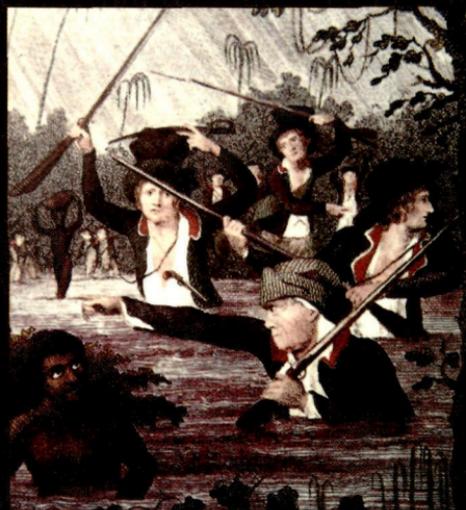


Susan Buck-Morss



Hegel y Haití

La dialéctica amo-esclavo:
una interpretación revolucionaria

Vítral

GRUPO
EDITORIAL
norma

colección **vital**

HEGEL Y HAITÍ

Susan Buck-Morss

HEGEL Y HAITÍ

La dialéctica amo-esclavo:
una interpretación revolucionaria

Traducción de Fermín Rodríguez

GRUPO
EDITORIAL
norma

Buenos Aires, Bogotá, Barcelona, Caracas, Guatemala,
Lima, México, Miami, Panamá, Quito, San José, San Juan,
Santiago de Chile, Santo Domingo

www.norma.com

Buck-Morss, Susan
Hegel y Haití - 1ª ed - Buenos Aires Grupo Editorial
Norma, 2005
104 p , 21 x 14 cm (Vital)
Traducido por Fermín Rodríguez
ISBN 987-545-210-6
I Ensayo Filosófico Norteamericano - I Rodríguez,
Fermín, trad II Título
CDD A864

Título original Hegel and Haiti
©2000 Susan Buck Morss
©2005 De esta edición
Grupo Editorial Norma
San José 831 (C1076AAQ) Buenos Aires
República Argentina
Empresa adherida a la Cámara Argentina del Libro
Diseño de tapa Magali Canale

Impreso en Argentina
Printed in Argentina

Primera edición febrero de 2005

CC 22330

ISBN 987-545-210-6

Prohibida la reproducción total o parcial por
cualquier medio sin permiso escrito de la editorial

Hecho el depósito que marca la ley 11 723
Libro de edición argentina

*Gracias a Benedict Anderson, Etienne Balibar,
Martin Bernal, Teresa Biennan, Zillah Eisenstein,
Peter Gilgen, Miriam Hansen, Nancy Hirschmann,
Michael Kammen, Michel Rolph Trouillot,
a la Society for Humanities y a los estudiantes
graduados de Cornell University*

En el siglo XVIII, la esclavitud se había convertido en la metáfora principal de la filosofía política de Occidente para connotar todo lo negativo de las relaciones de poder.¹ La libertad, su antítesis conceptual, era para los pensadores del Iluminismo el más alto y universal de los valores políticos. Sin embargo, esta metáfora política comenzó a arraigarse en una época en que la práctica económica de la esclavitud –la sistemática y altamente sofisticada esclavitud

¹ “Para los pensadores del siglo XVIII que se ocupaban del tema, la esclavitud aparecía como la metáfora central de las fuerzas que degradaban el espíritu humano” (David Brion Davis, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823* [Ithaca, NY, 1975], p. 263; de aquí en adelante PSAR). (N. del T.: todas las traducciones fueron hechas directamente del original, salvo que se indique lo contrario.)

capitalista de pueblos *no* europeos como fuerza de trabajo en las colonias— se iba incrementando cuantitativamente e intensificando cualitativamente, hasta el punto que a mediados de siglo todo el sistema económico de Occidente estaba basado en ella, facilitando paradójicamente la difusión global de los ideales iluministas con los que se hallaba en franca contradicción.

Esta flagrante discrepancia entre pensamiento y práctica marcó el período de transformación de la forma mercantil del capitalismo global en su forma protoindustrial. Podría pensarse que, seguramente, de manera no racional, los filósofos “iluminados” fueron incapaces de percibirlo. Pero no fue el caso. La explotación de millones de trabajadores esclavos en las colonias fue aceptada como parte de una realidad dada por los mismos pensadores que proclamaban que la libertad era el estado natural del hombre y su derecho inalienable. Aun cuando los reclamos teóricos de libertad se transformaron en acción revolucionaria sobre la escena política, la economía esclavista de las colonias que funcionaba entre bastidores permaneció en la oscuridad.

Si esta paradoja no pareció perturbar la conciencia lógica de los contemporáneos, resulta tal vez más sorprendente que los escritores de hoy, con pleno conocimiento de los hechos, sean todavía capaces de escribir historias de Occidente concebidas como relatos coherentes sobre la libertad humana. El motivo no es necesariamente intencional. Cuando las historias nacionales son concebidas como autosuficientes, o cuando diferentes aspectos de la historia son abordados por disciplinas aisladas, la contraevidencia se hace a un lado por irrelevante.

Cuanto más especializado sea el conocimiento, cuanto más avanzado sea el nivel de investigación, cuanto más extensa y venerable sea la tradición de estudios de un área, más fácil resulta ignorar los hechos discordantes. También vale la pena destacar que la especialización y el aislamiento también son peligrosos para nuevas disciplinas tales como los estudios afroamericanos, o para nuevos campos como los estudios de la diáspora, que fueron establecidos precisamente como un remedio para la situación. Los límites disciplinarios permiten que la contraevidencia pertenezca siempre a la historia de otro. Después de todo, un erudito no puede ser un experto en cualquier campo. Es razonable. Pero tales argumentos son un modo de evitar la incómoda verdad de que si ciertas constelaciones de hechos son capaces de penetrar en lo profundo de las conciencias de los eruditos, perturbarían no sólo las venerables narraciones, sino también las trincheras académicas que las (re)producen. Por ejemplo, no hay ningún lugar en la universidad en el que la constelación particular de estudio "Hegel y Haití" pueda tener su sede. Tal es la tarea que me ocupa, y voy a tomar una ruta tortuosa para cumplirla. Lo siento, pero este aparente desvío es el argumento mismo.

La paradoja entre el discurso de la libertad y la práctica de la esclavitud marcó el ascenso de una sucesión de naciones occidentales dentro de la incipiente economía global moderna. Holanda es el ejemplo más temprano a tomar en cuenta. Su “Edad de Oro”, desde mediados del siglo XVI hasta mediados del siglo XVII, fue posible gracias a su dominio del comercio global, incluyendo el tráfico de esclavos como factor fundamental. Pero si seguimos al más sobresaliente de sus historiadores modernos, Simon Schama, cuya densa descripción de la Edad de Oro de la cultura flamenca se ha vuelto desde su publicación en 1987 un modelo dentro del campo de la historia cultural, nos encontraremos con una sorpresa. Asombrosamente, el tema de la esclavitud, el tráfico de esclavos y el trabajo esclavista no se discuten nunca en *The Embarrassment of*

Riches, un relato de más de seiscientas páginas sobre cómo la nueva República Holandesa, desarrollando su propia cultura nacional, aprendió a ser rica y virtuosa al mismo tiempo.² Pasa inadvertido el hecho de que la hegemonía flamenca en el comercio de esclavos (reemplazando el protagonismo de España y Portugal)³ contribuyó sustancialmente al enorme “exceso” de riqueza, descrito por Schama como un problema moral y social durante el siglo de la “centralidad” holandesa en el “comercio mundial” (*ER*, p. 228).⁴ Aun así, Schama indica el hecho de que la

2 Véase Simon Schama, *The Embarrassment of Riches: An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age* (Nueva York, 1987); de aquí en adelante *ER*. El problema para esta nación recientemente enriquecida fue “cómo crear un orden moral en el *interior* de un paraíso terrestre” (p. 125).

3 El *asiento* español garantizaba a individuos particulares el privilegio exclusivo de proveer de esclavos africanos a la América española, pero los propios españoles no controlaban el comercio con demasiado rigor. Los puestos de comercio de esclavos sobre la costa africana estaban bajo bandera portuguesa, holandesa, francesa, inglesa, danesa o de Brandenburgo. La marina mercante holandesa dominaba las rutas marítimas entre los países del Atlántico norte, transportando mercancías de otras naciones; y participaba también del *asiento*.

4 En mi lectura sólo encontré dos menciones a la esclavitud real: en una discusión de los hábitos culinarios holandeses, el disgusto por el “*mengelmoes* (revuelto)”, que era una “papilla ensopada”, “la papilla de los esclavos y los bebés” (*ER*, p. 177); y en una mención a la Compañía Holandesa de la India Occidental, que estaba “obligada a gastar más de un millón de guineas al año en

metáfora de la esclavitud tomada de la historia del Antiguo Testamento de la liberación de los israelitas del yugo egipcio, y adaptada al contexto moderno, fue fundamental para la autopercepción de Holanda durante su lucha por la independencia (1570-1609) contra la “tiranía” española que los “esclavizaba”; de ahí proviene la Holanda moderna.⁵ Schama reconoce claramente como la más flagrante contradicción el hecho de que, al mismo tiempo, Holanda discriminaba a los judíos.⁶ Hay un largo capítulo donde Schama discute el carácter de chivos expiatorios y la persecución de una larga lista de “ilegales” que, debido a la obsesión psicológica de los holandeses por la

defender los asentamientos en Recife y Pernambuco [en el Brasil, en contra de los portugueses], mientras que sólo recaudaba cuatrocientas mil guineas en concepto de ingresos por el tráfico de esclavos y por la explotación de azúcar y tinturas vegetales” (*ER*, p. 84).

5 La “épica del Éxodo se vuelve para Holanda lo que había sido para los judíos de la Biblia: la legitimación de una gran ruptura histórica, un corte con el pasado que hizo posible la invención retrospectiva de una identidad colectiva” (*ER*, p. 113). El rey Felipe II de España fue identificado con el faraón durante el yugo egipcio: “Uno doblegó al pueblo de Jacob [israelitas] con la esclavitud / El otro oprimió a Holanda con la tiranía” (*ER*, p. 105). Schama menciona la referencia holandesa a las reiteradas condenas del misionero católico Bartolomé de las Casas por la “indiferencia” de España ante la esclavitud; pero no menciona la práctica holandesa de la esclavitud.

6 “Paradójicamente, la predilección de la Iglesia de describir a su propio rebaño como hebreos vueltos a nacer no la dispuso en favor de los judíos reales” (*ER*, p. 591).

purificación, era necesario eliminar del cuerpo social: homosexuales, judíos, gitanos, vagabundos, prostitutas, pero en este contexto, no dice nada acerca de los esclavos africanos.⁷

A Schama lo fatigan las historias económicas marxistas que tratan a Holanda sólo como un poder mercantil capitalista.⁸ Su proyecto es más bien trazar causalidades culturales. Examina entonces cómo el ansia de riquezas debido al “desborde de bienes” despertó en la Holanda

⁷ Véase *ER*, pp. 565-608. Schama describe la conexión que hacían los holandeses entre los no-europeos y el exceso de tabaco, sexualidad y otros vicios que amenazaban con contaminar la vida doméstica de Holanda: “Numerosas imágenes y antologías de textos de la barbarie nativa del Brasil y Florida, por ejemplo, mostraban indios fumando hojas enrolladas, mientras que actos de copulación, de canibalismo, de orinar en público y otras bestialidades cotidianas servían rutinariamente de fondo” (*ER*, p. 204).

⁸ Schama se contenta simplemente con registrar, sin ningún comentario crítico, la fantasía de Thomas Mun de que bajo el capitalismo el dinero produce dinero, influyendo en la Holanda que estudia:

“El capital engendra capital con asombrosa facilidad, y de este modo, lejos de negarse sus frutos, el capitalista se revela en el confort material que se paga. A mediados de siglo parecía no haber límites, ciertamente límites geográficos, para el número de sus flotas y los recursos de sus empresarios. No bien se satura o agota la demanda de determinado consumo, se descubre una nueva y promisoría materia prima, se monopoliza el abastecimiento, se estimula la demanda, se explotan mercados locales y extranjeros. ¿Podrá la marea de la prosperidad dejar de subir?” (*ER*, p. 323).

moderna el temor a una clase diferente de esclavitud, la “esclavitud al lujo” que amenazaba la “libre voluntad”, el temor a que la avaricia consumista “convirtiera espíritus libres en serviles esclavos” (*ER*, pp. 47, 203). Centrándose no en el comercio sino en la familia como esencia de “lo holandés”, Schama introduce a sus lectores en la vida privada y doméstica, en la casa y los sentimientos, en la mesa servida y las emociones personales, cuando “ser Holandés era ser de la región, de la parroquia, tradicional y rutinario” (*ER*, p. 62). Podríamos excusarlo, si no fuera por el hecho de que los esclavos no eran ajenos al ambiente doméstico holandés. ¿El silencio de Schama refleja el silencio de sus fuentes? No diría tal cosa.⁹ La cultura visual holandesa provee claras evidencias de una realidad diferente. Una pintura de Franz Hals de 1648 muestra en el centro de la tela a un joven negro, presumiblemente un esclavo, como parte de la vida doméstica, visible en el seno de una opulenta y cálida familia holandesa, con un paisaje flamenco de fondo (fig. 1). La pintura de Hals no aparece en el libro magníficamente ilustrado de Schama (aunque incluye otra pintura de Hals, un matrimonio holandés, solo, con un paisaje de fondo). No hay ninguna otra imagen

⁹ Ciertamente Grotius discutió la esclavitud real. Pero Schama cita a Grotius (véase nota 13) únicamente en otros contextos (guerras, comercio, destino holandés, matrimonio, ballenas). No es irrazonable sospechar que el silencio es exclusivo de Schama. Semejantes historias nacionales selectivas se han convertido en una corriente de la historiografía europea, que omiten gran parte o todo el relato de la colonización.

de negros.¹⁰ Por supuesto, dada la ausencia de esclavos en la narración de Schama, en las ilustraciones hubieran estado fuera de lugar. La consecuencia de este estudio es una ceguera parcial entre océanos de perspicacia, característica –como veremos– de los estudios académicos occidentales.



Fig. 1: Franz Hals, *Retrato de una familia holandesa* (1648) Museo Thyssen Bornemisza, Madrid.

¹⁰ Véase, sin embargo, Allison Blakeley, *Blacks in the Dutch World: The Evolution of Racial Imagery in a Modern Society* (Bloomington, Ind., 1993), que ofrece una evidencia visual de los negros en Holanda en esta época

A comienzos de 1651, Inglaterra disputó con Holanda una serie de guerras navales que condujeron a los británicos al dominio no sólo de Europa, sino de la economía mundial, incluyendo el tráfico de esclavos.¹¹ En esa época, la revolución de Cromwell contra la monarquía absoluta y los privilegios feudales repitió el gesto holandés de hacer un uso metafórico de la historia del Antiguo Testamento de la liberación de los israelitas de la esclavitud. Pero la teoría política comenzaba a deshacerse de las antiguas escrituras. Thomas Hobbes es la figura central de este proceso. Aunque *Leviatán* (1651) es un

¹¹ En la época del Tratado de Utrecht (1713), Gran Bretaña se adueñó del *asiento* español. "Muchas de las fortunas de Bristol y Liverpool en las décadas siguientes iban a construirse sobre el tráfico de esclavos" (R. R. Palmer y Joel Colton, *A History of the Modern World*, 3ª ed. [Nueva York, 1969], p. 171).

híbrido de un imaginario moderno y bíblico, la esclavitud se discute en términos claramente seculares.¹² La esclavitud es percibida como una consecuencia de la guerra de todos contra todos en un estado de naturaleza, perteneciente a una disposición natural del hombre.¹³ Involucrado a través de su patrón, Lord Cavendish, en los negocios de la Compañía de Virginia que gobernaba una colonia en América, Hobbes aceptó la esclavitud como “parte inevitable de la lógica del poder” (*PSAR*, p. 263). Incluso los habitantes de “florecientes estados civiles” podían retroceder hasta ese estado.¹⁴ Hobbes fue honesto

12 Si los ejemplos retóricos de Hobbes recurren a la máquina como metáfora de un estado construido artificialmente, el Antiguo Testamento provee el título de *Leviatán*, tanto como el del libro de Hobbes sobre el Parlamento, *Behemoth*, nombre bíblico para una soberanía tiránica, ya en uso en la historia nacional de Holanda: “Los reyes de España, en cuyo nombre se cometieron estas infamias [contra las poblaciones civiles holandesas]... llegaron a considerarse como Behemot, decididos a destruir los lazos comunitarios e incluso familiares” (*ER*, p. 92).

13 Hobbes consideraba la “lucha elemental entre dos enemigos” como “la condición natural que vuelve necesaria a la esclavitud como institución social” (David Brion Davis, *The Problem of Slavery in Western Culture* [Nueva York, 1966], p. 120; de aquí en más *PSWC*). Aquí Hobbes sigue a teóricos anteriores, Samuel Pufendorf y Hugo Grotius; el libro de éste último, *War and Peace* (1853), incluía puntos de vista pro esclavistas y el argumento de que la esclavitud era legalmente aceptable.

14 Peter Hulme, “The Spontaneous Hand of Nature: Savagery, Colonialism, and the Enlightenment”, en *The Enlightenment and Its Shadows*, ed. Hulme and Ludmilla Jordanova (Londres,

y no tuvo conflictos con la esclavitud, a diferencia de John Locke. La primera frase del libro primero, capítulo uno, de *Dos tratados sobre el gobierno civil* (1690) de Locke, afirma inequívocamente:

“La esclavitud es un Estado del Hombre tan vil y miserable, tan directamente opuesto al generoso temple y coraje de nuestra Nación que apenas puede concebirse que un *inglés*, mucho menos un *Gentleman*, pueda estar a favor de ella”.

Pero la indignación de Locke contra las “Cadenas de la Humanidad” no fue una protesta contra la esclavitud de los negros africanos en las plantaciones del Nuevo Mundo, y mucho menos en las colonias británicas.¹⁵ La esclavitud fue más bien una metáfora para la tiranía legal, tal como generalmente se la utilizaba en los debates parlamentarios británicos sobre teoría constitucional. Accionista en la Compañía Real Africana, involucrado en la política colonial americana en Carolina, Locke “consideró claramente la esclavitud de hombres negros como una institución justificable” (*PSWC*, p. 118).¹⁶ El

1990), p. 24. Hulme se ocupa principalmente de la descripción de Hobbes de los indígenas “salvajes” de las colonias.

15 John Locke, *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (Cambridge, 1960), §1, p. 141.

16 Locke tomó parte en la planificación de políticas coloniales a través de su protector, el conde de Shaftesbury, y fue un enérgico defensor de la empresa. Fue el autor de la Constitución Fundamental de Carolina, como secretario del Consejo de Comercio y

divorcio entre el discurso político del contrato social y el de la economía doméstica (el *oikos*) hizo posible esta doble visión.¹⁷ La libertad británica significaba la protección de la propiedad privada, y los esclavos eran una propiedad privada. Desde el momento en que los esclavos caían bajo la jurisdicción doméstica, su estatus estaba protegido por la ley (figs. 2 y 3).¹⁸

Plantaciones en el periodo 1673-1675. La Constitución de Carolina establecía: “Todo hombre libre de Carolina tendrá poder y autoridad absoluta sobre sus esclavos negros” (*PSWC*, p. 118).

