos africanos, mientras que la población indígena decrece. “Aunque fueron sacados de África para transportarlos a un nuevo continente, los esclavos traían consigo algo más precioso incluso que el propio oro, algo que ni siquiera los latigazos ni el bautizo cristiano podría quitarles: el vudú” (Fils-Aimé, 2004: 9).

Así empieza la odisea de la coexistencia conflictiva de dos religiones en el mismo suelo y, también, en el corazón del esclavo. Esta situación existe por la tentación de los blancos de eliminar el vudú, lo que trae como consecuencia que el esclavo adopte el catolicismo. Sin embargo, el catolicismo va más allá, dado que presenta una adaptación del catolicismo al vudú. De allí viene el dicho de que en Haití hay 70% de católicos, 30% de protestantes y 100% de creyentes en el vudú, ya que el haitiano, cuando necesita un favor divino, normalmente acude a su religión originaria, bien sea para conseguir un marido o una esposa, para consolidar el poder de un presidente o para tener buena suerte.

Para evitar la situación presentada en el periodo colonial, los blancos utilizan dos instrumentos: la ley (Código Negro, artículo 2) y la Iglesia. Utilizan esta última para ganarse la mente y el corazón de los esclavos, y hacerles aceptar la situación, ya que vendrán mejores tiempos en la vida eterna.

El periodo pre-concordatario supone una ruptura con la Iglesia católica, debido a que hay un ejercicio de violencia sobre los blancos y los católicos. Por lo cual, la Iglesia tiene que abandonar el país. El protestantismo llega en ese mismo periodo, pero las Constituciones siguen reconociendo la Iglesia católica como la religión oficial, mientras que el vudú está penalizado. Esto se hace por dos razones: por una parte, por la búsqueda de reconocimiento internacional, y, por otra parte, para reprimir el vudú, puesto que se considera como una amenaza para el poder establecido. En el siguiente periodo, después de tanto tiempo buscando ese reconocimiento, en 1859, Fabre Geffrard, al llegar al poder, siendo católico, busca como proyecto principal establecer el concordato con la Iglesia católica. Al establecerse, la Iglesia busca, por medio de “campañas anti-superstición”, eliminar todo lo que tuviera que ver con el vudú. Esto incluye el uso del asesinato. La Iglesia cuenta con el apoyo del Estado y sus fuerzas armadas para llevarlo a cabo. Ese periodo culmina en 1946 porque unos intelectuales (*Les Griots*) buscan recuperar la cultura africana. Este mismo

movimiento lleva Duvalier al poder quien toma el apodo de *Baron Samedi*.¹² Por último, en el periodo contemporáneo, se manifiesta una mayor tolerancia hacia el vudú. Esa tolerancia se ve reflejada en la Constitución de 1987 donde se acepta el vudú como religión.

El libro también aborda la similitud de la fe en el antiguo testamento con las prácticas del vudú. Así mismo, se plantea que la Iglesia, después de no poder eliminar el vudú, comienza a hablar de *common ground*¹³, que es la adaptación de la religión católica al vudú. La Iglesia católica realiza esto para que los haitianos acepten el vudú y el catolicismo. Para finalizar, cabe señalar que se analizan los catecismos católicos donde se denigra el vudú relacionándolo con Satanás.

Este mismo autor, Fils-Aimé (2008), plantea, en otra investigación titulada “¿Qué tal si los santos o los dioses africanos no hubieran sido diablos?”, un caso personal. Su madre iba con él a la Iglesia y, una vez llegados a ésta, fue víctima de un ataque vudú. A partir de ese momento, explica todo lo que tuvo que hacer su familia para poder salvarla. En última instancia, consistió en una ceremonia. Se describen en el texto aspectos de religiones como el hinduismo, el judaísmo, el budismo y el cristianismo, y sus adaptaciones en diferentes fases de la historia. Tanto él como su familia, cuando era pequeño, practicaban el vudú y ahora lo defiende contra los prejuicios mediáticos.

El autor observa toda la ceremonia, por lo que describe la bondad de los espíritus africanos e indica cómo se manifiestan. Toda reflexión sobre fenómenos religiosos debería comenzar por desafiar las premisas cosmogónicas de la fe y eso no difiere de la fe que tienen las demás religiones. No deja fuera a ninguno porque el vudú también reconoce un ser superior (*Gran Mét*)¹⁴.

También se plantea que la Iglesia católica, con las campañas anti-superstición, hace un gran daño al patrimonio cultural de la humanidad, ya que destruye muchas piezas que los africanos habían traído desde su continente.

A su vez, se menciona que lo que es real no puede ser reducido a lo visible, como lo propone el vudú desde hace siglos. Adicionalmente, se pregunta si la ciencia es contradictoria con la fe, ¿Es un complemento o es una superposición? Presenta, además, a *Les Loas*¹⁵, señalando a los mismos santos católicos, pero con diferentes nombres; nombres que provienen de los dioses africanos, los cuales tienen altas similitudes con el cristianismo.

¹² Se trata de un espíritu que tiene que ver con la muerte y que siempre se ha encontrado en los cementerios de Haití.

¹³ Tema de interés mutuo.

¹⁴ *Gran Mét significa* Gran Maestro y es sinónimo de Dios en la religión vudú.

¹⁵ Espíritus en el vudú.

El problema principal que tiene el cristianismo con el vudú es el monoteísmo, ya que el vudú cree en varios dioses. Sin embargo, en el vudú, lo más importante es el *Gran Mét* y esto no difiere mucho del catolicismo, debido al alto número de santos. Presenta, además, una nomenclatura de *Les Loas*, comparándola con el libro de los judíos a propósito de la sabiduría de Salomón, donde los Santos están al servicio de Dios. Pero, ese Dios es el propio *Gran Mét*.

Presenta *Les Loas* desde los principios platónicos para dar un orden a los poderes y a la energía que transmiten. Ahora bien, el lugar original de *Les Loas* es África. Sin embargo, los esclavos lo contextualizan en Haití. En el contexto haitiano, *Les Loas* aluden a un problema social por resolver, lo que genera importantes transformaciones.

La palabra *Loas*, según el autor, tiene otras significaciones. Por ejemplo, en la lengua Bantús, significa espíritu, divinidad, poder invisible, fuerza invencible y energía. También, en Benín, es sinónimo del *vodun* que es un poder invencible con capacidad de intervenir, en cualquier momento, en la esfera de la vida humana. Tanto en Benín como en Haití, cada familia y cada tribu tiene sus propios *Loas* (*Loa racine*¹⁶).

En este libro también, los espíritus tienen unas peticiones que hacer que son, según la creencia, imposibles de ignorar. De esta forma, vuelve al asunto de la ceremonia de su madre, en donde descubre lo que le pasó a ella, debido a que no hizo caso a una de esas peticiones.

A su vez, presenta en sus conclusiones todas las rivalidades religiosas que hubo entre el vudú y el catolicismo, lo que lleva a una división social que da lugar a la dominación, estableciendo relaciones de superioridad y de inferioridad. Pero, para el autor, una religión es eficaz cuando ayuda a los individuos a vivir en orden. El universo del vudú reconcilia el hombre con la naturaleza, hace la conexión entre los vivos de hoy y los de ayer, es decir, los muertos. Integra el destino de los hombres y el de los espíritus. Recuerda que todo es energía y que la energía, por sí misma, nunca muere. Puede transformarse, se metamorfosea, pasa del registro visible al registro invisible, pero se mantiene siempre. Describe los diferentes *veve*¹⁷ que permiten invocar los diferentes espíritus (*Loas*).

Es posible concluir que existe cierta igualdad en la Constitución de 1806 de Dessalines en referencia a la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789. Además, la legitimación por parte de las diferentes Constituciones de la dominación religiosa católica y

¹⁶ Son espíritus de origen del ser humano y, más específicamente, de su familia o de su tribu.

¹⁷ Son símbolos para invocar los espíritus (*Loas*).

romana sobre el vudú, es el detonante de las *campañas anti-superstición* que causaron muchas muertes y la pérdida de identidad y de patrimonio de la humanidad. Los ataques contra el vudú siguen hoy en día por diferentes medios: para los médicos, es una enfermedad hereditaria, familiar y racial; para los psiquiatras, es una forma de histeria; para los sociólogos, es una manifestación histriónica o una comedia teatral que incita miedo para los colonos antes de la Independencia.

Sin embargo, esta investigación brinda argumentos para luchar contra los prejuicios mediáticos occidentales referentes al vudú. Por ejemplo, *les Loas* son considerados como demonios o diablos en Occidente, pero, tanto en el vudú como en el catolicismo, los muertos permanecen en comunión con la familia, es decir que se crea una estigmatización contra el rito vudú, pero se normaliza la eucaristía católica.

Es posible ver esta estigmatización a través de declaraciones hechas por el expresidente de los Estados Unidos, Bush padre, en el debate presidencial de las elecciones primarias del Partido Republicano de 1982 contra su oponente Ronald Reagan. Dijo lo siguiente: la “política que está presentando mi oponente es una política económica del vudú” (NBC-Universal Archives, 2013), realizando así una conexión del vudú con el retraso, la pobreza, la incivilización y la ignorancia.

Por otra parte, es posible ver la visión estigmatizada de Occidente a través de otras declaraciones hechas por Pat Robertson, el pastor evangélico más influyente de los Estados Unidos, donde conecta la tragedia del terremoto de Haití en el año 2010 con la práctica del vudú. Según él, los haitianos hicieron un pacto con el diablo al vender su alma para liberarse de Francia con la ceremonia de Bois-Cayman y su castigo fue todo lo que ha sufrido Haití desde entonces, incluyendo el desastre del 2010 (The Young Turks, 2010). Ahora bien, la pregunta que se hace es la siguiente: ¿Quién tiene la culpa de los demás desastres naturales que se produjeron a lo largo y ancho del mundo, incluyendo por ejemplo el desastre de New Orleans?

3.3. Sobre la lengua y la educación

Pierre (2012) relata una serie de hechos con el objetivo de comprender la realidad del sistema educativo haitiano, una realidad que ha estado presente desde la colonización. A tal efecto, la figura *del Tío*¹⁸ es utilizada para entender la situación de los haitianos pobres, ciudadanos de un país que los relega al olvido por no acceder a lo que la cultura francesa ofrece. Es muy común

¹⁸ *Tío*, es un personaje imaginario pero que se utiliza constantemente para criticar al gobierno de turno.

utilizar el término *Tío* en la sociedad haitiana para evitar retaliaciones de los gobernantes. También tiene que ver con las creencias haitianas (el vudú), ya que, al utilizar el término *Tío*, se libera de todo tipo de responsabilidad, ofreciendo la posibilidad de criticarlo.

De igual modo, poco a poco, *el Tío* se ha convertido en la representación del dolor, del olvido y de la esperanza. Acaba siendo la experiencia de los haitianos que sueñan con un mundo de oportunidades sin perder sus raíces y tradiciones. Finalmente, si la educación es igual para todos, incluyendo a los hijos y nietos del *Tío*, la situación de Haití es mejorable.

El autor realiza esta investigación porque considera que algo faltaba en los estudios realizados hasta entonces sobre la situación del sistema educativo del país. Las indagaciones se han centrado en las rivalidades entre los intelectuales haitianos de diferentes periodos. Algunos defienden puntos de vista amarrados a las ideas de los partidos políticos a los que pertenecen. Esta situación les impide tener en cuenta la opinión del *Tío*, pero no lo hacen, porque, según ellos, está siempre borracho, mal vestido y, sobre todo, no habla francés. Por ello, el *Tío*, como figura de la tradición oral y popular haitiana, no es tenido en cuenta, aunque, en varias ocasiones, sobre todo electorales, ha tratado de expresarse en francés, para ganar algo de prestigio.

Desde el primer día de la Independencia, esta situación ha estado presente, ya que el primer presidente del país, Jean-Jacques Dessalines, crea escuelas ubicadas en seis bases militares, pensando únicamente en los hijos de generales, condenando al pequeño pueblo que, con el tiempo, se convierte en *Tío*, a trabajar solamente la tierra para los terratenientes (los generales del ejército y los antiguos libres). Con esto, las personas del pueblo, como el *Tío*, nunca conocen la emancipación, debido a una falta de oportunidades y de equidad. De hecho, en casi todas las Constituciones, se reconocen los derechos del *Tío* a la educación digna, pero la mención de estos derechos queda solamente consignada en el papel, puesto que el interés político real es el de permanecer en el poder y de mantener así la dominación sobre el pueblo.

Esta situación genera disputas entre los partidos políticos haitianos del momento (liberales y nacionales), quienes pugnan por la aprobación de leyes que tengan en cuenta la voz popular del *Tío*, pero que, en el fondo, no se interesan por sus verdaderas necesidades. En 1859, se firma el concordato con el Vaticano. Dicho concordato amplía y legitima la desigualdad en el país, ya que las escuelas congregacionistas educan en francés y reciben exclusivamente a los hijos de la élite, sin abrir las puertas a los hijos del *Tío*, que, además, lo persiguen a él y a todo aquel que se relaciona con su cultura, su religión y su forma de vivir. Esto genera un rechazo social entre quienes aceptan

la forma de vida occidental, por considerar que el *Tío* y su entorno no pertenecen al mundo civilizado y educado. Por lo tanto, es visto como un bárbaro.

El *Tío*, una figura casi siempre invisible, es solo tenido en cuenta en épocas electorales, cuando los *Zotobre*¹⁹ llegan a hablar con él y su comunidad. Pero, estas conversaciones, lejos de interesarse por mejorar la situación del *Tío*, lo que buscan es emborrachar a la comunidad, gastando grandes cantidades de dinero en alimentos y bebidas, para, después de las elecciones, dejar el *Tío* en el olvido en el que siempre ha permanecido. Por eso mismo, el *Tío* se auto-engaña hablando francés, pensando que, por fin, va a ser tenido en cuenta. En realidad, lo que logra es la burla de los *Zotobre* por haber hablado *français maron*²⁰. Para el *Tío*, el idioma representa una barrera, ya que, al no hablar en francés, nunca va a ser recibido en las escuelas congregacionistas que son las que dispensan una mejor educación. Esta barrera es impuesta por la élite para dominar el *Tío* y todo lo que él representa.

De 1867 a 1915, reina la violencia en Haití, debido a una guerra civil protagonizada por las dos fuerzas políticas del país, apoyadas por los intelectuales. Los Estados Unidos se aprovechan de la situación para invadir a Haití. El *Tío*, siendo víctima de la élite de su propia nación, tiene la esperanza de que algo bueno sucederá, lo cual lo conduce a pronunciar las siguientes palabras cargadas de sabiduría:

“Nosotros mismos buscamos esto, qué miseria, qué problema. Nos encontramos [divididos] en dos naciones. Los blancos americanos festejan a lo largo y ancho del país. Ayayay, presidente Vilbrun Guillaume, aún no sabemos de dónde viene esto, virgen María, ¿de dónde viene esto? El presidente Wilson festeja, nosotros mismos buscamos esto, hoy perdemos tanto el saco como los cangrejos (Refran popular haitiano desde 1915)

A pesar de sus palabras, el *Tío* piensa que el trato será diferente, y, sí lo es en algunas situaciones, como la salud y la agricultura, nuevamente los intereses son diferentes a los del *Tío*. Lo que Estados Unidos busca, en realidad, es una mano de obra barata para alimentar su industria. De hecho, las primeras acciones de los Marines son la destrucción de los templos donde el *Tío* practica el vudú. En este caso, como dice el *Tío*, pierde la élite y pierde él también, debido a las

¹⁹ Dueños del poder económico, político y educativo.

²⁰ Francés mal hablado.

nuevas imposiciones de los norteamericanos. La única diferencia para el *Tío* es que ya no está abusado por la élite de su país, puesto que los norteamericanos lo azotan también.

Esta situación permite formular la siguiente problemática: ¿Cómo desarrollar un sistema educativo en el cual los nietos del *Tío* reciban una educación digna y, sobre todo, donde su idioma no sea una barrera discriminatoria para el aprendizaje?

El sistema político y social de Haití se ha reproducido a lo largo de los años. Esto implica que el *Tío* y los nietos del *Tío* siguen careciendo de una igualdad en oportunidades sociales y económicas, estando rezagados en educación y en acceso a la tecnología. Por esta razón, los hijos de la élite son enviados a las grandes capitales del mundo para estudiar. Antes de las elecciones presidenciales, el *Tío* ve llegar al pueblo ordenadores para una escuela. Él no sabe lo que son esas máquinas, pero los nietos tienen una idea de lo que son, aunque solamente lleguen los monitores. Por eso, el *Tío* se pone triste, porque no va a poder leer, antes de morir, el correo enviado desde Estados Unidos por su nieto. Le toca esperar las próximas elecciones para ver si traen las CPU.

A modo de conclusión, es posible plantear diversas reflexiones. En primer lugar, los políticos no piensan en lo humano ni en el desarrollo del país. En segundo lugar, el *Tío* y sus nietos no gozarán en esta vida de los frutos de la equidad y de la emancipación. Y, en tercer lugar, los intelectuales, independientemente de su afinidad política, deberían tener en cuenta los puntos de vista del *Tío* y de sus nietos para poder formular propuestas para el desarrollo social, político y económico del país.

Ahora bien, las prácticas dominantes de la educación existen desde antes de la Independencia. Por ejemplo, en el libro de Edner Brutus (1948), titulado “Instrucción Publique en Haiti²¹”, el autor relata lo siguiente. El nivel cultural del “antiguo libre”, gracias a su educación francesa, le permite apropiarse la civilización occidental, mientras que el “antiguo esclavo” no lo puede hacer debido a su ignorancia. Los *affranchis* han adquirido esta educación gracias a su estatus en la economía colonial, la cual tiene como motor, a pesar de su ignorancia, los esclavos, quienes, en ese momento, consideran a los *affranchis* como a sus amos. De ahí que las oligarquías consideren que la educación para los nuevos libres no sea necesaria. Al contrario, ven en la educación de la población negra un arma peligrosa que puede llevar a afectar la producción (Brutus, 1948: 67) si se educan y empiezan a reclamar, resistir y abandonar sus puestos de trabajo en busca de mejores condiciones socioeconómicas.

²¹ Educación pública en Haití.

3.4. Sobre el racismo

El racismo, como concepto y fenómeno social, es complejo y multidimensional, dado que puede tomar diferentes formas, como son: 1) el prejuicio, que se centra en opiniones y actitudes de despreció, desconfianza, etc.; 2) la discriminación, que se caracteriza por actitudes que segregan y apartan a los demás en espacios colectivos, tales como áreas de empleo, educación, cultura y política, y niega la posibilidad de ser tratados equitativamente; 3) la segregación, que implica la configuración de guetos, grupos, barrios o espacios marginales exclusivos para el grupo poblacional y que conllevan al *apartheid* y configuran la exclusión; y, 4) la violencia, tanto individual como colectiva, que se ejerce sobre estos grupos poblacionales y que se manifiesta en linchamientos y ejecuciones.

Desde esta perspectiva etimológica, antes de abordar el fenómeno del racismo y su influencia en la revolución de Haití, es necesario volver a su génesis a fin de comprender su incidencia en la constitución de la sociedad haitiana.

En el siglo XV, la Península Ibérica es el epicentro de dos fenómenos que provocan una mutación del etnocentrismo que desemboca en el racismo moderno. En enero de 1492, los cristianos terminan la "reconquista" de la península, después de más de siete siglos de dominación musulmana. Los judíos y los musulmanes (moros) son deportados o se convierten al cristianismo. Los que se quedan asimilan la religión cristiana, pero sobre ellos pesa siempre la duda en cuanto a la sinceridad de su conversión. La tez más oscura de los "moros" marca una diferencia física que se sobrepone a las diferencias religiosas, creando el mito de la "pureza de sangre", que se convierte en el signo de la "pureza de la fe" y el temor de la mezcla con los nuevos conversos.

Hacia el final de ese mismo año, el descubrimiento de las Américas produce un encuentro con grupos humanos desconocidos. Haití, el primer asentamiento europeo en América, es el escenario de llegada de los europeos al nuevo continente y, por lo tanto, constituye la cuna del racismo. Esta ocupación implica, a partir de 1494, que los nativos caribeños comienzan a ser capturados y vendidos en España y que, los que se quedan, tienen que pagar tributo o trabajar en el proceso de extracción de oro, al ser considerados seres inferiores. Entre 1493 y 1520, en el "ciclo del oro", los nativos constituyen la principal fuerza de trabajo en Haití, siendo su número significativo a la llegada de Colón. Pero, sesenta años más tarde, están casi en peligro de extinción, lo que hace necesario incorporar a la mano de obra los esclavos africanos.

El colonialismo que se ejerce en estos territorios es, por definición, una agresión, que es legitimada por parte de los europeos desde la religión y su poder de evangelización, que se sitúa en el dogma que reconoce el origen del hombre a partir de la primera pareja mítica (Adán y Eva), la cual implica un solo linaje y hace que sea difícil aceptar el poligenismo (existencia de diferentes linajes). Sobre la base de estas concepciones, se afirma el no-reconocimiento de los indígenas americanos como parte de la especie humana. Así, buscan rápidamente disociar la idea religiosa de igualdad de los hombres ante Dios y sitúan la realidad colonial, a la que suman la idea de una diferencia biológica entre los hombres nacidos para ser libres y los que nacen para ser esclavos, lo que aparece a principios de 1510 (Tolentino, 1984: 36-37).

Los primeros esclavos africanos llegan de España con una legislación que regula sus vidas como esclavos. Tienen que recurrir al mito de Cam, hijo de Noé, cuya progenitura es maldecida porque se ha burlado de su padre borracho. Este sería el antepasado de los africanos situados al Sur del Sahara, lo que justificaría su esclavitud. Siglos adelante, el naturalista sueco Linneo Von propone unas clasificaciones para proyectar los grupos humanos en las ciencias naturales, determinando así la diversidad humana en cuatro variedades. Según el color de la piel, estas clasificaciones etnocentristas establecen las fronteras entre la explotación y la esclavitud.

Posteriormente, en 1685, el Código Negro reglamenta la esclavitud en las colonias francesas. Esta afirmación de la autoridad real, no solamente es una limitación de los poderes de los colonos, sino también una legitimación de la esclavitud. Tratan a los esclavos como a bienes inmuebles, emiten una larga lista de prohibiciones (reunir, emprender acciones legales, etc.) y desarrollan una cuidadosa codificación de la coerción a disposición de los colonos, como la tortura y la mutilación, entre otros aspectos, para obtener la sumisión absoluta de sus esclavos.

En el año 1654, François Bernier, un filósofo francés, es el primero en utilizar el término "raza" para clasificar a los seres humanos (Bernier, 1684). En 1697, España cede a Francia el tercio occidental de la Isla. Los franceses lo nombran Saint-Domingue, una de las últimas colonias en América. Pero, en menos de un siglo, la Isla se ha convertido en la colonia más próspera del mundo (Dubois, 2010: 37). La prosperidad trae consigo el fin de los *boucaniers* y el declive de la Isla de Tortuga.

Como se ha mostrado anteriormente, el racismo es un conjunto de prácticas discriminatorias que se legitiman en el marco de procesos de colonización, desde discursos religiosos, políticos y/o científicos, a partir de los cuales, a lo largo del siglo XVIII en la colonia francesa, se establecen

una serie de medidas administrativas discriminatorias y segregativas, que tienen como objetivo reforzar progresivamente los prejuicios y el racismo institucionalizado mediante una legislación. La piedra angular de este sistema segregacionista es la separación social entre colonos y esclavos.

Así, desde 1703, se establecen disposiciones que permiten el matrimonio entre nobles y mujeres de color. Así mismo, desde 1720, en las ordenanzas se hace referencia a los “negros liberados” que son los negros nacidos libres (hijos de colonos con mujer negra) y negros a los que se les otorga la libertad, lo que tiene como condición el hecho de nacer en Haití. Durante los próximos cincuenta años, se toman medidas para excluir de la administración de justicia a los *affranchis*, también de las oficinas reales, de la profesión médica y de una serie de cargos oficiales de alto rango en la milicia.

Las escrituras notariales indican los grados de aceptación en la sociedad colonial basándose en el color de la piel, incluyendo el grado de mezcla de la sangre. Julien Raimond testifica que su madre aparece en una escritura de 1760 como "mulata libre", lo que no está especificado en su matrimonio. En 1766, se le designa como miembro de una clase inferior. En 1783, Julien pierde el título de "Sir", mientras que su madre pierde su apellido. Su nombre es reemplazado y éste pasa de ser "mulato libre" a ser "garra libre"²². A partir de 1771, los descendientes de los colonos mezclados ya no son tratados como blancos. En 1773, una ley concede la libertad a los negros de adoptar nombres africanos.

La idea central del sistema colonial consiste en establecer una jerarquía racial basada en el grado de descendencia europea que “une el color de la esclavitud con los negros y el sentido de la libertad con los blancos” (Gauthier, 2007). Para ello, se construye un sistema cultural basado en el menosprecio, que marca la distinción entre amos y esclavos, y entre esclavos y personas libres de color. Esta constitución del menosprecio impuesta por los colonos hace que los libertos quieran liberarse de las múltiples prohibiciones, tales como la prohibición de vestir como el blanco, de sentarse en la iglesia en los mismos bancos, la obligación de mostrar siempre respeto hacia ellos, etc.

La colonia justifica estas medidas:

“En Saint-Domingue, según indicaba un noble francés que vivió en esa colonia, todo descendiente de Negros, al menos hasta la sexta generación, sufría un gran desprecio

²² Garra libre designa a la persona que es libre pero que no posee documentos ni certificados que demuestren su libertad.

social. Incluso cuando un blanco esposaba una mulata, a partir de ese momento era considerado como una persona ‘malcasada’ (mésallié) y ‘despreciable’” (Hilliard de Auberteuil citado en Gómez, 2015: 71).

Incluso los blancos que se casan con mujeres de color pierden sus privilegios, dando lugar a la salida de Saint-Domingue de muchos de ellos, debido a que estas disposiciones no tienen efecto en Francia. La presencia de los negros y mulatos se limita al Hexágono y se crea, en 1777, un archivo en el puerto de esclavos que acompaña a sus amos.

No en vano, el sistema jerárquico basado en el color, y presentado como algo esencial para la estabilidad de la colonia, presenta muchos defectos. Durante el censo de 1782, se utiliza el término “uno de los nuestros” para referirse a los negros y “personas de color” para hablar de los mulatos nacidos libres²³, lo que instaura una división racial. El término "personas de color" es confuso. A veces es sinónimo de “negro libre”, incluyendo el hijo de dos mulatos, y, a veces, es sinónimo de mulato. En este último sentido, parece que excluye a los esclavos casi tanto como a los seres libres.

El término "uno de los nuestros" también oculta otra realidad, al referirse a varios miembros de este grupo, negros o mulatos nacidos de padres libres pero que no han sido "liberados". Esta contradicción se observa en la legislación aprobada para reducir el número de libres en tanto que ellos son el motor de la producción. Sin embargo, la concesión de la libertad constituye una fuente de ingresos para el gobierno. Por lo tanto, los amos, para evitar este pago o retrasarlo, conceden la libertad de hecho a algunos de sus esclavos que se convierten en "Lib Savan"²⁴ o libertaros sin papeles. También hay *Le Negre Marron*, es decir el esclavo fugitivo que se esconde en las montañas donde forma pequeñas comunidades.

Por último, entre los esclavos, hay una distinción entre los criollos, nacidos en Saint-Domingue, que son utilizados frecuentemente en el trabajo doméstico o para realizar tareas especializadas, y los *bossales*, nacidos en África, a los que se asignan los trabajos del campo. Entre los esclavos del campo, los comandantes²⁵ gozan de cierta libertad, mientras que los demás esclavos están dirigidos por medio de instrumentos de control de los comandantes que sirven de

²³ Los negros libres y los mulatos que pertenecen a una misma categoría están *affranchis*.

²⁴ Lib Savan es un recién liberado que no puede ejercer sus derechos, ya que carece de documentación. Corre el riesgo de ser capturado y de volver a la esclavitud. Por ello, sigue en la propiedad del amo trabajando en la plantación o vive en la clandestinidad.

²⁵ Los comandantes son criollos.

intérpretes a las órdenes de los propietarios. Posteriormente, muchos libertos pasean esclavos o ejercen profesiones de artesanos, médicos y abogados, entre otros. Y, en muchos casos, llegan a ser más ricos y mejor educados que algunos blancos. En resumen, la división social en Haití es más compleja que la simple relación entre los tres grupos principales: colonos, libertos y esclavos, propuestos por los ideólogos coloniales.

CAPÍTULO III

CUESTIONES METODOLÓGICAS

El presente estudio histórico-interpretativo se adhiere al enfoque de investigación cualitativo-documental. Este abre el camino para relacionar el objeto de investigación con los estudios de la interpretación hermenéutica, puesto que éstos se sitúan en la comprensión y transformación de los fenómenos sociales en tiempos históricos. Dicha investigación permite construir estrategias para visibilizar los sujetos, las significaciones y los imaginarios sociales, los discursos y las prácticas que han configurado culturalmente la nación haitiana entre 1697 y 1915. Estos discursos y prácticas han construido procesos de dominación y pérdida de identidad.

En este sentido, el proceso metodológico considera que la construcción social se produce como historia y acontecimientos. Se inscribe en un trabajo de campo, el cual recupera los diferentes aspectos de la vida cotidiana de las personas, sus creencias y experiencias, en torno a las prácticas de exclusión y segregación racial. Estos escenarios de indagación permiten rescatar la construcción cultural de Haití que ha legitimado los procesos de dominación y pérdida de identidad. Es decir, esta historia está elaborada con “todo lo que, siendo del hombre, depende del hombre, sirve al hombre, significa la presencia, la actividad, los gustos y las formas de ser del hombre” (Febvre, 1974: 227).

1. Técnicas de recogida de información

Para recopilar la información de los documentos públicos que orientan y dan cuenta de prácticas de segregación y exclusión entre 1697 y 1915 (leyes, Constituciones, decretos, entre otros), y los libros o artículos que se han escrito sobre esta época en la Isla, se propone la técnica

de Resúmenes Analíticos Especializados (RAE) que son instrumentos que permiten reseñar textos o archivos documentales con mayor profundidad que las fichas bibliográficas. Su estructura varía en función del tipo de investigación y de las necesidades del investigador.

Estos resúmenes analíticos brindan información, en su primera parte bibliográfica, sobre el texto consultado, y permiten evidenciar la información del texto, tal como el tema general, las principales hipótesis, el marco conceptual utilizado, las palabras o conceptos claves. Algunos de los formatos utilizados permiten rescatar citas textuales que posteriormente pueden servir para realizar el análisis. Este tipo de formato permite establecer, en un estudio histórico, las categorías fundamentales de la investigación.

2. Proceso de investigación

Teniendo en cuenta sus objetivos específicos, la investigación se desarrollará a partir del siguiente procedimiento.

Momento n° 1: Para develar los imaginarios y significados sociales sobre raza, religión y lengua que se han instituido en Haití, durante el proceso de consolidación como nación, y que inciden hoy en día en su construcción cultural,

- a. se realizará una revisión documental de los textos públicos, libros, artículos u otros textos, que den cuenta de las significaciones imaginarias sobre raza, religión y lengua construidas por la población, con las cuales se configuran las prácticas culturales de dominación y exclusión;
- b. se hará una sistematización parcial de la información recogida a partir de la elaboración de RAES.

Momento n° 2: Para identificar cómo ha sido el proceso histórico-político instaurado desde estos imaginarios sociales, que han legitimado dinámicas sociales y culturales de dominación, segregación y pérdida de la identidad cultural haitiana,

- a. se realizará una revisión de fuentes documentales secundarias, principalmente textos históricos;

- b. estas fuentes se sistematizarán a partir de fichas bibliográficas, con las cuales se podrá construir un documento histórico que dé cuenta de las dinámicas sociales, políticas y culturales en las que se instala la segregación racial y la exclusión como prácticas que permiten o posibilitan la dominación y la pérdida de identidad.

Momento n° 3: Para analizar la forma en que los ritos religiosos (y el vudú en particular) y el idioma han sido utilizados políticamente para desligar la población de su vínculo identitario,

- a. se realizará una revisión de textos históricos que den cuenta de las características de estas prácticas religiosas e idiomáticas;
- b. con la información recogida, se podrá construir un documento sobre la incidencia de estas significaciones imaginarias en la conformación de la identidad del pueblo haitiano.

Momento n° 4: Elaboración de los respectivos informes que den cuenta de la construcción teórica y metodológica del estudio, de los instrumentos, la recogida y sistematización de la información.

Momento n° 5: Redacción del texto final con el análisis y la interpretación en la estructura de tesis de doctorado.

CAPÍTULO IV

HISTORIOGRAFÍA DE LA EXCLUSIÓN Y LA DESIGUALDAD

La historiografía de la exclusión y la desigualdad comprende las formas culturales que han instalado la exclusión, la desigualdad y la pérdida de identidad del pueblo haitiano. Implica necesariamente develar los imaginarios sociales y los significados que la sociedad haitiana ha otorgado y construido en torno a tres instituciones fundamentales de la sociedad como son la raza, la lengua y la religión. Estas instituciones están consideradas por los estudios sociales y culturales como instituciones que, por su trascendencia en la formación de lo humano y lo social, son espacios de legitimación de formas de actuación social. Por lo tanto, se hace necesario realizar una historiografía de la sociedad haitiana, y, desde la memoria histórica que se construye entre la historia oficial y esa otra historia, comprender cómo se instalan, en diferentes momentos, los procesos de exclusión y desigualdad en la sociedad.

El racismo se instala en Saint-Domingue como una forma de perpetuar la explotación de los negros y mulatos, libres o esclavos, y de impedir que nazca en ellos la conciencia y la voluntad de rebelarse contra la crueldad de su condición. El objetivo es evitar la comprensión del sistema de dominación en el que se encuentran, privándoles de su propia identidad y sujetándolos a su papel en la producción colonial, para hacer del blanco la más alta expresión de la humanidad (Tolentino, 1984: 12).

Esta ideología se difunde al ritmo de la evolución de la producción colonial y se dirige especialmente a los libertos o liberados. Por su naturaleza ideológica, contiene mecanismos que pueden ser accionados, incluso a distancia. Para los blancos, los libres pueden ser los líderes naturales de las masas de esclavos y los posibles iniciadores de un levantamiento general. Esta amenaza es la mayor pesadilla de los colonizadores. En la metrópoli, especialmente desde 1769,

temen una alianza de libertos y colonos que pueda conducir Saint-Domingue a buscar la independencia, como se produjo en Estados Unidos, en donde las colonias (los Estados) se liberaron de Inglaterra, pero conservaron el modelo esclavista.

La Sociedad de Ciudadanos de Color se funda en París el 29 de agosto de 1789. Julien Raymond²⁶ se une a ella a finales de septiembre de 1789, y, en octubre del mismo año, introduce el Abbé Grégoire en la Sociedad de Amigos Negros, fundada en febrero de 1788. Raymond convence a la Sociedad de Amigos Negros centrarse en la discriminación, en lugar de hacerlo en la esclavitud. En Francia, nunca ha habido un gran movimiento popular para la abolición de la esclavitud como en Inglaterra o en Estados Unidos (Dubois, 2010: 111). Por un lado, el movimiento abolicionista no tiene sus raíces en la religión, como ocurre en los países de habla inglesa, sino en las ideas de la Ilustración. Por otro lado, la prosperidad francesa es más dependiente de las colonias, especialmente de Saint-Domingue, y el público es muy consciente de ello. Plantadores y comerciantes están menos unidos en torno a los derechos de las personas de color que sobre el mantenimiento de la esclavitud. En varios artículos publicados a partir de octubre de 1789, Julien Raymond argumenta que el racismo es un resultado directo de la esclavitud, como consecuencia de una alianza entre los libertos y blancos. Por lo tanto, es imposible que la sociedad colonial, esclavista y racista, sea reformada, dado que el racismo es necesario para el equilibrio del sistema colonial (Gauthier, 2007: 89).

Cuando el Comité de las colonias finalmente aprueba la resolución sobre el derecho al voto en las colonias, el 28 de marzo de 1790, el texto de la decisión es lo suficientemente vago como para que las autoridades coloniales puedan excluir a los libertos. Vincent Ogé, uno de los fundadores de la Sociedad de los Ciudadanos de Color, se desplaza a la Isla para intervenir en favor de los libertos. Con la ayuda de Jean-Baptiste Chavannes²⁷, logra levantar una fuerza de libertos, con el apoyo de los *Lib Savan*²⁸ y de *Le Negre Marron* (marrones), en octubre de 1790. No en vano, son derrotados por la Guardia Nacional y Vincent Ogé es ejecutado en febrero de 1791.

²⁶ Julien Raymond, nacido en Bainet (Haití), es *affranchis*.

²⁷ Es un *affranchis* que luchó por la independencia de los Estados Unidos en 1776. Luego, en 1790, apoyó la acción de Vincent Ogé en Saint-Domingue para lograr la igualdad de derechos entre los blancos y los libres de color. Habiendo fracasado la revuelta, son entregados a las autoridades francesas por los españoles. Ejecutado el 25 de febrero de 1791, su combate indudablemente inspiró el levantamiento de los esclavos negros de 1791.

²⁸ Esclavo liberado por su amo sin tener un estatus legal que lo proteja.

Sigue un periodo de malestar entre los blancos y libertos. Con la capacidad de aplicación de la ley de esclavitud en la sociedad colonial, surgen milicias locales²⁹, debilitadas posteriormente, ya que los libertos y los negros se unen para luchar contra las milicias blancas. Mientras tanto, el decreto del 12 de octubre de 1790 suprime los privilegios que tenían los libertos. Esta situación propicia la constitución de los tres movimientos que surgen en la Isla.

En marzo de 1791, una petición de ciudadanos de la Sociedad de color exige el envío de delegados en las colonias con el fin de aplicar los principios de justicia de la Asamblea Nacional. El debate sobre los asentamientos, celebrado del 11 al 15 de mayo de 1791, en un intento para evitar que la Asamblea viole los principios de la Declaración de Derechos del Hombre, se traduce por una victoria del *lobby* colonial, el afianzamiento de la esclavitud y el abandono de la legislación sobre las personas en las asambleas coloniales compuestas por blancos.

La enmienda, aprobada el 15 de mayo de 1791, que abre los derechos de los ciudadanos únicamente a los nacidos de padres y madres libres, está considerada como una promoción para el mantenimiento de la esclavitud, dado que niega los derechos a los demás grupos. Esta enmienda es derogada el 24 de septiembre de 1791. Dicho debate ocasiona una profunda división en la Asamblea. Sin embargo, menos de un año después de la derrota de Ogé y Chavannes, la insurrección general de los esclavos, durante la noche del 22 al 23 de agosto de 1791, provoca la apertura del proceso que conduce a la creación de la República de Haití, el 1 de enero de 1804.

1. La trampa de la dominación

El 4 de abril de 1792, la Asamblea Nacional aprueba un decreto que permite lograr los derechos civiles y políticos. Una comisión civil es responsable de hacer cumplir el decreto. Julien Raymond es despedido, aunque pueda hablar con uno de los emisarios, Sonthonax. Explica que el levantamiento es necesario para la abolición de la esclavitud y hace sus recomendaciones sobre la igualdad de los funcionarios y agentes de la Guardia Nacional electos y la adopción de una forma de Gobierno que se centre en el respeto de los derechos humanos (Gauthier, 2007; Hurbon, 1987).

En enero de 1793, Raymond publica un folleto en el que argumenta la necesaria inclusión de los esclavos para evitar que Saint-Domingue caiga en ruinas. Esto lo expone a la hostilidad de

²⁹ Las milicias locales están dirigidas por blancos.

los colonos que son apoyados por el nuevo gobernador. Sin embargo, los emisarios enviados por Francia dependen de los esclavos para su seguridad, ya que declara la libertad general en la colonia.

El 29 de agosto de 1793, Sonthonax pronuncia la abolición de la esclavitud. Una delegación representativa de toda la población de Saint-Domingue (Belley, Mills y Dufay) se desplaza a Francia. Es recibida por la Convención Montagnarde, el 4 de febrero de 1794, donde se reconoce y se extiende a todas las colonias francesas la libertad general conquistada en Saint-Domingue. El 6 de mayo de 1794, Toussaint Louverture se une a Francia y, rápidamente, demuestra ser un líder sobresaliente. Derrota a las tropas españolas (1794) y a las tropas británicas (1798) que esperaban apoderarse de la colonia, aprovechando los disturbios internos. Mientras tanto, los miembros de la Comisión lo nombran gobernador adjunto en 1796 (Gouraique, 1955).

Por su parte, Julien Raymond es encarcelado en París, desde septiembre de 1793 hasta mayo de 1795, acusado de avivar la violencia racial en la colonia. Sin embargo, en mayo de 1796, viene como un miembro de una comisión civil para restaurar el orden en Saint-Domingue. Contribuye a la creación de un modelo laboral para mantener la producción de azúcar en la situación posterior a la esclavitud. Toussaint siente que la abolición de la esclavitud es una amenaza, ya que es la fuente de ingresos mediante el mantenimiento del sistema de plantaciones para la venta de productos destinados a la exportación. Raymond se inclina, pero se opone a Sonthonax que también es emisario. Vuelve a Francia en 1797 tras el estallido de la Comisión.

2. Fuerza de los prejuicios y lucha de clases

En numerosas circunstancias, el sentimiento nacionalista está representado por el movimiento de la negritud o “noiriste”, lo que se manifiesta en sus contradicciones con el imperialismo o, simplemente, en sus luchas internas. Las diferentes facciones de las clases dominantes mezclan el *noirisme* con el nacionalismo o hacen uso de ambos a fin de manipular las masas y defender sus intereses.

Esta coexistencia entre *noirisme* y nacionalismo en Haití se observa a lo largo de la historia contemporánea de la cual resulta la Independencia. Es la razón por la cual, incluso hoy en día, la cuestión del color, al igual que la ideología, juegan un papel importante en las luchas sociales y políticas del país. Conviene precisar al respecto que la noción de ideología es forjada por Destutt de Tracy y retomada por Marx y Engels en su libro titulado "La ideología alemana" (1932).

“La producción de ideas, representaciones y conciencias está (...) directamente entrelazada con (...) la actividad y el comercio material de los hombres. Es el lenguaje de la vida real. Los hombres son los productores de sus representaciones, ideas, etc., pero los hombres reales que actúan han sido condicionados por un determinado desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de forma correspondientes al mismo, incluyendo las formas más amplias que estos pueden tomar” (Marx y Engels, 1932: 77).

En la vida cotidiana, la cuestión del color pierde su carácter de clase a favor de una conducta individual que se asume como reacción psicológica, implicando una respuesta individual cuando consideran que están amenazados en sus actividades profesionales, en su propia intimidad, o cuando sus propios beneficios inmediatos o estratégicos parecen estar amenazados.

Así, el color alude a un esquema de abuso verbal e incluso físico. Por ejemplo, son escasas las campañas electorales actuales que no están impregnadas de discursos discriminatorios y excluyentes basados en el color de la piel, ya sea para atacar a su contrincante o para defenderse de él. Por lo tanto, el racismo se convierte en un movimiento colectivo al servicio de las clases dominantes cuando se trata de mantener el poder político. Paradójicamente, el racismo, como fenómeno social, pone en peligro la estructura económica y productiva, que se cuestiona de forma sesgada, como si fueran solamente las clases desfavorecidas las que buscaran sacar provecho del campo de batalla.

En ese sentido, los negros, en su mayoría, se declaran "auténticos" hijos de Haití y descendientes de esclavos africanos, mientras que los mulatos, a los ojos de los negros, además de ser "hijos ilegítimos", poseen toda la riqueza del país. Un ejemplo de esta situación son las elecciones presidenciales de 1957, cuando las campañas electorales se enfocan, en gran parte, en la cuestión del color. Incluso los principales candidatos, como François Duvalier, Louis Déjoie, Daniel Figolé y Clement Jumelle, no son apoyados por sus proyectos políticos sino por sus pertenencias étnicas. Esta situación conduce Lyonel Paquin (1988) a escribir lo siguiente:

“El clima de la época fue tal que el perjuicio del color distorsionó el juicio de los hombres inteligentes y bien equilibrados en todas las otras materias. La carrera presidencial se convirtió en una carrera hacia el predominio del color y clase” (Paquin, 1988: 159).

Esta interpretación de dos problemas aparentemente diferentes, el del nacionalismo y del *noirisme* como epifenómeno del racismo, nos invita a entender mejor y a considerar que el racismo

ha sido un elemento histórico que configura el sentido político y social de la nación, y que es generador de violencia y de exclusión, a partir de la institución de diversas identidades (propias de cada grupo social) que definen el ser y el hacer de los sujetos.

El prejuicio del color, que es una manifestación del racismo, no nace con el sistema capitalista. Es precedido de varios siglos y, desde entonces, nunca ha dejado de causar daños dentro de las clases dominadas para el beneficio exclusivo de los ricos. En la antigüedad, los griegos que practicaban la esclavitud consideraban a los esclavos como si fueran un bien propio que se podía marcar, facilitando a los hombres libres su tarea de dirigir la ciudad. Hasta Aristóteles (384-322 A.C.), erudito griego, promueve la creencia de que existen "seres humanos inferiores" a los demás. Según él, el único destino es la esclavitud y, por ende, la dominación. Esta idea ha continuado su camino, sin que, durante muchos siglos, sea debatida y frenada (Antenor, 1885).

Esta práctica que consiste en rechazar un ser humano o un pueblo por su color de piel o por su raza no puede ser comparada con una simple intolerancia de algunas personas o grupos en países determinados, especialmente en el mundo occidental. Hoy en día, aunque sea censurada como forma sociocultural, se refleja en la imposición hegemónica de la globalización como nueva etapa del sistema capitalista.

Por lo cual, la discriminación racial siempre ha sido un instrumento ideológico en manos de las clases dominantes, en su búsqueda constante de mano de obra servil. Es compatible con los intereses económicos y políticos de dichas clases. El prejuicio del color, como sub-producto del racismo, es parte de la unidad estructural de la sociedad y de ella se desprende la aparición y el desarrollo de las clases sociales. No sorprende que, a pesar de los grandes avances de la ciencia, hoy en día, el racismo siga siendo fuerte y se manifieste de muchas maneras en los cinco continentes.

2.1. En Haití, la discriminación conduce al choque entre "negros" y "mulatos"

El sistema esclavista, que ha asolado durante siglos el continente americano, no ha escapado al proceso de legitimación. Tanto en la Española como en Saint-Domingue, los defensores de este sistema, para disuadir cualquier intento de revuelta de hombres y mujeres reducidos a la condición de esclavo, logran inculcar a los esclavos el sentimiento e incluso la sensación de ser subhumanos. Esto posibilita que se sometan dócilmente a sus opresores blancos durante la colonia, y luego, a

los *affranchis*, como nueva clase dirigente después de la Independencia. Los antiguos libres logran perpetuar la alienación repitiendo que son los herederos de los colonos.

Una realidad que tiende sus huellas en la codicia insaciable por el oro de los españoles, quienes han practicado sin reservas la tesis de Aristóteles. Con el pretexto de civilizar y de evangelizar a una "raza inferior", han masacrado a un pueblo entero. En la única colonia de la Española, más de un millón de autóctonos han sido diezmados por enfermedades hasta entonces desconocidas y exterminados por la explotación practicada bajo la protección de la reina Isabel y la Iglesia católica (Brutus, 2004).

Con la esperanza de proteger a los indígenas, que reflejan el sufrimiento padecido por sus compatriotas, el obispo de Chiapas, representante de un Estado de México, y Bartolomé de las Casas, proponen a Carlos V abolir el decreto de 1503 sobre el tráfico de negros a la Española. Buscan con ello proteger a los indígenas del territorio, para que éstos no sean sometidos a los trabajos forzosos ni a la esclavitud. Sin embargo, esta solicitud no es bien vista, dado que los españoles consideran que los negros africanos animan revueltas (Marx, 1969).

Los primeros años que siguen la llegada de Cristóbal Colon y que han permitido que la Española se convierta en la principal fuente de riqueza para la Corona, gracias al oro robado en ella, España goza de prestigio e influencia en toda Europa. Los españoles han puesto sus ojos en la parte oriental de la Isla, donde el oro es más abundante y la naturaleza es más exuberante. Mientras tanto, los piratas franceses, ingleses y holandeses atacan sin descanso los barcos españoles. Los franceses, llamados bucaneros, penetran gradualmente el continente para establecerse permanentemente en la parte occidental de la Isla (Madiou, 1847).

El Tratado de Ryswick de 1697 pone fin a la ocupación española de la Isla, cediendo el derecho a Francia y otorgándole el dominio sobre casi un tercio de la segunda Isla más grande de las Antillas, después de Cuba. Francia hace de su nueva colonia el primer granero de la metrópoli, a través del sudor de miles de esclavos provenientes de África subsahariana. Estos nuevos colonos, a pesar de sus prejuicios, no se avergüenzan de tener hijos con mujeres negras y estos hijos son quienes constituyen la clase de los *affranchis* (Antenor, 1885).

El prejuicio del color en Haití es apropiado por los mulatos, conocidos como "hombres libres". Interiorizan todo el prejuicio del que fueron víctimas y lo reproducen contra los negros a quienes culpan de ese pasado oscuro que no les permite acceder a la pureza de raza. Según ellos,

si su madre no fuera negra, ellos serían blancos, iguales a los colonos y tendrían los mismos privilegios.

Para ellos, los negros, en la nueva jerarquía social, no salen de la dominación que sufrían durante la esclavitud. Se convierten, a los ojos de sus *medios hermanos*, en aquellos que merecen un trato inferior. Entre los antiguos libres, muchos se han beneficiado de su padre blanco, con la posibilidad de gozar de una educación clásica avanzada. Algunos de ellos son enviados a Francia para continuar sus estudios. No en vano, al referirse a la "superioridad del color", legitiman la dominación proveniente de la raza blanca.

Así, en 1789, como lo señala Labelle (1987), los *affranchis* tienen un tercio de los terrenos, un cuarto de los esclavos, un cuarto de la propiedad inmobiliaria, una buena situación en el comercio y en el oficio, y gozan de un gran prestigio militar, debido a su participación en la guerra de Independencia. Esto evidencia la superioridad económica y social de los *affranchis* mulatos sobre los *affranchis* negros y sobre la masa de todos los esclavos, así como su inferioridad relativa en comparación con las clases poseedoras de los colonos, lo que plantea una división social cargada de intereses cada vez más divergentes.

De esta misma forma, los libertos ricos, para armonizar las relaciones sociales con su estado de producción esclavista, buscan ocupar el mismo nivel social y político que los blancos, sin perder el prestigio que les confiere el hecho de tener padres blancos. Han luchado desde la colonia y desde Francia a fin de conseguir la igualdad (Price-Mars, 1953: 20)

2.2. Con la nueva oligarquía negra

Otro elemento de lucha de clases, lo evidencia la emergencia de una oligarquía negra, representada por los generales que han vivido en el infierno de la esclavitud y que han salido de ella gracias al liderazgo de Toussaint Louverture, en 1794, con la proclamación de la libertad general. Anteriormente, han sellado una alianza, bajo la presión de los acontecimientos, con los libertos que les permite dirigir la guerra de Independencia. Es el único momento en la historia de Haití en donde los *affranchis* y los esclavos se unen para defender una causa común. Sin embargo, cada uno tiene una agenda política diferente.

Una cita de Mentor Laurent Charlier en el periódico *Foache et Cie*, con fecha del 3 de octubre de 1802, lo ilustra. La alianza, o más bien, la unidad entre las dos fracciones inferiores

comienza a agrietarse desde un principio, con la primera gran victoria popular, la historia del mundo moderno revolucionario y anti-colonial. Algunos de ellos muestran el interés de los *affranchis* por consolidar su dominio económico y la hegemonía política sobre la nueva nación frágil. Los otros quieren confiscar los bienes, con el pretexto de una sucesión legal, y, en especial, argumentando que sus padres tuvieron que abandonarlos debido a la violencia constante de las masas sedientes de libertad y bienestar.

La libertad y el bienestar de los negros son inconcebibles para ellos. Sin embargo, para los *affranchis*, la posesión y la propiedad real de la tierra significan los principales medios de producción en el nuevo sistema poscolonial. El poder ha cambiado de manos con la rendición del ejército napoleónico. Las nuevas facciones dominantes, negros y mulatos, cuya economía ya había prosperado durante la época colonial, buscan diferenciarse. Si bien cada uno de ellos tiene sus acciones y sus discursos propios, ninguno demuestra tener una señal o una voluntad de prohibir las relaciones sociales injustas creadas por las grandes propiedades en detrimento de la mayoría de la clase campesina recién liberada de la esclavitud. Prueba de ello es la Constitución de Toussaint de 1801, en la cual se prohíbe la escrituración de menos de 50 hectáreas. Sin escrúpulos, los *affranchis* se entregan a una guerra total por el control absoluto, como gobernante y fracción hegemónica del nuevo Estado, y así marcan el trágico destino de todo un pueblo.

El discurso racista de los colonos provoca otro discurso de misma naturaleza, es decir, dando al color de piel un significado especial, pero de diferente contenido. Debe satisfacer los intereses de estas nuevas fracciones. Incapaz de promover la lucha de clases, gracias a los intereses convergentes, ambos defensores de las clases dominantes se han deslizado con agilidad hacia confrontaciones sociales en un terreno marcado por la lucha racial. Los negros, que tienen los mismos intereses de clase, en lugar de luchar contra todas las formas de racismo, han respondido levantándose. Discuten su origen exclusivamente africano para justificar su "derecho natural", desde su posición mayoritaria, de dominar económica y políticamente el nuevo Estado. Así, la nueva oligarquía negra actúa de forma tan racista como la otra fracción.

De esta forma, se consolida un nuevo discurso dominante que emerge en los procesos decoloniales, como lo señalan Marx y Engels (1845), cuando afirman que la clase que controla los medios de producción material tiene, al mismo tiempo, los medios de producción intelectual, de manera que esta clase ejerza su dominio sobre los pensamientos de la clase que no posee los medios de producción y, por lo tanto, les obliga a estar sujetos a la clase dominante.

Si los antiguos libres ricos han reavivado la tesis del color de la piel, con la intención de arrinconar a los negros y de monopolizar todo el poder político, para asegurar su pretensión de heredar todos los grandes dominios coloniales, la nueva facción (oligarquía negra) de las clases dirigentes, que ha adquirido la mayor parte de su riqueza en la coyuntura, se arriesga a afrontar, en una lucha armada, a los antiguos libres. Con esta lucha entre facciones, se sale de la época colonial que ha experimentado una fase aguda con la guerra del Sur entre Toussaint y Rigaud en 1799. Emile Claude Moïse y Emile Olivier (1992) escriben lo siguiente:

“Ya durante gran parte del periodo revolucionario (1796-1802), la competencia era feroz entre las dos clases dominantes para la conquista del poder político y la toma de posesión de las casas coloniales abandonadas por los colonos que huyen de los disturbios. Los generales de Toussaint (1796-1802) podían ser al mismo tiempo gerentes de habitación e inspectores de cultura. Ellos son en su mayoría negros y vienen directamente de la esclavitud, tan distintos en su origen social como los *affranchis* que son en su mayoría de mulatos” (Moïse y Olivier, 1992: 200)

En esta realidad de Haití ¿Se puede realmente hablar de lucha de clases cuando se trata de dos fracciones de la misma clase que luchan por el control del poder político? La contradicción que les opone, a pesar de su profundidad, es secundaria, aunque a veces el peso de la situación lleve a los protagonistas a resolverla por la vía militar. Su situación económica lleva las semillas de su división, junto con las de su alianza e incluso las de su unidad. Su carácter de clase está basado en intereses específicos. Esta es la razón por la cual Toussaint y André Rigaud³⁰ han aceptado la cultura de los reglamentos elaborados por el general Hédouville³¹, enviado por Francia en 1798. A pesar de su dureza, ya que los condena a la esclavitud, los agricultores tienen que trabajar para los grandes propietarios. Roume, un miembro de la tercera comisión civil, fracasa en la reconciliación de estos dos grandes dirigentes, adversarios de la época. Las relaciones de fuerza finalmente llevan las dos facciones a entenderse para combatir a los colonos franceses, y esta situación lleva a la proclamación de Independencia del país, el 1 de enero de 1804.

³⁰ Benoit Joseph André Rigaud fue el principal líder militar mulato durante la Revolución haitiana. Entre sus protegidos se encontraban Alexandre Pétion y Jean-Pierre Boyer, ambos expresidentes de Haití.

³¹ Gabriel Marie Joseph, conde de Hédouville, fue enviado como gobernador durante la segunda comisión de Sonthonax a Saint-Domingue en 1798. Alentó la disensión entre André Rigaud y Toussaint Louverture.

Tras la Independencia, las tropas indígenas³², bajo el mando de Dessalines³³, Christophe³⁴ y Maurepas³⁵, entre otros, se enfrentan a la verdadera lucha de clases contra los antiguos libres o *affranchis* y contra los “fuera de la ley”³⁶, a la imagen de la lucha de Yayou³⁷ y Romain³⁸ por la defensa de la condición social de los cultivadores, que nunca aceptaron la autoridad de Leclerc, y tampoco reconocieron la autoridad de Dessalines sobre ellos. Por ello, cuando los mulatos del Sur asesinan a Dessalines, no salen en su defensa, a pesar de ser negros como ellos. De hecho, es una mujer declarada loca³⁹, la que da sepultura a Dessalines. Lo anterior nos muestra cómo, en la historia política de Haití, se hacen y se deshacen alianzas entre los grandes generales negros y mulatos, tal como la expedición de 1801 cuando las dos facciones acuerdan conjuntamente combatir a Leclerc.

Este nuevo acuerdo de cooperación entre estas dos facciones, no se hace en detrimento del valor de estos padres de la patria y de la importancia universal de esta revolución que derroca a un sistema injusto de producción, en este caso, el modo de producción esclavista. Sin embargo, continúan con un modo de dominación centrado en lo económico, lo educativo y lo político. Una forma de exclusión está representada por la consideración de los campesinos como intrusos. De ahí viene el término “*moun andeó*”⁴⁰ y la pérdida de identidad manifestada en las costumbres, las prácticas religiosas y la lengua, y violencia simbólica ejercida contra lo que representa el ser haitiano.

Las nuevas estrellas de la época de Saint-Domingue luchan con una ferocidad poco frecuente, ya que los esclavos más radicales no esperan de ningún sistema una emancipación

³² En la historia haitiana, las tropas indígenas hacen alusión al ejército de los africanos.

³³ Jean-Jacques Dessalines fue un líder de la Revolución haitiana que proclamó la Independencia del país el 1 de enero de 1804 y se convirtió en su primer gobernante. En 1804, se proclamó emperador con el nombre de Jacques I.

³⁴ Henri Christophe, o Henri I de Haití, fue un esclavo proveniente del grupo étnico bambara o del pueblo igbo. Fue liberado y participó en la lucha haitiana por la Independencia. Presidente en 1806, se autoproclamó Rey de la mitad septentrional del país que se conoció como el Reino de Haití (1811-1820).

³⁵ Jacques Maurepas es el general haitiano que comandó la ciudad de Port-de-Paix, en la parte francesa de la Isla de Saint-Domingue a la llegada de las tropas francesas comandadas por el general Carlos Victoire Emmanuel Leclerc, cuñado de Napoleón, durante la expedición de Saint-Domingue.

