

Atravesando fronteras

Voces desde Haití hacia Sudamérica: Libertad, Igualdad y Fraternidad



Irene Duffard Evangelista
Adriana Rodríguez Caguana
(Compiladoras)



milena caserola



UNIVERSIDAD ANDINA
SIMÓN BOLÍVAR
Ecuador

Atravesando fronteras

Voces desde Haití hacia Sudamérica:
Libertad, Igualdad y Fraternidad

Atravesando fronteras

Voces desde Haití hacia Sudamérica: Libertad, Igualdad y Fraternidad

Irene Duffard Evangelista
Adriana Rodríguez Caguana
(Compiladoras)

Osiris Eslet Shoubens
Pierre Remski Jasmin
Jean-François Jacob Eliézer Jonas
Camilus Adler
Enrique Del Percio
Juan Francisco Martínez Peria



CLACSO
Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais



**UNIVERSIDAD ANDINA
SIMÓN BOLÍVAR**
Ecuador

milena caserola

VARIOS AUTORES
VOCES DESDE HAITÍ HACIA SUDAMÉRICA:
LIBERTAD, IGUALDAD Y FRATERNIDAD
1º Edición Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador
Milena Caserola, Argentina 2019.
14,5 x 20,5 cm. 230 p.

ISBN 987-9978-19-931-2

ISBN 987-978-4010-98-0

1. Ensayos

Compiladores: Irene Duffard Evangelista y
Adriana Rodríguez Caguana

Traducción al castellano: Pablo Stancanelli

Edición: Imelda Duffard

Contacto con los compiladores:
duffardire@gmail.com

Maquetación:
Matías Reck / matireck@gmail.com

Impreso en Argentina.

Agradecimientos

Gracias a Ignacio, Chisi, Imelda, Enrique, Cristina, Adriana y mi familia. A mi Directora Silvia, a los Padres Flavio y Gustot, a las Hermanas Ana Silvia e Idalina, a Vanesa, Mireille, Guichard, Manigat, Marie, Martina, Marco, y tantísimos más que me movilizaron, cuestionaron, incomodaron, abrazaron, incentivaron y acompañaron a desafiar límites... en fin a todos por creer en que es posible lo que aparece como imposible.

Irene Duffard Evangelista

A mi familia por educarme con sensibilidad. A la Universidad Andina Simón Bolívar por coeditar este esfuerzo que nace del corazón y del compromiso. A mis amigas Irene e Imelda Duffard por el cariño compartido. A los intelectuales haitianos que atraviesan fronteras para hacernos escuchar su voz.

Adriana Rodríguez Caguana

Índice

Prólogo

Enrique Del Percio..... 11

Introducción

Irene Duffard Evangelista..... 17

Texto motivador

La agonía de los derechos humanos: Fraternidad y

Democracia Radical

Enrique Del Percio 25

Artículos

La fraternidad, arma positiva del pueblo haitiano

Osiris Eslet Shoubens..... 57

Fraternité, Liberté, Démocratie, Égalité et Justice

Pierre Remski Jasmin..... 79

Fraternidad, Libertad, Igualdad, Democracia y Justicia

¿En qué tiempos se conjugan estos conceptos en Haití?

Pierre Remski Jasmin..... 97

Le progrès économique entravé par le fonctionnement

de la justice en Haïti

Jean-François Jacob Eliézer Jonas..... 115

En Haití, el funcionamiento de la justicia trava

el progreso económico

Jean-François Jacob Eliézer Jonas..... 131

Hospitalité après la race: être et se reconnaître «soi-même

dans l'Autre». Les ambiguïtés de l'hospitalité haïtienne.

Camilus Adler..... 147

Hospitalidad después de la raza: ser y reconocerse a “sí

mismo en el Otro”

Camilus Adler..... 167

Conclusiones

Adriana Rodríguez Caguana..... 187

Texto invitado

Jean Louis Vastey y Anténor Firmin: dos plumas
revolucionarias

Juan Francisco Martínez Peria..... 193

Biografías..... 223

Prólogo

Enrique Del Percio
Co-director PIDESONE
Universidad de Buenos Aires

Este no es un libro sobre Haití. Es un libro escrito desde Haití. Es un libro sobre los problemas, las alegrías, las tristezas y las esperanzas de todas las gentes. Más allá de la localización geográfica precisa de sus autores al momento de escribir estas páginas, es evidente que palpita en las mismas el espíritu de la Maldita Revolución. Y así como ese acontecimiento nos sigue interpelando en tanto seres humanos, también las cuestiones que acá se plantean conllevan semejante universalidad. Es que un libro escrito desde Haití necesariamente nos interpela, porque Haití nos interpela. ¿Hasta cuándo seguirá el mundo haciéndole pagar al pueblo haitiano la osadía de pensar que somos realmente iguales y de haber actuado en consecuencia? ¿Acaso sigue siendo necesaria la ejemplaridad del castigo para que no vengan otras gentes a intentar echar luz sobre las hipocresías de la modernidad europea? ¿Tanto temor siguen generando voces como la de Jean Louis Vastey que hace doscientos años denunció la barbarie que Europa lleva por el mundo en su obra “El sistema colonial develado”? ¿O como la de Firmin señalando hace casi un siglo y medio la importancia de establecer lo que hoy llamaríamos un vínculo Sur-Sur para tender a un genuino desarrollo de los pueblos?

Por cierto, no es casual que voces como la de Vastey o la de Firmin sean tan poco difundidas. Por eso, cabe celebrar que en este texto se incluya el enjundioso estudio realizado por Juan Francisco Martínez Peria sobre ambos pensadores.

El drama haitiano es el drama de las víctimas de la modernidad occidental y del trípode sobre el que asienta su estructura de dominación: falocentrismo, capitalismo de devastación y colonialidad. *Haití* es el nombre que la Revolución eligió para vengar a América, como decía Dessalines. Quizá

por eso haya sido *Haití* el nombre que los vencedores decidieron que debía condensar el horror de las víctimas.

Cabe destacar que ninguno de los autores de estos ensayos se complace en la queja plañidera de quien goza dando pena. Al contrario, se denuncia sin tapujos la injusticia con valentía, tal como lo hace Pierre Remski Jasmin exponiendo datos escalofriantes a la par que vincula la demanda de justicia con la fraternidad, la libertad, la igualdad y la democracia.

También es la justicia el problema que aborda Jacob Eliezer Jonas, desde una perspectiva distinta pero complementaria, haciendo desde Haití -cabe insistir en el *desde-* un planteo que cuestiona a todas las líneas formalistas de entender la cuestión y, a pesar de las limitaciones derivadas de la falta de información satisfactoria, aporta interesantes elementos para pensar las causas de las dificultades en el camino del desarrollo humano.

Por cierto no hay lugar para ingenuidades: no se trata de pensar que de un lado están los buenos, sin fisuras ni contradicciones, sin bajezas ni traiciones, y del otro los malvados. Pero tampoco hay lugar para otro tipo de ingenuidades: no es el pueblo haitiano el único ni principal responsable de su propia desgracia. Su desgracia comenzó con la conquista europea, y es desde la noche del “Bois Caïman”, suceso tan bien explicado y analizado por Osiris Eslet, que viene intentando revertir esa desgracia.

Claro que no es fácil. Asumir que somos hermanos, que la fraternidad no es tanto algo que se adquiere sino algo que se debe reconocer, no es algo sencillo. Ser hermanos deja dos posibilidades: o se asume y por tanto se trata a los demás de ese modo, o no se asume, en cuyo caso quienes son tratados como otra cosa no tienen más remedio que rebelarse y, muchas veces, con la violencia con que lo hicieron aquellos hatianos en 1791. La complejidad que encierra el concepto de fraternidad y, concomitantemente, de reconocerse a sí mismo en el Otro, es analizada por Camilus Adler. Particular vigencia tiene esta

temática, pues tal como señala el autor de marras “a pesar de sus evidentes límites, nos toca apreciar hoy la promesa haitiana en momentos en que el mundo es incapaz de redescubrir la incondicionalidad de la hospitalidad frente a la situación actual del mundo. No hace falta ser sirio, iraquí o un desamparado para experimentarlo. Alcanza con estar lejos del hogar.”

En suma, hoy, como desde hace más de dos siglos, el mundo tiene mucho que aprender de Haití. Con esa profunda convicción es que quienes formamos parte del Programa Internacional de Estudios sobre Democracia, Sociedad y Nuevas Economías de la Universidad de Buenos Aires nos enorgullecemos de haber colaborado para hacer posible esta publicación.

Introducción

En el 2014, en mi viaje a Haití -en creole *Ayiti'*-, conocí a Adriana. En aquél entonces, ambas éramos investigadoras de Doctorado, que habíamos obtenido media beca del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)², para trabajar en una Escuela de Posgrado en la Universidad Estatal de Haití.

Nos encontramos en un café en Buenos Aires, y comenzamos a armar el viaje. La decisión más importante que tuvimos que tomar fue si nos atrevíamos a cruzar, las dos solas, la frontera por tierra entre República Dominicana a Haití, o si nos dejábamos convencer y creíamos en los supuestos riesgos y peligros que significaba ir a Haití. El imaginario sobre este país es propio del realismo mágico de las Antillas... El demonio, el diablo, el bárbaro, el negro, el salvaje, el incivilizado, todo eso era el haitiano y del cual debíamos tener cuidado. Las peores enfermedades se encuentran en ese país, los peores delitos y atrocidades ocurren allí especialmente hacia los pocos blancos que se atreven a ir o a residir en él, todo lo maligno y oscuro que pueda cometer el ser humano ocurre allí.

Todas las vacunas que nos querían hacer poner no iban a ser suficientes para protegernos. Nosotras, dos mujeres

¹ En 1804 se declaró la independencia de Haití, en creole Repiblik d' Ayiti, devolviéndole a la isla su nombre indígena original, Ayiti.

² El Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) es una institución internacional no-gubernamental con status asociativo en la UNESCO, creada en 1967. Actualmente, reúne 623 centros de investigación y posgrado en el campo de las ciencias sociales y las humanidades en 48 países de América Latina y otros continentes.

blancas, occidentales, frágiles como de porcelana, indefensas íbamos a ser víctimas de ese Otro haitiano.

Atravesar la frontera, significaba mucho más que sólo un límite territorial... Y hacia ese destino nos habíamos embarcado.

Luego de ese viaje, ni Adriana ni yo volvimos a ser las mismas y este libro es producto de esa transformación, de esa posibilidad que nos dimos de correr el velo sobre ese imaginario haitiano. Este libro es ese espacio que permite escuchar otras voces que nos invitan a traspasar una nueva frontera. La frontera del nosotros al otro.

“Atravesando fronteras. Voces desde Haití hacia Sudamérica: Libertad, Igualdad y Fraternidad” es un libro al que le doy inicio y Adriana le da el final.

Esta iniciativa logra concretarse a partir de la invitación y motivación de Enrique quien me alentó a cruzar un límite más, y a quien agradezco que me haya permitido hacer realidad mi deseo.

¿Por qué escribir por otros, cuando esos otros, ya escriben por sí mismos? La única barrera es que esos escritos, esos pensamientos, esas reflexiones no llegan a nosotros y nosotros tenemos miedo de llegar a ellos. Y este libro, es el resultado de un trabajo de tres años (2015-2017), que a partir de la necesidad de poder leer y escuchar las propias voces de los haitianos, nace la iniciativa de realizar una compilación de textos producidos por ellos mismos.

A cuatro escritores haitianos se les propuso partir desde un disparador común, el texto *“La agonía de los derechos humanos: Fraternidad y Democracia Radical”* que Enrique Del Percio realizó para una conferencia en 2015 en la California State University de Los Ángeles, EEUU. El resultado fue un intercambio de miradas y perspectivas desde las disciplinas propias de cada uno. Asimismo, la decisión de mantener los textos originales en francés, acompañados de su traducción en

español, es debido a que los autores escribieron en y desde su lengua. En el caso específico de Shoubens, él eligió el español porque al momento de escribir el artículo se encontraba residiendo y estudiando en Argentina.

Todos los textos, tienen origen en el terremoto del año 2010 que azotó a Haití. Reflexiones que trascienden los límites de una sociedad específica, y nos interpela a todos como seres humanos. Este libro comienza con el relato de la ceremonia del Bois Caïman como el fin de la esclavitud en Haití, esta unión fue una convergencia de ideas y acciones para la Libertad, que estimuló a los esclavos para convertir sus prácticas personales de desobediencia (fugas, suicidios, abortos, incendios o envenenamientos) en un movimiento revolucionario compacto que condujera a la independencia de Haití.

Los dos textos siguientes, hablan sobre el poder como un fin en sí mismo, antes que como un medio para hacer progresar al país. Resaltan la masculinización de nuestras sociedades y la banalización de la violencia por parte de los hombres y la problematización sobre los imaginarios de inexistencia de una justicia independiente, imparcial, sana y equitativa. El último texto plantea cómo el Caribe paga el precio inestimable de la metamorfosis del extranjero en amogenocida. Esta metamorfosis es en sí misma la expresión de una traición o de una hostilidad³, de la que la guerra fue la última fase a través de la cual el anfitrión (los Taínos) fue expulsado, masacrado, desarticulado por el extranjero. Si la hospitalidad puede definirse como un pasaje-entre, un “entremundo”, es necesario salvaguardarla de la clausura del derecho.

³ Cf. Wooldy Edson Louidor. *La hospitalidad entre la ética y el derecho. Una propuesta analógica desde América Latina*. Saarbrücken: Editorial Académica Española (EAE), 2014.

Atravesando fronteras. Voces desde Haití hacia Sudamérica: Libertad, Igualdad y Fraternidad, es una invitación a poder quitarse el velo colonial, poder ver a Haití en sus orígenes como *Ayiti*. Es conocer y leer, de la mano de pensadores haitianos, el legado de la revolución negra que puso a temblar al mundo occidental, revolución que se oyó a partir de la mano de una mujer negra quien hizo sonar la campana de la libertad.

Irene Duffard Evangelista

Texto motivador

LA AGONÍA DE LOS DERECHOS HUMANOS: FRATERNIDAD Y DEMOCRACIA RADICAL⁴

Enrique Del Percio

Resumen

Las consecuencias de la aplicación de las políticas neoliberales en el mundo y en especial en América Latina han generado un marcado escepticismo en torno a las capacidades de la democracia para dar respuesta a los problemas de justicia derivados de esas políticas. Unos creen que la solución pasa por darle aún más potestad al mercado y otros, en el mismo juego dialéctico, piensan que hace falta más Estado. Otros dirán que no hay salida y se refugiarán en los distintos nihilismos. Pero cabe también plantear un pensamiento contrahegemónico que pensando desde las víctimas, esto es, radicalizando -y no limitando- la democracia, ofrezca alternativas provisionales y experimentales, no definitivas, pero sí válidas y posibles. En este marco, ¿qué papel desempeñan los Derechos Humanos? En nombre de esos derechos pueden los débiles exigir a los Estados la protección y promoción integral de la vida, pero pueden también los poderosos legitimar la invasión, la conquista, la muerte: Libia, Irak, Afganistán, son solamente unos ejemplos de la lucha, el *agón*, la agonía de los Derechos Humanos.

Palabras clave: fraternidad - derechos humanos - conflicto - hegemonía - democracia radical.

⁴ Versión castellana de la conferencia pronunciada el 5 de marzo de 2015 en los departamentos de Filosofía y de Estudios Liberales de la California State University - Los Angeles - EEUU gracias a la invitación de Ricardo Gomez Foundation.

La fraternidad como categoría política

Rómulo y Remo, Caín y Abel, Jacob y Esaú, Tupí y Guaraní: en todas las latitudes encontramos mitos de origen que nos refieren peleas entre hermanos, que a veces llegan incluso al fratricidio. La experiencia cotidiana de cualquier padre de dos o más hijos confirma que los hermanos se pelean. Sin embargo, en contra de toda evidencia, las madres insisten en decirle a sus hijos que no deben pelearse sino que deben quererse como hermanos. Asimismo, cuando dos amigos quieren indicar que su amistad es muy fuerte, dicen que son como hermanos.⁵

Ocurre que la hermandad o fraternidad⁶ puede entenderse en dos sentidos distintos: o bien como aquello que efectivamente es o como aquello que querríamos que fuese. En el primer caso, la lucha entre hermanos nos pone frente a un dato de la realidad: las relaciones horizontales estimulan el conflicto. En el segundo caso estamos frente a un anhelo: si pudiésemos evitar el conflicto todos seríamos más felices. Si extrapolamos el concepto de fraternidad del ámbito doméstico al terreno político, cuando hablamos de fraternidad universal podemos hacer referencia o bien a: a) la condición originaria

⁵ Para un análisis detallado de las implicancias de la fraternidad, cfr. Del Percio. 2014.

⁶ Dado que el término fraternidad viene del latín *fratres* que designa a los hermanos varones –no a las hermanas–, la noción de fraternidad sería un valor exclusivamente masculino y, si pretendiésemos universalizarlo, deberíamos hablar de fraternidad/sororidad o de hermandad. Es cierto que la palabra fraternidad arrastra ese vicio de origen, pero no por eso debemos dejar de emplearla. Sería como si dejásemos de utilizar la palabra *trabajo* porque deriva del latín *tripalium*, el instrumento de tortura empleado por los romanos del que también se deriva en inglés *travel*, en referencia a los sufrimientos y dolores que tenían que atravesar los viajeros en los tiempos en que el término fue acuñado. Fuera de ámbitos muy restringidos hoy nadie piensa seriamente que el concepto de fraternidad excluya a las mujeres.

de la sociedad: no hay padre ni madre, por tanto el conflicto está siempre ahí, en forma manifiesta o latente, o bien: b) podemos referirnos a un ideal, a un fin inalcanzable pero que nos atrae como un imán: una sociedad armónica en cuyo seno cada cual pueda desplegar libremente todas sus potencialidades.

En este sentido, la fraternidad es bifronte como Jano: con una de sus caras mira esperanzado hacia el futuro que deberíamos construir, y con la otra mira alerta el pasado en el que hemos ido construyendo este presente. Una cara dicta un mandato; la otra describe un dato. Paradójicamente, la cara realista nos da el dato (“dato”) de que nada está dado de antemano y que por lo tanto todo es cuestión de construcciones, las que nunca son definitivas sino que son el dinámico resultado de luchas y de consensos, de diálogos e imposiciones. Toda extrapolación de lo privado a lo público tiene sus riesgos e inconvenientes, lo que ha llevado a muchos a desechar este concepto como categoría política útil. Sin embargo, la riqueza que podemos extraer de él es tan grande que bien vale la pena correr ese riesgo aunque, claro está, con las debidas prevenciones. La primera de ellas ya la explicitamos: en la familia, los padres establecen la verticalidad que tiende a disolver el conflicto.

En cambio, en el ámbito público no hay ni hubo nunca padre ni madre: no hay persona ni grupo que pueda detentar “naturalmente” la función paterna de establecer la ley, ni hay una sociedad-útero en cuyo seno maternal todo antagonismo se disuelve. La fraternidad universal nos advierte que la vida en común es una construcción que depende de nosotros, una realidad originaria e ideal a alcanzar: en la tensión entre estos dos extremos se juega la existencia colectiva, existencia que no deja lugar a ingenuidades o banalizaciones.

No hay un padre que imponga su ley, sino que la vida en común es una construcción colectiva. Tampoco hay una madre útero que nos contenga armónicamente a todos en su

seno. No somos almas bellas capaces de vivir en un mundo sin conflictos una vez que hayamos acabado con "aquellos", los hijos de mala madre, que nos lo impiden. No tenemos más remedio que hacernos cargo de nuestra situación.

Esto es lo que molesta de la fraternidad y por eso se tiende a relegarla frente a principios "fuertes" como la libertad, la igualdad o la justicia. El problema es que esos principios nos hablan de un deber ser, mientras que la fraternidad nos obliga a confrontarnos con lo que es, con lo que somos. Esto por derecha molesta a quienes pretenden que las sociedades se encuentran "naturalmente" estratificadas y por izquierda a las vanguardias iluminadas que tratan a los subalternizados como a niños a los que hay que explicarles que están sometidos y cómo tienen que hacer para emanciparse. Y también molesta a quienes prefieren ignorar su responsabilidad esperando "que alguien haga algo". La fraternidad nos pone de cara ante el hecho de que siempre y necesariamente somos responsables, esto es: debemos dar respuesta. Si hubiese un padre, cuando llaman a nuestra puerta él se encargaría de responder. Pero no hay padre, por lo que aún nuestro silencio, nuestro quedarnos callados, es también una respuesta, aunque poco eficaz pues no se puede vivir siempre callado en casa por miedo al que llama. Los excluidos del festín por la aplicación de las políticas neoliberales llaman a la puerta de los satisfechos. Estos podrán encerrarse en sus barrios privados y elevar muros en torno a las autopistas que los lleven al centro. Pero los pobres, los indígenas, los afrodescendientes, los marginados de toda laya siguen llamando a la puerta.

