



CEL
CENTRO DE
ESTUDIOS
LATINOAMERICANOS

CUADERNOS
del **CEL**



RECUPERAR O DESPEDIR LA NEGRITUD EN HAITÍ

**Debates en torno a la raza en
Jean Price-Mars y René Depestre**

María José Yaksic

Licenciada en Lengua y Literatura por la Universidad Alberto Hurtado y Magíster en Estudios Latinoamericanos, por el Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad de Chile. En los últimos años investiga sobre pensamiento caribeño y teoría crítica latinoamericana, especialmente las trayectorias intelectuales de escritores del Caribe inglés y francófono (George Lamming, Jan Carew, Edouard Glissant y Frantz Fanon). Además, se ha dedicado a reflexionar sobre los diálogos entre el anticolonialismo del Caribe y de la zona andina desde la obras de José Carlos Mariátegui y Frantz Fanon, objeto de su tesis de magíster. Actualmente trabaja en el Departamento de Historia de la Universidad de Santiago de Chile.

INTRODUCCIÓN

Hablar de raza o de negritud probablemente sea una uno de los terrenos más espinosos en la historia intelectual de nuestro continente. No solo porque obliga a encarar la larga historia del colonialismo en nuestros territorios sino también porque remite al pasaje más violento del proyecto de la modernidad emancipadora: la institución de la trata esclava y el universo afrodiaspórico que con ella se inaugura.

Para Césaire en su clásico *Discurso sobre el colonialismo* la experiencia de la esclavitud consiste en el revés fundante de una larga historia de genocidios que asertivamente Eduardo Grüner ha interpretado como el “colchón de tolerancia” que permitió aceptar los peores momentos de la barbarie desatada con la segunda guerra mundial.¹ Esa historia de la modernidad, oscurecida por la experiencia del exitoso modelo del comercio triangular –que posibilitó, al decir de Eric Williams, el desarrollo de una acumulación originaria sin precedentes²– constituye el telón de fondo de las complejas articulaciones entre raza y nación que se producen toda vez que el colonialismo repactó sus tratos con las zonas que corrieron los designios de su expansión. Son las dinámicas de una expansión territorial y económica dinamizada –al decir de Mbembe–, gracias a un modelo de “subsidios raciales” que se funda en el despliegue inicial del capitalismo y perdura, por cierto, hasta hoy bajo otras modulaciones.³

Un revés histórico de ese derrotero dominante en los inicios de la modernidad es lo que ocurre con la historia haitiana. Haití posee una centralidad paradigmática a la hora de revisar los cursos de esa expansión moderna y sus proyectos de emancipación. Es, además, en el radio colonial francés, un espacio señero de las contradicciones y proyectos caducados de la Revolución Francesa para lo que ellos comprendían como la humanidad en su conjunto. Los inicios de la “una era de la revolución negra” toman lugar en el epicentro histórico de la conquista de América en el Caribe, Haití (antigua La Española), un espacio que se vuelve privilegiado para atender las intrincadas tramas que se crean en los vínculos entre raza y nación cuando se configuran Estados modernos sobre formaciones sociales herederas de la economía de la plantación.

Si Haití inaugura una vertiente alterna en la historia moderna es porque trasciende los marcos de lo posible de su entonces: una revolución movilizadora por esclavos negros

¹ Cfr. Aimé CÉSAIRE, *Discurso sobre el colonialismo*, Barcelona, Akal, 2006; Eduardo GRÜNER, “La voluntad de pensamiento (crítico) para Latinoamérica”, en: *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Buenos Aires, Edhasa, 2010, 19-38.

² Eric WILLIAMS, *Capitalismo y esclavitud*, La Habana, Editorial de Ciencias sociales, 1964, p.1.

³ Cfr. Achille MBEMBE, *Crítica de la razón negra*, Barcelona, Ned ediciones, 2016.

que, tras largos procesos de alzamiento, logran instaurar una descolonización única en su tipo con respecto a los otros procesos de independencia desarrollados en los albores del siglo XIX.

De allí que la radicalidad de ese proceso de independencia “desde abajo” funde un mito cuyo peso incidirá tanto en sus fronteras internas como en las externas de esta isla. Con el triunfo de la Revolución Haitiana en 1804, se produce un giro con respecto a cómo se entendía hasta ese entonces la jerarquía social de las razas. Si bien el relato colectivo que perdura de la revolución haitiana es el que reúne las gestas del proceso de liberación negra, en su desarrollo puede observarse la interacción de grupos sociales extremadamente jerarquizados —especialmente mulatos, negros y sus diversas gradaciones⁴—, con intereses y posiciones sociales desiguales, que disputan la construcción del nuevo proyecto de Estado.

Jean Casimir señala que: “*en lengua nacional «nación» y «raza» pertenecen a un mismo orden de ideas*”.⁵ Una familiaridad lingüística dada en el creole que remite a los orígenes de la revolución negra como hito fundante de la nación haitiana. Sin embargo, a pesar de que en el imaginario nacional cristalizado en la lengua la superposición entre nación y raza sea ineludible, ambas dimensiones conforman en la historia republicana de Haití un debate permanente, reactivado con el intento fallido de construir un Estado acorde a esa nación. Es el mismo Casimir quien plantea que el Estado en ese territorio ha dado la espalda a la nación y, por tanto, los intrincados trayectos por consolidar una independencia se deben a dicho desajuste “originario”, profundizado con las disputas entre las élites locales y las consecutivas intervenciones norteamericanas directas (ocupación) o indirectas (pacto con las élites).

Desde el pensamiento de diversos intelectuales haitianos en distintos periodos, indagar sobre las causas de aquellas escisiones fundacionales, es decir, en por qué el Estado da su espalda a la nación, ronda la pregunta sobre las estructuras sociales de Haití y su vinculación con los discursos sobre la raza. De allí que sea posible observar extensas líneas de continuidad en el pensamiento haitiano donde el lugar de lo afrodescendiente, o más bien del negro haitiano, será la clave para trazar una crítica del presente y proyectar discursos de autodeterminación que tuerzan las paradojas de la dependencia haitiana.

⁴ La extrema jerarquización socio-racial en las sociedades de la plantación, especialmente la haitiana, es producto del aparato jurídico que produjo la extensión del Código Negro (1685) y sus cláusulas sobre la propiedad, el trabajo y los privilegios con que contaban los sectores racializados de la población.