³⁶ *Los Fuera de la ley* son una facción de las tropas indígenas que se niegan a reconocer la institucionalidad de Dessalines, siendo negros cimarrones que nunca han vivido la esclavitud, porque se escaparon al llegar a la Isla y se ubicaron en sitios hostiles donde los blancos no llegaban, haciéndose dueños de estas tierras.

³⁷ Líder campesino que participó en la guerra de Independencia de Haití.

³⁸ Líder campesino que participo en la guerra de independencia de Haití.

³⁹ Esta mujer llamada Défile, Dédée Bazile, pierde a sus dos hijos y a sus tres hermanos, los cuales pertenecen a las tropas indígenas, razón por la cual muchos consideran que, por la profunda tristeza experimentada, ha perdido la razón.

⁴⁰ *Moun andeó*, calificativo despectivo y peyorativo del campesino que significa “intruso”.

integral y una liberación total ofrecida por la metrópoli. Como no tienen nada que perder, ninguno deja las armas.

En los confines de los fugitivos -les marrones-, la lógica de la construcción de un nuevo modelo de producción, con sus características exclusivas, debe reflejarse en hechos objetivos. De hecho, la forma en que los bienes materiales y artesanales son producidos y distribuidos provoca un corto-circuito en la economía y en el mercado regular que prevalece en la colonia. Entonces se autoriza el establecimiento de unas relaciones sociales más igualitarias. Por desgracia, esta economía de supervivencia, que, en un primer momento, refuerza el desarrollo de las tropas indígenas, provoca, en un segundo momento, que estalle un conflicto justo después de la proclamación de Independencia. Esta nueva forma de vida, que prefigura el desarrollo de las diferentes luchas contra la esclavitud, de las que han surgido durante el proceso, no tiene la oportunidad de desarrollarse libremente con el arrebato del poder por parte de los ex-generales *affranchis*. Estos últimos ya han acumulado muchos bienes, lo que vuelve a esbozar un nuevo sistema esclavista en manos de los antiguos libres.

El evidente deseo de libertad, que también traduce un rechazo del hambre y del maltrato padecido durante la esclavitud, los invita a inventar, consciente o inconscientemente, una sociedad más equitativa. En las zonas liberadas por las facciones de las tropas indígenas, como en Colombia, por ejemplo, hay una división de este tipo. Por desgracia, los historiadores tradicionales conservan los hitos fundacionales asociándolos a los sentimientos y a la naturaleza psicológica, en lugar de hacerlo a motivos materiales.

Los esclavos africanos, según ellos, están predispuestos al engaño y a la mentira y, naturalmente, los motivan a ser cimarrones. A ojos de muchos, los campesinos que evaden a los políticos corruptos, a especuladores, a abogados, y a todas las clases dominantes, y que muestran una advertencia general contra cualquier recién llegado de África, después de recibir tanto maltrato, heredan de este comportamiento fugitivo.

3. La evolución de la negritud y de la descendencia blanca después de 1804

Desde la Independencia, e incluso antes, como se ha señalado, siempre ha existido entre las dos alas de la oligarquía del país una lucha sin cuartel por la hegemonía política para corroborar su base de financiación. Los libertos mulatos acumulan alguna riqueza en plena evolución colonial

y algunos negros libres también acceden gradualmente a la clase dominante. Etienne Charlier (1954) observa lo siguiente:

“Toussaint tenía, además del derecho de nombrar a su sucesor, una subvención anual de 300.000 francos y Dessalines tenía 32 propiedades cuyo ingreso se estimó en 20.000 piastres⁴¹” (Charlier, 1954: 46).

Los *affranchis*, aprovechando sus status sociales y dotes intelectuales, piensan que son más capaces de dirigir el país. Los negros, frente a este comportamiento, desarrollan un movimiento *noiriste*, una contra-ideología tan racista como la de los *affranchis*, basada en las circunstancias del trato inhumano que experimentaron durante el periodo esclavista. Si es así, no hay ninguna justificación sostenible del dualismo negro/mulato, sobre todo porque la realidad social ha demostrado su carácter engañoso y conservador. El emperador Jean-Jacques Dessalines tiene que preguntar a los *affranchis*: “¿los negros pobres, cuyos padres son de África, no tendrán nada?”

Esta alerta sugiere que el nuevo jefe de Estado, en realidad, piensa en la gran masa de los antiguos esclavos que aspiran a una ciudadanía plena. Sin embargo, la política agraria de Dessalines no les inspira tanta confianza, dado que los principales beneficiarios de la política son sus colaboradores cercanos y los grandes oficiales de su ejército. De igual forma, el reglamento con el cual regula la propiedad de la tierra y el cultivo tampoco es bien acogido por los nuevos libres, dado que impide el parcelamiento y la obtención de un título de propiedad.

El emperador Dessalines concibe Haití, en la segunda Constitución, como un Estado independiente basado en grandes principios revolucionarios. Uno de ellos es asegurar la reciente revolución promulgando por esta Constitución en un artículo restrictivo: ningún "blanco, cualquiera sea su procedencia, pondrá un pie en este territorio, a título de amo o de propietario. Tampoco podrá en el futuro adquirir ninguna propiedad” (Constitución de 1805, artículo 12) (Le Petit Samedi Soir, 1985).

Este artículo se mantiene en otras trece Constituciones que han sido promulgadas por las diversas autoridades hasta el desembarco de los marines norteamericanos en 1915. A pesar de que los empresarios extranjeros han encontrado vacíos legales, por ejemplo casándose con haitianas, para rodear este artículo nacionalista, sigue siendo una barrera para proteger el suelo y el subsuelo.

⁴¹ “Piastres” es una deformación lingüística de la moneda haitiana de esa época y es utilizada coloquialmente por los negros.

No es sino hasta 1918, durante el tercer año de la ocupación estadounidense, cuando el presidente Sudre Dartiguenave⁴² suprime este artículo para facilitar el dominio imperialista sobre las principales fuentes de riqueza. La nueva Constitución es impuesta por el intervencionismo estadounidense y Franklin Roosevelt no esconde que lo escribió él mismo. Resulta de gran importancia en la profundización de la miseria de los haitianos, principalmente de los pequeños agricultores, ya que legaliza las disposiciones presentes y futuras del imperialismo sobre la riqueza nacional. Traduce la victoria de los liberales que siempre han acusado ese artículo de ser conservador. Ha estado omnipresente hasta la fecha en todas las nuevas Constituciones y en el Código Civil, como una barrera a la inversión extranjera y como un argumento corolario en el desarrollo del país (Elie, 1958).

3.1. Asimilación del poder y de la economía

Estos temas han sido estudiados de modo más reciente por los representantes de la teoría decolonial. Se asume que Haití, como todas las Islas del Caribe, se configura en una discontinuidad histórica de la democracia política por un capitalismo democrático que es preciso revisar para hacer visible al colonialismo concebido como “una forma de dominación directa, política, social y cultural de los europeos sobre los conquistados de todos los continentes” (Quijano, 1992: 437) que disipa cualquier realización democrática. Pero, el sometimiento político se instala como un problema continuo, dado que las discriminaciones raciales que sirvieron para sustentar la economía colonial han viajado históricamente bajo modos de subjetividad que definen una transculturación codificada como racial, como si fueran naturales, haciendo desconocer su origen político.

Al respecto, Boron (2006) presenta una revisión que hace evidente la adopción latinoamericana de las formas culturales europeas que sustituyen paulatinamente los modos propios de vivir y de existir o producen una transculturación, ubicando a estas culturas del Sur en el modo económico contemporáneo del neoliberalismo.

“La lucha por la democracia en América Latina, es decir, la conquista de la igualdad, la libertad y la participación ciudadana, es insostenible al margen de una lucha contra el

⁴² Dartiguenave era un mulato, nacido el 6 de abril de 1863. Se convirtió en presidente de Haití, del 12 de agosto de 1915 al 15 de mayo de 1922, en un gobierno establecido por los Estados Unidos después de que su ocupación militar comenzara el 27 de julio de 1915 tras un levantamiento que acabó con la muerte del presidente Vilbrun Guillaume Sam. Murió el 26 de julio de 1926.

despotismo del capital. Más democracia implica, necesariamente, menos capitalismo. (...). El neoliberalismo [conduce a] una concepción y una práctica profundamente autoritaria en la gestión de la cosa pública. Por eso, el dilema neoliberal no es entre Estado y mercado, sino entre democracia y mercado. Y sus representantes no vacilan en sacrificar la primera en aras del segundo” (Boron, 2006: 148).

Lo que se pretende mostrar es que la transculturación, o sustitución cultural entre pueblos, está marcada por una dimensión económica, conducida por posiciones políticas o patrones de poder hegemónicos que definen las condiciones de dominación que no son sólo culturales. También constituyen la interioridad de los colonizados. Al respecto, Quijano (1992) enfatiza: “se trata de una colonización de las otras culturas (...) que consiste en una colonización del imaginario de los dominados. Es decir, actúa en la interioridad de ese imaginario. En una medida, es parte de él” (Quijano, 1992: 439).

Hay observaciones muy reveladoras de la colonialidad desde un patrón de poder. Es el caso del mercado de la esclavitud utilizado para sostener la producción azucarera haitiana, que, en la temporalidad de este estudio, se inserta a través del Código Negro. Una normatividad que legitima la esclavitud de negros cuya fuerza de trabajo produce riqueza en provecho de los blancos, como lo destaca Galeano (1971):

“En la segunda mitad del siglo, el mejor azúcar del mundo brotaba del suelo esponjoso de las llanuras de la costa de Haití, una colonia francesa que por entonces se llamaba Saint-Domingue. Al Norte y al Oeste, Haití se convirtió en un vertedero de esclavos: el azúcar exigía cada vez más brazos” (Galeano, 1971: 39).

La dimensión económica crece bajo la dominación francesa, cristalizada en el tratado de Ryswick. Como lo constata Leventis (1954):

“El reconocimiento español oficial de la soberanía francesa en la parte occidental de la Isla se encuentra en el Tratado ‘Solano-Ennery’ de 1776. Veinte años más tarde, [sustituido] por el de Basilea (1795), se adjudica a Francia la totalidad del territorio isleño de Santo Domingo” (Leventis, 1954: 6).

La historia contada por Leventis (1954) sitúa en el año 1665 una serie de decisiones políticas que permiten declarar el inicio de una estructuración sociocultural haitiana en manos de la gobernabilidad del momento celebrada por el primer gobernador y general francés Bertrand

d'Ogeron. Su poder se fundamenta en la trata de negros africanos para sustentar la economía colonial. Economía y política se convierten en el patrón de poder que configura la sociedad y la cultura haitianas:

“A un ritmo de 20 a 30.000 por año. A medida que la colonia prospera, sobre todo a partir de 1720, se establece en Saint-Domingue una sociedad jerarquizada, heteróclita y pintoresca en la cual los blancos, los mulatos y los negros se distinguen, no sólo por el color de su piel, sino por su situación social. Hay los grandes plantadores, los funcionarios civiles y militares, los artesanos, los pequeños traficantes, los pescadores, los tenderos, los peluqueros, los domadores de osos, los esclavos y los libertos; unos vivían en la opulencia, otros en la miseria; unos se despertaban acariciados por la brisa antillana, otros a golpe de rebenque. En esa sociedad en la que domina el amor al dinero y a los placeres, reinan toda suerte de prejuicios, principalmente los de color y casta. Los mismos blancos se dividen en ‘grandes’ y ‘pequeños’. Los ‘pequeños’ están celosos, no sólo de los ‘grandes’, sino [también] de los libertos de color que con más éxito que ellos han acumulado riquezas y tierras. En cuanto a los negros, sirven de mano de obra y de ganado” (Leventis, 1954: 6).

La subjetividad haitiana estructurada por la colonia es el poder que persuade a la imaginación de los colonizados. Un poder que hace aceptar los patrones de expresión, conocimiento y significación de los dominados, y que consolida las diversas formas sociales de vivir la esclavitud entre blancos, negros y libertos. No obstante, los hechos históricos cuestionan este patrón de poder de la esclavitud. Leventis (1954) narra un episodio histórico para Haití en el que se trata de derribar la esclavitud y se desata una época de combates internos. Esta forma parte de la transculturación en la que los dominados resultan derribados por los imaginarios sociales del colono que les llevan a una “europeización cultural” (Restrepo y Rojas, 2010: 94).

Leventis rememora que, “el 29 de agosto de 1793, cuando Sonthonax, uno de los tres comisarios enviados a París para establecer el orden, proclama la libertad general de los esclavos” (Leventis, 1954: 7), se originan movimientos políticos entre estas tres razas que se disputan el poder. Inicia así el paso de la colonia al establecimiento del Estado haitiano en el que participa, como germen de ese proceso político, el jefe negro Toussaint Louverture que, en 1802, es vencido por el cuñado de Napoleón, el general Leclerc. Emprende un régimen de terror que es atacado por la guerrilla de los montes, en numerosos combates y emboscadas, que terminan, el 18 de noviembre de 1803, cuando el general negro Dessalines acaba con las tropas de Rochambeau. Esta última batalla permite, en el año 1804, declarar la Independencia de Saint-Domingue (Leventis, 1954).

4. Dominación: lengua, educación y raza

Los catorce años de lucha, hasta el logro de la Independencia haitiana, realizados por “600.000 esclavos negros traídos de África durante tres siglos de tráfico negro para servir de herramienta a la prosperidad de la colonia” (Price, 1954: 8), no permiten alejarse de la herencia francesa. Se adopta la lengua colonial, la Constitución política, la organización administrativa, los usos y costumbres, y se asume una educación europea.

La educación de Haití impacta las desigualdades sociales, ya que este proceso humanizador, como lo señala Ocampo (2001), “es el elemento central de toda política de desarrollo integral. Es esencial para garantizar la mejoría económica y la movilidad social de los sectores más desprotegidos de la sociedad” (Ocampo, 2001: 36). Un asunto, que proviene de la colonia y se prolonga en el presente haitiano, exige su re-actualización histórica, porque, aunque se declaren exorbitantes metas filantrópicas a la educación, se considera como un obstáculo a la Independencia cultural, social y política haitianas; especialmente porque, en ella, se realiza un proceso de relaciones de saber desiguales en donde acontece una:

“colonialidad del saber o dimensión epistémica de la colonialidad del poder. Se refiere al efecto de subalternización, folclorización o invisibilización de una multiplicidad de conocimientos que no responden a las modalidades de producción de conocimiento occidental asociadas a la ciencia convencional y al discurso experto” (Restrepo y Rojas, 2010: 136).

En otras palabras, la transculturación o “la evolución histórica significa siempre un tránsito vital de culturas, a ritmo más o menos reposado o veloz. [Son] diversas en posiciones espaciales y categorías estructurales de las culturas que han influido en la formación del pueblo” (Ortiz, 1983: 87) haitiano, en donde un fenómeno básico como la educación participa de este proceso de confusión cultural que se nombra, desde Lander (1993), colonialidad.

“Formas del conocimiento desarrolladas (eurocéntricas) para la comprensión se convierten en las últimas formas válidas, objetivas, universales del conocimiento. Las categorías, los conceptos y las perspectivas (economía, Estado, sociedad civil, mercado, clases, etc.) se convierten así en categorías universales para el análisis de cualquier realidad” (Lander, 1993: 15).

Y, a través de la educación, esos conocimientos eurocéntricos se convierten en un deber para todos los pueblos convertidos en colonias epistémicas, tal y como aconteció en Haití, a partir de su Independencia en 1804, cuando se produce la reconstrucción de la sociedad, luego de un periodo de conflictos internos. Como lo postula el trabajo de Bonhomme (2015):

“Este periodo de la historia haitiana se caracterizó por la inestabilidad política, conflictos internos y luchas por el poder. Esta situación impidió la edificación de las bases de sustentación de un sistema educativo universal y progresivamente democrático. Los gobernantes que se sucedieron en el poder se veían en la obligación de consolidar la Independencia, dedicándose a la construcción de fortalezas y a la compra de armas, antes que al bienestar social común” (Bonhomme, 2015: 6).

Los intentos de los gobernantes para implementar un sistema educativo justo e igual para todos nunca pudo darse, no sólo por las condiciones políticas internas que declaran una guerra simbólica entre los negros ricos y las clases más pobres, sino, además, por la transculturación epistémica o construcción epistemológica eurocéntrica que establecen como eje de la educación. Así, el primer presidente haitiano, Jean-Jacques Dessalines, promulga, en su Constitución de 1805, una visión estratégica de la educación. En el artículo 19 de esta Constitución, se prevé la construcción de una escuela en cada región del país y la elaboración de un plan de educación para todos. Pero, estas leyes nunca se implementaron. Las pocas escuelas construidas están operadas por la iniciativa privada y el acceso a ellas está reservado a los hijos cuyos padres han rendido algún servicio en el marco de la guerra de Independencia. La enseñanza mantiene el carácter aristocrático que tiene desde el período colonial y, en consecuencia, está disponible para una pequeña élite (Bonhomme, 2015: 7).

El asunto problemático de la visión educativa de Dessalines es el de olvidar a la población campesina, incrementando las desigualdades sociales y el atraso del desarrollo haitiano. El proceso educativo mezcla entonces estas inequidades y los intereses políticos que buscan, a toda costa, la Independencia respecto a Francia. Esta paradoja se evidencia en Henri Christophe, cuyo gobierno se mantiene durante trece años (1807-1820). Este nuevo gobierno propone una educación contra la herencia francesa, aliándose con los modelos pedagógicos y las ciencias de la educación inglesas. Pero, inexorablemente, mantiene una educación distanciada de la vida rural. Una de las causas es identificada por Bonhomme (2015):

“El modo de producción neo-feudal establecido en el país después de la Independencia se reveló incompatible con la educación para todos, pues una mayoría de individuos estaba obligada a cultivar las tierras que no eran suyas, y una minoría, propietaria de los medios de producción, profesionales del área del derecho y de la administración pública, no hacía más que aprovechar y disfrutar del trabajo de las masas campesinas” (Bonhomme, 2015: 8).

El sistema educativo haitiano, no sólo aleja su cercanía con los negros del campo, sino que su distanciamiento con la escasa identidad que tiene de su origen africano se acelera vía la educación, acoplándose a prácticas educativas, lingüísticas y religiosas causantes de la transculturación. Así lo propone Gentili (2011a):

“Pasada la primera mitad del siglo XIX y luego de diez gobiernos de presidentes, reyes, emperadores y dictadores, la educación haitiana rozaba la insignificancia en comparación con la gesta de libertad que había significado el proceso de lucha anticolonial. Ya en 1860, bajo el gobierno de Fabre Nicolás Geffrard, el Estado haitiano firmó un tratado con la Iglesia católica para la creación y el desarrollo de escuelas en todo el país. Se iniciaría así el proceso de privatización del sistema educativo nacional, beneficiado por las ventajas ofrecidas al clero: promoción para la apertura de escuelas confesionales, donación de terrenos, subsidios para el pago de docentes y otros aportes que fueron definiendo la fisonomía de un sistema escolar atravesado por el crecimiento de las instituciones privadas y el abandono estatal, una característica que se mantiene hasta el presente” (Gentili, 2011: 142).

Ese estado educativo, producido por la colonialidad del poder y el saber europeo, evidencia, entre otros elementos sociales y contradicciones políticas, una época (1804-1915) que demanda la implementación de los derechos humanos y, en consecuencia, la igualdad de oportunidades. A todo ello se añade el derecho a una lengua propia que, aunque concebida por los propios negros y mulatos que gobernaron a Haití, no logra realizarse por los intereses económicos y políticos de una minoría de ricos.

Los efectos sociales de las prácticas educativas cristianas y la formación lingüística en lenguas foráneas ayudan a materializar, hasta el presente, un cierto orden sociocultural que no ayuda a la unificación haitiana, porque crea fronteras sociales que tratan de una diferencia de clase social. Celada y Lagares complementan:

“El estado haitiano, liderado por Jean-Pierre Boyer, propuso una política lingüística que instauraba el francés, lengua que verdaderamente en la Isla pocos hablaban, como la lengua de comunicación oficial. Los líderes haitianos pensaban que la unificación

lingüística ayudaría a consolidar todo el territorio insular y zanjar las diferencias raciales y culturales. Ignorando la complejidad de las comunidades de kreyolparlantes e hispanoparlantes, dicha política lingüística fracasó” (Celada y Lagares, 2012: 168).

El problema de la transculturación haitiana estriba “en la interacción entre procesos de cambio lingüístico motivados por factores extralingüísticos y procesos de adquisición del lenguaje” (Galarza, 2014: 338). Se acentúa con la introducción del adoctrinamiento religioso en las escuelas. La religión, afirma Michel, “es el instrumento que Occidente usó durante siglos para marginalizar y dominar a otros pueblos” (Michel, 2014: 167). A través de ella, se imponen y sostienen valores europeos, como el catolicismo, que ha acompañado la esclavitud haitiana y que ha instaurado el vudú como “una resistencia secular a la influencia extranjera, particularmente a la religión católica” (Latino de Genoud, 2002: 108)

El autor de la presente tesis (Pierre, 2014), ha realizado un estudio que gira en torno al desarrollo de la educación durante los años 1859-1915 y que complementa estas visiones sobre el tema. Bajo la perspectiva de los estudios históricos, se concentra en reconocer el papel del idioma en el desarrollo histórico del sistema educativo haitiano y en comprender la situación actual del país. Para lo cual, el autor presenta varias conclusiones significativas, entre las cuales figura esta:

“La diglosia, como un fenómeno propio en la sociedad haitiana en el período estudiado, muestra que el francés es asumido como idioma oficial, aunque sólo lo habla el 7% de la población. Sería un idioma que permitiría a los ciudadanos haitianos insertarse en el mundo si fuera dominado por la totalidad de la población. También se puede superar este problema en la medida en que el creole es asumido como una lengua en la cual se produce conocimiento científico, mejorando la calidad de la educación y visibilizando la educación con calidad como un derecho, pues, si en este idioma se escriben los textos especializados y los textos educativos, la gente del común puede acceder a este saber. Sin embargo, lo que se interpreta del análisis de la implementación efectiva de la legislación del sistema educativo haitiano en la época referida, es que ninguna de estas propuestas de reforma busca implementar esta alternativa por cuanto la coexistencia de estos idiomas es un elemento de dominación de las élites” (Pierre, 2014: 50).

La formulación de esta conclusión nace de una pesquisa historiográfica desde abajo que recoge documentos y entrevistas en torno a las creencias del creole, de la educación y de las formas de intervención de las políticas educativas que buscan la calidad educativa haitiana y la manipulación política en los procesos electorales. Estos factores limitan el desarrollo educativo en el que persiste un rechazo histórico del francés y una tendencia a privilegiar los idiomas español e

inglés. La mirada sobre la educación en la formación lingüística y religiosa evidencia un problema concreto centrado en el control del pensamiento y de las formas de sentir la existencia.

En lo que respecta a la religión, Césaire (2006) afirma lo siguiente:

“Las religiones no son sólo metafísicas; se expresan igualmente como realidades sociales. Metafísica y función social se mezclan y determinan mutuamente, en una dialéctica histórica en movimiento, (...) que, en la organización de los poderes, lleva a la sacralización, la relación política/religiosa. Las iglesias, que se habían constituido como partidos clandestinos, como diríamos en el lenguaje de nuestra época, subsisten como tales tras la toma de poder (...). El poder no se deja domesticar por las iglesias; tiene sus propias reglas de evolución dinástica” (Césaire, 2006: 123-129).

La religión configura en la colonia lo que se ha dado en denominar la “colonialidad del ser”

o:

“dimensión ontológica de la colonialidad del poder, esto es, la experiencia vivida del sistema mundo moderno/colonial en el que se infravalora deshumanizando total o parcialmente a determinadas poblaciones, apareciendo otras como la expresión misma de la humanidad. Al igual que la categoría de colonialidad del saber, la de colonialidad del ser es una elaboración de las implicaciones en una dimensión concreta, de la categoría de colonialidad del poder” (Restrepo y Rojas, 2010: 156).

La escuela, con su difusión de conocimientos eurocéntricos a partir del lenguaje francés y luego inglés, más la propagación de la evangelización cristiana mediante la religión, configuran la colonialidad epistémica y metafísica haitiana concentrando su ataque en la interioridad profunda del ser haitiano, su espíritu africano. La educación y la religión logran encarnar una ontología basada en el “hombre blanco, europeo y posrenacentista, esto es, en dimensiones racializadas, engenerizadas y geosituadas que marcan los cuerpos y las subjetividades específicas de las experiencias vividas por unas poblaciones” (Restrepo y Rojas, 2010: 157) como las africanas, hasta convertirlas en haitianas.

Podría afirmarse que, entender estos procesos de relaciones de “dominación/explotación/confrontación en torno al trabajo, la naturaleza, el sexo, la subjetividad y la autoridad” (Restrepo y Rojas, 2010: 131), demuestra la colonialidad del poder o patrón de poder global sobre unas relaciones histórico-estructurales asimétricas que se extienden al saber y al ser haitianos. Y, junto a este patrón de poder, la educación se transforma en una colonialidad del saber, en cuyo seno se desarrollan diferencias coloniales e imperiales que develan la

operatividad del poder a través de conocimientos impuestos para objetivar la inferioridad epistémica ontológica y social de los colonizados.

Mignolo (2003) afirma, respecto a la diferencia colonial, que:

“consiste en clasificar los grupos de gentes o poblaciones e identificarlos en sus faltas y excesos, lo cual marca la diferencia y la inferioridad con respecto a quien clasifica (...) la lógica de clasificación y jerarquización de las gentes del planeta, por sus lenguas, sus religiones, sus nacionales, su color de piel, su grado de inteligencia, etc.” (Mignolo, 2003: 39-43).

En ese sentido, el horizonte problemático de esta investigación tiene como contexto las marcas señaladas de la colonialidad del poder, del saber y del ser. La transculturación es, por lo tanto, el centro problemático. Pero, para comprenderlo, es necesario reconocer que éste puede ser comprendido a partir de las tres marcas señaladas que signan la complejidad de la evolución de la dominación política, epistémica y ontológica haitianas.

Además, el periodo 1697-1915, con las encrucijadas históricas descritas, intenta conocerse a partir de las tres temporalidades señaladas con anterioridad desde las tres marcas problemáticas: 1697-1789, 1789-1804 y 1804-1915. Por supuesto, dichas marcas son transversales en el proceso de transculturación.

5. Asimilación religiosa

A pesar de que las campañas anti-superstición generan muchas muertes, hostigamiento y miedo en los habitantes haitianos, éstas no logran su objetivo que consiste en suprimir todo aquello relacionado con el vudú. El arraigo cultural de la Isla, particularmente con esta religión, provoca que la Iglesia católica en Haití, especialmente promovida por los sacerdotes, tome medidas para hacer del vudú una expresión más acorde a los ideales occidentales, por medio de una asimilación religiosa al catolicismo. Esto responde, a su vez, a los objetivos de legitimación a nivel internacional de los gobiernos de turno. Así, la asimilación y las distintas formas de sincretismo se convierten en una de las herramientas para alcanzar el status de un Estado “más civilizado” frente a los países occidentales.

Los rituales para los muertos tienen un común denominador en todas las partes del país, pero cada comunidad les aporta algo propio o enfatiza sobre tradiciones olvidadas de otras partes.

Asimismo, muchas tradiciones y expresiones son traídas desde distintos lugares de África. El vudú se nutre, a su vez, de expresiones y modelos propios del catolicismo, sin perder su esencia general, pero incorporando conceptos más allegados a la religión católica.

El sincretismo ha sido por mucho tiempo un descriptor polémico del resultado del encuentro entre culturas. Utilizando diferentes ciencias sociales, como la antropología cultural, la teología y la lingüística, se crean connotaciones diferentes y cambiadas que permiten juntar diferentes formas de expresar la fe, creando así expresiones e ideas comunes. Por supuesto, estas ideas comunes siempre responden a una cultura o religión predominante que provoca que la cultura sometida sea la que deba acoplarse a las expresiones de la otra, camuflando la dominación cultural con una falsa aceptación.

Dicho esto, en el siglo XVII, la Iglesia católica y romana inicia un debate teológico e ideológico de cómo ciertas prácticas religiosas consideradas peyorativas deben ser cambiadas. Hacia el final del siglo XIX, todo esto se ve de una forma más positiva y optimista, como un elemento histórico de la cultura cristiana. Sin embargo, en el siglo XX, el sincretismo se convierte en un problema ampliamente debatido en la literatura de las misiones cristianas. Mientras tanto, el sincretismo es perceptible en el pensamiento antropológico desarrollado por Melville Herskovits hacia la mitad del siglo pasado. Para él, el sincretismo es una etapa en la aculturación continuada que asume una tendencia hacia la asimilación (lo que hacen los practicantes de vudú para poder practicar su creencia) por las culturas occidentales dominantes (Shaw y Stewart, 1994; Droogers y Greenfield, 2001).

Aplicado al encuentro religioso entre cristianismo y confesión no-occidental, particularmente a la espiritualidad africana, el sincretismo sugiere una mezcla de ayudas generosas de dos o más tradiciones. El etnógrafo francés Alfred Métraux, por ejemplo, argumentando sobre el vudú haitiano, dice que “la reputación equivocada que recibe el vudú se debe a este sincretismo, mediante el cual se mezcla lo católico con lo vudú, en proporciones casi iguales, los rituales africanos y las observaciones cristianas” (Métraux, 1972: 324).

En la celebración de la posguerra de Independencia de Haití, el sincretismo religioso se convierte en una etiqueta académica honrada de la ingenuidad humana por las áreas estudiadas por diferentes investigadores. Ha resultado problemática la sobreutilización de estos estudios como herramienta analítica. El término es abandonado por muchos estudios del área durante las décadas de los setenta y ochenta.

Al menos dos estudios de antropología (Shaw y Stewart, 1994; Droogers y Greenfield, 2001) han desarrollado una nueva mirada sobre el sincretismo religioso en vista del pensamiento contemporáneo postmoderno que se centra en la criollización⁴³, hibridación y otras formas de mezcla cultural. Sin embargo, son reacios a la hora de ofrecer definiciones sólidas. Ambos subrayan el encuentro que lleva a nuevas formas religiosas. Shaw y Stewart (1994), por ejemplo, hablan de una síntesis, mientras que Droogers y Greenfield se centran “en las creencias y las prácticas religiosas de aquellos que están vivos actualmente, quienes son un medio de contacto, mezcla o interpretación entre africanos, euroamericanos, entre otros” (Droogers y Greenfield, 2001: 9). Asumen que, al menos una de las consecuencias de este encuentro religioso, es la creación de nuevas culturas, aunque no debaten sobre esta mezcla en “proporciones iguales”.

Tanto Shaw y Stewart como Droogers y Greenfield agregan dimensiones más amplias en el debate sobre el sincretismo, cuestionando las relaciones de poder que se manejan entre diferentes grupos culturales. Tal vez, respondiendo a la aseveración de que el sincretismo es invocado muy frecuentemente como un término de denigración de la mezcla religiosa entre la tradición africana y cristiana, Shaw y Stewart argumentan que los factores que complican el proceso de síntesis entre religiones locales y religiones impuestas en un proceso de colonización, son la mayor diferencia durante y después de la colonización.

Droogers y Greenfield (2001) argumentan sobre el término “visión política del sincretismo” que pone en tela de juicio la dominación y la hegemonía cultural. ¿Cómo afecta la dominación política en la tendencia de los grupos a adoptar las prácticas religiosas de otros? En la década de los setenta, los historiadores de África vieron una resistencia política en las prácticas religiosas. Académicos más recientes han estado interesados/intrigados por la posibilidad de que las prácticas religiosas representen una resistencia cultural.

La complejidad del poder va más allá. Varios estudios indican quiénes toman las decisiones acerca de qué rituales practicar. Los académicos que escriben acerca de las prácticas religiosas terminan por moldear el pensamiento de quienes los leen a favor de lo establecido en detrimento de las culturas africanas. Esto demuestra que la política influye, en gran medida, en cómo el resultado de dicho encuentro cultural está interpretado por quién y cuándo, lo cual desvaloriza la opinión de Shawn y Stewart acerca de la política del sincretismo y enfatiza una discusión

⁴³ La *Criollización* es un resultado de la colonización que se basa en una mezcla entre indígenas, africanos y europeos. Los esclavos criollos, es decir nacidos en la Isla, gozan de ciertos privilegios en comparación con otros esclavos.

constructiva sobre la religión. Recientemente, los teóricos del sincretismo han planteado que, de hecho, todas las religiones son sincréticas.

Esta parte del trabajo, donde se aborda la cuestión sincrética de la religión, se construye sobre estos análisis del pensamiento antropológico, para considerar la experiencia histórica del encuentro entre el catolicismo romano y la espiritualidad africana en dos momentos y lugares distintos: la colonia de Saint-Domingue, hoy Haití, y, el Sur del Benín, anteriormente llamado Dahomey. El encuentro religioso en estos dos lugares ofrece la posibilidad de efectuar un estudio comparativo. El vudú haitiano, hasta hace poco, es generalmente entendido como una mezcla del católico romano con religiones africanas, y, particularmente, con el sistema religioso del área Ewe/Adja/Fon/Yoruba del occidente africano. Las palabras Ewe, Adja y Fon, son antónimos utilizados para describir a los habitantes del Sur de Togo y Benín, quienes, al lado de otros grupos, hablan dialectos de una lengua conocida como Gbe. Yoruba es, de la misma forma, el nombre de una lengua que originalmente se refiere a los grupos de Oriente, principalmente en el suroccidente de Nigeria. Ahora se utiliza generalmente como un etnónimo.

Los pueblos que hablan Gbe y Yoruba comparten un sistema religioso asociado a la adoración de deidades llamadas respectivamente vodun y orisa. Tanto el católico romano como el practicado en el Sur del Benín son el producto de misioneros que convirtieron a los africanos de la cultura Gbe y Yoruba en sacerdotes durante el siglo XX. En efecto, investigadores han concluido que la tradición religiosa de Haití y del Sur de Benín proviene de una mayor influencia de las dos tradiciones, una de ellas africana y la otra cristiana. Las interpretaciones de estos encuentros religiosos paralelos contrastan dramáticamente.

CAPÍTULO V

UNA MIRADA DESDE EL DISCURSO DECOLONIAL A LAS PRÁCTICAS DE EXCLUSIÓN Y PÉRDIDA DE IDENTIDAD EN HAITÍ

1. La raza: base sociocultural de la dominación 1697-1789

En este apartado, se realiza una aproximación a la comprensión de cómo, desde el perjuicio del color, se instalan en Haití unos discursos y unas prácticas que conducen, no solo al racismo como manifestación política y cultural, sino a la dominación, centrada en la discriminación contra aquellos que se consideraban esclavos. Conforman un grupo social llamado campesinos después de la Independencia que, para las instituciones políticas y sociales, siguen teniendo la condición de personas sin derechos. En este sentido, la discriminación racial en Haití es un instrumento ideológico en manos de las clases dominantes, quienes la utilizan para mantener su estatus social, el control económico y el poder político. Estas prácticas conducen a la pérdida de identidad y han dificultado el desarrollo pleno de la democracia.

Tradicionalmente, los historiadores relatan que la sociedad haitiana antes de la Independencia está estructurada por el menosprecio y el maltrato de los blancos hacia los negros. Los blancos tienen un poco más de consideración para los mestizos y los mulatos discriminan a los negros hasta el punto de responsabilizarlos por los maltratos que ellos mismos sufren en manos de los blancos por sus raíces africanas (Moreau, 1797-1798).

Por lo cual, se considera que la discriminación, en su aceptación más profunda, es una opinión basada en argumentos sin justificación científica, lo cual hace que, para justificar la discriminación racial, se apele a argumentos diversos que provienen de creencias, mitos y fantasías. Por ejemplo, en África, hay poblaciones negras que creen que el diablo es blanco, debido

al escaso contacto que han tenido con los europeos. Consideran que su color de piel es síntoma de debilidad provocada por enfermedades. De ahí viene el asesinato o el trato diferencial dado a los albinos que nacen en África, creyendo que se trata de una desgracia divina. El activista Kike (2014) sostiene lo siguiente al respecto:

“Según ciertas supersticiones africanas, estos ‘fantasmas’ son gafes en vida y personas malditas. Pero, su cuerpo muerto atrae la buena suerte y es un poderoso talismán capaz de evitar la muerte. Por ello, en zonas rurales de Tanzania, es frecuente el asesinato de albinos para comerciar con partes de sus cuerpos, manos, dedos, órganos sexuales, lenguas, pelo y piel para elaborar conjuros y elixires” (Kike, 2014).



Ilustración 3: Mercaderes comercian con “medicinas”

Fuente: La Voz del Muro.

Por otro lado, hablando de mitos, se cree que, en Haití, no existen mestizos pobres. Sin embargo, en Cázale, existe desde hace dos siglos un grupo de mestizos descendientes de polacos,

que son considerados pobres, en tanto que los polacos, durante el siglo XVII en Europa, eran considerados hombres de segunda clase, y no se equiparaban con los franceses que eran personas de primera clase. Así, este grupo de mestizos pobres se consolida desde la creencia que los polacos no son el prototipo de civilización para las nuevas oligarquías haitianas (Thomas, 1989).

Lo anterior muestra cómo cada civilización utiliza la ley, la creencia y la opinión para distinguir grupos sociales y asignar a cada uno su ubicación en la sociedad. Estas, al ser compartidas, son instituidas, formando costumbres permanentes, es decir instituyendo prácticas y discursos que legitiman la discriminación y la exclusión. Como lo sostiene Bayyinah Bello:

“La discriminación racial no es un problema. Es una estructura construida, elaborada y revisada regularmente para darle la forma más adecuada al tiempo en cuestión. Lea a la psicóloga afroamericana, Frances Cress Welsing, ‘La Isis Papers’, o la abogada colombiana Rosa Plumelle-Uribe: ‘La Ferocidad Blanca’. A través de sus dogmas, la religión inscribe comportamientos en el fondo del ser y el lenguaje traslada las estructuras mentales, tradiciones y costumbres de una generación a otra, a través de las cuales el racismo se transmite y se refuerza de una generación a otra” (Entrevista de Bayyinah Bello, 2017).

Legitimar, desde la creencia, la ley y la opinión, la exclusión racial, implica que, en el campo de las políticas públicas, se someta la fuerza moral a una lógica conjuntista identitaria que exalte, desde la justicia, el dominio de la fuerza física en la toma de decisiones. Es decir, si la justicia en Haití se hubiera centrado en la fuerza moral, se estaría hablando de un gobierno de personas de bien, de mejores hombres, capaces de reconocer a los otros como ciudadanos. En cambio, lo que podemos observar es que, en la vida política del país, ha predominado el control del poder por un grupo de sujetos que, siendo los más audaces, usan a las personas débiles y cobardes, quienes, por lo general, se resignan y aceptan este tipo de dominación. Esto ha dado paso a unas prácticas políticas marcadas por la impunidad, la persecución y el crimen racial.

Así, estas élites, que se consideran poderosas, tienen la costumbre de creer y, sobre todo, un gran interés en hacer creer al resto de la población que el origen de su estatus es el mérito, la descendencia, la tradición y, en muchas ocasiones, el poder divino. Y, a medida que dominan los otros por su autoridad, crecen en virtud y talento, “por lo menos eso es lo que ellos creen”. Gran parte del pueblo haitiano asume con frecuencia esta pretensión como legítima, por lo cual justifica la pobreza y la debilidad como una condición natural de los oprimidos, mientras que la riqueza y el poder se atañen a los colonizadores o los mulatos.

De igual modo, el poder y la riqueza reemplazan la dignidad humana y toda la consideración social, como si fuera consecuencia natural, es decir que esto ha sido proyectado por un “ser divino”. Por esta razón, tienen que autonombrarse reguladores de opiniones, distribuyendo a su manera a quién culpar y a quién elogiar, a quién despreciar y a quién estimar. De ahí empiezan a establecer diferentes castas y versiones distorsionadas de la historia. Por ejemplo, Grecia y Roma tenían ingenuos y esclavos, durante la Antigüedad; España, separaba viejos y nuevos cristianos, en la Edad Media; y, Haití, distinguía blancos, *affranchis* y esclavos (Movimiento Izquierda Unida, 2012).

Otra idea que justifica la instauración de la exclusión y la discriminación racial en Haití es la que tiene que ver con el hecho de considerar que los esclavos negros son criminales o prisioneros de guerra que están condenados a muerte y, si no son comprados, pueden morir. Además, los colonizadores y los comerciantes de esclavos, apoyados por la Iglesia católica, argumentan que comprar africanos en esta época debe ser visto como un acto de humanidad para “salvar y civilizar” a los negros salvajes que supuestamente no conocen a Dios.

Pero, se observa que estos argumentos no están comprobados y ni siquiera tienen sentido. Aún así, los tratantes de esclavos insisten en que, antes de que los europeos compraran negros, los africanos, en sus confrontaciones internas, mataban a todos sus prisioneros, mujeres e hijas solteras. Esta supuesta práctica cultural justifica que sea preferible la esclavitud a la muerte que los africanos han sufrido en manos de otros africanos. Pero, insólitamente, solo se tienen los testimonios de los que compran y venden esclavos. Ahora bien, suponiendo que se compra la vida del negro, si la intención es revenderlo o reducirlo a la esclavitud, esto no constituye un acto de piedad como lo plantean los comerciantes de esclavos.

En este orden de ideas, se puede enunciar la contradicción que existe entre el discurso y la práctica. Suponiendo que un hombre salva a otro de la muerte, el salvador tiene derecho a exigir una compensación que puede ser con algunos bienes materiales de la víctima, pero, en ningún caso, puede exigir al otro que pierda su libertad y/o sea reducido a la esclavitud. Por lo cual, como salvador, puede adquirir derechos sobre la propiedad y fortuna de otro hombre, pero nunca sobre su persona, su dignidad y/o su humanidad. En estos casos, los europeos cometen un crimen, incluso si fuera verdad que los africanos mataban a negros. Es más, en su poema *complainte d’esclaves*⁴⁴,

⁴⁴ Queja de esclavos.

Massillon (1892) escribe: “¿Por qué soy negro, por qué soy negro, cuando Dios me puso en el vientre de mi mamá, por qué la muerte celosa no rompió esta cadena? Mejor morir antes de nacer”.

Lo cual indica que, si hubiera sido cierto que los negros prefieren ir como esclavos antes de morir en su territorio, idea utilizada como excusa por los europeos para esclavizar a los africanos, no se hubiera producido la rebelión con acciones como el suicidio. Como dice Dessalines, el 1 de enero de 1804, durante la proclamación de Independencia: “vivir libre o morir” (Société Haïtienne d'Histoire, de Géographie et de Géologie, 2014).

Una práctica instituye, desde las creencias africanas, formas de resistencia a la esclavitud, como lo narra Linschott (1638). Constata que, en la Costa de Malabar, los guerreros de raza se dejan crecer las uñas, lo que les confiere un alto prestigio. Esto significa que ellos no tienen la obligación de trabajar para vivir. Estas tradiciones hacen reír a los europeos quienes tienen el equivalente de esta creencia, aunque se manifieste de diferente manera. Por lo tanto, para referirse a estas tradiciones, comienzan a utilizar términos o lenguajes que indican el derecho de costumbre y de vivir como nobles: nobles de uñas largas, de uñas pintadas de color rojo, nobles de nariz perforada, nobles de tatuaje, nobles de turban y nobles de piel.

La idea de nobleza del color de la piel cobra fuerza cuando se establece la avaricia colonial, la cual representa un invento moderno y un pretexto para arrebatar los africanos de su tierra natal, es decir para esclavizarlos basándose en la supremacía blanca. Argumentan que la piel negra debe ser excluida de todo beneficio en la sociedad. Cuántas medidas han adoptado para establecer esta doctrina, incluso han invocado hasta la Biblia para alterar la esencia del ser humano, para justificar la esclavitud como si fuera un “mandato divino”. Luego se contradicen negando la unidad de la naturaleza expresada por Jesús, al argumentar que los negros son una raza diferente, ubicándola en el último escalón de lo humano, colindante con lo inhumano (Authors and Books, 1861). Cuando se ven confrontados a datos científicos, hablan de intereses comerciales, de bultos de algodón, de barriles de azúcar, como si los cálculos mercantiles pudiesen balancear la justicia y defender los principios éticos y morales de una sociedad cristiana.

En la realidad social, política y cultural de Haití, los discursos y las prácticas que se instituyen para legitimar la discriminación racial permiten legitimar la nobleza de la piel como sinónimo de poder, tanto político como económico. Como se ha mostrado anteriormente, se puede evidenciar durante gran parte del periodo colonial.

Así, en 1703, hay quinientos mulatos en Saint-Domingue, quienes tienen riquezas y esclavos. Pueden participar en actividades comerciales, asisten a las mismas escuelas que los blancos y tienen el privilegio de viajar a Francia para estudiar. Sin embargo, a medida que prosperan estos mulatos, los blancos les recuerdan sus raíces africanas a partir de insultos y el uso de palabras humillantes (Elie, 1958). Posteriormente, en 1711, se evidencia cómo los colonos empiezan a imponer unas medidas insultantes y discriminatorias contra los mulatos, aunque no afecten todavía sus economías.

En 1745, hay tres mil mulatos. Alrededor de 1749, muchos regresan de Francia y los blancos se enfurecen al observar que muchos de ellos tienen títulos de abogados, médicos y cirujanos. Lo cual se expresa en un memorando del 14 de marzo de 1755, cuando los administradores de la colonia acusan a los *affranchis* de soñar con ocupar altos cargos civiles y militares, de comprar las mejores propiedades, y, sobre todo, de atreverse a casarse con la gente distinguida del reino (Elie, 1958).

Otro documento les reprocha haber tenido blancos como empleados. Por consiguiente, no honran suficientemente la supremacía blanca. En consecuencia, se desata la violencia. Es más, una decisión oficial estipula lo siguiente: “es esencial mantener una distancia entre los que mandan y los que reciben órdenes” (*Les premiers citoyens et les premiers députés noirs et de couleur, 1792*⁴⁵). Así mismo, abogan por una ordenanza que prohíbe a los mulatos educarse, bajo pena de castigo de cien látigos, de modo que todos los mulatos se conviertan en esclavos. Lo más grave del asunto es que les prohíben ejercer sus profesiones liberales y destruyen sus *brevets*⁴⁶ de capitán y teniente en las milicias coloniales (Elie, 1958).

En 1770, un juez de Puerto Príncipe, utilizando su autoridad para proteger de la desdicha a los blancos, afirma, refiriéndose a los africanos, lo siguiente: “es necesario hacer pesar sobre esta raza el desprecio y la deshonra que merecen por nacer, al quebrar los resortes de sus almas. Los llevamos al bien, es decir a la civilización” (*Centre d'etudes des espaces urbains, 1999*).

En 1767, en una carta del Ministro de la Marina, se establece la línea de demarcación entre los negros y los indígenas, aceptando que los indígenas se asimilan a los franceses y, por lo tanto, pueden aspirar a cargos y dignidades de los cuales los negros son excluidos (*Moreau, Lois et Constitutions des Colonies Francaises, 1784*). Para lograr superar ese obstáculo, algunos mulatos

⁴⁵ Los primeros ciudadanos y los primeros diputados negros y de color en 1792.

⁴⁶ Título o certificado de estudios intermedios.

solicitan ser reconocidos como indígenas. Su solicitud es rechazada por una carta gubernamental, dado que considera que “este favor destruiría el prejuicio que establece la distancia entre blanco y mulato. Por lo tanto, las personas de color y sus descendientes nunca pueden pretender superarla. Se hace necesario, para el buen orden, no debilitar el estado de humillación relacionado con la especie. No importa en qué grado de consanguinidad se encuentre” (Moreau, Lois et Constitutions des Colonies Francaises, 1784).

Para afianzar esta ordenanza, en 1761, el Consejo de Puerto Príncipe recomienda a los notarios agregar en las actas de nacimiento las denominaciones “negros”, “mulatos” y “quarterons” (niño nacido entre mulato y blanco), con lo cual se refuerza legalmente la imposibilidad de los mulatos de superar su condición de inferioridad.

Otra medida que legaliza la imposibilidad de ascenso social para los mulatos, se observa cuando, en 1773, se prohíbe a los negros y mulatos tomar el apellido de sus padres, aunque ellos sean blancos. Ordena que sea agregado al nombre del bautizado un apellido africano con el fin de mantener la barrera insuperable de la discriminación racial.

Adicionalmente, en 1779, se instauro la prohibición que las personas de color se asimilen a los blancos en el uso del vestido, así como la utilización de prendas o accesorios que caracterizan a los blancos. Así mismo, el matrimonio de blancos con negros es perentoriamente prohibido, bajo pena de castigos y multas arbitrarias.

El desprecio que se tiene por la raza negra es tal que, en 1777, una decisión del Consejo del Cabo haitiano autoriza a un verdugo de color negro (quien hace respetar las reglas) a tener una mujer negra, que ha sido condenada a muerte. Sin embargo, si un negro es culpable de tener relaciones extramatrimoniales con una mujer blanca casada, es sentenciado a muerte, en la horca, después de cortarles los puños. Sin embargo, el tribunal superior mitiga la pena y se conforma con cortarles las orejas, quemarles las mejillas y azotarlos por el verdugo. Mientras que la mujer blanca es enviada a un convento en Francia. De igual manera, si un blanco tiene relaciones sentimentales con una africana, solamente se le condena a pagar una multa de 2000 libras de azúcar que nunca llega a pagar y el culpable jamás es perseguido.

Estas medidas son tomadas a fin de prohibir y de evitar la mezcla de razas y los matrimonios mixtos. Es el caso de un capillero de la provincia de Cayes-Jacmel, quien se casa con una respetada quarteronne (hija de blanco y mulato), y es castigado, a través de una sentencia judicial, que le obliga a separarse de la capilla.

Degradar a los hombres es el medio de convertirlos en seres humanos inferiores. Los europeos entienden desde un comienzo que estas prácticas les permiten dominar a otras razas, utilizando aseveraciones falsas pero institucionalizadas y legitimándolas, no solo a través de la costumbre, sino también del orden jurídico. De ahí la oposición a educar los pueblos dominados, lo que los lleva a promover una gran campaña contra la educación (Moreau, Lois et Constitutions des Colonies Francaises, 1784⁴⁷).

Estas reflexiones nos llevan a analizar el sistema de degradación contra los mulatos y los negros implementado por los blancos y, a su vez, las reacciones que se promueven de los negros. Pero, contrariamente a lo que pensaban los franceses, los infortunados africanos tienen ideas de la dignidad humana y tienen conocimientos de Dios. De hecho, los negros elevan sus plegarias al cielo de Saint-Domingue, en 1757, con Makandal. Contrariamente a lo que los blancos creen, que al tratar a los oprimidos como a animales que obedecen a la fuerza y a los golpes, nunca han pensado que esas prácticas iban a generar deseos de venganza.

Esto inspira las iniciativas de los esclavos, quienes, al ser víctimas de la explotación establecida por la codicia de los colonos, al aceptarla por ignorancia, y al ser legitimada por la corona y fortalecida por la costumbre en su momento, impulsan entre los negros y mulatos la visión de un pueblo y de una nación libres.

Lo anterior es contrario a las pretensiones de los franceses, quienes creen que, al tener más cualidades que los más brillantes negros y mulatos, la rebelión no frenará la humillación y la dominación de la que están siendo víctimas los esclavos en la sociedad colonial. De hecho, los colonos de Cabo haitiano durante la Revolución francesa excluyen de sus filas a un hombre de color, M. Lainé (Charles, 1825). Este hombre de color es Ministro de Estado en Francia y, en 1819, se enfurece contra un diputado blanco de la colonia.

Estas prácticas no tienen los resultados deseados por los colonos. Los *affranchis*, a pesar de los obstáculos, se vuelven aún más educados que muchos colonos, debido a su participación en la economía y tienen que esforzarse doblemente para poder superar las barreras. Por ello, los blancos buscan otras estrategias. Por ejemplo, dividir para reinar ha sido y será siempre una práctica favorita de los déspotas. Los colonos emprenden esta práctica y, desde un comienzo, logran la división entre negros y mulatos.

⁴⁷ Leyes y Constituciones de las colonias francesas, 1784.

Para los mulatos, la relación que tienen con los africanos es un impedimento para ser aceptados en la sociedad colonial. De hecho, hacen todo lo posible para alejarse de los negros, como si no tuvieran ni una gota de sangre africana. Ciertos *quarterons*, por el motivo citado anteriormente, abogan en favor de la discriminación racial contra sus “medios hermanos”. En consecuencia, el desprecio por los negros es notorio. Según la expresión misma de los esclavos, ser blanco es un honor, sobre todo ser *grand blanc*⁴⁸.

Por otro lado, el perjuicio de color genera una situación adversa entre las mujeres africanas, quienes buscan satisfacer a los blancos sexualmente. Para ellas, la distinción más elevada es la preferencia de un amo. Esta situación provoca grandes frustraciones entre las mulatas, quienes, al ser alagadas por los blancos, creen encontrar una compensación, a pesar del desprecio constante que padecen. Lo más grave de esta situación es que los blancos, al tener hijos y para que no sean rechazados por la sociedad colonial, en algunos casos, reniegan a sus propios hijos; lo cual explica que el orgullo apague la piedad y ahogue las inspiraciones de los más sagrados de la naturaleza humana, tan solo para hacer triunfar la prevalencia de su color, hasta despreciar parte de sus familias por ser de una raza supuestamente inferior.

La acumulación de acontecimientos demuestra que la esclavitud y el prejuicio del color, basados en la nobleza de la piel, corrompe a los amos, a los esclavos y a los *affranchis*, es decir, que, entre clases, existe una cadena de discriminación y de desprecio que se inicia con los “grandes blancos” que residen en Francia, hasta los negros recién llegados de África que aún no están bautizados.

Aristóteles ya había formulado la hipótesis retomada en el siglo XV en España, según la cual algunos seres humanos son inferiores y, por ende, su destino es la esclavitud. Por otra parte, Diodorus Siculus encuentra en la Etiopia “primitiva” la opinión más vieja que demuestra que en África hay personas que no son humanas y éstas son comparadas con monstruos: “seres vivos sin boca, sin nariz, sin voz y sin ojos; increíblemente feos” (Maurice, 1977). No hay duda de que algunas culturas desarrollan prácticas de humillación semejantes contra otras para justificar la colonización y la esclavitud. Por ejemplo, el norteamericano Morton divide los hombres en cuatro razas: los blancos, los pueblos amarillos, las pieles rojas y los negros. Curiosamente, el filósofo

⁴⁸ Los “grandes blancos” son los blancos que viven en la metrópoli, es decir, en Francia, mientras que los “pequeños blancos” son los blancos nacidos de padres blancos en las colonias. Es una forma de discriminación entre los mismos blancos.

alemán, Carus, había mencionado dicha clasificación antes, para luego argumentar que estas cuatro variedades raciales corresponden a cuatro variaciones de luz que se observa en el día, la noche, el amanecer y el atardecer. Para él, los blancos serían los hijos del día; los negros, los hijos de la noche; los amarillos, aquellos del amanecer; y, los rojos americanos, aquellos del atardecer (Firmin, 1885).

A su vez, Pouchet, para clasificar los seres humanos, toma la religión como instrumento, es decir que funda la unidad de la humanidad en la supuesta creencia universal en un ser supremo. Pese a la reputación del profesor Pouchet, su argumento es cuestionable, dado que la ausencia de creencias religiosas en una raza no tiene importancia alguna en la unidad o pluralidad de la especie humana. Incluso, la demostración de cualquier hipótesis científica basada en creencias religiosas sobre la humanidad resulta de cierto dogmatismo y fanatismo. Dado que hay diversas religiones y creencias, cada una tiene derecho a plantear su propia clasificación de razas.

De igual modo, Firmin (1885) relata que los Veddahs⁴⁹ forman una de las poblaciones negras del Ceylán⁵⁰ que están consideradas como verdaderos salvajes y muchos filósofos han sostenido que no tenían religión. Sin embargo, Belley relata lo siguiente: una flecha es plantada en el suelo, el Veddah circula lentamente a su rededor, invocando, cantando y pidiendo: “Amigo que se me fue, amigo que se me fue, mi dios, ¿En qué lugares vas a vagar? (Antenor, 1885).

De igual modo, un viajero reporta que un Veddah niega la existencia de Dios. Para el viajero, ese hombre tiene un espíritu grotesco, puesto que no es capaz de asimilar una concepción religiosa. No obstante, nadie puede negar que una de las maneras primitivas más frecuentes de la religión es el culto de los ancestros. Prueba de ello es que los romanos otorgan mucho valor al culto de los antepasados, lo llaman "Manes⁵¹", y creen que, sí se les ennoblecen adecuadamente, sus ancestros cuidarán sus hogares (Antenor, 1885).

Curiosamente, durante el siglo XVII, el Código Negro (1685) en Haití no menciona nada relacionado con la raza para justificar la esclavitud. Por ejemplo, los artículos 57 y 59 del Código se refieren a los antiguos esclavos con la igualdad de derechos que con los otros sujetos del rey. Lo anteriormente dicho manifiesta una indiferencia hacia el color de la piel de los esclavos. Está

⁴⁹ Es un pueblo indígena de Sri Lanka. Su designación proviene del idioma tamil.

⁵⁰ Ceylán o Ceilán: es el nombre de Sri Lanka durante la colonización.

⁵¹ Los Manes, en la mitología romana, eran unos dioses familiares y domésticos o caseros, por lo general asociados a otros llamados Lares o dioses familiares y Penates o dioses de la despensa. Eran espíritus de antepasados que oficiaban como protectores del hogar.

claro que la costumbre percibe a los mulatos como a seres libres por el color de su piel, mientras que la ley lo plantea por nacimiento. Por ejemplo, el artículo 58 del Código Negro obliga a todos los *affranchis* a respetar a los colonizadores. Si no lo hacen, los que no lo fueron por ley pueden perder su libertad, independientemente de que sean mulatos o negros. Esto sucede hasta mediados del siglo XVIII.

Los libres de color en los ojos del rey tienen los mismos derechos que los blancos. Algunos gozan de privilegios como ser procurador, mientras que otros votan en las asambleas. Esta situación termina con la guerra de siete años, ya que los blancos son minoría. Eso hace que los blancos empiecen a pensar en una eventual rebelión de los negros en su contra, sobre todo observando lo que estaba pasando en Jamaica, en 1739, con el reconocimiento oficial de la autonomía de los negros. La muerte de *Makandal*, en 1758, inspira en los esclavos un sentimiento de rebeldía. Por ello, los blancos afirman el principio de inferioridad de los negros.

En 1770, los administradores coloniales relacionan los negros con la esclavitud. El objetivo de estas decisiones es mantener la diferencia de color y hacer respetar la supuesta superioridad de la raza blanca (Patrick, 2002). Para los colonos, los negros son enemigos naturales de los blancos y los *affranchis*, a su vez, son vistos como sus aliados naturales. De igual manera, los administradores perciben los libres de color como una verdadera barrera contra toda revuelta de los esclavos.

1.1. Los libres de color y el prejuicio al inicio de la revolución

Entre 1784 y 1789, los *affranchis*, que son cultivadores y comerciantes por medio de Julián Raymond, reclaman el fin del racismo contra ellos y piden que, además, se acepte a aquellos mulatos que sean hijos legítimos de blancos, que además son ricos. También alegan el hecho de que ellos son exitosos en su trabajo y no solo por el hecho de ser libres, por lo cual, estiman que tienen derecho a participar en todos los asuntos de la colonia. Por ejemplo, al asumir un cargo público, también envían sus hijos a estudiar a Francia, como lo hace cualquier blanco. Por todo esto, no quieren ser vistos como descendientes de africanos. No piden ser integrados como *affranchis* sino ser reconocidos oficialmente como blancos (Gouraiage, 1955).