Desde esta perspectiva, la fraternidad nos lleva a repensar a la sociedad y, por ende, a resignificar a la libertad, la igualdad y la justicia.

La fraternidad y las distintas concepciones de la sociedad:

a) *El individualismo:* Aquellos que tienden a privilegiar la libertad por sobre la igualdad suelen entender la sociedad como una mera yuxtaposición de individuos: lo que importa es cada individuo y cada familia, pero la sociedad como tal no existe sino como resultado de la interacción entre los individuos. Así lo han sostenido políticos como Margaret Thatcher o Ronald Reagan y teóricos como Frederick Hayek, Ayn Rand o Robert Nozick, así como numerosos dirigentes, académicos y comunicadores sociales de Latinoamérica. Si la sociedad no existe, tampoco puede existir algo así como la justicia social. Como no hay sociedad, la justicia social es una *fata morgana*, fuegos artificiales usados por los políticos pícaros para engañar a los votantes, o argumentos de gente bien intencionada pero que nada entiende de las leyes de la economía.

b) *El colectivismo:* La sociedad es un organismo viviente (el *volk* o la Santa Madre Rusia) y los individuos son parte de sus órganos. Es el punto de contacto entre el extremo de los cultores de una sociedad fuertemente jerarquizada y estratificada con los partidarios de un hiperintervencionismo estatal en toda la economía para garantizar la plena igualdad de todos los ciudadanos. Para estos, el individuo sólo cuenta en tanto que es una parte de una totalidad superior.

Esta oposición entre *individualismo* y *colectivismo* se nos presenta como un estorbo que nos impediría captar a la Sociedad o al Individuo como es en sí, haciendo de la Sociedad o del Individuo una especie de Cosa-en-sí kantiana que sólo puede ser abordada mediante percepciones parciales deformadas: su verdadera esencia siempre se nos escaparía. No es posible encontrar la síntesis superadora de este antagonismo (cfr. Žižek. S. 2009, p. 173). En cambio, si olvidamos la obsesión del pensamiento occidental por

encontrar en todo y por encontrarle a todo la Cosa-en-sí, el *noumenon*, la esencia, y nos ubicamos más cerca de otras tradiciones filosóficas para las que la relación es previa a la sustancia podremos, al menos, explorar algunas alternativas a los problemas que para las concepciones expuestas no solamente son irresolubles, sino directamente inabordables.

c) *Sociedad e individuo como relación:* Sobre esta concepción baso la idea de erigir a la fraternidad como eje de una reflexión filosófico política, no como un modo de superación de la antinomia sociedad / individuo, sino como una explicitación de esa tensión permanente. Las dos posturas anteriores parten de una visión esencialista, pero si pensamos que la relación no es una categoría de "segundo nivel" frente a la sustancia, sino que, por el contrario, como bien entiende por ejemplo la filosofía andina (el bosque no es un conjunto de árboles, sino que el árbol existe porque es parte de un ecosistema cuya "esencia" se deriva de la relación entre las partes) o la teología trinitaria cristiana (la esencia de Dios no es originaria sino que se deriva de la relación entre las tres personas divinas), la relación va a ser entendida como una categoría fundante de la realidad.

A partir de allí podemos pensar que el individuo existe en tanto que es en relación con los demás y con el cosmos, y que, por ende, también la sociedad existe en tanto que es la articulación de esas relaciones. Creo que esta concepción nos permite buscar la justicia social (aun sabiendo que su concreción plena es una utopía) sin por eso anular al individuo y sus derechos fundamentales, asumiendo que las relaciones constitutivas del individuo y la sociedad no son necesaria ni naturalmente armónicas sino que implican la existencia de expectativas e intereses diversos y muchas veces contrapuestos.

Conviene hacer algunas precisiones en torno al tipo de relaciones que conforman una sociedad, distinguiendo entre cuatro tipos de relación: *hacia*, *con*, *frente a* y *entre*.

Para los medievales, pensar en términos de relación implicaba pensar *hacia*. La episteme medieval, como aquellas catedrales góticas en las que todo se ordena desde abajo hacia arriba, se caracteriza por pensar que todas las cosas se relacionan pues en definitiva todo se ordena a Dios, causa primera en el orden del ser y última en el orden de los fines. Tanto en el mundo físico como en la comunidad lo inferior se ordena a lo superior. Así, "naturalmente" los estamentos más bajos se relacionan con el inmediato superior hasta llegar a la cúspide, sin importar a estos efectos que en esta se encuentre al Papa o al Emperador.

Además de esta relación vertical, tenemos las relaciones horizontales. En primer término, encontramos la relación *con*: vivimos *con* los otros. El problema es que si nos limitamos a estas dos relaciones, nada nos impide pensar a la sociedad al modo totalitario. En efecto, para los totalitarismos, la relación *hacia* está dada por el dedo del líder que señala hacia dónde ir y la relación *con* es la que conforma al pueblo. Todos marchando al unísono, unos *con* otros, desfilando incluso a veces sin ir hacia ninguna parte, pero siempre con los demás.

Cuando las cosas o las personas se ordenan *hacia* o se vinculan *con* otras, la relación puede seguir siendo pensada como una categoría derivada, pues en definitiva son los sujetos/sustancias los que se relacionan. Pero si incluimos las relaciones frente a frente, hacemos referencia al diálogo y al conflicto; asimismo, las relaciones *entre* nos hablan de la apertura a los demás como constitutivas de nuestra identidad. Somos un entramado de relaciones.

Es a partir de las relaciones *entre* las personas en la familia, en el barrio, en el trabajo o dónde sea, así como *entre* las personas y el resto de la naturaleza, que -a lo largo del

tiempo- se va conformando el individuo, la sociedad y el resto del ecosistema. América Latina está llena de ejemplos de dirigentes iluminados (y generalmente iluministas) que "tienen claro hacia dónde ir", pero olvidan la forja de la historia, de las generaciones que, desde los primeros pobladores de nuestras tierras hasta hoy, han ido conformando una trama infinita de relaciones "entre". Por cierto, las relaciones "entre" no niegan a las relaciones "con", pero son constitutivamente más importantes. De la suma de relaciones "entre" y relaciones "con" a lo largo del tiempo, se va conformando eso que podemos denominar "pueblo" como categoría histórico-cultural, no como categoría política.

Cuando una parte de ese pueblo asume la hegemonía y establece un tipo de relación "hacia", recién entonces el pueblo deviene categoría política. Pensar al pueblo como categoría primariamente política (y no en forma derivada) conlleva el riesgo de olvidar que el pueblo es relación y, por ende, se lo sustancializa, con todas las consecuencias nefastas que esto implica: el "pueblo" como útero (madre) que contiene a los elegidos y niega a "los otros"; el "pueblo" que es tal porque es hijo de un líder/padre que dicta la ley, depositario del poder y del saber. En cambio, la noción de fraternidad nos muestra que no hay padre ni madre, que primero están las relaciones de horizontalidad con sus cargas de conflictos y armonías; y si llega a haber un liderazgo, el líder será tal mientras tenga en cuenta ese tipo de vínculos (el "mandar obedeciendo" de varios pueblos originarios de América) a la inversa del líder/padre que es tal haga lo que haga: el padre, como el Rey, el Duce o el Führer son los que, supuestamente, dan identidad y forma al "pueblo". En esos casos, la relación, además de ser prioritariamente entendida como "hacia" se limita a una relación dual: el líder y la masa de los dirigidos. En cambio, al hablar de fraternidad surge el tercero, que imposibilita legitimar ese tipo de liderazgos.

En un sentido similar a la diferencia que establecen autores como Chantall Mouffe entre la política y lo político, podemos decir que el pueblo en tanto entramado de relaciones *entre* y relaciones *con*, constituye la abismal dimensión de lo político, mientras que la relación *hacia* establece el nexo entre lo político y las políticas. Pero antes de adentrarnos en esta difícil distinción veamos otra derivación de la fraternidad como categoría analítica.

La resignificación de la libertad, la igualdad y la justicia

El problema del Tercero: Para aproximarnos a la cuestión pensemos al modo en que Aristóteles lo hizo con respecto a las formas de gobierno comparando las formas puras con las viciosas o impuras. Veamos, pues, cuáles serían los vicios o formas impuras de los tres principios: el de la libertad sería el egoísmo (no se sale del *yo*, la *primera persona*); el de la igualdad sería la envidia (aparece el *tú*, la *segunda persona*: envidia lo que tú tienes) y el de la hermandad los celos: se busca la eliminación del hermano para gozar en exclusiva del amor de los progenitores o de los favores del primo o el amigo que vino a la casa: aparece el *tercero*.

El tercero es el indeterminado y, en cierto sentido, indeterminable, que nos permite salir de la encerrona de la falsa alteridad del dual: entre un *yo* y un *tú* en diálogo, lo único que hay es un constante intercambio de roles: el *yo* cuando deja de hablar pasa a ser *tú* y el *tú* habla en tanto que *yo*. Es la tercera persona, el *él* o *ella*, quien permite la auténtica apertura a la alteridad. Filósofos como Martin Buber (1993) señalan certeramente el problema de la filosofía europea moderna centrada en el *yo* y advierten la prelación del *tú* como constitutivo del *yo*. Desde el inicio mismo de nuestra existencia nos constituye como sujetos el sabernos reconocidos por un *tú* en el calor del regazo o la expresión de

la mirada de ese otro que damos en llamar madre. Pero si nos quedamos en esto corremos el riesgo de entender al tú como un *alter ego*, como un otro yo del cual, a su vez, yo soy su otro yo. Idolatría recíproca, mutuo espejo, egoísmo de a dos, son algunos de los vicios hacia los que fácilmente puede desplazarse la relación dual y en los cuales la alteridad desaparece (ver Marion, J. L. 2006, p. 100). El cierre sobre sí mismo, ya sea como mero yo o como parte del dual *ego - alter ego*, es uno de los puntos más endebles de la teoría política y social moderna y contemporánea. Es la apertura al tercero, al otro en tanto que otro y no como un otro que es tan sólo un tú, lo que permite una dinámica política realista. Más aún: es lo que permite la existencia de las instituciones. En la relación yo-tú, la justicia no pasa de ser una demanda ética cuya plasmación está sujeta, en última instancia, a la buena voluntad de las partes. En cambio, con la entrada en escena del tercero se pueden generar los canales adecuados para tornar efectivamente exigible la demanda de justicia. No se trata solamente de exigirla al tú ni de ser buena persona y proponerse uno mismo ser justo, sino que hay una instancia ante la cual plantear la cuestión (Auat, A. 2011, p. 198).

Del mismo modo, como sugerimos más arriba, en la relación dual entre dirigentes que actúan siguiendo los dictados o deseos de sus dirigidos, al aparecer el tercero, aquellos que no están dentro del sector hegemónico pero que no pueden (de hecho) ni deben (éticamente) ser eliminados, imponen la necesidad de que los que deciden lo hagan dentro de un marco normativo que, sin impedir cambios ni transformaciones, respeten las garantías básicas o lo que en términos generales podemos denominar los derechos humanos de las minorías, no como concesión graciosa sino como obligación institucional.

Ahora bien: cada vicio asume y subsume al anterior: el envidioso es un egoísta que no quiere que nadie tenga más de lo que él tiene; el celoso envidia el amor que supuestamente

recibe su hermano en mayor medida. Pero la envidia del hermano celoso se diferencia de otras formas de envidia, así como el egoísmo del que envidia se diferencia de otras formas de egoísmo. Es decir que los celos asumen pero resignifican a la envidia y al egoísmo. Del mismo modo, la fraternidad asume a la libertad y a la igualdad, pero las resignifica.

La libertad deviene liberación: El tercero nos impide pensar a la acción política (*praxis*) como el carpintero que puede hacer la mesa tal cual como la pensó (*poiesis*), pues este actúa o solo (primera persona) o con un tú (segunda persona) que puede ser su empleado o su cliente. Tal como enseñaba Aristóteles, a la política conviene pensarla como el abogado que no puede prometerle a su cliente un resultado exacto en un plazo determinado, pues depende de un tercero, el juez. Así, la política deviene experimental. Se diseña una estrategia, pero se debe estar siempre dispuesto a modificarla en función de las circunstancias.

Por lo tanto, no se puede pensar a la libertad como una situación fija, sino como un proceso. Dado que la fraternidad es universal (nos guste o no, no hay padre que dicte la ley ni madre que nos contenga armónicamente en su útero, sino que estamos todos en un plano de horizontalidad) es imposible limitar el contenido de la libertad a su aspecto negativo, como plantean Berlin y sus seguidores. Durante el *apartheid* los blancos vivían con el temor constante de un ataque de sus propios servidores: ignoraban que los negros son sus hermanos y eso les impedía ser libres, aún en el sentido más restringido del concepto. Por eso es que desde una perspectiva fraterna no cabe tampoco limitar el concepto de derechos humanos al mero resguardo de las libertades negativas.

La historia del pensamiento occidental muestra una clara preocupación por defender las libertades individuales ante los poderes, en especial religiosos y políticos (no tanto

frente a los económicos) llegando a concebir implícitamente al poder como lo opuesto a la libertad. En cambio, desde la perspectiva que enunciamos acá, el poder es lo contrario a la impotencia y la libertad es fruto de un proceso de construcción de poder (especialmente frente a los poderes económicos) y no un estado o situación fija: por lo tanto, vista desde el prisma de la fraternidad, la libertad deviene liberación.

En otros términos, si olvidamos nuestra condición ineludiblemente fraternal podemos pensar que nuestra libertad es algo dado vaya a saber por quién y desde cuándo, cuyo límite llega hasta donde comienza la libertad de los demás. En ese caso, para ser plenamente libre debería ser yo el único habitante del planeta siendo los demás el límite, el estorbo al pleno y absoluto ejercicio de mi libertad. Pero con la fraternidad advertimos que eso no es así, sino que la historia muestra que la libertad y las libertades se conquistan y se mantienen luchando junto a otros. No se trata de un atributo sustancial sino de un proceso colectivo. No sólo la historia, sino que también la etimología viene en abono de esta concepción de la libertad, pues tanto la raíz *leuth* o *leudh* –de la que provienen en griego *eleutheria* y en latín *libertas*– como el radical sánscrito *frya* –del que derivan el inglés *freedom* y el alemán *Freiheit*– remiten, de hecho, a algo relacionado con un crecimiento, una apertura, un florecimiento, lo que se evidencia especialmente en el castellano *leudar*, *leudante*, *levadura*. Como señala Esposito (2006) “si se toma en consideración, además, la doble cadena semántica que allí se origina, esto es, la del amor (*Lieben*, *lief*, *love*, así como, de distinta manera, *libet* y *libido*) y la de la amistad (*friend*, *Freund*), puede derivarse no sólo una confirmación de esta primigenia connotación afirmativa, sino también un particular valor comunitario: el concepto de libertad, en su núcleo germinal, alude a un poder conector que crece y se desarrolla según su propia ley interna, una expansión o un despliegue,

que aún a sus miembros en una dimensión compartida.” No se trata de encontrar una supuesta “esencia” de la libertad en su origen etimológico; después de Nietzsche y, sobre todo, de Foucault, bien alertas estamos todos como para caer en ese error. Muy por el contrario, lo que interesa señalar es que no existe dicha esencia, sino que la definición de la libertad, como ocurre con todo concepto político, es una construcción resultado de un juego de poder, y que si ese juego lo jugamos asumiendo nuestra condición fraterna, vamos a dejar que salgan a la superficie elementos con una gran fuerza tanto heurística como performativa.

La igualdad entendida como justicia social: Del mismo modo, la igualdad también pasa a asumirse como un proceso de búsqueda de la justicia social, la cual también asume nuevas dimensiones. En efecto, la fraternidad nos dice que nunca se alcanza un estado armónico y definitivo, sino que el conflicto siempre está presente, aunque sea en estado latente. Y también nos habla de la primacía de la relación sobre la sustancia.

a) Justicia distributiva: Las socialdemocracias de mediados del siglo XX y el discurso más extendido dentro de los organismos internacionales privilegia indicadores tales como el coeficiente Gini u otros similares para "medir" la justicia social. Sin embargo, hoy queda claro que no basta con esto; no cabe reducir la justicia social a una mera igualdad o equidad en la distribución de la riqueza o de los ingresos. Sin duda que ese es un componente necesario e indispensable, pero no es suficiente. Se hacen evidentes otras dos dimensiones de la justicia social.

b) El reconocimiento: el homosexual, el indígena, el negro, la lesbiana, el judío, pueden llegar a tener tanto dinero como el varón blanco heterosexual, pero si por su condición étnica, religiosa o preferencia sexual no son reconocidos sus

derechos *de jure* o *de facto*, son víctimas de una injusticia. Esto ha sido suficientemente tratado por la teoría y la filosofía política, en especial gracias a los aportes de los estudios de género y culturales, por lo que no lo vamos a desarrollar acá⁷.

c) *Justicia contributiva*: El profesor universitario, el ejecutivo, el funcionario público retirado que recibe una buena jubilación y a quien todos los años se le hace un homenaje, no padece injusticias de las dos dimensiones anteriores. Tampoco las padece el trabajador desempleado que percibe un buen subsidio o la mujer del empresario que "vive para su familia". Pero ellos saben que pueden aportar mucho más a una sociedad que no les da la oportunidad de hacerlo. Esta es la dimensión que los medievales llamaban la "justicia general" y que la modernidad olvidó, por considerar al individuo como una sustancia en lugar de asumir que la persona se hace en su relación consigo misma, con los demás y con el resto de la naturaleza. Nos referimos acá a la dimensión de la justicia social consistente en garantizar a cada uno el derecho a realizarse plenamente a través de su aporte a la realización de los demás.

La ciencia y la filosofía modernas tienen una notoria incapacidad para advertir esta dimensión constitutiva del ser humano, por eso tienden a reducir la necesidad de hacer algo por los demás a la dimensión anterior (búsqueda de reconocimiento) o a una forma de narcisismo. Sin embargo, esto no es así: todos conocemos gente que dedica su tiempo libre a colaborar como voluntario sin que nadie lo sepa. Alguien que teje abrigos para donar a una ONG sin que nadie sepa su nombre, el que aporta dinero en secreto. Pero más allá de esos casos evidentes, ¿acaso el médico que salva una vida, no se siente pleno por el mero hecho de haber salvado esa vida?

⁷ Una excelente crítica de las políticas de reconocimiento del indígena y del afroamericano alentada por los organismos internacionales en América Latina puede verse en Gómez Michel, G. (2014)

¿Acaso es el reconocimiento o la autocontemplación narcisística lo que lo impulsa? Entiendo que no hace falta continuar fundamentando esta dimensión de la justicia como una dimensión independiente, pues el lector seguramente habrá experimentado alguna vez en su vida que al dar podemos ser más felices que al recibir.

En síntesis: si nos quedamos con la concepción hegemónica de la libertad en el pensamiento moderno occidental, podemos entender al poder como su opuesto. En cambio, si pensamos en términos de liberación, el poder es un instrumento necesario para transformar la realidad. Asimismo, la clásica tensión entre libertad e igualdad se diluye, pues la liberación es el camino hacia la consecución de la justicia social.

Pensar desde las víctimas

La fraternidad universal nos plantea que no solamente somos hermanos con los que actualmente están vivos, sino con los que aún no han nacido (sustentabilidad) y con los que ya no están. El olvido de esto nos puede hacer creer, por ejemplo, que los negros o los indígenas en América tienen mayores dificultades de acceso a los bienes sociales por simple mala fortuna y no como consecuencia de más de cinco siglos de dominación blanca.

Por otra parte, si no pensamos desde las víctimas - desde Remo y desde Caín- con los DDHH puede acontecer lo mismo que con el cosmopolitismo. Surge en la Grecia clásica como un límite al poder del gobierno local pero -como explica Costas Douzinas (2005)- es tomado por el poder imperial para legitimar su propia dominación. Así, en nombre de los DDHH se puede hoy legitimar la tortura o la invasión a otros países.