17 “En la concepción de Locke, el origen de la esclavitud, como el origen de la propiedad y la libertad, quedaba completamente afuera del contrato social” (*PSWC*, p. 119). Podría revisarse el argumento filosófico de Locke que atenúa el carácter universal de la igualdad en el estado de naturaleza por la necesidad de consentimiento que exige el contrato social; de ahí la exclusión, explícitamente, de niños e idiotas del contrato, y, por extensión, de otros sujetos iletrados o ineducables. Véase Uday S. Metha, “Liberal Strategies of Exclusion”, *Politics and Society* 18 (dic. 1990): 427-453.

18 Davis nota “el desafortunado hecho de que los esclavos eran definidos por la ley como propiedad, y la propiedad era supuestamente la fundación de la libertad” (*PSAR*, p. 267). Fue sólo “después de la decisión de Somerset de 1772” que “ya no era posible dar por garantizada la legalidad universal de la propiedad de los esclavos” (*PSAR*, p. 470), aunque William Davy, el abogado en este caso, argumentaba por un precedente anterior: “En el undécimo año del reino de Isabel, expresa Davy, se ha resuelto que ‘en Inglaterra el aire es demasiado puro como para que respiren esclavos en ella’”. No era así, escribe Davis: “De hecho, los esclavos negros fueron comprados y exhibidos en la corte de Isabel y de



Fig. 2: Peter Lely, *Elizabeth Condesa de Dysart* (c. 1650). Ham House, Surrey.

Los esclavos estaban de moda a finales del siglo XVII en Inglaterra, acompañando a damas aristocráticas como mascotas caseras.¹⁹ Los retratos de los holandeses Anthony van Dyck y Peter Lely fueron prototipos de un nuevo género de pintura, que retrata a jóvenes negros ofreciéndoles a sus amos frutas y otros símbolos de opulencia de las colonias.²⁰

sus sucesores Estuardo; puestos públicamente en venta a lo largo del siglo XVIII; y legados en testamentos hasta la década de 1820” (*PSAR*, p. 472). El reclamo de William Blackstone de 1765 de que “un esclavo o un negro, desde el momento en que llega a Inglaterra, cae bajo la protección de la ley, y se vuelve *eo instanti* un hombre libre en relación con todos los derechos naturales”, no se aplicaba a los esclavos en las colonias. “Incluso el consejo de Somerset concedió que la corte inglesa debería hacer efectivos los contratos de venta de esclavos en el extranjero” (*PSAR*, pp. 473, 474).

19 “En el *London Advertiser* de 1756 aparecía una nota de Matthew Dyer que informaba al público que fabricaba ‘cadenas de plata para negros o perros; collares, etc...’. Damas inglesas posaban en sus retratos con su cordero, su perro o su negro como mascotas” (David Dabydeen, *Hogarth’s Blacks: Images of Blacks in Eighteenth-Century English Art* [1985; Athens, Ga., 1987], pp. 21-23).

20 Acerca de la presencia de esclavos en Inglaterra a fines de siglo XVIII, véanse también F.O. Shyllon, *Black Slaves in Britain* (Nueva York, 1974) y Peter Linebaugh, *The London Hanged: Crime and Civil Society in the Eighteenth Century* (Nueva York, 1992).



Fig. 3: Anthony van Dyck, *Henrietta de Lorraine* (1634) Kenwood House

Medio siglo más tarde, la concepción clásica de la economía —y por extensión de la tenencia de esclavos— como problema privado y doméstico quedó en franca contradicción con la nueva realidad histórica. El azúcar transformó las plantaciones coloniales de las Indias Occidentales. Tanto en términos de capital como de trabajo intensivo, la producción de azúcar fue protoindustrial, provocando un aumento precipitado en la importación de esclavos africanos y una intensificación brutal de su explotación laboral para satisfacer la nueva y aparentemente insaciable demanda europea de la dulzura adictiva del azúcar.²¹ A la cabeza del *boom* caribeño del azúcar se encontraba la colonia de Santo Domingo, que en

²¹ Véase Sidney W. Mintz, *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History* (Nueva York, 1985).

1767 produjo 63 000 toneladas de azúcar.²² La producción azucarera condujo a una demanda aparentemente infinita de esclavos, cuyo número en Santo Domingo se incrementó en el siglo XVIII diez veces, por encima de quinientos mil seres humanos. En Francia, más del veinte por ciento de la burguesía dependía de alguna actividad comercial relacionada con el esclavismo.²³ Los pensadores del Iluminismo francés escribieron en el medio de estas transformaciones. Mientras idealizaban a los pueblos indígenas de las colonias por medio del mito del buen salvaje (los “indios” del “Nuevo Mundo”), no se preocuparon por la explotación económica del trabajo de los esclavos.²⁴ Aunque en esa época existían movimientos abolicionistas, y en Francia los Amis des Noirs

22 Véase Ralph Davis, *The Rise of the Atlantic Economies* (Ithaca, NY, 1973), p. 257.

23 Louis Sala-Molins afirma que un tercio de la actividad comercial de Francia dependía de la institución de la esclavitud; véase Louis Sala-Molins, *Le Code Noir, ou le calvaire de Canaan* (París, 1987), p. 244; de aquí en más CN. Estimaciones más conservadoras hablan de un veinte por ciento.

24 Fue Montesquieu quien introduce y establece el tono de la discusión sobre la esclavitud en el Iluminismo. Al mismo tiempo que condena filosóficamente la institución, justifica la esclavitud de los “negros” sobre una base pragmática, climática y conspicuamente racista (“nariz chata”, “negros de los pies a la cabeza”, faltos de “sentido común”), para concluir: “Mentes débiles exageran demasiado las injusticias sufridas por los africanos” como esclavos en las colonias (Montesquieu, *The Spirits of the Laws*, en *Selected Political Writings*, trad. y ed. Melvin Richter [Indianápolis, 1990], p. 204).

(Amigos de los Negros) condenaban los excesos de la esclavitud, era rara una défensa de la libertad sobre la base de la igualdad racial.²⁵

“El hombre nace libre y, sin embargo, vive en todas partes encadenado.” Así comienza Jean-Jacques Rousseau *El contrato social*, publicado por primera vez en 1762.²⁶ Ninguna condición humana aparece más ofensiva a su corazón o a su razón que la esclavitud. Pero incluso Rousseau, santo patrono de la Revolución Francesa, reprimió de su conciencia a los millones de esclavos que existían realmente, propiedad de europeos, mientras que incansablemente condena la institución. Sólo

25 Citada frecuentemente como excepción, se encuentra la obra de un sacerdote, el abate Raynal, cuyo libro (escrito en colaboración con Diderot) *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* (1770) vaticinaba el surgimiento de un Espartaco negro en el Nuevo Mundo para vengar los derechos naturales. El libro fue ampliamente leído, y no sólo en Europa; el propio Toussaint-Louverture se inspiró en él. Véase C. L. R. James, *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*, 2ª ed. (1938; Nueva York, 1963), pp. 24-25). Sin embargo, Michel-Rolph Trouillot previene la lectura demasiado entusiasta de este pasaje, que debe ser contextualizado como una advertencia para los europeos más que como una apelación a los esclavos: “No se trataba de una clara predicción de un personaje del tipo de Louverture, como algunos quisieron insinuar... La postura más extrema está inequívocamente referida a la especie humana” (Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History* [Boston, 1995], p. 85).

26 Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social*, trad. Enrique Azcoaga (Madrid, 1988), libro 1, cap. 1, p. 40.

recientemente la notoria omisión de Rousseau ha sido escrupulosamente expuesta por los expertos. El filósofo catalán Louis Sala-Molins escribió una historia (1987) del pensamiento iluminista a través de la óptica de *Le Code Noir*, el código legal francés que se aplicó a los esclavos negros en las colonias, redactado en 1685, firmado por Luis XIV y no erradicado hasta 1848. Sala-Molins estudia el código punto por punto, que legalizaba no sólo la esclavitud, el tratamiento de seres humanos como propiedad mudable, sino la marcación, la tortura, la mutilación física y el asesinato de esclavos por intentar rebelarse contra su estatus inhumano. Al yuxtaponer dicho Código, que se aplicaba a todo esclavo bajo jurisdicción francesa, a los textos filosóficos, Sala-Molins documenta la indignación de los filósofos del Iluminismo con respecto de la esclavitud como teoría, mientras que ignoran “soberanamente” la práctica concreta de la esclavitud. Y se indigna con razón. En *El contrato social*, Rousseau afirma: “El derecho a la esclavitud es nulo, no sólo por ilegítimo, sino por absurdo y porque realmente no significa nada. Las palabras *esclavo* y *derecho* [*derecho*, es decir *ley*] son contradictorias y se excluyen mutuamente”.²⁷ Sala-Molins nos hace ver la consecuencia de esta afirmación: “El *Code Noir*, el mejor ejemplo de este tipo de convención en la época de Rousseau, no es un código legal. El derecho que allí se afirma no es un derecho, en tanto reclama la legalidad de lo que no puede legalizarse, esto es, la esclavitud” (CN, p. 238). Sala-Molins encuentra absurdo que en sus escritos Rousseau nunca mencione el

27 *Ibíd.*, libro 1, cap. 4, p. 51.

Code Noir. “El caso flagrante, concreto de lo que Rousseau declara categóricamente como insostenible no merece su atención” (CN, p. 241).²⁶ Sala-Molins busca en el texto alguna evidencia que pueda excusar este silencio y encuentra, inequívocamente, que Rousseau conocía los hechos. El filósofo del Iluminismo cita literatura de viaje de su tiempo –Kolben entre los hotentotes, Du Tertre entre los indios de las Antillas–, pero evitó aquellas páginas de esos mismos relatos que describen explícitamente el horror de la esclavitud europea. Rousseau se refirió a los seres humanos de todo el mundo, pero omitió a los africanos; habló de pueblos de Groenlandia trasladados a Dinamarca que murieron de tristeza, aunque no de la tristeza de los africanos llevados a las Indias que derivó en suicidios, motines y fugas. Declaró la igualdad de todos los hombres y consideró la propiedad privada como el origen de la desigualdad, pero nunca se le ocurrió atar cabos y cuestionar los beneficios económicos que la esclavitud le aportaba a Francia como un problema central al argumento por la igualdad y la propiedad (véase CN, pp. 243-246). Como en la república holandesa y en Inglaterra, existía en Francia el uso y abuso doméstico de esclavos africanos.²⁷ Incluso, Rousseau no pudo ignorar

28 Más aún, los ejemplos de Rousseau pertenecen a la Antigüedad, por ejemplo, ¡Braidas de Esparta contra el sátrapa de Persépolis! Véase Rousseau, *Discourse on the Origin of Inequality*, en *The Basic Political Writing*, p. 72 [hay traducción al español: *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alianza, 1985].

29 Véase William B. Cohen, *The French Encounter with Africans: White Response to Blacks, 1530-1880* (Bloomington, Ind., 1980).

“que hay en París *boudoirs* donde uno puede divertirse indiscriminadamente con un mono y un negrito (*négrillon*)” (CN, p. 248).

Frente a esta evidencia, Sala-Molins juzga el silencio de Rousseau “racista” y “revulsivo” (CN, p. 253).³⁰ Tal indignación es inusual entre especialistas que, como profesionales, aprenden a evitar en sus escritos juicios apasionados. Esta neutralidad moral se construye en el interior de métodos disciplinarios que, basándose en una variedad de premisas filosóficas, reproducen el mismo tipo de exclusiones. Hoy, el historiador intelectual que estudie a Rousseau en contexto se ajustará a las formas de la profesión relativizando la situación, juzgando (y excluyendo) el racismo de Rousseau a partir de las costumbres de su tiempo, para evitar de ese modo la falacia de anacronismo. O el filósofo contemporáneo, preparado para analizar una teoría abstrayéndola de su contexto histórico, atribuirá a los escritos de Rousseau una universalidad que trasciende las intenciones del autor o sus limitaciones personales, para evitar la falacia de la reducción *ad hominem*. En ambos casos, se omiten en silencio los hechos incómodos. Pero sin embargo, los hechos son

En 1764, el gobierno francés prohibió la entrada de negros en la metrópoli. En 1777, la ley se modificó para levantar algunas de las restricciones, permitiendo a los esclavos coloniales acompañar a sus amos.

30 Autor también de *L'Afrique aux Amériques: Le Code Noir espagnol* (París, 1992), Sala-Molins juzga más progresista que los *philosophes* la protesta contra la esclavitud del sacerdote Las Casas, que en el siglo XVII reclamaba la abolición inmediata.

Susan Buck-Morss

visibles en historias generales de la época, cuya mención no sería de gran ayuda porque cuando la teoría del Iluminismo fue puesta en práctica, los promotores de revoluciones políticas se toparon con la realidad económica de la esclavitud, de manera tal que el reconocimiento de la contradicción fue imposible de evitar.

Los colonos revolucionarios de Norteamérica que pelearon contra Inglaterra por su independencia movilizaron el discurso político de Locke para sus propios fines. La metáfora de la esclavitud fue central para la lucha, pero en un nuevo sentido: “Los norteamericanos creían genuinamente que los hombres que eran obligados a pagar impuestos sin su consentimiento eran literalmente esclavos, desde el momento en que habían perdido el poder de resistir a la opresión, y desde que este estado de indefensión conducía inevitablemente a la tiranía” (*PSAR*, p. 273).³¹ Al invocar la libertad de la teoría del derecho natural, los colonos norteamericanos propietarios de esclavos quedaron en una posición de “monstruosa

³¹ Davis cita a Bernard Bailyn en este punto. Sigo aquí de cerca la presentación de Davis.

inconsistencia”.³² Y así, aunque algunos, como Benjamin Rush, reconocieron su mala fe,³³ y otros, como Thomas Jefferson, culparon a Inglaterra por la esclavitud de los negros,³⁴ aunque los esclavos mismos peticionaron por su libertad,³⁵ y unos pocos estados dictaron

32 Winthrop D. Jordan, *White over Black: American Attitudes toward the Negro, 1550-1812* (Chapel Hill, NC, 1968), p. 289. Sus enemigos, los Tory ingleses, se aferraron a este argumento: “¿Cómo puede ser”, preguntaba Samuel Johnson, ‘que se escuchen los más sonoros *hurra*s por la libertad entre explotadores de esclavos?’ (PSWC, p. 3).

33 “La planta de la libertad es de una naturaleza tan delicada, que no puede crecer cerca de la esclavitud” (Benjamin Rush [1773], citado en PSAR, p. 283).

34 En una cláusula suprimida de la Declaración de la Independencia, Thomas Jefferson acusa al rey de Inglaterra Jorge III de... “...haber hecho una guerra cruel contra la naturaleza humana, violando los más sagrados derechos a la vida y a la libertad en personas de pueblos distantes que nunca lo ofendieron, capturándolas y llevándolas a la esclavitud en otro hemisferio... decidido a mantener un mercado libre donde HOMBRES serían comprados y vendidos... Ahora está incitando a esa misma gente a levantarse en armas contra nosotros y a comprarse la libertad de la que *él* mismo los privó, asesinando a la gente en cuyos asuntos *él* también interfirió, pagando así crímenes previos cometidos contra la *libertad* de un pueblo con crímenes que insta a cometer contra la *vida* de otro” (PSAR, p. 273).

35 “Tenemos en común con el resto de los hombres... el derecho natural a la libertad sin ser privados de ella por nuestros semejantes, en tanto nacimos como hombres libres en Pepel y nunca perdimos esta bendición por pacto o acuerdo alguno” (citado en PSAR, p. 276).

una legislación antiesclavista,³⁶ la nueva nación, concebida en libertad, toleró esta “monstruosa inconsistencia”, inscribiendo la esclavitud en la Constitución de los Estados Unidos.

Los revolucionarios norteamericanos “quemaron sus cadenas” y “rechazaron la esclavitud”, declaró con admiración el enciclopedista francés Denis Diderot (*SP*, p. 85).³⁷

36 Si la Revolución de los Estados Unidos no pudo resolver el problema de la esclavitud, al menos condujo a la *percepción* del problema. Tampoco la voluntad de coherencia fue una cuestión de retórica vacía. Apareció en la resolución antiesclavista de las asambleas del condado de Nueva Inglaterra, en la constitución de Vermont de 1777, en testamentos individuales que establecían la manutención de esclavos, en las leyes de Rhode Island de 1774 que prohibían la futura importación de esclavos y en el acta de la gradual emancipación de Pennsylvania de 1780, adoptada, de acuerdo con el preámbulo escrito por Thomas Paine, “en conmemoración de nuestra dichosa liberación” de la ocupación inglesa (*PSAR*, pp. 285-286).

37 La *Encyclopédie* editada por Diderot y D’Alembert incluía entradas referidas a la esclavitud concreta. Aunque el artículo titulado “Nègres” observaba simplemente que su trabajo “es indispensable para el cultivo de azúcar, tabaco, índigo, etc.”, una serie de enuradas de Jaucourt era contundente: “Esclavage” declaraba a la esclavitud contraria a la naturaleza; “Liberté naturelle” acusaba a la religión de usar su rechazo del derecho natural como pretexto, porque los esclavos eran necesarios en las colonias, plantaciones y minas; “Traité des Nègres” declaraba que el tráfico de esclavos era “mercancía ilícita, prohibida por las leyes de la humanidad y la libertad”, de manera que la abolición era necesaria aunque llevara a la ruina de las colonias: “Dejen que las colonias se destruyan antes de que sean la

Pero si la naturaleza colonial de la lucha de los Estados Unidos por la libertad permitió de alguna manera sostener la distinción entre discurso político e instituciones sociales, en el caso de la Revolución Francesa, una década más tarde, los diferentes sentidos de la esclavitud se confundieron irremediabilmente cuando debieron enfrentar la contradicción fundamental entre el desarrollo revolucionario en el interior de Francia y el desarrollo fuera de ella, en las colonias francesas. Fueron necesarios varios años de derramamiento de sangre antes de que la esclavitud —la esclavitud concreta, no su mera analogía metafórica— fuera abolida en las colonias francesas, e incluso entonces el triunfo fue efímero. Aunque fuera el único resultado lógico posible del ideal de libertad universal, la abolición de la esclavitud no se produjo a través de las ideas revolucionarias o incluso de las acciones revolucionarias de Francia, sino a través de los esclavos mismos. La colonia de Santo Domingo fue el epicentro de esta lucha. En 1791, mientras los más ardientes opositores de la esclavitud dentro de Francia se desentendían de los hechos, medio millón de esclavos en Santo Domingo, la colonia más rica no sólo de Francia sino de todo el mundo colonial, tomó en sus propias manos la lucha por la libertad, no a través de reclamos, sino de una revuelta violenta y organizada.³⁸ En 1794, el ejército negro de Santo Domingo

causa de tanto mal". Pero el racismo todavía estaba presente en estos textos (CN, pp. 254-261), y la abolición —recomendaban— debía ser un proceso gradual que preparara a los esclavos para ser libres.