Desde entonces, se observa que, en Haití, la gente se relaciona con su mismo grupo social y con personas de su mismo color de piel. Cada grupo de la comunidad libre de color se siente

extraño a todos aquellos grupos raciales que están situados en un nivel inferior a su propio grupo. De todas formas, se puede observar que, en la sociedad haitiana, antes y después de la Independencia, la estratificación social no está basada solamente en el color de la piel, sino también en la situación económica del individuo. Prueba de ello es el dicho popular “*neg rich se mulat, mulat pov se neg*”⁵². Lo cual lleva a preguntarse ¿Por qué, desde un principio, se da tanta importancia al color de la piel de los individuos en Saint-Domingue? Muy probablemente sea porque la mayoría de la población haitiana es de origen africano y la apariencia racial es muy notoria, cuando se hace presente un blanco.

Lo anterior es determinante, dado que los discursos de los líderes negros identifican a los mulatos como a elementos negativos para la sociedad. Por ejemplo, los relaciona con la esclavitud, por lo que tienen esclavos y son descendientes de colonos (blancos). Sin embargo, estos dos grupos sociales (mulatos y negros) son aliados en el campo político. Prueba de ello es que los principales ministros de Dessalines, Christophe y Faustin I, quienes son jefes de Estado negros, son mulatos. Lo mismo se percibe bajo la presidencia de Petion, presidente mulato, quien no podrá resistir a los ataques de Christophe sin el apoyo de las masas negras del Sur.

La situación de discriminación racial en Haití, como se evidencia en los párrafos anteriores, forma parte de su conformación como nación y ha estado atada y entrelazada a su construcción histórica, social y cultural. Condición que se encuentra en la memoria de los ciudadanos actuales, como lo expresa un sacerdote oblato⁵³:

“De antemano, quiero afirmar que, según mi experiencia y como haitiano, el impacto de la discriminación racial, lingüística y religiosa es muy fuerte en la sociedad haitiana. En efecto, el concepto de discriminación está muy ligado a la historia misma de esta nación. Haití conoció la colonización francesa desde el siglo XVI hasta el siglo XVIII, cuando prevalecen los debates antropológicos en cuanto a la superioridad de la raza blanca sobre las ‘razas inferiores’. Por tanto, para mantener la injusta colonización y el sometimiento de los esclavos, los amos franceses no tuvieron otra opción que inculcar a los negros provenientes de África que eran animales y de raza inferior. Recordaos del famoso Código Negro de 1685, en sus estipulaciones. Esta actitud iba desarrollando una

⁵² El negro rico es mulato, mientras que el mulato pobre es negro.

⁵³ En el seno de la Iglesia católica, se denomina oblatos a aquel creyente que, sin profesar los votos de una orden religiosa, sin dejar de ser laico, se ofrece a Dios y se compromete a cumplir parte de los compromisos de los religiosos de alguna orden. Se denomina también la Congregación de Misioneros Oblatos de la Beata Virgen María Inmaculada (oficialmente en latín: *Congregatio Missionariorum B.M.V. Immaculatae*), más conocida como Misioneros Oblatos de María Inmaculada. Es una congregación religiosa católica clerical de derecho pontificio, fundada el 25 de enero de 1816 en Aix-en-Provence, por Eugenio de Mazenod, con el objetivo de dedicarse plenamente a la educación de niños y jóvenes, y a las misiones de evangelización.

conciencia colectiva nefasta en la sociedad haitiana, además de una segregación de los negros” (Entrevista a Jean Héricik Jasmin, Sacerdote oblato de Haití, 2017).

En este testimonio, se observa cómo los haitianos reconocen en el color de la piel un factor de discriminación que se ha instalado desde la colonización, inicialmente en relación con la superioridad blanca y que ha sido posteriormente utilizado por una minoría poblacional mulata o mestiza para someter a los campesinos negros y mantenerse así en el poder, con los privilegios de una élite.

1.2. Cultura, política y color

Hay muchas dificultades cuando se trata del significado del color de la piel en Haití. Muchos autores se refieren a la influencia cultural de Occidente, la cual se basa en una clasificación de los seres humanos de acuerdo con su raza, etnia o procedencia. Sin embargo, sería un error si se contemplara la situación de Haití como una mera reproducción de los prejuicios que se encuentran en Occidente. De hecho, son pocas las creencias haitianas que tienen como origen los imaginarios sociales de la cultura occidental. Cuando se han arraigado en el discurso y las prácticas del pueblo, son asimilaciones impuestas por las oligarquías locales en su afán de conservar su estatus. De igual manera, la cultura occidental muchas veces ha sido desafiada, aunque sea parcialmente, por los haitianos.

El conflicto social haitiano no es una simple expresión de la lucha entre clases sociales motivada por el color de la piel, ya que las clases dominantes no están compuestas exclusivamente de mulatos y tampoco todos los mulatos pertenecen a la clase dominante. Es preciso aclarar que las prácticas discriminatorias no se hacen únicamente por el color de la piel, como se hizo en Sudáfrica durante el *apartheid*⁵⁴ y en Estados Unidos durante la segregación racial. Esto indica que, en Haití, el racismo no obedece a un modelo tradicional y no se ha expresado de la misma manera. Prueba de lo anterior es que no hubo amenazas contra una persona de color por andar en un vecindario de mulatos, y tampoco hubo grafitis contra una raza en particular ni hubo

⁵⁴ El *apartheid* ha sido el sistema de segregación racial en Sudáfrica y Namibia en vigor hasta 1992. Es llamado así porque significa "separación" en afrikáans.

linchamientos. En resumen, no hubo manifestaciones al estilo “Blood and Soil”⁵⁵ del Ku Klux Klan.

Otra característica del racismo en Haití es que la cuestión del color al que se refiere se manifiesta más en las grandes ciudades, como parte de diferentes estrategias de competencia y lucha para el dominio, y se materializa frecuentemente en alianzas entre familiares de la oligarquía mulata.

Por otro lado, se observa que la oligarquía negra se materializa en una alianza política utilizando la raza como un argumento para apoderarse de los asuntos estatales, ejerciendo así un paternalismo sobre el campesinado, la clase media y la clase pobre de las grandes ciudades, y defendiendo sus propios intereses. Se convierte en un régimen totalitario como, por ejemplo, durante los mandatos de Dessalines, Duvalier, Soulouque y Aristide. Sin embargo, para analizar el origen y la legitimación de la dominación por el color de la piel, se analiza la jerarquización de raza, religión y cultura.

Los que miran a Occidente, como lo hacen con el capitalismo, tendrán dificultades para analizar la división internacional del trabajo que está basada en la raza, la religión y la cultura, lo cual no se puede mirar solamente como una segmentación del mercado, sino como una verdadera segregación, para asegurar la hegemonía de la cultura occidental. No en vano, algunos pensadores, como Harry Hoetink (1967), fijan su mirada en una imagen y un ideal físico de la belleza contemplada por la atracción de una raza sobre otra, de una religión sobre otra y de una cultura sobre otra. La cultura occidental genera una falsa realidad según la cual la raza blanca representa el prototipo del ser humano deseado por Dios. De estas pretensiones viene la expresión “el Dios de los blancos”.

Se observa que el fenómeno de lucha de clases en Haití, antes y después de la Independencia, encaja parcialmente, por no decir completamente, con la jerarquización internacional. Por ejemplo, una mujer haitiana de la clase oligárquica expresa a Michelle Labelle lo siguiente: “si nosotras nos casamos con negros, la gente dirá que nuestros hijos son horribles, por lo que el perjuicio de color es internacional. Cuando los mandemos a estudiar al extranjero, van a tener problemas” (Labelle, 1976: 35). Esta situación lleva a la existencia de alianzas entre familias de la oligarquía mulata para contraer matrimonio entre ellos y, así, conservar su dominio, lo que produce, como lo afirma

⁵⁵ Es un slogan Nazi. Se refiere a una ideología racista y antisemita que sostiene que la etnicidad se basa únicamente en la ascendencia y el territorio de origen.

Jean Fils-Aimé, “la alienación y el bovarismo”⁵⁶. Todo eso conlleva al odio colectivo (Entrevista Dr. Jean Fils-Aimé).

Como se observa, el racismo no solo ha configurado una forma de exclusión y una herramienta de las élites para mantenerse en el poder, sino que ha instituido en los sujetos (ciudadanos haitianos) unas formas de ser y de estar en el mundo. Se ha instalado en la mente de cada individuo y se ha proyectado socialmente instituyendo una mentalidad, como lo sostiene el Dr. Marc-Antoine. Considera que:

“El racismo no es un asunto de hoy. Tristemente, la historia recuerda la hospitalidad de los pueblos que habitaban la Isla hacia los colonos, que de inmediato los consideraron como seres inferiores. Fueron obligados a recibir el famoso bautizo cristiano. La llegada de los franceses empeoró la situación: intensificación de la esclavitud en una sociedad dividida por el color de la piel. La apertura de las primeras escuelas congregacionistas ratifican el sistema de casta: escuela para hijos de algunos blancos y mestizos. Después de la declaración de Independencia del país, el racismo no desapareció. Los hijos de los combatientes eran los únicos que tenían derecho de ir a las pocas escuelas que existían. Lamentablemente la Iglesia estaba del lado del poder. De hecho, no se admitían a los negros en el sacerdocio. El primer obispo haitiano de color de piel negra se consagró en 1953. Hoy en día, es un racismo camuflado entre ciudadanos y campesinos; el hombre mestizo de las alturas de Puerto Príncipe y el hombre negro de los suburbios empobrecidos. He tenido la oportunidad de hablar con algunos misioneros evangélicos estadounidenses que creen que la pobreza en Haití se debe a la inferioridad de la raza negra, a la práctica del vudú y también al alejamiento de la Biblia. Las palabras utilizadas por estos protestantes están llenas de odio y de sentimiento de superioridad, ya que ellos se consideran como los mesías” (Entrevista Marc-Antoine, Exreligioso).

Es así como, desde la colonización, en Haití se teje una alianza basada en el racismo y la religión que sirve para consolidar inicialmente la dominación de los conquistadores franceses y, posteriormente, sobre ésta se instaura el poder de las oligarquías mulatas y negras. Así, en esta alianza, aparte del color de la piel, se impone una única religión, negando la existencia de religiones tradicionales. Con lo cual, se borra la identidad de los negros, como lo afirma el padre Jean Hérick Jasmin:

⁵⁶ Partiendo de la conocida novela de Flaubert, titulada *Madame Bovary*, Jules de Gaultier acuña la palabra "bovarysme", que se incorpora a la lengua francesa para designar "la evasión en lo imaginario por insatisfacción". Se define como "el poder que tiene el hombre de concebirse diferente de como es, y, en consecuencia, hacerse una personalidad ficticia y jugar un rol que intenta sostener, a pesar de su naturaleza verdadera y a pesar de los hechos (Gaultier, 1902).

“Las religiones tradicionales han sido consideradas como prácticas supersticiosas, fetichismos y otros calificativos, y, al parecer, esto es contrario al cristianismo. Esto ha sido el caso del vudú. La primera evangelización fue hecha en un contexto inhumano y en medio de tumultos y resistencias. En muchos casos, la identidad o la particularidad de los esclavos ha sido negada, han sido derrumbados sus valores. Un comportamiento que nos hacen respirar hoy en día los mil problemas sociopolíticos y religiosos, que nos impiden vivir y convivir en nuestra tierra común” (Entrevista a Jean Hérick Jasmin, sacerdote oblato de Haití, 2017).

El padre sigue diciendo que esta alianza racismo-religión es utilizada por los colonizadores para dominar y obligar a la obediencia, con lo cual buscan suprimir las fuerzas liberadoras del vudú, puesto que, a través de sus prácticas, los negros se unen para organizarse y rebelarse contra la dominación. Esta segregación religiosa pervive hoy en día, como se observa con los católicos y protestantes haitianos que son los herederos de esta discriminación religiosa. “Tienden a menudo a declarar que la mala suerte de Haití ante la pobreza y el terremoto del 12 de enero de 2010 proviene de la práctica del vudú” (Entrevista a Jean Hérick Jasmin, sacerdote oblato de Haití).

Todas estas prácticas y discursos han logrado que, en el país, se legitime y se perpetúe un sistema político, social y cultural de dominación y explotación, como lo señala Jean Mary Exil, al enunciar la incidencia del racismo:

“La incidencia del racismo manifestado a través del establecimiento de un sistema político/económico, socio/religioso y cultural, con repercusiones negativas ancestrales a través del tiempo, es establecida por una minoría con el fin de gobernar, explotar, manipular, discriminar, excluir a la mayoría en la sociedad haitiana. Tiene como trasfondo el axioma llamado la propiedad privada” (Entrevista Jean Mary Exil, 2017).

Este joven intelectual va más allá en su análisis de la incidencia del racismo. Lo asimila, no solamente a una práctica cultural, social y política, sino que lo asocia a la tenencia de la tierra y a la concentración de la riqueza en pocas manos, así como a los privilegios y al acceso a los bienes educativos. Es decir que encarna, desde lo económico, la pérdida de derechos de los campesinos haitianos. En este sentido, se puede afirmar que Haití hereda la diferenciación de raza, religión y cultura de los colonos franceses. Esta diferenciación tiene un elemento muy importante que es la estética en la cual la negritud está ubicada en el último peldaño, siendo estos los más “feos”. Esta situación se evidencia en los concursos de belleza a nivel local, nacional e internacional, puesto que las ganadoras son, en su mayoría, blancas.

Sin embargo, no se pueden descartar otros elementos de categorización en Haití como, por ejemplo, los ingresos, el origen social, el nivel de educación formal, el comportamiento social y las relaciones matrimoniales. Esto hace que un individuo negro o mulato pueda moverse de una categoría a otra sin importar el color de su piel.

Una vez más, se insiste en que el tipo de discriminación que se origina en Haití no es exclusivamente por apariencia física, sino también por situación económica. Así, en algunas discotecas, los mulatos no frecuentan estos lugares porque van negros y dicen que “mouch tombe nan let la⁵⁷. Al contrario, hay otras discotecas donde van los mulatos y es común ver a algunos negros, lo que indica que la categorización de raza en Haití no es una cuestión exclusiva del color de la piel, sino que entran igualmente en juego características socioculturales heredadas. Una de las razones de esta situación es porque ninguna de las dos clases puede imponer su dominación racial a la otra, como lo hacen en Occidente. Más bien lo hacen por el nivel cultural y económico, ya que ambas oligarquías (mulatas y negras) defienden sus intereses y sus valores que, en muchos casos, son iguales, y se oponen al resto de la población, sobre todo al campesinado.

Desde 1801 hasta 1915, ha habido conflictos raciales para saber si el negro tenía la capacidad o no de dirigir. Pero, la historia enseña a los mulatos que es muy peligroso utilizar viejas retóricas coloniales o anti-negros en Haití. De hecho, cuando los mulatos reclaman el privilegio de gobernar, lo presentan como un derecho que ellos tienen por ser de sangre negra, ya que sus madres eran africanas. Es que los negros son mayoría y, si los mulatos provocan una confrontación, estarían en desventaja.

Curiosamente, algunos autores concluyen que la discriminación racial no existe y que la cuestión del color de la piel es, nada más y nada menos, que una falacia, ya que, según ellos, nunca hubo un “discurso denigrante” contra la negritud en Haití después de la Independencia (Lamartiniere 1976). Sin embargo, hay muchos casos que permiten refutar esta afirmación.

Por ejemplo, Jean Price-Mars relata el siguiente caso. Alrededor de 1870, en Cabo Haitiano, en la misma calle donde vive con su tía, Antenor Firmin es un joven negro intelectual. Ahí también vive una bonita joven mulata, Marie Louise Salnave, conocida como Rosa. Ella es la hija del presidente Sylvain Salnave, ejecutado en 1870. Vive con su madre y sus hermanos. Los dos jóvenes Antenor y Rosa se enamoran y prometen casarse. Pero, la familia de ella se opone a ello (Price-Mars 1979: 119). Las razones no son claras, pero se sospecha que la familia Salnave se

⁵⁷ Hay una mosca en la leche.

opone por cuestiones raciales. Luego, Rosa se casa con un mulato en 1876, pero el esposo muere en 1878. Tres años más tarde, ella vuelve a contraer matrimonio con Antenor Firmin, como segundo esposo. Price-Mars también cuenta que hubo varios matrimonios entre negros y mulatos en Cabo haitiano, sugiriendo que el prejuicio del color no era notorio en esta ciudad (Price-Mars 1979: 120).

En cierto modo, uno puede concluir del texto de Price-Mars que, por más prominente que sea un negro, no es suficiente para casarse con una mulata. Prueba de ello es que, si el primer esposo de Rosa no hubiera muerto, ella nunca hubiese pensado en Antenor Firmin. Se debe tener en cuenta que, en Haití, para una mujer viuda o divorciada y, sobre todo, con hijos, es difícil volver a contraer matrimonio. Es decir, Antenor Firmin se convierte en el salvavidas de Rosa. Es más, Antenor Firmin es un personaje importante en la vida política del país que pudo incluso llegar a la presidencia, y la familia de ella ya no se opuso al matrimonio por cuestiones raciales. Es como si ya no fuera Antenor Firmin, el negro de antes, sino un mulato. Como lo dice el famoso refrán haitiano “mulato pobre es negro, negro rico es mulato”. Hasta cierto punto, se puede decir que el problema del color ha sido menos impactante en el Norte que en el Sur de la Isla después de la Independencia. Por una razón sencilla, en 1806, es decir después de la muerte de Dessalines, el país se divide en dos. En el Norte (mayoría negros), encontramos el reino de Christophe (negro) y, en el Sur, la República de Petion (mulato) (Thomas, 1989).

Por otra parte, el historiador Jean Fouchard (1983) cuenta que la mayoría de las familias de la oligarquía mulata no-tradicional tiene un descendiente negro y mulato. La opinión de Fouchard es ampliamente compartida, en la medida en que es muy difícil encontrar un descendiente negro en las oligarquías mulatas tradicionales que siempre han estado en la cima de la pirámide económica del país. En consecuencia, se observa una curiosa particularidad en este intercambio. El paso del negro a la clase mulata es frecuentemente asociado con el ascenso socioeconómico. En cambio, el paso del mulato a la población negra es frecuentemente asociado con la degradación.

Por esta razón, se puede ver que los discursos basados en el color de la piel han sido una preferencia para los políticos negros después de 1804, a pesar de que ellos no puedan fácilmente demostrar una forma de discriminación racial basada en las prácticas como las de Sudáfrica. Tampoco tienen necesidad de comprobar la existencia de una oligarquía blanca, porque todo el mundo cree que existe. Se ve en la calle, en las instituciones, en las escuelas y en los barrios

exclusivos, aunque todos tienen acceso a la totalidad de los sitios legalmente. En cierta medida, económicamente es imposible, ya que pequeños grupos de negros pueden acceder a ellos.

A medida que pasa el tiempo, esta percepción de las oligarquías blancas, cuyos ingresos, educación y estatuto social son inalcanzables y les dan el poder de tratar a la mayoría con arrogancia, genera un resentimiento profundo entre los negros de la clase media, sobre todo el campesinado. Dicho resentimiento llega a su punto culminante en 1946, reforzando la versión *noiriste*. Irónicamente, la ideología de la “mayoría de beneficios a la mayoría” se origina en los años 1767. Al principio de estos años, los mulatos son víctimas de todo tipo de discriminaciones por parte de los blancos, a pesar de ser más numerosos que ellos. De ahí viene que el poder, por naturaleza, debe estar en manos de la mayoría. No obstante, esta mayoría no incluye a los esclavos negros. En cambio, el movimiento *noiriste* de los intelectuales y políticos negros aboga por el poder de la mayoría o sea de los campesinos (Bouglé, 1935).

Ese discurso permanece mientras existe la percepción de una aristocracia basada en el color de la piel. Es más, los efectos aparecen en varias etapas de la historia de la nación. Por ejemplo, en 1790, Toussaint (líder negro) contra Rigaud (líder mulato), o, en 1843, los campesinos contra Boyer. Mientras que los políticos *noiriste* utilizan la cuestión del color explícitamente como grito de batalla, los mulatos evitan esa táctica a toda costa. Incluso, tras la Independencia, los políticos mulatos niegan la existencia de la discriminación racial. Es más, ellos tratan de asociar los mulatos de Saint-Domingue con el liderazgo de la revolución en Haití. Pero, una vez que esta estrategia cae, adoptan otra basada en las competencias intelectuales. Esa estrategia es materializada, en el siglo XIX, por Edmond Paul, negro del partido liberal. Es partidario del “poder a los más competentes”. Se puede encontrar este pensamiento en los escritos de muchos mulatos justo después de la Independencia. Visiblemente, la referencia a la competencia da ventaja a los mulatos, especialmente en el siglo XIX (Fanon, 1952).

Como se sabe a quién se refiere “la mayoría” en el slogan del partido nacional, también se sabe a quién alude Edmond Paul cuando habla de “los más competentes”. Los mulatos siempre han tenido ventajas económicas y educativas, antes y después de la Independencia. A pesar de que la educación sea un lujo para los negros, aún así, ellos apuntan a este bien y cumplen con los objetivos. Pero, tienen algunos obstáculos, debido a que, muchos de ellos tienen esposas blancas e hijos de tez más clara que ellos. No pueden apostar mucho por el color de la piel. Por ejemplo, el presidente Salomón se casa con una mujer francesa blanca y el presidente Jean-Claude Duvalier

(Baby Doc) tiene un hijo con una mulata, antes de casarse con otra mulata, lo cual significa que la lucha entre negros y mulatos por el control del país no se funda totalmente sobre bases raciales. Tanto en las expresiones “a los más competentes” como “a la mayoría” subyace un código sutil en el cual se puede identificar la cuestión del color, sin que sea formulada explícitamente (Antenor, 1885).

Es más, los *noiristes* nunca abandonan sus esposas mulatas y los políticos mulatos siempre incluyen a intelectuales y militares negros en sus partidos. Por ejemplo, Edmond Paul y Antenor Firmin, ambos negros, son los más importantes ideólogos del partido liberal, el partido de los mulatos por excelencia. Igualmente, Nord Alexis, poderoso general, quien apoya a un candidato mulato, es negro. Incluso, en 1946, cuando las campañas electorales toman aspectos raciales, los rivales de los *noiristes* son negros (Bonhomme 1957). Contrariamente a las alianzas que se hacen entre familias para conservar la pureza racial, la situación difiere en el campo político, afirma Antenor Firmin. En las campañas electorales de 1879, los mulatos del Cabo haitiano hacen campaña en su contra por el simple hecho de que él es negro, aliado al partido de los mulatos. Ellos lo presentan como si fuera un mulato o un blanco (Price-Mars, 1979: 117). Sin embargo, Price-Mars tiene sus reservas sobre esta afirmación de Firmin, ya que esto representaría una imagen negativa de su ciudad.

En las elecciones de 1957, los mulatos vuelven a la táctica del poder “a los más competentes” mientras que Duvalier vuelve a la táctica del poder “a la mayoría”. Estas elecciones están caracterizadas por los conflictos raciales que vienen desde 1934, donde surge el movimiento de los intelectuales negros.

La ocupación norteamericana (1915) de Haití trae consigo un sistema de desprecio. Por ejemplo, hay negros calificados para un trabajo. Aunque un mulato no sea idóneo para realizarlo, lo consigue con más facilidad. Aún así, se observa que muchos negros llegan a la capital del país y se convierten en élites intelectuales, calificadas para realizar funciones públicas. Desde 1804, una minoría de comerciantes negros, profesionales, intelectuales y políticos gana terreno en las ciudades. En los años 1879 y 1888, los negros se benefician de la educación pública. De hecho, en 1880, el presidente Salomón concede, de manera explícita, a un número significativo de negros, el acceso a la educación, tal como lo hizo Pétion durante su gobierno con los mulatos. Esta situación lleva a que “la competencia” ya no tenga dueño y los mulatos cambien de estrategia, dado que camuflan su discriminación detrás de “la competencia” (Nicholls, 1996).

Ahora bien, los mulatos muestran sus verdaderas caras, empezando por aliarse con los invasores norteamericanos. De manera que, durante la ocupación norteamericana, Haití conoce cinco presidentes de piel clara, cuatro de ellos siendo mulatos puros. De igual forma, los administradores de Estados Unidos durante la ocupación demuestran su inclinación hacia oficiales mulatos y eso hace que los mulatos se conviertan, una vez más, en la clase dominante y, con ello, crezca su arrogancia (Exil, 2017).

1.3. La discriminación contemporánea en Haití

En 2014, aparece una publicación titulada “Ignorancia, Codicia, Egoísmo De Los Negros”. El autor sostiene, al analizar el racismo en todas sus formas en Haití, de qué manera se ha vivido durante la infancia en el país y la dificultad de erradicar el racismo, aunque hoy en día el racismo no se manifieste de manera tan abierta y espontánea. Según él, la razón puede ser que los racistas son precavidos y no se atreven a actuar, debido a que se exponen fácilmente a grabaciones en las que quedan en evidencia sus actuaciones. Para el autor, el racismo se propaga por medio de culturas, muchas veces religiosas, que nos hacen aprender y adorar, a través de apologías, príncipes y reyes, en las asignaturas de historia general. Por medio de modelos de mucha belleza, los habitantes de Haití han aprendido a imitar a otros. Opina que el racismo apunta de manera explícita a todas las personas que no son blancas y, especialmente, a los negros. Es más cruel y eso sucede durante siglos (Teddy, 2014).

De hecho, se puede observar una actitud de piedad hacia los negros, cuando hay encuentros multirraciales. En Estados Unidos y en Colombia, por ejemplo, cuando un negro entra en un almacén, es más vigilado que un blanco. Algo similar pasa con una haitiana, quien ha sido víctima de esta misma situación en un supermercado de Petion-Ville, en Haiti.

A pesar de la abolición de la esclavitud, los efectos económicos del racismo aún perduran. Se puede observar en Haití que los mulatos ganan más y gozan de un estatus económico más ventajoso. Pero, también se nota el deseo de aquellos que se esfuerzan por compensar su mediocridad, armándose de una ilusión de ser genéticamente más dotados que los negros y empiezan por convencerse a ellos mismos. Luego, buscan compartir sus percepciones con los negros.

También el celador, que acepta implementar esta medida, es víctima del racismo en manos de la oligarquía mulata. Recibe la orden de su empleador mulato, sin tener en cuenta que él también está siendo víctima de esta misma práctica. Hay que resaltar que este pobre celador actúa por orden de su jefe, no por su posición jerárquica, sino por su color de piel. Prueba de ello es el ingreso de dos mujeres en un supermercado en Petion-Ville, una de tez blanca y otra de tez negra, ambas con bolsos de las mismas características. La de tez blanca ingresa y no hay ninguna objeción en el momento de entrar. Al ingresar la mujer de tez negra, sin embargo, el celador le dice que tiene que dejar su bolso en un *locker* (Teddy, 2014).

Lo anterior es una muestra clara de que el carácter racial tiene una gran importancia en la sociedad haitiana, a lo cual se suma la discriminación lingüística, como lo sostiene Jean Fils-Aimé. “El francés es superior al creole, ya que es el idioma de los blancos, de igual forma que el cristianismo es superior al vudú porque es la religión del amo” (Entrevista Jean Fils-Aimé, 2017).

El racista, con sus ideas de superioridad, mantiene una posición de dependencia negativa hacia sus víctimas. Él no está satisfecho hasta que llega a poner otras personas en situación desfavorable. Con su propaganda, los racistas contaminan la mente de sus víctimas inculcándoles sus propios valores. Sin distinción de raza, la psicología encuentra unas tendencias comunes en todos los seres humanos. Puede ser que, en algunos casos, simplemente se trate de mecanismos de adaptación a las circunstancias en las cuales nosotros estamos obligados a vivir. Por medio de esos mecanismos, el racismo crea en sus víctimas unas reacciones contrarias a sus propios intereses, pero favorables a los de sus opresores. Dentro de estos mecanismos de adaptación y defensa, se encuentra “la identificación al agresor”. El oprimido se siente débil para reaccionar contra la dominación. Termina aceptando la situación impuesta y ve en su opresor el portador de valores y de civilización que tanto desea para él y para sus hijos.

Así mismo, se pone a imitar al opresor, que se convierte en su modelo. Esta situación hace que la víctima acepte las ideas del opresor y las convierte en suyas, lo cual implica una dominación, no solo física sino mental, una alienación que termina más allá de la dominación con la pérdida de la identidad. De ahí viene la renuncia a la búsqueda de las verdaderas raíces y de las capacidades reales haitianas (Exil, 2017).

Esta pérdida de identidad les impide desarrollarse como una democracia y pensarse como una nación libre e independiente desde hace más de dos siglos. Como prueba de esta renuncia a sus valores y capacidades, es preciso mencionar los siguientes ejemplos: cuando los haitianos son

profesionales y desean ocupar cargos importantes en su nación, no son aceptados con prioridad. En cambio, si lo hace un extranjero y, además, es blanco, el trato es diferente, a pesar de no tener las competencias profesionales requeridas.

Se puede explicar lo anterior teniendo en cuenta que los niños negros crecen con una imagen negativa de ellos mismos y no se sienten identificados con su propia herencia. Buscan, a lo largo de su vida, repararla a partir de la imitación y asimilación al blanco. Esta imagen negativa del color de la piel, es un imaginario instituido que ha permanecido en la cultura, tanto que su significación y sentido han trascendido hasta la actualidad y continúan perpetuándose. Es el caso de una niña de descendía haitiana, nacida en Bogotá, quien tenía cinco años y estudiaba en un colegio católico. Un día le afirmó a su padre que “¡Dios es blanco!” y que lo vio en el colegio en una foto. El padre le dijo que no era cierto, pero ella no le creía. El padre se vio obligado a buscar una foto de Jesús negro para luego ponerla en la pared de su casa. Al ver la foto, como cualquier niña inocente, expresó “¡Oh, cambio de color, ya es negro!”. Ella misma concluyó que Dios no tiene color o es una representación de todas las razas humanas.

De igual manera, se observa, en un estudio realizado por el psicólogo Kenneth Clark en los años cincuenta, el impacto que tiene el racismo sobre los niños negros con relación a sus propias imágenes. Para ello, Clark, en grupos de trabajo con niños, utiliza un muñeco negro y un muñeco blanco. Todos los niños escogen el segundo y creen que el muñeco blanco es más bonito, más amable y que el muñeco negro es feo. Al preguntarles a qué muñeco se parecen, se observa su incomodidad para apuntar al muñeco negro sin tocarlo como suelen abrazar el muñeco blanco en esta experimentación (Markowitz y Rosner, 1999).

En Haití, en la familia donde hay hijos de piel más clara que otros, los más claros reciben más aprecio y ventajas por parte de sus padres. A su vez, la comercialización de productos de belleza es muy lucrativa, ya que tanto hombres como mujeres de piel oscura suelen tratar de cambiar su color.

Los padres de familia creen hacer las cosas bien, a partir de sus prácticas culturales, hábitos y pautas de crianza. Trasmiten a sus hijos los valores con los cuales prestan voz al racismo cultural. Es decir, reproduciendo las ideas del racismo y aceptando su inferioridad cultural, provocan comportamientos de cambio de color y, además, actúan asimilando el comportamiento de los blancos. Esto los lleva a esperar ingenuamente una solución a sus problemas de la mano de los opresores. En el pasado, se esclavizaba a los prisioneros de guerra y a los criminales por considerar

que debían una reparación a la sociedad. A diferencia de estas categorías, los negros han sido oprimidos históricamente, no por crímenes que hayan cometido o algo parecido, sino por ser negros.

2. La religión elemento de resistencia: tensiones entre grupos raciales 1789-1804

Cuando se habla del vudú, se tiene la costumbre de limitarse a la interpretación mística. No obstante, un proceso de desarrollo socioeconómico en Haití, sin tener en cuenta el vudú, está condenado al fracaso. De hecho, el vudú es el culto de los campesinos, en un país donde la agricultura es la principal fuente de riqueza y de solidaridad. Por esta razón, el Dr. Marc-Antoine Fleurisca (2017) afirma que “los defensores del vudú dicen que esta religión busca el bienestar social de los individuos. Se prohíbe menospreciar a los más pobres. Es más, esta última categoría merece la protección de los fuertes y de los ancestros. Por eso, cualquiera puede entrar en una ceremonia vudú y comer si tiene hambre. Es común ver a practicantes del vudú organizar los famoso *konbit*⁵⁸ para cultivar la tierra”.

De modo similar, el politólogo Jean-Mary Exil sostiene en su entrevista que:

“El vudú es una religión, debería formar parte de la columna vertebral de la sociedad, es intrínseca a la nación haitiana. Sin embargo, sigue siendo discriminado tanto por una minoría burguesa hipócrita como por algunas instituciones religiosas imperialistas. Por lo cual, la mayoría de los practicantes actúan con escepticismo y con miedo a la exclusión. Socialmente hay una dualidad manifestada entre el sistema católico y el ‘vuduista’. En la sociedad, tienden a actuar con el catolicismo de día y el vudú de noche. Es una metáfora con tendencia a relacionar el vudú con la oscuridad, el misticismo, la magia negra, la mentira. Mientras tanto, el catolicismo se asocia a la luz, la divinidad, la verdad, lo bueno, ¿la verdad? En este orden de ideas, los políticos tienden a navegar entre las dos realidades tendenciosas y subjetivas, para manipular la población para la obtención de votos. En la oscuridad se reúnen con los ‘vuduista’ y, de día, con los curas y los pastores” (Entrevista, Jean-Mary Exil, 2017).

En consecuencia, se analiza el role del vudú en la sociedad tanto de Saint-Domingue como de Haití en esta investigación, porque cualquier proceso serio de desarrollo y democracia debe tomar en consideración el aspecto tradicional fundamental del pueblo haitiano, lo cual constituye

⁵⁸ Se trata de una solidaridad entre campesinos para trabajar la siembra y la cosecha, donde el dueño del terreno solo retribuye a los ayudantes con comida y bebida.

el componente esencial de su patrimonio colectivo. Por eso, el Dr. Jean Fils-Aimé manifiesta en su entrevista que “la teología vudú es una teología de autoafirmación, de liberación de las fuerzas opresoras y de igualdad de las razas”.

Del mismo modo, Wade Davis asevera que “el país es 85% católico y 110% practicante de vudú” (Davis, 1987). Este punto de vista no es algo nuevo, dado que, muchos investigadores del tema coinciden con Davis. Prueba de ello es que Franck Fouché presume que “el vudú es y sigue siendo la religión del haitiano al 80%” (Roca, 1991).

Para el padre Jean Hérick Jasmin:

“El lema que acompaña las armas de la República independiente de Haití es ‘la unión hace la fuerza’. En la búsqueda de la verdadera democracia en Haití, no puede haber espacio para la discriminación ni la exclusión. Una aproximación comprensiva y consciente del etnos cultural de los haitianos permite darle una mejor significación al mismo. En este sentido, los fenómenos religiosos que derivan de esta cultura dejarán de ser malinterpretados y serán provechosos para el enriquecimiento de desarrollo duradero. Una inculturación-inclusiva significará entonces el descubrimiento progresivo, inteligente y contemplativo que el haitiano hace en el universo simbólico y valorativo, en el horizonte de sentido propio, a través de la interpretación juiciosa de sus acciones significantes” (Entrevista Jean Hérick Jasmin, 2017).

El padre Jasmin sigue con su argumentación diciendo:

“Por el contrario, cuando nos encontramos a un país donde, en medio de su población, reinan unas prácticas negativas o contravalores que nutren la exclusión de sus propios miembros, este país va derecho hacia la anarquía y la desconstrucción de sus propios valores. Es el caso de Haití en muchas ocasiones. Está bien claro que la noción de democracia contempla las prácticas libres y soberanas de una nación cuyo pueblo es el sujeto activo y actuante. Para ello, la inclusión sistemática de su lengua, su raza y sus creencias religiosas, es indispensable para la armonía y el buen vivir de todos los miembros de esta nación-comunidad. Al no practicar lo anteriormente mencionado, Haití vuelve a ser una nación dividida, exhausta de guerras intestinas y de polarizaciones políticas y sociales” (Entrevista Jean Hérick Jasmin, 2017).

Según el sacerdote, una de las consecuencias mayores de la exclusión en Haití es la pobreza aguda como consecuencia del subdesarrollo de la conciencia nacional y de las infraestructuras sociopolíticas. Se excluye a los hijos de la patria que podrían aportar a la creatividad humana. Muchos políticos haitianos pasan su tiempo en la caza de las opiniones contrarias y de los talentos

que podrían levantar al país del marasmo del subdesarrollo. Por eso, Haití siempre ha conocido gobiernos efímeros y un nivel de desarrollo dependiente de las ayudas externas.

Está claro que el padre Jasmin, a pesar de ser un religioso católico, reconoce que el vudú no debe ser excluido de la vida nacional. Por el contrario, aboga para la inclusión sistemática de todas las creencias religiosas sin excepción alguna. El primer cardenal haitiano, Chibly Langlois, en su intervención en *The Guardian*⁵⁹, afirma que el vudú puede ofrecer una respuesta válida a los problemas de la sociedad haitiana. El cardenal sostiene que el vudú contiene elementos culturales que no podemos desconocer. Por ejemplo, el tambor ya tiene un gran lugar en la liturgia católica en Haití como instrumento de música. Y, algún día, llegarán el *cha-tcha*⁶⁰ y el *graj*⁶¹. Estima que los protestantes deberían seguir el ejemplo de la Iglesia católica. Porque “es Dios quien ha creado los árboles y los animales cuya madera y cuero se usan para hacer el tambor (...). Dios vio que todo esto era bueno” (Gen. 1, p. v25). Añadamos a los ritmos del tambor, la música, los bailes, la comida y el arte. “Hay que admitir que, en el vudú, no sólo hay agua sucia en el baño, también hay un niño, nuestro niño. Así que tenemos que ser tolerantes con los practicantes de vudú” (Langlois, 2014).

Sin embargo, el cardenal no tarda en mostrar la verdadera posición del clérigo, cuando afirma que, “no es cierto que ‘lapidar al vudú, es lapidar al pueblo haitiano’”. Luego, el cardenal indica que “tenemos el derecho moral de cambiar los ‘practicantes de vudú’ porque, en última instancia, los infortunados en este país son ‘practicantes de vudú’ por la misma razón que son analfabetos: son analfabetos porque nunca los hemos educado y son practicantes de vudú porque nunca los hemos convertido” (Langlois, 2014). Pero, el cardenal no menciona el rol de la Iglesia católica en la esclavización de los africanos en siglos pasados. Por lo tanto, se puede argumentar que perseguir a los practicantes de vudú por ser practicantes de esa religión es perseguir al pueblo haitiano porque la mayoría de los haitianos son practicantes de vudú.

Los protestantes, por su parte, critican a la Iglesia católica por su aceptación de dichos instrumentos, sin tener en cuenta su carácter cultural. El vudú siempre ha tenido que lidiar con el catolicismo y el protestantismo. En consecuencia, los practicantes de vudú recurren al argumento

⁵⁹ The Guardian es un periódico británico propiedad de Guardian Media Group.

⁶⁰ Instrumento musical hecho a mano en Haití con madera natural (mango) y calabaza, utilizado como Sonajeros Tcha Tcha en el vudú y en la música popular.

⁶¹ Instrumento de frotación de metal. El sonido es obtenido frotando con un clavo, una cuchara, una piedra o un trozo de hierro sobre la rugosidad de la superficie. En Haití, forma parte de la orquesta de carnaval junto con los tcha-tcha como instrumentos de acompañamiento.

cultural para legitimar sus prácticas, basándose en la idea de que cada pueblo tiene su cultura (Savary, 2014). Añade que “la religión es parte de la cultura. Teniendo nuestra propia cultura, es bastante normal que tengamos nuestra propia religión y esa religión, para nosotros haitianos, es el vudú”. Por ejemplo, la figura principal del vudú es Legba/Jesus. Aún así, los detractores del vudú insisten en relacionarlo con su propio diablo. Entonces, se analiza mejor la intervención de Madame Savary sobre la noción de Dios en el vudú. Para ella, todas las religiones reconocen un solo Dios, pero esto no significa que adoren al mismo Dios. Es más, el Dios que los cristianos adoran no tiene nada que ver con el Dios negro o de los negros, tal como los practicantes de vudú lo conciben.

Así mismo, Madame Savary argumenta, en su respuesta a la entrevista del cardenal, que "Dios no tiene rostro. No usa máscara. Es invisible. Es intangible. Está omnipresente. Es omnipotente y atemporal. No tiene religión. No tiene Iglesia. Su templo de luz se extiende al universo infinito". Su opinión está en armonía con todo lo que los católicos y los protestantes creen. Sin embargo, la hostilidad no se hace esperar cuando agrega lo siguiente:

“no hay institución religiosa. No hay gente. Nadie es capaz de llevar o entregar la verdad de Dios. Permanecerá eternamente un verdadero misterio y su accesibilidad está sólo en sí misma. Es necesariamente un Dios al que todo el mundo puede dar forma en función de su gusto. No puedo decirles que su comportamiento no le agrada a Dios porque, en ese momento, sería llevarle o entregarle la verdad de Dios”.

Dicha hostilidad viene de la Iglesia católica y de los protestantes, porque ataca su espacio religioso. “Vender un Dios que castiga, un Dios celoso, vender la verdad revelada. Los pastores y el clero son representantes de este Dios. Todo eso para cobrar el diezmo y vivir a costa de los pobres enseñándoles el temor a la riqueza”.

Por ejemplo, en la investigación de Pew, se observa que, "en general, los pueblos ricos están menos inclinados que los pobres a admitir que la religión juega un papel en sus vidas". Este mismo estudio del Centro de Investigación Pew, un *think tank*⁶² norteamericano especializado en el análisis religioso, muestra una correlación entre el nivel de *renta per cápita* y el grado de religiosidad: cuanto más rico es el país, menos cree en Dios. Así, Pakistán, Ghana e incluso Senegal, países muy pobres, son casi creyentes al 100%. En el otro extremo del espectro, Francia,

⁶² Un *think tank* o laboratorio de ideas es una institución o grupo de expertos de naturaleza investigadora, cuya función es la reflexión intelectual sobre asuntos de política social, estrategia política, economía, militar, tecnología o cultura.

Reino Unido o Japón, países ricos, tienen menos del 20% de las personas que reconocen a la religión un papel importante en sus vidas (Bastie, 2015).

Ahora bien, ¿Se puede decir que los practicantes de vudú son pobres? ¿A qué se debe? La respuesta es clara: la esclavitud, la dominación, la exclusión y la pérdida de identidad, antes y después de la Independencia, son responsables de la situación socioeconómica de los practicantes de vudú. Algunos dicen que la esclavitud ya no existe y que Haití es un Estado independiente, pero no quieren recordar los siguientes acontecimientos:

1. Desde la colonización, los campesinos siempre han reivindicado dos derechos: la libertad y la propiedad privada (tierra) para su sustento. Se les niega uno y otro tanto hoy como ayer. Sus primeras revueltas son aplastadas por aquellos que han prometido defenderlos, un escenario que se repite a lo largo de los siglos. Incluso hoy en día, los campesinos (63% de la población trabajadora siguen siendo rural) sólo tienen los azadones coloniales y el machete como herramientas. Ellos todavía no tienen títulos de propiedad.
2. En 1825, Francia obliga a su antigua colonia a pagar el precio en oro para el reconocimiento de su Independencia. La economía de la Isla se deteriora durante ciento veinticinco años para honrar su contrato, de lo que nunca se ha recuperado (Gouraige, 1955).
3. El 17 de diciembre de 1914, las marinas norteamericanas roban la reserva de oro del país, que se almacena en el Banco Nacional de la República de Haití (BNRH), reserva estimada, en ese momento, en 500 millones de dólares (Malone, 1998).

Hasta cierto punto, dichos acontecimientos no han sido plasmados en los libros de texto de Haití que elaboran *Les Frères de l'Instruction Chrétienne (F.I.C.)*⁶³. Por lo tanto, sería oportuno alejarse de la historiografía tradicional cuando se trata de estudiar y analizar la situación de países como Haití, con una mirada nacional y no desde el punto de vista del cristianismo occidental. De

⁶³ Los Hermanos de la Instrucción Cristiana. La congregación es fundada en 1819 por el abad Jean-Marie de La Mennais (1780-1860) y el abad Gabriel Deshayes, pastor de Auray (Morbihan, Francia) (1767-1841), que quiere formar maestros cristianos y abrir escuelas.

hecho, los vencedores nunca permiten que los derrotados escriban la historia, por lo que creen que deben tener la única y última palabra. Por ejemplo, presentan a Toussaint como a un prisionero humillado. De ahí viene toda una cultura de la superioridad. La colonia de Saint-Domingue no se escapa de esta realidad, ya que el sistema colonial busca la fuerza laboral indispensable para la economía de la metrópoli. Por ello, desde un principio, invitan a mirar a los africanos como a salvajes idolatras, inferiores y sin derechos.

Esa inferioridad es un invento del cristianismo occidental para relacionar a los negros con la esclavitud. Los denominan trabajadores coloniales por su fuerza y su capacidad para soportar temperaturas hostiles. Cabe aclarar que la institucionalización y la mentalidad de los colonizadores es plantear diferentes razas, grupos y clases sociales como blancos, mulatos y negros, lo cual representa una visión racista. Pero, esto no significa que todos los subordinados acepten estas condiciones, dado que empiezan a organizarse para buscar opciones más dignas que les garanticen su emancipación. Así llegan a consolidar un Estado en 1804.

La metrópoli trata de eliminar y banalizar todos los conocimientos y valores ancestrales. El motivo es el de inculcar los principios y conocimientos elaborados por Occidente para, así, asegurar una obediencia irrefutable por parte de los africanos. En consecuencia, la propuesta de la teología sobre el vudú parece ser un asunto sensible. Al principio, se quiere establecer una estrategia para extinguir el vudú y, así, imponer la tradición católica. Esta iniciativa fracasa, dado que la imposición por la vía de la violencia genera una pérdida de credibilidad en la tradición católica y un proceso de resistencia desde el vudú. De igual manera, se ve en la necesidad de mostrar los orígenes del discurso del clero sobre el vudú y, de ese modo, presentar las críticas necesarias al respecto. Así, las observaciones están basadas en la crisis que atraviesa el cristianismo en el mundo occidental por las prácticas que apoyan la colonización.

Es obvio reconocer las dificultades generadas por el concepto vudú, desde la publicación del libro de Robinson, *Honest To God*⁶⁴ (Robinson, 1963). El número de estudios publicados sobre este tema se incrementa, pero, cada vez que hay un ataque contra la teología, se empieza a proponer una conversación e interpretación laica, lejos de todo tipo de fanatismo religioso. En esta investigación, no hay intención de enmarcar la historia del vudú en Haití. El propósito es analizar cómo la religión católica se impone en la sociedad haitiana como un imaginario social de

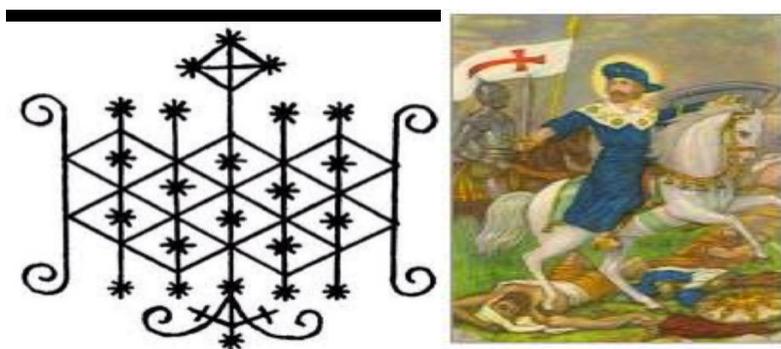
⁶⁴ Ser honesto con Dios.

dominación que niega y prohíbe la práctica de la religión ancestral (vudú) e impone los dogmas cristianos.

Esta imposición es testimonio de la mentalidad aún vigente en Haití. Es afirmada desde las campañas anti-superstición, ya que el vudú y sus prácticas son declarados ilegales, ilegítimos y sus creencias son asumidas como supersticiones. Como se afirma en varios Códigos Penales, como en el de 1935, “todos los que practican el vudú y el fetichismo serán castigados por tres a seis meses de encarcelamiento y una multa de 60 a 150 gourdes⁶⁵” (Artículo 405). A través de estas prohibiciones, se percibe cómo el cristianismo occidental contribuye a constreñir al pueblo haitiano en un complejo de inferioridad cultural. Además, es un elemento que desvía la atención de los campesinos de su verdadera lucha, como es la transformación de sus condiciones económicas y sociales. Como lo afirmo el Papa Juan-Pablo II, en sus argumentos acerca de un proceso de desarrollo pragmático y realista, “un desarrollo puramente económico, no llega a liberar al hombre, al contrario, termina por esclavizarlo aún más (Calvez, 1989).

Así mismo, se observa cómo una medida que busca contrarrestar la capacidad de adaptación que tiene el vudú a los dogmas y prácticas católicas. Por ejemplo, a través de su desarrollo, el vudú ha logrado que el mundo de los *loas* o espíritus se equipare a los santos católicos. También ha adecuado sus festividades a las de la religión católica. Ha interpretado los rituales y sacramentos, es decir que el vudú ha construido su propio sistema de creencias, adaptando todos los símbolos del catolicismo. De ahí viene el refrán: “tiene que ser católico para practicar el vudú”.

Como se muestra en estas imágenes de Santiago Matamoros o Santiago el Mayor, quien está considerado como un santo en la iconografía católica, se le asimila con el símbolo de Ogoun, Dios o *loas* de la guerra o de los herreros, en el vudú.



⁶⁵ Gourde es la moneda oficial de Haití que está dividida en 100 centavos. Fue introducida en 1813.

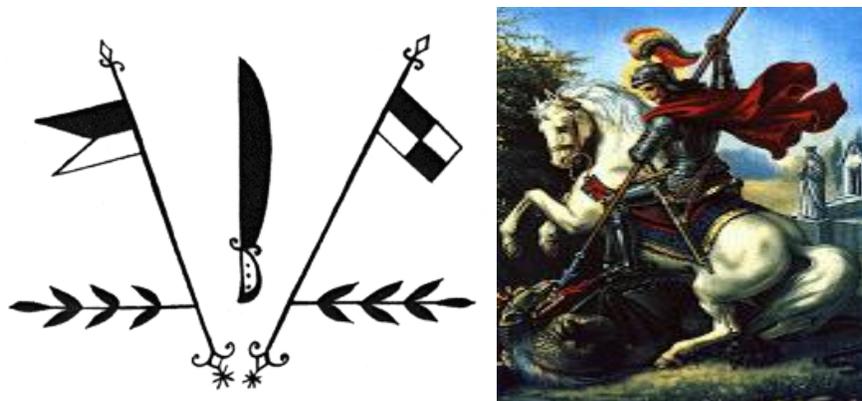


Ilustración 4: Simbología vudú (<https://co.pinterest.com>, 2017)

Primera Imagen: OGOUN (Ogou, Ogu) / Santiago Matamoros: Dioses herreros y guerreros, genio de la guerra, hierro, política y fuego, símbolo de virilidad. Segunda Imagen: (Ogou Feraille, Ogou Badagri, // San Jorge, San Felipe). Para el vudú es el Loa de la guerra, la fuerza, el ataque y la defensa. Representa el principio masculino.

Por otro lado, el escritor Mars, en 1928, argumenta que el vudú siempre fue considerado una religión fuera de la ley. El vudú es un tema indeseado del pasado, vergonzoso e inadecuado al nuevo estatuto político del ciudadano haitiano (Price-Mars, 1928). De acuerdo con esto, el Código Penal da derecho y poder a la Iglesia para castigar todo “delito de superstición” y todo culto o rito contrario a la ortodoxia oficial, lo cual se encuentra expresado en el Concordato firmado entre el Vaticano y el Gobierno de Fabre Nicolas Geffrard en 1860.

Conviene resaltar que la Iglesia ha promovido la idea según la cual la práctica del vudú constituye una vergüenza, puesto que, durante un largo tiempo, los arzobispos han tratado de convencer al campesinado de que el vudú es “macaquerie⁶⁶” y no es digno de un pueblo civilizado. Algunos siguen pensando que las campañas anti-superstición hacen un gran bien al pueblo, en la medida en que logran erradicar las tradiciones ancestrales. Por ello, el clero empieza con que “hay que destruir todo: romper botellas, cántaros, imágenes, eliminar columnas y cruces, botar las piedras, quitar los collares, destruir los cayes-loas⁶⁷, cortar los árboles, profanar todo lo que tiene que ver con la superstición” (Rigaud, 1953).

Incluso, se observa a través de los textos de cuatro autores: el monseñor Robert, antiguo arzobispo expulsado de Haití, y tres padres haitianos: Peters, Salgado y Solasge. Consideran el vudú como un culto satánico, vergonzoso y primitivo; como unas prácticas de viejas supersticiones africanas que deben ser erradicadas de las masas haitianas, como puede evidenciarse en las

⁶⁶ Es una manera peyorativa de referirse a las ceremonias vudú, a las danzas, a los *manger-loas*.

⁶⁷ *Cayes-loas* es la casa de los espíritus donde los practicantes de vudú ponen sus ofrendas.

prácticas de catequesis en la religión católica donde los campesinos deben seguir y reconocer los preceptos dictados por los sacerdotes a fin de estar preparados para ser buenos católicos, como se muestra en el apartado siguiente:

“La Iglesia pregunta: ¿Quién es el principal esclavo de satán?

El campesino responde: el principal esclavo de satán es el *houngan* (sacerdote vudú).

La Iglesia pregunta: ¿Cuál es el nombre que los *houngans* dan a satán?

El campesino responde: los nombres que los *houngans* dan a satán son loa, ángeles, santos, muertos, *marassa* (tiene que ver con gemelos, nombre particular de una loa).

La Iglesia pregunta: ¿Por qué razón los *houngans* toman los nombres de los ángeles, de los santos y de los muertos para nombrar a satán?

El campesino responde: los *houngans* toman los nombres de los ángeles, de los santos, de los muertos para adorar a satán con el fin de engañar más fácilmente.

La Iglesia pregunta: ¿cómo la gente adora a satán?

El campesino responde: pecando, haciendo maldiciones, por la magia, de *mangers-loa*, *mangers-les-anges*, *mangers-marassa*⁶⁸.

La Iglesia pregunta: ¿Tenemos derecho de mezclarnos con los esclavos de satán?

El campesino responde: ¡No! Porque son unos malhechores, son unos mentirosos como satán” (Peters, 1960: 107).

Esta catequesis inicial es reforzada por la obligatoriedad del siguiente juramento:

“Yo, delante de Dios presente en el altar, delante del padre quien representa a Dios, renuevo mis promesas de mi bautismo. Con la mano sobre el evangelio, juro no dar nunca *mangers-loa*⁶⁹ alguno, no asistir nunca a una ceremonia vudú, no participar nunca en un *service-loa* de ninguna manera. Juro destruir o hacer destruir lo más rápido posible todo fetichismo y los objetos de superstición que puedan existir sobre mí, en mi casa, en mi habitación. En pocas palabras, juro no arrodillarme nunca frente a una práctica supersticiosa” (Métraux, 1977: 75).

De igual forma, las personas casadas juran de la siguiente manera: “prometo educar todos mis hijos sin excepción en la religión católica y romana, fuera de toda superstición. Me someto plenamente a la enseñanza de esta santa Iglesia” (Peters, 1960).

Aunque esos textos ya no se lean en las iglesias, la significación imaginaria que han construido en torno al vudú ha trascendido la conciencia, la creencia y las prácticas religiosas de muchas generaciones en Haití. Con ello se evidencia la permanencia de estos imaginarios

⁶⁸ Comidas ofrecidas en ofrendas a los espíritus durante una ceremonia vudú. Es preciso aclarar que cada espíritu tiene su propia comida que lo caracteriza.

⁶⁹ *Manger-loa* es una ceremonia que se hace en agradecimiento de los espíritus vudú, con sacrificio de animales, bebidas alcohólicas y no alcohólicas, comidas de todo tipo, regalos entre otros.

religiosos que han impedido una verdadera ruptura con el pasado y han mantenido o perpetuado la dominación auspiciada por las campañas anti-superstición. Lo cual trasciende en el comportamiento de los católicos frente al vudú. Representa el carácter represivo y hostigador de la Iglesia en Haití. De manera similar, Bello considera que:

“La causa de la dominación de nuestro país es esta escuela diseñada por la Iglesia, que enseña a nuestros niños que nuestro idioma no es un idioma; quien impone su sistema de creencias, denigrando, criminalizando el nuestro y cometiendo genocidios contra los portadores de la creencia del vudú. Los líderes ayitianos son, en general, productos de esta escuela. Así, esta Iglesia domina la sociedad en su conjunto. Entonces, si uno es de buena fe, ¿cómo puede uno evadir las causas de la dominación y la discordia?” (Entrevista Mme Bello, 2017).

Para Bello, la dominación sobre el vudú persiste tal como era durante la colonización, aunque, hacia mediados del siglo XX, se percibe una actitud de “respeto” por parte de la Iglesia hacia los valores africanos, nombrando a sacerdotes nativos para evangelizar. Sin embargo, esta actitud no se considera sincera. Lo que muestra, en realidad, es que se produce una “indigenización” superficial de la Iglesia, dado que se nombra a sacerdotes haitianos a fin de acercarse al pueblo, pero conservando las mismas prácticas discriminatorias contra la religión africana, es decir que los antiguos evangelizadores represores son reemplazados por gente del pueblo. Pero, el clero conserva el poder y continúa siendo tan autoritario como antes. Prueba de ello es la opinión del primer cardenal haitiano, Chibly Langlois, cuando afirma que el vudú no permite dar una respuesta efectiva al desarrollo del país.

La intención no es hacer apología del vudú. Sin embargo, si aceptar el vudú implica olvidar las condiciones históricas de existencia del pueblo, su situación económica y social, y mantener el mismo dominio de la Iglesia católica sobre la población, eso no significa libertad religiosa, ya que, si las estructuras socioeconómicas del país no cambian, los ciudadanos quedan atrapadas en la miseria. Por ende, buscan en el vudú una respuesta alternativa de resistencia frente a esa realidad, como lo han hecho durante la esclavitud y la guerra de Independencia, a través de la famosa ceremonia de Bois-Cayman.

Con lo anteriormente dicho, se puede afirmar que la dominación por parte de la Iglesia católica no es coyuntural, sino que constituye una continuidad de la colonización que encontraba su razón de ser en la superioridad de la civilización occidental. La misión de la religión católica es

mantener su superioridad sobre las religiones consideradas como “paganas”, con el propósito de legitimar la dominación y la esclavitud. Por esta razón, no se deben mirar los daños perpetrados por los misioneros como simples errores de la Iglesia. Hacerlo significa culpar únicamente a los colonizadores por la esclavitud, porque, desde un principio, se observa que la Iglesia crea una demarcación entre los colonizadores y los colonizados. Considerando que el clero inicia y mantiene una lucha contra el vudú, se produce un proceso de deslegitimación de la cultura del campesino y, por lo tanto, una perpetuación del sentido de inferioridad social.