Por eso, es necesario detenernos un poco en este tema. Cabe aclarar que no me refiero a este modo de pensar como si fuese un imperativo ético, ni mucho menos como una

propuesta sentimental o romántica, sino como un principio epistémico. El olvido de este principio nos lleva a confundir los saberes hegemónicos con la verdad. Tomemos como ejemplo a Weber: nadie puede dudar de que fue uno de los más grandes sociólogos de la historia. No obstante, sus estudios sobre el origen del capitalismo omiten nada menos que la importancia del oro, la plata, el tabaco, el azúcar, el café o el algodón que Europa obtuvo de América. Si hubiese pensado desde las víctimas, desde los márgenes, sus investigaciones hubiesen resultado mucho más ricas y precisas.

Recordando a Benjamin, se trata de pasar la mano “a contrapelo de la historia”, aunque la mano nos quede ensangrentada, pues el cuero de la historia no se deja peinar fácilmente cuando uno no sigue la inclinación impuesta por los vencedores. El pensar desde las víctimas pone al resguardo el carácter universal de la fraternidad al distinguirlo de la falsa universalidad imperial: una universalidad derivada de una particularidad exitosa que niega las otras particularidades. Y las niega condenando al olvido el sufrimiento de los otros. Pero la fraternidad nos advierte que toda universalidad auténtica es una universalidad situada.

El Universo no es el Cosmos: En lugar de pensar al propio particular como universal y desde ahí interpretar los otros particulares, pareciera más conveniente ir en busca del universal a partir del reconocimiento de las diferencias propias de cada particular. Una universalidad entendida como resultado, como llegada, en lugar de punto de partida. Una universalidad “desromanizada”: el universo romano tiene mucho que ver con el kosmos griego, pero no es lo mismo. El *kosmos* hace referencia a la armonía, pero no a un centro. En cambio el *universus* romano lo *unus* (*Roma caput mundi*) enfrentado (against) cara a cara *-versus-* con todo lo demás. Es una concepción imperial que dice respetar la diversidad, los dioses y los aspectos folclórico-culturales de los vencidos en

tanto y en cuanto estos tributen al centro. En definitiva, todos los caminos conducen a Roma.

Ni tolerancia ni perspectivismo: Pero no tiene por qué ser este el único modo de concebir la universalidad, como una mera tolerancia hacia la diferencia que no molesta y se la puede incorporar como adorno de lo propio sin cambio alguno en las relaciones de dominación. La fraternidad nos dice sino que corresponde pensar la universalidad a partir de la diferencia. El uno no tiene por qué ser la sede imperial, el uno puede ser uno mismo *versus* todo lo demás, de lo cual uno también forma parte, pero sin perder su propia identidad, sino conformando su identidad en la relación con “todo lo demás”. Somos, porque somos en relación.

Vale aclarar que el universal situado no es sinónimo de perspectivismo. La perspectiva implica ver una parte de la realidad: aquella parte que se ofrece a la vista del observador. En cambio, la situacionalidad implica una pretensión de asumir la totalidad sin olvidar que nunca dejará de ser solamente una pretensión. Pero no una totalidad que es producto de la universalización de un particular (el varón europeo conquistador, que eleva a rango de validez universal su particular cosmovisión), sino una totalidad que asume la diversidad y que conlleva en si una apertura al otro y a lo otro; a los demás seres humanos y al resto del cosmos. Una totalidad sin ilusión de completud, con faltas imposibles de suturar, que surge de un anhelo de ir más allá del propio campo de observación.

Ahora bien: lo que no puedo ver lo puedo conocer parcialmente si soy capaz de escuchar a aquel que sí lo está viendo desde su perspectiva particular. En esa escucha siempre va a haber faltas, en parte por la incompletud del lenguaje, en parte por las fallas en la traducción, en parte por los errores y distorsiones en la observación del que me habla y en parte –y sobre todo– por ese carácter inasible que en

última instancia tiene toda porción de la realidad. Escuchar no es observar: la observación conlleva algo de dominio; la escucha en cambio exige al oyente una actitud de apertura, no de penetración. La situacionalidad nos previene del carácter falocéntrico de la razón occidental.

Esto nos permite también superar las paradojas del perspectivismo derivadas del hecho de que el observador no puede observarse a sí mismo. El otro sí puede observarnos y describir lo que ve de nosotros. De hecho, en buena medida somos resultado de la mirada de los otros. Pensar lo universal asumiendo nuestra situacionalidad es útil para recordar que no somos una sustancia autosuficiente, sino que desde que nacemos nuestra autopercepción se encuentra determinada –o al menos fuertemente condicionada– por esa mirada. Esto que vale para el individuo vale también para la sociedad.

La situacionalidad nos habla también de nuestra sensibilidad y de nuestra corporalidad, pues nuestra mente no habita en la pura universalidad, sino que es a partir de nuestro cuerpo situado en el tiempo y en el espacio que somos capaces de pensar: somos cuerpo, alma y espíritu con memoria y con proyección, pero situados necesariamente en un aquí y ahora.

Por cierto, hablar de universal situado en el marco de nuestro concepto de fraternidad implica hablar de una tarea de liberación epistémica. La concepción hegemónica de universalidad no es ésta. Estamos hablando del resultado de una construcción hegemónica y de resistencias contrahegemónicas. Estamos hablando de conflicto. Por ello, conviene finalizar esta exposición haciendo referencia al conflicto y al modo de entender esta construcción.

El Conflicto: negarlo, exacerbarlo o asumirlo

Por cierto, si olvidamos la dimensión conflictiva de la fraternidad, podemos caer fácilmente en esas posturas ingenuas que plantean que "todo conflicto puede canalizarse si las partes defienden con inteligencia su propio interés". Ello

sería posible si las partes fuesen capaces de defender sus intereses con inteligencia, pero -como muestra tanto la historia como la experiencia cotidiana- el conflicto tiende a nublar la inteligencia, la que no pocas veces cede su lugar a las pasiones más destructivas. No obstante, no es éste el principal obstáculo a la canalización del conflicto. En efecto, podría existir un tercero imparcial que conserve la razón y de algún modo imponga a las partes una solución beneficiosa para todos. El problema mayor radica en que nadie conoce realmente su propio interés. Abundan los cuentos y mitos que relatan la desgracia que acontece a quienes ven su deseo cumplido. Ocurre que aquello que nosotros creemos que es "nuestro propio interés" difícilmente sea tal. Por lo general, es el interés de los sectores hegemónicos de la sociedad.

Con notable capacidad didáctica, Slavoj Žižek explica este complejo asunto a través de un cuento. Había una vez un empleado bancario afeitándose en el baño de su casa, mientras pensaba cómo reunir el dinero para adquirir ese automóvil que tanto anhelaban él y su mujer, cuando ve reflejarse a un genio en el espejo. Nuestro amigo queda estupefacto. El genio le dice que viene a cumplir su deseo: le dejará el automóvil en la puerta de su casa y, con el dinero ahorrado, podrá hacer un viaje o lo que quiera. El empleado -con mezcla de temor, ansiedad y alegría- le pregunta qué le va a pedir a cambio: "Nada, -responde el genio- tan sólo que llames por teléfono a tu cuñado para avisarle que no se mueva, que voy para allá a dejarle la Ferrari que él quiere. Si no lo llamas, se irá antes de que yo llegue y no podré cumplir con ninguno de ambos deseos". Como ya adivinó el lector, el hombre prefiere quedarse sin su carro de clase media antes que ver a su cuñado en una Ferrari.

El personaje estaba seguro de que quería ese automóvil; sin embargo, lo que en realidad quería era despertar la envidia de su cuñado, pero él no tenía idea de este deseo profundo. Más aún, es probable que lo hubiese negado

sinceramente si alguien se lo hubiera sugerido antes del episodio del genio. No es verdad que "dialogando la gente se entiende y puede llegar a acuerdos satisfactorios para todas las partes". Pues para que ello fuera posible, se requeriría que todos: a) sepan realmente qué quieren; b) sepan expresar efectivamente eso que quieren y c) que los otros puedan entender esa demanda cabalmente. El olvido de estos requisitos -y sus dificultades de índole psicológico- lleva a reducir la problemática del conflicto político, social y económico a una mera cuestión de debate, donde se trataría de acordar sobre proposiciones y definiciones para llegar a acuerdos y consensos.

Lamentablemente las cosas son bastante más complejas, por lo que no tenemos más remedio que terminar este texto adentrándonos en terrenos de gran dificultad teórica. La gran trampa del neoliberalismo como ideología hegemónica del capitalismo de consumo -a diferencia del liberalismo tradicional propio del capitalismo de acumulación- consiste en hacernos creer que lo que queremos es el auto nuevo. Frente a esto, radicalizar la democracia no significa votar constantemente cada ley o suprimir a los partidos políticos para que "la gente decida". De lo que se trata es de construir una nueva hegemonía que haga posible la producción y reproducción de la vida (cfr. Contreras Nátera 2014, p,352) que permita que todos los que vivimos en este planeta podamos gozar de una vida buena, construyendo nuestro propio destino.

Cabe pues finalizar este texto analizando las diferentes concepciones del conflicto en función de las tres concepciones de la sociedad a las que hemos hecho referencia. Así, se puede entender al conflicto: 1) como mera oposición de fuerzas, 2) como contradicción dialéctica o 3) como antagonismo.

1) *Conflicto como oposición de fuerzas:*

Por lo general, quienes privilegian al individuo sobre la sociedad tienden a pensar al conflicto como oposición de intereses entre individuos, grupos o sectores sociales. En principio, dirán, si cada uno defiende con inteligencia su propio interés, todo conflicto puede ser resuelto o, al menos, canalizado adecuadamente. Esto es posible porque en la realidad –dicen– no existe la contradicción. No es correcto emplear el término “contradicción” cuando estamos hablando de cosas reales, sino que sólo tiene sentido en el terreno de la lógica: como sabemos, la contradicción lógica se formula como “A no es -A”. Si afirmo una proposición y otra que la niega, no estoy afirmando nada. Si digo que en este momento este vaso se mueve y que este vaso no se mueve, no estoy diciendo nada con respecto a lo que efectivamente acontece. Por lo tanto, en rigor, solo puedo incurrir en una contradicción al nivel conceptual. La proposición es el único terreno en el que una contradicción puede emerger. Pero también puedo afirmar que Jorge está haciendo presión sobre el vaso hacia un lado y Pedro está aplicando una presión equivalente en sentido contrario y que, por lo tanto, el vaso no se mueve. En este segundo caso no estamos frente a una contradicción, sino a una oposición real. La fuerza que Jorge aplica sobre el vaso tiene tanta positividad como la que aplica Pedro, por lo que no puede ser entendida en términos de una contradicción lógica. Por eso, analizando la cuestión, Kant concluye que las contradicciones sólo pueden tener lugar entre proposiciones, pero no entre las cosas. Entre estas, como entre las personas, sólo cabe la oposición mas no la contradicción.

El problema de pensar el conflicto de este modo es que no tiene en cuenta tres aspectos claves:

- 1) Nadie tiene en claro qué es lo que quiere.
- 2) Nadie puede expresar lo que realmente quiere.
- 3) Nadie puede entender exactamente lo que el otro demanda.

Los cuentos y mitos de distintas culturas nos brindan numerosos ejemplos de estas tres imposibilidades. Los dioses le conceden a uno su deseo de vivir eternamente pero luego envejece, sus fuerzas merman, se torna cada vez más decrepito e inútil, mas debe seguir soportando por siempre el cumplimiento de su anhelo. Otro pide la perpetua juventud mas al tener que sobrellevar una y otra vez la muerte de sus amores, sus hijos, sus amistades, deja de amar, de sentir cualquier afecto para no tener que sufrir. Pero claro, sin amor la juventud eterna se transforma en un tormento insoportable. Este problema se agudiza cuando nos referimos no ya a los deseos individuales sino a las demandas colectivas: allí interviene el tercero indeterminado, por lo que aún suponiendo que a través de un profundo conocimiento de sí algunos supiesen qué es realmente lo que desean y a través de un diálogo claro y sincero el otro pudiese entender y satisfacer esa demanda, siempre aparecerán otros afectados directa o indirectamente por esa decisión.

2) *Conflicto como contradicción dialéctica*

En definitiva, para el liberalismo el conflicto social puede ser analogado a una negociación por un auto usado: el comprador procurará obtener el menor precio y el vendedor el máximo posible. Después de realizar distintas ofertas ambos llegarán a un acuerdo. Dado lo insostenible de esta analogía -tanto por las razones teóricas que hemos visto como por lo que la experiencia política cotidiana nos muestra- cierto pensamiento marxista pretendidamente ortodoxo pretende explicar el conflicto saliendo de la órbita de las aspiraciones personales y colocándolo en el ámbito de las contradicciones estructurales. Para estos hay contradicción en la vida real, pero no es una contradicción simple, sino dialéctica. Desde esta perspectiva se interpreta toda la realidad social —y por ende el campo de las políticas públicas— a partir de la idea de

que “la historia universal es la historia de la lucha de clases”. Pero nos enfrentamos con un problema: ni hay algo así como “la historia universal”, ni es verdad que siempre y necesariamente el conflicto sea una lucha de clases. La noción decimonónica de “historia universal” es la versión secularizada de la historia de salvación. No hay un sentido de la historia. Las historias de los pueblos son múltiples y bastante caóticas.

Además, tampoco es la lucha de clases lo que encontramos moviendo a la historia: a veces las luchas son de otra índole y muchas veces la historia se escribe también con acuerdos, consensos y armonías. Que el conflicto esté siempre presente en modo actual o en estado de latencia, no significa que sólo el conflicto imponga su lógica al devenir de las sociedades. Creo que conviene leer la célebre frase de Marx más como una provocación que como un dogma. Como señala Laclau (2012) “una filosofía idealista como la de Hegel, que reducía la realidad al concepto, podía de algún modo hablar de contradicciones en el mundo real”. Ahora bien, ¿puede una filosofía de cuño marxista y por ende, materialista seguir el camino propuesto por Hegel? Laclau (2012) es tajante en su respuesta: “Cuando los marxistas hablan de contradicciones sociales incurren en una lamentable confusión”. Pues bien, si el conflicto no puede analizarse en términos de contradicción dialéctica, podemos afirmar lisa y llanamente que Marx y los marxistas están errados. Entonces adheriremos con toda tranquilidad a la primera postura y afirmaremos que no hay contradicciones, sino oposiciones reales. Pero lamentablemente la complejidad de la política no nos permite quedarnos con esta respuesta simple. La noción de oposición nos pone ante la imagen de fuerzas u objetos (y por analogía, de personas o grupos) plenamente constituidos que se enfrentan entre sí, pero en la lucha política lo que muchas veces acontece es, por un lado, que es precisamente esa lucha

la que va constituyendo al sujeto o al grupo y, por otro, que lo que busca es la eliminación o negación del enemigo.

Además, hay una mala noticia para los que defienden esta posición, creyendo con ingenuo optimismo que -repite- todo conflicto puede resolverse o encauzarse si las partes defienden con inteligencia su propio interés. Por un lado, es muy difícil conservar la inteligencia en un conflicto, por varias razones que no vamos a exponer acá. Pero más difícil aún es conocer cuál es el propio interés. Muchas veces, lo que creemos que es nuestro propio interés no es sino lo que nos sugiere nuestra falsa conciencia, producto de una imposición hegemónica.

Agreguemos que, además de los problemas teóricos inherentes a cada una de las dos posturas estudiadas, hay un inconveniente que afecta a las dos por igual: el olvido del tercero. Ciertamente, cuando el conflicto se radicaliza se tiende a subsumir en una lógica binaria: o se está con un bando o se está con el otro. Es la lógica excluyente del amigo/enemigo que define la política, es decir, que le pone fin: es la guerra, y en la guerra no hay neutrales. Pero sin embargo aun en la guerra hay un tercero: los pueblos y los gobiernos de los países que no intervienen. Por eso las partes contendientes procuran mostrar una superioridad moral relativa en lo que se transforma en una batalla por imponer la hegemonía comunicacional. Es decir, aun en el límite está el tercero. Todo esto nos lleva a introducir la noción de hegemonía en el análisis del conflicto, noción que tomamos de Gramsci a quien vamos a leer desde Laclau y en diálogo con Lacan.

3) *Conflicto como antagonismo*

Si el conflicto no es una oposición de objetos o fuerzas como en la oposición real, ni de conceptos como en la contradicción dialéctica, ¿cómo abordar su comprensión?

Retomemos a Kant (cit. por Laclau 2012) quien en sus reflexiones en torno a la posibilidad de los números negativos en referencia a Leibniz, sostiene que estos números no existen en la realidad, sino que lo que se da es una oposición de fuerzas contrarias. Por ejemplo, un barco viaja a diez nudos hacia el oeste impulsado por los vientos hasta que un viento contrario lo ralentiza y pasa a navegar a seis nudos. En este caso, no hubo una contradicción lógica ni un número negativo, sino una oposición real entre dos fuerzas enfrentadas. Muchos pensadores y políticos liberales tienden a ver el conflicto político del mismo modo: mera oposición de fuerzas.

Pero Kant da otro ejemplo que nos va a ser de mayor utilidad: una madre espartana se llena de alegría al recibir la noticia de que Esparta ganó una batalla, pero al caer el sol se entera de que en esa batalla murió su hijo. Según Kant, acá también hay dos fuerzas positivas encontradas, como en el caso del barco y los vientos. Sin embargo podemos ver esto de otra manera: la noción de "batalla ganada" es una construcción discursiva, pues hay una distancia entre el hecho de que unas personas se maten entre sí y la conceptualización que se hace de esa sumatoria de golpes, muertes y heridas a la que damos el nombre de batalla. Si esto no queda claro, va a ser más evidente si tomamos la segunda parte del ejemplo: cuando una madre está frente al cadáver de su hijo, lo real es que está frente a un cuerpo muerto, y que la distancia, la diferencia que hay entre eso que es un cuerpo muerto y la noción de "cadáver de su hijo" es la construcción discursiva: la noción de hijo, de un ser especialmente amado, con una historia, con la misma sangre, todo eso no es lo que está ahí. Sin embargo, sólo una psicótica podría estar frente al cadáver de su hijo sin verlo como otra cosa más que como un cuerpo muerto.

Obviamente no se trata de condenar todo empleo de la categoría de "contradicción dialéctica", sino de advertir sobre un uso impropio —y muy frecuente— de esta categoría, que

omite el factor discursivo en la construcción de eso que entendemos por *realidad* asimilándolo a *lo real*.

En esa distancia, en ese hiato, en esa diferencia-diferimiento⁸ que se da entre lo real (el cuerpo muerto) y la realidad (el cadáver del hijo) es donde se desarrolla la política. La construcción hegemónica del discurso es decisiva: la madre espartana odiará con más fuerzas al enemigo de la patria y asumirá la muerte de su hijo como un sacrificio necesario; pero una madre posmoderna odiará a su gobierno por haber hecho la guerra y sentirá esa muerte como absurda y sin sentido.

Retomemos entonces la distinción entre lo político y la política: lo político es el ámbito de lo real, conformado por la suma de las relaciones *entre, frente a frente y con* los otros a lo largo de la historia que van conformando el subsuelo o, quizá sería mejor decir, el abismo sobre el cual nos movemos y que hoy, además, está atravesado por la lógica del capital que tiende a homogeneizar a todas las sociedades. La política es, en cambio, el producto de las relaciones *hacia*. Sigamos utilizando el mismo ejemplo: los gobernantes espartanos que toman la decisión de declarar la guerra están aplicando una política que puede ser implementada porque el sustrato dado por lo político lo permite. En cambio, en los Estados Unidos de hoy basta con que aparezca un solo infante muerto en combate por la pantalla de televisión para que la abrumadora mayoría se oponga a esa aventura bélica.

Hegemonía y fraternidad: radicalizar la democracia

La fraternidad universal nos dice que no hay un padre dador de sentido, sino que el sentido es el resultado de los conflictos, las luchas y los acuerdos entre hermanos, o sea, es

⁸ Al igual que Laclau, estoy girando en torno a la diferencia ontológica de Heidegger, a la *différance* derridiana y a la distinción entre lo real y lo simbólico en Lacan, pero como no hago un uso estricto de ninguna de estas nociones, no cabe citar expresamente a ninguno de estos tres autores.

el resultado de una construcción hegemónica, no de un fundamento preexistente. El fundamento de la sociedad como tal no radica en nada estable; no es una "sustancia", sino que está constituido por el entramado relacional que es, obviamente, dinámico y contingente. En esa dinámica algunos sectores imponen su concepción de la realidad como "la" realidad o, al menos, como la concepción correcta y verdadera. De esto hablamos cuando hablamos de hegemonía.