³⁸ Esta conspiración de esclavos fue liderada por Boukman, un sacerdote *vudú*, nuevo culto sincrético que no sólo reunió esclavos

forzó a la República Francesa a reconocer el *fait accompli* de la abolición de la esclavitud en la isla (declarada por los comisionados coloniales franceses Sonthonax y Polverel, actuando por cuenta propia) y a universalizar la abolición en todas las colonias francesas.³⁹⁾ Desde 1794 hasta 1800,

de diversas culturas de África, sino que también incluyó símbolos culturales de Occidente (véase abajo, n. 114). Boukman dirigiéndose a los esclavos: “Dejen de lado el símbolo del dios de los blancos que nos ha causado tantas penas, y escuchen la voz de la libertad, que habla en el corazón de todos nosotros” (*BJ*, p. 87). A pesar de que las rebeliones de esclavos ocurrían en Santo Domingo con gran regularidad –1697, 1713, 1720, 1730, 1758, 1777, 1782 y 1787–, antes de la revuelta masiva en 1791; véase Alex Dupuy, *Haiti in the World Economy: Class, Race, and Underdevelopment since 1700* (Boulder, Colo., 1989), p. 34. Dentro del contexto de radicalización de la Revolución Francesa, el levantamiento de Boukman cambió la percepción europea de las revueltas de esclavos. Ya no se trataba de una revuelta más en una larga sucesión de rebeliones de esclavos, sino de una extensión de la Revolución europea: “Las noticias del verano de 1791 se centraban en la fuga de Varennes y la captura de la familia real y en la revuelta de esclavos en Santo Domingo” (Ronald Paulson, *Representations of Revolution (1789-1820)* [New Haven, Conn., 1983], p. 93).

³⁹⁾ La esclavitud fue abolida por Polverel y Sonthonax en agosto de 1793, actuando en forma independiente, sin órdenes de París. El rol de ambos comisionados ha sido negado por los especialistas, otro caso de ceguera erudita que, usando la feliz expresión de Trouillot (n. 25), “silencia el pasado”. Véase el simposio reciente *Légè-Félicité Sonthonax: La Première Abolition de l'esclavage: La Révolution française et la Révolution de Saint-Domingue*, ed. Marcel Dorigny (Saint-Denis, 1997), que comienza señalando esta situación; en particular, véase Roland Desné, “Sonthonax vu par les

como hombres libres, estos ex esclavos lucharon contra la invasión de las fuerzas británicas, en la que muchos de los propietarios blancos y mulatos de Santo Domingo habían depositado sus esperanzas de ver reestablecida la esclavitud.⁴⁰ Bajo el liderazgo de Toussaint-Louverture, el ejército negro derrotó militarmente a los ingleses en una lucha que fortaleció al movimiento abolicionista dentro de Inglaterra, instalando la escena que terminaría de definirse en 1807 con la suspensión británica del tráfico de esclavos.⁴¹ En 1801, Toussaint-Louverture, antes esclavo y

dictionnaires”, pp. 113-120, que señala la desaparición casi total del nombre de Sonthonax de las enciclopedias bibliográficas de Francia durante el transcurso del siglo xx.

40 Los ingleses fueron pragmáticamente obligados a garantizar la libertad de los esclavos de Santo Domingo que aceptaban luchar de su lado, como lo hicieron Polverel y Sonthonax con aquellos que pelcaron para la República francesa. El efecto de esta política fue el debilitamiento de la esclavitud, al contradecir cualquier argumento ontológico que afirmara que los esclavos eran incapaces de ser libres; véase David Patrick Geggus, “The British Occupation of Saint-Domingue, 1793-98” (Ph. D., tesis, York University, Inglaterra, 1978), p. 363.

41 Geggus señala: “El papel desempeñado por Haití en el abrupto resurgimiento de movimientos antiesclavistas en 1804 parece haber sido completamente ignorado por la literatura especializada. Aun así, su importancia fue aparentemente considerable” (Geggus, “Haiti and the Abolitionists: Opinion, Propaganda, and International Politics in Britain and France, 1804-1838”, *Abolition and Its Aftermath: The Historical Context, 1790-1916*, ed. David Richardson [Londres, 1985], p. 116; de aquí en adelante “HA”). Una vez más, un caso de ceguera erudita que silencia el pasado.

ahora gobernador de Santo Domingo, sospechó que el Directorio de Francia podía intentar rescindir la abolición.⁴² Y aun así, todavía leal a la República,⁴³ redactó una constitución para la colonia que se adelantó a cualquier otra constitución del mundo, si no en sus premisas de democracia, al menos en lo que concierne a la inclusión de la raza en su definición de ciudadanía.⁴⁴ En 1802,

42 En 1796 el general Laveaux nombró a Toussaint gobernador, y lo proclamó salvador de la República y redentor de los esclavos, tal como la había vaticinado Raynal; véase Robin Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776-1848* (Londres, 1988), p. 233; de aquí en adelante OCS. En 1802, el *Code Noir* fue reestablecido en Martinica y Guadalupe (aunque nada se dice acerca de Santo Domingo).

43 Louverture se había aliado previamente al rey de España, con quien compartió operaciones militares y trabajos en la mitad occidental de la isla, que era colonia española; pero una vez que se enteró de que la Asamblea francesa había abolido la esclavitud, se unió a Sonthonax contra los ingleses y fue leal a la República Francesa hasta su arresto. (Este cambio de alianzas, que fue un punto de controversias, es analizado por Geggus, "From His Most Catholic Majesty to the Godless République": The 'Volte-Face' of Toussaint Louverture and the End of Slavery in Saint Domingue", *Revue française d'histoire d'outre mer* 65, N° 241 [1978]: 488-489.)

44 Como ayuda para la redacción de la constitución, Toussaint reunió un grupo de seis personas (que incluía al abogado educado en Bordeaux, Julien Raimond. Véase abajo):

"La Constitución es de Toussaint L'Ouverture de la primera hasta la última línea, y contiene sus principios de gobierno. La esclavitud quedaba abolida para siempre. Todo hombre, cualquiera fuera su color, era apto para cualquier empleo, sin

Napoleón dispuso el restablecimiento de la esclavitud y el *Code Noir*, y arrestó y deportó a Toussaint a Francia, donde murió en prisión en 1803. Cuando Napoleón envió tropas francesas bajo el mando de Leclerc para someter a la colonia, emprendiendo una guerra brutal contra la población negra “que equivalió a un genocidio”,⁴⁵ los ciudadanos negros de Santo Domingo volvieron una vez más a tomar las armas, demostrando, en palabras del propio Leclerc: “No basta con haber quitado del poder a Toussaint, hay que expulsar a 2 000 líderes más” (*BJ*, p. 346). El 1º de enero de 1804, el nuevo líder militar, el esclavo de nacimiento Jean-Jacques Dessalines, dio el último paso al declarar la independencia de Francia, combinando así el fin de la esclavitud con el fin del estatus colonial. Bajo la consigna de Libertad o Muerte (palabras inscritas en la bandera roja y azul, de la cual había

otra distinción que la virtud y el talento, ni otra superioridad que la otorgada por la ley en el ejercicio de la función pública. Incorporó en la Constitución un artículo que preservaba los derechos de todo propietario ausente de la colonia ‘por cualquier motivo’, excepto si se encontraban en la lista de emigrados proscriptos en Francia. En cuanto al resto, Toussaint concentró todo el poder en sus manos” (*BJ*, p. 263).

El régimen de Toussaint anticipó el estatus de dominio. Francia desperdició su oportunidad de establecer una política imperial iluminista.

45 Geggus, “Slavery, War, and Revolution in the Greater Caribbean”, en *A Turbulent Time: The French Revolution and the Greater Caribbean*, ed. David Barry Gaspar y Geggus (Bloomington, Ind., 1997), p. 22.

sido suprimida la franja blanca de la bandera francesa [véase *Bj*, p. 365]),⁴⁶ derrotó a las tropas francesas y destruyó la población blanca, estableciendo en 1805 una nación constitucional e independiente de ciudadanos “negros”, un “imperio” que reflejaba al de Napoleón, bautizado con una palabra del Arawak, Haití.⁴⁷ No existen antecedentes de estos acontecimientos, que llevaron a la libertad completa de los esclavos y de la colonia. “Nunca antes una sociedad esclavista pudo derrocar exitosamente a la clase dominante” (“HA”, p. 114).

La autoliberación de los esclavos africanos de Santo Domingo obtuvo, por la fuerza, el reconocimiento de los blancos europeos y americanos, aunque fuera bajo la forma del miedo. También obtuvo respeto entre aquellos con simpatías igualitarias. Por casi una década, antes de que el violento exterminio de blancos señalara el abandono deliberado de los principios universales, los

46 Escribiendo bajo seudónimo en un periódico de Boston en apoyo de la revolución de Santo Domingo, Abraham Bishop “observó que los revolucionarios americanos que habían dejado oír al mundo los ecos del grito ‘¡Libertad o Muerte!’ , no decían *todos* los hombres blancos son *libres*, sino *todos los hombres* son libres” (David Brion Davis, *Revolutions: Reflections on American Equality and Foreign Liberations* [Cambridge, Mass., 1990], p. 50).

47 La Constitución de Dessalines declaró negros a *todos* los haitianos, dejando de lado la categoría de mulato y los varios grados de interracialidad. Dessalines fue asesinado en 1806; Haití estaba entonces dividido en dos partes, un “reino” al norte, gobernado por Henry Christophe, y una “república” al sur, cuyo presidente era Alexandre Pétion.

negros jacobinos de Santo Domingo superaron a la metrópoli en la realización activa de la meta de la libertad humana —prueba de que la Revolución Francesa no fue simplemente un fenómeno europeo, sino de alcance histórico-mundial—. ⁴⁸ Si nos hemos acostumbrado a diferentes narraciones que ubican los acontecimientos coloniales en los márgenes de la historia europea, hemos sido seriamente engañados. Los acontecimientos de Santo Domingo fueron centrales para los intentos contemporáneos de comprender la realidad de la Revolución francesa y sus secuelas. ⁴⁹ Es necesario tomar conciencia de los hechos desde esta perspectiva.

48 Trouillot llama a la Revolución Haitiana “la revolución política más radical de la era” (*SP*, p. 98). Blackburn escribe: “Haití no fue el primer Estado independiente de América, sino que fue el primero en garantizar la libertad civil de todos sus habitantes” (*OCS*, p. 260).

49 ¿La Revolución Francesa fue “una mera reforma de abusos”, tal como, según Napoleón, la consideraban los ingleses, o constituyó “un auténtico renacimiento social”, como iba a decir en su lecho de muerte (Paulson, *Representations of Revolution*, p. 51)? Al final de su vida, Napoleón se arrepintió de su tratamiento de Toussaint-Louverture.

Consideremos el desarrollo lógico del derrocamiento de la esclavitud en términos de la evolución de la conciencia a través de la cual los europeos vivieron los hechos. Los revolucionarios franceses se percibieron desde el comienzo como un movimiento de emancipación que liberaría al pueblo de su “esclavitud” de las desigualdades feudales. En 1789, eran comunes slogans tales como “Libertad o muerte” o “Mejor muerto que esclavo”, y es en este contexto que la Marsellesa denunciaba “l’esclavage antique” (véase *OCS*, p. 230). No fue una mera revolución contra la tiranía de un gobernante particular, sino contra toda tradición del pasado, la que violó los principios de la libertad humana. Al informar sobre los acontecimientos de París en el verano de 1789, el periodista alemán Johann Wilhelm von Archenholz (con quien nos volveremos a encontrar) perdió su acostumbrada neutralidad periodística

y exclamó que el “pueblo” (*Volk*) francés, que “estaba acostumbrado a besar sus cadenas... en cuestión de horas había roto esas gigantescas cadenas con un audaz golpe de coraje, volviéndose más libre de lo que lo fueron los griegos y los romanos, y de lo que hoy lo son los norteamericanos y los ingleses”.⁵⁰

¿Pero qué ocurría en las colonias, fuente de riquezas de una porción tan importante de la población francesa? En su reacción a los acontecimientos de 1789, se puso en juego el sentido de la libertad, y en Santo Domingo, la perla de la corona, más que en ningún otro lado. ¿Seguirían los habitantes de las colonias el ejemplo de Norteamérica y se revelarían, como instaban algunos de los propietarios criollos de Santo Domingo? ¿O se unirían fraternalmente para proclamar su “libertad” como ciudadanos franceses? Y si esto llegara a ocurrir, ¿quiénes iban a ser incluidos como ciudadanos? Los propietarios,

50 Friedrich Ruot, *Johann Wilhelm von Archenholtz: Ein deutscher Schriftsteller zur Zeit der Französischen Revolution und Napoleons (1741-1812)* (1915; Vaduz, 1965), p. 29; de aquí en adelante *JWA*. (la ortografía “Archenholtz” que usa Ruot es inusual). Continua Archenholz: “El pueblo alemán debería honrarse a sí mismo, honrándolo” (*JWA*, p. 30). En 1792 volvió a usar la metáfora de la esclavitud al describir la situación revolucionaria en Francia, preguntando si el pueblo de “una de las naciones más pobladas de la Tierra, que en los últimos años se ha elevado desde el más profundo fango de la esclavitud y... probado hasta el hartazgo el dulce sabor de la libertad... volvería en tan poco tiempo a agachar mansamente la cabeza ante el yugo, contemplando las cadenas rotas como un pasatiempo... Ante este obstáculo, toda la inteligencia europea reunida haría agua” (*JWZ*, p. 49).

seguramente.⁵¹ ¿Pero sólo los blancos? Se estima que un tercio de la tierra cultivada de Santo Domingo era propiedad de mulatos.⁵² ¿Debía incluirse los, y no sólo a ellos, sino también a los negros libres? ¿Era la propiedad o la raza la prueba que había que pasar para ser ciudadano de Francia? Más aún, si en principio los africanos podían ser incluidos como ciudadanos —esto es, si el presupuesto implícitamente racista que subyacía al *Code Noir* no era válido—, ¿cómo podía entonces seguir justificándose la esclavitud legal de negros?⁵³ Y si no era posible,

51 En 1790, una asamblea colonial en Santo Domingo extendió el voto a los blancos no-propietarios (ampliando el derecho a voto aun más que en la metrópoli), reforzando de esta manera la naturaleza racial de las exclusiones políticas; véase *OCS*, p. 183.

52 Blackburn escribe que 2000 cafetales en el oeste y el sur eran propiedad de mulatos, comparado con 780 cafetales propiedad de blancos: “En Santo Domingo la gente de color libre era casi tan numerosa como los colonos blancos, incluso posiblemente más”. Propietarios de color poseían alrededor de 100 000 esclavos: “en ningún otro lugar más que en las Américas, hombres de ascendencia parcialmente africana ocuparon un lugar preeminente dentro del rango de la clase propietaria”; a menudo “llevaban el apellido distinguido de su padre francés” (*OCS*, pp. 168, 169).

53 El barón de Wimpffen preguntaba si los colonizadores no tenían miedo de pronunciar las palabras *libertad* o *igualdad* frente a sus esclavos; véase *BJ*, p. 82. Pero en 1792 todavía era raro para los republicanos declarar forzosamente, como hizo Sonthonax, “Uno no puede mantener a los negros en la esclavitud si hay hombres libres, iguales a los blancos, tan negros como un esclavo” (Jacques Thibau, “Saint-Domingue à l’arrivé de Sonthonax”, *Léger-Félicité Sonthonax*, p. 44).

¿cómo podía mantenerse el sistema colonial? La propagación de la lógica de la libertad en las colonias amenazaba con desbaratar el marco institucional de la economía esclavista sobre la que se apoyaba una parte tan importante de la burguesía francesa, cuya revolución política, por supuesto, era ésta.⁵⁴ Y aun así la lógica de la libertad fue la que dio legitimidad a su revolución, de acuerdo con los términos universales con que los franceses se percibieron a sí mismos. La Revolución Haitiana fue el téster, la prueba de fuego para los ideales de Iluminismo francés. Y todo europeo que fue parte del público lector burgués lo sabía.⁵⁵

⁵⁴ En la Asamblea Constituyente (1789-1791), compuesta por aproximadamente 1100 diputados, uno de cada diez miembros tenía intereses en Santo Domingo; véase *ibíd.*, p. 41.

⁵⁵ Los Amis des Noirs (fundado en 1788) fueron importantes para establecer el marco del debate. Aunque no fueron muy numerosos, tuvieron influencia como escritores y panfletistas (Condorcet, Brissot, Mirabeau, el abate Grégoire). Su obra deploraba las condiciones de los esclavos de las colonias. En 1805, Marcus Rainsford escribió que como resultado de la circulación de sus volantes, los esclavos negros “eran el principal tema de conversación y de lamento en la mitad de las ciudades de Europa”; con “infeliz elocuencia”, los escritos describían “las miserias de la esclavitud” y “fueron ciertamente la causa de conducir a la acción, sobre una amplia base, a ese espíritu de revuelta que sólo duerme en los africanos esclavos o en sus descendientes” (Marcus Rainsford, *An Historical Account of the Black Empire of Hayti* [Londres, 1805], p. 107). La posición de los Amis des Noirs fue suscribir sólo emancipaciones graduales, hasta 1791, cuando apoyaron los derechos para negros y mulatos libres; en la época de la

“Hoy los ojos del mundo están puestos en Santo Domingo.”⁵⁶ Así comienza un artículo publicado en 1804 en *Minerva*, el periódico fundado por Archenholz, quien había seguido los acontecimientos de la Revolución Francesa desde sus comienzos e informado acerca de la revolución en Santo Domingo desde 1792.⁵⁷ Durante un año entero, desde el otoño de 1804 hasta fines de 1805, *Minerva* publicó una serie de notas, totalizando más de

abolición concreta de la esclavitud (1794) habían dejado de existir, víctimas de las purgas de Robespierre. La abolición había llegado a identificarse con los girondinos, enemigos de Robespierre: “Los girondinos fueron acusados de haber fomentado secretamente los levantamientos coloniales en beneficio de Inglaterra y de apoyar la abolición para ruina del imperio de Francia... Robespierre mismo estuvo conspicuamente ausente durante la sesión del 4 de febrero [de la Convención, que votó unánimemente por la abolición de la esclavitud] y no firmó el decreto” (Carolyn E. Fick, “The French Revolution in Saint Domingue: A Triumph or a Failure?”, en *A Turbulent Time*, p. 68; compárese con Yves Bénot, “Comment la Convention a-t-elle voté l’abolition de l’esclavage en l’an II?”, en *Révolutions aux colonies*, ed. Michel Vovelle [París, 1993], pp. 13-25).

56) Johann Wilhelm von Archenholz, introducción a “Zur neuesten Geschichte von St. Domingo”, *Minerva* 4 (nov. 1804): 340. Ésta fue la introducción editorial de Archenholz al artículo (pp. 341-345), que criticaba la violencia de la revolución y se mostraba escéptico acerca de la viabilidad de un “Estado-negro”.

57) Véase “Historische Nachrichten von den letzten Unruhen in Saint Domingo: Aus verschiedenen Quellen gezogen”, *Minerva* 1 (febrero 1792): 296-319. El artículo estaba a favor de los derechos de los mulatos, de la posición de Brissot y de los Amis des Noirs.

cien páginas -incluyendo documentos, resúmenes de noticias y testimonios-, que informaban a sus lectores no sólo de la lucha final por la independencia de la colonia francesa -bajo la consigna de ¡Libertad o Muerte!-,⁵⁸ sino también de los acontecimientos de los diez años anteriores. Archenholz criticó la violencia de la revolución (como lo había hecho con el Terror jacobino en la metrópoli), pero llegó a apreciar a Toussaint-Louverture, publicando como parte de la serie de notas sobre Haití una traducción al alemán de un capítulo del manuscrito de Marcus Rainsford, un capitán inglés que elogiaba en términos superlativos el carácter, el liderazgo y el sentido humanitario de Toussaint.⁵⁹

58 Este slogan, proclamado por Dessalines en mayo de 1803, apareció comentado en "Zur neuesten Geschichte von St. Domingo", *Minerva* 4 (dic. 1804): 506.