⁵ Jean CASIMIR, *Haití de mis amores*. Isla negra, Ambos editores, 2012, p.33.

Tales reflexiones emergen en algunas coyunturas prominentes donde se aviva y actualiza una discusión sobre la condición social y racial de los sujetos negros tanto al interior de la nación como en el contexto universal.⁶

La primera, se desprende de la discusión positivista a fines del XIX, cuyos exponentes más representativos son Anténor Firmin, Louis-Joseph Janvier, Hannibal Price, entre otros, a partir del fortalecimiento de las ideas de autonomía haitiana, que se mantenían como una constante, desde el imaginario producido por la revolución. La cuestión racial en clave de un debate sobre igualdad o desigualdad de las razas humanas adquiere en este periodo un florecimiento significativo a partir de los trabajos de Anténor Firmin.⁷ El pensamiento de Firmin constituye un antecedente para lo que ocurre con este debate durante el siglo XX, en respuesta a la intervención norteamericana (1915-1936), segunda coyuntura. Dicho contexto dinamizador de un repliegue identitario que con Jean Price-Mars y J.C. Dorsainvil toma el curso de un giro antropológico nacionalista. La tercera, corresponde al derrotero que adquiere dicha actualización de lo nacional haitiano, fortalecida en la década del veinte, luego de la extensa dictadura Duvalierista (1957-1986) y su consecutiva mistificación de la raza desde la instalación represiva del aparato de Estado. En particular, resulta digno de pensarse cómo dicha deriva de la relación raza/nación en Haití aparece en la lectura de René Depestre sobre la negritud (en un amplio sentido del concepto) y las hendiduras producidas por racialización del mundo posterior al despliegue colonial moderno. Por cierto, una lectura que amplía su radio de alcance al enfrentar los procesos de descolonización del llamado Tercer Mundo a mediados de siglo XX, donde el lugar de la raza pocas veces fue un paradero promisorio para los proyectos de liberación nacional.

En lo que sigue me detendré solamente a la segunda y tercera coyuntura, las cuales me parecen privilegiadas para rastrear las continuidades y rupturas producidas en ese complejo vínculo raza/nación de la historia republicana haitiana. En específico, me interesa retomar este debate a partir de dos textos de amplia recepción, característicos de cada uno de estos periodos: *Así habló el tío* (1928), de Jean Price-Mars y *Buenos días y adiós a la negritud*

⁶ En Haití, la cuestión racial es un eje rector del desarrollo social que se ha mantenido tanto en el plano sociológico, como en el desarrollo de las ideas desde los espacios intelectuales. El hecho de que luego de la revolución, mediante la reforma agraria, se hayan potenciado los privilegios de los sectores mulatos por sobre los sectores negros, mantuvo una constante conflictividad de raza y clase social que posteriormente se expresará en las disputas por el poder político. La élite mulata, convertida en una burguesía nacional, administradora de las inversiones extranjeras, no podía generar menos que cierto descontento desde los sectores negros, campesinos y proletarios urbanos.

⁷ En *De la igualdad de las razas humanas* (1885) donde el haitiano, en respuesta a la reedición del *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* (1853-1855) del Conde de Gobineau, cuestiona sus presupuestos científicos para proponer una igualdad de las razas humanas.

(1960), de René Depestre. Ambos, a la luz de los periodos históricos en se desenvuelven, son ejemplificadores de una dinámica relacional de las identidades en la historia republicana, donde el lugar de la raza o del “negro haitiano” adquiere relevancia más en relación con su función política e ideológica que a su carácter esencial, entendiéndose con ello, la disposición de un “espíritu” o una raíz depositaria de la nación negada. El sujeto negro en Haití constituye una posición que se asiste de la cobertura racial para cumplir mandatos específicos y, a su vez, dicha especificidad reescribe el texto negro a partir de su anclaje nacional.

Tales movimientos con respecto al lugar de la raza, que se desprenden del debate intelectual, traen aperturas en las mismas escrituras que se resisten a la dependencia externa de la nación. Pero también, exhiben los posibles callejones sin salida que entrama la raza y la nación, toda vez que no se dispone a reconciliar la escisión fundamental de este territorio, al decir de Jean Casimir, la de un Estado que corre de espaldas a la nación.

RECUPERAR UN SUJETO: JEAN PRICE-MARS Y LA ETNOGRAFÍA NEGRO HAITIANO

En 1915 se produce la intervención norteamericana en Haití. Con ella 111 años de independencia republicana se ven interrumpidos, desatando un giro nacionalista que pretendía resistir las implicancias sociales y políticas de dicha ocupación, activa por casi dos décadas (hasta 1934). Sus causas dependían de dos razones medulares, una externa y la otra interna. Por un lado, dar curso a un plan de control militar en la región, por parte de Estados Unidos, para resguardar los intereses económicos que emergieron con la apertura del canal de Panamá (1914); por el otro, intervenir en la paulatina pérdida de hegemonía que afectaba a la élite mulata producto de las crecientes protestas populares. Estas causas internas ya tenían antecedentes hacia fines del XIX, sobre todo desde 1870 en adelante, tras una pronunciada crisis financiera. De allí que los sectores intelectuales de elite comenzaran a pensar los perjuicios de la dependencia económica, como también la inminente necesidad de potenciar la producción industrial nacional.⁸ Ese pensamiento crítico de la dependencia económica, contexto en el cual Anténor Firmin se propuso pensar el problema de las razas, entrega los primeros contornos de la actitud con que los sectores intelectuales del periodo de la ocupación se vuelven sobre la cuestión nacional.

⁸ Leslie BETHELL, “Haití, c. 1870-1930”, en: *Historia de América Latina*, vol. 9: *México, América Central y el Caribe, 1870-1930*, Barcelona, Editorial Crítica, 1992, p. 290.