A veces el término "hegemonía" causa reparos, pues se lo ve como una imposición negatoria de la libertad o de la solidaridad; sin embargo, en la concepción que acá estamos proponiendo, esto no tiene por qué ser así, sino que se puede pensar en que el ideal de la construcción de una sociedad solidaria y respetuosa de la libertad hegemonice el campo de lo político. De hecho, siempre y necesariamente hay una comprensión de la realidad que es producto de la asunción por parte del común de la visión o conciencia del mundo correspondiente a una parte de la colectividad. Sin eso, la vida social sería imposible. A esto hacemos referencia al proponer radicalizar la democracia: no a la posible existencia de una democracia perfecta, "pura", sino a la generación de los medios para evidenciar la índole de esas construcciones hegemónicas aceptando la existencia de antagonismos inevitables y aceptando también la posible construcción de consensos, asumiendo que unos y otros son necesariamente contingentes y provisionarios.

El problema no radica en construir una imposible sociedad sin hegemonía. Eso equivaldría a una sociedad psicótica. Se trata, en cambio, de que cada miembro de la sociedad tenga en claro que ninguna conducta y ninguna institución es "natural". Ni la política, ni la economía, ni la sexualidad, ni las igualdades o desigualdades de ninguna índole son dadas por la naturaleza. Nada está establecido de una vez y para siempre.

Se trata de construir una nueva hegemonía que articule las demandas de las víctimas de las injusticias locales y globales. Claro que, en la práctica, esta articulación no es tarea sencilla. Flora Tristán, esa genial e incansable intelectual y luchadora, experimentó en carne propia estas dificultades. Cuando comenzó su prédica a favor de la emancipación de los trabajadores, en plena revolución industrial, se topó con la resistencia de éstos a aceptar que no podían liberarse plenamente si no se liberaba también a la mujer de su situación subalterna. A su vez, cuando en sus viajes motivados por la extrema necesidad suya y de sus hijos, descubre los horrores de la esclavitud de negros e indígenas, debe enfrentar la negativa de los trabajadores franceses y sus mujeres a asumir que su lucha no puede ignorar el sufrimiento de aquellos. Con la claridad y sencillez de su estilo, va a decir al recordar su primer contacto con la esclavitud en los trópicos: "no sabía aún que todos los seres humanos somos hermanos" (2008).

Esta dificultad para articular las demandas de justicia de los distintos grupos subalternizados es lo que siempre, a lo largo de la historia, ha permitido y permite que puedan consolidarse estructuras de dominación en las que una minoría usufructúe el resultado del esfuerzo de toda la comunidad. En un contexto global, esto explica por qué el uno por ciento de la población mundial tiene tanta riqueza acumulada como el noventa y nueve restante (Oxfam, 2014). Es una situación con la que nadie está conforme, pero sin embargo el sistema financiero mantiene el poder suficiente como para que los poderes políticos no puedan revertirla.

La tarea no es sencilla, pero es ineludible si pretendemos vivir en un mundo mejor. Juega a favor esa misteriosa energía que los pueblos y los individuos han evidenciado en su afán de ser libres y felices. La incapacidad de las democracias liberales para atender a estas demandas quebrando las construcciones hegemónicas imperantes no es

signo del agotamiento de la democracia en sí misma, sino de su carácter restringido a aspectos formales y procedimentales. Obviamente hay que preservar estos aspectos, pero no alcanza con ellos. Tampoco se trata de que se vote por más temas o con mayor frecuencia. No es una cuestión de reformas electorales ni de "democracia directa vs. democracia representativa", sino de generar los medios para que todos podamos ser artífices de nuestro destino y no instrumento de la ambición de nadie. Se trata, en definitiva, de extender, profundizar y radicalizar la democracia, de modo que la hegemonía no se decline en términos de dominación sino de liberación.

Bibliografía

Auat, A. *Hacia una filosofía política situada*, Buenos Aires: Waldhuter, 2011.

Baggio, A. (comp.) *La fraternidad en perspectiva política. Exigencias, recursos, definiciones del principio olvidado*. Buenos Aires: Ciudad Nueva, 2009.

Buber, M. *Yo y Tú*, Caparrós Editores, Madrid, 1993.

Contreras Nátera, M. A. *Otro modo del ser o más allá del euroccidentalismo*. Caracas: CELARG, 2014.

Dussel, E. *Ética de la liberación*. Madrid: Trotta, 2001.

Esposito, Roberto. *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

Del Percio, Enrique. *Ineludible fraternidad. Conflicto, poder y deseo*. Buenos Aires: CICCUS, 2014.

Douzinas, C. and Gearey, A. *Critical Juriprudence. The political philosophy of justice*. Oxford: Hart Publishing, 2005.

Gómez Michel, G. *La tercera raíz. La construcción del imaginario identitario afrolatinoamericano ante los retos de la interculturalidad en 2014* Summer LASAK International Conference. Neoliberalism and Pos-neoliberalism. Challenge and Response from Latin America, Editado por Institute of Iberoamerican Studies, Busan University, Busan, 2014, pp 283 y ss.

Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Aguilar, 2010.

Laclau, E. “*Antagonismo, subjetividad y política*” en Revista Debates y Combates, 2, n.o 3, Buenos Aires, 2012.

OXFAM, “*Working for the few. Political capture and economic inequality*”, Informe 178, 20 de enero 2014, https://d1tn3vj7xz9fdh.cloudfront.net/s3fs-public/file_attachments/bp-working-for-few-political-capture-economic-inequality-200114-es_3.pdf.

Marion, J. L. “*El tercero o el relevo del dual*” en Strómata, San Miguel, Enero-Junio 2006.

Scannone, J.C. *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*. Barcelona: Anthropos, 2009.

Scannone, J.C. *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*. Barcelona: Anthropos, 2005.

Scannone, J.C. *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*. Buenos Aires: Ed. Guadalupe, 1990.

Tristán, F. (2008) *Peregrinaciones de una paria* en: http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/libros/literatura/per_eg_paria/contenido.htm

Žižek, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología* Buenos Aires: Siglo XXI, 2009.

Artículos

LA FRATERNIDAD, ARMA POSITIVA DEL PUEBLO HAITIANO

Osiris Eslet Shoubens

Resumen

Como teólogo, quisiera reflexionar sobre el enfoque teológico del tema “Fraternidad y Haití”, que, desde mi punto de vista, resulta súper interesante.

El objetivo consiste en primer lugar en definir el concepto de “Fraternidad”, y realizar una breve historicidad de Haití.

En segundo lugar, trataré de mostrar la importancia de la ceremonia del “Bois Caïman”, una ceremonia religiosa y una estrategia para derrotar a la tropa francesa dirigida por Napoleón Bonaparte.

En tercer lugar, me gustaría hablar de la fraternidad como nuestra manera de actuar, nuestras costumbres, como parte de nuestra cultura.

En cuarto lugar, quisiera referirme a la praxis de la fraternidad por parte del pueblo haitiano al momento del terremoto del 2010.

En quinto lugar, hablar de la fraternidad como un don de Dios, con referencias bíblicas. Y, por último, hacer un resumen del tema.

Palabras clave: Fraternidad - Haití

El concepto de “Fraternidad”

“Fraternidad” es un término derivado del latín *frater*, que significa hermano. Por esta razón, fraternidad significa parentesco entre hermanos o hermandad. La fraternidad universal designa la buena relación entre los hombres, en donde se desarrollan los sentimientos de afecto propio de los hermanos de sangre, unión y buena correspondencia.

La fraternidad es el lazo de unión entre los hombres basado en el respeto a la dignidad de la persona humana, en la igualdad de derechos de todos los seres humanos y en la solidaridad de unos con los otros.

La fraternidad es un valor que no se resume sólo a los hombres, sino que es el valor universal y transversal a todos los seres humanos de considerarnos todos hermanos. De esta manera el valor de la fraternidad nos lleva a ser solidarios, respetuosos y empáticos unos con otros.

La fraternidad está muy desarrollada entre los estudiantes de las universidades estadounidenses y también acá en Argentina. Se asemeja a una asociación en la que los miembros se reúnen para organizar fiestas y otros eventos que permiten la socialización de los estudiantes. La amistad, el compañerismo, la camaradería y otros principios se practican entre los miembros.

El movimiento Scout es asimismo un movimiento que promueve la fraternidad. A través de la práctica del trabajo en equipo, del respeto al ser humano, del amor por los animales y la naturaleza; donde los jóvenes participantes se convierten en ejemplo de liderazgo, responsabilidad, generosidad, altruismo y fraternidad.

La noción de fraternidad es uno de los conceptos más interesantes, en lo que hace a los diferentes tipos de vínculos que caracterizan al ser humano. La fraternidad puede ser descripta como el vínculo que une a dos hermanos y que supone, además del lazo de sangre, un sinfín de conexiones

emocionales y psicológicas que tienen que ver con el contexto de crianza, con las experiencias vividas, con las personalidades, etc. La fraternidad puede sentirse muchas veces con personas con las que no se comparte necesariamente un lazo de sangre sino numerosas y emotivas experiencias de vida.

El concepto abstracto de fraternidad implica siempre las nociones de unión, de respeto mutuo y de acompañamiento. Si bien todas estas características son propias a las relaciones entre hermanos, los lazos de fraternidad pueden volverse extensivos a relaciones no consanguíneas en las que todos estos elementos pueden que estén presentes. Muchas corrientes filosóficas e históricas, como por ejemplo el socialismo o el comunismo entre muchos otros, recurren a una noción de fraternidad mediante la cual los diferentes miembros de una sociedad actúan juntos y unidos en pos del bien común.

Siguiendo esta idea, la fraternidad puede ser también una institución en la cual los miembros que la forman ocupan todos los mismos lugares, con tan sólo algunos miembros superiores de manera periódica. Las fraternidades son así organizaciones que se caracterizan por estar formadas y dirigidas por personas con lazos en común (sanguíneos o no), que se juntan con un objetivo específico. Las mismas son muy frecuentes en las universidades haitianas, las asociaciones, las iglesias, etcétera, en las cuales representan a un grupo más o menos grande de gente que, a pesar de tener ideas u opiniones diferentes, pueden establecer todo un sistema de símbolos, rituales, formas de pensamiento y ceremonias comunes.

La hermandad y la fraternidad

El término “hermandad” se utiliza para designar el lazo que se establece entre hermanos y que se caracteriza normalmente por sentimientos tales como cariño, empatía, compasión, acompañamiento, etcétera. La hermandad es una de las relaciones más profundas que puede desarrollar una

persona a lo largo de su vida y, debido a que se establece en torno a los lazos de sangre, es una relación que permanece de manera eterna, aun a pesar de que la persona no conozca o no mantenga contacto constante con aquellos que cumplen el rol de sus hermanos. La hermandad, según esta idea, es también entendida como toda unión de personas que se base en sentimientos similares y que suponga completa entrega y compromiso con el otro.

La hermandad o la fraternidad son un tipo de vínculo que nace en el momento en que una persona se convierte en hermano de otro. Ese acto natural, que supone que dos o más personas son hijos de los mismos individuos, es extremadamente común. Sin embargo, esto no quiere decir que todas las personas experimenten una relación de hermandad, ya que se puede ser hijo único.

La idea de hermandad supone un conjunto de actos, formas de actuar o de responder que se basan en sentimientos de mutuo compromiso, identificación, acompañamiento, solidaridad y cariño. Obviamente, cada relación particular significará diversos modos de expresar estos sentimientos hacia el otro.

Es justamente sobre la idea de lo que la hermandad representa a nivel físico y biológico que se establece el concepto de hermandad de modo abstracto. Así, muchas instituciones sociales son entendidas como hermandades (por ejemplo, instituciones educativas, instituciones religiosas, partidos políticos, etcétera) y se organizan en torno a esta misma noción de solidaridad, identificación con ideales y valores similares, compañía, compromiso, cariño y constante relación con el otro.

Historicidad de Haití – Mapa de la Isla de 1723

Los primeros pobladores de Haití, ocupantes de la parte occidental de la isla (la Hispaniola), llegaron hace varios miles de años antes de Cristo –posiblemente hacia el 7000 a. c –; es probable que estos primeros habitantes fueran llegando desde América del Sur a través del arco de las Antillas Menores hasta alcanzar la isla. Se trataba de cazadores, pescadores y recolectores, que indudablemente eran navegantes.

La llegada de Cristóbal Colón a la isla se produjo durante el primer viaje del “descubrimiento” de América el 5 de diciembre de 1492. Parte de la tripulación se quedó en la isla, donde se estableció en un pequeño fuerte en la parte norte de la misma, en la actual República Dominicana, llamado “La Navidad”.

En su segundo viaje, Colón comprobaría que los marinos habían sido asesinados por los habitantes de la isla. Colón siguió su viaje y hasta años después no volvió. Comenzó luego la colonización de la isla fundando varias poblaciones. La población nativa fue esclavizada para trabajar en las plantaciones y en las minas. Se produjeron varios intentos de rebelión seguidos de represiones brutales. La introducción de enfermedades europeas, para las cuales los indígenas no tenían defensas, condujo a un descenso abrupto de la población, que para 1506 no superaba los 60.000 habitantes – incluyendo a los europeos– y se consideraba virtualmente extinta a partir de 1540. La cultura indígena fue totalmente aniquilada, en tanto que los pocos sobrevivientes fueron anexados y amalgamados al resto de la población.

Durante sus primeros años, la colonia mostró un gran auge, pero con las conquistas españolas en el continente americano, se vio envuelta en una larga decadencia durante la cual la zona occidental de la isla fue progresivamente abandonada.

A partir de allí los franceses comenzaron a colonizar la parte occidental de la isla que había sido descuidada por los españoles. En 1697, el Tratado de Ryswick formalizó la cesión de esa zona a Francia. La parte francesa tomó el nombre de Saint-Domingue (Santo Domingo). La primera capital fue Cabo Francés, actual Cap-Haitien, ubicado en el norte de Haití.

La isla pronto se transformó en la principal colonia francesa y, posiblemente, en la colonia más rica del mundo, gracias a la proliferación de plantaciones de azúcar (llegó a representar la mitad del consumo de Europa), café y otros productos. El sistema de plantaciones estuvo basado en el uso de gran cantidad de esclavos que viviendo y trabajando en penosas condiciones morían rápidamente, lo que obligaba a masivas importaciones de nuevos esclavos.

La sociedad se organizaba en diferentes grupos basados en la pureza racial y el poder económico.

a) Grandes Blancos: grupo conformado por los funcionarios del gobierno francés y los dueños de las grandes plantaciones. Éstos constituían la cúspide de la pirámide social de la colonia. También fueron conocidos como la burguesía colonial esclavista. A su vez, los Grandes Blancos abusaban de los negros ya que en ese tiempo había mucho racismo.

b) Pequeños Blancos: grupo integrado por blancos que no poseían tierra y que trabajaban en tareas comerciales y artesanales. Se trataba de un grupo muy conflictivo porque tenían fuertes recelos hacia los mulatos, a quienes consideraban inferiores pero que muchas veces poseían fortunas muy superiores.

c) Mulatos y Negros: grupo muy heterogéneo. Normalmente pretendían emular la vida y las costumbres francesas. Sus miembros llevaban cuenta precisa del porcentaje de sangre negra que poseían, de manera que

aquellos que tenían menos porcentaje se encontraban en un nivel social más alto. Esta clasificación era tan precisa que tenía 32 niveles diferentes con diferentes nombres para cada nivel de color.

d) Esclavos: el número de esclavos superaba al de blancos en una proporción de más de 20 a 1; alrededor del 80% trabajaba en las plantaciones. Su origen era muy variado ya que pertenecían a gran cantidad de diversas etnias con costumbres y lenguajes muy diferentes. Esto sumado al tráfico continuo, a las muertes tempranas, a las enfermedades y a las fugas, contribuiría al surgimiento de un idioma producto de la mezcla de distintas lenguas africanas. Actualmente, el idioma del pueblo haitiano es el *créole*, resultado de esta mezcla y el francés.

e) Negros cimarrones: el término “cimarrón”, que tiene origen en el Santo Domingo español, quiere decir salvaje, y se aplica a los esclavos que huían de sus dueños y que muchas veces se refugiaban en las montañas, ya sea en forma solitaria o formando pequeñas comunidades. Aun cuando su número permaneció limitado, su importancia ha sido fundamental ya que estos fugitivos, rondaban las plantaciones para proveerse de víveres y alentaban a los esclavos a rebelarse. Entre 1751 y 1758, Mackandal, un esclavo cimarrón nacido en África, tras haber perdido un brazo en las labores de un ingenio azucarero, huyó a las montañas desde donde atacaba frecuentemente las plantaciones, matando blancos, muchas veces con la ayuda de venenos, y alentando a los negros a sublevarse. Finalmente fue capturado y ejecutado, pero su memoria, y especialmente sus tácticas, ejercieron gran influencia en los hechos posteriores.

f) En 1749, se fundó la actual capital haitiana, Port-au-Prince (Puerto Príncipe), con el nombre de L'Hôpital. Cuando Francia apoyó las colonias americanas en su lucha de independencia contra Gran Bretaña, un fuerte contingente de

voluntarios haitianos combatió junto a las fuerzas francesas en el actual territorio de los Estados Unidos. Esta experiencia pudo haber sido fundamental para los acontecimientos posteriores.

La Revolución Francesa del 14 de julio de 1789 tuvo un fuerte impacto sobre la sociedad racista y esclavista de la colonia. Al principio, la igualdad entre los hombres proclamada por la Revolución no se aplicaba a los esclavos, pero tampoco a los mulatos ni a los negros libres.

La primera etapa de la Revolución Haitiana empezó con el conflicto entre los grandes propietarios y comerciantes de la colonia y los funcionarios de la misma. Mientras que estos últimos permanecían muy fieles a Francia, los primeros querían independizarse.

Para lograr sus objetivos, fundaron la Sociedad de Amigos de los Negros, una forma de fraternizarse. Formado por un grupo bastante heterogéneo movido por ideologías e intereses diferentes que pretendían acabar con la esclavitud, tuvo un importante papel en las discusiones sobre la abolición de ese sistema.

Su acción tuvo lugar en Francia, aunque por lo general tuvo una influencia más visible en los acontecimientos de la colonia. Su acción causó temor y recelo entre los propietarios de esclavos, a la vez que alentó las esperanzas de igualdad de mulatos y negros.

En la noche del 28 de octubre de 1790 un grupo de unos 350 mulatos liderados por Vincent Ogé y Jean-Baptiste Chavannes se manifestó frente a la Asamblea de Port-au-Prince exigiendo iguales derechos para mulatos y negros. La manifestación fue rápida y duramente reprimida por medio de una serie de ejecuciones. Sus líderes lograron escapar a Santo Domingo, pero luego de ser entregados por los españoles, fueron condenados al suplicio y la ejecución pública.

Ceremonia del “Bois Caïman”

Los esclavos no permanecían ajenos a todas esas tensiones; veían en ellas la oportunidad de liberarse. El 14 de agosto de 1791, se realizó en Boïs-Caiman (Bosque Caimán) una ceremonia del sacerdote vudú Dutty Boukman, considerada por muchos como el punto de partida de la Revolución Haitiana.

En efecto, la noche del 14 al 15 de agosto de 1791 es un hito en la historia de la humanidad. Esa noche, muchos esclavos de las grandes plantaciones de azúcar del norte de Santo Domingo (República de Haití) se reunieron en el Boïs Caiman en las plantaciones de Lenormand de Mézy y, para darse ánimo, organizaron una ceremonia vudú durante la cual los participantes sacrificaron un cerdo negro y bebieron su sangre.

La ceremonia del “Bois Caïman” tiene un enfoque teológico y religioso. El hecho de nombrar a un dios es reconocer un ser supremo. Fíjense: hicieron una oración muy importante, oraban al “Dios Bueno” que no tiene mal en Él. La fuerza de la oración los liberó de la esclavitud. “La asamblea se sublevó al igual que Boukman, quien la exhortó a la venganza a través de esta plegaria: *“Bon Die wè sa blan fè, bon die blan mande krim. Men Bon Die pan ou an vle bienfè. Men die ki si bon odone venjans. Li va condui nou, li bay asistans. Jete potre die blan a ki swaf dlo nan je nou. Goute la libete ki nan kè nou tout”*.

Se pronunció la siguiente oración: *“El Dios que creó la tierra, que creó el sol que nos alumbra; el Dios que sostiene los océanos, el que asegura el rugido de un trueno. El Dios que tenga oídos para escuchar, que se esconde en las nubes, que nos muestra dónde estamos, que ve que el blanco ha hecho sufrir. El dios del hombre blanco le insta a cometer delitos. Pero el Dios dentro de nosotros quiere que hagamos así. Nuestro Dios, que es tan Bueno, tan sólo nos ordena vengarnos. Es él quien va a dirigir nuestros brazos y nos traerá la victoria. Es él quien nos ayudará. Todos*

debemos rechazar la imagen de dios del hombre blanco que es tan implacable. ¡Escuchar la voz de la libertad que canta en nuestros corazones!”.