Al respecto, se mencionan las ideas expuestas por Eboussi y Tempels (1965), en su artículo sobre “Le Bantoue Problématique⁷⁰”, donde se legitima la misión colonial cuando habla de la filosofía Bantú. Según Tempels: “si los Bantús no fueron criados en una civilización cristiana, no tendrían estos aspectos tan inmersos de civilización” (Tempels, 1865). Es decir, ser cristiano es ser civilizado, como ser civilizado es ser blanco. A ese propósito, es preciso decir que, durante muchos años, la Iglesia misionera ha recibido presiones por parte de grupos y pensadores de la descolonización de la historia de las religiones y de la antropología. Dichos eventos han obligado a la Iglesia a cambiar de estrategia, pasando de la persecución al paternalismo y a una ideología asistencialista, benefactora y sanadora, pero instituyendo una violencia simbólica⁷¹.

Efectivamente, cierta tendencia de los misioneros contribuye a mantener la pretensión de superioridad de la Iglesia basándose en la civilización occidental. Prueba de ello es que la Iglesia, en un acto de “fraternidad”, continúa ofreciendo, después de la Independencia, un certificado de humanización (certificado de civilización “el registro de bautismo”), como lo han hecho durante

⁷⁰ El término bantú se refiere a cualquier individuo perteneciente a los más de 400 grupos étnicos de pueblos melanoafricanos, que hablan lenguas bantúes, y que viven al Sur de una línea que va desde Duala (Camerún) hasta la desembocadura del Yuba (Somalia). No alude a un tipo racial ni a una cultura uniforme.

⁷¹ La violencia simbólica es un concepto instituido por el sociólogo francés Pierre Bourdieu en la década de setenta. Se utiliza para describir una relación social donde el “dominador” ejerce un modo de violencia indirecta y no física contra los “dominados”, los cuales no la evidencian o son inconscientes de dichas prácticas en su contra, por lo cual son “cómplices de la dominación a la que están sometidos” (Bourdieu, 1994). Es decir que la violencia se piensa como un elemento del espacio simbólico en el cual se construyen las relaciones sociales, en un proceso de reconocimiento, percepción y representación del otro. Recordemos que el mundo humano y el mundo social se instituyen en el marco de una dimensión simbólica desde la cual, según Cornelius Castoriadis (1975), se instala o construye la realidad y el mundo social en la que los agentes viven y actúan. Por lo que, es en y a través del lenguaje que funciona el mundo social. Así, en relación a los *habitus* y las prácticas, Bourdieu sostiene que “la violencia simbólica es esa coerción que se instituye por mediación de una adhesión que el dominado no puede evitar otorgar al dominante (y, por lo tanto, a la dominación) cuándo sólo dispone para pensarlo y pensarse o, mejor aún, para pensar su relación con él, de instrumentos de conocimiento que comparte con él y que, al no ser más que la forma incorporada de la estructura de la relación de dominación, hacen que ésta se presente como natural” (Bourdieu, 1999: 224-225).

la esclavitud con el bautismo de los negros recién llegados de África, es decir, un acto de caridad para con los negros en nombre del Dios de los blancos.

No se pretende hacer un juicio completo de la historia haitiana, pero el desconocimiento del pasado impide muchas veces conocer las razones de la situación actual. De hecho, la Iglesia sigue pensando que es la casa de los oprimidos: como si la violencia simbólica que ejerció en el pasado no provocara un complejo de inferioridad y su relación con el vudú no siguiera siendo mal vista. Es decir, que la Iglesia continúa con su discurso de ayudar a los campesinos para que salgan de su miseria e ignorancia, y conozcan la civilización, omitiendo su propia cultura.

De lo anterior se puede afirmar que la Iglesia católica, desconociendo la religión de los negros, cree haber hecho una obra civilizadora. Es importante resaltar que, durante la esclavitud, la colonización y en la época actual de subdesarrollo, la fe católica no deja de ser vista desde una perspectiva racista. Muchos piensan lo contrario, pero lo que queda claro es que el comportamiento de la Iglesia traduce una ideología racista, debido a que la institución eclesial cree tener el poder divino de sacar a los pueblos supuestamente primitivos de la oscuridad, para llevarles la luz, es decir la civilización cristiana. De manera que la Iglesia, en su obsesión por imponerse en los países colonizados, ignora la violencia causada por los misioneros durante el proceso de evangelización y colonización, y continúa un proceso de aculturación construyendo iglesias locales “piel negra, máscaras blancas”. En todos los casos, su intención de superioridad y su poder son conservados (Fanon, 1952).

Además, el privilegio acordado a una sola tradición para la interpretación de Cristo puede entenderse como un compromiso con la discriminación racial. De hecho, al imponer la supremacía política, cultural y social occidental, los misioneros no pueden evitar caer en la trampa de que sus tradiciones son las únicas válidas, lo cual provoca en el campesinado una cierta inferioridad aceptando todo tipo de vejaciones y convirtiéndose al catolicismo. Así mismo, los negros que integran la Iglesia del “Dios de los blancos”, ya no saben si son negros, y se convierten en racistas. Su reacción frente a la discriminación contra sus hermanos es nula. En muchos casos, se convierten en dueños de grandes propiedades, adquieren una buena educación y pasan a ser también dueños de esclavos negros. Y, en la mayoría de los casos, se casan con mujeres blancas (Nicholls, 1996).

Esta situación de la Iglesia católica en Haití no es ajena a la vivida en otros lugares, como se puede leer en el Discurso del rey Leopoldo II de Bélgica (1883) a sus misioneros en el Congo:

“Reverendos y queridos compatriotas, la tarea que se nos ha confiado cumplir es muy delicada y demanda mucho tacto. Estáis aquí para evangelizar, pero os debéis inspirar para ello ante todo en los intereses de Bélgica. El fin principal de nuestra misión en el Congo no es enseñar a los negros a conocer a Dios, pues ya lo conocen: ellos hablan y se someten a (Nzambi-Mpungu, Mvidi-Mukulu, Mungu etc....)⁷². Ellos saben que matar, acostarse con la mujer de otro, calumniar y agredir es malo, incorrecto. Tengamos el coraje de decirlo, no vais a enseñarles algo que ya conocen. Vuestro fin principal es facilitar las tareas a los administradores y los empresarios. Para ello debéis interpretar el evangelio de la forma que más beneficie a nuestros intereses en esta parte del mundo. Para hacerlo, deberéis, entre otras cosas, fomentar el desinterés entre los salvajes por las riquezas ocultándolas bajo el suelo si es necesario. Así, evitamos la tentación de convertirse en asesino por ellas y que sueñen desalojarnos para obtenerlas. Vuestro conocimiento del Evangelio os permitirá encontrar fácilmente textos para que los fieles amén la pobreza. Como por ejemplo "Dichosos los pobres, pues el reino de los cielos es para ellos" o "es más difícil que los ricos entren al reino de los cielos como que un caballo pase por el ojo de una aguja. Debéis eliminar y hacerles despreciar todo aquello que pueda llevarlos a enfrentarse a nosotros. Haced que tengan miedo a enriquecerse, pues no irían al cielo.

Hago también alusión a sus fetiches de guerra que no pretenden abandonar, pero que debéis poner manos a la obra para que desaparezcan. Vuestra acción debe centrarse sobre todo en los jóvenes para que ellos no se rebelen y se opongan a sus padres si éstos deciden hacerlo. Los niños deben aprender a obedecer aquello que ordena el misionero, que es el padre de su alma.

Insistid particularmente en la sumisión y la obediencia; evitad desarrollar el espíritu en las escuelas; enseñad a escribir, a creer no a razonar. Estos son, queridos compatriotas, los principios que aplicaréis. Encontraréis muchos otros en los libros que os serán dados al final.

1. Evangelizad a los negros para que ellos permanezcan siempre sumisos a los colonizadores blancos, para que no se rebelen jamás contra las obligaciones que les harán sufrir.
2. Convertir al negro a través del chicote mantener a sus mujeres durante nueve meses en la misión para que trabajen gratis para usted” (Revista de historia, 2017).

El padre Jasmin agrega lo siguiente:

“Desafortunadamente, el cristianismo en su principio en el Caribe, ha sido testigo de las injusticias de los conquistadores, y gracias a ellos, ha sido impuesto de muchas maneras como la única religión, y todo lo que las religiones tradicionales tenían, ha sido considerado como prácticas supersticiosas, fetichismo y otros calificativos, y al parecer, esto es contrario al cristianismo. Este ha sido el caso del vudú. La primera evangelización fue hecha en un contexto inhumano y en medio de tumultos y resistencias. En muchos casos, la identidad o la particularidad de los esclavos ha sido negada, han sido derrumbados sus valores, un comportamiento que nos hacen respirar hoy los mil problemas sociopolíticos y religiosos, que nos impiden servir a la vida y convivir en nuestra tierra común” (Entrevista Sacerdote Jasmin, 2017)

⁷² Ser supremo en la cultura congoleña.

El padre prosigue:

“Además, de manera inteligente, los colonizadores franceses supieron utilizar inteligentemente el servicio y la predicación de los misioneros católicos, para enseñar de manera errónea a los esclavos que obedecen a sus amos. Por eso, en el contexto post-independencia de Haití, la religión dominante, la católica de la época, va intentar, de miles maneras, discriminar toda creencia y manifestaciones religiosas de los haitianos hasta [considerarlas] diabólicas. La razón principal no es un secreto para nadie. Por las fuerzas liberadoras del vudú, los esclavos pudieron unirse y rebelarse con la sangrienta esclavitud. Hoy en día, después del concordato de 1860, y las campañas anti-supersticiosas de 1941, los protestantes haitianos son los herederos de esta discriminación religiosa y tienden, a menudo, a declarar que la mala suerte de Haití, ante la pobreza y el terremoto del 12 de enero de 2010, proviene de la práctica del vudú” (Entrevista Jean Hérick Jasmin, 2017).

Se observa que la religión, como institución de la sociedad y apoyada en una serie de imaginarios sociales, es usada desde la colonia como un instrumento para la dominación y la explotación de los pueblos que, desde Europa, son considerados inferiores. Pero, además, a los misioneros les interesa, desde la fe y la creencia, imponer a los nativos un grupo de significados que les permitan apropiarse las riquezas e impedir que se subleven.

2.1. El vudú: una significación social de resistencia contra la opresión y la exclusión

Después de la denuncia de Bartolomé de Casas de la exterminación de los indígenas de América, un nuevo drama empieza: la trata de los negros. En consecuencia, África está muy presente en América, lo que lleva a instituir la idea de las tres Américas: una de los blancos, otra de los indígenas y una última de los negros. Por ejemplo, en América del Norte, en las Islas Gullah y en Virginia, predominan las culturas Fante-Ashanti⁷³; en Nuevo Orleans, prevalecen las culturas *dahomeyana* (hoy es beninesa) y bantú; en América central, domina la cultura *yoruba*; en Haití y en el Norte de Brasil, prevalece la cultura *dahomeyana* (fon). La cultura africana es tan notoria que algunos autores, como Herskovits (1990), han mostrado la intensidad del africanismo en América, en la economía, en la organización social, en la religión, en el arte, en la tradición y en los dialectos. Pero, sobre todo en Haití y en Brasil, la cultura no ha tenido tantas modificaciones como en otros países de América Latina.

⁷³ Es un grupo étnico que habita en el Sur de Ghana así como en Costa de Marfil.

Conviene resaltar que, en Haití, los cultos africanos encontrados provienen de la religión de los Fon⁷⁴. Pues, el vudú goza de la coherencia de una religión y de una cultura propia de un pueblo consciente de su historia ¿De qué historia se habla? ¿Cuál es su relación con vudú?

Para responder a estas preguntas, se plantean dos momentos importantes:

1. Durante la esclavitud (del siglo XVI a 1804).
2. Después de la Independencia (1804-1915).

El hecho de escoger estos dos periodos no significa que el vudú no tenga otros acontecimientos en la historia de Haití. Esta decisión se debe a la delimitación de tiempo y espacio de este estudio que comprende el periodo 1697-1915.

Para empezar, hay que tener presente que, en la mente de los haitianos, la historia de la esclavitud está viva como una pesadilla permanente. Los colonos han hecho todo lo posible para que los negros olviden sus raíces africanas, cambiando sus nombres y modificando sus estructuras familiares. Para dividirlos, los colonos han favorecido a algunos esclavos para reprimir cualquier tipo de unión entre ellos.

Los cultos africanos son prohibidos y el cristianismo se practica con mucho rigor por medio del bautismo obligatorio. Pero, en ningún momento, los esclavos han podido desconectarse de su pasado. Es más, dicho pasado es clave en la lucha contra la esclavitud. De hecho, esas creencias ancestrales han servido como base para llegar a la Independencia. Incluso, desde la salida de África, los negros han comenzado la resistencia al perder su libertad, con acciones como el suicidio o la huelga de hambre, es decir que acceden a dejar sus cuerpos a los blancos para que sus espíritus se reencuentren con sus antepasados.

El vudú, desde un principio, representa una forma de resistencia cultural contra la esclavitud. Considerando que los africanos, al llegar a Saint-Domingue, empiezan muy temprano la práctica del *marronnage*⁷⁵, que consiste en la fuga de los esclavos hacia el monte, a lugares inaccesibles. Forman comunidades, renuevan sus tradiciones ancestrales y encuentran una conexión espiritual para poder afrontar los blancos. En estas comunidades, se experimenta cierta autonomía política y cultural de los cimarrones.

⁷⁴ Fon o negó es una etnia que vive en Benín (antiguo Dahomey), país que ha sido y sigue siendo cuna del vodú.

⁷⁵ El *marronnage* fue el nombre dado a la fuga de un esclavo de la propiedad de su amo en Haití.

Considerando que el vudú, como religión, sirve como unión para luchar contra la esclavitud, la liberación y la creación de un nuevo Estado, se debe resaltar la importancia de dos acontecimientos para lograr dicho propósito:

1. En 1757, un esclavo originario de Guinea, llamado *Makandal*, lidera una revuelta de esclavos y utiliza las creencias del vudú para profesar y tener influencia sobre los esclavos para que envenenen a los blancos. Makandal es capturado durante una ceremonia vudú, antes de ser quemado vivo por los blancos ante los esclavos. Según la creencia popular, los esclavos observan que su espíritu asciende a un árbol.
2. En 1791, se produce la ceremonia organizada en Bois-Cayman, bajo la dirección de Boukman. También se sabe que llegan africanos encomendados por espíritus o *loas* desde África para participar a ese evento. Es más, el mismo Boukman llega de Jamaica. Dicha ceremonia representa el punto de partida para la guerra de Independencia. De hecho, después de esa ceremonia, Francia nunca pudo recuperar su autoridad sobre la colonia. Está claro que el vudú representa para los esclavos un lenguaje propio, un lugar de concienciación sobre la diferencia que tienen con el mundo de los blancos. Por ello, siempre han conservado sus raíces africanas frente a la evangelización forzada en la fe cristiana.

Para la Iglesia, dicha evangelización debe entenderse como una deuda moral para aliviar el sufrimiento de los esclavos. Para cumplir esta misión, la Iglesia encarga a unos sacerdotes llevar una homilía que incida en la sumisión de los esclavos hacia sus amos. Según la institución eclesial, dicha homilía está de acuerdo con la voluntad del “Dios de los blancos”.

Podemos citar también estos famosos artículos del Código Negro de 1865:

- El artículo 2 estipula que “todos los esclavos que están en nuestras Islas serán bautizados e instruidos en la religión católica, apostólica y romana. Exigimos a los habitantes que compren negros recién llegados, informar en un plazo máximo de ocho días a los gobernadores e intendentes de dichas Islas, bajo pena de multa, quienes darán las ordenes necesarias para inscribirlos y bautizarlos en el tiempo estipulado”.
- El artículo 3 dice lo siguiente: “prohibimos todo ejercicio público de otra religión diferente a la católica, los infractores serán castigados como rebeldes y desobedientes a nuestros

mandamientos. Prohibimos todas las reuniones de otras prácticas religiosas, las cuales son declaradas inaceptables, ilícitas y sediciosas. Los que incurran en esta falta contra la ley, recibirán un castigo, e incluso el mismo amo puede recibir el castigo en el caso de que permita este tipo de reuniones”.

¿Qué ha pasado, en realidad, con esa homilía de la sumisión? Los esclavos, para combatir esas prácticas de sumisión y discriminación, han utilizado y reinterpretado todos los rituales católicos a la manera de su propia religión, utilizando el catolicismo como máscara e instituyendo sus propias prácticas y creencias. Esa situación lleva muchos esclavos criollos, es decir nacidos en la Isla, a discriminar, en algún momento, los *bossales*, es decir los recién llegados de África. En consecuencia, se observa que el odio y la discriminación se reproducen. Como lo escribe el expresidente norteamericano, Obama, citando a Mandela: "Nadie nace odiando a otra persona por el color de su piel, su origen o su religión. La gente aprende a odiar, y si puede aprender a odiar, puede aprender a amar. Porque el amor viene más naturalmente al corazón humano" (Obama, 2017).

Mientras tanto, muchos haitianos se preguntan hoy ¿Por qué los jefes de Estado, desde antes de la Independencia, siempre han tenido una actitud hostil hacia el vudú? De hecho, Madiou (1847) ha comentado que, desde la primera Constitución de Toussaint en 1801, se prohíben las supersticiones africanas. No se trata de hacer una defensa del vudú sino de mostrar los motivos que se hallan detrás de dicha actitud como sostiene Jean-Mary:

“Los nuevos gobernantes creyeron que era necesario mostrar al mundo que Haití era un país civilizado. Muchos de ellos conocían el potencial del vudú, por ello lo consideraban como una amenaza para su permanencia en el poder, dado que, el vudú es una resistencia contra la injusticia. Es necesario recalcar que casi todos los jefes de Estado, antes y después de 1915, fueron dictadores. Además, los cantos del vudú siempre expresan sus vivencias tanto negativas como positivas convirtiéndose en protestas descontroladas sin conseguir un orden. Así, los gobernantes tolerantes del vudú lo han hecho para consolidar su poder. Hay dos casos que son muy notorios: el presidente Soulouque en 1847 y el presidente Duvalier (Papa Doc) en 1957, quienes aceptaron el vudú para consolidar su poder” (Entrevista Jean-Mary Exil, 2017).

Después de la Independencia, el golpe más fuerte que ha recibido el vudú acontece en 1860, cuando Geffrard firma el Concordato con el Vaticano. Una confrontación sin piedad es desatada entonces contra el vudú. El objetivo del clero y del presidente de turno es erradicar el vudú de

Haití, que, para ellos, representa el retraso en el camino hacia la civilización. Paralelamente a la persecución y al desprecio del lenguaje vudú, se produce, en el país, un fortalecimiento de la explotación socioeconómica de las masas campesinas, dado que los campesinos comienzan a desplazarse a la ciudad en busca de la civilización y de mejores oportunidades. No en vano, la ciudad es asunto de los blancos y está dirigida por ellos. En el campo, la Iglesia, a través de su representación, impone su poder impulsando los valores occidentales contra el campesino. Cabe destacar que, en el presente, el clero local no tiene un comportamiento diferente al que tenía durante la esclavitud.

A medida que los sacerdotes católicos prohíben el vudú, llevan el catolicismo al mundo de los campesinos, haciendo que muchos de ellos perciban que su futuro sería mejor en la ciudad para acceder a la civilización. En consecuencia, la lucha por parte de la Iglesia contra el vudú no permite a las masas tener una conciencia real de su verdadera situación económica. La Iglesia argumenta que la falta de desarrollo del campo no es el resultado de la evangelización ni de la violencia que sufre por parte de la clase dominante, sino que resulta de la superstición. Además, serían los *bokó*⁷⁶, la hechicería y el imperio de los *loas*, los que harían sufrir a los campesinos, y no las empresas estadounidenses ni los grandes comerciantes nacionales (Janvier, 1882).

Esta idea es reproducida por muchos intelectuales occidentales. Por ejemplo, la publicación de Lawrence Harrison (2006), titulada *The Central Liberal Truth*⁷⁷, sostiene que la cultura haitiana contribuye a la pobreza: “la religión vudú difunde el mensaje que la vida es caprichosa y la planificación es inútil”. Contrariamente a esta interpretación, se observa, por ejemplo, que el vudú ofrece unos principios morales y un cúmulo de enseñanzas para los occidentales, porque acepta los límites de la condición humana, no traslada la responsabilidad de los problemas a los practicantes de vudú y ofrece un modo de gestión colectivo de los asuntos cotidianos (Brown McCarthy, 1998).

Es preciso mencionar, además, que el vudú es una medicina centrada en un equilibrio energético fundamental que sitúa al ser humano en un contexto global (Beauvoir, 2006). A su vez, cabe señalar que el vudú defiende a los débiles contra los poderosos en el contexto haitiano donde la justicia es disfuncional y cura la tuberculosis, el asma, el tétanos y otras enfermedades, en un

⁷⁶ Sacerdote vudú.

⁷⁷ La verdad liberal central.

entorno sanitario precario en el cual la medicina científica está relativamente ausente (Leconte, 2002).

Asimismo, el presidente Soulouque llega al poder el 1 de marzo de 1847, después de unos presidentes manipulados por una élite sinónima de “politique de doublure⁷⁸”. Al ser un personaje poco letrado, las oligarquías lo nombran a la presidencia, creyendo que van a hacer lo mismo que hicieron con Boyer. Es sabido que Soulouque y su esposa Adelina practican el vudú. De hecho, es la primera vez, después de 55 años, que llega al poder una persona que se declara abiertamente practicante de vudú. Como resultado, la educación pública nunca conoce tanto progreso desde 1847. Soulouque abre 57 escuelas en todas las parroquias y lleva la educación al corazón del campesino (Le moniteur, 1854). A pesar de que se ha relacionado el vudú con el retraso, siendo incompatible con la civilización, Soulouque motiva el pueblo a estudiar, incluyendo a los campesinos.

Ahora bien, gran parte del campesinado respeta el poder espiritual y social de los sacerdotes católicos y termina aceptando la violencia simbólica, puesto que asimila el cristianismo. La Iglesia católica se consolida como un lugar de compasión creando obras de caridad para los campesinos, como, por ejemplo, los dispensarios de salud. Esto, en realidad, nunca ha mejorado la situación precaria del campo, ya que la Iglesia recibe los fondos de la clase dominante del país y, por ende, apoya el poder establecido, aunque sean regímenes dictatoriales en la mayoría de los casos. Para un mejor entendimiento de la actitud de la Iglesia frente al vudú, hay que ir más allá de una teología pastoral, lo que permite revelar que, detrás de esa doctrina, siguen teniendo lugar los mismos acontecimientos culturales y políticos en todos los países denominados tercermundistas.

2.2. El vudú como resistencia frente a la pérdida de identidad

Simultáneamente, se debe hacer un breve análisis de los temas teológicos frecuentemente desarrollados por los misioneros, con el fin de entender la actitud tradicional de la Iglesia en el tercer mundo, donde, desde la doctrina, las prácticas y los discursos, contribuye a la pérdida de identidad, dado que el objetivo de la misión es la implementación de la fe católica y de la noción universal de la Iglesia. En los países del tercer mundo, la Iglesia representa un vehículo que

⁷⁸ Consiste en llevar al poder a un negro ignorante para dirigir el país en su nombre.

promueve la dominación religiosa, estableciendo una lógica identitaria que niega la diversidad y las tradiciones.

Para develar esta significación de la religión en el contexto haitiano, se interpretan los textos de otros arzobispos donde se expresa la permanencia de la actitud represiva de la Iglesia.

En primer lugar, Monseñor Robert, en su libro titulado *L'église et la première république noire*⁷⁹ (1964), hace un relato romántico de la historia de la Iglesia en Haití, como la desgracia de los sacerdotes bretones, quienes han dado sus vidas para erradicar del país el imperio satánico “del vudú” y para dotarlo de civilización. El Monseñor argumenta que, desde un principio, los misioneros católicos jamás han dejado de demostrar la incompatibilidad de la superstición con la tradición religiosa católica. La fe católica exige, como condición indispensable, la ruptura con el paganismo, de modo que, para ser católico, debe abandonar el vudú.

A su vez, en enero de 1886, Monseñor Kersuzan escribe una denuncia pastoral, en la cual plantea lo siguiente: “esas personas que pretenden ser cristianas, quienes participan en sacramentos y no temen al mismo tiempo participar en prácticas no religiosas, como si ellos pudieran servir a Cristo y al diablo al mismo tiempo. ¡Qué vergüenza! Son hermanos falsos. (...) Provocan la indignación de los hombres de conciencia”.

Conviene subrayar que el Monseñor aprovecha todas las circunstancias para difamar al vudú, al fundar un periódico para hacer campaña contra la superstición. Organiza una liga contra el vudú, sabiendo que “el Código Penal (1935) prevé, en sus artículos 405-407, unas acciones contra los que practican la superstición”. El Monseñor se aprovecha de estos artículos para pedir ayuda al gobierno en su campaña anti-superstición. Su experiencia va a servir a sus discípulos (Robert, 1964).

En segundo lugar, en el libro titulado *Le service des loas* y publicado en 1956, el sacerdote haitiano Peters expresa sus planteamientos contra el vudú, los cuales han sido más violentos que los planteado por Dantes Bellegarde, en su libro *Haití et ses problèmes* Dantés (1940). Considera que “el vudú puede ser un objeto de estudio para los intelectuales, pero no puede ser un objeto de fe para el pueblo haitiano, quien ha obtenido, por lo menos en algunos de sus estratos, un desarrollo mental que le permite creer en unas verdades establecidas por la Iglesia. Hay que echar a la basura las leyendas, los cuentos infantiles o el sistema cósmico absurdo creado por la imaginación precaria de sus ancestros africanos primitivos” (Peters, 1956).

⁷⁹ La Iglesia y la primera República negra (1964).

En tercer lugar, se encuentra, en 1956, el texto titulado *Des Prêtres Noirs s'interrogent* de Bissainthe, Hebga et Kinkupu, en el cual se manifiesta una clara voluntad de tomar en serio las culturas y religiones autóctonas, de mirarlas como una visión válida del mundo africano, al lado del mundo occidental. “La visión del mundo africano hay que evaluarla más, no destruirla”. En esta misma época, aparecen unas instrucciones pontificias en las cuales se pide el cese al fuego contra las creencias indígenas, es decir abandonar las prácticas medievales utilizadas hasta entonces por la Iglesia católica.

En cuarto lugar, en 1963 se publica el libro de Salgado, titulado *Le culte africain du vandou et les baptisés en Haiti*. Se trata de proponer una pastoral adecuada en lugar de una pastoral agresiva. Esta pastoral se constituye con el fin de recuperar la confianza de las fracciones de la población que ya habían aceptado la verdad establecida por el mundo occidental, es decir por la fe católica. De lo anterior surgen las siguientes interrogaciones por parte del autor: “¿Los que practican el vudú son idolatras? ¿Son unos pecadores públicos? ¿Son infieles? Su respuesta es que los que practican el vudú son unos pobres pecadores que caen en las leyes ordinarias de la teología moral y del derecho canónico. El error del vudú es provocado por el diablo, “el padre de la mentira” (Salgado, 1963).

Por último, encontramos el texto editado en 1967, cuyo título es *A la recherche d'une pastorale haitienne* y escrito por el sacerdote haitiano Solages. Se pueden apreciar unos apartados donde se manifiesta la voluntad inquebrantable de exterminar las creencias africanas del país, aunque no se necesita un control policial para impedir los *mangers-loas*. Sin embargo, para renovar el bautismo, el clero propone, por ejemplo, el siguiente cuestionario con respuestas: - El sacerdote: “¿Rechaza usted hoy y para siempre las prácticas anti-superstición?” - El campesino: “¡Sí!, con todas mis fuerzas, las rechazo”. - El sacerdote. “¿Rechaza usted la religión de África?” - El campesino. “¡Sí!, con todas mis fuerzas, la rechazo” (Solages, 1967).

Este sacerdote plantea así una cuestión pastoral frente al vudú: ¿Cómo apartar a los fieles de estas prácticas? Como respuesta, el clero reconoce que todas esas prácticas se originan en una creencia. Entonces, ¿De qué serviría un control policial para impedir estas ceremonias, si no se eliminan de la mente de estos individuos dichas creencias? Como resultado de lo anterior, se debe poner atención para no nutrir aún más estas creencias, es decir estas configuraciones imaginarias de sus ancestros africanos (Solages, 1967). Con lo cual, se propone transformar los significados

imaginarios sobre el vudú, que ha construido la población y desde la cual genera una lógica de resistencia.

Sin lugar a dudas, las anteriores opiniones presentadas por estos autores han sido blanco de críticas por diferentes grupos intelectuales tanto haitianos como extranjeros. Dado que se presentan estos textos con el fin de mostrar la mentalidad del clero en Haití, esta actitud legitima la estructura dominante del cristianismo sobre las masas haitianas en la cual todo lo relacionado con el vudú está automáticamente condenado a extinguirse.

Por consiguiente, con la aparición de unos periódicos como *Eglise en marche* (Dubois, 2012) y luego *Eglise d'Haiti* (Smarth, 2015), se ha tratado de tomar en serio la conversión y se ha lanzado la iniciativa de transformar las estructuras del cristianismo en una Iglesia misionera. Pero, se trata, de hecho, de adaptar el campesino a una Iglesia que el campesino nunca ha puesto en tela de juicio, ya que el campesino solo quiere practicar su religión de manera libre, pacífica y civilizada. Además, según el padre Jasmin, el vudú no es un error puro, ni un signo de primitividad. Al contrario, tiene unos valores humanos y religiosos que hay que purificar y asumir.

Por su parte, Fils-Aimé manifiesta que: “Cristo habrá asegurado las virtudes del vudú. En su nombre, cantaremos un ‘Bondye bon’⁸⁰ amplificado, haremos nuestros dones naturales, curaremos a los enfermos. Pues habremos finalmente percibido el fenómeno de ‘Tombe-lwa’⁸¹ por lo que es. Lejos de ser una irrupción del demonio, el ‘Tombe-lwa’ consiste en una impregnación, por las energías del ambiente y la atmósfera, de nuestras facultades mentales. Estos últimos, luego expulsados de su equilibrio habitual, producen impulsos profundos y expresan, desde nuestra intimidad, ideas, prejuicios y juicios, recuerdos, sentimientos y proyectos, intuiciones y percepciones en el fondo de nuestra alma” (Fils-Aimé, 2007).

De modo que, el camino a seguir para recuperar la identidad cultural africana profanada por el clero es largo. Debido a los esfuerzos de la Iglesia católica, tales como la utilización del creole como lengua para evangelizar al pueblo, es cada vez más frecuente e importante en la catequesis, la liturgia y los cantos. Todo esto representa una renovación de la lucha del catolicismo para la conversión del campesino. Pero, este esfuerzo masivo del uso de la lengua nativa, es decir el creole, y la utilización del ritmo del vudú en las Iglesias, aún no ha podido demostrar la disposición de una Iglesia preocupada por las masas haitianas, sino que demuestra su voluntad de mantener su

⁸⁰ Dios es bueno.

⁸¹ Ser poseído por un espíritu.

dominación. Así mismo, el vudú sigue siendo representado como algo que debe desaparecer de todas maneras.

2.3. Incidencia cultural del cristianismo en Haití

Se ha visto que la actitud de combate contra el vudú ha sido un verdadero acto de aculturación. El cristianismo, tal como se presenta en Haití, ha puesto un nuevo sistema de referencia que ha empezado por menospreciar las costumbres ancestrales y los modos originales de ser haitiano. Eso lleva a que los campesinos sean víctimas de todo tipo de explotación y de dominación, debido a que impiden su participación ciudadana en los asuntos del Estado, empezando por el idioma, donde el francés es hablado por tan solo entre el 2 y el 5% de la población. Es el idioma oficial del país, aunque el creole sea la única lengua practicada por la población. Pero, esto no es prevalente por ahora. Se produce una dominación por la lengua. En consecuencia, los aíslan, pierden su identidad, su originalidad y su cultura. Están, como diría Fanon, deshumanizados (Bissainthe, Hebga y Kinkupu, 2006).

Si la religión católica es presentada como la religión de la civilización y de la sociabilidad, el vudú está ubicado en la época primitiva, y sus prácticas son calificadas como satánicas. Por lo cual, gran parte del pueblo ha rechazado las prácticas ancestrales, para asumir todo tipo de imitaciones, en muchos casos imitando hasta la manera de vivir de las oligarquías.

Así mismo, se empieza a notar la aceptación de una cultura inferior, es decir el vudú, el creole y la negritud. Entonces ¿Cómo un pueblo al cual se le niega su dignidad va a poder levantar la cabeza y mirar a sus opresores? Sin ninguna duda, el vudú representa un mundo de refugio para las masas campesinas, un medio para expresar su miseria. Pero, no es una solución efectiva. En este caso particular, no es cuestión de valorizarlo. Para la Iglesia católica, el vudú es un lenguaje, una manifestación pura y simple de la barbarie.

Para muchos escritores haitianos, como Roumain (1944) y Alexis (1957), el vudú representa la expresión de la miseria del campesino. De hecho, Roumain es uno de los primeros en denunciar las campañas anti-superstición como una acción completamente racista. Sin embargo, en su publicación presenta el culto a las *loas* como si fuera una solución ilusoria y superficial, lo cual evidencia, en el relato, la vida cotidiana de una pequeña comunidad campesina azotada por la sequía y la miseria:

“Mientras que la madre observa a su hijo, Manuel delira de la siguiente manera: Yo no alucino mamá, decía Manuel. Hay asuntos del cielo y asuntos de la tierra: son dos y no son la misma cosa. El cielo, es el santuario de los ángeles; ellos son felices; no tienen que preocuparse por la comida ni la bebida. Seguramente hay ángeles negros para realizar el trabajo duro de la limpieza de las nubes o barrer las plumas y hacer el aseo al sol después del trueno, mientras que los ángeles blancos cantan como los ruiseñores todo el santo día o tocan flautas como está dibujado en las imágenes que se observan en las iglesias. Pero la tierra es una batalla diaria... Está claro que la resignación es igual que la desmotivación. Te debilitan los brazos. Se hace oración para que llueva, se hace oración para que haya cosecha, se adora a los santos y los *loas*. Pero, la providencia, permítame explicarle, es la propia voluntad del negro de no aceptar el infortunio” (Roumain, 1944: 59).

En cuanto a Alexis, en su revista *Les arbres musiciens*, demuestra con vigor cómo el ejército, la burguesía, el imperialismo norteamericano y el clero, con las campañas anti-superstición, colaboran a la alienación social y cultural del campesinado haitiano. Contra todas estas potencias, el campesino acoge energéticamente al vudú que representa el lenguaje de sus constreñimientos y su miseria. A continuación, se expone una denuncia de la actuación de un sacerdote haitiano contra sus hermanos negros:

“Que sacrilegio para el niño negro quien iba a cometer para la gloria de Dios. Durante trecientos años, el *houmfort*⁸² se ha defendido contra la guerra incesable de la catedral. Un día, el arzobispo blanco ha dicho: - Destruyan los dioses africanos inmemorables, de esta tierra petrificada en sus manos. ¡Tú, eres el primero... quemarlos a todos hasta el último! ¡Y se levantarían sin una palabra, sin un grito caminarían, sin palabras de amor, pero con varas en la mano! Esto sería el puño, las lanzas y los bastones. Y la gente lo mira, como el que rechaza el profanador a su raza” (Alexis, 1957: 36).

Estos dos autores han ejercido una influencia notable sobre las generaciones de pensadores haitianos. El juicio que hacen al catolicismo en Haití comprueba la alienación cultural y política del campesinado y es preciso decir que la responsabilidad de la Iglesia no puede ser minimizada: la lucha contra el vudú ha tenido como consecuencia la distorsión del lenguaje del campesino haitiano, su desplazamiento y su deshumanización. Pero, conviene resaltar que tanto Alexis como Roumain no han sido radicales en sus críticas, puesto que no han logrado restituir la identidad y la dignidad a la población que practica el vudú. Esta apreciación concluye que la influencia occidental sobre los intelectuales haitianos incide en sus opiniones, puesto que se han formado en

⁸² El *houmfort* es el templo de los practicantes de vudú.

la tradición educativa de Occidente. Si es cierto que denuncian las prácticas de la Iglesia, tampoco reconocen que el vudú puede aportar al país el desarrollo científico que tanto necesita.

Esto se nota en publicaciones, tales como la de Cineas, titulada *L'heritage sacré*, en la cual afirma que “sería una catástrofe que estas prácticas [y] estas percepciones de la religión puedan continuar indefinidamente” (Pompilus, 1945). Además, Roumain plantea en su obra *Gouverneurs de la rosée* que “grita nuestra miseria a los *Loas*. Ofrecer ceremonias para que llueva. Pero, todo esto es ridículo”. Para Alexis, “los *loas* salen de nuestra tierra, porque nuestra tierra es miserable, pero morirán algún día, gracias a la electricidad y a las máquinas agrícolas”.

Aquí se puede entender la construcción de una significación imaginaria donde se contraponen la realidad al deseo, colocando al vudú como expresión cultural incompatible con la civilización y la modernización. Está claro que la élite intelectual haitiana no va hasta el final con su protesta contra el carácter agresivo del clero frente al vudú, porque ella también tiene la misma percepción, es decir que el vudú, como tal, no debe existir, ya que representa el subdesarrollo. Como prueba de ello, Frank Durant, en su publicación *Cent ans de Concorda, bilan de faillite*, propone tratar el vudú como un médico trataría a una enfermedad, es decir estudiarla en sus diferentes fases evolutivas y encontrar una terapia adecuada para su erradicación o tratamiento” (Durant, 1960).

La cuestión central consiste en liberar, de manera efectiva, a los campesinos (Depestre, 1970). Luego, en su poesía titulada *Arc-en-ciel pour l'Occident chrétien*, Dépestre ridiculiza la civilización cristiana occidental de la siguiente manera:

“No me quedo más sentado bajo un árbol a la espera de sus milagros. El pequeño Cristo que sonrío en mí, anoche, lo inunda en el alcohol. De igual manera, he inundado las mesas de la ley, así mismo, he inundado todos sus santos sacramentos. Aquí soy un negro nuevo. Me siento al fin yo mismo. En mi nueva geografía solar, yo mismo en mi gran felicidad de decir adiós a los diez mandamientos de Dios, yo mismo bajo este árbol de mi sangre que nunca ha volteado hacia Occidente las hojas de sumisión”.
Y termina así la poesía: “Occidente cristiano, mi hermano terrible, mi signo de la cruz aquí está: en nombre de la revolución y de la justicia, y del afecto así sea” (Depestre, 1970: 25).

De igual manera, el politólogo Jean-Mary Exil reconoce que:

“Históricamente, se ha considerado el vudú como un movimiento de resistencia a la dominación, a partir de las grandes ceremonias (Bois Caimán, etc.) realizadas por los ancestros para liberar el pueblo de la maquinaria explotadora imperialista.

Afirmativamente, el pueblo haitiano se liberó de la colonización y fue capaz de ayudar a multitudes pueblos hermanos a liberarse de la esclavitud. En este caso, hay unos elementos simbólicos del vudú (por ejemplo, la unidad, la libertad colectiva, la asociación de diferentes grupos de individuos, la disciplina, la fuerza grupal, el misticismo). Son temáticas claves que podrían aportar a la construcción solida/duradera de la política y fortalecer la identidad cultural de la nación” (Entrevista Jean Mary Exil, 2017).

Es necesario recalcar que el padre Jasmin ve el sentido patriótico en el vudú, cuando asevera que:

“De un modo consecuente, podemos hablar de un sentimiento patriótico que proviene del vudú que, hoy en día, es casi inexistente en las prácticas sociales y políticas de nuestros dirigentes. También hay que rescatar el sentido de comunidad y de compartir que es muy fuerte en el vudú. Esto serviría para un país más justo y equitativo. También reduciría las grandes diferencias entre los más ricos y los más pobres”.

“También, una nueva práctica de la conciencia social y la equidad puede hallarse en el vudú y es constitutivo de una nueva Haití. En fin, no se puede olvidar el sentido de la fiesta y la alegría de las celebraciones y danzas en el vudú. Estas celebraciones se terminan alimentando a todos los participantes, desde este ejemplo de la solidaridad entre haitianos y el sentido de igualdad en la distribución de los bienes comunes” (Entrevista, Padre Jasmin, 2017).

Por otra parte, Fleurisca opina sobre la indolencia de la élite y de los intelectuales del país al respecto. Sostiene que:

“la religión se utiliza para manipular a los fieles con el fin de llegar al poder. Muchos intelectuales que hablan bien el francés utilizan su conocimiento para el interés de los más fuertes. No tienen sentido patriótico. Uno los encuentra como sacerdotes diáconos, pastores, profesores, periodistas. Como consecuencia de ello, desde un punto de vista del lenguaje, hay algunos proverbios, dichos que forman parte del haitiano, que no ayudan: Bourik travay, chwal galonnen (el burro trabaja, el caballo goza); Je wè, bouch pe (ojos ven, boca callada); Pot tach pa goumen ak pot fe (puerta de palma no puede pelear con puerta de acero); Ravèt pa janm gen rezon devan poul (las cucarachas nunca tienen la razón para la gallina); Ti nèg fe sal kapab, gro nèg fe sa yo vle (el débil hace lo que puede, el pudiente hace lo que le da la gana); Trop lespri, sot pa lwen (en mucho conocimiento)” (Entrevista Marc-Antoine Fleurisca, 2017).

Lo anterior demuestra que la conspiración contra del vudú, en realidad, la ha condenado a desaparecer tarde o temprano, bien sea por la conversión a la fe católica o bien sea por la modernización del país. Pero, es preciso recordar que el vudú es un conjunto de valores ancestrales que no se debe mirar desde la perspectiva superficial del conflicto que atraviesa el campesinado.

3. Lengua y sistema educativo: herramientas para legitimar y transformar las prácticas de dominación, exclusión y pérdida de identidad 1804-1915

3.1. Génesis del creole en Haiti

El primer poema escrito en creole del que se tiene constancia es “Lizèt kité laplenn”. Según algunos literatos, está ubicado entre 1750 y 1757. Este poema fue escrito por un asesor de la corte de Puerto Príncipe, Duvivier de la Mahautière. A partir de ese momento, Sontonax, así como algunos delegados de la metrópoli y el primer cónsul de Bonaparte, empiezan a redactar en creole sus decisiones para Saint-Domingue.

Desde un principio, la literatura haitiana ha utilizado los dos idiomas, pero el francés siempre ha gozado de mayor prestigio. En consecuencia, la mayoría de los poemas, textos, periódicos y obras teatrales elaborados por haitianos de la época están en francés. Se puede observar que la literatura haitiana empieza con el conjunto de obras escritas en francés por intelectuales haitianos a partir de 1804 (Laroche, 1981).

Oswald Durant (1880-1906), el más grande de todos los poetas antes de 1915, y Massillon Coicou (1867-1908), pueden ser considerados como "románticos" y nacionalistas por los temas que tratan. Pero, no habían logrado, más de un siglo después de la Independencia, librarse del trauma de la esclavitud, dado que, en sus poemas, se presentan como hijos de esclavos y lamentan los prejuicios que persisten en el siglo XIX contra los negros. Estos poetas, como de la mayoría de los poetas haitianos antes de 1915, son románticos por la melancolía que impregna sus obras, pero también por su fidelidad a los cánones estéticos ilustrados por los grandes tenores de la escuela romántica francesa: Lamartine y Hugo en particular.

Por ello, se dice que los poetas están tristes, hasta el punto de ser a veces sombríos, como Etzer Vilaire (1872-1951) que, en su gran poema "Les dix hommes noirs"⁸³, evoca, nada más y nada menos, que una especie de apocalipsis durante el cual diez jóvenes deciden suicidarse colectivamente. Es posible que una situación de discriminación racial, nacional y literaria haya llevado el poeta a considerar que toda esperanza está prohibida para la comunidad de la que habla, es decir para los campesinos. Sin embargo, no se debe olvidar que escriben en la época anterior a

⁸³ Diez hombres, vestidos de negro, y de los cuales el mayor no tenía treinta años, se reúnen en una casa. Se cuentan mutuamente sus vidas y, al final de esta narrativa colectiva, nueve de ellos se suicidan, mientras que el décimo se vuelve loco.

la negritud, es decir, en el período anterior a esta revolución del lenguaje y de la literatura operada por Césaire que permite invertir el sentido negativo de la palabra negro para derivar el significado positivo de la negritud. Es necesario insistir que los poetas son "solipsistas"⁸⁴, porque, encerrados en sí mismos, están aislados de la realidad popular.

En 1830, los primeros "románticos" haitianos, Coriolan Ardouin, Émile Nau y Eugène de Lespinasse, sueñan con dar a sus obras esta indispensable infusión de sangre criolla. Alrededor de 1900, Massillon Coicou y, especialmente, Oswald Durand escriben una obra verdaderamente bilingüe, una parte en creole y otra en francés. "Choucouné" de Oswald Durand, un poema en lengua nativa, fue una de las primeras obras de la literatura haitiana que alcanzó la fama internacional. Alrededor de 1930, Émile Roumer, autor de una colección de poemas titulada "Les Poèmes d'Haïti", da el primer ejemplo de un poema bilingüe: mitad en francés, mitad en creole, con "Marabout de mon cœur". Así mismo, su paradigma es seguido, en 1950, por René Philoctète en su colección *Tambours du soleil* y, en 1979, inspira el movimiento de los jóvenes escritores de *La Revue des écoliers* (Laroche, 1981).

El autor de esta investigación manifiesta, en su trabajo de grado para obtener su maestría en educación, que:

“El francés era un idioma tan importante que se tenía la certeza de que gozaba de mayor estatus quien lo hablaba y se utilizaba incluso para cortejar a las jóvenes, y máxime para conseguir un buen trabajo. En esa época, no tuve conciencia de que esta situación constituía un factor de dominación por parte de una élite (7%) contra el resto de la población, es decir el 93%. También era un factor de aislamiento y subdesarrollo para el país, ya que la región Caribe en la que Haití está situada es la única que habla francés y creole” (Pierre, 2014: 82).

3.2. Un sistema educativo que excluye desde la lengua

La ruptura violenta con la metrópoli, por su naturaleza apocalíptica, su duración y su complejidad resultan de una lucha entre blancos y mulatos, una guerra social y racial entre amos y esclavos, y entre negros, una guerra entre los habitantes de Saint-Domingue. Y, finalmente, una guerra de Independencia, de una colonia contra la metrópoli, es decir, de los haitianos contra los

⁸⁴ Doctrina filosófica que defiende que el sujeto pensante no puede afirmar ninguna existencia salvo la suya propia.

franceses, es agravada por su doble carácter de guerra social y racial. También significa el desmantelamiento de los cimientos del capitalismo mercantil y la prodigiosa prosperidad de Saint-Domingue.

Tras estas guerras, los *affranchis* se convierten en oligarcas (mulatos y negros), ya que salen victoriosos. Han gozado de un cierto estatus privilegiado durante la colonia de Saint-Domingue, llena de significaciones y configuraciones sociales que siempre resultan en discriminaciones de todo tipo, tales como la racial, la económica, la política y la social. Pero, lo que más nos interesa en este apartado es la discriminación lingüística que da pie, a partir de 1804, a la dominación, la explotación y la exclusión de los nuevos libres por parte de la nueva élite. En la época colonial, los mulatos, junto a sus “medios hermanos” (esclavos africanos), eran víctimas de estas prácticas por parte de los colonos. Ahora, los campesinos se hallan entre las manos de los mulatos.

Las oligarquías haitianas logran, a través de la lengua de Voltaire, imponer su voluntad. Lo hacen porque tienen enfrente a un pueblo prisionero de la noche, mantenido en un gueto lingüístico, alejado de la educación y privado de información. Sin embargo, deben recordar que un pueblo no puede ser liderado sin libertad, justicia ni verdad.

El pueblo haitiano, desde su origen, ha sido confinado en el creole, mientras que el idioma oficial es el francés. A pesar de todo ello, el creole sigue existiendo, porque, en cierta medida, influencia la consciencia, la originalidad nacional y los fundamentos etnoculturales. Pero, para las oligarquías, este fuerte sentimiento es vergonzoso, ya que consideran el creole como una lengua oral, popular y menor. Irónicamente, para el campesinado, el creole es sinónimo de inferioridad. Es la razón por la cual está dominado por la élite del país. Por otra parte, hay que recordar que Boukman en Bois-Cayman y Toussaint en la Ravine-à-Couleuvre⁸⁵ han invocado a Dios en creole.

De igual manera, Sontonax hace traducir sus proclamaciones en creole antes de ser leídas a los esclavos. Los generales del ejército indígena, tales como Toussaint, hablan y dictan sus órdenes en creole. Y Dessalines usa muchos proverbios creoles, como, por ejemplo, “Grand vent, pitite pluie⁸⁶”. Predice que las tropas francesas recientemente desembarcadas en Haití no resistirán a la marcha forzada y que el clima los acabará matando pronto. Desde entonces, Dessalines no quiere

⁸⁵ La Ravine-à-Couleuvres es una localidad de Croix-Perisse, primera sección comunal de L'Estère. Se encuentra a unos diecisiete kilómetros al sureste de la ciudad de Gonaïves, en el departamento de Artibonite. La batalla de la Ravine-à-Couleuvres tiene lugar en la expedición de Saint-Domingue durante la Revolución haitiana (Madiou, 1847).

⁸⁶ Mucho viento, poca lluvia.

ver a nadie hablar en francés. A un mulato quien se dirige a él en francés, Dessalines le dice: “¿Usted tiene un idioma, porque utiliza otra?” (Madiou, 1847).

Curiosamente, el primero de enero de 1804, Dessalines arenga al pueblo en creole antes de la lectura, en francés, del acta de Independencia en Gonaïves⁸⁷. Es preciso presentar parte del acta de Independencia, leída por Louis Boisrond Tonnerre⁸⁸, para comprender el ánimo de venganza que traduce:

“Para elaborar el acta del nacimiento de nuestra libertad, necesitamos la piel de un blanco, su cráneo para escribir, y una bayoneta como bolígrafo”.

Luego, Dessalines expresa, en creole, las leyes con las cuales pretende gobernar el país. Sin embargo, Christophe, después de la muerte de Dessalines, quiere reemplazar el francés por el inglés para, así, alejar el pueblo de la influencia francesa y de la República de Pétion (Madiou, 1847). No obstante, en 1908, Magloire advierte sobre el imperialismo lingüístico francés, lo cual hace que crezca la influencia política, económica y cultural de los Estados Unidos en Haití. Consecuentemente, en 1915, los Estados Unidos invaden a Haití. Unos intelectuales, como Dantes Bellegarde, se apoyan en el francés para resistir a la ocupación norteamericana, mientras que otros, como Jean-Price Mars, fundan su resistencia en las tradiciones nacionales, sobre todo en el creole.

Conviene aclarar que, antes de la Constitución de 1918, nunca se ha hablado de idioma oficial en Haití. Solamente por aceptación y costumbre era el francés. A su vez, el proyecto constituyente de 1946 del partido socialista popular prevé que “el francés es la lengua oficial”. La educación primaria será impartida en francés y en creole, “y la elección se hará en función de las aptitudes inmediatas de la población escolar” (La Nation, 13 de junio de 1946). Por otra parte, *La Petite Revue* plantea, en 1919, su preocupación al respecto, y el presidente Sténio Vincent va

⁸⁷ Ciudad principal del departamento de Artibonite. La ciudad más importante en la historia del país es aquella donde se proclama la Independencia en 1804. Por esta razón, la denominan “cité de l’Indépendance” o “ciudad de la Independencia”. Es ahí donde los franceses arrestan a Toussaint.

⁸⁸ Boisrond-Tonnerre, nacido Louis Boisrond, nace en la ciudad de Torbeck, en el suroeste de Haití, el 6 de junio de 1776. Adquiere el nombre de "Tonnerre" porque, cuando era niño, su cuna fue golpeada por un rayo. Su padre, un carpintero llamado Mathurin Boisrond, asombrado de que su hijo recién nacido no hubiera sido herido, le dio el nombre de "Trueno". Mulato, Boisrond-Tonnerre fue a París para estudiar hasta 1798. Es el autor de la Declaración de Independencia de Haití, que oficialmente declaró la emancipación de Haití del dominio colonial francés. También es conocido por su trabajo sobre la Revolución de Haití, *Memorias para servir a la Historia de Haití*. Louis Boisrond Tonnerre fue arrestado el día de la muerte de Jean-Jacques Dessalines, asesinado el 17 de octubre de 1806 en un ataque en Pont-Rouge cerca de Port-au-Prince. Fue ejecutado con una bayoneta unos días más tarde en su calabozo.

más allá diciendo que ninguna lengua extranjera destronará el creole. Pero, curiosamente, el creole es prohibido en las escuelas antes y después de la Independencia de 1804. Todo indica que la defensa de las lenguas (francés y creole) se debe a una conciencia patriótica, similar a la de 1804, contra la americanización del país. Como diría el *Tío*:

“Nosotros mismos buscamos esto, qué miseria, qué problema. Nos encontramos en dos naciones. Blancos americanos festejan a lo largo y ancho del país. Ayayay, presidente Vilbrun Guillaume, aún no sabemos de dónde viene esto, virgen María, ¿de dónde viene esto? El presidente Wilson festeja, nosotros mismos buscamos esto. Hoy perdemos tanto el saco como los cangrejos”.

De igual manera, hay que esperar 175 años después de la Independencia para que la ley del 18 de septiembre de 1979, en su artículo 1, reconozca el creole como lengua común hablada por el 90% de la población haitiana. Es permitido en las escuelas como lengua de uso y es instrumento de enseñanza.

Los discursos en creole del presidente Baby Doc son aún transcritos en francés. Hasta cierto punto, el presidente habla a su pueblo en la única lengua que él entiende. Eso es una prueba de la hipocresía de las oligarquías haitianas, lo cual demuestra que no es suficiente el cambio de lengua para estar a salvo de mentiras y dominaciones. Según las estimaciones, un 3% de la población habla francés y entre un 15 y un 20% entiende más o menos el francés. Por lo tanto, para el 80% del pueblo, las leyes, los periódicos y las declaraciones oficiales no tienen sentido. De igual manera, los líderes, los poderosos y las oligarquías utilizan un idioma extranjero para dominar y determinar la suerte de todo un pueblo, condenado al desprecio y a la discriminación por no hablar la lengua de Voltaire.

Consecuentemente, las funciones nobles de la administración pública se hacen en francés, aunque el haitiano bilingüe se expresa normalmente en creole, ya que se siente más cómodo en este idioma. Pero, si no domina el francés, está ubicado en el último peldaño de la sociedad y le tildan de “Nég sot⁸⁹”. Por esta razón, el francés es la lengua de la minoría escolarizada, el privilegio de la élite urbana, el instrumento de dominación, el signo de pertenencia o de exclusión. Por ejemplo, en las escuelas donde estudian los ricos, se aprende a menospreciar el creole con prácticas y castigos corporales.

⁸⁹ Hombre ignorante.

Siguen existiendo prácticas pedagógicas instituidas en las escuelas haitianas, como el conocido “symbole⁹⁰”, un objeto rectangular de madera utilizado como un símbolo de rechazo al creole, y que el maestro entrega en la cotidianidad de la escuela al niño que se expresa en esta lengua. El niño está pendiente de que sus compañeros hablen en creole para poder entregarle el objeto. Al finalizar la semana, el niño que se queda con el objeto, como símbolo de un castigo corporal con “*rigwaz en creole*”, se asemeja al llamado fuste (Pierre, 2014).

Por ello, el campesino se esfuerza para que sus hijos aprendan el francés. Dado que el idioma francés no es su lengua materna, lo aprenden difícilmente. Si cometen un error hablando el francés, son ridiculizados. En consecuencia, el creole está ligado al analfabetismo y a la inferioridad, lo cual lleva al fracaso escolar y a la dominación perpetua. Incluso se observa la misma realidad en cuanto a la autenticidad cultural y a la identidad nacional, es decir a la pérdida de identidad. Así mismo, Bebel manifiesta lo siguiente:

“Tomar conciencia del problema lingüístico, es entender que es un falso problema: no se trata de hablar creole, quedando excluidos del poder, marginados y explotados. Pero, se trata de corregir la relación de ser dependiente del francés, al poder de comenzar un proceso de desalienación (...) para destruir la explotación económica, social y política que esconde la dominación simbólica del francés” (Bebel-Gisler, 1976).

Bebel sigue diciendo que Haití tiene las tres-cuartas partes de creole-hablantes del mundo. Por ello, se preocupa más por Haití que por cualquier otra nación antillana dominada. Todo eso se debe a que el francés, desde la colonización, representa la lengua de la civilización y, por ende, de la clase dominante despiadada. Así mismo, la lengua de los colonos se convierte en un privilegio celosamente preservado y cuidado por las oligarquías, quienes nunca tienen interés en compartirla con el pueblo. Es más, la usan contra los campesinos para arrebatar sus tierras. En función de su acento, un individuo es menospreciado o considerado en la sociedad haitiana, sin importar que tenga o no una profesión. De ahí, el complejo de los que no están seguros en el idioma de Voltaire. Evitan hablarlo para no ser humillados, como se observa en las siguientes interacciones entre alumnos y profesores:

⁹⁰ Objeto de madera de 4 cm por 7 cm.

“¡Habla francés, Archadius, o cállate! Y el niño, entonces exuberante, si locuaz, desconcertado, humillado, se calla. Él se calla mientras que, en su pequeño seso, concurren ideas nuevas y originales” (Charles-Pierre, 1979).

“Suenan el timbre, es el fin de las torturas” (Joassaint, 1978).

Para Jean-Dominique, el desaparecido director de Radio Haiti Inter, no habrá ningún progreso “hasta que las nuevas élites dirigentes se pongan de acuerdo, como lo hicieron en 1804, para considerar la escolarización de las masas, integradas, desmitificadas, como un elemento de subversión”. Y, para Emile Roumer, ardiente defensor del creole, los “extranjeros caen encima del creole como madansaras⁹¹ en cultivos de arroz” (Panorama, 17 de septiembre de 1979).

En el comportamiento de las oligarquías, se observan los intereses de una élite, argumentando que el creole es un *patois*⁹² que impediría el desarrollo del país y lo alejaría de la comunidad internacional. Los mulatos sostienen que es mejor enseñar en francés y no importa si los campesinos no lo hablan. Igualmente, el director de los archivos nacionales, a pesar de ser negro, es partidario del francés. Para él, “la educación en francés es un signo particular que permite a un individuo [abstraerse de] las masas populares” (Trouillot, 1979). Es por esta misma razón que las propias masas populares desconfían de una educación en creole que no les garantiza el acceso a la lengua oficial. Por otra parte, Pompilus, hijo de campesino, denuncia, en 1952, la americanización del país. Denota la importancia del creole, pero, al mismo tiempo, no cree en el futuro de la lengua nativa del 90% del pueblo. Por ello, aboga para que enseñen el francés a la población.

A falta de consenso, la lengua sigue siendo un problema en la sociedad haitiana. Muchos lingüistas dejan de considerar el bilingüismo en Haití. Hablan de una situación diglósica, en la cual una minoría impone su lengua (francés) como lengua oficial a la lengua (creole) de la mayoría. En Haití, la educación utiliza el francés, lengua que representa la colonización en todas sus formas. Pero, lo más grave es que el francés sigue estando relacionado con la civilización por excelencia. Y, para la población haitiana, incluyendo los campesinos, aparece como una salida. Por esta razón, no se ha podido, durante mucho tiempo, considerar el creole como una lengua sino como un dialecto, congruente al analfabetismo y sin cultura. De ahí que el campesino y la clase pobre

⁹¹ Expresión despectiva para referirse a los vendedores de la plaza.