59 El libro de Rainsford, publicado en Inglaterra en 1805 (y en traducción completa al alemán al año siguiente), afirmaba:

"El surgimiento del Imperio de Haití puede afectar poderosamente la condición de la raza humana... Apenas se le dará crédito en otra época al hecho de que filósofos hayan escuchado con indiferencia la ocurrencia de un acontecimiento brillante, hasta hoy desconocido, o que se hayan confinado al vago conocimiento de aquello cuya experiencia no se admite dentro de la pálida verdad de la historia... Está escrito en antiguos documentos que pueblos negros, en su propio país, fueron capaces de rechazar al enemigo con vigor; y un escritor contemporáneo [Adanson, *Voyage à l'Afrique*, 1749-1753] nos confirma los talentos y virtudes de esos pueblos; pero queda para fines del siglo XVIII tomar conciencia plena de la escena, desde un estado de abyecta degeneración: el espectáculo

El periódico de Archenholz reproducía gratuitamente notas de diarios ingleses y franceses, de modo que sus coberturas reflejaban noticias ampliamente difundidas entre los lectores europeos. A su vez, los artículos de *Minerva* eran levantados por “innumerables diarios” (una situación de comunicación abierta y cosmopolita, a pesar de restricciones de propiedad intelectual, tal vez no igualada hasta la primera época de internet) (JWA, p. 62). Aunque después de 1803 existía en Francia censura de prensa,⁶⁰ los diarios y periódicos ingleses (también de Estados Unidos y Polonia)⁶¹ destacaron los acontecimientos de la

de una horda de negros emancipándose de la más vil esclavitud, y a la vez cumpliendo con obligaciones sociales, dictando leyes y dirigiendo ejércitos en las colonias europeas. El mismo período fue testigo de una gran y cultivada nación [Francia]... retornando a la barbarie de las primeras eras”.

Rainsford ubicó a la Revolución Haitiana “entre los cambios más destacados e importantes de la época” (Rainsford, *An Historical Account of the Black Empire of Hayti*, pp. x-xi, 364).

60 En ese momento, el abolicionismo, que en Francia fue siempre una cuestión de pequeños circuitos, dejó efectivamente de existir. El intento de reconquista de Santo Domingo había sido acompañado por una ola de literatura referida a la colonia, pero eran en su mayoría obras de colonialistas quienes, en diversos grados de vituperio, culpaban a la revolución negra de influencia abolicionista. Cuando la expedición a Santo Domingo se echó a perder completamente, se impuso la prohibición total de toda obra sobre las colonias [“HA”, p. 117].

61 La prensa de los Estados Unidos estaba repleta de noticias de Santo Domingo. John Adams, mientras lamentaba los

fase final de la lucha revolucionaria en Santo Domingo, entre otros, el *Edinburgh Review* (véase “HA”, pp. 113-115).⁶² William Wordsworth escribió un soneto titulado “A Toussaint Louverture”, publicado en *The Morning Post* en febrero de 1803, en el que deploraba el restablecimiento del *Code Noir* en las colonias francesas (figs. 4 y 5).⁶³

Dentro de la prensa alemana, *Minerva* ocupaba un lugar especial. En 1794, dos años después de su fundación, su reputación como el mejor periódico político ya estaba

acontecimientos, creía que eran el resultado lógico de la propia rebelión norteamericana. Otros vieron la revolución de esclavos como prueba de la necesidad de abolir la esclavitud en los Estados Unidos: en otras palabras, ambas partes percibían los acontecimientos de Santo Domingo como significativos para la historia mundial; véase David Brion Davis, *Revolutions*, pp. 49-54. Los corresponsales de guerra también mandaban regularmente notas para periódicos de Polonia, en tanto un regimiento polaco formó parte de la fuerza militar comandada por el General Leclerc, enviada por Napoleón para restablecer la esclavitud en Santo Domingo. Véase Jan Pachonsky y Reuel K. Wilson, *Poland's Caribbean Tragedy: A Study of Polish Legions in the Haitian War of Independence, 1802-1803* (Nueva York, 1986).

62 De hecho la mayoría de las notas no fueron muy favorables, excepto por la glorificación de Toussaint-Louverture.

63 El soneto fue “probablemente escrito en Francia en agosto de 1802” (Geggus, “British Opinion and the Emergence of Haiti, 1791-1805”, ed. *Slavery and British Society, 1776-1846*, ed. James Walvin [Baton Rouge, La., 1982], p. 140). Wordsworth nació el mismo año que Hegel (1770); ambos estaban en ese momento a comienzos de los años treinta. William Blake también incorporó la revolución haitiana a su poesía.

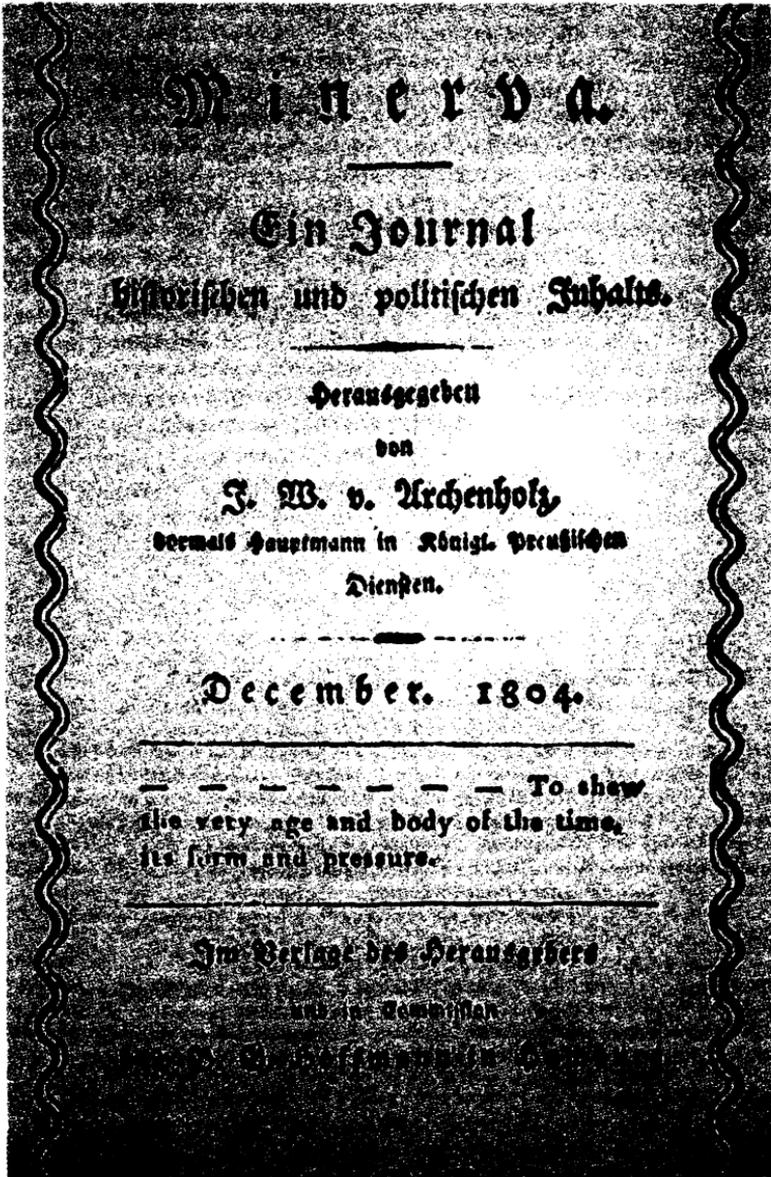


Fig. 4: Portada de Minerva.

anticipated,
prediction to
he, weather,
ll frozen in.
ur English
otfating be-
e Prince of
give an in-
rty situated
at this in-
ions on the
very active
his country
ft unsettled
fidently re-
te Egypt;
le obstacle,
does space

Vienna of
of Vienna,
just set at
neville, the
in the for-
the greater
been tried,
authorities,
recovered
are solv
ion of, the
tem as for-

ORIGINAL POETRY,

SONNET

No. III.

TO TOUSSAINT L'OUVERTURE

TOUSSAINT! the most unhappy man of man,
Whether the rural milk-maid by her cow
Sings in the barn, or thou dost now
Alone in some den, a dragon's careless den,
O miserable Chastity! Where and when
Wilt thou find patience? yet dost not; be thou
Lite to thyself in death; with cheerful brow
Live, loving death, nor let one thought in ten
Be painful to thee: Thou hast left behind
Powers that will work for thee, air, earth, and sea
There's not a breathing of the common wind
That will forget thee: thou hast great allies:
Thy friends are exultations, agonies,
And love, and man's unconquerable mind.

SPORTING,

BETTING ROOM, JANUARY 31

OFFERED TO BET — The field against two, for the
Classes of the Otlands Stakes.
5 to 4, P. P. on Quiz, against Highland Fling,
Stamford, and the field, against 4, for the Derby.
BETTING.—500 to 200 against Lord Grey's colt, for the Derby,
— 11 to 1 that he did not win the Derby, and 50 to 1
9 to 1 against Sir H. Williamson's colt for the Derby.
7 to 2 against Duxbury, for the Otlands.
500 to 50 at Pippin, Gulliver, and Walton, did not
three classes of Otlands.
500 to 50 against Pippin, Quiz, and Walton, for the
N. B. In both these bets the favourite is preferred.

The Queen had a card party last night at
Stamford-house, which was attended by a select
of distinguished fashionables: among whom
the Prince of Wales and the Princess of Wales

Fig. 5: Soneto de Wordsworth, *Morning Post*, 2 de febrero de 1803.

establecida. Trató de ser a-partidario, objetivo y fáctico, apuntando a una “verdad histórica” que fuera “instructiva... [para] nuestros nietos” (*JWA*, pp. 69-70).⁶⁴ Su meta, de acuerdo con el slogan (¡en inglés!) del diario, era “mostrar la edad y el rostro mismo de toda una época, su forma e influencias”.⁶⁵ En 1798 su circulación era de tres mil ejemplares (respetable aun en *nuestros* días para una publicación intelectual seria), y se estima que hacia 1809 ese número se duplicó. En palabras del biógrafo de Archenholz, *Minerva* fue “la publicación política más importante del cambio de siglo”, tanto por la calidad

64 Archenholz declaró que “la neutralidad más estricta” (*strengste Unparteilichkeit*) sería su “primer deber” (*JWA*, p. 40).

65 El slogan aparece en la portada (*N. del T.* El slogan en inglés dice: “To shew the very age and body of the time, its form and pressure”). Nótese que los especialistas en *Minerva* necesitan volver al periódico original para descubrir el intenso interés de Archenholz en Santo Domingo y en la Revolución Haitiana. Las dos monografías escritas sobre él no mencionan estos artículos; véase *JWA* y Ute Rieger, *Johann Wilhelm von Archenholz als “Zeitbürger”: Eine historisch-analytische Untersuchung zur Aufklärung* (Berlín, 1944). Véase, no obstante, Karin Schüller, *Die Deutsche Rezeption haitianischer Geschichte in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, ein Beitrag zum deutschen Bild vom Schwarzen* (Colonia, 1992), pp. 248-261, que contiene un sumario de los artículos de *Minerva* sobre Santo Domingo, como también una discusión de los relatos sobre la Revolución Haitiana en otros periódicos y en libros alemanes, incluyendo la influyente traducción alemana de Rainsford (pp. 103-108). Geggus llamó mi atención sobre el libro de Schüller después de haber escrito este artículo. Cada vez que resulta apropiado, he agregado en las notas referencias a él.

de sus contenidos, escrito por corresponsales regulares (figuras de importancia pública por derecho propio), como por la calidad de sus lectores, entre quienes se encontraban algunas de las personas más influyentes de Alemania (*JWA*, p. 131).⁶⁶ El rey Federico Guillermo III de Prusia “leía *Minerva* constantemente” (*JWA*, p. 130). Goethe y Schiller leían *Minerva* (este último mantuvo correspondencia con Archenholz),⁶⁷ tanto como Klopstock (quien colaboró con el diario), Schelling y Lafayette. Y —¿es necesario seguir dejándolo de lado?— otro lector regular de *Minerva*, como sabemos por su correspondencia publicada, fue el filósofo Georg Wilhelm Friedrich Hegel.⁶⁸

66 Dos corresponsales bien conocidos fueron Konrad Engelbert Olsner y Georg Forster; más información acerca de ellos, más abajo. Por figuras ocasionales, véase *JWA*, pp. 129-130.

67 Schiller le escribió a Archenholz en 1794, sugiriéndole publicar una retrospectiva sobre la Revolución Norteamericana en el periódico: “Ist es Ihnen noch nicht die Idee gekommen, ein kurzes, gedrängtes tableau von dem amerikanischen Freiheitskriegen aufzustellen?” (*JWA*, p. 45). Aunque el artículo no apareció en *Minerva*, la serie de artículos sobre los acontecimientos de Santo Domingo, 1791-1805, respondía a una concepción análoga.

68 Hegel le escribió a Schelling desde Berna, la víspera de Navidad de 1794: “De casualidad hablé hace unos días con el autor de las cartas firmadas ‘O’ en el *Minerva* de Archenholz. Sin duda, está familiarizado con ellas. El autor, pretendidamente inglés, es de hecho un silesiano llamado Oeslner... todavía joven, pero con aspecto de muy trabajador” (G. W. F. Hegel, carta a Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, 24 de diciembre de 1794, *Hegel: The Letters*, trad. Clark Butler and Christiane Seiler [Bloomington, Ind.,

1984], p. 28). Ruof (que escribe en 1915) no menciona a Hegel como lector de *Minerva*. En ese momento, la publicación en alemán de la correspondencia de Hegel no estaba disponible; véase Hegel, *Briefe von und an Hegel*, ed. Johannes Hoffmeister, 5 vols. en 4 (Hamburgo, 1969-1981). Jacques d'Hont, sin embargo, comienza su libro con un capítulo sobre la influencia de *Minerva* en Hegel (y Schelling), que describe como "total" (*globale*) (Jacques d'Hont *Hegel Secret: Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel* [París, 1968], pp. 7-43; de aquí en adelante *HS*). Nótese que d'Hont no hace ninguna mención a los artículos sobre Santo Domingo que aparecieron en las páginas de *Minerva* (su argumento es diferente; véase n. 105) Konrad Engelbert Oelsner, más radicalmente republicano que Archenholz, fue un Girondino (anti-Robespierre); su héroe era el abate Sieyès. Véase su historia de la Revolución Francesa (basada en sus reportes como testigo), *Luzifer oder gereinigte Beiträge zur Geschichte der Französischen Revolution*, ed. Jörn Garber (1797); Kronberg/Taunus, 1997).

.7.

“¿De dónde surgió la idea de Hegel de la relación entre señorío y servidumbre?”, se preguntan a menudo los expertos, refiriéndose a la famosa metáfora de la “lucha a muerte” entre el amo y el esclavo, que provee a Hegel la clave del despliegue de la libertad en el curso de la historia, y que elaboró por primera vez en *Fenomenología del espíritu*, escrito en Jena en 1805-1806 (el primer año de existencia de Haití como nación) y publicada en 1807 (el año de la abolición británica del tráfico de esclavos). ¿De dónde surgió? Los historiadores intelectuales de la filosofía alemana conocen sólo un lugar donde buscar la respuesta: en los escritos de otros intelectuales. Quizá fue Fichte, escribe George Armstrong Kelly, aunque “el problema del amo y el esclavo es esencialmente

platónico”.⁶⁹ Judith Shklar toma la ruta bien conocida de conectar la discusión de Hegel con Aristóteles. Otto Pöggeler –y no hay un nombre más distinguido dentro del campo de los estudios hegelianos alemanes– afirma que la metáfora no proviene de la antigüedad, sino que es un ejemplo totalmente “abstracto”.⁷⁰ Sólo un especialista, Pierre-Franklin Tavarès, planteó de hecho la conexión de Hegel y Haití, basando su argumento en la evidencia

69 George Armstrong Kelly, “Notes on Hegel’s ‘Lordship and Bondage’”, en *Hegel’s Dialectic of Desire and Recognition: Texts and Commentary*, ed. John O’Neill (Albany, NY, 1996), p. 260; de aquí en adelante “N”. Kelly insiste en que los escritos de Hegel deben ser considerados dentro “de la propia época de Hegel”, pero se trata de una época del pensamiento (“N”, p. 272). Kelly considera entonces las diferencias filosóficas entre Fichte, Schelling y Hegel: el problema de Fichte fue el del reconocimiento mutuo en un sentido más general (un tema que Hegel había tratado previamente), mientras que en la dialéctica amo-esclavo “Hegel defiende la doctrina de una igualdad original, curiosa y peligrosamente negada por Fichte” (“N”, p. 269). Respecto de este punto, muchos intérpretes eligieron discutir a Hegel en términos de Fichte, reduciendo la importancia del caso concreto de reconocimiento que presenta Hegel, esto es, la relación amo-esclavo, introducida por primera vez en 1803. Véase, por ejemplo, Robert R. Williams (quien sigue a Ludwig Siep): “La historia del reconocimiento es una historia acerca de Fichte y Hegel” (Robert R. Williams, *Hegel’s Ethics of Recognition* [Berkeley, 1997], p. 26).

70 Véanse Judith N. Shklar, “Self-Sufficient Man: Dominion and Bondage”, en *Hegel’s Dialectic of Desire and Recognition*, pp. 289-303; y Otto Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, 2^a ed. (1973; Freiburg, 1993), pp. 263-264.

de que Hegel leyó a un abolicionista francés, el abate Grégoire.⁷¹ (Por lo que me consta, su obra, escrita en los primeros años de la década de 1890, ha sido enérgicamente ignorada por el *establishment* hegeliano). Pero incluso Tavarès se ocupa de un Hegel más tardío, posterior al momento en que la dialéctica del amo y del esclavo fue concebida⁷² Nadie se animó a sugerir que la idea de la

71 Véase Pierre-Franklin Tavarès, "Hegel et l'abbé Grégoire: Question noire et révolution française", en *Révolutions aux colonies*, pp. 155-173. El abate [Henri] Grégoire fue sin duda el partidario más leal de Haití entre los franceses abolicionistas. En 1808 escribió *De la littérature des Nègres*, que logró burlar "ingeniosamente" la censura de Napoleón sobre el tema, ocupándose ostensiblemente de los esfuerzos literarios de negros que escribían en francés e inglés: "El libro era principalmente sobre la sociedad africana, pero en él Grégoire aprovechó la oportunidad para elogiar a los santodomingueses Toussaint Louverture y Jean Kina (que habían liderado la revuelta en Martinica) y para observar que si Haití era todavía políticamente inestable, también lo había sido Francia en la década de 1790" ("HA", p. 117). Cuando a mediados de la década de 1820 le fue ofrecido el obispado de Haití, Grégoire lo rechazó, decepcionado con la actitud conciliatoria de Haití hacia Francia cuando el presidente haitiano Boyer acordó pagar a modo de compensación una importante indemnización a los ex propietarios de plantaciones coloniales; véase "HA", p. 128.