Ocho días después de la ceremonia, la noche del 22 al 23 de agosto de 1791 (o del 21 al 22 según algunas versiones) el número de esclavos de las cinco primeras casas en la región aumentó. El sonido de los tambores y caracolas, que quemó más de mil propiedades y respondió al terror con el terror, masacró sistemáticamente a todos los europeos que encontró, incluyendo mujeres y niños. Los revolucionarios, dirigidos por Dutty Boukman, asistido por Jean-François Papillon, Georges Biassou y Toussaint Louverture, progresaron hasta el Cabo (Au Cap) donde se enfrentaron al ejército de esclavos. Su derrota fue sólo temporal. Los enfrentamientos siguieron. Y se puede considerar que la ceremonia del Bois Caïman marca el fin de la esclavitud en Haití y tal vez de todas en el corto plazo. Jean Jacques Dessalines reanudaría la misma consigna radical en 1802: “*Koupe Tet! Boule Kay!*” (“Cortar la cabeza, quemar las casas!”). Esta es la razón por la cual la UNESCO ha elegido el 23 de agosto como una fecha que marca el clímax de la insurrección general como recordatorio del tráfico europeo racista.

Pero, por encima de todo, se trató de una ceremonia, de unión: unión entre la complicidad de hombres y mujeres que ya no querían ser tratados como animales por sus compañeros, en el caso de los blancos; unión entre esclavos de diferentes culturas y tradiciones, de muchas tribus africanas; unión entre la tierra de Santo Domingo; unión entre el espíritu del hombre criollo humillado y la sabiduría espiritual de África; unión en las cadenas entre las energías físicas y místicas de los países de África; unión entre el negro y el esclavo mulato; unión entre el interés individual y el bienestar social; unión entre la tribulación y la memoria de los primeros habitantes (mártires) de la isla. Esta unión fue una

convergencia de ideas y acciones para la Libertad, que estimuló a los esclavos para convertir sus prácticas personales de desobediencia (fugas, suicidios, abortos, incendios o envenenamientos) en un movimiento revolucionario compacto que condujera a la independencia de Haití.

Haití se independizó el 1° de enero del 1804, gracias a la fraternidad y la solidaridad entre mulatos, blancos pobres y esclavos negros. La lucha por la independencia se desarrolló en varias etapas. En la primera, los grandes terratenientes, los esclavos, los comerciantes y los blancos pobres —llamados *petits blancs* (Pequeños Blancos)— se solidarizaron con el movimiento revolucionario que había estallado en la metrópoli y formaron una asamblea local, que reivindicaba el fin del pacto colonial. En una segunda etapa, los mulatos libres comenzaron a apoyar la revolución metropolitana, creyendo que con ello obtendrían de los blancos residentes en la colonia la plena igualdad de derechos para los hombres libres, independientemente del color, se equivocaron. Por eso, se unieron con los esclavos que tenían como líder a Toussaint Louverture. La colonia se independizó de Francia con el nombre de Haití. Fue la segunda nación americana en independizarse, después de los Estados Unidos.

Es considerada, asimismo, como la primera República “negra” del mundo y una de las pocas rebeliones de esclavos que ha culminado con éxito.

Sin la fraternidad, los esclavos no habrían podido liberarse. Por eso, la bandera de Haití tiene una inscripción que dice: “La unión hace la fuerza” y nuestro lema es: “Liberté, Égalité, Fraternité” (Libertad, Igualdad, Fraternidad). Por estar unidos, pudieron vencer a las tropas francesas dirigidas por Napoleón Bonaparte, el ejército más poderoso en aquella época.

Lo que América le debe a Haití

Al ser el primer país negro del mundo en independizarse, los negros haitianos persiguieron la libertad para todos los países de América Latina que estaban bajo el yugo de la esclavitud. Haití fue fiel y leal al pueblo de Sudamérica y no resulta exagerado concluir que sin Haití no habría sido posible la guerra de independencia de Venezuela, Colombia, Panamá, Ecuador, Perú y Bolivia.

En 1806, Alexandre Pétion brindó ayuda a Francisco de Miranda y Simón Bolívar a través de armas, hombres y barcos para que fueran a liberar los países hermanos de Sudamérica (2.000 fusiles en 1815; 4.000 fusiles, 15.000 libras de pólvora, otras tantas de plomo, una imprenta, 30 oficiales haitianos y 600 voluntarios en 1816) y lo único que pidió a cambio fue que no hubiera más esclavitud. La influencia ideológica y social de Haití sobre Bolívar fue decisiva para su decisión irrevocable de luchar por la abolición de la esclavitud y la servidumbre en las colonias hispanoamericanas.

Pero la ayuda haitiana para la consecución de la independencia política no se limitó a Venezuela. Antes de Bolívar, Haití prestó colaboración a los hermanos Miguel y Fernando Carabaño que organizaron, desde los Cayos, una expedición de 150 hombres contra Cartagena, hecho que trajo como consecuencia fuertes protestas de las autoridades españoles contra Pétion, acusándolo de romper la neutralidad. No obstante, los haitianos siguieron solidarizándose activamente con otros revolucionarios latinoamericanos, como los mexicanos Toledo y Herrera, con quienes colaboró el corsario haitiano Bellegarde en el ataque a Tampico y Veracruz. Otro patriota, Francisco Javier Mina, también estuvo en Haití preparando una invasión a México colonial, en la que fue acompañado por varios (107) marineros haitianos.

También es de transcendental importancia resaltar que Haití fue el primer país en reconocer la independencia de

Argentina. En este contexto se entiende que a partir de las esforzadas gestiones emprendidas por los dirigentes del país rioplatense para consolidar su emancipación de España, se iniciaron tempranos contactos del más alto nivel con las autoridades de Haití. Da constancia de ello la carta que en abril de 1817 el Director Supremo de las Provincias Unidas del Río de la Plata Juan Martín de Pueyrredón mandó al presidente de Haití y destacado protagonista del panamericanismo Alexandre Pétion para informarle de la nominación de un agente con la misión de hacer cuanto crea conveniente para consolidar la mencionada independencia.

Los haitianos también hicieron un aporte decisivo a las guerras de independencia de los Estados Unidos. En este caso, soldados haitianos participaron en las batallas de Savannah y de Yorktown, que marcó el triunfo definitivo de la Revolución Americana. Además, con su lucha, obligaron a Napoleón a renunciar al territorio de Luisiana, y así ayudaron a que los Estados Unidos duplicaran su territorio y evitaron que la recién nacida República estadounidense cayera nuevamente bajo el dominio de los británicos, un resultado inevitable, como advirtió Thomas Jefferson, si Nueva Orleans permanecía en manos de Napoleón.

Los haitianos y la lucha por la independencia de los Estados Unidos

Quizás, el resultado hubiera sido el pronosticado por Thomas Jefferson, de no haber sido por Toussaint Louverture. Las llamas de la libertad habían estado ardiendo en Haití desde mucho antes de que los británicos comenzaran con sus manipulaciones, y Haití cumplió un rol importante en la guerra de independencia estadounidense. Gran parte de las armas, municiones y hombres que Francia contribuyó a la causa estadounidense pasaron por Haití. Muchos haitianos de todas las razas lucharon a favor de los patriotas estadounidenses durante la Revolución Americana, hasta la

batalla final en Yorktown. Quizás los más celebrados de todos ellos fueran los 500 a 800 libertos negros y mulatos que pelearon bajo las órdenes del vizconde François de Fontages en la batalla de Savannah, Georgia, en octubre de 1779, entre cuyas filas se supone que se encontraba el entonces sargento Henry Christophe, de 17 años de edad, quien más tarde sería uno de los generales de Toussaint y, con posterioridad, el rey Christophe. Ese mismo día, Toussaint emitió su propia proclama, con el objetivo de hacer un llamado a la unidad:

*“Hermanos y amigos,
Soy Toussaint Louverture. Quizás conozcan mi nombre. Me he comprometido a vengarlos. Deseo que reine la libertad y la igualdad en toda Haití. Lucho por ese fin. Vengan y únense a mí, hermanos, y luchen a nuestro lado por la misma causa”. Los invasores británicos, que también atacaron Martinica, Guadalupe y otras colonias francesas en las Antillas, se toparon con muy poca oposición en Haití, excepto por las fuerzas al mando del general mulato André Rigaud, hasta que la Asamblea Nacional de Francia abolió de forma oficial la esclavitud el 4 de febrero de 1792. Al enterarse de la noticia, Toussaint rompió con España y pasó al bando francés con 4.000 soldados de primera línea. Añadió Toussaint: “Los españoles me ofrecieron a mí y a todos los que lucharán por la causa de los reyes, su protección, y, habiendo luchado siempre por obtener la libertad, acepté su ofrecimiento, al verme abandonado por mis hermanos, entendí que fue un engaño, pero fue una experiencia linda, me abrió los ojos a esos protectores pérfidos, y luego de comprender su vil engaño, vi con claridad que intentaban que nos matáramos los unos a los otros a fin de reducir nuestro número, cosa de aplastar a los sobrevivientes y volver a esclavizarnos”.*

Para entonces se sabía que los británicos habían restablecido la esclavitud en todos los lugares de las Antillas donde habían izado su bandera.

Hipocresía de los Estados Unidos

Tras haber luchado para obtener la independencia de los Estados Unidos, los haitianos no merecían la libertad. Era un peligro para la economía de los Estados Unidos, y lo sigue siendo. La miseria de Haití es la riqueza de los Estados Unidos. Ayer como hoy. Tan pronto como el presidente Thomas Jefferson asumió el poder el 4 de marzo de 1801, adoptó una política contra el gobierno de los antiguos esclavos. Jefferson sugirió que una vez que Francia y Gran Bretaña hicieran las paces, los Estados Unidos deberían actuar de común acuerdo con ellos, “para confinar la peste a esta isla”. Haití, afirmó, sería un “receptáculo” adecuado en el Hemisferio Occidental para confinar a los negros que ya no fueran deseados en una sociedad civilizada. Toussaint podría estar dispuesto –afirmó Jefferson– a recibir aún “a esa clase que sería exiliada por actos que nosotros consideramos criminales, pero que para él podrían ser meritorios”. Jefferson también le informó al ministro de Relaciones Exteriores de Napoleón, Charles de Talleyrand, que los Estados Unidos estaban deseosos de abastecer al ejército y la armada francesa de todo lo que necesitaran, si se decidían a reconquistar Haití.

Decimos todo esto, para mostrar, que a pesar de que Haití ayudara a otros países en sus guerras de independencia, la recompensa fue siempre un castigo, y eso sigue hasta el día de hoy; con excepción de algunos países de América Latina como Argentina, Venezuela o Cuba que, aún guardan un reconocimiento muy profundo por lo que ha hecho Haití para sus naciones.

La fraternidad es parte de nuestra cultura

El espíritu de ayuda es inherente a los haitianos. Esto se pudo constatar tras el terremoto que asoló a Haití a principios de 2010. El terremoto dio muestras nuevamente de que el pueblo haitiano es UNO. Resultó emotivo, triste, el día del terremoto, ver a los haitianos que estaban ayudando a sus hermanos a salir de los pozos, con brazos, pies cortados, sin conocimientos de salvataje, sin herramientas, etcétera. Fueron días y noches de sacar muertos, debajo de las casas destruidas, hasta que aparecieron los países “amigos” de Haití.

La fraternidad como un don de Dios al ser humano

Una de las manifestaciones del amor, que es el deseo del bien, es el amor a los hermanos. El amor fraterno nos enseña a compartir nuestros bienes y a llevar una convivencia sana y constructiva. El amor fraterno nos prepara a vivir en sociedad y se extiende a los que no son hermanos de sangre, pero se aman como si lo fueran.

En la vida humana hay algunas circunstancias y situaciones que no son objeto de elección. No podemos elegir a nuestros padres ni la situación en la que nacemos. Tampoco podemos elegir a nuestros hermanos. Y esto, en diversas etapas de la vida trae problemas. De pequeños hay peleas con los hermanos para llamar la atención de los padres. Ya mayores, también hay peleas por una relación desgastada. Las peleas de infancia o de madurez pueden sanarse con el cultivo del amor fraternal.

El amor fraternal es el deseo del bien para un prójimo que comparte nuestro origen y que es igual a nosotros. En el amor filial o paternal siempre hay una relación de autoridad o de superioridad. Por lo tanto, no puede haber un amor entre iguales, sino entre subordinados, pues el hijo se subordina al padre. En cambio, entre hermanos hay una relación de iguales, esta igualdad se da tanto por el origen como por la relación. Los hermanos tienen una capacidad de desearse el bien más

sinceramente porque ven en el otro un reflejo de sí mismos. Esto implica que hay un profundo conocimiento del otro y de sus necesidades. El amor fraterno, entonces, se da entre los iguales y desea el bien para los iguales.

No olvidemos que el amor fraternal más perfecto es el mutuo, aunque a veces esto no suceda así. No obstante esta posible situación, el amor fraterno puede llegar a ser mutuo si uno de los hermanos comienza a amar desinteresadamente primero.

Quien no ama a su hermano no ama a Dios⁹. Una lección universal sobre el amor fraternal la encontramos en la primera carta de Juan. En ella se discute la posibilidad de amor a Dios sin amar a los hermanos, sean estos carnales o de religión. La respuesta de Juan es contundente: no se puede amar a Dios si no amamos a nuestro hermano. Pues si no amamos al hermano que nos es cercano y conocemos bien, ¡cuánto más a Dios que es inmaterial y perfecto, que nos queda lejos como un objeto de amor y no lo conocemos bien!

El apóstol nos invita a practicar el amor fraternal como un modo para conocer a Dios y como una práctica para el amor divino. Esto es una cuestión de posibilidades. No es posible amar lo que no se conoce. Y si conocemos al hermano que es semejante a nosotros, y no lo amamos, no es posible que amemos a Dios. Pues Dios no es como el hermano que es cercano, sino que es misterioso y un tanto oculto. A Dios no lo conocemos como al hermano, y como no podemos amar lo que no conocemos no podemos amar a Dios si primero no ejercemos el amor fraternal. El amor del que se habla aquí no se circunscribe a los hermanos carnales, sino que se expande a toda la comunidad de creyentes, que son hermanos por tener a Dios como Padre y por ser hijos en el Hijo. Incluso parece que el apóstol llama a los cristianos a amar a toda la comunidad humana en el amor fraternal.

⁹ La Biblia, Juan 4:20.

Al pueblo haitiano le falta este amor, pero a pesar de eso, la mayoría de la población tiene un corazón bondadoso para con los suyos y también con los extranjeros.

En cada corazón, Dios pone ese amor, porque Él nos creó con amor, nosotros simplemente tenemos que dar vida al amor por sobre el odio. El odio, nos destruye, nos paraliza y nos impide vivir mejor sobre la tierra. La fraternidad es un concepto cristiano, y se vincula con el amor. Llamo a mi prójimo hermano, por el amor que tengo por él en mi corazón, amándonos los unos a los otros con caridad fraternal, cuidándonos con honra los unos a los otros¹⁰

¹⁰ La Biblia, Romanos 12:10.

Bibliografía

Del Percio, Enrique. “*DDHH, Fraternidad y democracia radical*”. Conferencia pronunciada en los departamentos de Filosofía y de Estudios Liberales de la California State University, Los Angeles, EEUU el 5 de marzo de 2015.

Frères de l’Instruction Chrétienne (FIC), *Histoire d’Haïti* [Historia de Haití], Port-au-Prince: éditions Henri Deschamps, 1942.

James, Cyril Lionel Robert. *Los jacobinos negros*, Biblioteca Militante, Ed. RYR, 2013.

Jeannot, Jean-François y Biassou, Toussaint-Louverture. Boukman dutty et le serpentee “Bwa Kayiman”. Nofi Black Historie Month, 2 octobre 2014.

<https://nofi.fr/2014/10/boukman-dutty-et-le-serment-du-bois-caiman/1437>.

Theus, Beguens. *Etat de l’Etat* [Estado del Estado], Collection Problématique. Port-au-Prince: Bibliothèque Nationale d’Haïti, 2010.

FRATERNITÉ, LIBERTÉ, DÉMOCRATIE, ÉGALITÉ ET JUSTICE. À QUEL TEMPS CES CONCEPTS SE CONJUGUENT-ILS EN HAÏTI?

Pierre Remski Jasmin

Résumé

La fraternité, la liberté, la justice, l'égalité et la démocratie sont des concepts qui sont d'usage en Haïti voire dans le monde entier. Vue l'importance et l'interprétation de ces concepts, l'auteur voit intéressant de les traiter dans le cadre de la production d'un article sur le thème fraternité-Haïti organisé par l'université Buenos Aires (PIDESONE).

A travers son texte, il essaie de contribuer au renforcement d'une perspective axée sur l'équité, la justice et le développement soutenable de la société et dans la promotion de pratiques sociales, culturelle et politique entre les différents acteurs sociaux.

Introduction

L'histoire du peuple haïtien est parsemée des intrusions qui lui ont porté malheur. Elle est aussi truffée d'actions de dirigeants politiques nationaux très mal inspirés, qui n'avaient aucun souci du bien-être de la population et qui n'avaient qu'une seule obsession: se maintenir au pouvoir le plus longtemps possible. Le pouvoir comme une fin en soi, plutôt que comme un moyen pour faire avancer le pays. Pour que ce pays change, pour que la société s'améliore, il faut une prise de conscience collective de la nécessité d'un changement qui portera à la fois sur l'individu en tant que citoyen, sur la culture politique ambiante, sur les institutions qui incarnent l'État, sur le système de gouvernance qui devra gagner en

efficacité et inspirer confiance (Samuel, 2010). Pour cela, une société haïtienne basée sur la fraternité, la liberté, l'égalité, la démocratie et la justice ne serait-elle pas meilleure?

La justice est un service public tout à fait particulier en ce qu'elle structure l'État de droit et la société démocratique. Défenseur de l'intérêt général, garant des libertés publiques et individuelles, le magistrat exerce à la fois un métier passionnant et exigeant, relevant de compétences intellectuelles et humaines importantes, ainsi que d'un haut niveau de responsabilités. Il est non seulement au cœur de la vie de la cité mais plus encore en prise directe avec le quotidien des citoyens et leur réalité. Sous quelque forme et à quelque niveau qu'elle s'exerce, la fonction judiciaire est un rouage essentiel de toute société civilisée.

Dans les armes de la République d'Haïti, on peut lire « Liberté, Égalité et Fraternité ». En 1994, le président Jean Bertrand Aristide prétendait y faire triompher la démocratie. Peut-on parler de liberté, d'égalité, de fraternité et de démocratie sans la justice ? Finalement, à quel temps ces concepts se conjuguent-ils ? Une analyse de ces concepts et de leurs applications permettra dans une certaine mesure de répondre à cette dernière interrogation.

La liberté

Selon Gaboury et Lemaire (1967), « *Dans la liberté, l'homme se possède, trouve son ordre intérieur et veut le communiquer dans la ferveur* ». Donc, il a besoin de se donner ou d'accepter une discipline de vie, d'éviter l'éparpillement, d'acquérir des habitudes de dur labeur, de force morale, de longue patience dans la solitude pour pouvoir exiger le maximum de lui-même. S'il est échappé à ces besoins, il n'est pas libre.

En effet, les articles 19 et 20, alinéa 1, de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme consacrent les libertés

d'opinion, d'expression, de réunion et d'association pacifiques. L'article 19 stipule que tout individu a droit à la liberté d'opinion et d'expression, ce qui implique le droit de ne pas être inquiété pour ses opinions et celui de chercher, de recevoir et de répandre, sans considérations de frontières, les informations et les idées par quelque moyen d'expression que ce soit. L'article 20 stipule que toute personne a le droit à la liberté de réunion et d'association pacifiques.

Partout, on doit respecter l'intégrité de la personne humaine, partout les êtres humains ont le droit de ne pas être torturés, tués, mutilés, de ne pas être réduits en esclavage, de recevoir des soins, d'avoir accès à l'éducation, à la culture, partout, les êtres humains doivent pouvoir penser et s'exprimer librement... ».