⁹² Un *patois* es una variedad lingüística esencialmente oral.

siempre quieran hablar el francés, enviando a sus hijos a las grandes ciudades para educarse, aunque esto suponga aceptar esta dominación lingüística.

Las élites, aunque tengan una educación francesa, también utilizan el creole, por lo menos en público, lo cual significa, una vez más, que Haití no adopta toda la cultura dominante de Occidente, sino que la acepta con modificaciones. También se entiende que la ideología dominante siempre ha sido prudente para no mostrar una versión racista occidental, para así evitar conflictos violentos entre las clases sociales. Esto se produce durante y después de la Independencia, en la cual son sacrificados muchos blancos. En relación con lo dicho anteriormente, Joseph Saint-Mery, citado por Nicholls, dice lo siguiente: “no pertenezco a ninguna casta, no tengo secta” (Nicholls, 1979: 94).

La dominación durante la esclavitud y después de la Independencia exige que mantenga los esclavos y, posteriormente, los campesinos, en la más profunda ignorancia, lo cual demuestra sencillamente, una vez más, que el pensamiento de las clases dominantes no está ligado al tiempo, es decir que es perpetuo. Por otra parte, Fleurisca sostiene que:

“El campesino pobre que no franqueó las puertas de una escuela no habla francés, apenas puede escribir su nombre, se siente inferior en una sociedad excluyente. Considero que el francés es un factor de poder, un idioma excluyente que facilita la dominación de la burguesía mestiza. Siendo así no habrá interés en formar al pueblo. ¿Para qué construir nuevas universidades públicas en las regiones? ¿Para qué formar maestros capaces de formar la cosmovisión de los jóvenes?” (Entrevista, Dr. Fleurisca, 2017).

De igual manera, el padre Jasmin, refiriéndose a la discriminación lingüística, argumenta que.

“Es de recordar que las diferencias enormes de los dialectos de los esclavos africanos en el Nuevo Mundo hicieron imposible la comunicación y comprensión entre ellos. De hecho, la capacidad de crear un nuevo dialecto sonoro desde el francés fue una marca de superación que hizo posible la reunión de ‘Bois Caimán’ y la posterior batalla de noviembre de 1803. Sin embargo, podemos entender que, hoy en día, para no valorar este esfuerzo gitanesco y antropológico avanzado, muchos extranjeros y también los mismos haitianos rebajan el creole y no lo reconocen como una lengua. Y es, para los detractores de los valores haitianos, solamente un ‘patois’. Eso da mucho que reflexionar, pero lo dejamos entre las manos de expertos en humanidades” (Entrevista Padre Jasmin, 2017).

Así mismo, el politólogo Jean-Mary Exil piensa que:

“El lenguaje es el sistema a través del cual el hombre se comunica. Sin embargo, en el caso de Haití, es tergiversado por el idioma del colonizador (el francés) y la lengua de los nativos (el creole). En la construcción de la identidad cultural haitiana, se perciben unos lenguajes sociales y políticos artificiales o de programación con el francés que están diseñados para servir a unos propósitos específicos de dominación y de exclusión hasta hoy día, sobre todo en algunas instituciones estatales/privadas o determinados niveles sociales, impidiendo el libre albedrío y el desarrollo integral comunicativo del individuo en la sociedad. Este lenguaje se percibe como una herramienta. No es usual, sin embargo, que los actores determinados lo necesiten. Se usa para algún interés determinado, temática del diario entre la relación Patrón/Proletario, determinadas instituciones, etc. Un sistema que persuade la perpetuación de la dominación a través de este instrumento manipulativo que es el francés versus el creole” (Entrevista Jean-Mary Exil, 2017).

Simultáneamente, Fils-Aimé cree que no hay duda de que la relación entre el francés y el creole es una relación de amo a esclavo, al sostener que “la relación entre el francés y el criollo es la de la dominación del amo blanco sobre el esclavo negro” (Entrevista, Dr. Fils-Aimé, 2017).

Afortunadamente para los oprimidos, el analfabetismo nunca ha podido suprimir su inteligencia, ni calmar su dolor. Por ello, suelen luchar contra todo tipo de explotaciones. Como prueba de ello, se pueden citar: 1757 con Makandal; 1791 con Boukman; 1803 con François Capois o Capois La mort; 1804 con Dessalines; y 1915 con Charlemagne Peralte⁹³. Para asegurar su dominio y poder, la clase política, desde 1804, obra como los blancos durante la época colonial. Con la ayuda del sistema educativo, han combatido los blancos y saben la importancia de esta herramienta. Por esta razón, no la quieren compartir con los nuevos libres. “Ninguno, escribió Madiou, se acuerda de asesorar a Dessalines para que construya instituciones educativas públicas con el fin de que el pueblo sepa en qué consiste la dignidad humana. Al contrario, los que han adquirido el conocimiento, lo cuidan celosamente, sacrificando el futuro de la nación en beneficio de intereses privados” (Madiou, 1847).

Algo semejante ocurre, el 14 de julio de 1820, cuando el presidente Boyer publica un decreto-ley lleno de restricciones. En él se consignan las ideas de los miembros de la clase dominante. Los artículos 2 y 3 amplían el poder de la Comisión para la instrucción pública y el

⁹³ Charlemagne Masséna Peralte (1886-1919) fue un líder nacionalista haitiano que se opuso a la invasión estadounidense de su país en 1915. Liderando combatientes guerrilleros, llamados los Cacos, planteó un desafío a las fuerzas estadounidenses.

artículo 11 estipula lo siguiente: “Serán establecidos a cargo del Estado los gastos de cuatro escuelas primarias destinadas a la educación de los hijos de ciudadanos, tanto civiles como militares, que prestan sus servicios a la patria” (Brutus, 2004).

Estas escuelas abren sus puertas en 1820. Según Armand Thoby, cabe resaltar que la de Puerto Príncipe funciona desde antes, es decir, desde el gobierno de Pétion. El presidente Boyer nombra un nuevo rector en agosto de 1818. Desafortunadamente, los hijos del pueblo no pueden acceder a estas instituciones, ya que están reservadas a los descendientes de las oligarquías, agrupadas alrededor del presidente, quienes, al parecer, representan la patria. No obstante, el carácter de servicios prestados nunca está claro. Al respecto, Boyer se reserva el derecho de admisión. En consecuencia, para que la aceptación de un niño se produzca en una escuela primaria, el artículo 14 estipula que “se presentará una petición a la Comisión de la instrucción pública, en la cual se deben mencionar los servicios prestados al Estado por el padre del niño. Esta petición será evaluada por el mismo presidente de la República, quien tiene la última palabra (Revue de la société de législation, 1894).

En consonancia con lo anterior, el pastor Hanna comenta que, durante su visita a Haití en 1835, se sorprende al ver que, a la escuela primaria *des Cayes*, solo asisten los hijos de militares. Candler, en 1839, resalta que la gente de color, es decir mulata, tiene el monopolio de la instrucción en Haití. En cambio, los nuevos libres se esfuerzan para enviar a sus hijos a estudiar en instituciones particulares de la época. Pero, si viven en las provincias, no pueden hacerlo, debido a que el artículo 18 del decreto-ley del 4 de julio estipula lo siguiente: “se podrán construir nuevas escuelas primarias en las provincias de la República, si es necesario”. En consecuencia, Boyer se decide a abrir otras cinco escuelas entre 1822 y 1843 (Revue de la société de législation, 1894).

No en vano, al mismo tiempo, por razones desconocidas, actúa contra las obras del Rey Christophe, acaba con el colegio Real y cierra las puertas de los establecimientos de Sans-Souci⁹⁴. Se sabe que había seis escuelas Lancasterianas en el reino de Christophe al norte del país. Todas son convertidas en cárceles por decisión de Boyer en 1824. Cabe señalar que, durante sus 25 años en el poder, no construye ninguna escuela para niñas (Vicent y Lhérisson, 1895).

La intención de Boyer, respecto a las cárceles, es entendida, tras negociar la Independencia de la República con Francia, como si fuera un simple acuerdo comercial, sometiendo a los

⁹⁴ El Palacio de Sans-Souci, construido en el siglo XIX para rivalizar con Versalles, es obra del Rey Christophe, héroe de la guerra de Independencia.

campesinos a todo tipo de explotaciones por medio del Código Rural, algo parecido al Código Negro durante la esclavitud. Como resultado de ello, Boyer entrega lo que el campesino ha conseguido con su propia sangre: la Independencia. Esta situación hace recordar al campesinado los días dolorosos de la esclavitud.

Así, la suma pendiente de pago es exorbitante: treinta millones de francos cada año, durante cinco años. Como lo hacen todos los dictadores, no ponen la decisión en consideración del pueblo, es decir que actúa sin el consentimiento de la población y contra ella. Por otro lado, hace alianza con los terratenientes, aprovechando la ignorancia de los campesinos para despojarles de sus tierras, haciéndoles firmar unas escrituras. Lo más grave del asunto es su propensión a reducirlos, una vez más, a la esclavitud por medio de contratos “laborales” engañosos que oscilan entre 6 meses y 9 años. A su vez, declaran prohibidas las fiestas, de lunes por la mañana a viernes por la noche. Los campesinos son vigilados por los terratenientes, quienes redactan los informes para enviarlos a Puerto Príncipe. Por estas razones, la oposición crece contra el gobierno por parte de la generación de haitianos educados en Francia, del liceo y de las escuelas privadas. Dicha situación confirma la desconfianza de Boyer respecto a la instrucción, ya que “sembrar la educación es cosechar la revolución (Dorsainvil, 1934).

Lo dicho anteriormente ha sido el pensamiento de las oligarquías desde la colonización, manteniendo a los oprimidos en la ignorancia para así explotarlos. Solo su instinto y desgaste físico les hacen darse cuenta de la injusticia que sufren en manos de sus propios líderes, quienes reemplazan a los franceses. En 1843, Boyer abandona el poder. Los mulatos, frente a las acusaciones del pueblo contra su dominación durante el gobierno anterior, cambian de estrategia, apoyando al general Guerrier como presidente, para calmar a las masas negras, ya que el general es negro, y, para calmar a los militares y a la élite, dado que el general es poco letrado y, por ende, puede ser manipulado.

Todo esto para mantener las cosas como estaban durante el régimen de Boyer, es decir consolidar sus prácticas de dominación, prejuicios de color y relaciones económicas injustas. De ahí el refrán popular “Se menm penpenp lan⁹⁵”, ya que el nuevo gobierno, en su sesión del 11 de noviembre de 1843, establece los requisitos de admisión en las escuelas públicas: “que los padres del niño no tengan los medios para pagar, que el niño sea hijo de funcionarios públicos, de oficiales militares o de un ciudadano que ha prestado servicios a la patria” (Dorsainvil, 1934). El pueblo se

⁹⁵ Es lo mismo, nada cambia.

lamenta al ver que sus expectativas son traicionadas. Ya no es posible esperar nada de los hombres que la nación ha llamado para gobernar. Aún no entienden su noble misión como líderes de un pueblo recientemente liberado, puesto que siguen actuando en detrimento de la población. Por ejemplo, en la única escuela secundaria nacional de varones, reservan para ellos y sus cómplices las 50 becas internas, las 10 medias-becas y las 15 becas externas (Dorsainvil, 1934).

CAPÍTULO VI

CONSOLIDACIÓN SOCIAL Y ECONÓMICA DE LAS CLASES DIRIGENTES Y RELACIONES TRANSNACIONALES DEL PODER EN HAITÍ

La importancia de la colonización y la esclavitud como categorías económicas de mayor importancia para el proceso de acumulación de riqueza por los europeos, es un hecho demostrado. Esta importancia se aprecia en términos cuantitativos, por la gran suma de dinero dirigida a Europa por el flujo de productos coloniales; y cualitativos, por el papel de la colonización en la división internacional del trabajo, para el beneficio de los grandes comerciantes europeos, y el papel del comercio, combinado con las objeciones internas específicas de las metrópolis, en la desintegración de las relaciones feudales y la constitución de nuevas clases sociales (Fröbel, 1980). ¿Qué representa Haití en este marco general? Una perla. Por ello, en 1797, Moreau de Saint-Méry (1958) lo describe de la siguiente manera:

“La parte francesa de la Isla de Saint-Domingue es, de todas las posesiones de Francia en el Nuevo Mundo, la más importante por la riqueza que procura para su metrópoli y por la influencia que tiene en su agricultura y su comercio (Moreau de Saint-Méry, 1958: 25).

Según Césaire, en el siglo XVIII, Saint-Domingue fue para la economía francesa lo que África fue para la economía gala del siglo XX (Césaire, 1961: 20). En 1776, "produjo para Francia más riqueza que toda América [latina] para España" (Pierre-Charles, 1969: 20). En 1789, su comercio exterior proporciona un tercio del comercio exterior francés, equivalente al de los Estados Unidos (Delorme, 1979). La suma total de las exportaciones es de 75 millones de dólares.

Al mismo tiempo, la producción de azúcar asciende a 70.000 toneladas y la producción de café a 35.000 toneladas (Moreau de Saint-Méry, 1958: 25).

En 1789, los esclavos mulatos son 17.000, es decir el 2,6% de todos los esclavos (Bastien, 1968: 9). Entonces, la división del trabajo establece una jerarquía entre: comandantes, esclavos de talleres, esclavos domésticos o esclavos de granjas; esclavos de ciudades; esclavos criollos (nacidos en la colonia) y esclavos "bossales"; esclavos marrones que huyen a las montañas para construir comunidades resilientes. Los libertos (negros o mestizos) ocupan lugares muy diferentes en el proceso de producción y circulación. En esa época, constituyen la clase de sirvientes y trabajadores ocasionales, aquellos que, a pesar de ser esclavos, gozan de algunas libertades y que se incorporan al ejército (Hector y Moses, 1962: 101).

Así mismo, los blancos se clasifican en "Pequeños blancos" o "Blan mannan" (hijos de blancos nacidos en la colonia), un término que todavía se utiliza en Haití. Estos blancos no son dueños de sus medios de producción sino contratados para trabajar en las haciendas. También son pequeños y medianos comerciantes, empleados, profesionales. La gente de color, hijo de varios cruces (*affranchis*), tiene, en ese momento, una base económica más fuerte que los libertos negros (*affranchis-negros*) y gozan de más educación y prestigio. A menudo, son enviados a Francia para estudiar. Estos privilegios de los *affranchis*-mulatos se acumulan a lo largo del siglo XVII y llegan a ser considerados una amenaza directa por los colonos (Blancos) que compiten entre sí para consolidarse social y económicamente. En la cima de la escala social, se ubican las clases dominantes que son los grandes terratenientes, comerciantes independientes o representantes de las grandes casas comerciales francesas, altos funcionarios públicos y políticos (Blancos nacidos en Francia).

Para esta época (1801), los libertos de color (*affranchis*-mulatos) poseen un tercio de la tierra, una cuarta parte de los esclavos, una cuarta parte de los bienes inmuebles, una buena situación en el comercio y un alto prestigio militar, debido a su participación en la guerra de Independencia de los Estados Unidos de América (4 de julio de 1776) (Césaire, 1961).

Por otro lado, los "nuevos libres" (esclavos negros liberados por decreto) forman parte del ejército de Toussaint Louverture, ostentando altos cargos militares. A su vez, se convierten en grandes terratenientes y administradores de plantaciones después de que Toussaint se declarara gobernador general de Saint-Domingue en el año 1801. Este grupo de "nuevos libres", así como los antiguos propietarios libres (*affranchis*-mulatos) forman las nuevas clases dominantes nativas

consolidando su poder económico y social en detrimento del resto de la población (antiguos esclavos campesinos y negros pobres de las ciudades), lo cual es sustentado desde la Constitución de Toussaint (1801) a través de la reforma agraria. En ella se estipula que no se puede escriturar menos de 50 hectáreas de tierra, con lo cual, se imposibilita que el campesinado y los negros pobres de las ciudades tengan derecho a tener tierra y, por lo tanto, riqueza.

De esta forma, estas clases dominantes, que se van consolidando, obligan a la metrópoli a tratar con ellos entre 1793-1804 (Moses, 1972: 128-129), estableciendo relaciones comerciales y diplomáticas entre iguales, con lo cual, las clases dirigentes nativas pretenden sustituir a los colonos.

Es cuando empiezan las luchas de clases en Saint-Domingue. Dichas luchas no son propias de negros y/o de mulatos, dado que, la historia de las disputas sociales en la Isla está llena de estrategias y alianzas entre los grupos sociales metropolitanos y coloniales, así como entre las naciones (Francia, España, Inglaterra y Estados Unidos) opuestas en esa época para el control del comercio y de los recursos naturales del país. James, en *The Black Jacobins* (1949), opina que el proceso revolucionario haitiano, que culmina con la Independencia de Haití, está definido por varios movimientos:

- Las rivalidades inter-imperialistas entre Francia, España e Inglaterra, usando estas rivalidades según sus respectivos intereses y dependiendo de las condiciones del mercado entre 1790 y 1804. Esta situación es aprovechada por la nueva élite nativa que se declara independiente.
- Metrópoli-colonia es la disputa entre los grandes plantadores autonomistas contra los principios (republicanos y contrarios a la esclavitud) de la metrópoli. Por ello, los esclavos y las nuevas clases dirigentes de la época aprovechan esa coyuntura para aliarse en la guerra de Independencia contra el ejército napoleónico quien se había declarado a favor de la esclavitud. Sin embargo, los mulatos no están del todo a favor de la abolición de la esclavitud, razón por la cual algunos jefes mulatos se unen al general Leclerc y a las tropas francesas para luchar contra Toussaint (James, 1938).

Estas luchas políticas están relacionadas con la consolidación social y económica, y las estrategias de diferentes grupos y filas enemigas para mantener el *estatus quo*. Pero, irónicamente,

los pensadores, en pro de sus intereses, intercambian las responsabilidades sin proponer cambios para el desarrollo del país después de la abolición de la esclavitud. Cabe resaltar que, en ambas filas, se encuentran personas de todas las categorías de color de piel. Por ejemplo, Toussaint combate “le marronnage” (cimarronismo) y el radicalismo de grandes sectores negros de esclavos con la colaboración de mulatos y poderosos blancos. Su gobierno protege y promueve la propiedad de la tierra a gran escala, la manufactura a gran escala y margina a los pequeños cultivadores a través de la coacción militar. La producción está íntimamente supervisada por el ejército, con el objetivo de evitar la parcelación de tierras, una práctica que contribuye al sometimiento y al empobrecimiento del campesinado (Lundahl, 1987).

Esta situación nos lleva a “Los condenados de la tierra”, escrito por Fanón:

“En cualquier nivel que se estudie la descolonización: encuentros entre individuos, nuevos nombres de los clubs deportivos, composición humana de los cocktail-parties, de la policía, de los consejos de administración, de los bancos nacionales o privados, la descolonización es simplemente la sustitución de una ‘especie’ de hombres por otra ‘especie’ de hombres. Sin transición, hay una sustitución total, completa, absoluta” (Fanon, 1961: 13).

El autor continúa diciendo lo siguiente:

“Su importancia inusitada es que constituye, desde el primer momento, la reivindicación mínima del colonizado. A decir verdad, la prueba del éxito reside en un panorama social modificado en su totalidad. La importancia extraordinaria de ese cambio es que es deseado, reclamado, exigido. La necesidad de ese cambio existe en estado bruto, impetuoso y apremiante, en la conciencia y en la vida de los hombres y mujeres colonizados. Pero la eventualidad de ese cambio es igualmente vivida en la forma de un futuro aterrador en la conciencia de otra ‘especie’ de hombres y mujeres: los colonos” (Fanon, 1961: 13).

Estas palabras de Fanón aluden a lo ocurrido durante el gobierno de Toussaint, dado que reemplaza el sistema colonial francés esclavista, manteniendo a los cultivadores en la misma situación de antes. Lo que se ratifica es la reforma agraria, la Constitución de 1801 y la persecución permanente por la religión, lo cual es asumido como un elemento que da el poder al gobierno para expropiarlos de sus tierras y que se ha mantenido durante toda la historia haitiana hasta el momento. Así empieza la campaña de Independencia y de descolonización, en tanto en cuanto en la conciencia de los hombres y mujeres oprimidos había nacido la necesidad de un cambio radical. Así se llega al acontecimiento del 1 de enero de 1804 y la Independencia absoluta de Haití.

Es así como la configuración de clases en Saint-Domingue se realiza entre disputas internas, de acuerdo con los intereses de cada grupo social, y las pugnas externas con las metrópolis, donde las alianzas, los acuerdos y los pactos entre las clases dominantes y los países que buscan expandir sus dominios, les ayudan a consolidarse. Es el caso de la relación de Toussaint con John Adams, presidente de Estados Unidos en esta época.

1. Clases dirigentes nativas y su papel en la Independencia

El presidente de los Estados Unidos John Adams ayuda a Toussaint en la guerra civil de 1800 contra André Rigaud y los mulatos. Ese tipo de apoyo del presidente Adams no es por solidaridad con Haití, sino que se debe a una estrategia geopolítica norteamericana que considera que, al apoyar a Toussaint, obliga a Francia a centrar su atención en la Isla, descuidando la Luisiana que, en ese momento, es un territorio francés. Prueba de ello es que el gobierno norteamericano de la época no reconoce la emancipación de Toussaint. Es más, en 1800, después de reestablecer relaciones con Francia, Estados Unidos da la espalda a Toussaint.

Pero, cuando se calientan de nuevo los ánimos entre Napoleón Bonaparte y Tomas Jefferson en 1801, este último considera que la poderosa expedición militar francesa de 30.000 soldados dirigido por Leclerc, cuñado de Napoleón, para someter a Toussaint, puede tener un doble propósito: después de someter a Saint-Domingue, se establecerán en Luisiana. A pesar de la oposición de los grandes propietarios de esclavos del Sur de Estados Unidos, el presidente Jefferson respalda a Toussaint, dado que, Saint-Domingue representa un escudo para Jefferson en esta coyuntura. Si los franceses logran someter a Saint-Domingue, la expansión y el dominio de Estados Unidos sobre la región caribe estaría en peligro (Guillaume, 2012). Es más, la Independencia de Haití representa la derrota de Napoleón que lo lleva a vender el Estado de Luisiana a los Estados Unidos por la módica suma de 15 millones de dólares, teniendo en cuenta que Luisiana es cinco veces más grande que Haití. Con ello, el territorio norteamericano se consolida. Pero, lo más importante para ellos, es no tener que preocuparse por el poderío militar de Francia y su influencia en la zona.

Los negros y los mulatos tuvieron éxito, dado que los franceses son expulsados del país. La declaración de Independencia es aprobada el 31 de diciembre de 1803, durante una reunión entre los generales en Gonaïves. Una doble revolución tiene lugar en Saint-Domingue: oficialmente, es

el final de la esclavitud y de la colonización. Pero, varios siglos de esclavitud, dieciocho años de guerra y numerosas revueltas dejan un legado que la Independencia no podrá borrar fácilmente. De hecho, las diferentes fuerzas sociales (nativas), a veces, hacen alianzas y, a veces, se enfrentan, en función de lo que está en juego. Por lo tanto, una clara ruptura entre las clases sociales sigue siendo evidente, incluso después de la Independencia. Los antiguos esclavos están compuestos, en su mayoría, por negros, mientras que los antiguos libres son principalmente mulatos (*affranchis*). Estas dos clases solo han unido sus fuerzas cuando se trataba de repeler ataques extranjeros. No en vano, nunca han podido alcanzar un acuerdo nacional para el bien común.

De igual manera, la victoria de Vertiere, el 18 de noviembre de 1803, da la Independencia a Haití y Dessalines se convierte en emperador. Su imperio establece un control estatal muy fuerte. La gran explotación de tipo colonial está protegida, el *marronnage* (cimarronismo) es reprimido, las alianzas entre las dos facciones de color (negro y mulato) de las clases dominantes son claras, como lo serán para planear el asesinato de Dessalines, porque su política agraria genera grandes contradicciones entre los nuevos y los antiguos libres.

Del mismo modo, los sectores que, en 1806, asesinan al padre de la patria, son impulsados por un proyecto político fundamentalmente opuesto a los intereses de la nueva República, un proyecto favorable a sus clanes y a las potencias colonialistas y preimperialistas. Tanto es así que, ese mismo año, el emperador quiere verificar la autenticidad de las escrituras de tierras que algunos mulatos pretendían acaparar por medio del fraude o de la fuerza, como herederos de colonos franceses. Estos individuos no pueden demostrar la legalidad de sus reclamos, por lo cual, las tierras son confiscadas. Como revancha, estos falsos propietarios provocan revueltas supuestamente populares, las cuales se cobran la vida de Dessalines y muchos de sus colaboradores el 17 de octubre de 1806. Justo después del magnicidio del emperador, se convoca una Asamblea Constituyente en Puerto Príncipe, aparentemente para dotar al país de un pacto fundamental y nacional. Esta Constitución es redactada con prisa, ya que no hay tiempo para debatirla. En ella, no se hace mención de ninguna reforma agraria (Javier, 1926). Al contrario, se consolidan los supuestos derechos de los falsos propietarios en su artículo 8:

“La propiedad es inviolable y sagrada. Cualquier persona, ya sea por sí misma o por sus representantes, en la libre disposición de este derecho, será culpable de acción criminal contra la persona afectada en su propiedad” (Constitución de 1806, artículo 8).

Así mismo, en el artículo 22 de la Constitución, se consagra la propiedad de la tierra como medio para mantener la clase social, al reconocerla como el medio para la producción, la riqueza y el orden social. “Es en el mantenimiento de la propiedad sobre el cual se basa el cultivo de las tierras, todas las producciones, los medios de trabajo y todo el orden social” (Constitución de 1806, artículo 22). Prosiguiendo con esta Constitución, su artículo 171 sostiene que el Estado es el que gestiona, alienta y vigila la agricultura, y es la fuente de la propiedad. Con lo cual, el control sobre la tierra queda en manos de la nueva clase dirigente nativa.

Lo anterior es el resultado de la consolidación de los Estados-nación, a la imagen de la nueva nación haitiana. En base al modelo europeo, se convierten en instrumentos de dominación de una clase sobre otra. Por lo cual, Haití integra el panorama internacional en el marco de las relaciones capitalistas de producción, marcando la desigualdad de su sociedad en materia de propiedad de los medios de producción (tierra), lo cual no se resuelve solo con la expropiación. En este sentido, los procesos de cambio social y de transformación cultural no pueden darse en el marco de la organización de los Estados actuales. Deben crearse las condiciones para la redistribución del poder entre el pueblo a fin de que éste pueda controlar, definir y crear las condiciones de su existencia.

Después de la muerte del emperador Dessalines (1806), Pétion empieza la negociación del reconocimiento de la Independencia del país con Francia y Boyer termina pagando una indemnización de 150 millones de francos a Francia. De igual manera, por su experiencia revolucionaria, Haití ayuda a los diferentes procesos de emancipación que se encienden en el continente latinoamericano. El gobierno ofrece especialmente asilo a Simón Bolívar por primera vez en 1816. Ayuda y arma a la resistencia a cambio de la promesa de Bolívar de abolir la esclavitud, que se lleva a cabo en Venezuela y en Colombia en 1821.

Si bien la esclavitud es abolida y las tierras de los colonos son confiscadas, este hecho no aleja el país del difícil trastorno socioeconómico de esa época. La Isla debe entonces valerse por sí misma, puesto que, es objeto de un embargo internacional por buscar su autodeterminación, rechazando la economía basada en el modelo colonial, y los símbolos coloniales son destruidos. Es en este momento cuando la relación entre cimarrones y esclavos pone de relieve un modelo de desarrollo alternativo, que tiene como objetivo central una reforma agraria que redistribuya la tierra entre el campesinado, procurando que ellos puedan obtener los títulos de propiedad de pequeñas parcelas.

Así mismo, el decreto del 24 de julio de 1805 estipula, en su artículo 12, que "toda propiedad que haya pertenecido a un hombre blanco francés es incontestablemente y por ley confiscada en beneficio del Estado". Esto representa un cambio radical con respecto a la antigua política de Toussaint Louverture que, casi siempre, permitió a los colonos regresar a "sus fincas". Con Dessalines, éste puede ser un primer paso hacia una redistribución equitativa y justa de la tierra (Gallica, 2017). Los campesinos, ahora libres, son propietarios de la tierra y la cultivan por su propia cuenta entre 1804 y 1806. Pero, según Paul Moral (1961), "Dessalines aplica el *caporalisme agraire*⁹⁶ con extremo rigor". Es más, las tierras se redistribuyen casi exclusivamente en beneficio de la élite negra. Por eso, tan solo un año después de la proclamación de Independencia, se produce una crisis. Germain Picot⁹⁷ toma las armas en el Sur y reúne a su alrededor a un gran número de campesinos para protestar contra el nuevo imperio. La revuelta es aplastada y los rebeldes se ven obligados a huir o a ser fusilados. Si bien es probable que Dessalines ha nacionalizado las tierras con el único propósito de debilitar a la élite mulata, es indiscutible que estas decisiones tienen un propósito nacionalista y antiimperialista (Dufumier, 2004).

Pero, la iniciativa de pagar la deuda de la Independencia, negociada por Pétion y realizada por Jean-Pierre Boyer, supone un cambio de paradigma. Dessalines fortifica el país para evitar el regreso de los franceses. La misma aceptación de la noción de deuda de la Independencia constituye, de cierto modo, la negación y deshonra de una de las revoluciones más brillantes de la historia humana. El reconocimiento de esta deuda marca la sumisión de los mulatos a sus padres que, después de haberlos despedido, les reconocen sus derechos como herederos previo pago de un tributo. En realidad, es una conspiración contra los agricultores sobre los hombros de quienes van a caer los impuestos, es decir los campesinos en última instancia. Pero, ¿desde cuándo los vencedores pagan una indemnización a los vencidos? La política de Pétion es, por lo tanto, la negación de la victoria de 1804.

Desde 1806, dos facciones gobiernan el país. El Rey Christophe, en el Norte, representa a la facción "negra", mientras que el presidente Pétion, en el Sur, representa a la facción "mulata".

⁹⁶ Etimológicamente hablando, es un régimen castrense. El *caporalisme* significa un régimen político autoritario gobernado a la manera de los militares, donde el ejército ocupa un lugar importante y la vida civil está esclavizada a las ideas y modos de operación del ejército.

⁹⁷ Germain Picot, ex-oficial de la décimo-segunda brigada, se levanta y se apodera de la *citadelle des Platon* con algunos campesinos descontentos con la reforma agraria de Dessalines.

En el Norte, Christophe restablece el régimen louverturiano, muy coercitivo, de tipo "semi-feudal". En el Sur y en el Oeste, reina el mulato Pétion, con un régimen republicano. Se trata de una política de "laissez-faire"⁹⁸, dando al régimen una connotación más liberal. Mientras que, en el Norte, las tierras del Estado se alquilan a dignatarios y generales, Pétion las distribuye, en el Sur, a propietarios privados. Pero, en ambos casos, las mismas estructuras sociales dominan: mantener la gran propiedad y el caudillismo militar, con la diferencia de que el Código Laboral en el Sur es apenas más flexible que en el Norte. La porción de tierra que distribuye el Estado sureño tiene cierta importancia, pero mantiene la misma política de acaparamiento de tierras en beneficio de los oficiales y altos funcionarios. El trabajo forzoso y la *corvée*⁹⁹ en las plantaciones se reestablece y la producción es hecha por cultivadores. El castigo corporal y la muerte arbitraria les hacen recordar la esclavitud (Labelle, 1987).

De igual manera, tras la reunificación de Haití, bajo la presidencia de Boyer (1820), y durante todo el siglo XIX, la fracción predominantemente mulata de los antiguos libres se convierte gradualmente en una fracción hegemónica, consolidando su influencia sobre el comercio exterior, asegurando el control de los puertos, especializándose en el alquiler de bienes y terrenos, llevando a los negros a trabajar en la producción agrícola. Mientras tanto, las clases dominantes se convierten en los grandes exportadores, quienes exportan la producción agrícola para luego importar productos manufacturados. De ahí proviene el nombre que ha adquirido esta clase dominante: "burguesía compradora" (Labelle, 1987).

Cuando estalla la crisis de 1843, sin embargo, el poder no se distribuye sobre un eje de color. Según Doubout, entran en lucha mulatos liberales, que representan a los propietarios y comerciantes "noiristes", contra la hegemonía mulata compuesta por separatistas del Norte, antiguos partidarios de Christophe, antiguos partidarios de Pétion, funcionarios y administradores. Todos estos grupos en lucha defienden intereses específicos. La crisis lleva a las revueltas campesinas dirigidas por Jean-Jacques Jeannot¹⁰⁰ y Acaau Moline¹⁰¹, cuyas reclamaciones se refieren a la tierra, los alimentos y la elección de un presidente negro (Moral, 1961). Es la guerra conocida como "piquets" (1843-1848), en la cual la escala de las insurrecciones es tal que las

⁹⁸ Dejar hacer.

⁹⁹ La *corvée* (del latín *corrogare*) es el trabajo no remunerado impuesto por un soberano/señor/amo a sus súbditos y dependientes, se trate de un hombre libre o no. Es un engranaje esencial en el sistema político-económico medieval y deriva su existencia de la escasez de dinero en ese momento.

¹⁰⁰ Jean-Jacques Jeannot es un líder campesino que reclama un presidente negro en la crisis de 1843.

¹⁰¹ Acaau Moline es un líder campesino que reclama un presidente negro en la crisis de 1843.

clases dominantes unen sus fuerzas para luchar contra el campesinado y derrotarlo. Para ello, la oligarquía mulata utiliza el llamado "foro político", lo cual consiste en colocar en el poder a negros de la oligarquía negra del país, mientras que ellos siguen manteniendo el poder detrás de bambalinas. Con esta estrategia, sofocan las demandas políticas de los movimientos campesinos. En respuesta, los negros son descritos como *kongo*, una expresión peyorativa que todavía hoy en día se refiere al negro vendido, sin orgullo y colaborador de las clases dominantes. Estas alianzas, que nunca han dejado de existir en la historia de Haití entre negros y mulatos de la clase dirigente contra las masas, han sido denunciadas por intelectuales, tales como Antenor Firmin o Louis Joseph Janvier (Doubout, 1973).

El país es destrozado por los conflictos de clase (antiguos esclavos, antiguos libres, antiguos propietarios blancos) alimentados por intereses extranjeros (Francia, España, Inglaterra y Estados Unidos). La lucha por la Independencia ha dejado su huella. Es más, el país se divide en dos desde el asesinato de Dessalines en 1806: bajo la autoridad del mulato Alexandre Pétion, se hallan el Oeste y el Sur, mientras que el general negro Henri Christophe controla el Norte. Se establecen dos modelos económicos y políticos diferentes.

En el Norte, Christophe establece un sistema agrícola basado en grandes explotaciones. De este modo, perpetúa el caporalismo agrario. Su familia y la élite local se convierten en propietarios de grandes extensiones de tierra. Él pone nuevamente en la agenda la práctica forzada de la "*corvée*"¹⁰². Las principales obras están emergiendo y están simbolizadas por el Palais Sans-Souci¹⁰³ o la Citadelle Laferrière¹⁰⁴. Christophe dirige con terror en la parte norte de la Isla de la cual se proclama Rey. Durante su reinado, el rey Enrique I reprime brutalmente a varios levantamientos campesinos.

Mientras tanto, Pétion emprende una reforma agraria. Redistribuye más de 150.000 hectáreas de tierra entre 1807 y 1817 (Joachim, 2012: 163). Luego, Haití comienza un proceso de diversificación de la producción agrícola mediante el vertimiento de azúcar para cultivar café,

¹⁰² La *corvée* (del latín *corrogare*) es un trabajo no remunerado impuesto por un soberano/señor/amo a sus súbditos y dependientes, ya sea que se trate de un hombre libre o no. Es un engranaje esencial en el sistema político-económico medieval y deriva su existencia de la escasez de dinero en ese momento.

¹⁰³ El Palais Sans-Souci fue la residencia del Rey Henri I (mejor conocido como Henri Christophe) de Haití y la Reina Marie-Louise y sus dos hijas. El palacio fue el más importante de los nueve palacios construidos por el rey.

¹⁰⁴ La Ciudadelle Laferrière es una gran fortaleza localizada en el Norte de Haití, aproximadamente a 17 millas al Sur de la ciudad de Cap Haitien. Es la fortaleza más grande del hemisferio occidental, la más grande de toda América y fue designada Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO en el año 1982. Actualmente es uno de los destinos más populares para los turistas que visitan el país.

arroz e yuca. Cuando Christophe muere en 1820, Jean-Pierre Boyer, sucesor de Pétion, reunifica las dos partes de Haití e incluso extiende su poder a la parte española a partir de 1822. Reina hasta 1843 (Blancpain, 2001).

Desde la proclamación de Independencia de Haití, Francia está presionando al nuevo Estado y no reconoce este acto unilateral. De 1806 a 1814, las relaciones entre Haití y Francia se suspenden, pero, a partir de 1814, varias misiones diplomáticas francesas se suceden en Haití reclamando una indemnización para reconocer la Independencia. Desde el principio, los emisarios franceses usan el paternalismo, el racismo y la esclavitud para comenzar la "negociación", como lo hizo el ministro colonial de la época, Malouet, en 1814.

La estrategia francesa paternalista se enuncia en:

“Las intenciones de Francia eran restablecer el orden y la paz en todos los lugares de su Estado por los medios más suaves, aceptando no desplegar su poder militar para poner a los insurgentes de Saint-Domingue a su servicio. Solo después usa todos los recursos que le inspira su clemencia. Está lleno de este pensamiento [y] el Rey centra su atención en la colonia de Saint-Domingue. Por lo tanto, sea lo que fuese, lo que él ordena para preparar sus principales fuerzas y para mantenerlas listas para actuar si fuese necesario, autoriza a su Ministro de Marina y Colonias a enviar a agentes a Saint-Domingue para que tengan un conocimiento exacto de las disposiciones de aquellos que actualmente ejercen algún poder allí, así como la situación en la que están las cosas y los individuos de todas las clases" (Deshommes, 2014: 116).

Y la estrategia racista se lee de la siguiente forma:

“Si Pétion acepta colocar a un hombre de color, e incluso a un mulato, situado un poco por debajo del blanco, se vuelve mucho más fácil restringir los privilegios de la casta (...). Por todas partes, se recomienda singularmente a Dauxion, Lavaysse, Medina y Dravermann acercarse al antiguo orden colonial, y apartarse de ella solo cuando se demuestre que es imposible hacerlo de otra manera. Y, en sus conferencias con los jefes sobre estos asuntos, deben partir de este principio que el Rey reconoce (...). Lejos de admitir pretensiones exageradas, no concederá nada y ejercerá su poder en toda su extensión, si sus favores son rechazados" (Deshommes, 2014: 116).

Y la estrategia esclavista, se encuentra en afirmaciones como:

“En cuanto a la clase más importante en número, la de los negros vinculados a la agricultura y las manufacturas de azúcar, índigo, etc., es esencial que permanezca o que regrese a la situación en la que estaba antes de 1789, excepto para hacer regulaciones sobre

la disciplina que se observa. Esta disciplina es suficiente para un buen orden y una cantidad razonable de trabajo (...). Es necesario, en concierto con Pétion, asesorar aportando a las habitaciones y a la subordinación el mayor número posible de negros, para disminuir el de los negros libres. Aquellos a los que no nos gustaría admitir en esta última clase y que podrían llevar en el otro un espíritu de insurrección demasiado peligroso tendrán que ser [desplazados] a otras Islas o a otros lugares” (Deshommes, 2014: 116).

Cuando Christophe escucha estos argumentos, ejecuta al emisario y, hasta el final de su reinado (1820), el Rey del Norte nunca negocia ninguna compensación financiera o beneficio comercial con Francia. Pero, Jean-Pierre Boyer intenta a toda costa el reconocimiento de la Independencia de Haití por parte de Francia y, con ese fin, acepta el decreto real de Carlos X en 1825. Esta orden pretende legitimar el pasado de Francia en Haití y perpetuar su dominación con el nuevo orden. Ese texto, que ni siquiera es mencionado en Haití, tiene tres disposiciones que buscan reemplazar el colonialismo por una forma de neocolonialismo (Joaquim, 2012: 196).

Esta conspiración de las clases dirigentes haitianas nos muestra que son los únicos responsables de estos crímenes de lesa nación, delitos contra la libertad y contra la humanidad, ignorando las condiciones de vida infrahumanas en las que las masas campesinas han estado detenidas durante siglos. Mientras gozan a expensas de todo un pueblo, construyen un Estado antinacional, que responde a sus propias aspiraciones y solo reconoce los intereses de las clases dirigentes. Finalmente, los líderes que dicen ser los representantes legítimos del pueblo muestran una actitud despectiva hacia los agricultores. Esta es una clara traición al proyecto de 1804. De hecho, el sufrimiento y la degradación de la nación haitiana es, sin duda, la consecuencia lógica del papel histórico de las clases dirigentes tradicionales, para quienes los términos “inclusión”, “desarrollo” y “progreso” no son de su interés. Al menos, no existen en su singular léxico político términos que les permitan representar los intereses del pueblo. Los únicos argumentos que entienden son la exclusión, la corrupción probada, el enriquecimiento ilícito, la cobardía y las mentiras, propios de las clases dirigentes que buscan beneficios particulares.

Por ejemplo, frente a la desregulación y la degradación acelerada del sistema ecológico y del espacio vital por culpa de la deforestación, las autoridades acusan al campesino de abusar de la madera, 1) como si estuvieran en el centro de las decisiones en Puerto Príncipe y pudieran decidir la elección del combustible preferido en la cocina haitiana; 2) como si fueran dueños de los medios de producción, tales como las industrias ligeras: panadería, lavandería entre otras; 3) como si estos últimos se encargaran de definir el plan del catastro del territorio nacional, cuyo registro tomaría

entonces el valor de una ley a la que estarían sujetos los terratenientes e ingenieros, así como los funcionarios que operan en el industria de la construcción.

Hubiera sido interesante apreciar el desempeño del proletariado y de su aliado natural, el campesinado, si hubieran llegado al poder. Pero, sucede que el país de los haitianos no ha crecido en el sentido de un capitalismo desarrollado, lo que habría permitido el surgimiento de la clase obrera y su vanguardia proletaria, con lo cual tampoco se ha podido desarrollar una verdadera y efectiva democracia.

Por ello, no es cierto que "la gente tiene el gobierno que se merece", ya que la pequeña burguesía juega el juego de los mercenarios y sirve a la oligarquía tradicional para perpetuar el sistema tradicional de gobierno en Haití. Por lo tanto, si retomamos los estudios de Marx y Engels sobre las relaciones de clase y de producción, no es la conciencia de los hombres la que determina su existencia, sino su existencia social y económica la que determina su conciencia.

Como se plantea arriba, antes de la abolición de la esclavitud (1793), había dos clases principales en Saint-Domingue: la clase de los esclavistas, que incluye los colonos blancos y los terratenientes *affranchis*, y la clase de los esclavos compuesta principalmente por negros y jefes criollos. Los criollos (negros nacidos en la colonia) y los verdugos que son aquellos que son los representantes de los blancos en el campo y el comercio de negros, son los que hacen cumplir las normas de los blancos y su trato en el sometimiento del negro esclavo es más cruel. También hay una clase media que incluye los pequeños blancos y los libertos con poco dinero. En la esclavitud y las sociedades feudales, además de la separación social en clases, había distinciones por orden, casta o etnia. En este sentido, en Saint-Domingue, se habla de clase de los blancos, clase de los libertos y clase de los negros. Hasta hoy, a las personas les resulta difícil alejarse de esta categorización superficial. Aquí, los criterios socioeconómicos se difuminan en el color de la piel, lo cual crea confusión. Este es también el juego de los sectores del colorismo histórico: los negros y los mulatos, agentes de la división del pueblo.

En la nueva sociedad haitiana, las clases fundamentalmente se distribuyen de la siguiente manera: la clase de los nuevos feudatarios negros y mulatos. Estos últimos forman el mayor número. Y la clase de cultivadores cuya gran masa ni siquiera tiene una migaja de tierra. Muchos

de ellos son soldados, para quienes la *serpette*¹⁰⁵ es su instrumento de producción y el fusil, el medio de defensa de su libertad y del territorio nacional.

Como clase dominante, en términos históricos, la burguesía reúne a las clases dominantes y los grandes bienes, poseyendo medios privados de producción y practicando intercambios comerciales. Tiene una gran influencia en el Estado y sus instituciones, que cumplen solo un simple rol de ejecutor. Además de sus propios ideólogos, intelectuales y técnicos al servicio de la ideología dominante, la burguesía es hoy fortalecida por la deserción en cascada de los intelectuales de izquierdas. Las masas campesinas están totalmente abandonadas y viven en condiciones tan humillantes que uno siente que no gozan de la condición de ciudadano y todavía está luchando para deshacerse de las supervivencias feudales. El Estado burgués, que está entrando en su última fase de descomposición, ni siquiera piensa en proporcionar a la población rural del país servicios en materia de estado civil, una estructura responsable del registro de nacimientos, muertes y bodas.

2. Finanzas, economía y consolidación del poder en Haití

Las finanzas públicas sirven de depósito para la mayoría de los jefes del Estado haitiano desde la Independencia. Durante el gobierno de Soulouque, presidente de Haití desde 1847 y emperador hasta 1859, las finanzas públicas se utilizan para impulsar su lujoso estilo de vida y su política demagógica. Pero, desde la década de 1880, el saqueo de las finanzas públicas alcanza un nuevo nivel. El 10 de septiembre de 1880, las cámaras haitianas votan el proyecto de creación del Banco Nacional de Haití (BNH). El Tesoro del Estado y la creación monetaria se le han confiado por un período de cincuenta años. El banco también lleva a cabo actividades comerciales diarias. La Compañía General de Crédito Industrial y Comercial de París participa en el capital inicial del BNH con una suma de 10 millones de francos. Su sede se encuentra en París y el Consejo de Administración delega un director en Puerto Príncipe. El banco es dirigido por las políticas francesas y por los franceses. Ninguna otra institución tiene los mismos privilegios que el BNH. El banco puede contratar, adquirir y poseer propiedades en todo el territorio de Haití. Tiene todos

¹⁰⁵ La *serpette* es una herramienta de jardinería, que se asemeja a un cuchillo o a un cuchillo con una hoja curva. Se utiliza para cortar ramas pequeñas, recoger flores o frutas y para algunas operaciones de trasplante de plantas. Un *serpette* es un pequeño pico.

los derechos otorgados por ley a los ciudadanos de Haití. Su objetivo principal es remunerar a sus accionistas en París (Péan, 2005: 274). Lo cual muestra que, desde la apuesta de las finanzas públicas en Haití, se continúa con la dominación colonial que beneficia a una clase nativa.

El 26 de septiembre de 1895, el gobierno de Hyppolite aprueba una ley que autoriza un préstamo de 50 millones de francos con una tasa máxima del 9% por año. El decreto del 12 de marzo de 1896 especifica los términos de este préstamo. Debía usarse para pagar deudas y préstamos locales contraídos entre octubre de 1889 y enero de 1896 por un importe total de 15,3 millones de dólares. Esta suma se suscribe bajo el gobierno de Hyppolite para cubrir el déficit presupuestario resultante de su política de obras de modernización, como vías terrestres y ferrocarriles, establecimiento de plazas de comercio, entre otros. Pero, el jefe de Estado muere de un ataque cardíaco el 24 de marzo y es su sucesor, el general Tiresias Simon Sam, quien concreta este préstamo. Como consecuencia de ello, solo 40 millones ingresan en las arcas del Estado para dichas obras y los 10 millones de dólares restantes se usan para pagar varias comisiones de la clase dirigente y la ejecución del préstamo se confía al BNH.

Además de ese banco, el mercado crediticio está en manos de "agentes de dependencia", es decir comerciantes extranjeros situados en la orilla del mar (Péan, 2005). Son principalmente extranjeros y especializados en la concesión de préstamos exorbitantes. Pero, en 1874, el gobierno de Haití está cada vez más endeudado con bancos extranjeros, especialmente franceses. Los usureros y delincuentes tienen las manos libres para saquear el país. Haití es constantemente objeto de extorsiones por parte de estos comerciantes. Actúan con impunidad en Haití y, tan pronto como se sienten perseguidos, exigen la protección de los buques de guerra de sus países que circulan en el Mar Caribe. A partir de la década de 1880, se multiplican los ejemplos de extranjeros que reclaman indemnizaciones de todo tipo. Ello se muestra en estos dos casos.

El caso del ciudadano alemán Emile Luders es paradigmático. En 1897, durante el gobierno de Tiresias Sam, Luders es arrestado y sentenciado por un tribunal correccional de la capital por agredir físicamente a su tutor, un haitiano. Alemania, a través de su cónsul, se entromete en el asunto y exige la liberación de su compatriota. El malestar se instala y, a pesar de la liberación de Luders, Alemania envía sus buques de guerra a la bahía capital el 6 de diciembre de 1897. Alemania inflige una doble humillación a Haití: obliga al gobierno a capitular alzando la bandera blanca y multándolo con 20.000 dólares.

El caso del inglés Emil Peters lo es igualmente. El 5 de mayo de 1914, el asociado de Emil Peters, Herman, prende fuego a una de sus fábricas cerca de Mirebalais. Luego, Peters se presenta a las autoridades haitianas y pide una indemnización de 125.000 dólares. Las fuerzas navales británicas no dudan en dar un ultimátum de 24 horas al gobierno, que rápidamente accede a la demanda (Moral, 1961).

Varios casos de corrupción manchan la honestidad del BNH. Durante el mandato de Tiresias Sam, entre el 31 de marzo de 1896 y el 12 mayo de 1902, hay "una proliferación compleja y densa de leyes y decretos que mezclan el endeudamiento, los cambios en la tributación de Aduanas, intentos de retiro de papel moneda, y consolidación de deudas y decisiones de reprogramación" (Blancpain, 2001). El banco no se detiene ante nada para establecer su poder. Así, el director local del BNH, Joseph de Myre-Mory, propone, en 1899, un plan que aspira a consolidar las deudas. Propone una reducción en el valor nominal de la deuda y un nuevo período de amortización. A cambio, bajo el pretexto de la mala gestión y del contrabando, el control aduanero pasa bajo la autoridad del BNH. El gobierno no puede aceptar tal interferencia y la propuesta es rechazada. El 31 de diciembre de 1898, el endeudamiento alcanza los 17,5 millones de dólares y 9,2 millones de gourdes (Blancpain, 2001: 112). En julio de 1899, la deuda externa del país asciende a 19,3 millones de dólares y a 14,2 millones de gourdes.

La deuda pública da lugar a un inmenso saqueo en el país. La alianza entre los generales y los banqueros da como resultado el pago de diversas comisiones. Para Leslie Pean, "desde su creación en 1880, [el NBH] había desviado [mucho dinero] en casos sucesivos de corrupción financiera con la regularidad y la lealtad, [lo] que levantará muchas emociones" (Péan, 2005: 274). En su libro sobre Haití, donde analiza la economía política de la corrupción entre 1870 y 1915, el economista Fouché, citado por Péan, opina que "esta institución ha hecho una sola obra en Haití: elevar la corrupción a la altura de una institución" (Péan, 2005).

2.1. Orígenes de la tragedia haitiana: clases dirigentes, poder e identidad política en Haití

La cultura política haitiana se basa en una serie de hechos, gestos, actos y eventos, algunos de los cuales han configurado los acontecimientos políticos, económicos, sociales, culturales e históricos del país. Pero, estos hechos, gestos, actos y eventos han emergido como una cultura política en tanto en cuanto se han instituido desde los hábitos de la ciudadanía y desde los hábitos

de los políticos, creando discursos y prácticas que los legitiman. Así mismo, se han impuesto a todo el país, ya que también se convierten en normas y reglas a seguir, lo que los ha legalizado. Además, esta aceptación los convierte y los transforma en costumbre, ya que los políticos haitianos los transmiten de una generación a la siguiente, y, al hacerlo, se convierten en la identidad política del país, la forma en que se identifican, se reconocen y reconocen el mundo.

De igual manera, esta identidad que los ancestros han desarrollado es el legado adoptado por los primeros políticos haitianos, desde los héroes de la Independencia hasta los políticos actuales. No en vano, el origen de esta identidad se halla en la frustración de haber generado una identidad propia y de haber permitido que la esclavitud y el colonialismo se impusieran, lo cual determina el modelo político y cultural de Haití, un modelo que se ha construido y configurado en el devenir de las históricas crisis sociales y políticas. Ese modelo es el producto de la improvisación y no ajusta los intereses de unos pocos a las necesidades de todo un pueblo (Calvez, 1989).

Sin embargo, los modelos políticos y las culturas políticas pretenden alcanzar aquello que, por la historia, fue prohibido a los ciudadanos haitianos. Es el caso de Henri Christophe que quería salir y tener como esposa a una joven blanca de la misma manera que Toussaint Louverture lo había hecho con anterioridad. Toussaint había dibujado el modelo a seguir y no podía exigir algo diferente a Christophe quien deseaba conquistar a una mujer francesa bonita. Incluso Dessalines intenta casar a su hija Célimène con Alexandre Pétion. El, cómo mulato racista, rechaza el ofrecimiento del padre de la Patria, lo que tiene graves consecuencias sobre la historia y el futuro del país, y supone el regreso a la división racial del país. Todo eso demuestra que, desde un principio, el éxito del político haitiano se asocia con el hecho de tener una mujer blanca como esposa e hijos de piel clara. En la época contemporánea, sean Salomon y Dumarsais Estimé, sean Baby Doc y Baby Doc, todos ellos son herederos de Toussaint Louverture, en el sentido de que sus logros políticos están asociados a su matrimonio y a su identificación con la burguesía mulata del país (Elie, 1958).

Además, si ayer los colonos estaban directamente en las colonias con sus látigos en la mano, hoy en día, se quedan en sus respectivas metrópolis para controlar a distancia. Varios estudios indican que, detrás de las escenas de las administraciones de las potencias hegemónicas como Francia, Estados Unidos, Brasil y Canadá, son grupos pequeños, de una docena de personas, quienes realmente conducen a Haití desde sus agentes satelitales colocados en el país. Por eso, se dice que cada político haitiano tiene su blanco que le dicta qué conducta deber adoptar y qué

decisión debe tomar en una situación determinada. También es preciso notar cómo todos los héroes de la Independencia del país se enriquecen una vez terminado de perseguir a los colonos franceses, los antiguos amos a quienes los políticos actuales continúan sirviendo, aún con la cabeza agachada. A raíz de la Independencia del país, todos sus líderes toman posesión de la tierra cultivable. Y, casi todos, excepto Dessalines y su familia, usan el poder, tanto para cambiar de clase como para enriquecerse a expensas del dinero público y de la población (Moral, 1961).

Así se comprende por qué el país está tan dividido y hay tantos candidatos para los pocos cargos electivos. Peor aún, uno se pregunta ¿por qué los políticos haitianos son incapaces de despertar un poco de interés por el país y las masas abandonadas? Si queremos entender verdaderamente por qué Haití sigue siendo pobre y subdesarrollado, uno debe visitar los distintos modelos de éxito o fracaso que las élites gobernantes han ofrecido al país y que estas élites nunca han propuesto al pueblo haitiano desde el nacimiento de la nación hasta hoy en día. Aunque los modelos no están descritos ni identificados, porque nadie se ha molestado en identificarlos, analizarlos, categorizarlos y evaluarlos, existen y se pueden rastrear a través de la historia de Haití. Son modelos que están relacionados con diversos acontecimientos históricos, como momentos y períodos dominantes, y que se repiten en la historia del país (Joachim, 2012).

De hecho, estos modelos reflejan, de cierto modo, el tejido del conjunto histórico del país que se construye entre los movimientos de emancipación, las luchas de Independencia, las luchas contra las diversas formas de colonización y de recolonización, así como las luchas internas, individuales y colectivas. Sin embargo, debe admitirse que ninguno de estos modelos ha sido inventado o planificado por las élites del país, sino que todos han sido producidos por los choques y las crisis sociopolíticas. En otras palabras, estos modelos son productos del azar y frutos de un cierto determinismo de la historia que se define y estructura a través de divisiones culturales y divisiones de clase que paralizan el futuro de la convivencia haitiana.

Por lo tanto, estos modelos producidos por la historia y las luchas sociales y políticas en el país no se hicieron ni se produjeron para sacar al país de sus problemas y su subdesarrollo, sino para mantener al pueblo en un estado de dominación, desigualdad y exclusión que no permite el progreso. Además, conviene preguntarse si las élites nacionales haitianas conocen su existencia, considerando que nadie se había tomado la molestia de identificarlos y de estudiarlos.

Obviamente, dado que estos modelos no han sido el resultado de una voluntad de cambio y dado que ninguna élite de Haití ha tomado el tiempo necesario para proponer modelos alternativos

a las realidades y necesidades de esta nación, es el momento de construir modelos políticos de éxito de la sociedad haitiana.

En efecto, las élites haitianas se reproducen muy bien sin transformar la sociedad en su conjunto. Lo hacen a expensas de la población y, especialmente, de la gran mayoría de los haitianos negros, lo que hace que la miseria, el subdesarrollo, la ignorancia y lo inhumano del sistema se reproduzcan amplia y fácilmente en el país, porque, históricamente, se ha quebrado y restringido el poder de transformación que tiene el pueblo y la sociedad al compartir un proyecto político como nación y no como un proyecto de clase. A través de modelos políticos aparentemente representativos, las élites económicas e intelectuales reproducen las disparidades sociales y económicas, a pesar de que también mantienen valores e intereses nacionales falsos que les permiten continuar viviendo y reproduciéndose a expensas de las masas populares.

Esto significa que la ciudadanía no comparte, no interioriza y no instituye estos modelos políticos porque son ajenos a sus intereses y porque son desconocidos para ellos, lo cual insta una barrera que hacen que la gran mayoría del pueblo se mantenga al margen del progreso, la modernización nacional y sus beneficios.

Estas son las bases de dos Haití, una rica y próspera, en contacto con el progreso, el desarrollo y las civilizaciones avanzadas, la de la burguesía y de las élites nacionales haitianas, y un Haití de los negros y de las masas populares llamadas “moun andó”, las personas alejadas de los centros urbanos que viven lejos de todo progreso y de todo desarrollo, de todas las evoluciones y de las civilizaciones modernas. Sin embargo, esta burguesía económica y financiera vive fuera de la sociedad, aunque es ella quien llama a los campesinos “moun andó”. Todos los miembros de la burguesía haitiana viven cerca unos de otros, pero también viven en una gran promiscuidad teñida de homogamia, en tanto que, para mantener su clase, sus relaciones parentales se dan entre familias adineradas, lo cual refleja el temor hacia los demás (Trouillot, 1979).

Esto ha hecho que las clases dominantes no compartan los beneficios del progreso y del bienestar con las masas populares, lo cual mantiene a la mayor parte de la población en la miseria y el subdesarrollo. Además, las hace incapaces de proyectar un ideal de nación o un proyecto colectivo. Esto es, en cierto modo, un aspecto del origen y la permanencia del subdesarrollo que siempre ha prevalecido en Haití. La burguesía haitiana nunca ha logrado transferir sus ideas, sus significados y sus conocimientos del progreso y del desarrollo a las masas populares del país.

De hecho, la adaptación de los modelos políticos y económicos de una nación, se encuentran en la base de los sistemas educativos sobre los cuales recae también la transmisión de valores y los comportamientos sociales. En este sentido, muchas sociedades son el reflejo de sus élites dominantes en tanto que estos sistemas reproducen y perpetúan los valores de clase como valores nacionales.