Jean Price-Mars, nace en 1876 al norte de Haití. Se traslada posteriormente a Puerto Príncipe y luego es becado por el Estado haitiano para estudiar medicina en París. Su presencia en las instituciones haitianas fue destacada: tuvo una amplia carrera diplomática, además de dirigir el *Instituto de Etnografía*, fundado por Jacques Roumain, el cual, tras su muerte en 1944, queda bajo el control de Larimer Denis y Françoise Duvalier, quienes –al decir del mismo René Depestre– “lo desviaron de su misión científica e hicieron de él rápidamente el centro de difusión de divagaciones ideológicas”.⁹ También preside los emblemáticos *Encuentros de Escritores y Artistas Negros* del 57 y el 59, dirige la “Sociedad Africana de Cultura”, cargos que exhiben su activa vinculación con una escena intelectual internacional, y su particular compromiso con investigar y vitalizar la cultura producida por autores afrodescendientes.

Su aporte más concreto se inscribe en el ámbito de la etnografía social, en cuanto ciencia que lo motiva a destrabar el conjunto de prejuicios existentes sobre la cultura popular del país. Es en el marco de la ocupación norteamericana cuando Price-Mars contribuye a la investigación de los fundamentos de la nación haitiana a partir de la recuperación del tronco afrodescendiente que, a su modo de ver, aparecía como el elemento más constitutivo de una tradición nacional. Por cierto, al echar a andar este proyecto de recuperación, Price-Mars tiene plena conciencia de la audacia¹⁰ que implicaba indagar en los al proponerse indagar los componentes de la nacionalidad haitiana en contrapunto con el derrotero de la vecina República Dominicana: la deriva hispanista y el espíritu de dependencia inscrito en su historia, a propósito de sus sistemáticos esfuerzos por diferenciarse de república haitiana. A ese afán de blanqueamiento, Jean Price-Mars lo llama “bovarismo social dominicano”,¹¹ intensificado posteriormente con la dictadura de Trujillo al “negrear” a los haitianos, invisibilizando las similitudes raciales de ambos países.¹² De allí que la dimensión social de su proyecto vaya más allá tanto de las inclinaciones científicas como de las fronteras nacionales:

⁹ René DEPESTRE, «Jean Price-Mars (1876-1969)» *Así habló el tío*, República Dominicana, Manatí, 2000, p. 14.

¹⁰ Jean PRICE MARS, “Introducción”, *Ibidem*, p.23.

¹¹ Si bien no es el asunto central de este artículo, es importante recordar que las tensiones entre Haití y República Dominicana se extienden desde la separación de ambos territorios en 1844. Los pasajes violentos de desencuentros poseen una expresión contemporánea en las estructuras sociales fuertemente racializadas. El racismo sistemático de República Dominicana hacia Haití tuvo uno de sus episodios paradigmáticos con la matanza perpetrada por el dictador Leónidas Trujillo en 1937 en la frontera de ambas naciones, episodio que cala la memoria de ese territorio. El correlato institucional-burocrático de esa violencia es la que se vio en 2013 con la *ley de desnacionalización de haitianos hasta la tercera generación*.

¹² De algún modo, la idea del “bovarismo racial”, refleja la matriz ideológica que subyace a las categorizaciones de “lo negro” y “lo blanco”, en tanto valorizaciones que incluso se desprenden de su vínculo fenotípico para ser puramente ideológicas. También da cuenta del carácter móvil en la definición de lo negro o lo blanco. Esto es, que existe la posibilidad de *negrear* o *blanquear* a alguien por su posición social. Cfr. “Introducción”, *Así habló el tío*, p.19.

“Además, nuestra presencia sobre un punto de este archipiélago que hemos «humanizado», la brecha que hemos abierto en el proceso de los acontecimientos históricos por plantear nuestro lugar entre los hombres, nuestra manera de utilizar las leyes de la imitación para tratar de darnos un alma a préstamo, la desviación patológica que hemos infligido al bovarismo de las colectividades concibiéndonos otros que no somos, la incertidumbre trágica que tal tentativa imprime a nuestra evolución, en el momento en que los imperialismos de toda laya enmascararon sus apetencias bajo apariencias de filantropía, todo ello otorga un cierto relieve a la existencia de la comunidad haitiana y, antes de que la noche nos sorprenda, sería útil recoger los hechos de nuestra vida social, fijar los gestos, las actitudes de nuestro pueblo, por humilde que este sea, compararlos a los de otros pueblos, escrutar sus orígenes y situarlos en la vida general del hombre sobre la tierra.”¹³

A contrapelo, Price-Mars deposita en las herencias africanas de la cultura popular haitiana los elementos de una identidad nacional que emerge de sus investigaciones. Por *Así Habló el tío*, compilación de ensayos de su autoría publicados a lo largo de la década del veinte, corren las características de una suerte de inventario de la herencia africana en las prácticas culturales y religiosas. Más que situarse desde el análisis de la valoración social de lo negro en razón de la estructura social haitiana, propone otro punto de partida: la cultura popular, el folklore. De ese modo, reposiciona su valoración al interior de la dicotomía de la “alta” o “baja” cultura bajo el estatuto de “sabiduría popular”.

De allí que el primer capítulo del libro, “¿Qué es el Folklore?”, se inicie con una definición etimológica del concepto como parte de su argumentación. Al detalle etimológico de Folklore –compuesto por las palabras sajonas *folke* (pueblo) y *lore* (sabiduría)–, agrega que:

“El folklore es la historia no escrita de los tiempos primitivos. En el curso del desarrollo de la vida civilizada, muchas de las antiguas maneras, costumbres, observancias y ceremonias de tiempos pasados han sido desechadas por las capas superiores de la sociedad, convirtiéndose gradualmente en supersticiones y las tradiciones de las clases bajas.”¹⁴

De ese modo, utilizando las herramientas disciplinares de la etnografía, tal como apunta en el prefacio, declara que objetivo del libro radica en: “*integrar el pensamiento popular haitiano en la disciplina de la etnografía tradicional*”.¹⁵ Es decir, dotar al folklore o la sabiduría popular del estatuto que le había sido negado por las elites de la sociedad. Sistematizar las prácticas populares, analizar sus raíces, le permite recuperar un espesor no indagado de la particularidad o diferencia haitiana con respecto a tres territorios: el Caribe, Francia y África. Es precisamente dicha posición diferencial la que le otorga los componentes propios de una cultura nacional específica:

¹³ Jean PRICE-MARS, *Así habló el tío*. República Dominicana, Editorial Manatí, 2000 (1928), p. 24.

¹⁴ *Ibidem*, p. 28.