Louis Joinet rapporte que, selon le dernier bilan chiffré de l'UNICEF, plus de la moitié des enfants n'ont pas de certificats de naissance. Deux cent mille enfants (y compris ceux devenus orphelins) sont affectés par le VIH. L'UNICEF évalue à environ 2500 le nombre des enfants des rues à Port-au-Prince, à 2000 par an ceux faisant l'objet d'un trafic vers la République Dominicaine, tandis que 47% des agressions sexuelles concernent des mineur(e)s, souvent contraint(e)s de recourir à la prostitution pour survivre. Joinet précise que le nombre des enfants membres de groupes armés est estimé à 600 et, entre septembre et novembre 2005, au moins 40 enfants auraient été tués par balle lors d'affrontements internes à Cité Soleil. Ces enfants sont-ils libres? Ne font-ils pas partie du peuple?

L'idéal est donc d'amener le peuple à se mettre en tête que s'il se met à travailler en paix avec activité, il sera heureux avant longtemps. Une fois qu'il y sera mis, le goût des commodités, des agréments, des jouissances que le travail lui permettra d'avoir, joint à l'action incessante de l'administration, fera le reste (Delorme, 1873). Pour cela, il faut une société où la justice est pratiquée dans son vrai sens.

La justice

L'injustice permettra de bien comprendre la justice en Haïti. En exemple, dans un registre, le nombre de femmes violées s'adressant à un centre médicosocial n'est pas tout à fait représentatif de la réalité; 79% des cas déclarés concernent des fillettes et des adolescentes (ils sont plus spontanément signalés que les cas d'adultes). Un triste bilan révèle que toutes formes de violence confondues, dans 85% des cas les victimes sont des femmes et les agresseurs, des hommes à 88,8%. C'est un véritable drame puisque dans le cas des femmes enceintes suite à un viol, il y a en plus les aberrations d'une législation obsolète qui prohibe en toutes circonstances l'interruption volontaire de grossesse en punissant de réclusion l'auteur de l'avortement et la femme. En conséquence, la pratique de l'avortement clandestin nuit énormément à la santé publique car il est devenu, selon l'expression de Danièle Magloire, « un moyen de contraception rétroactif ».

La violence contre les femmes, en Haïti, est problématique; et, ce qui, sur un autre plan, est d'autant triste, c'est la banalisation de la violence par les hommes: 40% des hommes relativisent ou justifient la violence physique comme étant strictement d'ordre familial.

S'agissant des violences sexuelles, 47% des victimes sont des mineures et 53% des majeures. 93% des femmes reçues par le centre Gheskio ont été violées par des inconnus, pour la plupart des bandits armés (Joinet).

Malgré les travaux de restauration et de reconstruction entrepris avec de trop faibles moyens, de nombreux locaux judiciaires demeurent peu fonctionnels. L'ampleur de la détention arbitraire, pudiquement appelée «détention provisoire prolongée», devient dramatique malgré sa faiblesse spectaculaire, mais sans lendemain, suite aux évactions massives de février 2004 ». Le nombre global des détenus

s'élevait au 12 décembre 2005 à 3.742, dont seulement 412 condamnés, soit 9%. Au pénitencier national, on compte seulement 73 condamnés sur 1.810 détenus, et 7 sur 173 à la prison pour femmes de Pétion-Ville ». D'un autre côté, des éléments de statistiques de PNUD/DAP prouvent que 82% des mandats de dépôt sont décernés par les juges de paix alors qu'en principe l'article 39 du code d'instruction criminelle ne les autorise qu'à effectuer des investigations en flagrance. Il y a donc une urgente nécessité d'un mouvement profond de réforme.

«Le ministère des affaires étrangères et du commerce international recommandait d'éviter tout voyage dans ce pays. Les Canadiens qui étaient déjà en Haïti devaient évaluer s'ils avaient besoin d'y rester et, si leur présence n'était pas essentielle, envisager de partir», tels sont les conseils prodigués aux voyageurs en 2004. Une recommandation telle montre à quel point les conditions de sécurité se sont détériorées dans notre pays. Depuis le début des années 80, la société expérimente des formes diverses de violence et de criminalité. Du Père Lebrun à l'opération Bagdad lancée par les chimères pour déstabiliser le pays en passant par les décapitations, les enlèvements, les viols et les kidnappings, Haïti a fait l'expérience d'une escalade de violence.

A Port-au-Prince, de 2002 à juin 2005, la commission de justice et paix (CJP) a signalé 2.015 décès par mort violente, et entre mai et août 2005, les Nations Unies ont relevé 120 enlèvements pour un total de 6 millions de dollars de rançons. Dans un tel contexte, François Dupuis a tout à fait raison de penser qu' « une telle sorte de violence contribue à encourager une forte détérioration du tissu social qui se manifeste par la méfiance vis-à-vis de l'autre, par l'absence d'esprit communautaire, par le manque de capacités organisationnelles de la collectivité, par la dégradation des alliances sociales et familiales et par un renforcement de l'instinct de survie individuel ».

Le plus souvent, on garde un individu dans un poste pendant plus de 48 heures sans voir son juge naturel. On est exempt de peines quand on est au pouvoir. Donc, on parle de l'État de droit à l'oral. Si on n'a pas d'argent, on n'a pas de justice. La corruption règne dans tous les échelons de la vie nationale.

Après le coup de force orchestré par le parlement au début de cette année (2016), de connivence avec le chef de l'État sortant Joseph Michel Martelly, les faits semblent confirmer que le pouvoir judiciaire souffre de son commandement. Le président du Conseil Supérieur du Pouvoir Judiciaire (CSPJ) aurait dû intervenir immédiatement pour dénoncer l'accord paraphé par les deux autres pouvoirs en violation de la charte fondamentale de la République. Malheureusement, rien de tout cela n'a été fait. Un bateau sans capitaine, c'est l'image que renvoie la justice à l'opinion. Il fallait, selon Delorme (1873), deux choses aux gouvernants de ce pays pour remplir leur devoir à cet égard : l'intelligence et l'intention. Ces deux conditions devaient être inséparables. L'une sans l'autre ne pouvait rien. Peut-on parler de démocratie dans ces conditions? Voyons un peu dans la section suivante.

La démocratie

Temporairement, après le 12 janvier 2010, en référence aux directives dans les situations de crise humanitaire, une plateforme de coordination pour la réponse humanitaire dans le domaine de la violence a été créée. L'objectif de ce cluster sur la violence basée sur le genre était d'assurer la concertation et la coordination en vue d'améliorer la réponse, de mettre en place des stratégies appropriées pour cerner les lacunes par rapport à la prévention et à la réponse, et de promouvoir et de diffuser les instruments juridiques nationaux, les conventions internationales ratifiées par l'État haïtien, le cadre normatif.

Au cours de la période allant de 2010 à 2013, le RNDDH a recensé au moins vingt quatre (24) cas d'agression dont ont été victimes des journalistes en Haïti. Ces agressions ont été perpétrées par des agents de la PNH, par des partisans et des sympathisants au pouvoir, par des agents affectés à la sécurité de l'actuel Président Michel Joseph Martelly et par le Président lui-même.

Dans son dernier rapport rendu public ce lundi 15 février 2016, Child Rights International Network (CRIN) classe Haïti à la 137ème place mondiale sur 197 avec un score de 103.5 points sur 261, sur la capacité des enfants à se servir des tribunaux pour défendre leurs droits efficacement. Ce rapport, intitulé « Droits, remèdes et représentation », prend en compte la capacité des enfants à porter une affaire en justice lorsque leurs droits sont violés, les ressources que le système judiciaire met à leur disposition, les considérations pratiques pour saisir la justice, et si le droit international est ou non applicable devant les juridictions nationales.

Le classement des États a été élaboré en attribuant une note à chaque pays, au regard des standards internationaux en matière d'accès des enfants à la justice. Il ne s'agit pas d'un classement sur le succès des États à protéger les droits de l'enfant, mais sur leur habilité à assurer l'accès des enfants à la justice. Haïti a ratifié la Convention des Nations Unies relative aux droits de l'enfant (CDE) en 1994 qui abroge toutes les lois en conflit avec elle. Toutefois, il n'existe pas de procédures ou de mécanismes juridiques particuliers pour les affaires traitant de violations des droits de l'enfant. L'impunité et la corruption restent problématiques en Haïti, laissant ainsi beaucoup d'agents du gouvernement échapper à leur responsabilité. Le manque de ressources et de financement contribue à l'engorgement des tribunaux, et les affaires concernant des enfants ne sont que très rarement considérées comme une priorité ou prises au sérieux.

L'égalité

Le sentiment d'égalité permet à chacun d'accepter ses limites. Elle est à la fois une comparaison et un rapport. Elle relie des valeurs telles que la justice, la liberté et l'efficacité (Sekiou et al, 2001).

Selon Amartya Sen « il est juste de considérer la pauvreté comme une privation de capacités de base plutôt que simplement comme un revenu faible », les capacités étant définies « en termes de libertés substantielles qui permettent à un individu de mener le genre de vie qu'il a raison de souhaiter ». Même s'il est vrai qu'en Haïti d'autres facteurs, hormis le revenu, influencent cette privation de capacités dont parle Sen, il est préférable de retenir la notion de pauvreté monétaire dans le sens où les besoins de base (nourriture, eau, logement, transport, etc) consomment plus de 93% du revenu des ménages. Les niveaux d'insécurité alimentaire et de vulnérabilité ont considérablement augmenté en raison de la diminution de l'aide internationale qui a affecté la capacité d'importation du pays. Les prix ont donc quasiment doublé, réduisant drastiquement le pouvoir d'achat de la majorité de la population, dont le salaire minimum est de 70 gourdes par jour.

Dans un autre contexte, la lutte contre les violences faites aux femmes se situe dans celle, plus large, de la lutte des femmes pour la conquête de leurs droits, pour l'égalité entre les genres. Ayant pour devise nationale «Liberté, égalité, fraternité », adoptée dès l'Indépendance, on pourrait croire qu'Haïti prenait ainsi une longueur d'avance en matière d'équité, de justice sociale. Si les Haïtiennes ont été d'abord avec les hommes dans la lutte pour la conquête de l'indépendance du pays (1791-1804), leurs droits à l'égalité n'en seront pas pour autant respectés.

Pendant la période 1986 à nos jours, une prise de conscience timide de la violence faite aux femmes s'opère dans la société haïtienne en raison du travail réalisé par les

organisations de femmes. Les femmes, imbues de leurs droits, brisent de plus en plus le silence. Elles témoignent des souffrances qu'elles subissent et dénoncent leurs agresseurs. Parallèlement, des institutions de prise en charge sont mises en place ou renforcées pour une meilleure écoute et un meilleur repérage des victimes de violence. Cette prise de conscience se traduit également par des actions de l'État, des organisations de la société civile, de la société en général. Le problème de la violence quitte un peu la sphère privée pour devenir une question de sécurité publique, l'affaire de tout le monde et pas seulement celle des femmes.

Les acquis restent cependant très fragiles et certaines actions, inachevées. Le nœud gordien en ce qui concerne les violences faites aux femmes est la question de la systématisation des efforts à envisager en termes de politiques publiques, de législation et de financement. Mais Haïti qui est soit disant membre des Nations Unies et qui a signé la déclaration universelle des droits de l'homme est loin de garantir le droit à la vie, à la liberté, à la sécurité, bref, les droits humains en général.

Voici un état des lieux d'une enquête effectuée en 2011. Au moment de l'enquête, un réseau était constitué de 37 entités, réparties en 5 catégories: des organisations de femmes, des associations et organisations non gouvernementales (ONG) haïtiennes, des institutions étatiques nationales, des agences internationales et des ONG étrangères. En 2005, le pays s'est doté d'un premier Plan national de lutte contre la violence faite aux femmes (2005-2011). Cet outil de référence, élaboré et validé par les autorités étatiques, s'inscrit dans les efforts de construction d'un État de droit démocratique, notamment par la lutte pour le respect des droits des femmes, et est la boussole de toute intervention en matière de violence. Après évaluation de la première phase, un deuxième Plan national de lutte contre la violence faite aux

femmes (2012- 2016) a été élaboré et également validé par les autorités étatiques.

Dans ces conditions peut-on parler d'égalité en Haïti ? Sinon, peut-on l'espérer?

En tout cas, un Premier Ministre dit de consensus vient d'être nommé en Haïti le 26 février 2016. Il s'agit de Monsieur Fritz-Alphonse Jean. Dans son discours d'investiture, il se montre favorable à non seulement à l'égalité, mais aussi aux autres concepts mentionnés dans cet article. Voici quelques points de son discours :

«Prendre en compte les besoins de la femme et de l'homme haïtien, agir désormais en fonction de la quête du bonheur du peuple haïtien, voilà ce que doit être la mission principale de l'État. L'État de droit où chaque citoyen est égal devant la loi, où chacun est comptable de ses actes. Cet État qui inspire confiance où les entreprises prennent en compte leurs responsabilités sociales, le devoir de partage pour la restauration et le rapatriement de notre dignité tant individuelle que collective ».

Si néanmoins, l'égalité n'existe pas, ce discours montre qu'on peut la vivre fraternellement. La section suivante nous renseignera beaucoup plus.

La fraternité

L'école devrait permettre au jeune élève de faire déjà l'expérience de l'organisation, de la gestion du bien commun, du rapport de force, de la compétition, du conflit. Et l'élève devrait être le centre d'intérêt avec pour objectif l'apprentissage social (développement du sens de responsabilité et du leadership, acquisition de compétences et accumulation d'expériences, coopération sociale, communication, respect d'autrui, résolution de conflits). Comme l'exercice de la citoyenneté suppose des savoirs faire incontournables tels la compréhension de l'écrit (textes,

statistiques, graphiques), la capacité de s'exprimer et de communiquer par tous les moyens (à l'oral, à l'écrit et par les voies des nouvelles technologiques), la capacité de s'organiser collectivement (organiser et mener des projets, des actions communautaires), il est donc important d'apprendre aux élèves à lire, à écrire, à structurer leur pensée et à exercer leur jugement. Cette éducation à la citoyenneté est plus qu'une simple éducation civique; « elle concourt à la prospérité et à la stabilité de la société en cherchant à promouvoir des aptitudes favorisant un meilleur vivre ensemble ».

Il est vrai que ce meilleur vivre ensemble pourrait être le fruit d'une éducation citoyenne. Par contre, les professionnels ne veulent pas rester au pays à cause qu'ils se voient en danger par devant leurs « frères ». Ces « frères » sont leurs voisins, leurs amis, les membres de leurs familles et même les membres du gouvernement. Selon Michel Oriol (2010), « Animisme, vaudou et divers fondamentalismes chrétiens empêchent nombre d'Haïtiens de prendre leur destin en main. La superstition aidant, le pays est tombé dans le piège de la victimisation et ne pourra se relever qu'au prix d'une analyse rationnelle de son passé et de sa situation actuelle ».

La fuite constante des cerveaux haïtiens est un déficit intellectuel considérable pour le pays qui vient d'enclencher. Nombreux sont ceux qui affirment que le président François Duvalier était l'ennemi acharné des intellectuels et, c'est ce qui explique la fuite de beaucoup d'intellectuels du pays au cours des années 60 et 70 pour se réfugier dans certains pays d'Europe, d'Afrique et surtout en Amérique du Nord. Dans un travail effectué par l'UNFPA sur l'analyse de la situation de la population, on avait réalisé qu'en 2010, il y avait environ 559831 personnes nées en Haïti qui habitaient aux USA contre 63350 pour le Canada en 2006. Avec le programme de travailleurs qualifiés du Canada et la migration massive des haïtiens en Amérique du Nord après le tremblement de terre

de Janvier 2010, on pense fort bien que ces chiffres peuvent être revus à la hausse.

Former le citoyen haïtien

En dépit de tout, on peut surpasser ces phénomènes. Une éducation à la citoyenneté est donc nécessaire. Selon Minville (1959), l'éducation a pour objet la formation du citoyen sans exclure l'homme en général. Ce dernier étant un être social, on ne saurait concevoir une éducation complète qui ne formerait pas le citoyen en même temps que l'homme. Puisque le patriotisme résulte de l'éducation, il s'agit du plus profond de l'être comme une propension, plus ou moins vigoureuse d'un individu à l'autre, mais toujours naturelle à agir dans le sens de la conversation et du progrès du groupe ethnique et national. Et la preuve que l'on ne fait ni ne peut faire de véritable éducation, ni dans nos familles, ni dans nos écoles, ni dans aucun des groupements ou organismes qui prétendent exercer une action sur les esprits et sur l'orientation de la vie collective, c'est que nulle part on ne possède de vues nettes sur ce qu'elle devrait être, sur les différents aspects de la vie nationale avec lesquelles elle devrait familiariser le plus humble comme le plus grand d'entre les citoyens. Pour répéter Delorme (1873), « *les patriotes dont je parle, sont ceux qui admirant le progrès humain chez l'étranger n'aspirent pas à en jouir personnellement loin des lieux où ils sont nés mais s'attristent de le voir absent de leur pays...* ».

Le premier effort doit tendre à communiquer aux patriotes le sens de la continuité historique ou de leurs responsabilités personnelles en regard de l'histoire et de ses enseignements. Selon Samuel (2010), pour que l'État haïtien puisse se renforcer, il faut d'abord que les citoyens le veuillent et acceptent de changer, en reconnaissant qu'une société ne peut pas s'autogérer sans une instance qui défende le bien

commun et qui se pose en arbitre des nécessaires conflits d'intérêts à la base même de la dynamique sociale. Il faudrait que les citoyens acceptent la règle du droit, même lorsque celle-ci ne tranche pas en leur faveur, ce qui ne peut se faire sans une transformation culturelle profonde. En effet, il faut les inciter au bénévolat et à l'action civique.

En ce qui attrait à la justice, il faut favoriser l'indépendance du pouvoir de tutelle. La décentralisation est un élément clé qui peut témoigner la volonté politique des acteurs à favoriser une société juste et équitable en tenant en compte de l'équité de genre. Il serait de bon ton d'entendre le cri des enfants, des aveugles, des estropiés, de tous ceux qui souffrent d'une façon ou d'une autre. A travers cela, on verra la nécessité de diminuer la délinquance juvénile et d'embaucher les handicapés ; ils ont aussi le droit de travailler et de vivre de façon harmonieuse.

C'est triste ! C'est triste ! Il faut apprendre à chérir, à comprendre et à favoriser, non à l'oral, l'application des concepts de liberté, de fraternité, d'égalité, de justice et de démocratie. Si l'on répète les mots du cardinal Montini (1961), « Il n'est pas possible de résoudre la question sociale avec la mentalité sociale découlant du siècle dernier ; quiconque persiste à le croire à la lettre contribue à éterniser et à envenimer cette question ».

Pour éviter que la violence, la justice et l'impunité forment un trio inséparable, il faut :

- Mettre en place une forme de surveillance communautaire avec la participation des membres de la communauté ;
- Favoriser une meilleure disponibilité de la police ;
- Mettre en place des structures permettant d'identifier les membres de la population ;
- Renforcer la solidarité entre les jeunes ;
- Combattre la peur chez les citoyens.

La société, selon Minville (1959), doit donc être organisée de manière que l'homme, sans être exposé à des mots immérités, garde la pleine et entière responsabilité de son sort et du sort de ceux qui dépendent de lui. Entre les deux, il doit y avoir accord sur l'essentiel sur leurs fins respectives et les moyens à mettre en œuvre pour y parvenir. Il faut aussi une appropriation critique des stratégies d'autres pays de la région pour permettre à tout haïtien de se sentir et se savoir chez lui.

Conclusion

Dans le contexte haïtien, la fraternité, la liberté, la justice, l'égalité et la démocratie suscitent des problèmes particuliers ou des intérêts communs. Il s'agit de donner sécurité au travail tout en l'encourageant pour le développer. Ce n'est pas avec des discours qu'on peut sauver la république du danger qui la presse : « L'enfant ne défend pas son caillou contre la rose alors même qu'il préfère le caillou » (Gaboury et Lemaire, 1967).

Le pays doit se trouver dans une situation où tous les haïtiens disent tout ce qu'ils ont à dire et de le dire bien. L'un ne devrait pas convaincre ou émouvoir l'autre en défendant de mauvaises ou de bonnes causes. Même si l'égalité de fait n'est pas possible entre les humains, ce sentiment doit habiter chacun et chacune.