72 Todavía no he leído el artículo original de Tavarès, "Hegel et Haití, ou le silence de Hegel sur Saint-Domingue", en la revista de Puerto Príncipe *Chemins Critiques* 2 (mayo 1992): 113-131. Tampoco he leído su tesis de doctorado "Hegel, critique de l'Afrique" (Doctorat, París-1, 1990). De acuerdo con el artículo que he consultado, tengo la impresión de que Tavarès se ocupa prin-

dialéctica del amo y el esclavo surgió en Hegel en Jena entre los años 1803 y 1805 de la lectura de la prensa –diarios y revistas–. Y es el mismo Hegel quien en esos mismos años de Jena, durante los que dicha dialéctica fue originalmente concebida, hizo la siguiente observación:

“Leer los diarios a la mañana constituye una especie de oración matutina secular. Unos orientan su actitud hacia Dios y en contra del mundo; otros hacia el mundo tal como es. Una cosa provee tanta seguridad como la otra, a la hora de saber en qué mundo habitamos”.⁷³

principalmente de fuentes francesas más que alemanas, y que no ha consultado publicaciones contemporáneas; su hipótesis parece ser que la preocupación de Hegel por el abolicionismo es posterior, de la década de 1820, motivada quizá por nostalgia de sus tempranos sueños revolucionarios. Schüller, *Die Deutsche Rezeption haitianischer Geschichte in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, menciona brevemente a Hegel, pero sólo sus últimos escritos (años 1820), sin sugerir la influencia directa que trato de demostrar; ni sugerir que Hegel leía *Minerva*.

⁷³ Karl Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben* (1844; Darmstadt, 1977), p. 543. Nótese que la obra de Rosenkranz se considera todavía la biografía canónica de Hegel, de ahí su republicación en 1977 (y en 1988). Si bien las narraciones que han dado cuenta del desarrollo filosófico de Hegel han sido numerosas y existen otras biografías, es sorprendente que Hegel no haya encontrado todavía otro biógrafo que reemplace a Rosenkranz definitivamente. Véase, por ejemplo, Horst Althaus, *Hegel und die heroischen Jahre der Philosophie: Eine Biographie* (Munich, 1992). Aunque ciertos aspectos de la hegeliana han sido objeto de microscó-

Nos quedan dos alternativas. O bien Hegel fue el filósofo de la libertad más ciego de toda la Europa del Iluminismo, superando a Locke y a Rousseau en su capacidad para ocultar la realidad que transcurría ante sus ojos (la página impresa ante sus ojos sobre la mesa de desayuno); o bien Hegel sabía –sabía que existían esclavos reales rebelándose exitosamente contra amos reales–, y elaboró deliberadamente su dialéctica del amo y el esclavo dentro de este contexto contemporáneo.⁷⁴

picos análisis (las filigranas en sus manuscritos, por ejemplo), existen asombrosas lagunas en el conocimiento de su vida. Las razones de esta desproporción son múltiples, comenzando por el hecho de que Hegel se mudó varias veces (de Württemberg a Tubinga, Bern, Frankfurt, Jena, Bamberg, Nuremberg y Heidelberg) antes de instalarse en Berlín en la última década de su vida, y de que el propio Hegel dispuso antes de morir de muchos documentos, incluyendo papeles personales. Su hijo (legítimo) Karl fue responsable del archivo después de su muerte y pudo haber hecho desaparecer parte de las fuentes. (El hijo ilegítimo de Hegel, que no aparece mencionado en la biografía de Rosenkranz, nació en Jena en 1806 cuando Hegel estaba escribiendo *Fenomenología del espíritu*, y murió en 1831, el mismo año que su padre, en Indonesia, como miembro de la marina mercante holandesa).

⁷⁴ En la *Fenomenología del espíritu* no hay menciones de Haití o Santo Domingo, pero tampoco se menciona la Revolución Francesa, un punto acerca del cual los expertos están de acuerdo al leer la revolución en el texto. Acerca de la devoción de Hegel por los diarios y revistas, existe abundante evidencia, desde sus días de estudiante en Tubinga, cuando seguía los acontecimientos de la Revolución Francesa, a los años de Frankfurt a principios de la década de 1790, cuando leía diarios lápiz en

Michel-Rolph Trouillot escribe en su importante libro *Silencing the Past* que la revolución haitiana “entró a la historia con la característica peculiar de ser impensable incluso mientras ocurría”. Por supuesto que no se equivoca al enfatizar la incapacidad de la mayoría de los contemporáneos, dada sus categorías ya formadas, “para entender la revolución en curso de acuerdo con sus propios términos” (*SP*, p. 73). Pero tratándose de la historia haitiana, existe el riesgo de confundir dos silencios, el del pasado y el del presente. Pues si los hombres y mujeres en el siglo XVIII no pensaron en términos raciales la “igualdad fundamental de la humanidad”, como “algunos lo hacemos actualmente”, al menos sabían lo que estaba pasando; hoy, cuando la revolución de esclavos haitianos debería poder pensarse, es sin embargo más invisible, debido a la construcción de los discursos disciplinarios a través de los cuales heredamos el pasado (*SP*, p. 82).⁷⁵

Los europeos del siglo XVIII *estaban* pensando en la revolución haitiana precisamente porque desafiaba el racismo

mano, hasta la década de 1810 y de 1820, cuando guardaba extractos de la prensa británica, el *Edinburgh Review* y el *Morning Chronicle* (véase n. 121). Inmediatamente después de terminar la *Fenomenología del espíritu*, Hegel dejó Jena por Bamberg para volverse editor de un diario, que se fundió cuando Hegel fue acusado por la censura de revelar la posición de las tropas alemanas (la defensa de Hegel fue que había tomado la información de otras fuentes, ya publicadas).

75 Trouillot discute las diferentes “fórmulas de borramiento” por las que las historias generales han producido esta invisibilidad (*SP*, p. 98 y siguientes).

de muchas de sus concepciones. No era necesario ser partidario de la revolución esclava para reconocer su significación central para el discurso político.⁷⁶ “Incluso para los que vivieron en la era de la revoluciones, la creación de Haití fue un hecho extraordinario” (“HA”, p. 113). E incluso sus opositores consideraron que este “acontecimiento excepcional” era “digno de la contemplación de los filósofos”.⁷⁷

76 El Tory evangélico James Stephen escribió en el verano de 1804 un panfleto radical, donde argumentaba que la autoridad de los blancos propietarios de esclavos se basaba principalmente en el miedo irracional de los esclavos, “fomentado por el hábito y la ignorancia”, pero que, como la creencia en fantasmas, este “miedo instintivo”, una vez roto el hechizo, se desvanecería para siempre. (“HA”, p. 115). Henry Broughman, en respuesta a James Stephen en el *Edinburgh Review* “creía que la obediencia de los esclavos derivaba simplemente de un cálculo racional del costo de la resistencia... Con espíritu más librecambista [Broughman] pensaba en términos de estímulo y respuesta” (“HA”, pp. 115-116). El argumento de Broughman a favor de la abolición de la esclavitud no fue ajeno a cálculos e imperativos, desde el momento que el riesgo de rebelión, después de Haití, había aumentado miles de veces; véase “HA”, p. 116. Sabemos por cierto que en 1817-1818 Hegel leía el *Edinburgh Review*, y se especula que su contacto con este y otros periódicos británicos comenzó mucho antes (véase n. 121). Dada la concepción de Hegel del espíritu moderno como esencialmente cristiano, uno podría imaginar que habrá tomado partido por la posición de Stephen.

77 “Drouin de Bercy, propietario francés de una plantación, opina que se trataba de un acontecimiento excepcional, digno de consideración para filósofos y políticos, aunque él personalmente deseaba verlo fracasar y a su población masacrada o deportada” (“HA”, p. 113).

Marcus Rainsford escribió en 1805 que la causa de la revolución haitiana fue “el espíritu de libertad”.⁷⁸ El hecho de que este espíritu pudiera ser contagioso, pudiera cruzar el límite no sólo entre razas sino entre esclavos y hombres libres, fue precisamente lo que hizo posible argumentar, sin volverse hacia una ontología abstracta de la “naturaleza”, que el deseo de libertad era auténticamente universal, un acontecimiento de la historia universal e, incluso, su ejemplo paradigmático más extremo. Antes de la escritura de *Fenomenología del espíritu*, Hegel se había ocupado del tema del reconocimiento mutuo en términos de *Sittlichkeit*: el criminal contra la sociedad o las relaciones mutuas de las comunidades religiosas o los afectos personales. Pero este joven profesor, con poco más de treinta años, tuvo el gesto audaz de dejar de lado estas versiones previas (más aceptables para el discurso filosófico establecido) y de inaugurar, como metáfora central de su obra, no la de la esclavitud *versus* un mítico estado de naturaleza (como aquellos que, de Hobbes a Rousseau, lo habían hecho previamente), sino la de esclavos *versus* amos, inscribiendo en su texto la realidad histórica de la época que lo rodeaba como una tinta invisible.

78 Véase Rainsford, *An Historical Account of the Black Empire of Hayti*, cap. 2.

Consideremos en forma más detallada la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, concentrándonos en las características más salientes de esta relación. (Tomaré en cuenta no sólo pasajes relevantes de *Fenomenología del espíritu* sino también los textos de Jena que la preceden, 1803-1806.)⁷⁹ Hegel entiende la posición del amo en términos

79 Para hacer justicia con las variaciones de los textos de Jena, y de ahí con el desarrollo de la idea de Hegel de la dialéctica amo-esclavo dentro del contexto histórico de la Revolución Haitiana, haría falta un texto en sí mismo. No puedo intentar aquí una auténtica investigación. Sólo puedo sugerir como hipótesis que la lectura de Adam Smith por parte de Hegel en 1803 constituye un punto de inflexión. En el primer *Systementwürfe* de Jena (1803-1804), Hegel tematiza la "lucha por el reconocimiento" de un modo que rompe tanto con el concepto clásico de comunidad

(*Sittlichkeit*) como con el concepto hobbesiano de autopreservación personal (el estado de naturaleza). El fragmento final, el crucial “fragmento 22” (partes del cual están tachadas y rescritas, y al menos una página está perdida), comienza con una discusión sobre la “necesidad absoluta” del “reconocimiento mutuo”: los daños a la propiedad deben ser castigados “llegado a un límite, con la muerte” (Hegel, *Jenae Systementwürfe*, ed. Klaus Düsing y Heinz Kimmerle, 3 vols. [Hamburg, 1986], 1:218n). Hablando del propietario, padre de familia, escribe Hegel: “si se arriesga a ser herido, sin poner en riesgo su vida”, entonces “se convierte en esclavo del otro [*er wird der Sklav des andern*]” (p. 221). La palabra normal en alemán es *Sklave*, nótese que aquí, y a lo largo de su obra, Hegel usa ambos términos, *Knecht* (siervo) y *Sklav(e)*, en la dialéctica del reconocimiento mutuo. ¿Pero qué ocurre si la “propiedad” misma es el agresor, con el esclavo que rectifica la agresión a su persona afirmando su propia libertad sin compensación? Hegel no plantea esta pregunta, pero se desplaza hacia una discusión de las “costumbres” del “pueblo” (*das Volk*) y el “trabajo” común. Esto lo lleva en una llamativa dirección no-hobbesiana, a una crítica del trabajo repetitivo y enajenante de la fábrica moderna (la división del trabajo, ejemplificada por la fábrica de alfileres de Smith); véanse pp. 227-228. Hegel describe entonces críticamente la “ciega” e incontrolada interdependencia de los trabajadores en la economía global, el “bürgerliche Gesellschaft” del intercambio del mercado que forma un “monstruoso sistema” (*ungeheures System*) de mutua “dependencia” (*Abhängigkeit*) y que “como una bestia salvaje necesita ser domado” (pp. 229-230). El fragmento 22 termina (¡en 1804!) justo en el momento donde la discusión de Hegel de la “posesión” (*Besitz*), como la forma en que la generalidad de “la cosa” (*das Ding*) es “reconocida” (*anerkannt*), lo hubiera conducido a enfrentarse con la contradicción de que la ley de la propiedad privada trata al esclavo

políticos y económicos. En *System der Sittlichkeit* (1803) señala: “El amo está en posesión de una superabundancia de necesidades físicas en general, y el otro [el esclavo], carece de ellas”.⁸⁰ En una primera consideración,

(cuyo experiencia no es sino la del trabajo) ¡como una cosa! El esclavo es una mercancía única, en tanto la libertad de propiedad y la libertad de la persona se hallan en él en directa contradicción. ¿Por esta razón el manuscrito de Hegel se interrumpe inesperadamente? La revuelta de esclavos en Santo Domingo, en este contexto, salvó a Hegel de la mala infinitud (el “monstruoso sistema”) del contrato recíproco al proveer el eslabón (por medio de un cambio de énfasis del intercambio por el trabajo) entre un sistema económico (el sistema infinito de necesidades) a la política: la fundación, a través de la lucha a muerte, del estado constitucional.

80 Hegel, *System der Sittlichkeit*, ed. Georg Lasson (1893; Hamburgo, 1967), p. 35; de aquí en adelante SS; citado en Henry S. Harris, “The Concept of Recognition in Hegel’s Jena Manuscripts”, en *HegelStudien/Beiheft 20: Hegel in Jena*, ed. Dieter Henrich y Klaus Düsing (Bonn, 1990), p. 234; de aquí en adelante “CR”. Comenta Harris:

“El concepto de personalidad jurídica emerge mano a mano con la institución del dinero como lo ‘indiferenciado’ de (es decir, la expresión universal de) la propiedad. Este mundo de reconocimiento formal se diferencia entonces en amos y esclavos *de acuerdo a sus posesiones* (es decir, en última instancia, en términos de dinero)” [“CR”, p. 233].

Es el *System der Sittlichkeit* el que primero registra la lectura de Hegel de Adam Smith, tanto como la relación desigual del señor (*Herr*) y el siervo (*Knecht*) que “se establece junto con la desigualdad en su poder vital” (SS, p. 34), aunque estos dos temas todavía

la situación del amo es “independiente (...) tiene por esencia el ser para sí”; mientras “el otro”, la posición del esclavo, “es dependiente, [y su] esencia es la vida o el ser para otro”⁽⁸¹⁾ El esclavo es caracterizado por la falta de

no van juntos. Hegel se ocupa del intercambio de “excedente” como un “sistema de necesidades” que resulta “empíricamente sin fin”, este “ilimitado” comercio que “disuelve” al pueblo (esto es, ¿retorno a un “estado de naturaleza?”) (SS, pp. 82, 84-85). El hecho de que en el intercambio de propiedad privada “unas cosas equivalen a otras” se vuelve la base del derecho legal, pero sólo a través de un contrato como “término medio obligatorio”. Acerca de la vida, es imposible decir que sea una “posesión” del individuo como puede decirse de otra cosa; de aquí que la conexión entre el “señorío” (*Herrschaft*) y la “servidumbre” (*Knechtschaft*) sea “no relacional”; véase SS, pp. 32-37. Hegel nota que “en muchos pueblos los padres ceden a la mujer; pero esto no puede ser la base de un contrato matrimonial entre hombre y mujer” (SS, p. 37). (¿Pero qué ocurre con su propia cultura europea, donde los esclavos eran comprados y vendidos?) “Tampoco hay contrato con un siervo (*Knecht*), pero puede haber un contrato con alguien más que un siervo o una mujer” (SS, p. 37). Así “la situación de los esclavos (*Sklavenstand*) no es la de una clase social (*Stand*), pues sólo formalmente es universal. El esclavo (*der Sklave*) se relaciona como una singularidad (*Einzelnes*) con su amo” (SS, p. 63). La clase manuscrita a partir de la que se compuso el *System der Sittlichkeit* degeneró en “mera historia”, de acuerdo con Haym (Rudolf, Haym, *Hegel und seine Zeit* [Berlín, 1857]; citado en “CR”, p. 164); sería interesante saber a qué se refiere esta “mera historia”.

(81) Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces (México, 1987), p. 117.

reconocimiento que recibe. Es percibido como “una cosa”; la “coseidad” es la esencia de la conciencia del esclavo, tal como lo era la esencia de su estatus legal bajo el *Code Noir* (PM, p. 235). Pero a medida que la dialéctica se desarrolla, la dominación aparente del amo se invierte con la conciencia de que él es, de hecho, totalmente dependiente del esclavo. Sólo hay que colectivizar la figura del amo para ver la pertinencia descriptiva del análisis de Hegel: la clase poseedora de esclavos es totalmente dependiente de la institución de la esclavitud para la “superabundancia” que constituye su riqueza. Esta clase es entonces incapaz de ser agente de progreso histórico sin aniquilar su propia existencia.⁸² Pero entonces los esclavos (otra vez, colectivizando su figura) alcanzan la autoconciencia al demostrar que no son cosas, no son objetos, sino sujetos que transforman la naturaleza material.⁸³ A punto de alcanzar esta conclusión, el texto de

82 La agencia histórica pasa entonces al esclavo, quien “inventará la historia, pero sólo después de que el amo haya hecho la humanidad posible” (“N”, p. 270).

83 El acento sobre la idea de trabajo es intrigante. El esclavo materializa su propia subjetividad a través del trabajo. Hegel parece privilegiar la artesanía o el trabajo agrícola (como Adam Smith, dados los efectos deshumanizante de la fábrica). Pero volviendo a leer las lecciones de Hegel sobre filosofía de la historia (discutidas más abajo), esta actitud hacia el trabajo describe la transformación de la conciencia del esclavo de un primitivo espíritu “africano” de ver la naturaleza en sí misma como subjetividad, a un espíritu moderno, en el que trabajar la naturaleza es expresión de la propia subjetividad.

Hegel se vuelve oscuro y se calla.⁸⁴ Pero dado los acontecimientos históricos que proveen el contexto de *Fenomenología del espíritu*, la inferencia es clara. Aquellos que alguna vez se sometieron a la esclavitud demuestran su humanidad cuando se arriesgan a morir voluntariamente antes que permanecer subyugados.⁸⁵ La ley (¡el *Code*

84 El texto afirma: “Pero a través del trabajo, [el siervo] llega a la conciencia de sí” positivamente, como conciencia que “se convierte, como puro *ser para sí*, en *lo que es*”, y, negativamente, como conciencia objetivada:

“En la formación de la cosa, la propia negatividad, su ser para sí, sólo se convierte para ella [su conciencia] en objeto, en tanto que supera la forma contrapuesta que es. Pero este algo objetivamente *negativo* es precisamente la esencia extraña ante la que temblaba. Pero, ahora destruye este algo negativo y extraño, *se pone en cuanto tal en el elemento de lo permanente*, y se convierte de este modo en algo *para sí mismo*, en algo *que es para sí*” (*FE*, p. 120).

El marxismo ha interpretado el acceso a la autoconciencia del esclavo como una metáfora de la supresión de la falsa conciencia en la lucha de clases: la clase-en-sí se vuelve para-sí. Pero critica a Hegel por no haber dado el próximo paso hacia una práctica revolucionaria. Lo que trato de demostrar es que los esclavos de Santo Domingo, tal como lo comprendió Hegel, dieron ese paso por él.

85 Sugiero que los argumentos de varios especialistas negros que creen *oponerse* a Hegel, están de hecho cerca del intento original de Hegel. Véase, por ejemplo, Paul Gilroy, quien lee a Frederick Douglass (embajador norteamericano en Haití en 1899) como una alternativa a lo que entiende como la “alegoría” de Hegel del amo y el esclavo: “La versión de Douglass es

Noir!) que los reconoce meramente como “una cosa” ya no puede ser considerada como válida,⁸⁶ aunque anteriormente, de acuerdo con Hegel, era el propio esclavo quien era responsable de su falta de libertad por elegir inicialmente la vida por sobre la libertad, la mera auto-

muy diferente. Para él, el esclavo prefiere activamente la posibilidad de morir a la continua condición de inhumanidad de la que depende el trabajo en la plantación” (Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* [Cambridge, Mass., 1993], p. 63). Véase también Orlando Patterson, quien afirma que la “muerte social” que caracteriza a la esclavitud exige como negación de la negación no el trabajo (que ve como el sentido que le da Hegel) sino la liberación, aunque Patterson (como Hegel, finalmente) ve esto posible a través de un proceso institucional más que revolucionario; véase Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study* (Cambridge, Mass., 1982), pp. 98-101.