¹⁵ *Ibidem*, p. 21.

“Más, por una lógica implacable, a medida que nos esforzábamos por creernos franceses de color, olvidábamos ser haitianos a secas, es decir, hombres nacidos en condiciones históricas determinadas, que habían recogido en sus almas, como todos los grupos humanos, un complejo psicológico que da a la comunidad haitiana su fisonomía específica”.¹⁶

El conjunto de temas que componen *Así habló el tío* traza un vasto recorrido que va desde las inclinaciones religiosas de la sociedad, las raíces africanas que migraron a través del Atlántico, hasta el sincretismo establecido con las políticas de evangelización forzada desde 1650, ejemplificadas a partir de las consecuencias que tuvo la masificación del rito del bautizo al convertirse fiesta popular, rito que incluso llega a practicarse más de una vez en algunas personas por motivos celebratorios.

A su juicio, en cuanto religión, la práctica cultural de mayor fuerza fue el Vudú. Por ello le dedica una especial detención con tres grandes objetivos. En primer lugar, entregar una mirada compleja sobre cómo entender el Vudú en tanto sistema de prácticas en constante transformación según su zona geográfica, es decir, el vudú africano no sería un solo sistema de creencias y dogmas codificados, sino que posee diversas expresiones. El problema de cómo se lo ha entendido hasta ese entonces, estriba, para él, en que étnicamente se les engloba bajo una sola categoría homogeneizadora, que extiende el mismo error que cuando se utiliza la categoría de “negro”.¹⁷

En segundo lugar, propone otorgar un estatus de religión al Vudú para despojarlo de su valoración social en tanto conjunto de creencias menores y mundanas. Para esto analiza las distintas posibilidades históricas de cómo se han formado las religiones mediante el contraste entre diferentes sistemas de creencias, por ejemplo, la posibilidad de que el cristianismo crea en un dios único y el budismo en “verdades eternas” y los dos sistemas sean religiones.

En tercer lugar, sostiene que el Vudú de Haití exhibe un sistema específico de creencias de esa zona, que, si bien comparte raíces con las creencias africanas, también contiene elementos procedentes del cristianismo observables en la trasposición entre divinidades del vudú y santos cristianos. Este vudú nacional se habría forjado ampliamente en la población de la isla durante el periodo colonial, especialmente en los negros cimarrones, quienes lo practicaron como una herramienta de resistencia ante la deshumanización del trabajo en las plantaciones.

Es significativo que, con ello, Price-Mars amplíe el alcance de su análisis para vincular dicho arraigo del vudú en la población esclava y cimarrona con una posible dimensión religiosa de la revolución haitiana. Su argumento expone que, hacia 1700, existía

¹⁶ *Ibidem*, p. 22.

¹⁷ *Ibidem*, p. 66.

en Haití un millón de negros cimarrones y entre ellos la religión conformaba un eje de unidad social. Apunta en su caracterización del peso de este sistema de creencias, el relato de la escena religiosa presidida por Boukman, sacerdote Vudú, en Bois Caïman, antes de la insurrección el 14 de agosto de 1791. Según Price-Mars en ese rito preparatorio Boukman pronunció las siguientes palabras:

“El Dios de los blancos ordena el crimen; el nuestro, bondades. Pero ese Dios que es tan bondadoso (el nuestro) nos ordena la venganza. Él va a conducir nuestros brazos y a asistirnos. ¡Romped la imagen del Dios de los blancos que está sediento de nuestras lágrimas; escuchad en nosotros mismos el llamado de la libertad!”¹⁸

Con esto, Price-Mars inscribe al Vudú como un móvil en el hito que origina la revolución –tal como circula en el imaginario nacional– con un doble fin: resaltar la importancia de la religión para la cultura popular haitiana, y también, el carácter específicamente haitiano del vudú. Incluso en esa búsqueda de la especificidad cultural de la nación sometida, señala que el vocablo *Vudú* hallaría su génesis en suelo haitiano¹⁹ y, por tanto, sería resultado del encuentro simbiótico entre África y esta isla del Caribe.

Tras el análisis de la formación social africana –en “*África, sus razas y su civilización*”– y de sus vínculos de intercambio y tránsito con su exterior –en “*Las sociedades Africanas y el mundo exterior*”–, aparece el capítulo titulado “*El sentimiento religioso de las masas haitianas*”. Allí el autor realiza un análisis geográfico del mundo popular rural donde destaca cómo cualquier práctica religiosa no oficial era tildada de superstición, da paso una acabada exposición de los elementos centrales del rito religioso: la relevancia del misterio y la experiencia del trance que aborda desde un punto de vista psicológico.²⁰ A su vez, le da lugar a la desmitificación de ciertas creencias sobre el Vudú –como las prácticas de antropofagia y la inmolación– sin dejar de realizar una férrea crítica al supersticionismo popular presente entre los habitantes de la nación:

“Es el poder terrible que el cerebro estrecho de la gente de este país dispensa generosamente a los *vandúistas*. Teniendo en cuenta tal mentalidad, no resulta nada sorprendente que reporteros de la prensa extranjera recientemente llegados al país lancen en sus periódicos crónicas sensacionales sobre la barbarie haitiana, con motivo de sacrificios humanos de los que no han visto las huellas en ninguna parte, ya que, a fin de cuentas, el material de sus historias tontas e inverosímiles ha sido obtenido de la credulidad, del pueblo haitiano. ¿Y qué tiene de sorprendente que en un medio donde el sentido crítico parece no existir se propaguen fábulas extravagantes y absurdas?”²¹

¹⁸ *Ibidem*, p. 68.

¹⁹ Según Price-Mars, el vudú como vocablo tendría su primera aparición recién el siglo XVII, en 1789, cuando se registra su uso por parte Moureu de St-Méry. Cfr. *Ibidem*, p.73.

²⁰ A este ámbito le dedica una extensión considerable, incluso incluye el debate científico sobre el carácter del trance religioso, y sobre cómo estas prácticas se vinculan con la neurosis u otras patologías.

²¹ *Ibidem*, 194.