Sin embargo, a diferencia de otras sociedades y, especialmente, de las sociedades desarrolladas, las élites haitianas nunca han compartido modelos de progreso y desarrollo con el pueblo haitiano. Las personas que se han enriquecido con el comercio, la industria, la tecnología, las finanzas o, simplemente, el espíritu empresarial, siempre han guardado los secretos de sus éxitos entre sus clases y nunca se han presentado como modelos para la sociedad y los jóvenes de las clases medias y populares. Desde Toussaint Louverture, el primer ejemplo exitoso de la movilidad social y económica, tanto por ser el primer general negro en el ejército de una sociedad colonizada por blancos, como por haber sido un antiguo esclavo que se ha convertido en el líder de sus propios amos y explotadores (Thomas, 1989).

A su vez, el éxito y la movilidad social siguen estando marcados por el color de la piel. De hecho, los matrimonios con mujeres blancas, como lo hizo Toussaint y lo hacen todos los generales de la Independencia y los oficiales superiores del ejército haitiano, marcan sus éxitos y su ascenso socioeconómico. Para lograr este objetivo, todos los oficiales del ejército, una vez graduados de la academia militar, son presentados y ofrecidos a mujeres blancas por las autoridades militares. Y aquellos que han pasado por la gendarmería del ejército o que no han tenido a mujeres blancas, incluso se casan con los descendientes polacos de Cázale o Les Cayes y Jacmel. Y, si todavía no pueden satisfacer este deseo, incluso prefieren casarse con prostitutas dominicanas, francesas o norteamericanas.

Por lo tanto, nos enfrentamos a un modelo mimético basado en el ejemplo de Toussaint Louverture, que tenía una mujer mulata, como los oficiales del ejército, los ministros negros y los funcionarios negros haitianos que formaban la clase media haitiana. En otras palabras, todos los elementos de las masas exitosas niegan su pertenencia a la mayoría negra del país para ser aceptados por la élite blanca. Esto tiene un costo muy alto para las masas negras del país, ya que los oficiales, ministros, directores y altos funcionarios del Estado se distancian de esta masa negra.

Además, al rechazar sus verdaderos orígenes, se alejan de otros sujetos negros que quieren tener éxito. Incluso esta situación los lleva a rechazar a miembros de sus propias familias o a viejas

amistades, con lo cual, nuevamente, se afirma que el modelo político y económico impuesto por las élites busca el beneficio individual y no colectivo, siendo una de las causas del subdesarrollo.

En efecto, ya sea François Duvalier, el hombre negro líder del país, Jean-Bertrand Aristide, Jean-Claude Duvalier, René Préval o Joseph Michel Martelly, por nombrar algunos de ellos, todos han renunciado a sus afiliaciones étnicas para distanciarse de sus hermanos negros haitianos, pero especialmente para marcar sus éxitos y su ascenso social.

Asimismo, los grupos y las categorías sociales se sumergen en los hábitos, las costumbres y la cultura transmitidos por las élites del país. En otras palabras, las personas siguen, paso a paso, y reproducen los diversos ejemplos que sus élites les brindan, ya que estas élites son los modelos a seguir porque son valorados y venerados a través de los diversos eventos de la celebración y conmemoración nacional. Cada uno reproduce en su campo los mismos gestos, las mismas estrategias, los mismos comportamientos y las mismas actitudes.

Por ejemplo, se puede citar la moda del heroísmo en la época colonial, ya que los jóvenes participan en esta lucha porque tienen ejemplos vivos de los héroes de la Independencia. Por lo tanto, el ejército nativo no tiene dificultad para reclutar soldados jóvenes porque todos saben que se valora servir la causa de la libertad colectiva y es una posibilidad de ascenso social.

Sin embargo, todos los generales y soldados piensan que cada uno debe convertirse en el principal gobernador del país o incluso en presidente y/o rey. Henri Christophe, Dessalines y Alexandre Pétion consideran que son los únicos capaces de gobernar el país. Así mismo, Jean-Pierre Boyer dirige toda la Isla después de la muerte de Pétion y Christophe en uno de los reinados más largos, estableciendo la permanencia de una élite en el poder y legitimando los gobiernos vitalicios. Con lo cual, se abre el camino a la tiranía de Duvalier (1957), lo que legitima la fórmula del gobierno “para siempre”. Soulouque, de su lado, es coronado como continuación lógica de los reinados de Henri Christophe y de Dessalines.

Nótense también, para el período contemporáneo, las peculiaridades de los diversos golpes de Estado, en los cuales participan soldados de alto rango del ejército, ya que consideran que ellos también pueden gobernar, como es el caso de los generales Prosper Avril, Raoul Cédras y Guy Philippe.

Estos modelos han marcado a los jóvenes del país. Viendo que estos soldados quieren apoderarse del poder central y sentirse los guardianes de las órdenes constitucionales, podemos entender que hay efectos de continuidad que se reflejan en las soluciones a las crisis y los diversos

problemas que generalmente enfrentan el país y que se conjuran con golpes de Estado y no con la transformación de los imaginarios, los discursos y las prácticas de la cultura política.

Obviamente, los casos de golpes de Estado que han retrasado el país y que han alimentado principalmente la cultura anti-nacionalista de los líderes haitianos son múltiples. Hay golpes parlamentarios y golpes de gobiernos, con la colaboración de gobiernos extranjeros, especialmente los gobiernos de mulatos.

Estos soldados son de las masas y, durante todas sus vidas, solo han visto a regímenes y a presidentes de por vida que nunca han propuesto nada más que violencia y crímenes. Solo tienen generales involucrados en el tráfico de drogas que se enriquecen ante sus ojos. Soldados, policías y políticos que se han enriquecido con el crimen y la traición, generales y presidentes que roban y saquean los fondos públicos del país. Solo tienen estos ejemplos para poder construir sus juicios de valor y sus razones para actuar. Así, afirman que, si los demás han podido realizar todo lo anterior ¿por qué ellos no lo pueden hacer? Sin poner en riesgo su seguridad personal, es, desde estas ideas, imágenes y representaciones de las posibilidades de ascenso social, que se origina la ola de golpes de Estado después de Duvalier en Haití.

En ese sentido, todos los ejemplos que las élites han ofrecido a la sociedad de Haití son ejemplos que tienden a mantener el país en la miseria, en la ignorancia, en la inhumanidad y en la imposibilidad de asumirse como una sociedad incluyente, con identidad, capaz de compartir un proyecto común, la democracia. Ni la burguesía comercial, ni las clases medias, ni los intelectuales del país son alternativas capaces de transformar la cultura, los hábitos y las tradiciones políticas que históricamente han definido y determinado el futuro del país.

Hemos visto que las clases medias del país son el resultado de la guerra civil y de las guerras de Independencia, quienes han perpetuado tanto el antiguo régimen colonial como aquellos elementos políticos y sociales que las clases medias han establecido para generar un progreso personal y no colectivo. Esto ha generado que muchos de los héroes de la Independencia que no formaban parte de la clase dominante terminaran su vejez casi en la miseria. De la misma manera, las cohortes de soldados que sucedieron a estos héroes de nuestra libertad tampoco podrían haberlo hecho mejor, y todos ellos prefirieron cambiar de clase al casarse con mulatas y mujeres blancas, una verdadera señal de éxito. Paralelamente a estos advenedizos de la clase media, la burguesía haitiana, siempre ha preferido mantener su poder con cierta inteligencia. Tanto es así que, de las

10.000 personas que componen esta burguesía mulata y blanca del país, menos de 1.000 haitianos son capaces de identificar y reconocer a las cinco familias más ricas.

3. La clase dirigente nativa en Haití y la herencia colonial

La herencia colonial pesa gravemente sobre las antiguas colonias europeas, condicionando las relaciones entre las diferentes etnias, sobre todo en su ubicación y en la estratificación social. Después del fin de la colonización en Haití, en el siglo XIX, las nuevas clases dirigentes mantienen una política de exclusión hacia los campesinos. Las oligarquías quieren, ante todo, borrar el pasado humillante que representa la esclavitud. Para lograrlo, persiguen la estrategia que las coyunturas les ofrecen. En muchos casos, las clases dirigentes, todas descendientes de africanos, rechazan sus raíces africanas, puesto que, el régimen colonial está basado en la deshumanización de estos grupos por no ser blancos.

En consecuencia, muchos haitianos piensan que ser descendiente de africanos quiere decir ser descendiente de esclavos, de ahí que muchos quieran dissociarse de esa “desgracia”. En un mundo dominado por la supremacía blanca, ser negro es una desventaja llena de repercusiones. Por ende, no es necesario empeorarlo reivindicando herencias africanas, ya que de ellas se desprenden las razones mismas de la esclavitud. Para el equilibrio psicosocial del negro, nada puede ser tan desbastador como el hecho de adoptar los prejuicios anti-negros de la dominación. A excepción de algunos haitianos educados, por lo general, los haitianos son invitados, por el sistema educativo, a adoptar y a aceptar la ideología de la supremacía blanca. Este proceso de asimilación e imitación del pueblo haitiano es una clara victoria de la dominación, como si el pecado fuera negro y la virtud fuese blanca.

Fundamentalmente, los negros tienen dos opciones, ambas traumáticas:

- La imagen de una África fea, bárbara y sanguinaria. Un continente de gente primitiva, del cual se escapa gracias a la trata de negros que ha acercado los negros de los beneficios de la civilización y ha salvado sus almas.
- La imagen de una madre que no supo proteger a sus hijos, peor aún, de una madre que los entregó a los verdugos europeos.

Ambos casos hacen que las relaciones de los negros con sus orígenes africanos sean detestables. Este conflicto interior, nunca expresado públicamente, se convierte en una vergüenza común para los descendientes africanos. De ahí que los negros nacidos en Occidente estén convencidos de que son superiores a los de África, idea que fortalece su propia inferioridad con respecto a los blancos. Buscan cambiar “la maldición negra” y sus consecuencias por medio de una dependencia genéticamente “mejorada”.

En estas relaciones raciales resultantes de la dominación colonial y mantenidas por la supremacía blanca, la novela de Mayotte Capécia expresa los fantasmas de muchos negros nacidos en América. Esta novela es escrita por una mujer de color, frustrada de no ser blanca. Pero, reconoce que no es completamente negra y su discurso pone en evidencia las frustraciones y los sufrimientos de millones de hombres y de mujeres negros que sueñan con tener un grado de consanguinidad blanca (Capécia, 1948). Esta mujer expresa abiertamente su rechazo a la raza negra y su deseo absoluto de ser poseída por un blanco de ojos azules.

Para Fanón, el discurso de Capécia es inquietante, no por el hecho de que a ella le gustaría ser blanca, lo que no tiene nada de malo en sí, sino porque esta mujer está dispuesta a aceptar lo que sea de un blanco, tan solo porque viene de un blanco (Fanon, 1952). Es más, ella no entendía “cómo una canadiense, su abuela blanca, podía amar a un martiniqués, su abuelo negro. (...) He decidido que no podría amar más que a un blanco, un rubio con ojos azules, un francés”.

Desde esta perspectiva, dos elementos marcan la consolidación de las élites dominantes en Haití. Por un lado, el color de la piel, en tanto que establece un sentido de inferioridad de los negros y afirma la supremacía blanca, lo que los lleva a instituir tradiciones, costumbres y hábitos que niegan su herencia, así como asumir modelos políticos y económicos desde los cuales intentan eliminar sus vínculos con África como tierra-madre. Por otro lado, después de consolidarse la Independencia de Haití, la división de la población se centra en la tenencia de tierra y en la riqueza (campesinos y terratenientes). Instituye un modelo político que busca perpetuar la riqueza de unas pocas familias que se consideran herederas del régimen colonial.

Es aquí donde aspectos de la raza, la religión y la lengua entran a configurarse como elementos que determinan la consolidación de las élites dominantes, pero también a legitimar, desde el común de la población, una sociedad excluyente, inequitativa y una falta de identidad total. Lo cual ha llevado la Isla a ser el país más pobre de América Latina, en tanto que estas prácticas impiden la construcción de un proyecto político nacional.

CAPÍTULO VII

LA HEGEMONÍA DE LAS OLIGARQUÍAS HAITIANAS: UNA AGENDA COLONIAL SIN ALTERNATIVA DESDE 1801

En los contextos políticos y sociales contemporáneos, se viene utilizando la teoría de la hegemonía para significar ciertas dinámicas y utilidades del poder que se producen en el interior de la sociedad, la nación y el Estado. De esta forma, la hegemonía se convierte en una categoría para el análisis social, teniendo como referente histórico la aparición y posterior propagación del sistema capitalista. Su antagónico en América Latina son los discursos decoloniales y nacionalistas como espacios de reflexión que permiten proponer una apuesta hacia la democracia radical.

En este sentido, “la hegemonía no [es] el despliegue majestuoso de una identidad, sino la respuesta a una crisis” (Laclau y Mouffe, 1987: 31) en tanto que nace como respuesta a un momento sociopolítico, en un escenario de tensiones políticas, sociales, económicas y culturales en el cual se reconoce la complejidad del mundo contemporáneo, en permanente movimiento y que afecta a la sociedad en su totalidad. Un espacio social que ha puesto en la agenda política nuevos debates “centrados en los nuevos movimientos sociales, en el multiculturalismo, en la globalización y en la desterritorialización de la economía, y en el conjunto de problemas vinculados a la cuestión de la posmodernidad (Laclau y Mouffe, 2017: 7).

Por lo cual, como campo de interpretación, como lo afirman Rincón y Triviño (2018), la hegemonía sitúa el análisis político, histórico y social, no solo en las formas económicas y políticas, sino que impregna las formas de pensar, actuar, conocer, y las prácticas sociales, es decir, lo hegemónico se manifiesta como la capacidad que tiene un grupo social en el poder de sumar a sus intereses las voluntades de los demás grupos sociales, imponiendo así su ideología, su ética, sus formas de ver el mundo, sus prácticas y sus construcciones culturales. Para ello se utilizan las instituciones sociales como son la escuela, la Iglesia, los medios de comunicación, entre otros, con

los cuales se configura una conciencia producto de un proceso social. Por lo tanto, lo hegemónico no solo trata del grupo social dominador, sino de esas relaciones que se establecen entre ellos y las clases subordinadas a partir de los vínculos de poder entre el consentimiento y la dominación, lo que lleva a la legitimación, bien sea por la fuerza, bien sea por el consenso de la ideología hegemónica (Informe de Investigación “Hegemonía y Alternativas en las políticas educativas para la infancia en Colombia: Discursos, sujetos y prácticas 1982-2015).

En esta óptica, la hegemonía toma relevancia en tanto que se refiere a la forma según la cual las oligarquías haitianas han organizado socialmente la nación y, desde ella, han tratado de instalar la unidad social, estableciendo por la vía de la fuerza y de la dominación una visión del hombre y de la sociedad a partir de articulaciones discursivas que no han permitido al país, desde 1801, superar la colonización y ha perpetuado las formas de dominación y estructuración social coloniales. Entonces, la hegemonía de las oligarquías haitianas ha establecido fuertemente la relación entre lo político, lo social y lo económico como fuerza de clase social que, por la vía de la imposición, asume la representación de la totalidad de la sociedad, donde se imponen ideas, discursos, prácticas e intereses.

En este sentido, este capítulo desea demostrar cómo las oligarquías haitianas, consolidadas en un primer momento entre 1801 y 1915, han establecido una hegemonía que ha perpetuado la agenda colonial en Haití, lo cual ha desvirtuado y limitado la posibilidad de avanzar hacia una democracia plena y un bienestar general. A continuación, se muestra cómo, desde el discurso político y sus articulaciones, los padres de la patria tienen una responsabilidad en la conformación de la nación libre, autónoma y soberana. En realidad, la han configurado para continuar con las relaciones coloniales de dominación, explotación y segregación.

1. Camino hacia la independencia: consolidación de la oligarquía haitiana

Las nuevas generaciones se interesan por la historia de Haití en la cual los negros han expulsado a sus opresores, de modo que ese país deje de ser una colonia francesa, pero recorre con horror e indignación las consecuencias de la esclavitud. Son conscientes de esta situación. Por ello, no podemos ignorar y pasar por alto el pasado y no emitir críticas que servirán a las generaciones futuras para entender el presente y así afrontar el futuro con versiones claras que lleven a proponer alternativas para la consolidación de democracia plena donde todos los haitianos,

sin importar su raza, religión y lengua, tengan participación, derechos y la posibilidad de vivir dignamente.

Este camino de consolidación y responsabilidad política muestra que la humillación y el dominio no vienen solamente de los colonos blancos, sino también de los negros y mulatos. Estos últimos imponen trabajos excesivos a los campesinos mediante la primera Constitución de Haití promulgada por Toussaint. Además de dolores físicos, las masas populares han conocido aflicciones morales, dado que la generación actual, como consecuencia de la propuesta hegemónica de las oligarquías, desconoce la memoria histórica de lo sucedido en épocas anteriores, lo cual ha impedido generar una conciencia nacional. Esto no ha sucedido en otros pueblos que han conocido la esclavitud, como, por ejemplo, los esclavos negros de América. Aunque las clases dominantes han buscado consolidar su poder, abusando de sus prójimos y practicando la exclusión y la dominación, estos pueblos han superado parcialmente estas fases de su historia porque han conservado, reflexionado y analizado su historia.

Los pueblos tienden a superar los estragos de la esclavitud como parte de su existencia, lo que les ha permitido continuar con su desarrollo como naciones libres. Sin embargo, para Haití, es diferente, en tanto en cuanto la organización sociopolítica ha perpetuado la exclusión, la inequidad y la desigualdad, lo cual no ha permitido que la población deje de recordar el perjuicio que durante tantos años ha sufrido por la esclavitud y las relaciones coloniales. Y es aquí donde “los padres de la patria” tienen una responsabilidad, ya que, desde la Independencia, consolidan un Estado contra los intereses y el bienestar del 90% de la población. En esta forma de organización, emergen articulaciones discursivas específicas. Así, hasta 1801, a los esclavos se les llaman trabajadores coloniales, pero se mantienen las mismas condiciones de sometimiento. Y, después de 1801, se les denominan campesinos, pero sus condiciones sociales, políticas y económicas continúan siendo las similares.

En este sentido, “al dejar de ser esclavos, podían, por su habilidad o suerte, convertirse en uno de los propietarios importantes de esclavos y ubicarse en la aristocracia territorial de Francia, donde entraban, sin distinción de origen [y] sin condiciones legales, todos los ricos, todos los poderosos, todos los pudientes”, lo cual no sucede en Haití (Guizot, 1884).

En Francia, amos y esclavos de los siglos pasados eran blancos y no se podía distinguir al emancipado de su amo. En cambio, en la colonia de Saint-Domingue, podía diferenciarse fácilmente a los emancipados por el color de su piel, en tanto que la población estaba conformada

por negros y blancos. En la época colonial, no se le daba importancia a la apariencia física, ya que tanto blancos como *affranchis* (mulatos y negros) eran sujetos del rey, pero, después de la Revolución francesa (1789), los *affranchis* (mulatos hijos de blanco y de africanos) comienzan a reclamar sus derechos, lo cual genera en la colonia de Saint-Domingue que los blancos busquen frenar el movimiento de los *affranchis* utilizando el color como un elemento de discriminación y de dominación. Por consiguiente, se puede decir que, en Francia, la esclavitud fue una simple explotación de hombres, mientras que, en la colonia de Saint-Domingue, fue una explotación racial.

De igual manera, hubo discriminaciones hacia los pobres y desfavorecidos en Francia, mientras que en Saint-Domingue estas discriminaciones se configuran contra todos los hombres de raza negra, es decir, que no importa si es rico, educado o fuerte. Prueba de ello es lo consignado en el código Negro, en el cual se define que el negro es un hombre, por tanto, tiene los mismos derechos que los libertos y los blancos en las colonias, con lo cual se permiten los matrimonios entre negros y blancos. Sin embargo, este tipo de organización sociopolítica cambia con Luis XV, lo que provoca fuertes tensiones en la colonia, dado que sustrae derechos adquiridos a los *affranchis* y a los negros.

En este sentido, cuando Haití accede a la Independencia, la población hereda esta forma de organización social colonial, que tiende a ser hegemónica y que busca mantener la economía colonial estructurada desde el latifundio y la concentración de la tierra en pocas manos, así como el acceso y el reconocimiento de los derechos a unos pocos que conforman las nuevas oligarquías descendientes de la colonización. Así, de los episodios históricos pueden extraerse grandes lecciones. De igual manera, es preciso analizar las condiciones en las cuales “los héroes de la Independencia” han vivido para, luego, dar una explicación a los acontecimientos, así como a las formas de relación que se han establecido entre las clases sociales que conforman el pueblo haitiano. Por lo cual, se hace necesario analizar los actos y los eventos durante la esclavitud para poder comprender la situación actual, las articulaciones y el por qué de las formas de organización social de las que se ha dotado esta nación.

La intención de este trabajo es recuperar la memoria histórica del pueblo de Haití develando la ambición de Rigaud y la crueldad de Toussaint que han ocasionado daños irreparables al país. Recordemos que la posteridad repugna los excesos y los crímenes, pero admira las acciones heroicas que benefician a todos los pueblos. Así, la historia haitiana no puede dejar de lado el

hecho de que, a Rigaud, Toussaint, Dessalines, Christophe o Boyer, sean juzgados drásticamente debido a las decisiones que tomaron en la organización de la nación y que tienen grandes responsabilidades en lo que está sucediendo en la actualidad. Pero, ello no impide que sean reconocidos como los que dieron el paso hacia la Independencia y la libertad del pueblo haitiano.

Para poner de manifiesto los fundamentos de la existencia política de la raza negra en Haití, hemos procurado analizar la colonia de Saint-Domingue, hemos examinado de manera pormenorizada los primeros tiempos de la colonia, hemos estudiado las instituciones políticas, hemos constatado su influencia, hemos mostrado la situación de los libertos durante un siglo (del siglo XVII al siglo XVIII), y hemos contado la historia del prejuicio de color.

Sin estas nociones preliminares sería imposible analizar la hegemonía de las oligarquías haitianas. Para explicar estos eventos e indagar sobre este pasado, hemos hecho prueba de perseverancia frente a las dificultades y burocracias para encontrar evidencias documentales que permitan revelar otro punto de vista sobre la vocación de las oligarquías haitianas, en tanto en cuanto, desde la revolución de Saint-Domingue, los *affranchis* han tomado ventaja en detrimento de los esclavos. Como prueba de esto, los *affranchis* querían libertad e igualdad con los blancos. Ellos inculcaron a los esclavos el espíritu de libertad, pero fueron los esclavos quienes inculcaron a los *affranchis* el espíritu de Independencia. En este entramado de relaciones y articulaciones discursivas, se teje la agenda colonial de las oligarquías que no termina con la declaración de Independencia de 1804 e incluso sigue viva hoy en día.

En Haití se cree que, con el nacimiento del mulato, el espíritu de la libertad llega a la población esclava de Saint-Domingue que vivía en completa ignorancia. La procreación de los *affranchis* es el inicio de la destrucción y explotación en la colonia. Los blancos han facilitado la educación a los mulatos por ser sus hijos, mientras que los mulatos abren los ojos de los esclavos por ser sus medios hermanos. En consecuencia, nacen tres movimientos:

1. El movimiento de los blancos que consiste en tomar la colonia francesa para convertirla en el modelo de Estados Unidos.
2. El movimiento de los *affranchis* que consiste en la libertad y la igualdad de condiciones y en el reconocimiento como blancos.
3. El movimiento de los esclavos libertos que buscan igualdad e independencia para todos.

Los blancos y los mulatos, cada uno en sus movimientos, arman a sus esclavos y los esclavos aprovechan la situación para provocar la Independencia. Cabe aclarar que la idea de Independencia de los esclavos es diferente a la de los *affranchis*, dado que ellos nunca se ven como franceses, mantienen sus costumbres, tendencias y tradiciones africanas, y buscan la ruptura total con Francia. En cambio, los *affranchis* se consideran franceses y buscan que Haití sea una Francia negra en el Caribe, es decir que se perpetuen las costumbres coloniales y los *affranchis* conforman las oligarquías haitianas donde las articulaciones entre los intereses de los negros y de los *affranchis* se definen por la dominación y la exclusión de cualquier propuesta política que rompa con la agenda colonial francesa.

2. La estrategia de Toussaint: entre la convicción y la coerción

Después de la revolución de Boia-Cayman (1791), Toussaint se declara gobernador de la Isla y proclama una Constitución que protege a los colonos. Sin embargo, en Francia, la burguesía marítima quiere retomar y reconquistar la colonia para continuar satisfaciendo las necesidades económicas del Hexágono. En ese momento, Napoleón decide restablecer la esclavitud y la discriminación en Saint-Domingue. Es así como, en diciembre de 1801, una expedición de 20.000 hombres se dirige hacia Saint-Domingue bajo el mando de su cuñado, el General Leclerc. Durante estos disturbios, se da un cambio de alianzas de Toussaint quien nunca tuvo como prioridad romper definitivamente los lazos con Francia, sino que pretendió negociar Francia una salida donde se mantenían las relaciones económicas y de subordinación de la colonia, pero se reconocía su poder y el de sus aliados. A partir de entonces, se instaura la agenda colonial de las clases dirigentes de Haití. A su vez, los blancos manifiestan cierto entusiasmo frente a la perspectiva de un restablecimiento de la esclavitud y el desplazamiento de las nuevas oligarquías negras, y los esclavos expresan su descontento por los acuerdos alcanzados por Toussaint, en tanto en cuanto ellos continuarán siendo esclavos.

Toussaint niega la realidad de este hecho, convencido de que todavía es posible una salida negociada con Francia. La frustración de los antiguos esclavos frente a ciertos aspectos de la política de Toussaint provoca una rebelión en septiembre de 1801. Ellos culpan a Toussaint de haber favorecido a los blancos para mantener su buena relación con Francia. Así, Toussaint ordena

el fusilamiento de Moises, su hijo adoptivo y/o sobrino, líder de dicha rebelión, quien es venerado por todos los antiguos esclavos como un mártir y un héroe de la guerra por la libertad.

En vez de explicar claramente los objetivos de la expedición, depurar su ejército de los elementos perniciosos y reprimir los blancos que reclaman el regreso de la esclavitud, Toussaint reprime los esclavos que reclaman libertad y el derecho a ser propietarios de tierras, lo cual explica el desacuerdo y la molestia de los esclavos. Esto se manifiesta en la deserción masiva en el seno de las fuerzas armadas de Toussaint en el momento de la llegada de la expedición francesa, lo que ocasiona una rápida pero parcial victoria del General Leclerc.

Durante este periodo de reconquista, Toussaint mantiene negociaciones secretas con Francia, ya que considera que este conflicto es un verdadero desastre, anhelando aún una salida negociada y eliminando la opción de Independencia. El General Leclerc aprovecha la debilidad de Toussaint para arrestarlo y deportarlo a Francia donde es encarcelado y ejecutado.

Con la deportación de Toussaint, Dessalines y los otros generales, entre los cuales se hallan algunos negros esclavos que consiguen la libertad al formar parte del ejército de Toussaint, y los *affranchis* (mulatos con privilegios desde antes de 1801) toman el control del ejército haitiano y declaran la Independencia. Esta nueva clase dirigente, al tomar el poder, organiza el Estado con la perspectiva de apropiarse los privilegios que tenían los blancos, sin realizar ningún cambio y contra los intereses de los esclavos recién liberados (campesinos).

Por lo tanto, a pesar de declarar la Independencia, no han sabido o querido crear una nación, es decir que no han establecido nuevas articulaciones y relaciones entre las clases sociales que les permitan replantear y compartir las representaciones sociales y políticas para ser una nación libre y autónoma. Al contrario, han retomado las prácticas de dominación que se ejercieron durante la colonia y han perpetuado la exclusión, dominación y discriminación de un grupo poblacional sobre otro y han instaurado gobiernos de carácter vitalicio, es decir dictadores, a fin de no perder el poder, el control y la posición social.

En consecuencia, se desata una serie de guerras civiles que tienen como consecuencia: la muerte de Dessalines y la división del país entre Norte y Sur (Christophe en el Norte y Petión en el Sur). Así, las nuevas oligarquías se apoderan del poder político, económico y cultural del país, negándole al resto del pueblo las oportunidades necesarias para su emancipación. Tanto es así que esta oligarquía decide indemnizar a Francia por la Independencia durante el gobierno de Broyer (mulato), quien unifica nuevamente el país en 1818 y consolida, como forma de gobierno, la

dictadura. De hecho, Broyer gobierna durante 25 años, recibe una educación francesa como todo *affranchis* antes de la Independencia, y su esposa es francesa. Por ello, cuando pierde el poder, pide asilo a Francia donde fallece. A través de este trayecto histórico, se entiende por qué reconoce y paga la indemnización a Francia, cuando debería ser Francia quien indemnizara a Haití después de siglos de explotación, lo cual muestra que, desde 1804 hasta 1915 e incluso hasta hoy en día, las clases dirigentes tienen una agenda colonial sin alternativa.

Analizando el comportamiento de la élite, que ha querido erradicar sus orígenes africanos y afianzar su herencia francesa, se ha creado un país disfuncional y subdesarrollado, que no alcanza el desarrollo pleno de una democracia, porque la élite no ha sabido construir un proyecto nacional donde se articularan los intereses y las necesidades de todos los ciudadanos. Estas situaciones han favorecido la pérdida de Independencia en 1915 frente a Estados Unidos, lo cual muestra cómo las permanencias de las formas de organización colonial han afectado y continúan incidiendo en la consolidación de la nación haitiana como democracia, en tanto que las relaciones entre las élites y las masas desde 1801 hasta el siglo XXI mantienen estructuras de explotación, desigualdad, inequidad y exclusión heredadas del sistema colonial.

Actualmente, medimos la similitud de los clamores de la época colonial y de la época poscolonial, donde los que detentan el poder político, económico y cultural mantienen la disposición de ubicar los esclavos de ayer y la clase campesina de hoy en condiciones de explotación, conservando la agenda colonial intacta. Pero, lo peor es la indiferencia o, mejor dicho, el menosprecio de las élites hacia la población, instaurado desde imaginarios basados en la lengua, la religión y la raza.

Así mismo, se puede ver una continuidad con la agenda colonial, en la separación de las clases sociales por el color de la piel, puesto que las élites prefieren relacionarse y admitir en su clase a extranjeros como libaneses, sirios o americanos, que no tienen el sentido de pertenencia y solo les interesa ganar dinero. Es decir que estas oligarquías continúan vendiendo el país, antes de relacionarse o aceptar los derechos que tienen los campesinos como ciudadanos haitianos.

Así, el Estado haitiano emerge en el terreno de la confrontación contra el imperio francés, pero, internamente, se consolida en una confrontación profunda de intereses entre las propias clases haitianas. Por ejemplo, en Saint-Domingue, solamente una minoría (*los affranchis*) reclama la igualdad, con el fin de defender el hecho de mejorar su condición social. Por lo tanto, el conflicto entre los *affranchis* y los blancos se basa en ideas universales admitidas desde 1789 por la

Revolución francesa y fortalecidas por la declaración de Independencia haitiana en 1804. A su vez, encontramos la confrontación de los negros esclavos (campesinos) contra los *affranchis* y contra los blancos, puesto que ellos, más allá de mejorar su condición social, querían la Independencia total y absoluta de Francia, y la construcción de una nación que reconociera sus derechos como ciudadanos.

En este sentido, la Independencia de Haití no configura una nueva ontología y no construye unas articulaciones y prácticas diferentes a las heredadas de la colonia, dado que, a través del proceso de emancipación, las nuevas élites buscan adquirir los beneficios que tenían los blancos y mantener así el poder, no desde la igualdad sino desde la explotación y la esclavitud de sus congéneres. Por lo tanto, mantienen el sistema de creencias, hábitos y comportamientos que los caracterizaron como clase social durante la colonia y que han perpetuado unos imaginarios instituidos que los colocan en una posición de dominadores-dominados, en tanto que dominan a sus coterráneos, pero son dominados por las oligarquías francesa y norteamericana.

3. El trabajador colonial y la Haití independiente: articulaciones y prácticas como agenda colonial

Durante el siglo XVII, la presencia de Francia en Saint-Domingue se caracteriza por la organización de una pequeña colonia de Uguenots que reemplaza brevemente a los piratas. Así, a finales del siglo XVII y a comienzos del siglo XVIII, aparecen las grandes siembras tropicales patrocinadas por las compañías comerciales de los grandes puertos de Francia. Esta transformación requiere mano de obra a gran escala y de allí viene la búsqueda de esclavos africanos, ya que los indígenas no soportan el ritmo del trabajo extenuante.

La colonia francesa está situada en un sistema geopolítico mucho más amplio, dado que, para ellos, buscar la fuerza de trabajo es indispensable para sus empresas. Justifican el hecho de reducir las personas a la esclavitud por la idea según la cual las personas son salvajes, idolatras inferiores y sin derechos. Este pensamiento es un invento del Occidente cristiano para crear la figura del trabajador colonial que la élite dirigente actual sigue utilizando.

La particularidad de la historia de Haití, comparándola con las islas vecinas, reside en el hecho de que Francia no tiene tiempo para crear “su negro”. No tiene ni los recursos necesarios ni la voluntad de una inmersión de los esclavos africanos. La metrópoli maneja la colonia sin tener

en cuenta la visión particular que tenían los africanos del mundo. Por ello, la institucionalización de la diferencia entre blancos, mulatos y negros se implementa bajo criterios racistas, centrados en el color de la piel. Los blancos discriminan a los mulatos, los mulatos discriminan a los negros y los negros nacidos en la Isla discriminan a los recién llegados de África (bósales). Posteriormente, estos criterios de discriminación y diferenciación entre clases se trasladan y se afianzan sobre elementos culturales y de creencias, como la religión (vudú) y la lengua (creole). Esto consolida, cada vez más y más profundamente, la división de clases, la pugna por el poder y las continuas guerras civiles.

Así mismo, podemos identificar dos factores que, sin conexión inmediata con la economía de plantación, modifican de manera significativa la historia de Saint-Domingue y las colonias vecinas.

1. La economía de Saint-Domingue es la última colonia de plantación organizada por el capitalismo mercantil.
2. El tamaño de Saint-Domingue supera las economías de plantación de todas las Islas vecinas y el tamaño geográfico de Saint-Domingue no favorece la gestión de una sociedad esclavista.

Así empieza la emancipación general de los esclavos en 1793. En consecuencia, la esclavitud dura un tiempo limitado, en comparación con las demás islas y con el continente. De igual modo, el contacto entre los esclavos africanos y el Occidente cristiano es superficial, lo cual no permite un mestizaje e impide una profunda transformación en las tradiciones culturales africanas y se produce un choque cultural. Por ello, los que hablan de Haití como de un Estado fallido no se dan cuenta de que la colonia de Saint-Domingue también es un sistema colonial fallido.

Saint-Domingue y la metrópoli se enfrentan a una rebelión endémica. En 1790, se produce una revuelta general que conduce a que uno de los rebeldes se autoproclame gobernador general de la Isla. Este antiguo esclavo desafía a Francia de manera categórica como nunca se había visto. Cabe aclarar que, comparando las demás colonias con Saint-Domingue, en esta se han producido más revueltas y muertos en un año que lo que se produjo en las otras colonias en dos siglos. Por lo tanto, la ingobernabilidad que se perpetúa en Haití hoy en día es exactamente la misma que la que ha existido durante la colonización francesa, lo cual explica por qué Francia ha perdido esta colonia.

Cuando se habla de economía de plantación en el mercado laboral, se plantea la necesidad de un etnocidio, es decir de la erradicación de los valores centrales o principales de la población africana. La fabricación del trabajador colonial se inicia con la racialización de las relaciones laborales. Sin embargo, es sobre todo necesario alterar la cultura de origen del africano y generar una estigmatización para identificarlo y segregarlo. En este sentido, el etnocidio es mucho más sutil que el racismo, ya que la superioridad de aquellos que lo ponen en práctica se basa en una supuesta superioridad cultural que comprende, no solamente el conjunto de formaciones del sistema de la cultura dominante, sino también el sistema cultural del dominado, en tanto que se construyen relaciones de dependencia y de desprecio gestadas en representaciones sociales y significaciones que permiten que el dominado acepte su condición inferior.

En esta colonia, donde explota una rebelión que dura catorce años, entre 1790 y 1804, nadie cree en la superioridad de los blancos. Francia nunca llega a fabricar al trabajador colonial y a transformar a los africanos “en sus negros”. Los blancos lo saben. Por ello, siempre permanecen armados para intimidar a los negros.

Para que las grandes plantaciones funcionen sin conflictos, los colones deben asegurarse de que los esclavos trabajen. Por lo cual, prohíben, en la medida de lo posible, toda expresión de cultura original, intentan eliminar y ridiculizar todo conocimiento propio, e infravalorar todo lo que proviene de las tradiciones africanas como la religión y el idioma.

El objetivo de esta política es inculcar principios e informaciones elaborados por la metrópoli y, así, asegurar su supremacía cultural. Este proceso se denomina proceso de integración, asimilación y creolización, y se dirige a un grupo específico de esclavos (los emancipados). Estos emancipados se convierten en expertos indispensables de la creolización, es decir en el etnocidio en tanto en cuanto, a estos negros nacidos en la colonia, se les concede privilegios para que se sitúen en la escala social por encima de los negros esclavos recién llegados. Está marcada división social, gestada desde la metrópoli, impide que, en Haití, la población comparta un proyecto político y económico que lo una contra un solo contendor.

Los principales protagonistas de la economía de plantación, que son el cultivador y el trabajador colonial, no comparten una historia común y sus relaciones e interacciones no les permiten construir representaciones sociales colectivas. Por lo tanto, sus intercambios no modifican su comportamiento social, en tanto que la historia que comparten es la del imperio, no

la suya. Son personas que deben inventarse cada día y adaptarse sin objeción al entorno internacional. El espacio físico y social donde viven no es sino una copia que viene del extranjero.

Las características específicas de estas personas, sus funciones y sus actuaciones varían según las necesidades de los países hegemónicos o dominantes en los diferentes momentos de la historia. Así, vemos cómo la Revolución francesa y la Declaración de los Derechos del Hombre han influido en la colonia por medio de los *affranchis*, quienes, a fin de mantener y mejorar su condición social, se olvidan del racismo, de la exclusión y de la discriminación de la que fueron víctimas por parte de los blancos durante la colonización. Incluso este interés de clase hace que ellos se conviertan en racistas y ejerzan los mismos mecanismos de exclusión contra los negros recién liberados. Al mismo tiempo, los *affranchis*, quienes no tienen dificultades para entender el fundamento de los derechos humanos, ya que muchos de ellos reciben una educación en Francia, lo convierten en una casusa de la destrucción de la colonia.

4. La superación del negro occidental

La historiografía tradicional no se distancia del vocabulario y de los conceptos de la época colonial que habla de “antiguos libres” y “nuevos libres”. Los primeros heredan su libertad de padres *affranchis* y los segundos la obtienen gracias a sus realizaciones o a la buena voluntad de sus amos. Así, se configuran las dos clases antagónicas de la sociedad haitiana.

Los *affranchis*, durante la Revolución francesa, plantean sus derechos de libertad e igualdad por ser grandes propietarios de esclavos. Los segundos, es decir los nuevos libres, obtienen la ciudadanía tan solo en 1793 por el Decreto de Emancipación General. Así se configura que la distinción entre estas dos clases se da en tanto en cuanto los antiguos libres son generalmente mulatos (hijos de blancos y negros), mientras que los nuevos libres son negros en general.

La problemática de una libertad antigua o nueva no se plantea desde un contexto colonial esclavista, como se hace en la racialización de la relación de trabajo. Por supuesto, no se libera a un blanco, ya que la libertad es un derecho inamovible de esa persona. Antiguos o nuevos libres suponen la creación del negro occidental como categoría social significativa. Son productos de la fabricación institucionalizada del trabajador colonial.

Existe en Saint-Domingue un factor social que se tiene en cuenta para mirar al otro como prójimo, es la consideración fundada en su supuesta esencia o la pigmentación de su piel. Esta

visión de la persona humana que atribuyen a los trabajadores coloniales, basada en un pequeño denominador común como es el color de la piel, supone una historia compartida. Esta exigencia lógica comprende posiblemente la más importante diferencia entre los haitianos y las poblaciones originales de América, Asia y África. Estos últimos grupos humanos coexisten durante siglos antes de entrar en contacto con Occidente, mientras que los haitianos nacen en el proceso de resistencia al genocidio y al etnocidio. Los haitianos se inventan en el seno de Occidente y nunca están solos. Sus relaciones con la metrópoli francesa son constitutivas y las minorías no alcanzan imaginar su identidad sin esta hegemonía. Por lo tanto, los haitianos se construyen cotidianamente en el contexto de Occidente sin jamás dejar de cortar el cordón umbilical.

Más que un cruce en el camino, todo indica que los haitianos se fabrican una identidad y una soledad en un callejón sin salida. No se trata de considerar tales circunstancias como una ventaja o un inconveniente, sino de analizar simplemente la particularidad y la complejidad de la historia haitiana y la innovación constructiva de un grupo humano en el proceso de combatir los imperios coloniales más poderosos. La variedad multicolor de grupos étnicos termina por soldar y crear una nueva identidad que se encuentre a las antípodas de la definición occidental del negro como trabajador colonial. El negro supera la racialización de la relación de trabajo y se inventa, en un tiempo record, “otro negro”, diferente del negro europeo. Por haber nacido en el seno del mundo occidental, ese nuevo personaje incluye al blanco. En Haití, “toda persona es persona” y “toda persona es negra”. Se entiende que una definición de este tipo no es exportable a las sociedades capitalistas occidentales. Así, el negro haitiano y el negro occidental se discriminan uno al otro, dado que están situados en dos mundos opuestos.

La transformación del trabajador colonial en una simple persona sin horizonte se produce durante la conversión de Saint-Domingue, de la colonia de explotación a una tierra poblada llamada Haití. Se observa la toma del territorio nacional, es decir el proceso por el cual los expulsados y sus descendientes se transforman en habitantes o colonos, permitiendo comprender las características, rupturas y funcionamientos internos de un Estado nacional particular, con sus relaciones, sus élites y el mundo exterior. En ese sentido, el concepto de “hombre nuevo” que inventa el haitiano no encaja en el proyecto capitalista.

En el momento en que estalla la revuelta ilegal durante los años 1790, la reacción de Napoleón consiste en volver a las normas anteriores a 1789, es decir en restablecer la esclavitud. Así, los *affranchis* y los esclavos no tienen otra salida que avanzar hacia la Independencia.

Teniendo en cuenta lo sucedido en Guadalupe, donde los rebeldes pierden la guerra y son exterminados de acuerdo con las órdenes de Napoleón, los rebeldes de Saint-Domingue utilizan como grito de batalla: “vivir libre o morir”.

El concepto occidental del negro como trabajador colonial fracasa, pero Occidente, por medio del Estado, controla los recursos en detrimento del trabajador haitiano. El haitiano, tal como se edifica durante las guerras de Independencia, estima que todo ser humano merece el mismo respeto, sin verse obligado a vivir al margen del capitalismo y perpetuando las condiciones de desigualdad.

5. Relaciones y prácticas sociales que configuran Saint-Domingue y Haití

Esta concepción del ser humano juega, desde el comienzo, con los intereses de clase de las oligarquías, intereses que después de 1804 no se pueden satisfacer sino que resucitan al trabajador colonial. De ahí proceden los denominadores comunes de las estructuras políticas coloniales y, luego, nacionales.

La similitud entre la estructura política de Saint-Domingue y de Haití llama la atención. Con las compañías comerciales, el Estado francés, por uno u otro mecanismo, se apodera de un territorio y se reserva un control total sobre la gente que recluta para vivir allí. En consecuencia, Francia se da el derecho que sus fuerzas armadas reduzcan los africanos a la esclavitud, convirtiendo su voluntad en ley.

Otro ejército, conocido como “la armada indígena”, pone fin al poder francés y establece, también por la fuerza, su voluntad sobre el resto de la población. Conviene aclarar que este ejército está compuesto por haitianos. En consecuencia, hablando del poder político en la Isla después de 1804, no ha cambiado desde la colonia, ya que el trato sigue siendo el mismo.

El Estado en 1804 se declara propietario de casi la totalidad de las tierras y las distribuye sin criterio alguno. Gerard Barthélémy califica al Estado de “autoritario”, en tanto que niega el derecho a los trabajadores de disponer de su tiempo y vida a su manera. A su vez, los somete a trabajar en grandes plantaciones, lugares donde los derechos a la seguridad y a la libre asociación son restringidas o simplemente eliminadas, sometiendo nuevamente a la población trabajadora a las condiciones del proyecto colonial.

Haití y el Estado colonial que lo precede, son Estados violentos fruto de la coerción y de la dominación que se mantiene a través de la fuerza como herramienta para afianzar su autoridad política, que es igual de déspota que la colonial. Así, en la formación nacional, se evidencian unos objetivos de gestión del poder que deberían ser opuestos a aquellos de la colonia, pero los mecanismos específicos de gestión y dirección son iguales. El autoritarismo del Estado nacional se inicia desde las normas impuestas por Toussaint, normas que el Estado intenta poner en práctica, aún a mediados del siglo XIX.

Price-Mars (1934) afirma sin tapujos: “el Estado, tomando posesión por derecho de la gran parte del sueldo, lo distribuye por bloques o parcelamientos a sus protegidos, bien sea a título de donaciones nacionales o de arrendamientos. El Estado genera nuevos privilegiados, lo cual fortalece las antiguas clases tradicionales y dominantes”. Lo principal no es la injusta distribución que denuncian los militantes favorecidos por la reforma agraria, sino los criterios de esta distribución, en los cuales se evidencia el carácter profundamente antinacional y neocolonial.

Para nuestro conocimiento, las oligarquías haitianas, particularmente la élite intelectual, no cuestiona la manera en que el Estado distribuye las tierras. La protección de las grandes propiedades sigue siendo legítima y la entrega de estas mismas a los oficiales de la nueva fuerza armada se convierte en una situación normal. Los campesinos están obligados a aceptar el *status quo* y las consecuencias que se derivan del mismo. Esta actitud de los intelectuales de esta época ocasiona que se amplíe la brecha entre las oligarquías y los campesinos. Dicha práctica impide que haya una política de bienestar común y nos aleja del contrato social (Hoffman, 1990: 192-195).

Desde Toussaint, las masas son consideradas como inferiores e incapaces, salvo Dessalines, quien ha intentado entregar las tierras a los campesinos, razón por la cual las oligarquías lo asesinan en 1806. Después de esa fecha, la sociedad haitiana y el Estado definen como práctica política proteger a las oligarquías tradicionales para mantener el poder y fortalecer los procesos de exclusión y desigualdad del resto de la población. De ahí nacen los excluidos, es decir la “gente de afuera”, que se halla bajo la mirada e indiferencia de los intelectuales de la época.

Lo cual nos lleva a la división del país por dos oligarquías: las oligarquías negras producto de la guerra de Independencia y compuestas por militares, y las oligarquías mulatas que utilizan la guerra de Independencia para deshacerse de los blancos, es decir sus padres, y que pretenden reclamar los bienes como herederos. En ninguno de los casos obran para un bienestar común, ya que cada uno tiene su propia agenda colonial. Se trata de mantener a los antiguos esclavos, que se

convierten en campesinos después de 1804, al margen de las grandes decisiones nacionales. Sigue las mismas políticas que Francia, convirtiendo al campesino de manera sistemática en cultivador o sea en trabajador colonial. Por supuesto, ninguna negociación seria puede existir entre el Estado y las masas en estas condiciones (Nicholl, 1985).

Hoy en día, el país aún sufre de la aceptación del negro como trabajador colonial. De hecho, entre 1790 y 1804, los esclavos han luchado para dejar esta trágica historia en el pasado. Boyer, al conceder a Francia una indemnización, legitima el derecho francés sobre el pueblo haitiano. Peor aún, mira al pueblo como a seres inferiores por el simple hecho de ser negros y de obedecer a los blancos de piel y de mente, es decir a aquellos que son blancos por el color de su piel y a aquellos negros que se consideran blancos y que, por su educación francesa, adoptan la cultura francesa. En la mayoría de los casos, están casados con mujeres blancas. Por ende, no se consideran como negros.

El país paga la indemnización como una deuda financiera. Sin embargo, las oligarquías tienen todavía una deuda moral que pagar, no a Francia sino a las masas que se revelan contra la esclavitud a partir de 1790. Por estos actos, aceptan la inferioridad de la población haitiana y, por ende, del mismo Estado haitiano, ya que el Estado pierde legitimidad en los ojos de la comunidad internacional.

Al hacer concesiones a Francia, las oligarquías dependen de las potencias extranjeras para mantenerse en el poder, convirtiendo a las masas en sus principales enemigos. Para reprimir la población, se apoya siempre en las fuerzas militares. Incluso hoy en día sigue sucediendo en Haití, como lo cuentan, en su artículo en la revista Haití Libertad, Dan Coughlini y Kim Ives. Según denuncia WikiLeaks, las oligarquías haitianas convierten a la policía nacional haitiana en su armada privada. En una comunicación de la embajada de Estados Unidos, se observa la advertencia del embajador James Foley (2015) contra la entrega de armas por parte de las oligarquías a la policía nacional con este fin. Según la fuente, el empresario Fritz Mevs fue uno de los principales miembros de la burguesía que compraba las armas para dotar a estos policías.

Esta situación es una clara evidencia de que la vocación de las oligarquías nunca ha cambiado y demuestra que la existencia del Estado es necesaria y practica solamente para favorecer a las oligarquías antinacionalistas, lo cual hace que la ciudadanía no tenga la oportunidad de participar en las grandes decisiones políticas.

El Estado, para proteger a esas élites, pretende apropiarse la totalidad de las tierras para, luego, distribuir las a estas mismas élites, garantizando la mano de obra de los campesinos convertidos en trabajadores coloniales.

Desde entonces el Estado de derecho no es sino una mera expresión, ya que el Estado no tiene ningún fundamento jurídico, en tanto que no comparte como premisa el bien común, puesto que siempre es necesario tener un ejército represivo. La creación del Estado haitiano y su existencia siempre han sido consideradas fuera de toda ética política y de carácter nacionalista y patriótico.

Los derechos de las masas son respetados de acuerdo con las políticas inestables del Estado. En este orden de ideas, los padres de la nación pueden ser considerados como oportunistas que utilizaron la coyuntura de 1804 para establecer un sistema político que alejase al ciudadano de la participación en las grandes decisiones nacionales. Lo cual hace que las masas pierdan interés en el proyecto democrático a corto, mediano o largo plazo. Los pocos que pudieran tener interés en cambiar el Estado y sus relaciones, es un grupo de intelectuales que se identifica con los campesinos y que, debido a la violencia ejercida por el Estado, ha tenido que abandonar el país, originando una pérdida de capital intelectual.

Desde un principio, el Estado haitiano, para poder explotar los recursos que distribuye a las oligarquías, se apropia la mano de obra de los campesinos, legitimando la utilización del trabajo forzado. Es más, esta disposición del Estado desde 1801 va a servir de pretexto en 1818 a Boyer para publicar un Código Rural muy parecido al Código Negro. Después de Boyer, los gobernantes siguen con la misma política garantizando la supremacía de las oligarquías y esta situación se mantiene hasta la ocupación norteamericana en 1915.

Peor aún, en 1915, la llegada de los estadounidenses proporciona a las oligarquías mulatas unas ventajas inimaginables hasta entonces, ya que, en Estados Unidos, los negros no son considerados como ciudadanos. Así, las oligarquías se convierten en sus aliados naturales por su color de piel y muchos de los oligarcas tienen doble nacionalidad, francesa, canadiense o de estadounidense. Por esto, en 1918, los invasores, con la complicidad de las oligarquías, van a cambiar un artículo de la Constitución que plantea que ningún extranjero puede ser dueño o propietario de tierras en Haití. En consecuencia, se comienza a despojar a las masas de los pocos terrenos que tenían. Curiosamente, después de la ocupación de 1934, ninguna Constitución haitiana vuelve a plantear el artículo anteriormente nombrado para devolver al campesino el poco terreno que tenía.

La ocupación norteamericana despierta la conciencia patriótica nacionalista de la clase intelectual haitiana, en su mayoría compuesta por negros. Esto se explica por el hecho de que dicha ocupación concede privilegios a las oligarquías mulatas. Estas generaciones de intelectuales negros no supieron abrir el debate sobre el cambio del artículo que prohibía la compra de terrenos por extranjeros, puesto que su prioridad era otra: el poder político y económico. De hecho, entre 1934 y 1957, fecha de la llegada de Duvalier al poder, en las escuelas de medicina, de cadetes, e incluso para conseguir el título de Monseñor, no hay prácticamente negros.

De igual modo, Piram (1979), en su obra teatral “pelin – tet”, pone de manifiesto esa actitud de las clases dirigentes, tanto negras como mulatas.

“Ustedes, intelectuales negros, situados al nivel de los grandes filósofos, saben manipular a la gente para que hagan tonterías. Ustedes hablan con arrogancia, utilizan bonitas frases, hacen análisis lógicos, repiten los discursos gramaticales sin ninguna falta. Pero, es su costumbre y su forma de hablar para intimidar, su manera de caminar con hombros inclinados en las calles con un maletín cargado de documentos viejos, un vestido puesto todo el día. Por cualquier cosa, empiezan alegando: ‘pido la palabra’, ‘quería decir’, ‘estimo que’, etc. Ustedes no cargan nada, ni pesado ni liviano, no hacen nada, pero hablan mucho. Son ustedes los responsables, desde el comienzo, de todo el desorden, de los conflictos y de todos los desastres de Haití” (Piram, 1979).

Luego Piram dice:

“Negro intelectual de hoy es autoridad de mañana. Tienen la costumbre de mentir y de engañarse a ustedes mismos y de engañar a los demás, de confundir el excremento del pollo con la yema de huevo, de confundir la luna y el sol (...). Todo eso demuestra una enfermedad crónica. Unos buenos habladores con excelentes tonos de voz [cuyas palabras] se lleva el viento. No hay sitio en su mente para pensar a las moscas y a las cucarachas. Su materia gris es demasiado limpia para recordarle el montón de basura que se encuentra en nuestra calle y al frente de nuestros patios (Piram, 1979).

Para Piram, los intelectuales haitianos no son ni de derechas ni de izquierdas, sino hombres de retórica y bellas frases. Su responsabilidad en el desastre y la desgracia de Haití no estriba solamente en las mentiras o las medias verdades que dicen, sino en la génesis del Estado haitiano, donde el francés es utilizado siempre contra el campesino. De hecho, los intelectuales, como hombres cultos, siempre se convierten en Zotobre, es decir en un hombre fuerte y poderoso que todo el mundo respeta o teme. El Zotobre no es necesariamente un político, pero su relación con la política se mantiene firme. Por ello, su posición siempre está al lado de la dominación. Es más,

siempre trata de beneficiarse de los atributos de los que gozan las oligarquías, a saber, el reconocimiento social, el poder y la distancia frente a las masas.

Para realizar lo anteriormente dicho, el Zotobre lo hace de dos maneras:

1. se traslada a los barrios donde viven las oligarquías;
2. se casa con una mulata.

Los Zotobres se esfuerzan para borrar de su discurso la realidad del pueblo. Pero, no es una actuación de mala fe, sino algo cultural que hace que los intelectuales se miren como franceses. De igual modo, Jean Price-Mars, en su célebre libro *Así habla el tío*¹⁰⁶ (1928), propone un reexamen de la vida intelectual haitiana invitando a los escritores a escribir sobre la propia cultura haitiana. En ese momento, se da cuenta de que la sociedad haitiana sigue pretendiendo ser una sociedad francesa, algo como “una Francia negra”, negando su propia especificidad cultural. Esta pretensión se observa desde Toussaint. Por lo tanto, considera que los intelectuales no son los únicos responsables de todo lo que está sucediendo en el país, ya que heredan esta situación de sus antecesores.

En efecto, Beaubrun Ardouin, intelectual y político, en sus estudios sobre la historia de Haití entre 1853 y 1860, argumenta que solo los mulatos pueden garantizar la democracia en Haití. Esta idea prevalece durante los primeros cincuenta años tras la Independencia, tanto en Haití como en el extranjero. Según esta representación, el antiguo esclavo en el poder es un tirano dictador, no porque es negro sino porque no está civilizado o no posee las insignias de la civilización. Por ello, los intelectuales siempre se esfuerzan por estar al lado de las nuevas clases dirigentes, sin importar su origen. Apoyando la agenda colonial, hoy en día, la situación haitiana es vista por todos los países occidentales como un desafío a la civilización. No está previsto que los negros puedan autoregularse con un gobierno autónomo sin pasar previamente por un proceso de civilización.

Por lo tanto, los primeros intelectuales haitianos, en su mayoría mulatos formados por la Iglesia católica, se consideran los únicos aptos para gobernar. Por otro lado, los intelectuales negros se constituyen en la contraparte para derrocar a los mulatos del monopolio del poder. Toda la escena pública se mantiene agitada durante mucho tiempo por esta situación. Sin embargo, es preciso aclarar que la rivalidad entre los dos bandos no está meramente basada en una cuestión de color, puesto que los dos bandos tienen negros y mulatos, sino que está basada en los mismos

¹⁰⁶ Ainsi parla l'oncle.

criterios de la época colonial. Se trata de mantener la hegemonía de un grupo sobre otro, aunque ambos representan las oligarquías, pero, en todo caso, sin tener en cuenta las reivindicaciones de los campesinos.

Mientras estos dos bandos se pelean, se produce en Europa una enorme propaganda, en particular en el famoso libro de Spencer St. John (1883), titulado *Haiti or the Black Republic*¹⁰⁷, y en otro libro del autor llamado Gustave Dälaux, titulado *L'empereur Solouque Son Empire*¹⁰⁸. En este libro, se presenta a Haití como el país del despotismo, de la superstición y del canibalismo. De igual manera, se empieza una lucha contra el racismo por los intelectuales haitianos. Bautizan su lucha: *La defensa y la ilustración de la raza negra*.

En efecto, en las publicaciones de Demesvar Delorme (*Les théoriciens du pouvoir*¹⁰⁹, 1970), Joseph-Louis Janvier (*Les détracteurs de la race noire et de la république d'Haiti*¹¹⁰, 1882), Anténor Firmin (*De l'égalité des races humaines. Anthropologie positive*¹¹¹, 1995), Hannibal Price (*De la réhabilitation de la race noire par la république d'Haiti*¹¹², 1900) o Jacques-Nicolas Léger (*Haiti, son histoire et ses détracteurs*¹¹³, 1907), se observa una verdadera antropología haitiana en respuesta a la ideología racista europea. Pero, este movimiento cae en la trampa del racismo, no por la intención de su tesis, sino por la aceptación de que la civilización europea debe ser tenida como modelo ideal de toda civilización posible, es decir que la adopción del pensamiento liberal europeo es la única que permite el desarrollo económico de Haití.

Al respecto, Louis-Joseph Janvier, en su defensa de la nación haitiana, argumenta que Haití está en vía de desarrollo y de progreso porque propicia “una mejora del hombre negro”, al estar en contacto con la “sangre europea” y la lengua francesa que es la única utilizada en Haiti. Y todas las viejas danzas ceremoniales africanas han desaparecido completamente. Janvier pretende defender su patria y su nación, pero, como intelectual, utiliza el mismo lenguaje racista permeado en todas las constituciones haitianas hasta 1987, lo que configura un grupo de representaciones sociales que llevan a prácticas discriminatorias. ¿Esto es la continuidad de la agenda colonial promovida por los intelectuales? Después de 1934, los intelectuales haitianos negros tampoco ven

¹⁰⁷ Haití o la República negra.