86 Compárese con la afirmación de Hegel en 1798: “Las instituciones, constituciones y leyes que dejan de estar en armonía con la opinión de los hombres y de las que el espíritu ha partido, no pueden ser mantenidas con vida artificialmente” (citado en G.P. Gooch, *Germany and the French Revolution* [Nueva York, 1920], p. 297). Nótese que el intento de Napoleón de reestablecer el obsoleto *Code Noir* no sería precisamente un acto histórico; en ese momento, era Haití el que estaba del lado de la historia del mundo, no la Francia napoleónica. Igualmente, en el caso de Alemania: “Así, fue en la guerra con la República francesa que Alemania supo por su propia experiencia que ya no era un estado”, que la conciencia sólo pudo alcanzarse a través de la lucha de resistencia contra el ejército francés invasor (citado en Williams, *Hegel's Ethics of Recognition*, p. 346).

preservación.⁸⁷ En *Fenomenología del espíritu*, Hegel insiste en que la libertad no puede garantizársele al esclavo desde arriba. Es necesaria la autoliberación del esclavo a través de “un duelo a muerte”: “Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad... El individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como *persona* [¡la agenda de los abolicionistas!]; pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente” (*FE*, p. 116). La meta de esta liberación, sin esclavitud, no puede ser a su turno el sometimiento del amo, lo cual sería una mera repetición del “impasse existencial” del amo,⁸⁸ sino más bien la completa eliminación de la esclavitud.

Dada la facilidad con la que esta dialéctica del amo y el esclavo conduce a tal lectura, uno se pregunta por qué el

⁸⁷ Hegel insiste sobre la responsabilidad del esclavo. En *Filosofía del Derecho* (1821): “Pero que alguien sea esclavo radica en su propia voluntad, así como radica en la voluntad de un pueblo el que sea subyugado. No hay, por lo tanto, sólo injusticia de parte del que esclaviza o subyuga, sino también del esclavizado o subyugado” (Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho*, trad. Juan Luis Vernal [Buenos Aires, 1975], p. 92, agregado a §57).

⁸⁸ Término que pertenece a Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on “Phenomenology of Spirit”*, trad. James H. Nichols, Jr., ed. Raymond Queneau y Allan Bloom (Ithaca, NY, 1969). Queneau reunió las notas del curso y las publicó en francés en 1947. Hay traducción al español, *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*, trad. Juan José Sebrelli (Buenos Aires, Fausto Ediciones, 1999).

tópico Hegel y Haití ha sido ignorado durante tanto tiempo. No sólo los especialistas en Hegel han fracasado en responder a esta pregunta, sino que han fracasado, en los últimos doscientos años, incluso en plantearla.⁸⁹

89 Tanto como sé, Tavarès es la única excepción, aunque muchos escritores sobre la esclavitud en África han recurrido a la dialéctica de Hegel del amo y el esclavo para sostener sus propios intereses. Véase, por ejemplo, la conclusión a *PSAR*, p. 560, que sugiere que “demostramos un poco de rienda suelta a nuestra fantasía” interpretando la dialéctica de Hegel del amo y el esclavo a través un diálogo imaginario entre Napoleón y Toussaint-Louverture. Véanse los numerosos trabajos acerca de los escritos sobre esclavitud de W. E. B. Du Bois que interpretan estos textos a través de Hegel; por ejemplo, véanse Joel Williamson, *The Crucible of Race: Black-White Relations in the American South since Emancipation* (Nueva York, 1984); Shamooin Zamir, *Dark Voices: W.E.B. Du Bois and American Thought, 1888-1903* (Chicago, 1995); y David Levering Lewis, introducción a W. E. B. Du Bois, *W.E.B. Du Bois: A Reader*, ed. Lewis (Nueva York, 1995). Véase también Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, trad. Constance Farrington (Nueva York, 1968), que usa la filosofía europea como un arma contra la hegemonía (blanca) europea, interpretando la dialéctica del amo y el esclavo tanto social (usando a Marx) como psicoanalíticamente (usando a Freud) para teorizar la necesidad de la lucha violenta de las naciones del Tercer Mundo a fin de suprimir su estatus colonial y rechazar el hipócrita humanismo europeo, alcanzando un igual reconocimiento en términos de sus propios valores culturales. Tal vez el martinicense Fanon haya sido el que estuvo más cerca de ver la conexión entre Hegel y Haití, pero no era su interés.

.9.

Una razón de peso para esta omisión ha sido seguramente la apropiación marxista de una interpretación social de la dialéctica hegeliana. Desde 1840, con los escritos iniciales de Karl Marx, la lucha del amo y el esclavo fue abstraída de cualquier referencia concreta y leída una vez más como metáfora –esta vez, de la lucha de clases–. En el siglo xx, esta interpretación hegeliano-marxista tuvo poderosos defensores, incluyendo a Georg Lukács y a Herbert Marcuse, tanto como a Alexandre Kojève, cuyas lecciones sobre la *Fenomenología del espíritu* fueron una brillante relectura de los textos de Hegel a través de una lente marxista.⁹⁰ El problema es que entre todos los

⁹⁰ La lectura de Kojève de Hegel es fenomenológica en un sentido (heideggeriano) que la aparta de los marxistas mencionados, porque aborda la dialéctica del reconocimiento como

lectores, los marxistas (blancos) fueron los menos apropiados para considerar la esclavitud significativa, porque dentro de su concepción de la historia en etapas, la esclavitud –no importa cuán contemporánea sea– fue percibida como una institución premoderna, desterrada por la historia y relegada al pasado.⁹¹ Pero sólo si presumimos que Hegel está narrando una historia exclusivamente europea donde “la esclavitud” es una antigua institución mediterránea superada hace ya tiempo, esta lectura se vuelve remotamente plausible, remotamente, porque aun dentro de la propia Europa, en 1806, el vasallaje y la servidumbre no habían desaparecido todavía, y legalmente todavía se discutía si la esclavitud real sería tolerada.⁹²

un problema existencial-ontológico, no como una lógica de etapas históricas. Kojève conecta la discusión de Hegel con la esclavitud antigua y los escritos de Aristóteles, al mismo tiempo que hace visible su forma moderna como estructura de lucha de clases.

91 Véase la obra del historiador Eugene Genovese (por ejemplo, *The Political Economy of Slavery: Studies in the Economy and Society of the Slave South* [Londres, 1965]) como un claro ejemplo del abordaje marxista de la esclavitud moderna.

92 Véase arriba, nota 18. La liberación de los siervos prusianos (desde arriba) tendría lugar un año después de la publicación de *Fenomenología del espíritu*. Los daneses, en 1804, fueron los primeros en ponerle fin a la trata de esclavos, tres años antes que los británicos. Gran Bretaña abolió la esclavitud en 1831; Francia definitivamente en 1848; Rusia (y los Estados Unidos) recién en 1861, pero los abolicionistas británicos consideraron un aliado al zar Alejandro I al convencer al Concierto de las Naciones

Hay un elemento de racismo implícito en el marxismo oficial, aunque sea sólo a causa de la noción de historia como progresión teleológica. Esto se hizo evidente cuando los marxistas (blancos) se resistieron a la tesis de inspiración marxista del jamaicano Eric Williams en *Capitalism and Slavery* (1944) —secundado por el historiador marxista, nacido en Trinidad, C. L. R. James en *The Black Jacobins*— de que la plantación esclavista constituía la quintaesencia de la institución moderna de explotación capitalista.⁹³ En el campo de estudios hegelianos, Ludwig Siep y otros han criticado justificadamente la lectura marxista de Hegel en términos de lucha de clases como anacrónica. Pero el resultado entre filósofos ha sido la tendencia a darle completamente la espalda a la contex-

Europeas de la necesidad de desalentar la pretensión de Francia de reconquistar Haití. Thomas Clarkson se reunió con el zar en el Congreso de Aix-la-Chapelle (1818) y “le mostró una carta del rey de Haití [Henri Christophe] para causarle impresión con sus aptitudes” (“HA”, p. 120).

⁹³ La segunda edición revisada de *The Black Jacobins* de James (1962) sostiene específicamente la tesis de que la existencia de esclavos en las colonias correspondía “en su esencia a la vida moderna” (*BJ*, p. 392), Du Bois también ha afirmado esta misma posición: “Los esclavos negros en América representan la peor y la más baja de las condiciones entre los trabajadores modernos” (Du Bois, *Black Reconstruction in America: An Essay toward a History of the Part Which Black Folk Played in the Attempt to Reconstruct Democracy in America, 1860-1880* [1935; Nueva York, 1977], p. 9; el destacado es mío). Sin embargo, cuando se trata de interpretaciones de Hegel, los especialistas negros generalmente han aceptado el periodicismo del discurso europeo.

tualización social.⁹⁴ La interpretación de Hegel de la lucha de clases es incluso anacrónica, pero esto debería haber llevado a los intérpretes a prestarles atención a los acontecimientos históricos contemporáneos de Hegel, no a desechar completamente una interpretación social.

Sin embargo, expertos de orientación marxista han iluminado toda un zona de estudios de Hegel que hasta el siglo xx había sido completamente descuidada. Se trata del hecho de que en 1803 Hegel leyó *La riqueza de las naciones*

⁹⁴ Alex Honneth es un caso representativo cuando concluye que la lectura social de Marx del reconocimiento mutuo en Hegel es "altamente problemática" en su conexión de la antropología expresiva del romanticismo (trabajo), el concepto de amor de Feuerbach y la economía nacional inglesa (Alex Honneth, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, trad. Joel Anderson [Cambridge, 1995], p. 147). Nótese que la interpretación de Ludwig Siep subraya el alejamiento de la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel respecto de Hobbes, una lectura que de hecho apoya mi argumento. Véase Ludwig Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktische Philosophie: Untersuchungen zur Hegels Jenaer "Philosophie des Geistes"* (Freiburg, 1979); véase también el influyente artículo de Siep, "The Struggle for Recognition: Hegel's Dispute with Hobbes in the Jena Writings", trad. Charles Dugas, en *Hegel's Dialectic of Desire and Recognition*, pp. 273-288. Las discusiones actuales de la dialéctica del amo y el esclavo (Gilles Deleuze, Jacques Derrida y Judith Butler) confrontan la lectura de Kojève con la fábula de Nietzsche del amo y el esclavo, desplazando el significado social del debate. Nietzsche atribuye mentalidad de esclavo a aquellos que se someten al estado y sus leyes, instituciones que Hegel afirma como la encarnación del reconocimiento mutuo y, por consiguiente, de la libertad concreta.

de Adam Smith, lectura que lo condujo a una comprensión de la sociedad civil –“die bürgerliche Gesellschaft”– como economía moderna, la sociedad creada por la acción del intercambio burgués. Pero mientras los marxistas se entusiasmaban con la cita de Hegel del ejemplo de la fábrica de alfileres de Smith para la discusión acerca de la división del trabajo (¡que de ninguna manera se adecua al modelo de la dialéctica del amo y el esclavo!), pasaban por alto el hecho de que Smith incluye en *La riqueza de las naciones* una discusión económica de la esclavitud moderna.⁹⁵

Ha sido ampliamente reconocido que Hegel tenía una concepción moderna de la política, basada en la interpretación de los acontecimientos de la revolución francesa como un corte decisivo con el pasado y que en *Fenomenología del espíritu* se refiere a la revolución francesa, aunque no la nombre directamente.⁹⁶ ¿Por qué Hegel tuvo

95 Para una discusión sobre la esclavitud colonial y la trata de esclavos, véase Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 2 vols. (Homewood, Ill., 1979), libro 4, cap. 7, pp. 105-175. Hay traducción al español, *Investigación de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, revisión y adaptación al castellano moderno de la traducción, del licenciado José Alonso Ortiz (Barcelona, 1997).

96 Especialistas que disienten en otras cuestiones (por ejemplo, Jean Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's "Phenomenology of Spirit"*, trad. Samuel Cherniak y John Heckman [Evanston, Ill., 1974] y Michael Forster, *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit* [Chicago, 1998]) están de acuerdo sobre este punto. Véase también Manfred Riedel, *Between Tradition and Revolution: The Hegelian Transformation of Political Philosophy*, trad. Walter Wright (Nueva York, 1984).

que ser un modernista sólo en dos sentidos: por adoptar la teoría económica de Adam Smith y la Revolución Francesa como modelo político? Y así, cuando se trata de la esclavitud, el problema social más candente de su tiempo, con rebeliones de esclavos a lo largo de las colonias y una revolución de esclavos triunfante en la más rica de todas ellas, ¿por qué tuvo, o mejor, cómo pudo Hegel estar de algún modo empantanado en Aristóteles?⁹⁷

Más allá de toda duda, Hegel conocía la existencia de esclavos reales y de sus luchas revolucionarias. En lo que tal vez sea la expresión más política de su carrera, Hegel usó los espectaculares acontecimientos de Haití como el eje de su argumento de *Fenomenología del espíritu*.⁹⁸ La triunfante revolución de esclavos caribeños contra sus amos es el momento en el que la dialéctica lógica del re-

97 Compárese con el comentario de Schelling: “¿Quién desea enterrarse en el polvo de la antigüedad cuando el movimiento de su propio tiempo lo barre y lo empuja hacia delante?” (Schelling, carta a Hegel, 5 de enero de 1795, *Hegel*, p. 29). En la época de la Revolución Francesa, los antiguos eran un discurso del *presente*, no un medio de relegar el presente al pasado. Aristóteles caminaba entre los vivos como un contemporáneo.

98 En este punto, resulta relevante el argumento de Theodor Haering en el Congreso de Hegel en Roma en el año 1933, cuyo estudio del devenir en *Fenomenología del espíritu* lo condujo a la “increíble” conclusión de que el libro *no* estaba orgánica y cuidadosamente compuesto de acuerdo con un plan sino con una serie de decisiones súbitas, fruto de la presión interior y exterior, en un plazo inimaginablemente breve, específicamente el verano de 1806; véase Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, p. 193. Las observaciones de Haering son compatibles con mi argumento.

Hegel y Haití

conocimiento se vuelve visible como tema de la historia universal, la historia de la realización universal de la libertad. Si el editor de *Minerva*, Archenholz, cubriendo los hechos mientras ocurrían, no lo sugirió por su cuenta en las páginas de su revista, Hegel, lector por mucho tiempo de ella, fue capaz de esta intuición. Teoría y realidad convergen en ese momento histórico. O bien, para decirlo en un lenguaje hegeliano, lo racional –la libertad– se volvió real. Éste es el punto crucial para entender la originalidad del argumento de Hegel, por el cual la filosofía desborda los confines de la teoría académica y se vuelve un comentario sobre la historia.

Queda mucho por estudiar. Otros textos de Hegel necesitan ser leídos con la conexión haitiana en mente.⁹⁹ Por ejemplo, la sección de *Fenomenología del espíritu* donde

99 Un modelo de meticulosidad filológica es, por ejemplo, la obra de Norbert Waszek sobre la lectura de Hegel de los filósofos escoceses iluministas, el estudio que iluminó la recepción de Smith por parte de Hegel de forma tal que cambió completamente nuestro modo de ver la filosofía de Hegel sobre la sociedad civil; véase Norbert Waszek, *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of "Civil Society"* (Boston, 1988). También es necesario trabajar no sólo sobre *Minerva*, sino sobre otros periódicos alemanes tanto como sobre libros que discutan los acontecimientos de Santo Domingo. Véase la obra paradigmática de Schüller, *Deutsche Rezeption haitianischer Geschichte in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*.

Hegel critica la pseudociencia frenológica toma una importancia diferente cuando se la percibe como una crítica de las teorías biológicas sobre el racismo que circulaban en la época.¹⁰⁰ También la referencia de Hegel a Robinson Crusoe en *The Philosophical Propaedeutic* (1803-1813), donde insiste en ligar este prototipo del hombre en “estado de naturaleza” –un naufrago en una isla del Caribe– a Viernes, su esclavo, como crítica implícita de la versión individualista de Hobbes del estado de naturaleza.¹⁰¹

100 Las secciones que inmediatamente siguen a “Señor y siervo”, tituladas “El estoicismo”, “El escepticismo” y “La conciencia desventurada”, pueden ser pensadas no como referencias a diferentes etapas de la historia (como Rozenkranz sostiene en *Hegels Leben*, p. 205), sino como diferentes modalidades de pensar la realidad concreta de la esclavitud. En cuanto a la larga sección de crítica a la fisiognomía y a la frenología (véase Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pp. 185-204), Tavarès, el primero en romper el silencio sobre Hegel y Haití, encuentra inaudito que los comentaristas de Hegel “nunca hayan inscrito [esta] crítica... en el interior de un debate colonial” (Tavarès, “Hegel et l’abbé Grégoire”, p. 168). Aunque los editores de las ediciones alemana y francesa de *Fenomenología del espíritu* sostengan que Hegel, que evita dar nombres, hace referencia a la obra del anatomista Franz Joseph Gall y a la del fisiognomista Johann Kaspar Lavater, ninguno de ellos menciona el racismo implícito de sus teorías. En contra de la anatomía comparada de cráneos de Gall, Hegel sostiene “el espíritu no es un hueso”, y en consecuencia, argumenta Tavarès, no es un problema de color de piel (ibíd., p. 167).

101 Acerca de la exposición de la relación amo-esclavo en *The Philosophical Propaedeutic*, anota Hegel entre paréntesis. “Historia

Las primeras lecciones de Hegel sobre filosofía del derecho (Heidelberg, 1817-1818) contienen un pasaje que ahora se vuelve completamente legible. Comienza en el punto crucial de la *autoliberación* del esclavo:

“Incluso si nazco esclavo [*Sklave*], alimentado y criado por un amo, y si mis padres y abuelos fueron todos esclavos, soy aún libre cuando quiera, cuando tome conciencia de mi libertad. Pues la personalidad y la libertad de mi voluntad son partes esenciales de mí, mi personalidad”.¹⁰²

Continúa Hegel: incluso si libertad significa tener derechos de propiedad, queda excluida la posesión de otra persona, “y si mantengo a alguien bajo azote, esto no daña la libertad de la persona” (*PR*, p. 228). Está claro que Hegel está hablando de la esclavitud moderna, y que la conciencia de la propia libertad exige que uno se *vuelva* libre, no sólo en pensamiento, sino *en el mundo*. La nueva versión de estas lecciones dadas por Hegel durante su primer año en Berlín (1818-1819) conectaba

de Robinsón Crusoe y Viernes” (Hegel, *The Philosophical Pro-paedeutic*, trad. A. V. Miller, ed. Michael George y Andrew Vincent [Oxford, 1986], p. 62). Véase la glosa de este comentario en Paolo Guietti, “A Reading of Hegel’s Master/Slave Relationship: Robinsón Crusoe and Friday”, *Owl of Minerva* 25 (Otoño 1993): pp. 48-60.