Es dicho reclamo de un sentido crítico lo que se imprime en diversos pasajes de *Así habló el tío*. Price-Mars con su etnografía social del negro haitiano pretende enfrentar la tendencia hacia la exotización de la cultura popular, porque para él en esta reside la particularidad de la cultura nacional. De allí que sus estudios radiquen en otorgarle un nuevo estatuto a la sabiduría popular, desde un inventario recoge los pilares de una cultura que en sí misma es digna de ser recuperada como cultura nacional. Por ello enfrenta a aquellos haitianos, especialmente a los escritores, ya que desestiman volver su mirada hacia el interior porque que, en apariencia, nada habría en la cultura popular que pudiese aportar a la escritura literaria. Ese volver la espada a la realidad nacional, es reprochado sistemáticamente por el etnógrafo.²² Habría que volver la mirada tanto hacia la historia nacional como hacia la música y las danzas populares.

Ahora bien, volver la mirada hacia lo popular no implica, en su proyecto, estabilizar una fisonomía maniquea de los componentes que integran esta cultura. El ojo de Price-Mars es bastante más complejo e incluso sobresale entre sus contemporáneos de este lado del Atlántico,²³ extendiendo una valoración de los modos dinámicos de formación de las culturales, sus transformaciones y proceso de estabilización, donde las fases de sincretismo, transculturación y mestizaje son vistas desde una perspectiva histórica global y de larga duración:

“Ahora bien, sólo nos será dado ser nosotros mismos a condición de no repudiar ninguna parte de nuestra herencia ancestral. Pues bien, esta herencia es en sus ocho décimas partes un don del África. Además de esto, sobre este estrecho planeta que no es más que un punto infinitesimal en el espacio, los hombres se han mezclado desde hace milenios, al extremo de que ya no hay un solo sabio auténtico, incluso en los Estados Unidos de América, que sostenga sin echarse a reír la teoría de las razas puras”.²⁴

La función social de la raza no estriba en su pureza sino en su devenir histórico. Es la noción de una cultura móvil, en constante construcción y formación la que aparece en sus escritos. Por tanto, sus objetos de estudio componen un “estadio” posible de un mayor desarrollo despojado de las pautas culturales esencialistas orientadas a la estabilización perpetua. Esta noción desesencializada de la cultura constituye un paso significativo para postular desde la etnografía una condición de igualdad entre las culturas nacionales. No hay culturas mejores que otras, sino distintos momentos de modulación de las herencias que se

²² *Ibidem*, 229

²³ Recordemos que el contexto en el cual se inserta el trabajo de Price-Mars es el mismo que Peter Wade caracteriza como la ampliación del debate racial en los estados latinoamericanos en tanto “problema”. Si bien el autor no considera en su panorama al etnógrafo haitiano, los diálogos que con él, desde su libro, se desprenden, son evidentes. Es el “problema del indio”, “el problema del negro”, “el problema de las razas”, un momento en la historia intelectual que coincide con el ascenso y especialización del racismo científico. Cfr. Peter WADE, *Raza y etnicidad en Latinoamérica*, Quito, ABYA-YALA, 2007, p.41.

²⁴ *Ibidem*, p. 255

particularizan con el desarrollo histórico de cada país. Pero también hay culturas vueltas hacia sí mismas y culturas que reniegan de sí. Por tanto, ante la amenaza de prolongar el “bovarismo social”, útil para los intereses de la ocupación, toda cultura nacional, especialmente la haitiana, debería volver su mirada hacia sus propias particularidades históricas y hacia los modos de apropiación de los legados foráneos. Es decir, una cultura depositaria de aquella coexistencia entre lo nuevo y lo viejo, lo tradicional y lo moderno que permite, para Price-Mars, la existencia efectiva de un arte *propriadamente haitiano*, aunque sea creado a partir de una lengua “prestada”.²⁵

“Porque el haitiano culto se sirve de una lengua prestada –el francés– porque nutre su pensamiento con obras francesas, porque se inquieta, gracias al auxilio de la lengua, de todo lo que toca la vida y la civilización francesas, se infiere de ello que las producciones literarias no pueden ser más que producciones francesas.”²⁶

Pero agrega un poco después:

“Ciertamente, si la lengua es el vehículo del pensamiento y el mensajero alado que mantiene el principal atributo de la vida social –la intercomunicación entre los miembros del mismo grupo–, ella no crea el pensamiento mismo y tampoco es su modo exclusivo de expresión. La lengua no es más que un artificio para traducir las emociones, las sensaciones, toda la vida anterior. [...] Entre las instituciones, [es ella] la que mejor se adapta a la mentalidad del grupo que la utiliza como el instrumento más flexible de la vida social.”²⁷

Si lengua y territorio tradicionalmente se entienden como los componentes básicos de una identidad nacional²⁸, Price Mars va un poco más allá al pensar la formación nacional haitiana a partir de componentes culturales que presentan una clara raigambre foránea. Con ello, encara el problema de las sociedades forjadas en contextos coloniales sin ir a buscar esquemas exógenos que reemplacen inorgánicamente ese vacío, sino que lo hace volviendo la mirada hacia el interior: no desde el imaginario creado por las élites, sino más bien a partir de uno que es depositario de la cultura popular propia de nación oprimida por el Estado. Con ese ejercicio Price-Mars no teme a los callejones sin salida que pueden trazar la racialización de la cultura, ni tampoco la posterior articulación de una cultura nacional

²⁵ Me parece pertinente al respecto, traer aquí la discusión que plantea Pedro Henríquez Ureña en *Seis ensayos sobre nuestra expresión* (1928), a propósito de las posibilidades de desarrollo de una particularidad de la literatura hispanoamericana a partir de la lengua prestada: “Simplifiquémoslo: nuestra literatura se distingue de la literatura de España, porque no puede menos que distinguirse, y eso lo sabe todo observador. Hay más: en América, cada país, o cada grupo de países, ofrece rasgos peculiares suyos en la literatura, a pesar de la lengua recibida de España, a pesar de las constantes influencias europeas.”, p, 17.

²⁶ *Ibidem*, p. 227.

²⁷ *Ibidem*, p. 227-228.