¹⁰⁸ El emperador Solouque y su imperio.

¹⁰⁹ Los teóricos del poder.

¹¹⁰ Los detractores de la raza negra y de la República de Haití.

¹¹¹ De la igualdad de las razas humanas, antropología positiva.

¹¹² De la Reahabilitación de la Raza Negra por la República de Haití.

¹¹³ Haití, su Historia y sus Detractores.

la necesidad de replantear las prácticas del Estado contra los campesinos, dado que ellos forman parte de la élite del país.

Para concluir, la revolución de 1801 produce unas víctimas. Por un lado, los más antiguos *affranchis* pierden toda su fortuna incluyendo sus esclavos. Pero, tras la guerra, se apoderan del nuevo Estado, lo cual les permite recuperar sus riquezas y les otorga más privilegios. Por otro lado, los nuevos *affranchis*, que se originan en la insurrección de 1790, también pierden sus fortunas, esclavos y privilegios, pero se consolidan en el poder. Los únicos supuestos ganadores de los acontecimientos de 1801 son las masas de esclavos cultivadores coloniales quienes rompen las cadenas de la esclavitud y se convierten en campesinos. No en vano, al mantenerse las mismas condiciones que cuando eran esclavos, no se benefician del bienestar común que debería proporcionarles el nuevo Estado.

6. Las víctimas de 1804: intereses y roles en juego

El ejército es un grupo social marcado por la transición entre la vida colonial y la vida independiente. Este grupo estructura el Estado haitiano desde su creación, convirtiéndose en una clase social que sobrevive a la esclavitud. Para comprender la génesis el Estado haitiano, no se puede ignorar dicha clase social, ya que ellos también son víctimas de la insurrección anti-esclavista de 1790. No fueron colaboradores y, mucho menos, promotores del movimiento de los esclavos.

Los *affranchis* son igualmente víctimas, dado que padecen la violencia acontecida durante los disturbios que destruyen sus fortunas construidas por los trabajadores coloniales. Otras víctimas de 1804 son los colones de la metrópoli a donde llega la producción colonial, en la medida en que, durante los disturbios de la revolución, pierden sus fortunas e inversiones, pero además dejan de hacer negocios.

Los historiadores clásicos nos hablan de alianzas entre *affranchis* y esclavos para liberar la colonia, sin embargo, se trata de una alianza de conveniencia provocada por la precipitación del General Richepanse. Según Leclerc, éste procede en Guadalupe, de manera prematura, a la revocación del Decreto de Emancipación General “liberación de los esclavos” y toma una serie de medidas desproporcionadas contra los *affranchis* mulatos, tales como el fusilamiento. Esto

provoca desconfianza entre los *affranchis* de Saint-Domingue y, así mismo, se tejen alianzas con los esclavos contra su lealtad hacia Francia (Charles, 1825).

Esos *affranchis* no participan en la guerra de Independencia como revolucionarios sino como seres humanos amenazados, porque se enteran de lo sucedido con los *affranchis* en Guadalupe. Como dice el dicho popular haitiano: “cuando la barba de tu camarada se quema, pon la tuya en remojo”. Por ende, no se pueden considerar estos *affranchis* (Boyer, Pétion) como padres de la patria, porque participan por temor a perder sus privilegios y sus vidas. Tanto es así que, cuando Boyer es presidente, decide pagar la indemnización a Francia.

En consecuencia, después de la Independencia, los campesinos no tienen la suerte de ascender socialmente y siguen siendo relegados a la economía colonial de grandes plantaciones. Las nuevas oligarquías comparten con los colonos el mismo interés: la explotación de los trabajadores coloniales hoy denominados campesinos. De hecho, la alianza entre negros y mulatos es una alianza contra Francia, pero no es necesariamente una alianza contra los criterios del sistema colonial. Es una de las razones por las cuales es imposible que los negros y los mulatos tengan consenso, en tanto en cuanto los dos grupos defienden sus intereses en detrimento de la clase trabajadora, es decir que, tanto las oligarquías negras como las oligarquías blancas tienen intereses alejados de las consideraciones étnicas. En efecto, la consideración étnica, en muchos casos, es una cortina de humo que utilizan estas oligarquías para engañar a los que quieren ser engañados (Movimiento Izquierda Unida, 2012).

Analizando la revolución haitiana atribuyendo a los antiguos esclavos la visión de la Independencia, estamos en capacidad de comprender la magnitud del cambio que este movimiento propone sin enfrascarnos en la historia tradicional que nos quiere vender la idea de la supuesta gestión por unos jefes políticos haitianos de la época que eran, en su mayoría, antiguos libres.

Es preciso anotar que las revueltas de los *affranchis* de 1790 no buscan una distribución más equitativa de la riqueza en la colonia ni una mediación para los esclavos. Sin embargo, el movimiento de los esclavos rechaza el sistema de plantación y la racialización de las relaciones humanas que sirven de base para el sistema de explotación, es decir, acabar con la supremacía blanca. En consecuencia, los blancos intentan proponer una nueva definición del negro en el marco de la filosofía del hombre, la cual es aprovechada por los *affranchis* que heredan de los blancos.

Es necesario buscar las causas del trauma que la insurrección general produce a los *affranchis*. Los colonos abandonan el país acompañados de muchos *affranchis* y muchos de ellos

mueren durante estos acontecimientos. ¿Qué pasa con los *affranchis* negros y blancos que deben compartir el poder con los que ellos consideran ‘salvajes’ e ‘inferiores’? ¿Qué sucede con los *affranchis* nuevamente galoneados? ¿Cómo reaccionan cuando tienen que afrontar la resistencia obstinada de aquellos que ayer obedecían ciegamente a sus órdenes?

El pánico que causan las revueltas entre los *affranchis* o la irritación de los nuevos libres provocada por la maniobra dilatoria de los oprimidos se observa en las leyes y los proyectos del nuevo Estado.

La independencia de 1804 resulta de una triple ruptura, pero los historiadores clásicos tienden a registrar una sola: la derrota de Francia. En consecuencia, los padres de la nación, al romper relaciones inmediatas con el Hexágono, defienden y conservan sus privilegios coloniales, incluso los que han adquirido después de 1790. Luego, consolidan su posición social marginando a los campesinos y, a partir de este éxito, siempre defienden sus intereses y se autoproclaman como únicos capaces de poner en marcha la misión civilizatoria de Haití en el contexto de un Estado nacional soberano, con lo cual justifican el carácter autoritario y dictatorial de su liderazgo.

De igual modo, se observa la separación de los dos grupos de intereses que conforman las oligarquías mencionadas anteriormente. Como estos intereses no representan el bien común, provocan divisiones, guerras civiles, golpes de Estado e inconformidades. Dicha situación va a servir como pretexto para que las potencias extranjeras, como Francia, Estados Unidos, Inglaterra y Alemania, vuelvan al escenario político haitiano. Es importante mencionar la presencia de elementos de estos dos grupos de intereses en la expedición militar que Napoleón envía a la Isla para combatir el ejército de Toussaint.

Justo después de la Independencia, las oligarquías someten a los nuevos libres. Se produce otra ruptura significativa, dado que los *affranchis* mulatos se imponen a los *affranchis* negros recientemente emancipados. El asesinato de Dessalines y el golpe de Estado contra Henry Christophe en el parlamento completan la toma del poder por los *affranchis* mulatos bajo el liderazgo de Pétion y, posteriormente, de Boyer.

La derrota de la nueva oligarquía negra abre la vía a la hegemonía de los *affranchis*, principalmente mulatos. No encuentran ninguna dificultad para absorber a los nuevos libres en el proyecto de la sociedad heredada de la colonia. La rivalidad que se observa en la historiografía clásica entre negros y mulatos es una disputa interminable entre las dos facciones de la élite de origen colonial. Se esfuerzan por continuar con la misión “civilizatoria” y se aprovechan de las

prerrogativas que se derivan de ella, es decir, los frutos del trabajador colonial mediante el Código Rural, a cambio de una amistad con las potencias extranjeras.

CONCLUSIONES

En el presente apartado, se presentan las conclusiones de este estudio histórico a fin de dar cuenta de la hipótesis de trabajo en la cual se afirma que las bases políticas y culturales de la dominación en Haití, que se han instalado en las prácticas políticas, sociales y educativas del país, hunden sus raíces en elementos de la institución de la sociedad como son los imaginarios sociales de la religión, la lengua y la raza. Por lo cual, era preciso preguntarse ¿Cuáles son las prácticas de dominación política, educativa y religiosa que crearon las condiciones de dominación, exclusión y pérdida de identidad en Haití en el periodo 1697-1915?

Inicialmente, en la literatura y los estudios relacionados con el vudú, la raza y la lengua, existe una gran confusión, la cual se manifiesta desde la misma ortografía que se utiliza para nombrar a estas significaciones imaginarias, como, por ejemplo, *vudú*, *vodou* o *vaudou*. Lo mismo ocurre cuando se refieren a los espíritus como *loa* o *lwoa*. El propio nombre del país se encuentra escrito como *Haití* y/o *Ayti*. De igual forma, cuando en Haití se refiere a la “gente de color”, muchos autores hablan de los mulatos, porque los blancos durante la colonización se referían a los mulatos como a “gente de color”. Pero, otros escritores, sobre todo extranjeros, se refieren con este término a los negros.

Esto significa una dificultad lingüística y cultural para lograr la construcción de sentido en torno a los procesos simbólicos de identidad de un pueblo. Estas representaciones de elementos, tan importantes en la socialización e institución de una cultura diferente y diversa, son utilizadas para motivar una enajenación y confusión del verdadero significado de los mismos.

Por lo tanto, la identidad cultural haitiana se constituye a partir de ritos, símbolos y valores comunes, frutos de una historia épica. Sólo el análisis hermenéutico de la misma da claves para su comprensión, en el marco de unas prácticas sociales enraizadas en la dominación. Dado que la

cultura compartida por una comunidad es constitutiva del mundo de la vida, que sólo los miembros individuales encuentran ya interpretado en lo que atañe a su contenido, el énfasis en la experiencia personal y la vivencia nos lleva a considerar los hechos de la institución cultural haitiana, en cuanto son significativos para el haitiano y un determinado modo de vida.

Por otra parte, se evidencia que la estructuración de la base sociocultural haitiana se da a partir de los imaginarios sociales de raza, religión y lengua, discursos y prácticas desde las cuales se han configurado los procesos de dominación en Haití entre 1697 y 1789.

El imaginario social del racismo, que se configura en el país, es un magma de significaciones imaginarias a partir de las cuales se puede interpretar que, no es el color de la piel la que marca la raza como un elemento de discriminación y de dominación en Haití, a diferencia del racismo que se presenta en otros países de habla hispana e inglesa.

En este sentido, la exclusión por la raza se instaura desde la colonización, donde domina la idea o la significación imaginaria de la raza blanca, como raza superior, mientras que los indígenas y negros traídos en condición de esclavos están consideradas como razas inferiores. A todo ello se suma una amalgama de sentimientos, imágenes, representaciones, deseos religiosos y educativos, en los cuales estas “razas inferiores y salvajes” deben ser evangelizadas y culturizadas, en suma, dominadas para ser salvadas.

Aunque éste sea el imaginario racista que se instala en toda la región, en Haití, desde antes de la Independencia, se produce una transformación de lo que significa ser negro, mulato y/o blanco, configurando un racismo que no se basa exclusivamente en el color de la piel sino igualmente en la descendencia, la posesión de tierras y el control político.

Por otra parte, la religión es un fuerte elemento de exclusión y dominación, en cuanto a las prácticas políticas y de poder; un proceso que se da en toda la región desde la colonización. De hecho, para poder dominar, la corona utiliza la religión y su doctrina como una herramienta que le garantiza la sumisión.

Desde esta perspectiva, durante la colonia, el vudú como religión ancestral, está considerado como algo que hay que reemplazar por medio de la evangelización, que se materializa en una práctica como el bautismo, a través de la cual el bautizado se compromete a asumir todos los dogmas, principios, ritos y símbolos de la religión católica. Ahora bien, después de la Independencia, el vudú sigue siendo rechazado y se considera que debe ser erradicado, dado que

los nuevos líderes están en búsqueda del reconocimiento internacional de la nueva nación y el vudú está considerado como una tradición.

A partir de 1804, el vudú pasa de ser una tradición a ser una superstición, un imaginario social del vudú que se construye desde la religión católica conformando una mentalidad que considera a los discursos y a las prácticas del vudú como ilegales e ilegítimas. Así, la religión católica es presentada como la religión de la civilización y de la sociabilidad. El vudú está ubicado en la primitividad y sus prácticas son calificadas de satánicas. De ahí que gran parte del pueblo haya rechazado las prácticas ancestrales, para asumir la religión católica, así como las maneras de vivir de las oligarquías; prácticas que los acerca de los civilizados.

Esto lleva a que el campesino y el pueblo haitiano acepten la denominación de sus prácticas ancestrales como una cultura inferior, es decir el vudú, el creole y la negritud. Entonces ¿Cómo un pueblo al que se niega su dignidad puede levantar la cabeza y mirar a sus opresores para resistirse y transformar su realidad?

Desde esta perspectiva, la otra significación que se construye en torno al vudú en el país es que representa un mundo de refugio para las masas campesinas, un medio para expresar su miseria, así como una construcción y una práctica colectiva. El vudú representa una alternativa de resistencia social, frente a esta realidad socioeconómica, política y cultural que vive la mayoría del pueblo haitiano desde la colonia con la esclavitud y que, a través de la historia, ha configurado un magma de significados que buscan instituirse como rebelión, sublevación y resistencia para consolidar una identidad.

Lo anterior demuestra que la conspiración contra el vudú, en realidad, lo ha condenado a desaparecer tarde o temprano, bien sea por la conversión a la fe católica, bien sea por la modernización del país. Pero, conviene recordar que el vudú es un conjunto de valores ancestrales que no se debe mirar desde un aspecto superficial del conflicto que atraviesa el campesinado. La lucha contra el vudú ha tenido como consecuencia la distorsión del lenguaje del campesino haitiano, su desplazamiento y su deshumanización.

En cuanto al imaginario social sobre la lengua, en el marco de la construcción de un discurso descolonizador, vemos que el hecho de hablar francés es un factor de dominación que ha conformado cosmogonías, formas de ser, de pensar y de estar en el mundo, y que determinan la formación de futuros ciudadanos. Así, en Haití, la educación está en francés, lengua que representa la colonización en todas sus formas, sabiendo que el francés está relacionado con la civilización

por excelencia y toda la población haitiana, incluida la campesina, la mira como una salida. Por esta razón, no se ha podido, durante mucho tiempo, considerar el creole como una lengua, sino como un dialecto, congruente al analfabetismo y sin cultura. De ahí que el campesino y la clase pobre siempre quieran hablar en francés, enviando sus hijos a las grandes ciudades para educarse y aceptando la dominación lingüística.

En efecto, en Haití, la diferencia entre los que hablan “francés” y los que hablan “creole” se fundamenta en la hegemonía de los superiores sobre los inferiores, de los más sabios sobre los ignorantes, de los más importantes sobre los inútiles, etc. Además, la identidad cultural haitiana fundamentada en el idioma, favorece la dominación de algunos grupos identificados por su color de piel “más claros” o su capacidad para hablar correctamente el francés. Los que hablan únicamente el criollo están relegados a la pobreza y a la humillación.

A lo cual se suma, como elemento fundamental de dominación, exclusión y pérdida de identidad, el hecho de que la historia del país es transmitida desde la educación impartida en los colegios, donde se habla el francés y se asumen las versiones de la historia oficial escrita por franceses. Por lo tanto, si consideramos la identidad cultural como el conjunto de valores que lo animan y de valores que lo debilitan, esta construcción simbólica contribuye a perpetuar la dominación a partir de los discursos y de las prácticas sociales.

En fin de cuentas, muchos gobiernos y dictaduras haitianas, como las de los Duvaliers, han alimentado la institución de la discriminación lingüística como arma de dominación del pueblo. Por eso, los políticos haitianos prefieren mantener al pueblo analfabeto para siempre. No les interesa la educación ni la formación de la consciencia del pueblo.

Por otra parte, las diferencias entre la población rural y urbana se marcan o acentúan en el marco del sistema educativo, dado que la educación es un espacio o escenario social que permite legitimar imaginarios sociales, así como discursos y prácticas de exclusión que conducen a la pérdida de identidad. Así, la configuración del sistema educativo se relaciona con las reformas educativas realizadas entre 1804 y 1915.

Dentro de estas reformas, algunas buscan la cobertura de la educación para los habitantes de las zonas rurales, donde se busca la enseñanza de oficios y estudios técnicos acordes con las necesidades de producción de la región. Reformas como éstas no buscan la formación de un ciudadano crítico, sino la formación de trabajadores. Estas reformas implican, además, una mayor segregación y dominación, ya que, para las ciudades, los currículos educativos incorporan la

enseñanza de las ciencias naturales y sociales. Además, promueven la formación en bellas artes y el aprendizaje del francés, es decir, que la educación de la ciudad está dada para los hijos de las élites, lo cual implica que el campesino no tiene la oportunidad de salir de su contexto socioeconómico y de elevar su status social.

En Haití, históricamente, el uso del idioma francés en los ámbitos públicos y privados ha sido un factor de manipulación social, sobre todo en épocas electorales, lo cual se evidencia en el Capítulo I en el cual se demuestra cómo el *Tío*, un personaje ficticio, se ha convertido en la representación del dolor, del olvido y, curiosamente, de la esperanza. Desafortunadamente, llega a ser la experiencia real de la población rural que sueña con un mundo de oportunidades sin perder sus raíces y tradiciones. Hay una injusticia en la aplicación de esta práctica, que se ha convertido en una dominación perpetua, tal como es expuesta en esta investigación, imponiendo una pesada carga a las vidas de millones de mujeres y hombres: el campesinado, que representa más de un tercio de la población haitiana. Esta situación lleva a la explosión demográfica del país y el fenómeno de los barrios marginados permite comprobar la existencia de una tensión entre la población rural y urbana.

Por medio de esos mecanismos, las élites del país generan en los campesinos reacciones contrarias a sus propios intereses, pero favorables a los de sus opresores. Dentro de estos mecanismos de adaptación y de defensa, se encuentra “la identificación al agresor”. En efecto, los campesinos se sienten débiles para reaccionar contra la dominación y terminan aceptando la situación que se les impone y ven en su opresor el portador de valores y de civilización que tanto desea para él y para sus hijos. Esta situación hace que el pueblo acepte las ideas del opresor y las convierta en suyas, lo cual implica una dominación, no solo física sino también mental, una alienación que se expresa en la pérdida de identidad, lo que conduce a la renuncia de sus verdaderas raíces y de sus capacidades reales como personas.

Estas prácticas no han tenido los resultados deseados por los franceses, ya que llega el día en el que el pueblo dice basta. De hecho, hubo intenciones de implementar otros idiomas, tales como el inglés y el español. Sin embargo, se puede interpretar ese intento, no solo como la necesidad de inserción en el contexto regional, sino como un rechazo de lo que históricamente la lengua francesa ha significado como elemento de dominación y segregación. Por esta razón, se propone que la educación, como práctica social y política pública, asuma un rol clave en el

ennoblecimiento del ser haitiano como sujeto cultural en todas sus dimensiones, esto es, rescatando lo propio y cultivándolo por todo el país sin distinciones económicas.

Para finalizar, el estudio ha permitido realizar una reflexión en torno a cómo se han consolidado las clases dirigentes y las élites que han ostentado el poder en Haití, desde la base económica y social, lo que les ha llevado a configurar estrategias que involucran los elementos de raza, religión e idioma, a fin de perpetuarse en el poder. En este último apartado, se comprende cómo, desde el inicio del país como nación libre, se establecen por parte de las élites, las condiciones para que, en la actualidad, sea uno de los países más pobres de América Latina y donde la democracia, como forma de organización de una sociedad, no se ha podido consolidar, convirtiéndose siempre en un sueño.

Así se observa cómo las oligarquías haitianas negras y mulatas han consolidado entre 1801 a 1915 una hegemonía que ha perpetuado la agenda colonial en Haití, lo cual ha desvirtuado y limitado la posibilidad de avanzar hacia democracia plena y un bienestar común.

Realmente, la Independencia, como ruptura y antagonismo total contra la metrópoli, es promovida por los esclavos. Con lo cual, se manifiesta que la idea de Independencia de los esclavos es diferente a la de los *affranchis*, dado que los *affranchis* solo buscan igualdad con los colonos y ser considerados como blancos promoviendo que Haití sea una Francia negra, mientras que los esclavos negros no se ven nunca como franceses y siempre defienden sus costumbres, tendencias y tradiciones africanas.

En este sentido, se concluye que, de acuerdo a estos intereses, se consolida históricamente la incapacidad de la población haitiana de realizar un proyecto de nación común, en tanto en cuanto, para los *affranchis* es más fácil continuar con las costumbres coloniales y, desde allí, se consolidan las oligarquías haitianas que pasan posteriormente a definir las articulaciones entre los intereses de los negros y los *affranchis* por la vía de la dominación y la exclusión de cualquier propuesta política que rompa con la agenda colonial francesa.

En consecuencia, este estudio contribuye a la comprensión de los fenómenos sociales, culturales y políticos actuales de ese país, puesto que permite, desde una mirada diferente, interpretar y comprender los hechos desde la identidad haitiana en la actualidad. Permite que la academia, desde posturas alejadas de la oficialista, cuente la historia de Haití y permita transformar la realidad, dando herramientas para pensar de otra forma.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alexis, J. S. (1957). *Les Arbres musiciens*. Paris: Gallimard.
- Amigot, P., y Martínez, L. (2013). *Gubernamentalidad neoliberal, subjetividad y transformación de la universidad. La evaluación del profesorado como técnica de modernización*. Athenea Digital. Recuperado de file:///C:/Users/User/Downloads/291637-404421-1-SM.pdf
- Antenor, F. (1885). *De l'égalité des races humaines*. Paris: Librairie Cotillon.
- Arendt, H. (1997). *Les origines du totalitarisme, l'imperialisme*. Paris: Fayard.
- Authors and Books. (1861). *Examen de l'esclavage en general et particulierement de l'esclavage des nègres dans les colonies*. New York: R. Craighead.
- Bastie, E. (2015). « Croyance et PIB: les pays les plus riches sont les moins religieux », *Le Figaro.fr*, 16 de marzo de 2015.
- Bebel-Gisler, D. (1976). *La langue creole, force jugulée. Étude sociolinguistique des rapports de force entre le céole et le francais aux antilles*. Paris: L'Harmattan.
- Béchacq, D. (2006). *Les parcours du marronnage dans l'histoire haïtienne: réinterprétation sociale*. Montréal: Université de Montréal, Université Laval et Université du Québec.
- Blancpain, F. (2001). *Un siècle de relations financières entre Haïti et la France (1825-1922)*. Paris: Éditions L'Harmattan.
- Barthélémy, G. (1996). "El trabajo bajo Vigilancia", en *El esplendor de una tarde de Historia*. Puerto Príncipe: Imprenta Deschamps.
- Bianchi, S. (2004). *Révoltes et révolutions de 1773 à 1804*. Paris: Éditions du Temps.
- Bissainthe, G., Hebga, M. y Kinkupu, L. (2006). *Des prêtres noirs s'interrogent*. Paris: Edition Africaine.
- Bonaventure, F. (2009). *De Saint-Domingue à Haïti: hégémonie française et lutte pour l'indépendance*. Paris: CRDP de Franche-Comté

- Bonhomme, G. (2015). *Políticas educativas, profundización de las desigualdades en Haití*. Buenos Aires: CLACSO.
- Boron, A. (2006). “Después del saqueo: el capitalismo latinoamericano a comienzos del nuevo siglo”, en Atilio, B. y Gladys, L. (2006). *Política y movimientos sociales en un mundo hegemónico. Lecciones desde África, Asia y América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- Bouglé, C. (1935). *Essai sur le régime des castes*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Braudel, F. (1969). *La historia y las ciencias sociales*. Madrid: Alianza Editorial.
- Brutus, E. (1948). *Instruction Publique en Haiti 1492-1945*. Port-au-Prince: Imprimerie de l'Etat.
- Brutus, E. (2004). *Instrucción Pública en Haiti 1492-1945 (Lettre de Boyer sur la surveillance des écoles, 19 novembre 1829)*. Port-au-Prince: Imprimerie de l'Etat.
- Calvez, J.Y. (1989). *L'économie, l'homme, la société*. Paris: Edition Desclée de Brouwer.
- Capécia, M. (1948). *Je suis Martiniquaise*. Paris: Corrèa.
- Casimir, J. (2008). *Haiti et ses élites: l'interminable dialogue de sourds*. Port-au-Prince: Worlds & Knowledges Otherwise. Recuperado de https://globalstudies.trinity.duke.edu/wp-content/themes/cgsh/materials/WKO/v2d3_Casimir7.pdf
- Castoriadis, C. (1997). *Ontología de la creación*. Bogotá: Editorial Ensayo y Error.
- Castoriadis, C. (2007). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquest Editores.
- Castro-Gómez, S. y Restrepo, E. (2008). *Genealogías de la colombianidad. Formaciones discursivas y tecnologías de gobierno en los siglos XIX y XX*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Celada, M. y Lagares, X. (2012). *República Dominicana/Haití. Fronteras lingüísticas y políticas en el territorio de la Hispaniola. Entrevista a Juan Valdez*. Recuperado de <http://www.hispanistas.org.br/arquivos/revistas/sumario/revista2/167-173.pdf>
- Centre d'Etudes des Espaces Urbains (1999). « Les Affiches Américaines », en Pontet, J. (1999). *Des hommes et des pouvoir dans la ville XIV-XX siècles*. Bordeaux: Cesurb Histoire.
- Césaire, A. (1955). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Ediciones Akal.
- Césaire, A. (1961). *Une traversée paradoxale du siècle*. Paris: Coulthard.
- Charles, M.M. (1825). *Histoire d'Haiti: Ile de Saint-Domingue depuis la decouverte jusqu'à 1824*. Paris: Louis Janet et Ponthieu.

- Charles-Pierre. (1979). "Le petit écolier haïtien face au bilinguisme", *Bulletin de l'IPN*, pp. 23-26.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe. (2000). *Etnicidad, "raza", y equidad en América Latina y el Caribe*. Recuperado de http://www.cepal.org/publicaciones/xml/4/6714/Lcr_1967_rev.21.pdf
- Comité pour la Mémoire de l'Esclavage (2005). *Mémoires de la traite négrière, de l'esclavage et de leurs abolitions*. France: CPME.
- Dalmas, M. (1817). « Histoire de la révolution de Saint-Domingue, depuis le commencement des troubles, jusqu'à la prise de Jérémie et du Mole S. Nicolas par les anglais; suivie d'un mémoire sur le rétablissement de cette colonie », en Pinto, A. (2012). *Una colonia en la encrucijada: Santo Domingo, entre la revolución haitiana y la reconquista española, 1791-1809*. Recuperado de <http://eprints.sim.ucm.es/16525/1/T33879.pdf>
- DCharlier, E. (1954). *Aperçu sur la formation historique de la nation haïtienne*. Puerto Principe: Les Presses libres.
- Dantès, B. (1940). *Haïti et ses problèmes*. Montreal: Bernard Valiquette.
- Davis, W. (1987). *Vaudou*. Paris: Editions des Presses de la Cité.
- Delorme, D. (1979). *La misère au sein des richesses. Réflexions diverses sur Haïti*. Port-au-Prince: Atelier Fardin.
- Depestre, R. (1967). *Un arc-en-ciel pour l'Occident chrétien*. Paris: Présence Africaine.
- Depestre, R. (1970). *Les métamorphoses de la négritude en Amérique*. Paris: Présence Africaine.
- Deshommes, F. (2014). *Néolibéralisme, crise économique et alternative de développement*. Port-au-Prince: Éditions de l'Université d'État d'Haïti.
- Dorsainvil, D.J. (1934). *Manuel D'Histoire D'Haïti*. Port-au-Prince: Henry Deschamps.
- Doubout, J. (1973). *El comercio del café en Haïti: campesinos-cosecheros/habitants, intermediarios/speculateurs y exportadores*. Texas: Universidad de Texas.
- Dubost, M. M. (2012). *Une Eglise en marche: faire mémoire de Vatican II*. Bilbao: Desclée De Brouwer.
- Dufumier, M. (2004). *Agricultures et paysanneries des Tiers mondes*. Paris: Karthala.
- Durant, F. (1960). *Cent ans de Concordat, 1860-1960 : bilan de faillite*. Port-au-Prince: Imprimerie de l'Etat.
- Elías, N. (1987). *Humana Conditio*. Barcelona: Editorial Península.
- Elie, L. (1945). *Histoire d'Haïti*. Port-au-Prince. Haïti: Imprimerie Henri Deschamps.

- Elie, L. (1958). *Histoire d'Haiti, tome II*. Port-au-Prince: Deschamps.
- Embassy of the Republic of Haiti. (2017). *Jacques Dessalines*. Recuperado de <http://haiti.org/?s=Dessalines>
- Escolano, L. (2010). *La rivalidad internacional por la República dominicana desde su independencia hasta la anexión a España (1844-1861)*. Recuperado de http://dspace.uah.es/dspace/bitstream/handle/10017/8756/LA_RIVALIDAD_INTERNACIONAL_POR_LA_REP%20DABLICA_DOMINICANA_DESDE_SU_INDEPENDENCIA_HASTA_LA_ANEXI%20N_A_.pdf;jsessionid=974CB8ADD7374B47F1405B4B5816E2BB?sequence=1
- Etzer Vilaire (1919). *les Dix Hommes noirs*. Port-au-Prince. Haiti: Editions Choucouné.
- Exil, J.M. (2017). *Qui dit les loas sont des diables?* (L.J. Pierre, entrevistador).
- Fanon, F. (1952). *Peau noire masques blancs*. Paris: Les Éditions du Seuil.
- Fanon, F. (1961). *Los condenados de la tierra*. Madrid: S.L. Fondo de Cultura Económica de España.
- Febvre, L. (1982). *Combates por la historia*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Feo, J. (2015). *Haití: un difícil equilibrio entre el derecho internacional, los derechos humanos y el desarrollo*. Recuperado de <http://roderic.uv.es/bitstream/handle/10550/49334/TESIS%20JORDI%20FEO-RODERIC.pdf?sequence=1>
- Ferrer, A. (2003). “Noticias de Haití en Cuba”, *Revista de Indias*, vol. LXIII, n° 229, pp. 675-694.
- Fils-Aimé, J. (2004). *Vodou, je me souviens: le combat d'une culture pour sa survie*. Canada: Bibliothèque et Archives Nationales du Québec.
- Fils-Aimé, J. (2008). *Et si les loas n'étaient pas des diables*. Québec: Bibliothèque et Archives Nationales de Québec.
- Firmin, A. (1885). *De l'égalité des races humaines: anthropologie positive*. Paris: F. Pichon.
- Folker Fröbel, J.H. (1980). *La nueva división internacional del trabajo*. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores.
- Galarza, M. (2014). *La criollización y la adquisición del sistema verbal haitiano, jamaicano y papiamentu*. Recuperado de <http://www.scielo.org.pe/pdf/lexis/v38n2/a04v38n2.pdf>
- Galeano, E. (1971). *Las venas abiertas de América Latina*. Montevideo: Siglo Veintiuno Editores.

- García-Gallo, C. (1980). *Sobre el ordenamiento jurídico de la esclavitud en las indias españolas*. Recuperado de <file:///C:/Users/User/Downloads/Dialnet-SobreElOrdenamientoJuridicoDeLaEsclavitudEnLasIndi-134370.pdf>
- Gardy, J. (2008). *Gobernabilidad e instituciones en Haití: un análisis exploratorio*. Recuperado de http://www.tesis.uchile.cl/tesis/uchile/2008/victor_j/sources/victor_j.pdf
- Gauthier, F. (2007). *L'aristocratie de l'épiderme. Le combat de la Société des Citoyens de Couleur (1789-1791)*. Paris: CNRS Editions.
- Gay, L. (1976). *La investigación educativa: modelos para el análisis y la aplicación*. Columbus: Merrill.
- Gentili, P. (2011a). *La educación en Haití: del abandono al caos*. Buenos Aires: CLACSO.
- Gentili, P. (2011b). *Pedagogía de la igualdad: ensayos contra la educación excluyente*. Buenos Aires: CLASCO.
- Gerald Markowitz y David Rosner. (1999). *Children, Race, and Power: Kenneth and Mamie Clark's Northside Center 1st Edition*. New York: Routledge.
- Gómez, A. (2015). “Apenas una parte de negro. Valores socio-raciales y acción política de las élites de color quebrado en Jamaica, Venezuela, y las Antillas Francesas (siglos XVIII y XIX)”, *Revista de Indias*, vol. LXXV, pp 65-92
- Gouraiage, G. (1955). *L'indépendance d'Haïti devant la France*. Port-au-Prince: L'État.
- Guillaume, A. (2012). *Le guide d'un pays en détresse: toute la vérité qui libérera et qui guidera Haïti*. Bloomington: Xlibris Corporation.
- Halbwachs, M. (1968). *Memoria colectiva y memoria histórica*. Recuperado de http://ih-vm-cisreis.c.mad.interhost.com/REIS/PDF/REIS_069_12.pdf
- Handerson, J. (2003). “Haiti: Deliverance from evil”, *The Telegraph*. Recuperado de <http://www.telegraph.co.uk/travel/727655/Haiti-Deliverance-from-evil.html>
- Hernández, J. (2005). *Hacia una historia de lo imposible: la revolución haitiana y el libro de pinturas de José Antonio Aponte*. Recuperado de <http://d-scholarship.pitt.edu/7245/1/VersionFinal1.pdf>
- Hernández, F. y Batista, P. (2003). *Metodología de la Investigación*. México: Mc Graw-Hill.
- Herskovits, M.J. (1990). *The Myth of the Negro Past*. Boston: Beacon Press.
- Hurbon, L. (1987). *Dieu dans le vaudou haitien*. Puerto Principe: Imprimerie Henri Deschamps

- Hoffman, L-F. (1990). *Haití, colores, creencias, creole*. Puerto Principe: Ediciones Henri Deschamps y Ediciones de Cidihca.
- Janvier, L. (1886). *Les Constitutions d'Haiti 1801-1885*. Paris: Marpon et Flammarion.
- Janvier, L. (1882). *Les Détracteurs de la race noire et de la République d'Haiti*. Paris: Marpon et Flammarion.
- Jean-Marc, L. (2011). *Haiti ou l'histoire d'un peuple*. Paris: Société des écrivains.
- James, C. L. (1938). *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*. London: Secker & Warburg Ltd.
- Javier, L.-J. (1926). *Les affaires d'Haïti (1883-1884)*. Port-au-Prince: Panorama.
- Joachim, B. (2012). *Les racines du sous-développement en Haïti*. Port-au-Prince: Imprimerie H. Deschamps.
- Labelle, M. (1987). *Idéologie de Couleur et Classes Sociales En Haïti*. Canada: L'école Dominique-Racine.
- Lander, E. (2005). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Langlois, C. (2014). "Voodoo won't save Haiti, says cardinal", *The Guardian*.
- Laroche, M. (1981a). *Littérature haïtienne comparée*. Montréal: Les Éditions Leméac.
- Laroche, M. (1981b). *La littérature haïtienne. Identité, langue, réalité*. Montréal: Leméac Éditeur.
- Laroche, M. (2005). *Le non-dit du discours haïtien*. Québec: Université Laval.
- Laske, K. (2008). « Sarkozy, l'anti-Césaire », en Ricardo, S. (2016). *Reconstruire Haïti: entre la esperanza y el tridente imperial*. Santo Domingo: Ediciones Fundación Juan Bosch.
- Latino de Genoud, R. (2002). *Algunas reflexiones sobre el vudú y la cultura haitiana*. Recuperado de http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/239/latinocuyo18-19.pdf
- Le moniteur (1854). *Decret du 23 Septembre 1854*. Port-au-Prince: Le moniteur.
- Le Petit Samedi Soir (1985). « Le premier siècle de Constitutions Haïtiennes », *Le Petit Samedi Soir*, n° 598, 13 de septiembere de 1985.
- Le Pelletier Saint-Remy (1846). *Étude et solution nouvelle de la question haïtienne*. Paris: Arthus Bertrand.
- Les premiers citoyens et les premiers députés noirs et de couleur, la loi du 4 avril 1792 (Le Cap Français en 1792, à l'arrivée de Sonthonax 4 de abril de 1792).

- Leventis, A. (1954). *De la colonia al estado soberano*. Recuperado de <http://unesdoc.unesco.org/images/0007/000781/078141so.pdf>
- Lundahl, M. (1987). *The Haitian Economy: Man, Land and Markets*. New York: Routledge.
- Kike. (29 de septiembre de 2014). <https://lavozaelmuro.net>. Obtenido de <https://lavozaelmuro.net>: <https://lavozaelmuro.net/el-infierno-de-ser-albino-en-africa-una-verdad-aterradora/>
- Madiou, T. (1847). *Histoire D'Haiti Tome III*. Port-au-Prince: J. Courtois
- Madiou, T. (1848). *Histoire d'Haiti*. Port-au-Prince: Publisher Port-au-Prince.
- Malone, D. (1998). *Decision-Making in the UN Security Council the case of Haiti, 1990-1997*. London: Bookcraft.
- Mandela, N. citado por Barack Obama. (12 de agosto de 2017). <https://www.aol.com/article/news/2017/08/12/barack-obama-speaks-violence-white-nationalist-rally-virginia/23075833/>. Obtenido de Aol: <https://www.aol.com/article/news/2017/08/12/barack-obama-speaks-violence-white-nationalist-rally-virginia/23075833/>
- Massillon, C. (1892). *Complaintes d'esclave*. Port-au-Prince : Editions Le Natal.
- Martínez, F. (2010). *Esclavitud, racismo y colonialismo en la revolución haitiana*. Recuperado de http://tesis.flacso.org/sites/default/files/tesis/Tesis_Juan_Francisco_Martinez_Peria.pdf
- Martínez, J. (2015). *Lazos revolucionarios. Influencias, encuentros y desencuentros entre Haití, Venezuela y la Nueva Granada en la época de la independencia (1789-1830)*. Recuperado de <http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/298594/tjfm.pdf;jsessionid=88C77E77EA1AE0B2C38DED2DCA306C11?sequence=1>
- Marx, K. et Engels, F. (1845). *L'idéologie allemande*. Paris: Editions Sociales
- Marx, K. (1969). *Le Capital. Critique de l'économie politique. Livre premier*. Paris: Éditions Sociales.
- Maurice, J. (1977). *Diálogo en el infierno entre Maquiavelo y Montesquieu*. Barcelona: Seix Barral.
- Menesson-Rigaud, O. (1958). *Le rôle du Vaudou dans l'indépendance d'Haiti*. Paris: Présence Africaine.
- Métraux, A. (1963). *Vudú*. Buenos Aires: Editorial Sur.
- Métraux, A. (1977). *Le Vaudou haïtien*. Paris: Gallimard.

- Michel, C. (2014). *De mundos vistos y no vistos: el carácter educativo del vudú haitiano*. Recuperado de file:///C:/Users/User/Downloads/3204-7379-1-PB.pdf
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Moïse, C. y Olivier, E. (1992). *Repenser Haïti, grandeur et misères d'un mouvement démocratique*. Haïti: Les Editions CIDIHCA
- Monte, A. (1890). "Historia de Santo Domingo", en Pinto, A. (2012). *Una colonia en la encrucijada: Santo Domingo, entre la revolución haitiana y la reconquista española, 1791-1809*. Recuperado de <http://eprints.sim.ucm.es/16525/1/T33879.pdf>
- Moral, P. (1961). *Le paysan haitien*. Paris: Maison Neuve et Larose.
- Moreau, D. S.-M. (1784). *Lois et Constitutions des Colonies Francaises*. Paris: Le moniteur universel.
- Moreau, D. S.-M. (1984). *Description topographique, physique, civile, politique de la partie francaise de l'ile de Saint-Domingue, 1797-1798*. Paris: Société française d'outre-mer.
- Movimiento Izquierda Unida (2012). *Haiti una herida palpitante*. Estadounidense: Congreso.
- Noguera, C. (2013). "Educar es gobernar", en Ruth, C., Silvio de Sousa, G., Silvia, M., et. al. (2013). *Gubernamentalidad y Educación*. Bogotá: Instituto para la Investigación Educativa y el Desarrollo Pedagógico.
- Nicholls, D. (1996). *From Dessalines to Duvalier: Race, Colour, and National Independence in Haiti*. New Jersey: Rutgers University Press.
- Nicholls, D. (1985). *Haïti en el contexto del Caribe, Etnicidad, Economía y Revuelta*. Londres: Editorial The Macmillan
- Ortiz, F. (1983). *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Patrick, G.D. (2002). *Haitian Revolutionary Studies*. Virginia: Indiana University Press.
- Péan, L. (2005). *Haïti: économie politique de la corruption: Tome 2, L'Etat marron (1870-1915)*. Paris: Maisonneuve & Larose.
- Peters, C.E. (1956). *Le service des Loas*. Port-au-Prince: Imprimerie Telhomme.
- Peters, C.E. (1960). *La croix contre l'asson*. Port-au-Prince: Imprimerie La Phalange.
- Pierre, L.-J. (2014). *El sistema educativo haitiano entre 1859 y 1915: de Fabre Geffrard a la ocupación americana*. Bogotá: Universidad San Buenaventura.

- Pinto, A. (2012). *Una colonia en la encrucijada: Santo Domingo, entre la revolución haitiana y la reconquista española, 1791-1809*. Recuperado de <http://eprints.sim.ucm.es/16525/1/T33879.pdf>
- Pompilus, P. (1985). *Le Problème linguistique haïtien*. Port-au-Prince: Editions Fardin.
- Pompilus, P. (1945). *Le Vaudou dans la littérature haïtienne*. Port-au-Prince: Imprimerie La Phalange.
- Pradine, S.L. (1851). *Recueil général des lois et du gouvernement d'Haïti*. Paris: A. Durand.
- Price, J. (1954). *Kaleidoscopio. Aspectos culturales de la vida de Haití*. Santo Domingo: Ediciones Fundación Juan Bosch.
- Prices-Mars, J. (1953). *La République d'Haïti et la République Dominicaine. Les aspects divers d'un problème d'histoire, de géographie et d'ethnologie*. Puerto Principe: Collection du Tricinquantaire de l'Indépendance d'Haïti.
- Price-Mars, J. (1928). *Ainsi parla l'oncle*. Paris: Imprimerie de Compiègne.
- Quijano, A. (1992). "Colonialidad y modernidad-racionalidad", en Restrepo, E., y Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Restrepo, E., y Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Revista de Historia (2017). "Leopoldo II y su genocidio en El Congo", *Revista de historia*, 29 de mayo de 2017.
- Revue de la Société de Législation (1894). « Revue de la société de législation », *Revue de la société de législation*, n° 129.
- Rigaud, M. (1953). *La Tradition voodoo et le Voodoo haïtien: son temple, ses mystères, sa magie*. Paris: Editions Niclaus.
- Roca, P.J. (1991). *Haiti: une autonomie paradoxale dans le Tiers-Monde: figures d'incertitude, autonomie et dépendance*. Paris: L'Harmattan.
- Robert, P. (1964). *L'église et la première république noire*. Rennes: Imprimerie Simon.
- Robinson, J.A. (1963). *Honest to God*. Londres: SCM Press.
- Rogers, D. (2003). *De l'origine du préjugé de couleur en Haïti*. Lyon: Persée-École Normale Supérieure de Lyon.

- Rouchon, J. (1997). *Trois Générations d'intellectuels. Du discrédit étranger à la seconde Indépendance (1880-1930)*. Ottawa: Bibliothèque Nationale du Canada.
- Roumain, J. (1944). *Gouverneurs de la rosée*. Port-au-Prince: Imprimerie de l'État.
- Saint-Fort, H. (2011). *Haiti: questions de langues, langues en question*. Port-au-Prince: Editions de l'Université d'Etat d'Haiti.
- Saint-Germain, M. (1997). *Problématique linguistique en Haïti et réforme éducative: quelques constats*. Canada: ERUDIT.
- Saint-Louis, R. (1959). "La Constitución de 1801 en Haïti, en sus relaciones con la realidad social", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 21, n°1, pp.183-209.
- Sain-Remy, M. (1798). *Description, topographique, physique, civil, politique et historique de la partie française de l'île de Saint-Domingue*. Filadelfia: Chez L'Auteur.
- Saint-Mery, M. (1853). *Mémoires du Général Toussaint-Louverture*. Paris: Pagnerre Libraire.
- Salcedo, J. (2015). "Nueva gestión pública en las 'maneras de hacer' del docente universitario". *Revista en Educación y Desarrollo Social*, vol. 9, n°2, pp.102-123.
- Salgado, J-M. (1963). *Le culte africain du vodou et les baptisés en Haiti*. Rome: Editions Urbaniana.
- Savary, S. (2014). « Monsieur Langlois, du vodou haïtien et du catholicisme importé, qui est le chat? Qui est la souris? », *Le Nouvelliste*, 14 novembre 2014.
- Seitenfus, R. (2016). *Reconstruir Haïti: entre la esperanza y el tridente imperial*. Santo Domingo: Ediciones Fundación Juan Bosch.
- Smarth, W. (2015). *Eglise d'Haiti*. Port-au-Prince: Les Éditions CIFOR.
- Société Haïtienne d'Histoire, de Géographie et de Géologie. (2014). *Autour de l'Acte de l'Indépendance d'Haïti*. Port-au-Prince: Société Haïtienne d'Histoire, de Géographie et de Géologie.
- Solages, F. (1967). *A la recherche d'une pastorale haïtienne*. Port-au-Prince: S.L. Gason.
- Teddy, T. (2014). "Le racisme antinoir aux USA, en Haïti et ailleurs », *Le Nouvelliste*, 18 de diciembre de 2014.
- Tempels, P. (1965). *Témoignages sur la "Philosophie bantoue"*. Paris: Présence Africaine.
- Tempels, P. (1968). *Le Bantou problématique*. Paris: Présence Africaine.
- Tolentino, H. (1984). *Origines du préjugé racial aux Amériques*. Haïti: C3 Editions.

- Thomas, M. (1989). *Histoire d'Haïti. Port-au-Prince: Deschamps tome 7*. Port-au-Prince: Deschamps.
- Trouillot, H. (1979). « Plaidoyer pour le français », *Le Nouveliste Monde*, 24 de julio de 1979.
- Turnier, A. (1982). *Avec Merisier Jeannis, Une tranche de vie jacobinienne*. Port-au-Prince: Imprimerie Le Natal.
- Valdman, A. (2015). *Haitian Creole: Structure, Variation, Status, Origin*. Sheffield: Editorial Equinox Publishing Limited.
- Vicent, S. y Lhérisson, L-C. (1895). *Instruction Publique de la République d'Haïti*. Paris: Dunod.

ANEXOS

CRONOLOGÍA HISTÓRICA DE HAITÍ (1678-1915)

| FECHAS | HECHOS |
|----------------------------|--|
| 5 de diciembre 1492 | Llegada de Cristóbal Colon a Mole Saint-Nicolas, Ayti. |
| 1520 | Se inicia el exterminio de la población nativa. |
| 1685 | El Código Negro, instaurado por Luis XIV. |
| 1697 | Tratado de Rijswijk entre España y Francia para dividir la Isla en República Dominicana y Saint-Domingue (hoy Haití). |
| 1703 | Se establecen disposiciones que permiten el matrimonio entre nobles y mujeres de color. |
| 1711 | Se evidencia cómo los colonos empiezan a imponer unas medidas insultantes y discriminatorias contra los mulatos, en tanto que no afectan a sus economías. |
| 1761 | El Consejo de Puerto Príncipe recomienda a los notarios agregar en las actas de nacimiento las denominaciones “negros”, “mulatos” y “quarterons” (niños nacidos entre mulatos y blancos), con lo cual se refuerza legalmente la imposibilidad de los mulatos de superar su condición de inferioridad. |
| 1760-1770 | En la década de 1760-1770 se produce un fuerte rechazo, por parte de los blancos segregacionistas de la Isla, de los blancos que se han relacionado con esclavos. |
| 1770 | Un juez de Puerto Príncipe, utilizando su autoridad para proteger de la desdicha a la raza blanca, afirma, refiriéndose a los africanos, lo siguiente: “es necesario hacer pesar sobre esta raza negra el desprecio y la deshonra que merecen por nacer. Al quebrar los resortes de sus almas los llevamos al bien, es decir a la civilización”. |
| 1773 | Otra medida que legaliza la imposibilidad de ascenso social para los mulatos, se observa cuando se prohíbe a los negros y mulatos tomar el apellido de sus padres, aunque ellos sean blancos. Ordena que sea agregado al nombre del bautizado un apellido africano con el fin de mantener la barrera insuperable de la discriminación racial. |
| 1779 | Se instaure la prohibición que las personas de color se asimilen a los blancos en el uso del vestido, así como la utilización de prendas o accesorios que caractericen a los blancos. |
| 1788 | La Sociedad de Amigos Negros es fundada en febrero de 1788. |
| 1789 | Revolución Francesa/Declaración Universal de los Derechos del Hombre. |
| 1790 | Vincent Ogé (1790), miembro de la Sociedad de Ciudadanos de Color en París, decide viajar a la Isla para hacer aplicar el decreto del 8 de marzo de 1789. |
| 1791 | Se da inicio a la guerra de Independencia. La revolución comienza con la ceremonia vudú en Bois-Cayman, en la noche del 22 al 23 de agosto. |
| El 29 de agosto de 1793 | Sonthonax pronuncia la abolición de la esclavitud. |
| 1799 | La guerra del Sur entre Toussaint y Rigaud. |
| 1801 | La aprobación de la Constitución de Toussaint. |
| 7 de mayo de 1801 | Toussaint firma un decreto en el que prohíbe a los notarios hacer escrituras de propiedad sobre menos de 50 hectáreas de tierra, lo que genera que el campesino pobre no pueda acceder a la propiedad privada y deba trabajar para otros. |

| | |
|-------------------------|--|
| 1 de Enero de 1804 | La Independencia de Haití. |
| 1805 | La aprobación de la Constitución de 1805. |
| 17 de octubre de 1806 | Dessalines es asesinado por la orden de Pétion y Gérin en Pont-Rouge. |
| 1807 | La Constitución de 1807, influida por Henry Christophe. |
| 1811 | En 1811, surge otra Constitución para proclamar a Henry Christophe como rey de la parte Norte de Haití. Por lo demás, la Constitución de 1807 sigue vigente. |
| 1816 | Pétion, en el Sur, intenta distribuir tierras a los campesinos como estrategia para ganar sus favores, debido a su bajo nivel de popularidad. |
| 1818 | Broyer reemplaza a Pétion como presidente en el Oeste y el Sur del país. |
| 1820 | Tras la muerte de Henry Christophe, Broyer unifica el país. |
| 1825 | Boyer se ve obligado por Francia a pagar 150 millones de francos como indemnización en favor de los blancos. |
| 1826 | Boyer obliga a los campesinos a trabajar para soportar el peso de la deuda. A tal efecto, Boyer publica en 1826 el Código Rural, con el que se logra intimidar al campesino. En dicho Código, se promulgan penas que van, desde el encarcelamiento hasta el trabajo forzado o el castigo físico, e incluso se estipulan las horas de trabajo que deben ser de doce horas diarias como mínimo. |
| 1843 | Fin del régimen de Boyer. |
| 1844 | Philippe Guerrier llega a la presidencia. Siendo un negro octogenario, preside el país durante doce meses. |
| 28 de marzo de 1860 | Firma del concordato con la Iglesia católica. |
| 1867-1915 | Periodo de guerras civiles. |
| 17 de diciembre de 1914 | Las marinas norteamericanas roban la reserva de oro del país, que se almacena en el Banco Nacional de la República de Haití (BNRH), reserva estimada, en ese momento, en 500 millones de dólares. |
| 1915-1934 | Ocupación norteamericana de Haití. |
| 1918 | La Constitución de 1918, escrita por el presidente Roosevelt, elimina el artículo 12, que está presente en trece Constituciones antes de 1915, el cual dicta que ningún blanco, cualquiera sea su nacionalidad, puede adquirir terreno o declararse dueño de una propiedad en Haití. Al eliminar este artículo, se profundiza la miseria de los campesinos haitianos y se hace en detrimento del suelo de la Isla. |

ENTREVISTAS REALIZADAS

| ENTREVISTADOS | | |
|------------------------|---|--------------------------|
| NOMBRE | FORMACIÓN | FECHA DE LA ENTREVISTA |
| Dr. Jean Fils-Aimé. | Doctor en teología por la Universidad de Montreal. Magister en historia medieval por la Universidad McGill. Especialista en cuestiones de Fé y de culturas modernas y posmodernas | 10 de octubre de 2017 |
| Mme Bayyinah Bello | Fundadora de la Fundación Marie Claire Heureuse Félicité Bonheur Dessalines (FF). FONDASYON FELICITEE sitweb: www.fondasyonfelicitee.com Master en lingüística; Master en Magisterio. | 10 de octubre de 2017 |
| Jean Hérick Jasmin | Sacerdote oblato de Haití. Doctor en teología de la Acción, Pontificia Universidad Javeriana. Miembro de la reflexión afro-Clar. | 19 de octubre de 2017 |
| Marc-Antoine Fleurisca | Profesor universitario, Director de Relaciones Internacionales de la ETITC. Ex religioso de la Comunidad de los Hermanos de La Salle de Haití. Licenciado en Ciencias de la Educación por la Universidad de la Salle. Magister por la Universidad de San Buenaventura de Bogotá. Doctorando en Educación: escuela, lengua y sociedad por la Universidad del País Vasco. | 19 de octubre de 2017 |
| Jean Mary Exil. | Politólogo. Magister por la Universidad EBES en Diplomacia y Relaciones Internacionales Especialista en Terapia Respiratoria. | 28 de septiembre de 2017 |

*Entrevista concedida por Dr. Jean Fils-Aimé.
Doctor en teología por la Universidad de Montreal.
Magister en historia medieval por la Universidad McGill.
Especialista en cuestiones de fé y de culturas modernas y posmodernas.*

1-Dans votre domaine professionnel et votre expérience comment considérez-vous l'incidence de la discrimination raciale, linguistique et religieuse dans la société haïtienne?

Réponse:

Le rapport racial joue énormément dans la société haïtienne. Le français est perçu comme étant supérieur au créole, car c'est la langue des blancs. De même, le christianisme est supérieur au vaudou, car c'est la religion du maître blanc.

Respuesta

La relación racial juega un papel enorme en la sociedad haitiana. El francés es percibido como superior al criollo, porque es el idioma de los blancos. Del mismo modo, el cristianismo es superior al vudú, pues es la religión del amo blanco (Traducción del autor de la tesis).

2-Quelles sont les conséquences pour la société haïtienne, les pratiques d'exclusion basées sur des références culturelles et identitaire comme la religion, la race et la langue; dans sa quête pour une nation démocratique?

Réponse

C'est l'aliénation et le bovarysme. Tout ceci résulte en une haine de soi collective.

Respuesta

Es la alienación y el binarismo. Todo esto resulta en un odio de sí mismo colectivo (Traducción del autor de la tesis).

3-Le Vaudou est considéré comme un mouvement de résistance à l'esclavage et à la domination. Quels sont les éléments de cette religion considérez-vous qui peuvent conduire Haïti actuellement à la construction de nouvelles pratiques politiques et culturelles?

Réponse

La théologie vaudou est une théologie d'affirmation de soi, de libération des forces oppressives et de l'égalité des races. Voir la prière de Boukman.

Respuesta

La teología vudú es una teología de autoafirmación, la liberación de las fuerzas opresoras y la igualdad de las razas. Vea la oración de Boukman (Traducción del autor de la tesis).

4-Considérez-vous que la langue ou l'institution de l'identité culturelle haïtienne, les pratiques sociales ont perpétué la domination en Haïti?

Réponse

Sans nul doute. Le rapport du français au créole est celui de la domination du maître blanc sur l'esclave noir.

Respuesta

Sin duda alguna. La relación entre el francés y el criollo es la de la dominación del amo blanco sobre el esclavo negro (Traducción del autor de la tesis)

Entretien donné par Mme Bayyinah Bello.

Fondatrice de la Fondation Marie Claire Heureuse Félicité Bonheur Dessalines (FF).

FONDASYON FELICITEE sitweb: www.fondasyonfelicitee.com

Maîtrise en linguistique; Maîtrise en enseignement primaire.

Port-au-Prince, Ayiti le 10 octobre 2017.

1-Dans votre domaine professionnel et votre expérience comment considérez-vous l'incidence de la discrimination raciale, linguistique et religieuse dans la société haïtienne ?

La discrimination raciale n'est point une incidence. Elle une structure construire, élaborée, révisée régulièrement afin de lui donner la forme la mieux adaptée à l'époque en question.

Lisez la psychologue afrikaine-étasunienne, Frances Cress Welsing "The Isis Papers"; de l'avocate colombienne, Rosa Plumelle-Uribe: "La Férocité Blanche"... Par ses dogmes la religion inscrit les comportements au fond de Soi et la langue transporte les structures mentales, traditions, coutumes d'une génération à l'autre. Par ces biais le racisme est transmis et renforce d'une génération à l'autre.

Traducción del autor

La discriminación racial no es un problema. Es una estructura construida, elaborada y revisada regularmente para darle la forma más adecuada al tiempo en cuestión.

Lea a la psicóloga afroamericana, Frances Cress Welsing, "La Isis Papers", la abogada colombiana Rosa Plumelle-Uribe: "La Ferocidad Blanca"... A través de sus dogmas, la religión inscribe comportamientos en el fondo del Ser y el lenguaje traslada las estructuras mentales, tradiciones y costumbres de una generación a la otra, a través de las cuales el racismo se transmite y se refuerza de una generación a otra.

2-Quelles sont les conséquences pour la société haïtienne, les pratiques d'exclusion basées sur des références culturelles et identitaire comme la religion, la race et la langue ; dans sa quête pour une nation démocratique ?

Tout d'abord, je ne crois pas que ce que tout un chacun se plaît à nommer 'démocratie' forgée par le cerveau euro-chrétien, fils et petit-fils d'esclavagistes, de dominateurs et de génocidaires soit autre chose qu'une autre face de la domination euro-chrétienne. Par conséquent, charrie l'objectif de domination comme d'habitude. Le jour ou la société ayitienne voudrait devenir démocratique, telle qu'elle l'avait fait pour devenir libre, elle devra se forger les voies et moyens de cette démocratie.

Traducción del autor

En primer lugar, no creo en lo que a todo el mundo le guste llamar "democracia" forjada por el cerebro eurocristiano, hijo y nieto de esclavos, dominadores y genocidas, no es otra cosa que la dominación eurocristiana. Por lo tanto, lleva el objetivo de la dominación como de costumbre. El día en que la sociedad Ayitiana quiere convertirse en democrática, como lo hizo para liberarse, tendrá que forjar los caminos y medios de esta democracia.

3-Le Vaudou est considéré comme un mouvement de résistance à l'esclavage et à la domination. Quels sont les éléments de cette religion considérez-vous qui peuvent conduire Haïti actuellement à la construction de nouvelles pratiques politiques et culturelles ?