102 Hegel, *Die Philosophie des Rechts: Die Mitschriften Wannemann (Heidelberg 1817/18) und Homeyer (Berlin 1818/19)*, ed. Karl-Heinz Ilting (Stuttgart, 1983), p. 55; de aquí en adelante *PR*

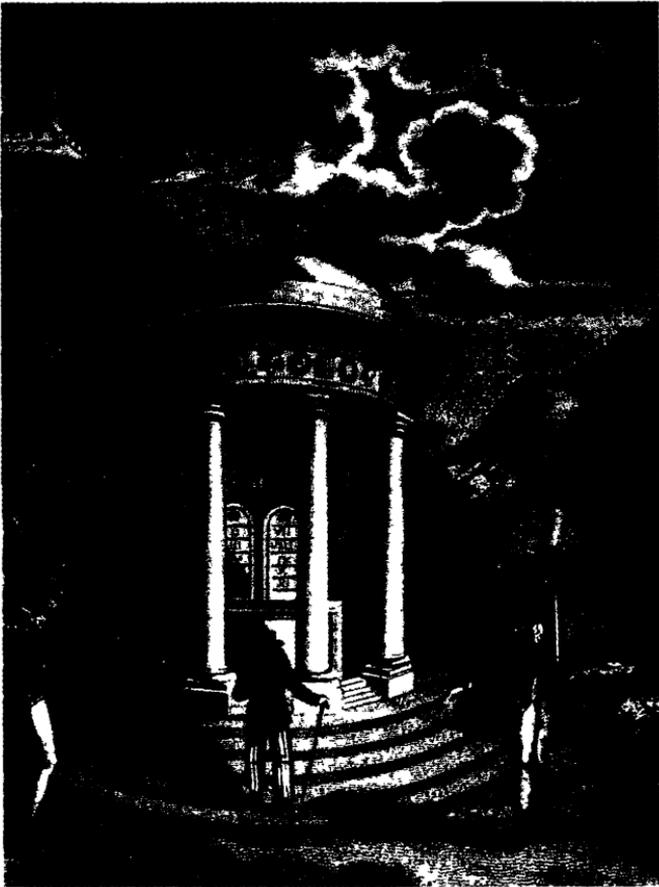


Fig. 6: "Templo construido por los negros en conmemoración de su Emancipación." Ilustración de Marcus Rainsford, *An Historical Account of the Black Empire of Hayti* (1805) Frase agregada por J Barlow, después del autor.¹⁰³

103 Sobre la obra de Barlow para este libro, véase Hugh Honour, *From the American Revolution to World War I*, vol. 4 de *The Image of the Black in Western Art*, ed. Ladislav Bugner (Cambridge, Mass , 1989), p. 95.

explícitamente la liberación de los esclavos con la realización histórica de la libertad: “Que el hombre se vuelva libre forma parte del mundo libre. Que no haya esclavitud [Sklaverei] es el requisito ético [die sittliche Forderung]. Este requisito sólo se cumple cuando lo que un ser humano debe ser aparece como mundo externo que el hombre hace suyo” (PR, p. 228). No deberíamos compartir la perplejidad del editor de estas lecciones, quien notó en 1983 que Hegel “hablaba de esclavos con extraordinaria frecuencia”.¹⁰⁴ Y deberíamos considerar como una confirmación (mientras que otros apenas lo han notado) el hecho de que en su obra tardía *La filosofía del espíritu subjetivo*, Hegel mencione a la revolución haitiana por su nombre.¹⁰⁵

También sería revelador revisar el argumento del filósofo francés Jacques d’Hont de que en esos años Hegel estaba conectado con grupos radicales de masones, porque la francmasonería forma parte de cada momento de

104 Notas editoriales de Ilting a las notas de Heidelberg de Wannenmann, PR, p. 295 n. 69.

105 *La filosofía del espíritu subjetivo* de Hegel (parte 3 de la *Enciclopedia* [1830]) constituye un documento crucial, particularmente las secciones “Antropología” y “Fenomenología”. Pueden encontrarse allí las consecuencias de las lecciones de Hegel sobre filosofía de la historia, con sus prejuicios contra la cultura africana y otros enunciados racistas sobre negros; también puede encontrarse un relato de la dialéctica del amo-esclavo más completo que el que se encuentra en *Fenomenología del espíritu* de 1807. *Sklave* y *Knecht* todavía aparecen aquí como términos intercambiables; el desarrollo histórico está codificado, con la esclavitud europea referida a la Antigüedad; la lucha a muerte todavía es



Fig. 7: Enseña masónica francesa de fines del siglo XVIII.

necesaria: “Así, debe *lucharse* por la libertad... *arriesgando* la propia vida tanto como la de los otros”, mientras que los negros “son vendidos y permiten que se los venda sin ninguna reflexión sobre si es justo o injusto”. Y aun más: “No puede decirse que sean ineducables, pues no sólo han recibido ocasionalmente la cristianidad con la mayor gratitud... sino que incluso han fundado en Haití un estado sobre principios cristianos” (Hegel, *Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, trad. y ed. M. J. Petry, 3 vols. [Dordrecht, 1979], 3:57, ¶431, 2:53, 55, ¶393 [Hay traducción al español: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Porrúa, 1980]).



Fig. 8: Diagrama cosmológico, masonería francesa, fines de siglo XVIII. Diseño esotérico por Jean-Baptiste Willermoz (Bibliothèque nationale, París)

Willermoz, un comerciante de Lyon, fue el líder de una Orden del Templo llamada Observancia Estricta, que tenía conexiones con Bordeaux y que estaba fuertemente influenciada por Martínés de Pasqually, fundador de la orden Élus Cohens, una masonería mística con la meta de reintegrar a los seres humanos a su estado original previo a la caída adánica. Martínés, nacido en Grenoble, murió en 1774 en la isla de Santo Domingo. Véase Serge Hutin, *Les Francs-Maçons* (París, 1969), pp 85-90

esta historia.¹⁰⁶ No sólo el editor de *Minerva* Archenholz fue masón, junto a sus corresponsales más regulares, Konrad Engelbert Olsner (a quien Hegel conoció en 1794) y Georg Forster (cuya obra Hegel anotó), y a tantos otros contactos intelectuales de Hegel,¹⁰⁷ no sólo fue

106 Véase *HS*. Este libro formula el argumento original de que el Hegel “secreto” se revela a través de sus conexiones con las francmasonería más radicalizada (mientras que d’Hont no hace mención de Santo Domingo).

107 D’Hont sostiene que Archenholz pertenecía a la francmasonería desde la primera década de 1760; véase *HS*, p. 12; véase también *JWA*, p. 11, y Rieger, *Johann Wilhelm von Archenholz as “Zeitbürger”*, p. 176n. Acerca de la discusión de d’Hont de *Minerva* como una publicación masona, véase *HS*, pp. 23-29, que incluía artículos de *Chronique des mois*, revista políticamente radical y cosmopolita, “la más girondista y francmasona del pensamiento francés... *Minerva* insinúa el espíritu de Condorcet [fundador de *Chronique*] y Brissot” (*HS*, p. 26). D’Hont analiza el imaginario masón de la tapa del primer número de *Minerva*, que –afirma– Hegel, Schiller y Hölderlin tuvieron en sus manos durante sus días de estudiantes (*HS*, p. 8). D’Hont enumera como masones en el “entorno” de Hegel a Georg Forster (cuyos escritos sobre la revolución francesa Hegel extractó mientras estaba en Berna), a Konrad Engelbert Oelsner (cuyo encuentro con Hegel en Berna [véase más arriba] puede haber sido facilitado por contactos masones), tanto como a Wieland, Körner, Sömmering, Campe, Garve y Gleim; también a Johann Samuel Ersch, historiador de la literatura, amigo y colaborador de Archenholz, quien estaba en Viena al mismo tiempo que Hegel (Archenholz pensaba mover su revista a esta ciudad en 1800, pero en lugar de ello, Ersch se mudó a Halle; véase Hegel, carta a Schelling, 16 de agosto de

masón el capitán Rainsford, autor del libro sobre la historia de la independencia haitiana, uno de cuyos capítulos fue publicado en *Minerva* en 1805,¹⁰⁸ sino que la francmasonería fue un factor crucial en el alzamiento de Santo Domingo.

No era inusual en las colonias que los hijos “mulatos” de blancos dueños de plantaciones (a veces con sus madres como esposas legales) fueran llevados de regreso a Francia para ser educados. Y vale la pena destacar que las logias igualitarias de los masones franceses más radicales eran un espacio donde la segregación racial, religiosa e incluso sexual era al menos transitoriamente superada.¹⁰⁹

1803, *Hegel*, p. 66); también a Johann Friedrich von Cotta, editor y amigo de Hegel desde 1802 hasta el final de su vida. D’Hont subraya que los historiadores de Hegel se han negado a registrar la influencia de *Minerva* sobre Hegel porque “sin duda” les desagradaba; pero se impresiona por “la discreción extrema del propio Hegel” respecto de la francmasonería, que d’Hont explica como necesaria a causa de la censura y de la policía (*HS*, p. 9).

108 Véase Rainsford, “Toussaint-Louverture. Eine historische Schilderung für die Nachwelt”, *Minerva* 56 (1805): 276-298, 392-408. Acerca de la conexión de Rainsford con la masonería, véase Geggus, “British Occupation of Saint Domingue, 1793-1798”.

109 Las logias masónicas francesas locales eran conocidas por incluir negros, musulmanes, judíos y mujeres, aunque en Bordeaux la *logia inglesa* excluyera judíos y actores; véase J. M. Roberts, *The Mythology of the Secret Societies* (Londres, 1972), p. 51. Las logias masónicas “a lo largo de toda Francia eran los únicos lugares donde los franceses, cualquiera fuera su rango, profesión o religión, se reunían en pie de igualdad animados por un espíritu de unidad. En lugar del antiguo espíritu de clase que anterior-

Polverel, el hombre que compartió con Sonthonax el puesto de jefe de policía tanto como la responsabilidad de declarar la abolición de la esclavitud en la colonia en 1793, había sido masón en Bordeaux en la década de 1770,¹¹⁰ una época en la que un sorprendente número de jóvenes mulatos que más tarde se convirtieron en líderes de la revuelta de Santo Domingo estuvieron también en esta ciudad portuaria, dedicada al comercio de esclavos.¹¹¹ Dos de ellos, Vincent Ogé y Julien Raimond, educados en Francia como abogados, hablaron acerca de los

mente había reunido a todos los nobles de Francia, la masonería organizaba una camaradería que incluía todos los rangos y razas” (Bernard Faÿ, *Revolution and Freemasonry, 1680-1800* [Boston, 1935], p. 224).

110 El nombre de Étienne de Polverel está conectado a dos logias de Bordeaux, L’Amitié y L’Harmonie sous Directoire Écosais. Sonthonax no fue masón (pero fue miembro de los Amis des Noirs). Polverel escribió dos días antes de la abolición:

“Por largo tiempo la raza africana ha sufrido la calumnia de que se diga que sin la esclavitud sus miembros nunca se acostumbrarían a trabajar. Permítanme intentar contradecir este perjuicio, no menos absurdo que el de la aristocracia de color... No habrá sino hermanos, republicanos, enemigos de cualquier tipo de tiranía: monarquía, nobleza o sacerdocio” (Jacques de Cauna, “Polverel et Sonthonax, deux voies pour l’abolition de l’esclavage”, en *Léger-Félicité Sonthonax*, pp. 51-52).

Este énfasis en las virtudes del trabajo era un valor masón, manifestado por la importancia alegórica central del oficio “masón”.

111 Precisamente en esos años (1802-1804), Bordeaux superó a Nantes en el liderazgo del comercio triangular de esclavos y de azúcar. Véase Eric Saugera, *Bordeaux, port négrier* (Karthala, 1995).

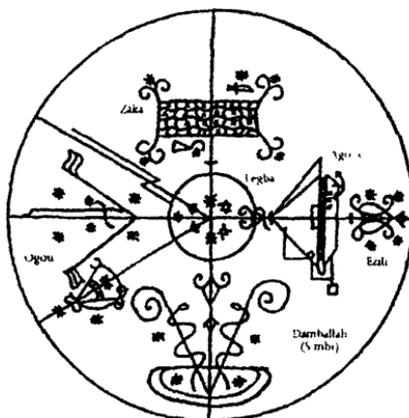


Fig. 9: Diagrama cosmológico, *vudú* haitiano, siglo XX. Mosaico ritual (*vèvè*) dedicado a los dioses *vudú*, reunidos a lo largo de ejes en forma de cruz. Tomado de Leslie G. Desmangles, *The Faces of God: Vodou and Roman Catholicism in Haití* (Chapel Hill, N.C., 1992), p. 106.

Los *vèvès*, dibujados en el piso con sustancias en polvo, alrededor de la columna central de la pista de baile *vudú* “toman su estructura de las tradiciones de Fon y Kongo de pintura de piso sagrada... En este proceso, atributos latino-católicos, la espada de San Jacobo Mayor, los corazones de la Madre Dolorosa e incluso el compás y la escuadra de la masonería se entrecruzan a lo largo de los ejes en forma de cruz de la mayoría de los signos *vèvè* de piso” (Robert Farris Thompson, “The Flash of the Spirit: Haiti’s Africanizing Vodun Art”, *Haitian Art*, ed. Ute Stebich [Nueva York, 1979], p. 33; las itálicas son mías).

derechos de los mulatos en el primer año de la Revolución Francesa. Su falta de éxito los condujo en diferentes direcciones. Con el apoyo de los Amis des Noirs y probablemente con contactos masones y abolicionistas en Londres y Filadelfia, Ogé retornó a la colonia en 1790 para liderar una revuelta de mulatos libres en reclamo de derechos civiles; derrotado, fue torturado y fusilado al año siguiente por la corte colonial.¹¹² Raimond fue nombrado jefe de policía en la colonia por el gobierno francés en 1796 y trabajó estrechamente primero junto a Sonthonax y luego junto a Toussaint, a quien ayudó a redactar la constitución de 1801. Un tercer mulato criado en Bordeaux, André Rigaud, peleó en el ejército francés en la Guerra de Independencia de los Estados Unidos y fue tal vez, después de Toussaint (quien se volvió su rival), el general de mayor importancia en la lucha de Santo Domingo contra Inglaterra durante la década de 1790.¹¹³ Un cuarto mulato fue Alexandre Pétion, quien peleó con Dessalines en contra de Francia, convirtiéndose en presidente de la república de Haití

112 Blackburn nota que Ogé, buscando “reinvindicar los derechos de los mulatos ante la Asamblea Nacional [en París]... retornó a la colonia vía Londres, donde obtuvo dinero de Clarkson y de la Abolition Society. Ogé también visitó los Estados Unidos, donde compró armas. Estos viajes parecen haber sido facilitados por contactos masones” (OCS, p. 182).

113 James nos dice que Rigaud, “un auténtico mulato, es decir, el hijo de un blanco y de una negra”, fue bien educado en Bordeaux y que aprendió el oficio de orfebre. Se alistó como voluntario en la armada francesa que peleó en la Guerra de Independencia de los Estados Unidos (Bf, pp. 96-97).



Fig. 10: Águila de dos cabezas, con corona, emblema del Consejo Supremo de 33 grados, la orden más alta del *rite écossais* (rito escocés), masonería francesa, siglo XVIII (Bibliothèque nationale, París)

que se estableció en el sur de la isla después del asesinato de Dessalines en 1806. El presidente Pétion exhortó a Simón Bolívar a exigir la abolición de la esclavitud en la lucha por la independencia de Latinoamérica, en la que la masonería tuvo también un rol significativo.

Escribe el historiador de Cauna acerca de estos ilustres líderes dominicanos: “Sería interesante investigar si

también habían entrado a las logias masónicas de Bordeaux. Esta investigación todavía está por hacerse”.¹¹⁴ No obstante, no podemos dejar de ver la posibilidad de una influencia recíproca, de que los signos secretos de la masonería hayan sido afectados por las prácticas rituales de los esclavos revolucionarios de Santo Domingo. Hay enigmáticas referencias al *vudú* –el culto secreto de los esclavos de Santo Domingo que generó los levantamientos masivos de agosto de 1791– como “una especie de masonería religiosa y danzante”.¹¹⁵ Evidentemente, conocemos demasiado poco de la masonería en el Atlántico blanco/negro/moreno, un capítulo mayor en la historia de la hibridación y la transculturación (figs. 6-12).

114 De Cauna, “Polverel et Sonthonax”, p. 49. De una declaración de Sonthonax: “Todos los negros y aquellos de sangre mezclada en actual estado de esclavitud son declarados libres de gozar de todos los derechos que corresponden a su título de ciudadanos franceses” (Dorigny, “Léger-Félicité Sonthonax et la première abolition de l’esclavage”, p. 3).

115 Joan Dayan, *Haiti, History, and the Gods* (Berkeley, 1995), p. 151; de aquí en adelante *HHG*. Dayan señala más adelante: “[El padre] Cabon sugiere que los negros bien podrían haber descubierto que había ‘confabulaciones’ blancas que tenían mucho en común con el vudú: ‘Un poco antes de los acontecimientos del mes de agosto de 1791, podía notarse una especie de masonería de negros en ciertas manifestaciones de sus actividades’” (*HHG*, p. 251). Véase también la novela histórica del novelista cubano, Alejo Carpentier, *El siglo de las luces* (1962), que incluye la figura de Ogé y habla explícitamente de las conexiones masónicas.

“El búho de *Minerva* despliega sus alas al amanecer.” La frase a menudo tan citada de las lecciones de Hegel sobre *Filosofía de la historia* (1822), que bien pudo ser escrita con el periódico *Minerva* en mente, marca de hecho un retroceso respecto de la política radical de *Fenomenología del espíritu*; cuál fue la medida exacta de este retroceso, en relación con la posición de Hegel respecto de la revolución francesa, ha sido un largo tema de debate.¹¹⁶ Pero al menos en lo que respecta a la abolición de

116 Véase d’Hont, *Hegel et les Français* (Hildesheim, 1998). Al final de *Filosofía de la historia*, Hegel todavía habla de la revolución francesa como de “una gloriosa aurora mental”. Y aun así, critica al Terror como “la más espantosa tiranía. Ejerce su poder sin formalidades legales y el castigo que inflinge es igual de simple: muerte. Esta tiranía no podía durar, pues cualquier

la esclavitud, la retirada de Hegel del radicalismo revolucionario fue clara.¹¹⁷ Condenando notoriamente a la cultura africana a la prehistoria y responsabilizando a los propios africanos por la esclavitud en el Nuevo Mundo, Hegel repitió el argumento apologético y banal de que los esclavos estaban mejor en las colonias que en tierra

aspiración, cualquier interés, la razón misma, se rebelaba contra esta libertad terriblemente rígida que en su concentrada intensidad exhibía una forma tan fanática" (Hegel, *The Philosophy of History*, trad. J. Sirve [1858; Buffalo, NY, 1991], pp. 447, 450-451), de aquí en adelante *FH*). Hay traducción al español, *Filosofía de la historia*, trad. de José M^a Quintana Cabanas (Barcelona, 1970).