²⁸ La propuesta de Benedict Anderson en torno a las *comunidades imaginadas* y la teoría de la formación del Estado-nación moderno, traída a América Latina y especialmente al Caribe, expone más los desajustes estructurales que las coincidencias entre la preexistencia de una nación y la posterior formación de los Estados. Con todo, por el carácter de su revolución, Haití es uno de los pocos paraderos del mapa continental donde la unidad de una nación sobrevive a la imposición de un Estado.

arraigada en las prácticas del negro haitiano como pilar de su distinción. Para él, es suficiente devolver la mirada hacia el interior, recuperar un sujeto negado por el imaginario de la élite (mulata y blanca) y contraponer la cultura popular de la nación a la alta cultura de las clases dominantes beneficiadas con la ocupación.

DESPEDIR LA NEGRITUD: EL GIRO ANTIRRACIAL DE RENÉ DEPESTRE

El contundente aporte etnográfico de Price-Mars al desarrollo de una identidad nacional haitiana, no estará exento de revisiones. Si durante los años veinte el objetivo de Price-Mars radicaba en rescatar el tronco negro en la formación social haitiana, será asunto de las generaciones posteriores integrar una perspectiva histórica desde el plano del desarrollo político-económico para situar esa pertenencia cultural en la especificidad de la cultura popular. Precisamente es la obnubilación de la correspondencia de las relaciones raza/clase en la estructura social haitiana lo que prontamente despertará críticas, más aún cuando dicha recuperación cayó en las derivas de una mistificación esencialista.²⁹

Varias décadas después, y con una distancia privilegiada para observar el desarrollo de la identidad haitiana, René Depestre (1926-), poeta y ensayista haitiano, realiza desde su exilio un examen de las limitaciones que tuvo la “negritud” en Haití, en las Antillas y en el resto de América Latina.³⁰ Este intelectual haitiano militante, de temprana filiación marxista, encarcelado durante la dictadura de Duvalier y posteriormente exiliado en Cuba, será una de las figuras intelectuales medulares en la crítica al camino trazado por el estudio etnográfico de Jean Price-Mars. En gran medida es el contexto nacional, pero también antillano e internacional, el móvil que impulsa sus reflexiones en torno a la raza sistematizadas en *Buenos días y adiós a la negritud* (1960).

De algún modo, los horrores desplegados por la dictadura bajo un fundamento de mistificación ideológica de lo nacional haitiano es el vértice que Depestre utiliza como referencia en este debate. Y es que la dictadura de Duvalier (continuada por su hijo Jean-Claude Duvalier) fue una que pudo sostenerse durante casi de tres décadas bajo tal “hipertrofia del Ejecutivo” y “sobredeterminación de lo político” que permitió una destrucción de los

²⁹ Autores como Jaques Roumain y Jean Stephan Alexis complejizan en sus producciones literarias el problema de la raza en relación con la estructura de clases en la sociedad haitiana.

³⁰ Pongo entre comillas el concepto negritud porque Depestre incluye a Haití dentro del concepto de *negritud* que refiere al movimiento nacido en París en los años treinta en torno a la paradigmática revista *Le étudiant noir* (1934). Este movimiento principalmente literario responde a una necesidad generacional por instalar un marco de referencia que pudiese visibilizar una identidad negra en el panorama de la cultura occidental. Cabe destacar que René Depestre nunca se restringe a un debate en las fronteras del Caribe, más bien amplía constantemente sus reflexiones hacia el sur del continente.

demás aparatos de poder (instituciones estatales, poder legislativo, etc.) a partir de un régimen de dominación donde la violencia fue el principal punto de contacto entre el aparato de opresión y la sociedad civil.³¹

Con respecto al lugar que la raza en tanto ideología tuvo en la dictadura, Gerard Pierre-Charles señala:

“Como parte integrante y específica de esa labor ideológica, se utilizó la bandera movilizadora de la pequeña burguesía negra, el “negrismo”, en contraposición a la tradicional ideología de superioridad del sector mulato de la oligarquía. Con ello, la élite negra podía asegurarse la adhesión de la dinámica pequeña burguesía negra en busca de oportunidades sociales y aun de subsistencia”.³²

Y es que para Depestre el problema de la raza en Haití posee una diferencia histórica con otras sociedades procedentes de las mismas condiciones coloniales:

“En el caso de Haití, la cuestión del color, lejos de ser el factor determinante de la evolución de la sociedad haitiana, no ha sido sino la forma mistificadora que, en la conciencia de dos aristocracias rivales [negra y mulata], sirvió para disimular los intereses y los móviles reales de la de la lucha de clases”.³³

Por tanto, el dogma abstracto del problema racial que se fragua en la relación de subordinación entre blancos y negros quedaría desmantelado en el caso de Haití. De allí su insistencia de dejar a un lado lo que él llama la “ideología colorista” para observar las estructuras sociales de clases y las formaciones históricas específicas de los territorios. Con ello, no pretende descartar la relevancia histórica del desarrollo del negrismo y la negritud en tanto movimiento intelectual y político, sino precisamente *Buenos días y adiós a la negritud* aborda dichos aportes para proyectar esa labor de identificación —que un primer momento tuvo su anclaje en la raza— hacia una que él denomina como la lucha por la “*identidad panhumana*”.

El libro recoge, entonces, ensayos sobre temas de la identidad cultural afrodescendiente en América Latina y el Caribe, junto a algunos estudios monográficos. Su primer estadio es, precisamente, la desmitificación de las relaciones raciales como algo dado, en tanto conforman un proyecto histórico cuya dimensión ideológica fue la racialización del mundo. Es, en este sentido, que el intelectual haitiano, trasluce las razones económicas de la producción del negro como sujeto desde los primeros momentos de la esclavitud moderna.³⁴

³¹ Gerard PIERRE-CHARLES, *El Caribe contemporáneo*, México, Siglo XXI, 1998, p. 226-228.

³² *Ibidem*, p.227.

³³ René DEPESTRE, *Buenos días y adiós a la negritud*, La Habana, Casa de las Américas, 1986 [1960], p.42.

³⁴ *Ibidem*, p, 62.