Selon Berthony Dupont (2013) dans *Haïti Liberté*¹¹, Dessalines Le Grand est toujours vivant ! C'est avec ce cri d'espoir, ce symbolisme que l'on devra affronter la vie pour empêcher que l'irréversible arrive ! Lui qui voulait édifier un monde nouveau de liberté avec des structures nouvelles pour le bien-être des masses pauvres. Une nation chez qui

¹¹ Haïti Libre. *Haïti - FLASH: "Investiture du Premier Ministre nommé"*. 27 février 2016. <http://www.haitilibre.com/article-16725-haiti-flash-investiture-du-premier-ministre-nomme.html>

n'existerait pas une pensée supérieure capable de coordonner et d'ordonner les énergies de la masse ne serait qu'une bande, une sorte de troupeau soumis aux tiraillements de forces contradictoires et chez qui les forces d'ordre elles-mêmes risqueraient de se muer en forces de désagrégation et de déchéance.

C'est le progrès de la raison humaine qui, changeant graduellement les mœurs politiques des peuples, rendra un jour, il faut l'espérer, une même constitution, la moins autoritaire possible, applicable à toutes les nations (Delorme, 1873). Toutefois, il ne serait pas honnête de soutenir que rien n'a été fait dans le domaine du social pour relever les défis majeurs du pays. On sait que les conditions d'une meilleure vie ne peuvent pas être établies une fois pour toutes ; elles varient selon les périodes, les gouvernements ou les tendances sociales et se remettent toujours en question. Il faut avoir une volonté de justice sociale où l'on soumet les intérêts particuliers, individuels ou collectifs au service du bien commun. C'est vrai que les institutions corrompent quelquefois les hommes, mais elles peuvent les bonifier à tout moment. L'institution parlementaire doit supporter la liberté du citoyen et un régime politique qui, dans son esprit et son fonctionnement, assure et permet de conjuguer au présent la fraternité, la justice, l'égalité et la démocratie.

Bibliographie

Agence France-Presse (AFP). “Rapts en Haïti: Six millions de dollars versés pour libérer les otages”, 25 août 2005.

Child Rights International Network (CRIN). *Rèsumé du Rapport “Droits remèdes et représentation: un rapport sur l'accès des enfants à la justice dan le monde”*.

http://www.haitilibre.com/docs/crin-resume_fr.pdf

Demesvar, D., (1873). *Réflexions diverses sur Haïti. La misère au sein des richesses*. Port-au-Prince: Les Éditions FARDIN, 2009.

Gaboury, P. et Lemaire, P.M. *L'art et les hommes*. Canada: Centre Catholique de l'Université Saint-Paul, 1967.

Gouvernement de la République d'Haïti, Ministère de la condition féminine et aux droits des femmes (MCFDF). Concertation Nationale (2005). Plan national de lutte contre la violence faite aux femmes (2005-2011).

<https://potofi.files.wordpress.com/2011/08/haiti-plan-national-de-lutte-contre-les-violences-faites-aux-femmes.pdf>

Gouvernement de la République d'Haïti, Ministère de la condition féminine et aux droits des femmes (MCFDF). Concertation Nationale (2011). Plan national 2012-2016 de lutte contre les violences spécifiques faites aux femmes.

Haïti Libre. 2016. *Haïti - FLASH: “Investiture du Premier Ministre nommé”*. 27 février.

<http://www.haitilibre.com/article-16725-haiti-flash-investiture-du-premier-ministre-nomme.html>

Haïti Perspectives, vol. 2, n° 3, automne 2013.
<http://www.haiti-perspectives.com/book/HP-Vol2No3/HaitiPerspectives-Vol2No3-Automne2013.html>

Le courrier de l'UNESCO. Septembre, 2010.
<http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001894/189496f.pdf>

Minville, E. *Invitation à l'étude*. Bibliothèque économique et sociale. Montréal: Éditions FIDES, 1959

Organization Mondiale de la Santé (OMS). Les directives en vue d'interventions contre la violence basée sur le sexe dans les situations de crise humanitaire. Centrage sur la prévention et la réponse à la violence sexuelle, 2005.

Rapport Concertation Nationale contre les violences faites aux femmes (mai 2011). État des lieux du réseau de référence de la Concertation.

Réseau National de Défense des Droits Humains (RNDDH). Les Libertés d'expression, d'association et de réunion en péril en Haïti. Rap/A13/No7, 9 décembre 2013. <http://rnddh.org/content/uploads/2013/12/Liberté-d'expression.pdf>

Sekiou, L., Blondin, L., Fabi, B., Bayard, M., Pereti, J. M., Alis, D., Chevalier, F. Gestion et Mobilisation des Ressources Humaines: Une perspective internationale. Canada: les éditions 4L inc., 2001

Sen, Amartya. *Un nouveau modèle économique: développement, justice, liberté*. Paris: Ed. Odile Jack, 2003, p.p. 36.

Services consultatifs et de coopération technique dans le domaine des droits de l'homme. Situation des Droits de l'homme en Haïti, janvier 2006.

Sur Internet

<http://heidifortune.blogspot.com>

<http://www.idebate.org/magazine/files/Magazine468172e40a8a3.pdf>

FRATERNIDAD, LIBERTAD, IGUALDAD, DEMOCRACIA Y JUSTICIA ¿EN QUÉ TIEMPOS SE CONJUGAN ESTOS CONCEPTOS EN HAITÍ?

Pierre Remski Jasmin

Resumen

La fraternidad, la libertad, la justicia, la igualdad y la democracia son conceptos comunes en Haití y en el mundo entero. Debido a la importancia y la interpretación de estos conceptos, el autor considera interesante tratarlos en el marco de la producción de un artículo sobre el tema fraternidad-Haití organizado por la Universidad de Buenos Aires (PIDESONE).

A través de su texto, busca contribuir al fortalecimiento de una perspectiva centrada en la equidad, la justicia y el desarrollo sustentable de la sociedad y en la promoción de prácticas sociales, culturales y políticas entre los distintos actores sociales.

Introducción

La historia del pueblo haitiano está salpicada de intrusiones que le han provocado desgracias. También está llena de acciones de dirigentes políticos nacionales poco inspirados, que no se preocupaban en absoluto por el bienestar de la población y que sólo tenían una obsesión: mantenerse en el poder la mayor cantidad de tiempo posible. El poder como un fin en sí mismo, antes que como un medio para hacer progresar al país. Para que este país cambie, para que la sociedad mejore, es necesaria una concientización colectiva de la necesidad de un cambio que abarque tanto al individuo como ciudadano, a la cultura política vigente, a las

instituciones que encarnan el Estado, al sistema de gobernanza que deberá volverse más eficaz e inspirar confianza (Samuel, 2010). Para ello, ¿acaso no sería mejor una sociedad haitiana basada en la fraternidad, la libertad, la igualdad, la democracia y la justicia?

La justicia es un servicio público absolutamente particular por el hecho de que estructura al Estado de derecho y a la sociedad democrática. Defensor del interés general, garante de las libertades públicas e individuales, el magistrado ejerce a la vez una tarea apasionante y exigente, que requiere importantes capacidades intelectuales y humanas, así como un alto grado de responsabilidad. No sólo se encuentra en el corazón de la vida social, sino, más importante aún, en relación directa con la cotidianeidad de los ciudadanos y su realidad. Bajo cualquier forma y en cualquier nivel que se ejerza, la función judicial es un engranaje esencial de toda sociedad civilizada.

En el escudo de la República de Haití, puede leerse “Libertad, Igualdad y Fraternidad”. En 1994, el presidente Jean Bertrand Aristide pretendía hacer triunfar allí la democracia. ¿Pero es posible hablar de libertad, igualdad, fraternidad y democracia sin la justicia? Por último, ¿en qué tiempos se conjugan estos conceptos? Un análisis de los mismos y de sus aplicaciones permitirá responder en cierta medida a esta pregunta.

La libertad

Según Gaboury y Lemaire (1967), “En la libertad, el hombre se posee a sí mismo, encuentra su orden interior y desea comunicarlo en el fervor”. Por lo tanto, necesita darse o aceptar una disciplina de vida, evitar la dispersión, adquirir costumbres de dura labor, de fuerza moral, de larga paciencia en la soledad para poder exigir el máximo de sí mismo. Si escapa a estas necesidades, no es libre.

En efecto, los artículos 19 y 20, apartado 1, de la Declaración Universal de Derechos Humanos, consagran las libertades de opinión, de expresión, de reunión y de asociación pacíficas. El artículo 19 estipula que todo individuo tiene derecho a la libertad de opinión y de expresión, lo que implica el derecho de no ser molestado a causa de sus opiniones, el de investigar y recibir informaciones y opiniones, y el de difundirlas, sin limitación de fronteras, por cualquier medio de expresión. El artículo 20 estipula que toda persona tiene derecho a la libertad de reunión y de asociación pacíficas.

En todas partes, se debe respetar la integridad de la persona humana, en todas partes los seres humanos tienen derecho a no ser torturados, asesinados, mutilados, a no ser reducidos a la esclavitud, a recibir asistencia médica, a acceder a la educación, a la cultura, en todas partes, los seres humanos deben poder pensar y expresarse libremente.

Louis Joinet recuerda que, según el último balance de UNICEF, más de la mitad de los niños no tienen certificado de nacimiento. Doscientos mil niños (incluidos los huérfanos) están afectados por el VIH. UNICEF evalúa en alrededor de 2.500 la cantidad de niños de la calle en Puerto Príncipe, en 2.000 por año aquellos que son objeto de tráfico hacia la República Dominicana, mientras que el 47% de las agresiones sexuales involucran a menores, a menudo obligado(a)s a recurrir a la prostitución para sobrevivir. Joinet precisa que el número de niños miembros de grupos armados se estima en 600 y, entre septiembre y noviembre de 2005, al menos 40 niños habrían sido muertos por bala en enfrentamientos internos en Cité Soleil. ¿Son libres estos niños? ¿Acaso no son parte del pueblo?

Lo ideal es por lo tanto llevar al pueblo a concientizarse de que si se pone a trabajar activamente en paz, pronto será feliz. Una vez en marcha, el gusto por las comodidades, los placeres, el goce que le aportara el trabajo, junto con la acción incesante de la administración, hará el

resto (Delorme, 1873). Para ello hace falta una sociedad en la que la justicia sea practicada en su sentido verdadero.

La justicia

La injusticia permitirá comprender mejor la justicia en Haití. A modo de ejemplo, en un registro, el número de mujeres violadas que acuden a un centro médico-social no es del todo representativo de la realidad; el 79% de los casos declarados conciernen a niñas y adolescentes (son denunciados de manera más espontánea que los casos de adultos). Un triste balance revela que, todas las formas de violencia combinadas, el 85% de los casos las víctimas son mujeres y, en el 88,8% de los casos, los agresores son hombres. Se trata de un verdadero drama, pues en el caso de las mujeres embarazadas consecuencia de una violación, se suman las aberraciones de una legislación obsoleta que prohíbe en todas las circunstancias la interrupción voluntaria del embarazo al castigar con penas de reclusión al autor del aborto y a la mujer. Así, la práctica de abortos clandestinos perjudica enormemente a la salud pública, ya que se han convertido, según la expresión de Danièle Magloire, en “un medio de anticoncepción retrospectivo”.

La violencia contra las mujeres en Haití es problemática; y, lo que, en otro nivel, es igual de triste, es la banalización de la violencia por parte de los hombres: el 40% de los hombres relativiza o justifica la violencia física como un tema de orden estrictamente familiar.

En el caso de las violencias sexuales, el 47% de las víctimas son menores de edad, y el 53% mayores. El 93% de las mujeres acogidas por el centro Gheskio fueron violadas por desconocidos, en su mayoría bandidos armados (Joinet).

A pesar de las obras de restauración y reconstrucción encaradas con escasos medios, muchas oficinas judiciales siguen siendo poco funcionales. La amplitud de la detención arbitraria, púdicamente denominada “detención provisoria

prolongada”, se vuelve dramática a pesar de su espectacular debilidad, y sin sentido, tras las evasiones masivas de febrero de 2004. Al 12 de diciembre de 2005, el número total de detenidos era de 3.742, de los cuales sólo 412 contaban con una condena, es decir el 9%. En la penitenciaría nacional, se registran sólo 73 condenados de un total de 1.810 reclusos, y 7 sobre 173 en la cárcel de mujeres de Pétiou-Ville. Por otra parte, datos estadísticos del PNUD/DAP demuestran que el 82% de los mandatos de arresto son emitidos por jueces de paz cuando en principio el artículo 39 del Código de Instrucción Criminal sólo los autoriza a realizar investigaciones en casos flagrantes. Por lo tanto, se necesita de manera urgente un profundo movimiento de reforma.

En 2004, se aconsejaba a los viajeros lo siguiente: “El Ministerio de Relaciones Exteriores y de Comercio Internacional recomienda evitar todo viaje al país. Los canadienses que ya se encuentran en Haití deben evaluar si necesitan quedarse y, si su presencia no es esencial, considerar abandonar el país”. Semejante recomendación muestra hasta qué punto las condiciones de seguridad se han deteriorado en Haití. Desde principios de los años 1980, la sociedad sufre diversas formas de violencia y criminalidad. De Père Lebrun a la operación Bagdad lanzada por los Chimères para desestabilizar el país, pasando por las decapitaciones, los secuestros y las violaciones, Haití experimentó una escalada de violencia.

En Puerto Príncipe, entre 2002 y junio de 2005, la Comisión de Justicia y Paz (CJP) reportó 2.015 muertes por violencia, y entre mayo y agosto de 2005, las Naciones Unidas registraron 120 secuestros por un monto total de 6 millones de dólares de rescates. En este contexto, François Dupuis tiene razón de pensar que “semejante violencia contribuye a alentar un fuerte deterioro del tejido social que se manifiesta en la desconfianza respecto del otro, la ausencia de espíritu comunitario, la falta de capacidades organizacionales de la

colectividad, la degradación de las alianzas sociales y familiares y el fortalecimiento del instinto de supervivencia individual”.

La mayoría de las veces, se mantiene a un individuo detenido en una comisaría por más de 48 horas sin que pueda ver a su juez natural. Cuando se está en el poder, las penas no existen. Por lo tanto, el Estado de derecho sólo queda en palabras. Si no se tiene dinero, no hay justicia. La corrupción reina en todos los estamentos de la vida nacional.

Tras la demostración de fuerza orquestada por el Parlamento a comienzos de 2016, en connivencia con el jefe de Estado saliente Joseph Michel Martelly, los hechos parecen confirmar que el Poder Judicial sufre su liderazgo. El presidente del Consejo Superior del Poder Judicial (CSPJ) debería haber intervenido inmediatamente para denunciar el acuerdo firmado entre los otros dos poderes en violación de la Carta Fundamental de la República. Lamentablemente, nada de esto se produjo. Un barco sin capitán, tal es la imagen que transmite la justicia a la opinión pública. Según Delorme (1873), los gobernantes de este país necesitaban dos cosas para cumplir su deber al respecto: la inteligencia y la intención. Esas dos condiciones debían ser inseparables. No servía una sin la otra. ¿Es posible hablar de democracia en estas condiciones? Analicemos esta cuestión a continuación.

La democracia

De forma temporaria, después del 12 de enero de 2010, en referencia a las directivas en las situaciones de crisis humanitarias, se creó una plataforma de coordinación para la respuesta humanitaria en el ámbito de la violencia. El objetivo de esta asociación en torno a la violencia de género era asegurar la concertación y la coordinación en vistas de mejorar la respuesta, de poner en marcha estrategias apropiadas para identificar las carencias en materia de prevención y respuestas, y de promover y difundir los

instrumentos jurídicos nacionales, las convenciones internacionales ratificadas por el Estado haitiano, el marco normativo.

Durante el período que transcurrió entre 2010 y 2013, la RNDDH (Red Nacional de Defensa de los Derechos Humanos) registró al menos veinticuatro (24) casos de agresión de los que fueron víctimas periodistas en Haití. Esas agresiones fueron perpetradas por agentes de la PNH, por partidarios y simpatizantes del poder, por agentes afectados a la seguridad del actual presidente Michel Joseph Martelly y por el Presidente en persona.

En su último informe hecho público el lunes 15 de febrero de 2016, Child Rights International Network (CRIN) colocó a Haití en el rango 137 sobre 197 con un puntaje de 103,5 sobre 261, respecto de la capacidad de los niños a utilizar los tribunales para defender sus derechos de manera eficaz. Este informe, titulado “Derechos, remedios y representación. Un reporte global sobre el acceso a la justicia de los niños”, toma en cuenta la capacidad de los niños para llevar un caso a la justicia cuando sus derechos son violados, los recursos que el sistema judicial pone a su disposición, las consideraciones prácticas para recurrir a la justicia, y si el derecho internacional es aplicable o no ante las jurisdicciones nacionales.

La clasificación de los Estados se elaboró atribuyendo una nota a cada país, en base a estándares internacionales en materia de acceso de los niños a la justicia. Pero no se trata de una clasificación sobre el éxito de los Estados en proteger los derechos de los niños, sino de su habilidad para asegurar el acceso de los niños a la justicia. Haití ratificó la Convención de las Naciones Unidas sobre los Derechos del Niño (CDN) en 1994, que deroga todas las leyes en conflicto con la misma. No obstante, no existen procedimientos o mecanismos jurídicos particulares para los casos de violaciones de los derechos de los niños. La impunidad y la corrupción siguen

siendo problemáticas en Haití, lo que permite a muchos agentes del gobierno eludir sus responsabilidades. La falta de recursos y de financiamiento contribuye a la obstrucción de los tribunales, y los casos que involucran a niños raramente son considerados como una prioridad o son tomados en serio.

La igualdad

El sentimiento de igualdad le permite a cada cual aceptar sus límites. Ésta es al mismo tiempo una comparación y una relación. Liga valores como la justicia, la libertad y la eficacia (Sekiou *et al.*, 2001).

Según Amartya Sen, “es justo considerar a la pobreza como una privación de las capacidades de base más que simplemente como un ingreso débil”, cuando las capacidades están definidas “en términos de libertades esenciales que le permiten a un individuo llevar a cabo el modo de vida que desee”. Aunque es cierto que en Haití existen otros factores, además del ingreso, que influyen en esta privación de las capacidades de las que habla Sen, conviene retener la noción de pobreza monetaria en el sentido en que las necesidades básicas (alimentos, agua, vivienda, transporte, etc.) explican más del 93% de los ingresos de los hogares. Los niveles de inseguridad alimentaria y de vulnerabilidad aumentaron considerablemente debido a la disminución de la ayuda internacional que afectó la capacidad de importación del país. Por lo tanto, los precios prácticamente se duplicaron, reduciendo drásticamente el poder adquisitivo de la mayoría de la población, cuyo salario mínimo es de 70 gourdes diarias.

En otro contexto, la lucha contra la violencia contra las mujeres se enmarca en aquella, más amplia, de la lucha de las mujeres por la conquista de sus derechos, por la igualdad de géneros. Al tener como lema “Libertad, igualdad, fraternidad”, adoptado en la Independencia, podría creerse que Haití partía con ventaja en materia de igualdad, de justicia social. Si bien desde el principio las mujeres haitianas

participaron junto a los hombres en la lucha por la conquista de la independencia del país (1791-1804), sus derechos a la igualdad no fueron respetados.

Durante el período que va de 1986 hasta la actualidad, la sociedad haitiana fue tomando conciencia tímidamente de la violencia contra las mujeres debido al trabajo de las organizaciones de mujeres. Las mujeres, convencidas de sus derechos, rompen cada vez más el silencio. De forma paralela, se ponen en marcha o se refuerzan instituciones de contención para escuchar e identificar mejor a las víctimas de violencias. Esta concientización también se traduce en acciones del Estado, de las organizaciones de la sociedad civil, de la sociedad en general. El problema de la violencia abandona lentamente la esfera privada para convertirse en una cuestión de seguridad pública, un problema de todos y no sólo de las mujeres.

Sin embargo, los avances siguen siendo muy frágiles y algunas acciones han quedado truncas. El nudo gordiano en lo que respecta a la violencia contra las mujeres es la cuestión de la sistematización de los esfuerzos a considerar en términos de políticas públicas, de legislación y de financiación. Pero Haití, que supuestamente es miembro de las Naciones Unidas y que firmó la Declaración Universal de los Derechos Humanos está muy lejos de garantizar el derecho a la vida, a la libertad, a la seguridad, en resumen, a los derechos humanos en general.

Una investigación realizada en 2011 presenta un estado de la cuestión. Al momento de llevarse a cabo la investigación, una red estaba constituida por 37 entidades, repartidas en 5 categorías: organizaciones de mujeres, asociaciones y organizaciones no gubernamentales (ONG) haitianas, instituciones estatales nacionales, agencias internacionales y ONG extranjeras. En 2005, el país presentó el primer Plan Nacional de Lucha contra la Violencia contra las Mujeres (2005-2011). Esta herramienta de referencia,

elaborada y validada por las autoridades estatales, se inscribe en los esfuerzos por construir un Estado de derecho democrático, particularmente a través de la lucha por el respeto de los derechos de las mujeres, y constituye la brújula de toda intervención en materia de violencia.