117 En el borrador de la *Lógica* de 1830, Hegel señalaba sumariamente que "la razón genuina por la que ya no hay más esclavos en la Europa cristiana no debe buscarse sino en el principio de cristianidad mismo. La religión cristiana es la religión de la libertad absoluta, y sólo para los cristianos el hombre cuenta como tal, el hombre en su infinitud y universalidad. Lo que le falta al esclavo es el reconocimiento de su personalidad; pero el principio de personalidad es la universalidad" (Hegel, *The Encyclopaedia Logic (with the Zusätze)*, trad. y ed. T. F. Geraets, W. A. Suchting y H. S. Harris [Indianápolis, 1991, pp. 240-241]. Hegel parece referirse aquí al protestantismo (al que en sus lecciones de filosofía de la historia llama el mundo moderno o germánico). Hegel fue consistentemente crítico de las subordinaciones jerárquicas fomentadas por el catolicismo (el mundo "romano"); y no puede haber estado de acuerdo con el Concordato de Francia con el Vaticano en 1801. Así y todo, Hegel debe haber percibido el fracaso post revolucionario de Haití debido en parte al catolicismo, que fue la religión oficial tanto del norte como del sur. De *Filosofía de la historia*: "Debe admitirse aquí con franqueza que con la religión católica no hay constitución racional posible"; "Napo-

africana, donde la esclavitud era “absoluta”,¹¹⁸ y apoyó el gradualismo: “La esclavitud es en sí y para sí *injusta*, pues la esencia de la humanidad es la *libertad*; pero, para ello, el hombre debe haber madurado. De ahí que la abolición gradual de la esclavitud sea mas razonable y equitativa que su remoción súbita” (*FH*, pp. 96, 99).¹¹⁹ No obstante, en sus lecciones, esta posición no es tan sorprendente como la escrupulosa brutalidad con la que Hegel priva a todo el sub-Sahara africano, esa “tierra de niños”, de “barbarie y salvajismo”, de cualquier significación para la historia mundial, debido a lo que considera deficiencias del “espíritu” africano.¹²⁰

león no pudo imponer la libertad en España más de lo que Felipe II pudo imponer la esclavitud en Holanda” (*FH*, pp. 449, 453).

118 Compárese con Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, ed. Johannes Hoffmeister, 5ª edición mejorada (Hamburgo, 1955), p. 225; de aquí en adelante *VG*. La traducción de Sibree sigue la edición de Karl Hegel; Hoffmeister sigue la de Georg Lasson. Subrayo la diferencia entre las ediciones alemana e inglesa por las razones que explico en nota 122. Continúa la edición de Hoffmeister:

“En todos los reinos africanos con los que Europa ha entrado en relación, existe la esclavitud... Está en la base de la esclavitud en general el hecho de que una persona no tenga todavía conciencia de su libertad y que, por consiguiente, se convierta en objeto, en algo sin valor. La lección que puede extraerse de aquí, la única que nos interesa, es que el estado de naturaleza [esto es, antes del establecimiento de un *vernünftiger Staat*] es un estado de injusticia” (*VG*, pp. 225-226).

119 Compárese con *VG*, p. 226.

120 “Ninguna historia real puede tener lugar en la mayor parte de África. Sólo hay accidentes o sorpresas sucediéndose una

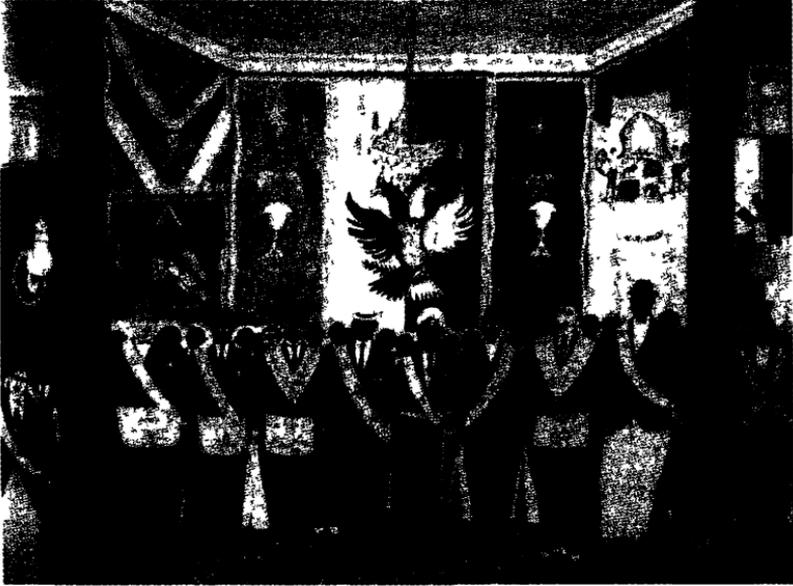


Fig. 11: Seneque Obin, *Haitian Lodge Number 6* (1960), retrato del águila de dos cabezas del *rite écossais*. En 1801, se estableció en Charleston, Carolina del Sur, el primer Consejo Supremo de 33 grados, compuesto por hermanos americanos y franceses; uno de éstos, el conde de Grasse-Tilly, “fundó un nuevo Consejo Supremo en la isla de Santo Domingo” (Hutin, *Les Frans-Maçcons*, p. 103).

después de la otra. No hay ninguna meta, ningún estado que uno pueda observar, ninguna subjetividad, sólo una serie de sujetos destruyéndose unos a otros” (VG, pp. 216-217). Hegel cita a Herodoto, insinuando que nada ha cambiado por siglos: “En África todos son hechiceros”; y repite la historia de los africanos como “adoradores fetichistas” que se encuentra en Charles de Brosses, el iluminista contemporáneo de Voltaire (VG, pp. 220-222; compárese con *FH*, p. 94).

¿El cambio se debe simplemente al conservadurismo general de Hegel durante los años de Berlín? ¿O fue una reacción, una vez más, al curso de los acontecimientos? En los años diez y veinte, Haití volvía a ser noticia en la prensa inglesa –incluyendo al *Edinburgh Review*, que sabemos con certeza que Hegel leía– como tema de ardiente debate entre los abolicionistas y sus opositores.¹²¹ En un contexto de continua presión por la abolición de la esclavitud, el desarrollo de los acontecimientos en Haití –el “gran experimento”– era seguido permanentemente, suscitando críticas crecientes incluso entre antiguos partidarios de Haití.¹²² Se discutía la alegada brutalidad del Rey

121 En los años 1817-1819, Hegel era un lector regular del *Edinburgh Review*, como sabemos por sus extractos de este periódico; véase “Hegel Exzerpte aus der ‘Edinburgh Review’ 1817-1819”, ed. Waszek, *Hegel-Studien* 1-2 (1979): 78-116. Y leía el *Morning Chronicle* británico en la década de 1820; véase M. J. Petry, “Hegel and ‘The Morning Chronicle’”, *Hegel-Studien* 11 (1976): 14-15. Aunque los extractos preservados no tratan de Haití, está claro que Hegel estaba expuesto a esta nueva etapa del debate sobre Haití en una época en la que “el liberal *Edinburgh Review* contrastaba la cruel tiranía de Christophe con el gobierno virtuoso y constitucional de Pétion” (“HA”, p. 122). Haití también volvió a ser un tópico de discusión en *Minerva*, que en 1819 publicó en traducción alemana largas secciones de la historia “imparcial” de la revolución de Haití y del gobierno posrevolucionario del general Pamphile de Lacroix; véase Schüller, *Deutsche Rezeption haitianischer Geschichte in der resten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, p. 256.

122 En la década de 1820...

“...los abolicionistas ingleses se asociaron con el reino del norte [de Christophe], mientras que su contraparte francesa

Henri Christophe¹²³ y el declive de la productividad de la isla bajo el sistema de trabajo libre (éste sería el lugar apropiado para una crítica marxista).¹²⁴ No tenemos ningún

desarrolló lazos con el sur republicano [de Pétion]... La división fue reforzada por numerosos factores: las preferencias políticas de los franceses (desde que los únicos abolicionistas franceses comprometidos con Haití, Grégoire y Lafayette, eran republicanos); las preferencias británicas por la monarquía; las inclinaciones culturales de los mulatos, muchos de cuyos padres habían sido educados en Francia, mientras que Christophe... había sido criado en una colonia británica... Wilberforce [el abolicionista inglés] profesaba la neutralidad respecto a la cuestión" ("HA", p.122).

No obstante, Wilberforce tenía conexiones personales con Christophe, a quien le escribió advirtiéndole sobre la prensa negativa de Europa. Wilberforce le dijo a Macaulay en 1817: "Nunca trabajé tan duro como con mi correspondencia haitiana" ("HA", p. 123); mientras que Christophe "escribió tentativamente acerca de cuánto le gustaría ver a sus compatriotas convertidos al protestantismo, abandonando el catolicismo cuyos sacerdotes eran corruptos y cuya iglesia defendía la esclavitud... Wilberforce respondía con envíos de obras de moralidad, biblias en inglés y en francés, un manual de política económica e historias de los jesuitas y de la inquisición" ("HA", pp. 123-124).

123 El "escándalo de la empulguera" de 1817 trajo la noticia de que "un comerciante británico en Haití, sospechoso de ser agente de la República, fue torturado por orden de Christophe" ("HA", p. 125).

124 El curso de los acontecimientos en Haití hizo evidente antes que en Europa la incongruencia de una igualdad política que no termine con las desigualdades económicas. En 1794, se había

registro acerca de si estos debates llevaron también a Hegel a reconsiderar el “gran experimento” de Haití. Lo que sí está claro es que durante la década de 1820, en un esfuerzo de adquirir más erudición sobre estudios africanos,

criticado a los documentos que garantizaban la libertad de los esclavos de Santo Domingo por dejarlos con las manos vacías, en tanto no tocaban los derechos de propiedad de los grandes propietarios, mientras que los pequeños huertos que se les había concedido a los esclavos para cultivo fueron considerados ya como innecesarios: aunque “nadie tiene el derecho de exigirle que trabaje ni un solo día contra su propia voluntad”, la tierra pertenece de derecho a quienes la heredaron o la compraron, así que los ex esclavos necesitaban trabajar, en tanto “el único medio de satisfacer [sus] necesidades es el producto de la tierra” (Jean Fouchard, *The Haitian Maroons: Liberty or Death*, trad. A. Faulkner Watts [Nueva York, 1981], pp. 359-360). En efecto, varios años después, la política de tierras de Sonthonax fue adoptada por Toussaint y generalizada por el sucesor de Dessalines en el norte, Christophe, mientras que la propuesta irrealizada de distribución de tierras para su cultivo de Poverel sería más tarde parcialmente implementada por el sistema republicano de Pétion; véase “PS”, pp. 52, 53. Después de 1823, a pesar de que el presidente Boyer continuara la política de Christophe (en un Haití unificado), la productividad económica no fue tan alta como se había esperado. El *Code Rural* de Boyer de 1826, mientras reafirmaba la pequeña propiedad, “reducía a la mayoría de los haitianos... esencialmente al status de esclavos” (IIHG, p. 14). Un artículo de Macaulay de 1827 en el *Edinburgh Review* reflejaba la “creciente desilusión” de Haití con el “trabajo libre” a causa de su falta de productividad; y en general los abolicionistas dejaron de referirse al ejemplo de Haití (“HA”, pp. 135-136).

Hegel se volvió de hecho más superficial. De 1822 hasta 1830, Hegel repitió sus lecciones sobre filosofía de la historia cada dos años, agregando material empírico extraído de sus lecturas de expertos europeos en historia mundial.¹²⁵

125 Las primeras dos ediciones de las lecciones sobre filosofía de la historia (1837 y 1840), editadas por E. Gans y Karl Hegel, no incluían todo el material empírico sobre culturas del mundo, constituyendo en consecuencia un delgado volumen. Georg Lasson fue el primero en incluir comprensivamente el material empírico en sus tres ediciones, más completas (1917, 1920 y 1930). En sus notas de editor, Lasson comentó la incompetencia e incluso la falta de meticulosidad de los editores previos: “Es sorprendente la cantidad de importante material dejado simplemente de lado por los editores [Gans y Karl Hegel; la última sirve de base de la traducción inglesa de Sibree]”, violando los principios rigurosos de la filología crítica (VG, p. 274). Así, Lasson admite que el mismo dudó sobre incluir toda la información etnológica que había en los apuntes de las lecciones de Hegel, “cuando tantas de esas cosas pueden parecer hoy anticuadas”, específicamente “la esencia espiritual de los habitantes de África” (VG, p. 277). Nótese que el material sobre África que aparece en las ediciones de Lasson (y de Hoffmeister) es un apéndice (“Anhang: Die Alte West-Afrika”), mientras que en la edición de Karl Hegel (y en la traducción de Sibree) está incorporada a la introducción, reducido de veintiuna páginas a ocho. La versión *más reciente* de las lecciones de Hegel sobre filosofía de la historia (1996) incluye tres variantes separadas. Acerca de toda la controversia editorial, los editores concluyen que en tanto no puede afirmarse ningún texto definitivo “completo” o “principal”, la interpretación de la filosofía de la historia de Hegel “debe permanecer científicamente insatisfactoria” (Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, ed. Iltung, Karl Brehmer y Hoo Nam Seelmann [Hamburgo, 1996], p. 530).

Resulta una triste ironía que sus lecciones, cuanto más fielmente reflejaban el saber especializado europeo sobre la sociedad africana, menos iluminadoras y más intolerantes se volvían.¹²⁶

126 La dialéctica amo-esclavo se vuelve alegórica en los escritos de Hegel, una metáfora para cualquier relación de dependencia, no sólo la de la lucha a muerte, sino a menudo la de aquellos que están siendo formados. Algunos ejemplos: en la *Enciclopedia* (1845), la sujeción del siervo es “un momento necesario en la educación (*Bildung*) de todo hombre... Ningún hombre puede, sin este quebrantamiento voluntario de la disciplina, volverse libre y digno de mandar”; sobre las naciones: “Servidumbre y tiranía son cosas necesarias en la historia de los pueblos”; de la *Filosofía de la religión*: “No soy uno de los combatientes envuelto en la lucha, sino ambos, y soy la lucha misma. Soy el fuego y el agua” (“N”, p. 271). Es en el semestre de verano de 1825 sobre la fenomenología del espíritu, donde tenemos una versión del amo y el esclavo que hace énfasis en las ventajas de ser un esclavo en el momento de la libertad en obra; véase Gunzelin Schmid Noerr, *Sinnlichkeit und Herrschaft: Zur Konzeptualisierung der inneren Natur bei Hegel und Freud* (Königstein-/Taurus, 1980), pp. 46-47.

•12•

¿Por qué finalmente es importante el silencio sobre Hegel y Haití? Dadas las últimas concesiones de Hegel a la permanencia de la esclavitud –y dado además el hecho de que por dos siglos, la filosofía de la historia de Hegel ha venido proveyendo de una justificación a las formas más complacientes de eurocentrismo (quizá Hegel haya sido siempre un racista cultural, si no biológico)–, ¿por qué constituye algo más que un arcano interés recuperar del olvido estos fragmentos de historia, cuya verdad se nos escurre?

Existen muchas respuestas posibles, pero seguramente una de ellas es el potencial de estos fragmentos para rescatar la idea de una historia universal de los usos que la dominación blanca ha hecho de ellos. Si los hechos históricos que conciernen a la libertad pueden

ser arrancados de las historias contadas por los vencedores y recuperados para nuestro propio tiempo, entonces el proyecto de una libertad universal no necesita ser descartado, sino más bien redimido y reconstituido sobre bases diferentes. El momento de iluminación del pensamiento de Hegel necesitaría yuxtaponerse a la lucidez de otros de sus contemporáneos: Toussaint-Louverture, Wordsworth, el abate Grégoire, incluso Dessalines. Pues en toda su brutalidad y venganza contra los blancos, Dessalines vio la realidad del racismo europeo con más claridad. Es más, el momento de Hegel necesitaría yuxtaponerse al instante de iluminación en acción: los soldados franceses enviados por

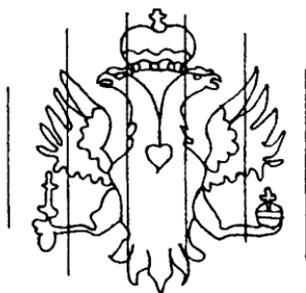


Fig. 12: Águila de dos cabezas, con corona, filigrana sobre papel fabricado por Johann Ephraim Stahl (impresor desde 1799, Blanckenburg an der Schwarza/Thüringen), usada por Hegel en Jena en el último tercio del manuscrito de *System der Sittlichkeit* (1803); Hegel usó idéntico papel de Stahl en septiembre y noviembre de 1802 para registrar notas sobre política actual. Véase Eva Ziesche y Dierk Schnitger, *Der Handschriftliche Nachlass Georg Wilhelm Friedrich Hegels und die Hegel-Bestände der Staatsbibliothek zu Berlin Preussischer Kulturbesitz*, 2 vol. en 1 (Wiesbaden, 1995), 1:91-92, 2:31-32, 86.

Napoleón a la colonia, quienes al escuchar a ex esclavos cantar la Marsellesa se preguntaban a viva voz si no estaban peleando del lado equivocado, o el momento donde el regimiento polaco bajo el mando de Leclerc que desobedece órdenes y se niega a ahogar a seiscientos prisioneros de Santo Domingo (véase *BJ*, p. 318).¹²⁷ Hay muchos ejemplos de tal lucidez, que no es exclusivo de ningún bando ni de ningún grupo en especial. ¿Qué ocurriría si cada ocasión en la que la conciencia de los individuos sobrepasa los límites de las constelaciones de poder actuales y percibe el sentido concreto de la libertad, fuera valorada como un instante, aunque transitorio, de la realización del espíritu absoluto? ¿Qué otros silencios necesitarían romperse? ¿Qué historias *indisciplinadas* necesitarían contarse?

127 Dessalines, en gratitud y reconocimiento de lo que los polacos sufrieron en su patria (se refiere a ellos como “los negros blancos de Europa”, en tanto la servidumbre en Polonia no se distinguía de la esclavitud), les permitió permanecer en Haití después de la independencia (mientras que al resto de los blancos les fue prohibido poseer propiedades por el artículo 12 de la Constitución de 1805; véase *HHG*, p. 24; Dayan observa que también se les permitió quedarse a algunos alemanes y a mujeres blancas casadas con negros). Pachonski y Wilson informan que “la masonería tenía numerosos adherentes en la 114ª Brigada [Polaca] y que en esos tiempos estaba... bien arraigada entre la población de Santo Domingo” (Pachonski y Wilson, *Poland's Caribbean Tragedy*, p. 309; véanse también pp. 138, 283).

Este libro se terminó de imprimir
en febrero de 2005 en Gráfica MPS S.R.L.

Después de este libro, ni la **Fenomenología del espíritu** ni la Revolución francesa podrán seguir siendo interpretadas tal como hasta ahora. Es que lo que Susan Buck-Morss se atreve a proponer aquí es que la famosa teoría hegeliana de la "lucha a muerte" entre el amo y el esclavo surgió en Hegel a partir de un acontecimiento histórico concreto: la revolución de Haití de principios del siglo XIX.

A través de una rigurosa investigación, Buck-Morss señala que la teoría del amo y el esclavo tiene como origen la lectura de los periódicos que llevaban a los lectores europeos noticias de la revolución que se estaba dando en la colonia más rica de su tiempo y en la que esclavos reales se rebelaban exitosamente contra amos reales. Los espectaculares acontecimientos de Santo Domingo, donde negros jacobinos inspirados en la Revolución francesa tomaban en sus propias manos su liberación, superaban a la metrópoli en la realización activa de las metas revolucionarias.

Hegel y Haití obliga de esta forma a modificar el mapa que ubica los acontecimientos coloniales en los márgenes de la historia europea. Quebrando los límites disciplinarios, Susan Buck-Morss recupera para nuestro propio tiempo un relato de libertad silenciado por la historia que contaron los vencedores.

Vital

www.norma.com

ISBN 987-545-210-6



9 789875 452107

cc 22330