“El régimen esclavista epidermisó, somatizó, racializó, profundamente las relaciones de producción, agregando así a las contradicciones y a las alternaciones innatas del capitalismo, un conflicto de nuevo género, una especie de carácter adquirido en las condiciones específicas de las colonias americanas: el apasionado antagonismo social.”³⁵

Ciertamente, Depestre reconoce que una de las labores principales a la hora de repensar el problema racial y transformar su propio cerco conceptual, es cuestionar las categorías tradicionales con las cuales se ha pensado el problema de la raza.³⁶ Especialmente, poner en evidencia la racialización unidireccional que se proyecta con los procesos de colonización y el comercio triangular, es decir, una racialización que siempre reside en categorías jerarquizadas hacia lo negro, lo indígena, en definitiva, lo “otro”, y nunca hacia lo blanco, hacia lo europeo:

“Es preciso renunciar a la transculturación unilateral a la cual la antropología nos ha habituado, a fin de concebir las realidades sociales y literarias del mundo moderno, en términos de interculturación, de reciprocidad de simbiosis y de sincretismo.”³⁷

La reproducción de una transculturación unilateral invisibiliza, para Depestre, tanto los aportes propios de las culturas hegemónicas como las posibilidades de resistencia y oposición que de ellas surgen. La necesidad de “desracializar” los conceptos de la antropología cultural o social y de la crítica literaria tradicional aparece desde las primeras páginas, y apunta a cómo tales conceptos se han encargado de fraccionar producciones culturales según su color de procedencia (poesía afroamericana, poesía indioamericana, poesía hispanoamericana, etc): “*Todos estos conceptos surgen de la confusión del imperialismo conceptual que tiene por valores históricamente seguros solamente los que llevan la marca del helenismo, del latinismo o del judeo-cristianismo europeocentrista*”.³⁸

En este sentido es que el intelectual haitiano, a lo largo de su libro, establece una lectura alternativa de un pensamiento de resistencia antillano y latinoamericano que denomina como “cimarronaje cultural”:

“Hay una serie de maneras propiamente antillanas y latinoamericanas de cimarronear la opresión social económica, el colonialismo cultural y el racismo de Próspero; hay la homología histórica de nuestros modos calibanescos de soñar, de sentir, de divertirse, de pensar, de obrar, de trabajar, al sur del río Bravo”.³⁹

Con ello refiere a pautas, proyectos y escrituras que poseen una continuidad histórica tal que adquieren el estatuto de una tradición. De allí que, para él, desde José Martí y Anténor Firmin —a quienes considera contemporáneos—, la preocupación por dotar de

³⁵ *Ibidem*, p. 67

³⁶ Por cierto, la lectura de Depestre sobre la raza posee una sintonía importante con el trabajo de Eric Williams en *Capitalismo y esclavitud*, incluso dialoga con trabajos como el de Mbembe, citado más arriba.

³⁷ *Ibidem*, p. 33

³⁸ *Ibidem*, p. 33

³⁹ René DEPESTRE, *Buenos días y adiós a la negritud*, La Habana, Casa de las Américas, 1986 [1960], p. 94.

contenido a un antirracismo sea una idea fuerza en las Antillas transmitida a los movimientos populares y campesinos: *“En el saber antropológico de Firmin, como en el de José Martí, se encuentran las primeras rampas de lanzamiento del calibanismo intelectual antillano.”*⁴⁰

Podría advertirse en ese planteamiento una tendencia homogenizadora de las diversas expresiones culturales que se engloban en el cimarronaje cultural. Sin embargo, la atención sobre las expresiones particulares según los casos nacionales dialoga con el amplio marco de la tradición intelectual del continente. Incluso se preocupa de hacerlo al interior de ese resbaladizo terreno que conforman los movimientos negristas y de la negritud. Depestre distingue, en primer lugar, la existencia de un negrismo europeo de uno americano.

El primero, comprendería los aportes principalmente estéticos del arte negro al arte cubista, expresionista, de vanguardia europeo (específicamente en Kandinsky, Mondigliani, Matisse, Picasso, entre otros). El segundo, principalmente ligado a la poesía, surgiría durante los años veinte a partir de preocupaciones tanto etnológicas como artísticas, donde existen diferencias contundentes en el ámbito ideológico y estético oscurecidas por una tradición crítica que solo ha visto allí exponentes de la negritud. Tal diversidad interna evidenciaría, para Depestre, que la categoría de raza vinculada a la producción cultural no garantiza la presencia de ideas o tendencias políticas que apunten en una misma dirección.

En segundo lugar, aborda el caso de la negritud haitiana para sostener que esta surge en su propio lugar de origen, en oposición a la negritud que nace en París. Para el autor, la nacida en territorio metropolitano expone un materialismo histórico literario, mientras que la haitiana (de Roumain, Alexis y otros) proyecta una perspectiva política integradora al trazar, por un lado, la ineludible vinculación entre la raza y la clase como eje de opresión, y por otro, la representación de una imagen revitalizadora del sujeto negro.

En tercer lugar, la negritud parisina también es vista, a sus ojos, como un espectro discursivo con fisuras internas. Tomando las palabras del historiador y ensayista de Guadalupe Henri Bangou, destaca el compromiso político que tuvo el poeta de la negritud, Aimé Césaire, con la descolonización en general y la liberación de los pueblos oprimidos, mientras que la del poeta senegalés Léopold Senghor sería totalmente diferente: su poesía *“es formal, y mística, y por consiguiente, desmovilizadora y también racista en la medida en que hace creer que existen rasgos esenciales del negro en oposición a los rasgos distintivos del blanco.”*⁴¹ Y agrega Depestre más adelante:

⁴⁰ *Ibidem*, p. 89.

⁴¹ *Ibidem*, p. 106

“El gran poeta de Senegal describió la negritud como un fenómeno intemporal, articulado al retorno apasionado de una corriente vital que sería propia de África: la emoción negra. Esta posición nos parece más próxima al romanticismo alemán [...] que a las experiencias realmente vividas por nuestros pueblos en la época de la colonización.”⁴²