La philosophie vodou n'est pas constituée d'éléments à disséquer et séparer. Cette philosophie exprime une vision globale du monde. Soit on l'assume, la comprend et la vie, soit on s'en dissocie !

Traducción del autor

La filosofía del Vodou no está compuesta de elementos para ser conservados y separados. Esta filosofía expresa una visión global del mundo. ¡O uno lo asume, lo entiende y la vive, o uno se disocia de él!

4-Considérez-vous que la langue ou l'institution de l'identité culturelle haïtienne, les pratiques sociales ont perpétué la domination en Haiti?

La cause de la domination dans notre pays est cette école conçue par l'église, qui a enseigné à nos enfants que notre langue n'en était pas une ; qui a imposé son système de croyance en dénigrant, criminalisant la nôtre, et en commettant un génocide sur les porteurs de la croyance vodou. Les dirigeants ayitiens sont en général, des produits de cette école. Ainsi, cette église domine la société dans sa globalité. Alors, si on est de bonne foi, comment peut-on aller chercher ailleurs les causes de domination et de discordes ?

Traducción del autor

La causa de la dominación en nuestro país es esta escuela diseñada por la iglesia, que enseñó a nuestros niños que nuestro idioma no era uno; quien impuso su sistema de creencias denigrando, criminalizando el nuestro y cometiendo genocidio en los portadores de la creencia del vudú. Los líderes ayitianos son, en general, productos de esta escuela. Así, esta iglesia domina a la sociedad en su conjunto. Entonces, si uno está de buena fe, ¿cómo puede uno ir a buscar las causas de la dominación y la discordia?

*Entrevista concedida por Jean Hérick Jasmin, Sacerdote oblato de Haití.
Doctor en Teología de la Acción, Pontificia Universidad Javeriana.
Miembro de la reflexión afro-Clar.
Bogotá, 19 de octubre de 2017*

1-En su campo profesional o por su experiencia ¿cómo examinaría usted el impacto de la discriminación racial, lingüística y religiosa en la sociedad haitiana?

De ante mano, quiero afirmar que según mi experiencia y como haitiano, el impacto de la discriminación racial, lingüística y religiosa es muy fuerte en la sociedad haitiana. En efecto el concepto de discriminación está muy ligado a la historia misma de esta nación. Haití conoció la colonización francesa en los contextos de los siglos XVI hasta XVIII, cuando los debates antropológicos en cuanto a la superioridad de la raza blanca sobre las consideradas inferiores. Por tanto, para mantener la perpetuidad de la injusta colonización y el sometimiento de los esclavos, los amos franceses no tuvieron otra opción que inculcar a los negros provenientes de África que son animales y de raza inferior. Recordaos del famoso “Code Noir, 1685, (Código de los negros)” en sus estipulaciones. Entones, esta actitud iba desarrollando una conciencia colectiva nefasta en la sociedad haitiana, además de una segregación de más blancos contra menos blancos. Desafortunadamente, el cristianismo en su principio en el Caribe, ha sido testigo de las injusticias de los conquistadores, y gracias a ellos, ha sido impuesto de muchas maneras como la única religión, y todo lo que las religiones tradicionales tenían, ha sido considerado como prácticas supersticiosas, fetichismo y otros calificativos, y al parecer, esto es contrario al cristianismo. Esto ha sido el caso del Vodú (Voodoo). La primera evangelización fue hecha en un contexto inhumano y en medio de tumultos y resistencias. En muchos casos, la identidad o la particularidad de los esclavos ha sido negada, han sido derrumbados sus valores, un comportamiento que nos hacen respirar hoy los mil problemas sociopolíticos y religiosos, que nos impiden servir a la vida y convivir en nuestra tierra común.

Además, de manera inteligente, los colonizadores franceses supieron utilizar inteligentemente el servicio y la predicación de los misioneros católicos, para enseñar de manera errónea a los esclavos que obedecen a sus amos. Por eso, el contexto post-independencia de Haití, la religión dominante, la católica de la época, va intentar de miles de maneras para discriminar toda creencia y manifestaciones religiosas de los haitianos hasta censurar las de diabólicas. La razón principal no es secreto para nadie. Por las fuerzas liberadoras del Vodou (Vodou), les esclavos pudieron unirse y rebelar con la sangrienta esclavitud. Hoy en día, después del concordato de 1860, y las campañas anti-supersticiosas de 1941, los protestantes haitianos son los herederos de esta discriminación religiosa y tienden a menudo declarar que la mala suerte de Haití ante la pobreza y el terremoto del 12 de enero de 2010, proviene de la práctica del Vodou.

Para concluir, la discriminación lingüística no escapa de amplio panorama que acabo de describir brevemente. Es a recordar que las diferencias enormes de los dialectos de los esclavos africanos en el Nuevo Mundo, hicieron imposible la comunicación y comprensión entre ellos. De hecho, la capacidad de crear un nuevo dialecto sonoro desde el francés fue una marca de superación que hizo posible la reunión de “Bois Caimán” y la posterior batalla de noviembre de 1803. Sin embargo, podemos entender que hoy en día para no valorar este esfuerzo gitanesco y antropológico avanzado, muchos extranjeros y también los mismos haitianos rebajan el Creole y no la reconocen como una lengua y es para los detractores de valores haitianos, solamente un “patois”. Eso da mucho que reflexionar, pero lo dejamos entre las manos de expertos en humanidad.

2- ¿Cuáles son las consecuencias para la sociedad haitiana, las prácticas de exclusión sobre la base de referencias culturales y de identidad, tales como la religión, la raza y la lengua; en su búsqueda de una nación democrática?

Hemos subrayado anteriormente que los procesos históricos de la conquista (1492), determinan las formas antropológicas y sociales de los haitianos. En otras palabras, la historia de la esclavitud en Haití, de ocupaciones extranjeras, de matanzas, todo eso es de cierta manera explicativa del comportamiento sociocultural de los haitianos. Esta historia de un pasado triste que los haitianos han conocido y han de sobrepasar, crea en ellos una conciencia colectiva o unas actitudes primarias tales como: matar para sobrevivir (la auto-conservación); quemar para conseguir su libertad; hacerse “fugitivos” para ser libres; protestar o marchar para defender sus territorios al precio de la muerte. Algunas entidades prefieren guardar el silencio frente a las injerencias. En fin, creen que todo el mundo es una selva donde la regla es: sálvese quien pueda.

Sin embargo, el lema que acompaña las armas de la República independiente de Haití es “la unión hace la fuerza”. Para decirle que, en la búsqueda de la verdadera democracia en Haití, no puede haber espacio para la discriminación ni la exclusión. Una aproximación comprensiva y consiente del etnos cultural de los haitianos permite darle una mejor significación al mismo. En este sentido, los fenómenos religiosos que derivan de esta cultura dejarán de ser mal interpretados y serán provechosos para el enriquecimiento de desarrollo duradero. Una inculturación-inclusiva significará entonces: el descubrimiento progresivo, inteligente y contemplativo que el haitiano hace en el universo simbólico y valorativo, en el horizonte de sentido propio, a través de la interpretación juiciosa de sus acciones significantes.

Por el contrario, cuando nos asistimos a un país donde en medio de su población reina unas prácticas negativa o contravalores que nutre la exclusión de sus propios miembros, este país va derecho hacia la anarquía y la desconstrucción de sus propios valores. Es el caso de Haití en muchas ocasiones. Es bien claro de que la noción de democracia contempla las prácticas libres y soberanas de una nación cuyo pueblo es el sujeto activo y actuante. Para ello, la inclusión sistemática de su lengua, su raza y creencias religiosas, es indispensable para la armonía y el buen vivir de todos los miembros de esta nación-comunidad. Al no practicar lo anterior mencionado, Haití vuelve a ser una nación dividida, exhausta de guerras intestinas y de polarización política y social.

Una de las consecuencias mayores de la exclusión en Haití la pobreza aguda como fruto del subdesarrollo de la conciencia nacional y de las infraestructuras sociopolíticas. Se excluye a los hijos de la patria que podrían aportar en la creatividad humana. Muchos políticos haitianos pasan su tiempo en la caza humana de las opiniones contrarias y de los talentos que podrían levantar al país del marasmo del subdesarrollo. Por eso, siempre Haití ha conocido gobiernos efímeros y un nivel de desarrollo dependientes de las ayudas externas y no la estabilidad sociopolítica.

3-El Vudú se considera como un movimiento de resistencia a la esclavitud y a la dominación. ¿Cuáles son los elementos de esta religión Piense usted que puede llevar a Haití hoy a la construcción de nuevas prácticas políticas y culturales?

Haití en nuestros días, es un país muy religioso y de esperanza en cuanto al número de católicos y practicantes y la vivencia de la fe. También se encuentran en la encrucijada de muchas tradiciones religiosas inspiradas de la diversidad cultural, principalmente el Vudú, considerada en la vertiente religiosa. Esta tradición religiosa encarnaba la cultura de los haitianos, concebida como el conjunto de creencias, conductas, usos y costumbres. Además, esta tradición cultural religiosa es fuente de valores cuya estructura depende ampliamente de la jerarquía que colocaba en la cumbre al Ser Supremo y a los Antepasados. Hoy, aunque las estructuras hayan cambiado por el proceso de colonización, muchas costumbres y prácticas religiosas del Vudú, por las influencias de otras religiones, conservan lo fundamental de la espiritualidad y de la visión cosmológica. Así, los valores de la conciencia colectiva que fortalecen el pueblo haitiano, se expresan así: todo ser humano tiene derecho a la vida, la salud, la alimentación, es decir derechos humanos. Son partes de la naturaleza y la protección del medio ambiente es para el bien de todo; hay una medida, un

equilibrio en todo, etc. La historia ha permitido a los haitianos a adquirir un nivel de conciencia progresivo hasta creer en su fuerza de cambio que a veces vuelve a ser agresiva.

A continuación, el Vudú se ha desarrollado en Haití en un contexto histórico peculiar ligado a la esclavitud, la dominación y la resistencia. Hoy en día, nos falta hablar de un rescate del Vudú o más bien de sus valores religiosos y antropológicos a favor a nuevas prácticas político-culturales. ¿Cuáles son?

Los elementos del Vudú, que en mi opinión emanan nuevas prácticas sociopolíticas para Haití, se resumen en la lucha por la vida, por la justicia y la convivencia. Se resaltan también diversos verbos que traducen estas fuentes inspiradoras, tales como: “ESCUCHAR lo que nos enseña la naturaleza; escucha el grito de la tierra y los espíritus. CONVIVIR con las fuerzas de la naturaleza, respetarlas y buscar la armonía. CANTAR las maravillas del Maestro, del Creador al principio de esta maravilla. Cantar lo que sentimos y que nos inspira la dulce voz de la naturaleza; los sufrimientos e injusticias que han hecho a la naturaleza y el género humano. LUCHAR, para cambiar las injusticias y restablecer la armonía con la naturaleza, consigo mismo, con el próximo y con Dios; por un mundo nuevo, por la vida.

De un modo consecuente, podemos hablar de un sentimiento patriótico que proviene del Vudú que hoy en día es casi inexistente en las prácticas sociales y políticas de nuestros dirigentes. También hay que rescatar el sentido de comunidad y de compartir que es muy fuerte en el Vudú. Esto serviría para un país más justo y equitativo. También reduciría las grandes diferencias entre los muy ricos y los más pobres.

También, una nueva práctica de la conciencia social y la equidad puede hallarse en el vudú y es constitutivo a una nueva Haití. En fin, no se puede olvidar el sentido de fiesta y la alegría de las celebraciones y danzas en el vudú. Estas celebraciones se terminan siempre con un proceso de alimentar a todos los participantes. Desde este ejemplo que diría yo de la solidaridad entre haitianos y el sentido de igualdad en la distribución de los bienes comunes.

4- ¿Considera usted que el idioma o la institución de la identidad cultural de Haití, las prácticas sociales han perpetuado la dominación en Haití?

La identidad cultural haitiana se constituye de ritos, símbolos y valores comunes, frutos de una historia épica que sólo el análisis hermenéutico de la misma daría claves para su comprensión en el marco de unas prácticas sociales enraizadas en la dominación. Dado que la cultura compartida por una comunidad es constitutiva del mundo de la vida que sólo los miembros individuales encuentran ya interpretado en lo que atañe a su contenido, el énfasis en la experiencia personal y lo vivencial nos lleva a considerar los hechos de la institución cultural haitiana, en cuanto son significativos para el haitiano y un determinado modo de vida.

Si consideramos la identidad cultural como el conjunto de valores que lo animan y de desvalores que lo debilitan y que los haitianos, al ser participados en común en una misma conciencia colectiva, el idioma puede en este caso contribuir a perpetuar la dominación en las prácticas sociales.

En efecto, en Haití, la diferencia entre los que hablan “francés” y los que hablan “Creole” se fundamenta sobre la hegemonía de los superiores sobre los inferiores, de los más sabios sobre los ignorantes, sobre los más importantes sobre los inútiles, etc. Además, la identidad cultural haitiana fundamentada sobre el idioma, favorece la dominación de algunos grupos identificados por su color de piel “más claros” o su capacidad de hablar “bien” es decir “elegante” el francés. A los que hablan únicamente el criollo se relega al terreno de la pobreza y de la humillación.

En fin, de cuentas, muchos gobiernos y dictaduras haitianas, como las de los Duvaliers, han alimentado la institución de la discriminación lingüística como arma de dominación del pueblo. Por eso los políticos haitianos prefieren mantener al pueblo analfabeto por siempre. No los interesa la educación ni la formación de la conciencia del pueblo.

Entrevista concedida por Marc-Antoine Fleurisca.

Profesor universitario, Director de Relaciones Internacionales de la ETITC.

Ex religioso de la Comunidad de los Hermanos de La Salle de Haití.

Licenciado en Ciencias de la Educación con énfasis en enseñanza religiosa por la Universidad de la Salle, Bogotá.

Magister por la Universidad de San Buenaventura de Bogotá.

Doctorando en Educación: escuela, lengua y sociedad. Universidad del País Vasco.

Bogotá, 19 de octubre de 2017

1-Desde su campo profesional y/o experiencia como considera la incidencia del racismo, el lenguaje y la religión en la alta jerarquización que se ha establecido en la sociedad?

Sin duda, el racismo no es asunto de hoy. El relato de Caín y Abel en la historia de la Biblia basada en la realidad del pecado es prueba de ello. En la antigüedad greco-romana, aunque no consideraban a los llamados “bárbaros” como inferiores, pero si tenían esclavos. Luego, en los tiempos modernos, la esclavitud impuesta por los europeos tocó la cima de la desgracia “humana”. Pues, los pueblos de África, los indígenas del nuevo mundo fueron reducidos a “cosas”. Además, los colonos llegan también con su propio “dios”.

Se decía que los esclavos negros traídos del continente africano no tenían almas. Los comerciantes y soldados europeos causaron la destrucción masiva de las civilizaciones precolombinas. En muchas ocasiones los misioneros católicos recurrieron a interpretaciones falaces de la Biblia para perpetuar la barbaridad. ¿Qué decir de los nazis?, ¿Es la raza pura?, ¿La mezcla de raza provoca la decadencia y la degeneración de las grandes civilizaciones?, ¿Qué consecuencias tiene la locura homicida de Hitler sobre los gitanos Tziganos?, ¿Qué fuerza tenía el lenguaje utilizado por el Führer, sobre la juventud nazi? La historia enseña que el racismo predominó en aquella época, los indios aún tienen un sistema de castas llenos de fundamentos supuestamente históricos y religiosos. Sin duda, Suráfrica es el ejemplo por excelencia de la perpetuación del racismo en tiempos recientes. ¿Y qué podemos decir de Haití?, ¿Habrá alguna conexión entre racismo religión y lenguaje? Tristemente, la historia recuerda la hospitalidad de los pueblos que habitaban la isla hacia los colonos, que de inmediato los consideraban como seres inferiores. Fueron obligados a recibir el famoso bautizo cristiano. La llegada de los franceses empeoró la situación: intensificación de la esclavitud una sociedad dividida por el color de piel surgió.

- a. Blanco, colono y sacerdote
- b. Blanco, jornalero
- c. Mestizos
- d. Negros
- e. Esclavos.

La apertura de las primeras escuelas congregacionistas ratifican el sistema de casta: escuela para hijos de algunos blancos y mestizos. Después de la declaración de la independencia del país el racismo no desapareció. Los hijos de los combatientes eran los únicos que tenían derecho para ir a las pocas escuelas que existían. Lamentablemente la iglesia estaba del lado del poder, de hecho, no se admitía a los negros en el sacerdocio. El primer obispo haitiano de color de piel negra se consagró en 1953.

Hoy en día es un racismo camuflado entre ciudadanos y campesinos; el hombre mestizo de las alturas de Puerto Príncipe y el hombre pobre de los suburbios. He tenido la oportunidad de hablar con algunos misioneros evangélicos estadounidenses que creen que la pobreza en Haití se debe a la inferioridad de la raza negra, a la práctica del vudú y también por alejarse de la Biblia. Las palabras utilizadas por estos protestantes en ocasiones están llenas de odio, de sentimiento de superioridad ya que ellos se consideran como el mesías.

2-¿Cuáles son las consecuencias para la sociedad haitiana actual en su búsqueda de una nación democrática, la construcción de prácticas excluyentes propuestas desde referentes culturales y de identidad como la religión, la raza y la lengua?

Las consecuencias son claras: una burguesía que se cree superior al resto de la población por su riqueza y dominio del francés, algunos estudios generosos (Pradel Pompilus, 1985; R. Berrouët – Oriol y Hugues St – Fort 2011; Fortenel Thélusma, 2016) sitúan el porcentaje de la población que domina el idioma de Voltaire entre 7% y 15%. El resto de la gente habla solamente creole, un idioma considerado inferior en comparación con el francés.

Una multiplicación por miles de iglesias protestantes, adventistas, entre otras por todo el país muchos nuevos creyentes de estas confesiones religiosas, se abstienen de participar en la vida política de la religión del país. La mayoría cree ser superiores elegidos dignos hijos de Dios, incapaces de compartir con los demás.

Consecuencia: un pueblo que ha perdido la fe en el futuro, el orgullo de nación, el amor a su lengua materna. En Puerto Príncipe la capital es común escuchar a la gente hablar un creole calcado sobre el francés para parecer educado y estudiado y, por ende, diferente de los pobres que no tuvieron la oportunidad de ir a la escuela.

Consecuencia: sentirse inferior a los blancos siendo que la población haitiana es un resignado incapaz de vomitar lo anormal, no hay electricidad entonces compran velas y paneles solares, etcétera, si son soluciones alternativas, pero temen exigir soluciones duraderas a las autoridades.

¿Será el mismo miedo frente a los colonos? ¿Será producto de una mentalidad de esclavos?

La religión se utiliza para manipular a los fieles con el fin de llegar al poder, muchos intelectuales que hablan bien el francés utilizan su conocimiento para el interés de los más fuertes. No tienen sentido patriótico. Uno los encuentra como sacerdotes diáconos pastores profesores periodistas.

Consecuencia: desde un punto de vista del lenguaje hay algunos proverbios, dichos que hacen parte mismo del haitiano que no ayuda:

- a. *Bourik travay, chwal galonnen*: literalmente significan el burro trabaja burro, el caballo goza.
- b. *Je wè, bouch pe*: significa ojos ven, boca callada
- c. *Pot tach pa goumen ak fe*: significa puerta de palmas no puede pelear con puerta de acero.
- d. *Ravèt pa janm gen rezon devan pou!*: significa cucarachas nunca tienen la razón para la gallina.
- e. *Ti nèg fe sal kapab, gro nèg fe sa yo vle*: significa el débil hace lo que puede, el pudiente hace lo que se le da la gana.
- f. *Trop lespri, sot pa lwen*: significa mucho conocimiento, la ignorancia no está lejos; es decir el que se ufana de saber mucho esta próximo al atraso.

3-¿Cómo ve usted la incidencia de la religión vudú en las prácticas políticas y sociales actuales de la sociedad haitiana?

Es impensable definir al hombre haitiano y ahondar en su identidad sin considerar el vudú. Es casi imposible entender la idiosincrasia de este pueblo, las creencias, las prácticas sociopolíticas excluyendo al vudú. Me atrevo a decir que el 99% de haitianos creen en el más allá, en el poder de la magia, en la superstición. Al inicio del año escolar, hay familias que no mandan a los niños a tomar un baño especial para tener suerte. Hay políticos que invocan a dioses (Iwa) para ganar las elecciones. Fui testigo ocular de dirigentes de equipos de fútbol, de arqueros que pagaban sumas de dinero a un *houngan* o *bokó* para evitar la derrota de su equipo. Ser supersticioso es parte del ser haitiano. Los políticos lo saben bien y se aprovechan de esto. Papa Doc (Francois Duvalier) que gobernó entre 1957 a 1971 utilizó el temor que el vudú genera en la población, para mostrarse como un hombre todo poderoso al presentarse como un *houngan* de manera consiente, hacia lo posible para personificar “*Baron Samedi*”, el espíritu de los muertos. A propósito, hablaba con un tono nasal con el fin de aparentar el estar poseído de dicho espíritu.

4-El Vudú ha sido considerado como un movimiento de resistencia a la dominación ¿qué elementos de esta religión considera que en la actualidad permiten el fenómeno de la resistencia y le aportan a la construcción de nuevas prácticas políticas y de identidad cultural?

Nuevas prácticas políticas y culturales, los defensores del vudú dicen que esta religión busca el bienestar de los individuos de la sociedad. Se prohíbe menospreciar a los más pobres; es más, esta última categoría merece la protección de los fuertes, de los ancestros, por eso, cualquiera puede entrar a una ceremonia de vudú y comer si tiene hambre.

Es común ver a practicantes del vudú organizar los famoso *konbit*¹¹⁴ para cultivar la tierra. Con la llegada de tantas ONG el país caribeño ha ido perdiendo este espíritu de colaboración entre hermanos. Ya que nadie quiere ayudar pues todos esperan salarios exorbitantes de una ONG para enriquecerse.

Atención a los ancianos: el vudú respeta a los ancianos de hecho unos se encuentran en los lugares de culto del vudú en las familias de los practicantes en vez de hogares deshumanizantes (casa de ancianos) de muchos países del primer mundo.

Prácticas políticas Jean Rosier Descartes en su libro “*Dynamique du Voudou et droits de l’homme en Haiti*” afirma que el vudú es un arma política utilizada por los actores políticos para acceder al poder o perpetuarse en él. Así, los más vivos le hacen creer a los demás que ellos son invencibles, los más fuertes y todo poderoso por ser sacerdotes, pastores, houngan, mambo, o “*macon loge* (masón)”. Con respecto a este último grupo los lazos de hermandad son tan fuertes que reparten los puestos políticos entre ellos, algo que no ocurre con los practicantes del vudú puesto que son millones.

En vez de preocuparse en sectas secretas, en círculos minoritarios excluyentes los actores políticos pueden imitar al vudú en su origen, en la colonia, que fue un medio eficaz de cohesión y un instrumento útil poderoso en las manos de los esclavos para luchar en contra de la opresión, en contra de las estructuras de desigualdad, de inequidad degradante e inhumana. El vudú es espacio abierto para todas las razas. No existe discriminación por ser pobre o rico, por ser ciudadano o campesino, por colores o partidos políticos. La sociedad debe rescatar ese tesoro que esconde el vudú para construir un país y un mundo más justo.

5-¿Cuál es el papel que juega o ha jugado el lenguaje en la institución de la identidad cultural haitiana y que prácticas sociales y políticas considera que se han instaurado en la sociedad haitiana y que ha perpetuado la dominación?

El campesino pobre que no pisó las puertas de una escuela no habla francés, por lo menos apenas puede escribir su nombre, se siente inferior en una sociedad excluyente. Pues considero que el francés es un factor de poder, un idioma excluyente que facilita la dominación de la burguesía mestiza. Siendo así no habrá interés en formar al pueblo. ¿Para qué construir nuevas universidades públicas en las regiones? ¿Para qué formar maestros capaces de formar la cosmovisión de los jóvenes?

¹¹⁴ Es una solidaridad entre campesinos, para trabajar en la siembra y cosecha en donde el dueño del terreno solo retribuye a los ayudantes con comida y bebida.

Entrevista concedida por Jean Mary Exil.

Político.

Magister por la Universidad EBES en Diplomacia y Relaciones Internacionales.

Especialista en Terapia Respiratoria

Bogotá, 28 de septiembre del 2017

1-En su campo profesional o por su experiencia ¿cómo examinaría usted el impacto de la discriminación racial, lingüística y religiosa en la sociedad haitiana?

La incidencia del racismo manifestado a través del establecimiento de un sistema Político/económico, socio/religioso y cultural, con repercusiones negativas ancestrales a través de la línea del tiempo establecida por una minoría con el fin de gobernar, explotar, manipular, discriminar, excluir a la mayoría en la sociedad haitiana, tiene tras fondo en el axioma llamado la propiedad privada. Todos los países desarrollados hoy día, bien sea el modelo de los Comarcas Nórdicos, posicionado en primera posición según el coeficiente Gini, han pasado por procesos belicosos peores que el pueblo haitiano, sin embargo, han llegado en determinados momentos donde toman la conciencia colectiva en actuar por el bienestar de aquellas sociedades.

En el caso de Haití, siguen manipulando paradigmas obsoletos, con intereses personales (propiedad privada) al detrimento de una sociedad. Muchas Veces al dedicar tanta importancia manejando neologismo, pasa el tiempo donde aquella minoría suelen ser víctimas de la ceguera y del egoísmo. Eso refleja, en la falta de grandes infraestructuras educativas, construcciones de vías, complejos hospitalarios, un sistema agrícola tecnificada y modernizada, la construcción cultural como columna vertebral de la sociedad.

Por lo cual se necesita, en este momento intelectuales holísticas, filantrópicas con intenciones y conceptos claros en estructurar una política constructiva colectiva, rompiendo las culturas personalistas para sacar la sociedad haitiana del impase miserable mental que padece.

2-¿Cuáles son las consecuencias para la sociedad haitiana, las prácticas de exclusión sobre la base de referencias culturales y de identidad, tales como la religión, la raza y la lengua; en su búsqueda de una nación democrática?

Las consecuencias para la sociedad haitiana como respuesta a las grandes interrogaciones anteriores, reflejan según los grandes informes anuales internacionales como uno de los países más corruptos por la ineficiencia del estado en tema de corrupción; mala calidad de control (no hay check and balance); monopolios del estado; no hay sanción social sobre los corruptos (no hay prohibiciones en los dirigentes). El país además nunca se ha podido consolidarse democráticamente, siempre Haití se encuentra en un estado transitorio a la democracia, una nación que vive de golpe en golpe de estado.

La misma inestabilidad política ha tenido una repercusión sobre la economía, la cultura y directamente sobre la sociedad por lo cual la nación haitiana es siempre la más pobre en este continente, no es una nación compacta, es un país vulnerable no solamente a los fenómenos catastróficos naturales pero también a los fenómenos políticos, es una sociedad muy mal clasificada en temáticas referente al desarrollo humanitario, a la lucha para el bienestar de la sociedad en todas las etapas de la vida.

3-El Vudú ha sido considerado como un movimiento de resistencia a la dominación ¿qué elementos de esta religión considera que en la actualidad permiten el fenómeno de la resistencia y le aportan a la construcción de nuevas prácticas políticas y de identidad cultural?

Históricamente se ha considerado el Vudú como un movimiento de resistencia a la dominación, a partir de las grandes ceremonias (Bois Caimán, etc.) realizadas por los ancestros para liberar el pueblo de la maquinaria explotadora imperialista. Afirmativamente, el pueblo haitiano se liberó de la colonización y fue capaz de ayudar a multitudes pueblos hermanos liberarse de la esclavitud. En este caso, hay unos elementos

simbólicos del Vudú (por ej. Unidad, libertad colectividad, asociación de diferentes grupos de individuos, la disciplina, la fuerza grupal, misticismo) son temáticas claves que podrían aportar a la construcción solida/duradera de la política y fortalecer la identidad cultural de la nación.

4-¿ Considere usted que el idioma o la institución de la identidad cultural de Haití, las prácticas sociales han perpetuado la dominación en Haití?

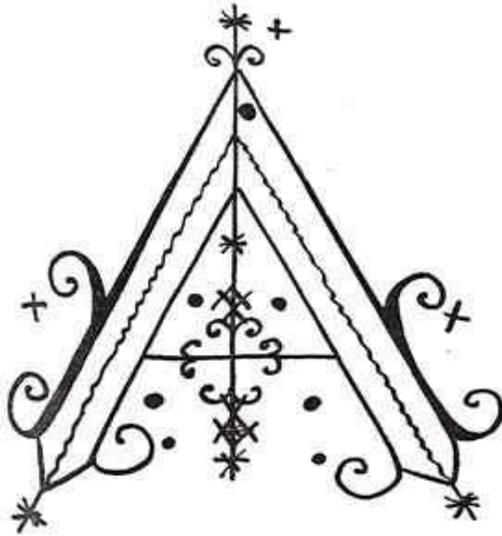
El lenguaje es el sistema del cual el hombre se comunica, sin embargo en caso de Haití es tergiversado por el idioma del colonizador (el francés) y la lengua de los nativos (el creole), en la construcción de la identidad cultural haitiana, se percibe unos lenguajes sociales y políticos artificiales o de programación con el francés que están diseñados para servir a unos propósitos específicos de dominación y de exclusión hasta hoy día, sobre todo en algunas instituciones estatales/privadas o determinados niveles sociales, impidiendo el libre arbitraje y desarrollo integral comunicativo del individuo en la sociedad.

Este lenguaje se percibe como una herramienta, no es usual, sin embargo, en el momento que los actores determinados lo necesitan, se usa para algún interés determinado; temática del diario entre la relación Patrón/Proletaria, determinadas instituciones, etc. Un sistema que persuade la perpetuación de la dominación a través de este instrumento manipulativo francés vs Creole.

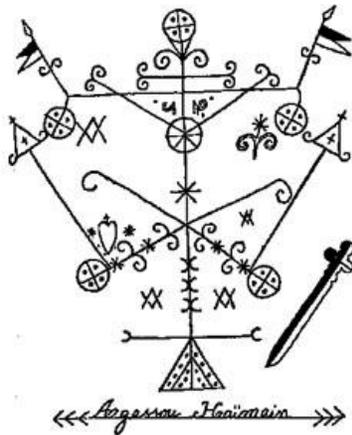
LEXICO DEL VUDÚ

A continuación, se presentan algunos términos importantes acerca del vudú haitiano.

Adjinakou: Loa representando un elefante.

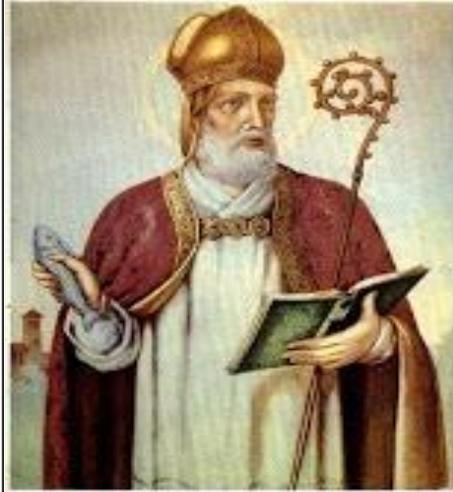


Agaou/San Miguel: Dios del viento y de la tormenta (<https://co.pinterest.com>, 2017)

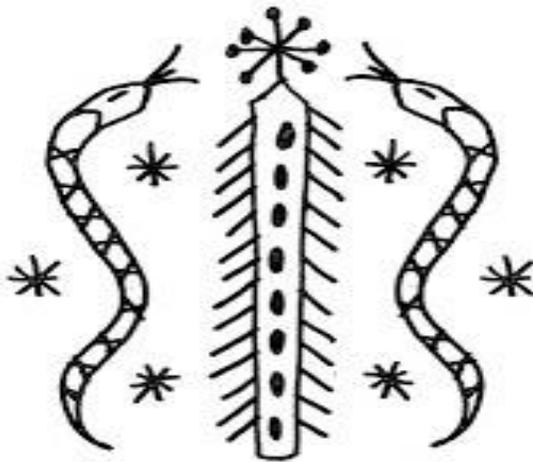


Agassou (Ati-A-Sou): Loa guardián de las tradiciones dahomeyana (<https://co.pinterest.com>, 2017).

Ago: Exclamación ritual usada en el mismo sentido que Amén.



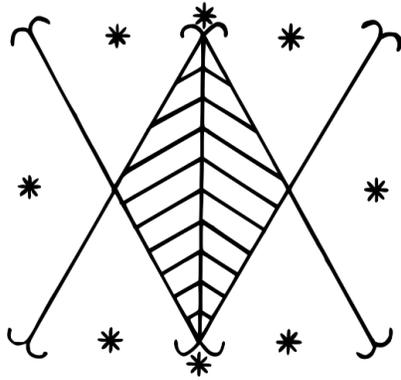
Agwe/Saint-Ulrich: (Agoué) Loa de los mares y océanos. También es el guardián de los pescadores y marineros (<https://co.pinterest.com>, 2017).



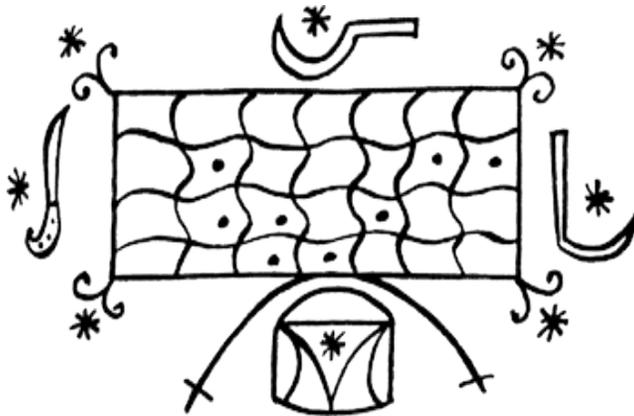
Aida-Wedo/Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción, Mami Wata: Loa et esposa de Damballah-Wedo. Representa la fertilidad y los nacimientos. Su símbolo es el arco iris (<https://co.pinterest.com>, 2017).

Ange: Define un Loa que tiene la custodia de un iniciado vudú.

Asson: Un sonajero sagrado que se entrega al hougan o al mambo cuando alcanza la autoridad del vudú. Esta herramienta ritual está hecha de calabaza y está cubierta de perlas. Un símbolo de serpiente representa Damballah.



Ayizan (Aizan)/Nuestra Señora de Altagracia, Santa Clara: Espíritu de iniciación, guardián de mercados y comercio, plazas públicas, puertas, barreras y caminos. *Loa* que representa el mercado y la iniciación. En un aspecto de Legba, ella es también la esposa de Loco, curandero y protector de hounfor (<https://co.pinterest.com>, 2017).

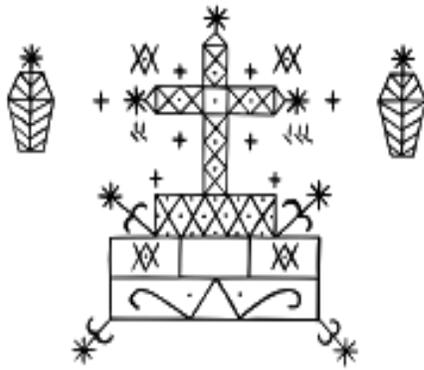


Azacca Médé (Kouzin Zaka)/San Isidor: Ministro de Agricultura, Director de la Economía Nacional, y también guardián de los cultivos y montañas, protector de los viajeros y Dios de la tormenta. Para el vudú es el *Loa* de la agricultura (<https://co.pinterest.com>, 2017).

Bagi: Habitación dentro del hounfor dedicado a una loa en particular.

Baka: (Mazanga) Espíritu demoníaco y malévolo. Familiarizado con una parte del cuerpo de un pollo y el otro de un sapo.

Baptême: Ceremonia celebrada dentro del hounfor durante la cual los objetos son bautizados y consagrados hacia los Loas.



Barón Lacroix/San Francisco de Asís: Divinidad de muerte, sexo y placeres inmediatos (<https://co.pinterest.com>, 2017).

Baron Cimetièrè/San Elías del Monte y Carmelo, el primer hombre muerto que entró en un cementerio.

Gédé Nibo/San Gerardo de Magella: Dios de la muerte, con un carácter fálico. Una de las familias de Ghede. Loa que representa los cementerios.

Baron-la-Croix: Una de las familias de Ghede. Loa representando las cruces.

Barque d'Agwe: Pequeña balsa donde las ofrendas son depositadas para el Loa Agwe, que luego será llevado por las aguas.

Barriè (Barrière): Portería simbólica entre el mundo de Loas y el plano material.

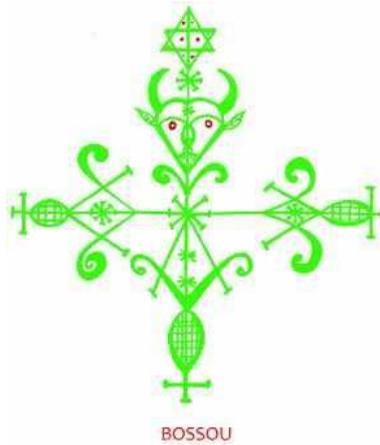
Battérie maçonnique: Ritmo continuo consistente en clavos de manos y tambores que simbolizan el acto de llamar a la puerta del mundo de *Loas*.

Battre guerre: Una ceremonia de iniciación que un ounsi debe pasar para convertirse en hougan o mambo. Durante la guerra, el candidato es poseído por una loa en particular que luego ofrece su patrocinio al partidario. A veces llamado "bat gé".

Bayé: Una pasarela, especialmente entre el mundo material y el mundo de los muertos.

Bizango: Sociedad secreta compuesta de magos negros aparentemente practicando "zombificación".

Bokó: Hougan que practica la magia negra y la hechicería maliciosa pero que no dirige una sociedad.

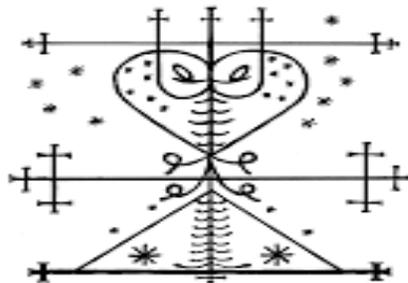


Bossou ashadeh: *Loa* que durante su vida fue el rey Tegbesou de Dahomey (<https://co.pinterest.com>, 2017).

Boucan: Gran fuego encendido durante ceremonias de vudú.

Boula: Los tambores más pequeños usados durante las ceremonias Rada.

Boule zen (Boulez-zen): Ceremonia durante la cual se quema un govi que contiene el ángel ti-bon de una persona para enviarlo al mundo de los muertos.



Brigitte/San Brigitte de Suecia, esposa de barón Samedi. *Loa* de magia negra y dinero (<https://co.pinterest.com>, 2017).

Brûlé-zin: Proceso por fuego celebrado al final de una ceremonia de iniciación en la que el iniciado debe mantener la harina de avena ardiente y caminar en el fuego.

Canzo (Kanzo): Un proceso por el cual un practicante del vudú se inicia a la religión. Corresponde al coro de los iniciados cantando durante los rituales.



Carrefour (Karefour, Karrefou, Mèt-Karefou)/Jesucristo, San Lázaro: Siembra la mala suerte, la destrucción, la injusticia y la desgracia en la encrucijada. Par el vudú, es el Aspecto Petro de Legba que controla las fuerzas malignas del mundo espiritual. También, la encrucijada donde las ofrendas se colocan fuera del hounfor (<https://co.pinterest.com>, 2017).

Charge: Poder mágico o energía por la cual un practicante realiza maravillas.

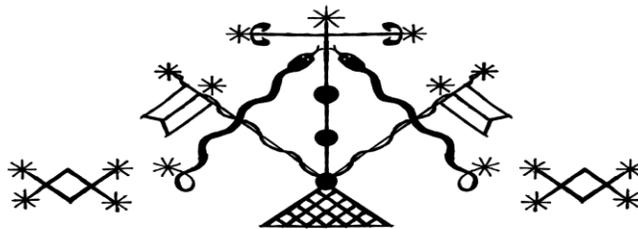
Chevaucher: Ser poseído por una loa.

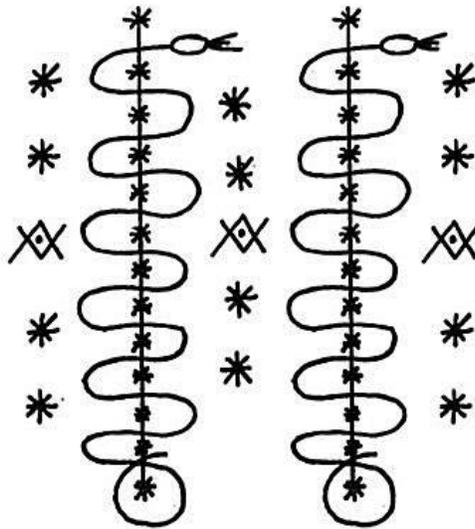
Choual: Un iniciado que es poseído o "montado" por un loa. Se puede traducir literalmente a caballo.

Clairin: Ron blanco de Haití, una de las bebidas favoritas de Ghede.

Corps cadavre: El cuerpo, la piel y la sangre, lo contrario de lo que constituye el alma.

Dahomey: Reino de África Occidental en el siglo XVII desde donde varias tradiciones y Loas vodou son nativos. Corresponde también a los nombres de Loas procedentes de esta región, como Erzulie Freda Dahomey.





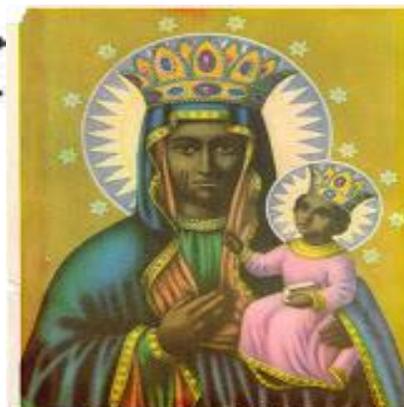
Damballah-Wedo/San Patricio o Moises: Loa patriarcal que representa la fertilidad y el conocimiento. Está simbolizado por la serpiente (<https://co.pinterest.com>, 2017).

Débâtement: Período de movimientos físicos de una naturaleza bastante intensa y violenta durante la cual el grosbon-zange y el Loa luchan por la posesión del cuerpo del devoto. La lucha terminará tan pronto como el Loa tenga plena posesión de ella.

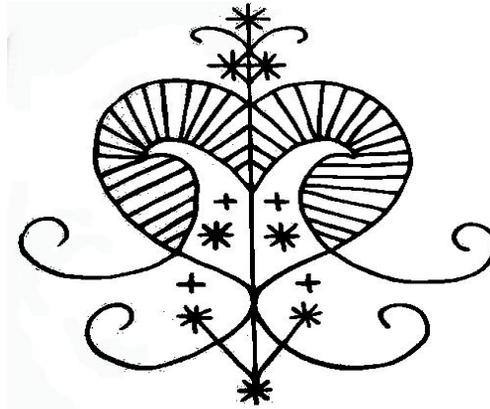
Dessounin: Un ritual destinado a separar el gran zange bueno del cuerpo de una persona para enviarlo en el plano cósmico donde residen los Loas.

Djévo: Habitación dentro del hounfor donde los devotos son iniciados a vodou.

Engagement: La transacción comercial entre una persona y un Loa Petro apuntaba a recibir magia malvada a cambio de un servicio al espíritu.



Erzulie dantor/Virgen Negra de Polonia (Nuestra Señora de Czestochowa), Nuestra Señora del Perpetuo Socorro, Nuestra Señora del Monte Carmelo: Loa del amor y la belleza, la buena fortuna, los sueños y el principio femenino (<https://co.pinterest.com>, 2017).



Erzulie Freda/Mater Dolorosa: Aspecto de la diosa Erzulie representada por una hermosa mujer blanca que vive en el lujo y la belleza. Protectora de los hogares, diosa del amor tierno y sensual, aguas frescas, belleza, joyería, danza, prosperidad y amigo de la pureza (<https://co.pinterest.com>, 2017).

Esprit: Espíritu o alma de un difunto que es devuelto ritualmente.

Farine: Harina blanca o harina de avena utilizada para trazar las vegas de Loas Rada.

Farine guiné: Las cenizas de carbón se redujeron a polvo para extraer las vegas de Loas Petro.

Garde: Protector de encanto usado para repeler magia negra y hexes.

Ghede: (Guédé) Potente familia de los Loas que representan la muerte, el cementerio y la sexualidad. En Vampiros, los Loas son una poderosa facción entre las Sombras que se han liberado de su Lado Oscuro. Las Loas otorgan a sus fieles mortales poderes no muertos (vampiros) (necromancia, taumaturgia, rituales, posesión).

Govi: Jarrón de suelo sagrado dentro del cual se conservan los espíritus de los muertos.



Grand bois (Gran Bwa): Loa representante el bosque (<https://co.pinterest.com>, 2017).

Grand maître (Bondye, Gran Mèt): El Creador y Dios Supremo consideraban demasiado remoto para ser adorado por los practicantes del vudú.

Grosbonzange (Gros-bon-ange): Aspecto del alma que forma parte del flujo de las energías cósmicas y que eventualmente se convertirá en un Loa cuando deje su envoltura física.

Hoholi: Semillas de sésamo colocadas dentro de los ataúdes para proteger los despojos de las profanaciones de magos negros.

Hounfor (Hunfor, Houmfor): Sagrado santuario dedicado a las prácticas del vudú.

Hougan: Un sacerdote completamente iniciado al vudú, que está bajo el patrocinio de un *loa* específico. La contraparte femenina de un hougan es el mambo.

Hounsi: Iniciado por el vudú con una parte activa y la posibilidad de participar en ritos vudú.

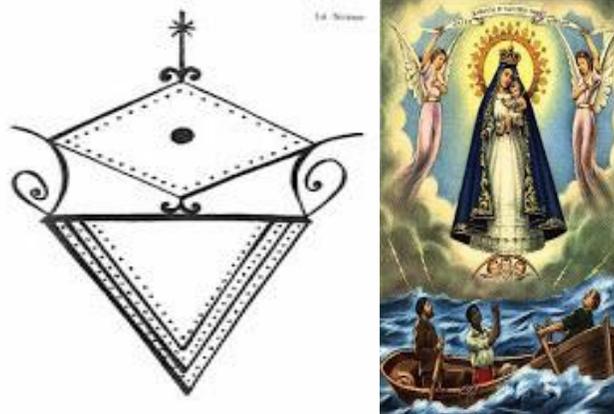
Hounsi bossale: Uno que no está completamente iniciado al vudú y tiene una participación activa de menor importancia que el hounsi durante las ceremonias.

Hounsi canzo: Devoto totalmente entrenado y con éxito, iniciado Canzo.

Initialiser: Dedicar y cargar mágicamente cualquier objeto con un ritual para que ya no sea un objeto sin valor, sino una poderosa herramienta mágica.

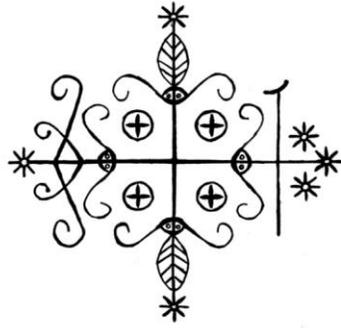
Installé: Ritual de introducción de un Loa dentro de un nuevo hounfor. También se utiliza para describir la posesión resultante de un espíritu de asentarse en un participante vudú.

Invisibles: Término general que se refiere a los espíritus, incluyendo los Loas y las almas de los difuntos.

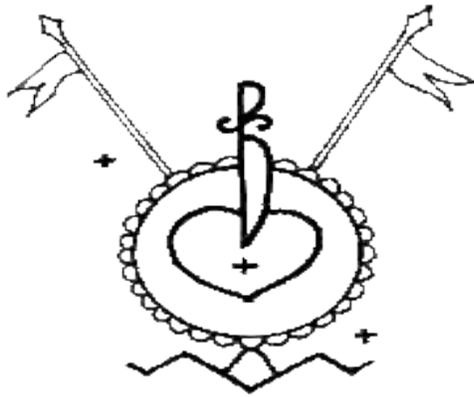


La sirène/Nuestra Señora de la Asunción: Diosa de los mares, dueña de todas las riquezas submarinas, trae suerte y dinero. Para el vudú, es el aspecto de Erzulie que representa el mar y la esposa de Agwe. Está simbolizado por una sirena (<https://co.pinterest.com>, 2017).

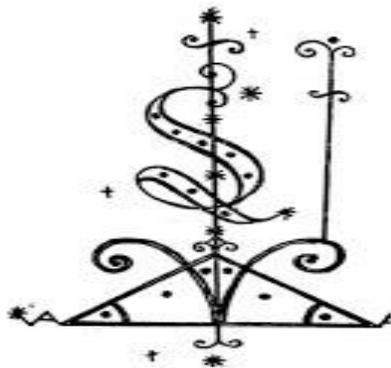
Lambi: Shell se utiliza como un cuerno de apelación, especialmente durante los rituales relacionados con el mar y los océanos.



Legba (Legba Ati-bon, Papa Legba)/San Antonio el Ermitaño, San Antonio de Padua, San Pedro
 Intermedio entre los dioses y los hombres, abre las puertas del conocimiento y de la verdad. Maestro de
 barreras y encrucijada, protector de casas. *Loas* más poderoso representado por el sol. Mantiene el portal
 entre el mundo espiritual y el mundo material (<https://co.pinterest.com>, 2017).



Lenglensou/Jesús Sangriento, San Miguel (<https://co.pinterest.com>, 2017).



Loco attiso (Loco, Loco Atisou)/San José o San Gabriel: Espíritu que simboliza el equilibrio, la divinidad
 de árboles y bosques, el genio de plantas medicinales, el gran guerrero. Para el vudú, es el Aspecto de
 Legba, que es el amo del hounfor. Un poderoso curador y protector contra la magia maligna, representa la
 medicina (<https://co.pinterest.com>, 2017).

Maît-tête: Literalmente significa "amo de la cabeza". Designa al Loa Primario quien tendrá la responsabilidad de mantener a un practicante que se dedica a él.

Maman (Manmam): El más grande de los tambores usados en los ritos de Rada.

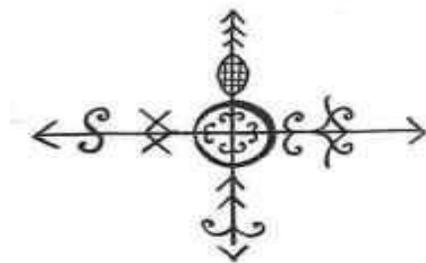
Mambo: Una sacerdotisa completamente iniciada al vudú, que está bajo el patrocinio de un loa específico. La contraparte masculina de un mambo es el hougan.

Mangé loa: Ceremonia de alimentar a los Loas dándoles ofrendas de comida y sacrificios de animales.

Mangé morts: Fiesta de los muertos. Un ritual habitualmente practicado cuando un hougan, mambo o hounsi acaba de fallecer. Ceremonia durante la cual los Loas son alimentados por ofrendas de comida, no por sacrificios de animales. "Seco" significa que no hay sangre.



Marassa: Gemelos sagrados. El vudú considera a los gemelos como poseedores de poderes especiales, pues representan el equilibrio, los dos polos de un todo (<https://co.pinterest.com>, 2017).



Marinette/Anima sola, Juana de Arco: Deidad demoníaca, viciosa y cruel. Para el vudú, es el poderoso y violento espíritu femenino de concupiscencia perteneciente al culto del Loa Petro (<https://co.pinterest.com>, 2017).

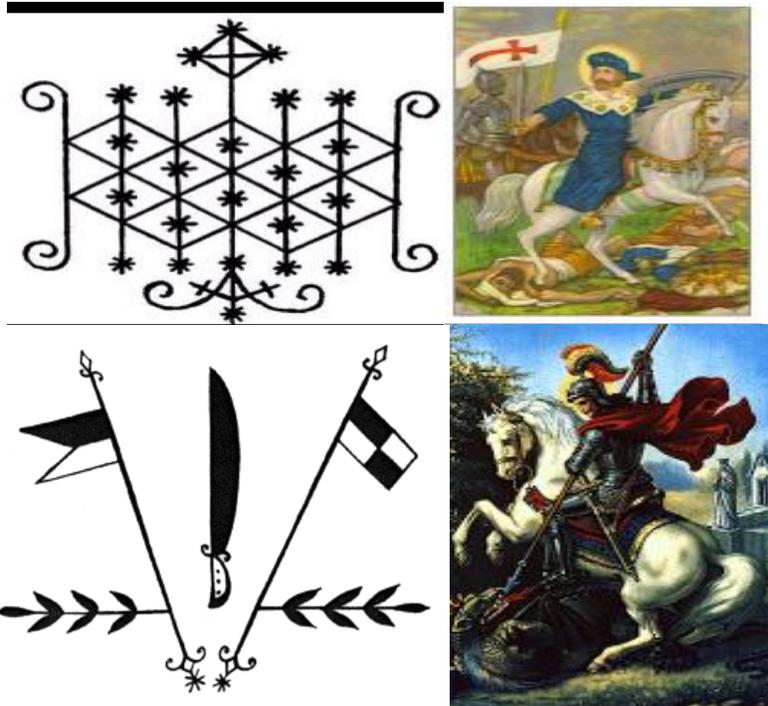
Mojo: Encanto mágico que se constituye en un bolsillo en el que se insertan objetos para lograr sus extremos.

Mystères (Mistè): Los misterios son los espíritus. Término que también se refiere a ciertas ceremonias.

Monter la tête: Literalmente significa "subir a la cabeza de alguien". Se refiere al acto de posesión dado por un Loa.

N'âme (Nanm): Espíritu de la carne (alma).

Nanchon: Nación o grupo de Loas correspondiente a la región de donde proceden. Los más conocidos son Rada, Petro, Congo, Ibo y Ginen.



Ogoun (Ogou, Ogu)/Santiago Matamoros: Dioses herreros y guerreros, genio de la guerra, hierro, política y fuego, símbolo de virilidad. (Ogou Feraille (Fera), Ogou Badagri, San Jorge, San Felipe). Para el vudú, es el *Loa* de la guerra, la fuerza, el ataque y la defensa. Representa el principio masculino (<https://co.pinterest.com>, 2017).

Ouanga (Wanga): Mal encanto utilizado por el bokor durante las malas prácticas de brujería.

Ounsi: Un iniciado o un miembro de Vodou de rango bajo que aún no ha ganado el patrocinio de un loa específico.

PÉ: Altar dedicado a un Loa específico.

Péristyle (Peristill): Construcción adyacente al hounfor donde se llevan a cabo ceremonias públicas.

Petro: Familia de Loas que representa la faceta agresiva del vudú: magia negra, así como los ritos de muerte, destrucción y maldición.



Poteau-mitan: Pilar sagrado en Legba erigido en el centro del hounfor o peristyle, alrededor del cual se practican la mayor parte de las ceremonias (<https://co.pinterest.com>, 2017).

Poussière de cimetière: Polvo muy popular en las malas prácticas. Está hecho de tierra o polvo recuperado de tumbas frescas. El patchouli reducido a polvo fino es un excelente sustituto.

Rada: La categoría de *loas* combina los espíritus beneficiosos, los que trabajan por la paz, la armonía, la estabilidad y el orden. La mayoría de las ceremonias de vudú se realizan para la Rada Loas.

Range: Un ritual que consiste en cargar un objeto con los poderes de uno o más Loas.

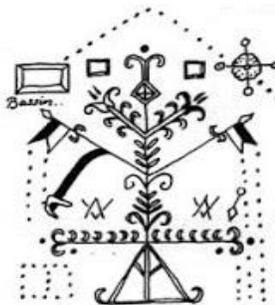
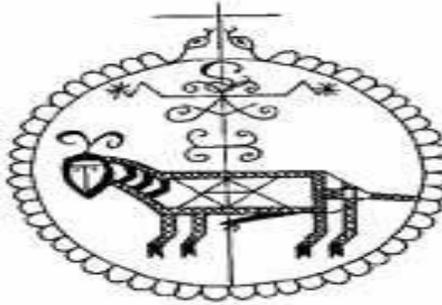
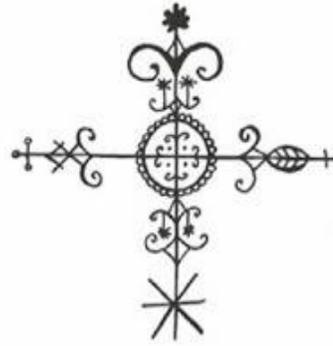
Régler: Ordene y tenga autoridad sobre un Loa, o restrinja y contenga su fuerza y poderes mágicos.

Reine silence: Persona encargada de mantener el orden durante los rituales del vudú.

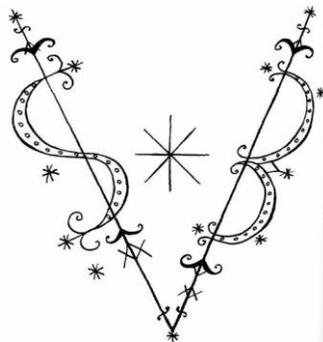
Seconde: Tambor de tamaño medio utilizado durante las ceremonias.

Servir à deux mains: Significa una persona que trabaja para el bien, junto con la Rada Loas, y por el mal, practicando la magia negra con la ayuda de *Petro Loas*. Este término hace referencia al anglicismo a la derecha ya la izquierda.

Signaler: Durante la ceremonia de apertura, se hicieron gestos hacia los cuatro puntos cardinales en reconocimiento a los *Loas*.



Simbi: (Cimby, Simbi) Loa del elemento agua que representa las aguas dulces y asiste a la confección de encantos protectores y destructivos (<https://co.pinterest.com>, 2017).



Sobo: Loa representa el trueno (<https://co.pinterest.com>, 2017).

Tibonzange (Ti-bon-ange): Aspecto del alma responsable de la creación del carácter, la personalidad y la voluntad. El tibonzange volverá entonces al mundo de los muertos y será reverenciado como un espíritu.

Vévé: Los símbolos de poderes complejos y rituales, usualmente hechos de harina o sangre.

Vodouisant: Un término genérico para un practicante de vodou, independientemente de su rango.

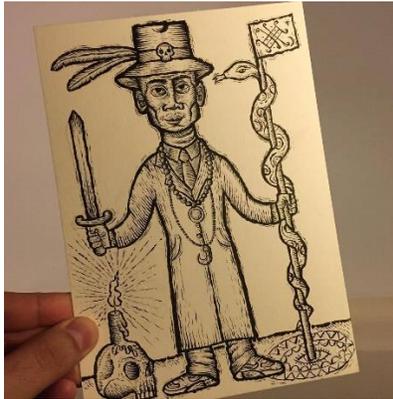
Wedo (Ouedo): Se refiere a la ciudad africana Ouidah de la República de Benín (anteriormente Dahomey), y se utiliza para designar a todos los Loas originarios de ese lugar.

Zen (Zain, zin): Ritual de caldero utilizado para cocinar los alimentos que se ofrecen a los Loas.

Ze Rouge (Ge-Rouge, Je-Rouge): Literalmente significa "ojos rojos". Se utiliza para describir ciertos atributos de los Loas de la familia Petro, como Erzulie ze Rouge.

Zombie (Zombi, zombi cadavre): Cuerpo sin alma devuelta a la vida por un bokó para hacerla esclava.

Zombie astral Tibonzange: Capturado después de la muerte por un bokó y luego forzado por él a realizar tareas maliciosas y malévolas.



Fuente: <http://tropicalizer.blogspot.com.co/2013/07/pantheon-vodou-haitien.html>