Con todo, su objetivo subyacente a lo largo del libro es evaluar qué ocurre con la identidad haitiana depositada en la fisonomía de la herencia africana, para lo que revisita el trabajo de Jean Price-Mars. Si bien reconoce las limitaciones de su estudio etnográfico –por ser, principalmente, un estudio sobre los orígenes y las tradiciones africanas–, advierte que en su texto emerge una idea precipitada con respecto a qué componentes fundantes del carácter nacional se derivan del factor genético racial y no del desarrollo histórico propio del país. Es decir, Price-Mars privilegiaría lo racial por sobre el desarrollo político económico de la nación. El debate cobra aquí un espesor interesante: de algún modo el derrotero por el cual cursa el pensamiento de René Destre va en sintonía con la manera en como Frantz Fanon problematiza el vínculo raza/cultura a partir del elemento nacional como escala posible desde la cual pensar las particularidades históricas de un territorio o pueblo. Paradojalmente en su discurso en el *Segundo Congreso de Escritores y Artistas Negros* de 1959⁴³ –recordemos, presidido por Jean Price-Mars–, el martinequeño, a la luz de los intentos de primer congreso (1957) por homologar las experiencias de negros antillanos, africanos y estadounidenses advierte que los peligros de universalizar la cultura en términos raciales, radica en la inminente escisión de la cultura con la política, y por lo tanto, una floklorización de la primera –en la línea de Leopold Senghor–. Además, señala que la pertenencia cultural no implica una filiación política correcta, o liberacionista, para lo cual ejemplifica con el caso de Jacques Rabemananjara.⁴⁴ Y por último, sostiene que el combate cultural sólo debe realizarse en paralelo a la lucha (de liberación) nacional.

Depestre, de algún modo, sigue esa pauta, de allí su incomodidad con lo que las investigaciones de Price-Mars habrían traído al proyecto de pensar una cultura nacional haitiana. Tanto en Depestre como en Fanon el riesgo de permanecer en la vereda de la racialización es desatender la diversidad de las condiciones de evolución de los pueblos a la sombra de “bloques culturales homogéneos”.⁴⁵

Si bien la negritud desde los años veinte fue un momento necesario para la formación de una conciencia *para sí* de los pueblos racializados –cuestión que Césaire comparte–, es el reconocimiento de la doble opresión, de raza y de clase, al interior de

⁴² *Ibidem*, p. 114.

⁴³ Frantz FANON, *Los condenados de la Tierra*, México, FCE, 2001, p. 214.

⁴⁴ Tal como señala Fanon: “uno de los mayores cantores de esa unidad cultural [...], es ahora ministro del gobierno malgache y, como tal, decidió con su gobierno tomar posición contra el pueblo argelino en la Asamblea General de las Naciones Unidas” (op.cit., p. 215).

⁴⁵ René DEPESTRE, *Buenos días y adiós a la negritud*, La Habana, Casa de las Américas, 1986 [1960], p. 38.

formaciones sociales concretas lo que finalmente permite trascender los callejones sin salida de las estructuras sociales racializadas. Por lo tanto, en Depestre, el problema de la raza con respecto a la nación se destraba con la radicalidad de su posición antirracista o desracializadora, cuyo horizonte es la mancomunidad de lo humano sin colores, una panhumanidad depositaria de las particularidades históricas de los pueblos.

CONCLUSIONES

El problema de la raza (o las razas) ha sido un eje de discusión permanente en la historia del pensamiento haitiano. Desde los años veinte, principalmente a partir de los estudios etnográficos de Jean Price-Mars, el problema “las razas” antes abordado en términos universales, es aterrizado al problema de la particularidad de la nación en tanto vía de recuperación de un tronco cultural invisibilizado por la cultura de las élites. Price-Mars se arroja a esa recuperación del negro haitiano para demostrar con sus estudios que era posible desechar la idea de una nación compuesta por franceses de color. Tal búsqueda, o giro nacional, surge en respuesta a la extensa ocupación norteamericana que suspendió más de un siglo de vida independiente, pero también, a un movimiento cultural mayor que deseaba explorar los contornos de las heterogéneas herencias culturales que podrían ser sustento de nuevos horizontes de autodeterminación. La producción literaria del periodo es un ejemplo de ello.

Algunas décadas después, René Depestre examina panorámicamente los alcances y trayectorias de las identidades fundadas en una dimensión racial. Siguiendo a Césaire en su autocritica de lo que fue la negritud, negrismo o la negritud fueron para él un momento necesario, pero con limitaciones evidentes: necesario para la toma de conciencia de la condición histórica de la población negra en el mundo, necesario para revalorar herencias culturales invisibilizadas por las capas superiores de sociedad; pero estrecho en cuanto a la proyección de una convivencia humana no escindida por el color de la piel, por la balcanización forzada que impulsa el colonialismo y su despliegue económico-territorial. Con todo, Depestre, se interesa por trazar, desde Antenor Firmin y José Martí, el inicio de una genealogía intelectual del Caribe y América Latina caracterizada por producir un constante cimarronaje cultural antillano que, mediante la revaloración de experiencia afrodescendiente, se presenta como una alternativa para “cimarronear” los modos de opresión económica y simbólica dados por la modernidad. No obstante, para el poeta y ensayista haitiano, la revaloración de la raza no es suficiente para la transformación de las condiciones de opresión de la población negra. Su insistente demanda por transformar las categorías de conocimiento del mundo, y particularmente las de la racialización –blancos,

indios, mulatos, negros, etc.— expone su interés por impulsar una visión desracializada que deje a un lado “ideología colorista” y redirija su atención a las condiciones políticas y económicas particulares de la opresión en las naciones. Por cierto, aquí la sintonía que establece con Frantz Fanon es evidente.

En suma, la discusión sobre las condiciones y el lugar de la raza en la nación haitiana ha sido un debate fraguado al calor de las coyunturas que reactivan lo negro en Haití, ha tenido diversos puntos de convergencia y desencuentro. Si bien ha existido un desplazamiento en los ejes principales de la discusión —desde las razas, al sujeto nacional, hasta la identidad “panhumana” de Depestre— no es un debate resuelto. Porque, con todo, la pregunta que subyace a este problema, y que hemos rondado en estas páginas, es cómo resolver la constante histórica de un Estado que “da la espalda a la nación”. De alguna manera, el debate sobre las razas viene a encarar esa escisión fundamental, incluso restaurar (como ocurre con Price-Mars) el lugar que merece la nación oprimida. Pero, como hemos visto, en Haití esa misma recuperación del tronco negro (depositado en la cultura popular) en respuesta a la ocupación norteamericana, sirve de fundamento para la mistificación del poder desde la ideología de la raza, tal como se vio en la extensa dictadura de Duvalier. Ese fue el límite más evidente que un intelectual como René Depestre pudo observar en el entusiasmo por la recuperación de una ascendencia haitiana racializada. Uno que no podía aceptarse si de superar las opresiones de la humanidad en su conjunto se trata.