Tras la evaluación de la primera fase, fue elaborado un segundo Plan Nacional de Lucha contra la Violencia contra las Mujeres (2012-2016), también validado por las autoridades estatales.

En estas condiciones, ¿es posible hablar de igualdad en Haití? Si no, ¿hay esperanzas de alcanzarla?

En todo caso, un Primer Ministro “de consenso” acaba de ser nombrado en Haití, el 26 de febrero de 2016. Se trata de Fritz-Alphonse Jean. En su discurso de investidura, se mostró favorable no sólo a la igualdad, sino también a los otros conceptos mencionados en este artículo. He aquí algunos puntos de su discurso:

“Tomar en cuenta las necesidades de la mujer y el hombre haitianos, actuar de aquí en más en función de la búsqueda de felicidad del pueblo haitiano, tal debe ser la misión principal del Estado. Un Estado de derecho en que cada ciudadano es igual ante la ley, en que cada cual es responsable de sus actos. Un Estado que inspire confianza donde las empresas tienen en cuenta sus responsabilidades sociales, el deber de repartir por la restauración y la recuperación de nuestra dignidad tanto individual como colectiva.”

No obstante, si la igualdad no existe, este discurso demuestra que se puede vivir fraternalmente. La siguiente sección profundiza sobre el tema.

La fraternidad

La escuela debería permitirle al joven alumno ir haciendo la experiencia de la organización, de la gestión del bien común, de la relación de fuerzas, de la competencia, del

conflicto. Y el alumno debería ser el centro de interés con el objetivo del aprendizaje social (desarrollo del sentido de responsabilidad y del liderazgo, adquisición de competencias y acumulación de experiencias, cooperación social, comunicación, respecto del otro, resolución de conflictos). Como el ejercicio de la ciudadanía supone saberes ineludibles como la comprensión de la escritura (textos, estadísticas, gráficos), la capacidad de expresarse y de comunicar por todos los medios (oralmente, por escrito y a través de las nuevas tecnologías), la capacidad de organizarse colectivamente (organizar y llevar a cabo proyectos, acciones comunitarias), resulta por lo tanto importante enseñar a los alumnos a leer, a escribir, a estructurar su pensamiento y a ejercer su juicio. Esta educación en ciudadanía es más que una simple educación cívica; “contribuye a la prosperidad y a la estabilidad de la sociedad al buscar promover aptitudes que favorezcan una mejor vida común”.

Es cierto que esta mejor vida común podría ser el fruto de una educación ciudadana. En cambio, los profesionales no quieren quedarse en el país ya que se sienten en peligro frente a sus “hermanos”. Estos “hermanos” son sus vecinos, sus amigos, los miembros de sus familias e incluso los miembros del gobierno. Según Michel Oriol (2010), “animismo, vudú y varios fundamentalismos cristianos impiden a muchos haitianos tomar el control de su destino. De la mano de la superstición, el país cayó en la trampa de la victimización y sólo podrá levantarse mediante un análisis racional de su pasado y de su situación actual”.

La fuga constante de los cerebros haitianos es un déficit intelectual considerable para el país que acaba de arrancar. Son muchos los que afirman que el presidente François Duvalier era el enemigo jurado de los intelectuales y que ello explica la fuga de muchos intelectuales del país durante los años 60 y 70 para refugiarse en algún país de Europa, África y, principalmente, América del Norte. En un

informe realizado por el UNFPA sobre el análisis de la situación de la población, se destacaba que en 2010 había unas 559.831 personas nacidas en Haití viviendo en Estados Unidos contra 63.350 en Canadá en 2006. Con el programa de trabajadores calificados de Canadá y la migración masiva de los haitianos hacia América del Norte tras el terremoto de enero de 2010, hay fuertes chances de que esas cifras deban ser revisadas al alza.

Formar al ciudadano haitiano

A pesar de todo, es posible superar estos fenómenos. Por lo tanto, se necesita una educación en ciudadanía. Según Minville (1959), la educación tiene como objeto la formación del ciudadano sin excluir al hombre en general. Al ser éste un ser social, no sabría concebirse una educación completa que no formara al ciudadano al mismo tiempo que el hombre. Visto que el patriotismo es resultado de la educación, brota de lo más profundo del ser como una propensión, más o menos vigorosa según el individuo, pero siempre tendiente a actuar en el sentido de la conversación y del progreso del grupo étnico y nacional. Y la prueba de que no se hace ni puede hacerse una verdadera educación, ni en nuestras familias, ni en nuestras escuelas, ni en ninguna de las agrupaciones u organismos que pretenden ejercer una acción sobre los espíritus y sobre la organización de la vida colectiva, es que en ninguna parte existe una visión clara sobre lo que debería ser, sobre los diferentes aspectos de la vida nacional con los cuales debería familiarizar al más humilde como al más grande de los ciudadanos. Para volver a citar a Delorme (1873), “los patriotas de los que hablo, son aquellos que admiran el progreso humano en el exterior y no aspiran a gozar del mismo personalmente lejos de su lugar de nacimiento, sino que se entristecen de su falta en el país...”.

El primer esfuerzo debe tender a comunicar a los patriotas el sentido de la continuidad histórica o de sus responsabilidades personales respecto de la historia y sus

enseñanzas. Según Samuel (2010), para que el Estado haitiano puede fortalecerse, es necesario en primer lugar que los ciudadanos quieran y acepten cambiar, al reconocer que una sociedad no puede autogestionarse sin una instancia que defienda el bien común y que se coloque como árbitro de los necesarios conflictos de interés que están en la base misma de la dinámica social. Sería necesario que los ciudadanos acepten la regla del derecho, incluso cuando ésta no falla a su favor, lo que no puede hacerse sin una transformación cultural profunda. En efecto, es necesario incitarlos al voluntariado y a la acción cívica.

En lo que respecta a la justicia, hay que favorecer la independencia del poder de tutela. La descentralización es un elemento clave que puede dar testimonio de la voluntad política de los actores para promover una sociedad justa y equitativa teniendo en cuenta la igualdad de género. Sería bueno escuchar los gritos de los niños, de los ciegos, de los lisiados, de todos aquellos que sufren de una manera u otra. Así, se hará visible la necesidad de disminuir la delincuencia juvenil y de emplear a los discapacitados; también tienen el derecho de trabajar y de vivir en armonía.

¡Es triste! ¡Es triste! Hay que aprender a querer y promover, más allá de las palabras, la aplicación de los conceptos de libertad, fraternidad igualdad, justicia y democracia. Retomando las palabras del cardenal Montini (1961): “No es posible resolver la cuestión social con la mentalidad social del siglo pasado; cualquiera que persista en ese camino, contribuye a prorrogar y envenenar esta cuestión”.

Para evitar que la violencia, la justicia y la impunidad formen un trío inseparable, es necesario:

- Poner en marcha una forma de vigilancia comunitaria con la participación de los miembros de la comunidad;
- Promover una mejor disposición de la policía;

- Establecer estructuras que permitan identificar a los miembros de la población;
- Reforzar la solidaridad entre los jóvenes;
- Combatir el miedo entre los ciudadanos.

La sociedad, según Minville (1959), debe por lo tanto organizarse de manera, que el hombre sin verse expuesto a palabras inmerecidas, conserve la plena y entera responsabilidad de su destino y del destino de aquellos que dependen de él. Entre ambos, debe haber un acuerdo sobre lo esencial, sobre sus fines respectivos y los medios a implementar para alcanzarlos. Es necesario también apropiarse críticamente de las estrategias de otros países de la región para permitir que todo haitiano se sienta y se sepa en casa.

Conclusión

En el contexto haitiano, la fraternidad, la libertad, la justicia, la igualdad y la democracia suscitan problemas particulares o intereses comunes. Se trata de dar seguridad al trabajo, al mismo tiempo que se lo alienta para desarrollarlo. No es con un discurso que se puede salvar la República del peligro que la acecha: “El niño no defiende a su piedra contra la rosa, aun cuando prefiera la piedra” (Gaboury y Lemaire, 1967).

El país debe encontrarse en una situación en la que todos los haitianos digan todo lo que tengan que decir, y lo digan bien. Uno no debería convencer o emocionar al otro defendiendo malas o buenas causas. Aun cuando la igualdad de hecho no es posible entre los seres humanos, este sentimiento debe ser inherente a todos y todas.

Según Berthony Dupont (2013) en el sitio *Haiti Liberté*¹², ¡Dessalines Le Grand sigue vivo! ¡Es con este grito de esperanza,

¹² Haïti Libre, Haïti - FLASH: “Investiture du Premier Ministre nommé” [Inauguración del Primer Ministro designado]. 27 de febrero 2016.

este simbolismo que deberemos enfrentar la vida para impedir que suceda lo irremediable! Dessalines quería edificar un mundo nuevo de libertad con nuevas estructuras para el bienestar de las masas pobres. Una nación en la que no existiera un pensamiento superior capaz de coordinar y ordenar las energías de la masa no sería más que una pandilla, una suerte de manada sometida a los tironeos de fuerzas contradictorias y en la que las mismas fuerzas del orden correrían el riesgo de mutar en fuerzas de disgregación y decadencia.

Es el progreso de la razón humana el que, al cambiar gradualmente las costumbres políticas de los pueblos, parirá un día, esperemos, una misma Constitución, lo menos autoritaria posible, aplicable a todas las naciones (Delorme, 1873). No obstante, no sería honesto sostener que no se ha hecho nada en el ámbito de lo social para hacer frente a los desafíos centrales del país. Sabemos que las condiciones para una vida mejor no se pueden establecer de una vez por todas; varían según los períodos, los gobiernos o las tendencias sociales y siempre serán cuestionadas. Es necesario contar con una voluntad de justicia social que someta los intereses particulares, individuales o colectivos al servicio del bien común. Es cierto que las instituciones a veces corrompen a los hombres, pero también pueden hacerlos mejores en todo momento. La institución parlamentaria debe promover la libertad del ciudadano y un régimen político que, en su espíritu y en su funcionamiento, asegure y permita conjugar en el presente la fraternidad, la justicia, la igualdad y la democracia.

<http://www.haitilibre.com/article-16725-haiti-flash-investiture-du-premier-ministre-nomme.html>

Bibliografía

Agence de Prensa de Francia (AFP). “Raptos en Haïti : six millions de dollars versés pour libérer les otages” [Secuestros en Haití: entregan seis millones de dólares para liberar a los rehenes], AFP, 25 de agosto de 2005.

Child Rights International Network (CRIN). *Rèsumé du Rapport “Droits remèdes et représentation: un rapport sur l'accès des enfants à la justice dan le monde”*.

http://www.haitilibre.com/docs/crin-resume_fr.pdf

Demesvar, D. (1873), *Réflexions diverses sur Haïti. La misère au sein des richesses* [Reflexiones varias sobre Haití. La miseria en el seno de las riquezas]. Puerto Príncipe: Les Éditions FARDIN, 2009.

El correo de la UNESCO, septiembre de 2010.
<http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001894/189496f.pdf>

Gaboury P. y Lemaire P.M. *L'art et les hommes* [El arte y los hombres]. Canadá: Centro Católico de la Universidad Saint-Paul, 1967.

Gobierno de la República de Haïti, Ministerio de Asuntos de la Mujer y Derechos de la Mujer (MCFDF). Concertation Nationale (2005), Plan national de lutte contre la violence faite aux femmes (2005-2011) [Concertación nacional (2005), Plan nacional de lucha contra la violencia contra las mujeres (2005-2011)].

<https://potofi.files.wordpress.com/2011/08/haiti-plan-national-de-lutte-contre-les-violences-faites-aux-femmes.pdf>

Gobierno de la República de Haïti, Ministerio de Asuntos de la Mujer y Derechos de la Mujer (MCFDF). Concertation Nationale (2011), Plan national de lutte contre la violence faite aux femmes (2012-2016) [Concertación nacional (2011), Plan nacional de lucha contra la violencia contra las mujeres (2012-2016)].

Haïti Libre. 2016. *Haïti - FLASH: "Investiture du Premier Ministre nommé"* [Inauguración del Primer Ministro designado]. 27 de febrero. <http://www.haitilibre.com/article-16725-haiti-flash-investiture-du-premier-ministre-nomme.html>

Haïti Perspectives, vol. 2, n° 3, otoño de 2013. <http://www.haiti-perspectives.com/book/HP-Vol2No3/HaitiPerspectives-Vol2No3-Automne2013.html>

Minville, E. *Invitation à l'étude*. Bibliothèque économique et sociale, Montreal: Éditions FIDES, 1959.

Organización Mundial de la Salud (OMS). *Les directives en vue d'interventions contre la violence basée sur le sexe dans les situations de crise humanitaire. Centrage sur la prévention et la réponse à la violence sexuelle* [Directivas en vistas de las intervenciones contra la violencia basada en el sexo en las situaciones de crisis humanitarias. Foco sobre la prevención y la respuesta a la violencia sexual]. 2005

Rapport Concertation Nationale contre les violences faites aux femmes [Informe Concertación nacional contra las violencias contra las mujeres] (mayo de 2011). État des lieux du réseau de référence de la Concertation [Informe de situación de la red de referencia de la Concertación].

Réseau National de Défense des Droits Humains (RNDDH). *Les Libertés d'expression, d'association et de réunion en péril en Haïti* [Las libertades de expresión, asociación y reunión en peligro en Haïti], Rap/A13/No7.

Sekiou, L., Blondin, L., Fabi, B., Bayard, M., Pereti, J. M., Alis, D., Chevalier, F. (), *Gestion et Mobilisation des Ressources Humaines : Une perspective internationale* [Gestión y movilización de los recursos humanos: una perspectiva internacional]. Canadá: les éditions 4L inc., 2001.

Sen, Amartya. *Un nouveau modèle économique: développement, justice, liberté* [Un nuevo modelo económico: desarrollo, justicia, libertad]. París: Odile Jacob, 2003, pág. 36.

Services consultatifs et de coopération technique dans le domaine des droits de l'homme. Situation des Droits de l'homme en Haïti [Servicios de asesoría y de cooperación técnica en el ámbito de los derechos humanos. Situación de los Derechos Humanos en Haití], enero de 2006.

Internet

<http://www.haitiliberte.com>

<http://www.idebate.org/magazine/files/Magazine468172e40a8a3.pdf>

LE PROGRES ÉCONOMIQUE ENTRAVÉ PAR LE FONCTIONNEMENT DE LA JUSTICE EN HAÏTI

Jean-François Jacob Eliézer Jonas

Résumé

Dès qu'on parle de la justice haïtienne, les qualificatifs qui viennent à l'esprit sont surtout inaccessible, inefficace, inadaptée, dilatoire, irrespectueuse des droits, corruptible, corrompue et infréquentable. Ainsi, il est difficile de construire une économie sur une base de confiance dans un environnement pareil. Et comme l'économie est une affaire de confiance, il va sans dire qu'il est inenvisageable de pouvoir attirer un investissement sérieux dans un tel milieu. Toutefois, les questions auxquelles il faut trouver une réponse sont pourquoi les professionnels du droit (Juges, commissaires de gouvernement, greffiers, avocats, huissiers), en Haïti, en général, n'ont pas la culture du droit? Comment cette situation de constante injustice sociale affecte directement l'économie Haïtienne et quels pourraient en être les éléments de solution?

Mots-clés: Justice - économie - Haïti.

Introduction

J'ai toujours cru que la justice devrait être un moyen assuré pour accroître la richesse d'une communauté. D'ailleurs, en rédigeant ce texte intitulé "Le progrès économique entravé par le fonctionnement de la justice en Haïti", j'ai posé comme hypothèse que "le bon fonctionnement de la justice est un facteur incontournable au progrès économique". Cependant, il est un fait essentiel que les données sont les seules capables de confirmer ou d'infirmer cette hypothèse. Pourtant, en écrivant ces lignes, je ne peux m'empêcher de regarder et de

commenter ce qui se passe actuellement au Brésil sous la seconde présidence de Dilma Rousseff¹³.

Denis CLERC, dans *Alternatives Economiques* n° 161 - juillet 1998, dans un texte intitulé "Justice et Economie" a dit:

"L'exigence de justice a-t-elle sa place dans les rapports économiques? Posez la question aux économistes: nul doute que bon nombre d'entre eux seront dubitatifs, pour ne pas dire étonnés. Si l'économie, comme l'exprimait Lionel Robbins dans sa célèbre définition, n'est autre que l'art d'affecter des ressources rares entre des usages alternatifs afin d'obtenir le résultat le plus efficace possible, que diable l'exigence de justice aurait-elle besoin de fourrer son nez là-dedans? L'économie est affaire de rationalité, ou d'intérêt, ce qui revient au même. Introduire des jugements de valeur ne ferait qu'embrouiller les choses, avec le risque de perdre en efficacité. On ne fait pas de la bonne économie, de la bonne cuisine ou de la bonne architecture avec de bons sentiments".

Ce texte n'a pas pour vocation de faire un rapport sur les multiples injustices des professionnels du droit (juges, commissaires de gouvernement, greffiers, avocats, huissiers) sur la personne des populations vulnérables de la République d'Haïti. Il s'inscrit de préférence dans la recherche d'une relation entre les variables de l'impunité (détention préventive prolongée, arrestation arbitraire, surpopulation carcérale, etc.) et d'autres variables économiques (Indice de Développement Humain, Coefficient de Gini, Investissement Direct Etranger, Croissance économique, etc.) indicatrices de bien-être et de création de richesse.

Afin de cerner le sujet, je tenterai de répondre aux questions suivantes: (1) pourquoi les professionnels du droit (Juges, commissaires de gouvernement, greffiers, avocats,

¹³ Patricia Neves, "Petrobras: l'affaire de trop pour Dilma Rousseff?", Marianne, 15 août 2015, <http://www.marianne.net/petrobras-affaire-trop-dilma-rousseff-100236310.html>. Ce site internet a été consulté le Vendredi 18 mars 2016, à 23:00.

huissiers), en Haïti, en général, n'ont pas la culture du droit?
(2) Comment cette situation de constante injustice sociale affecte directement l'économie Haïtienne et quels pourraient en être les éléments de solution?

Voici la démarche à entreprendre pour répondre aux questions.

Dans un premier temps, je tacherai de survoler l'environnement judiciaire d'Haïti en utilisant exclusivement les rapports des organisations des droits de l'homme et des organisations de femmes sur la situation de l'Etat de droit et les rapports des Experts indépendants des Nations Unies pour Haïti sur la période 2010 - 2015.

Dans un second temps, je tenterai de suivre l'évolution des indicateurs macro-économiques au regard de l'environnement judiciaire du pays.

Enfin, les données observées lors des deux premières démarches permettront de savoir si le fonctionnement de la justice a une influence réelle sur l'économie haïtienne via une analyse objective de la situation.

1. Survol de l'environnement judiciaire et situation de l'Etat de droit en Haïti

Organisation de la justice haïtienne¹⁴

"En Haïti, la justice est rendue par le pouvoir judiciaire à travers la «Cour de Cassation, les Cours d'Appel, les tribunaux de première instance, les tribunaux de paix et les tribunaux spéciaux dont le nombre, la composition, l'organisation, le fonctionnement et la juridiction sont fixés par la loi» (Constitution '87, art. 173)".

¹⁴ Haiti-Référence, "2300.-Pouvoir Judiciaire", 7 juin 2015, <http://haiti-reference.com/pages/plan/politique/pouvoir-judiciaire/>. Cette page a été consultée le 26 mars 2016, à 12:52 (Heure de la République d'Haïti.)

"La cour de cassation¹⁵ est la plus haute instance judiciaire du pays et constitue le Conseil Supérieur de la magistrature en Haïti, quoique en des cas exceptionnels (accusations du président d'Haïti, du premier ministre, pour crime de haute trahison, par exemples), le Sénat de la République peut s'ériger en Haute Cour de Justice. D'après la Constitution de 1987, les » travaux de cette Cour sont dirigés par le Président du Sénat assisté du Président et du Vice-Président de la Cour de Cassation comme Vice-Président et Secrétaire, respectivement, sauf si des juges de la Cour de Cassation ou des Officiers du Ministère Public près cette Cour sont impliqués dans l'accusation, auquel cas, le Président du Sénat se fera assister de deux (2) Sénateurs dont l'un sera désigné par l'inculpé et les Sénateurs sus-visés n'ont voix délibérative». (art. 185)".

"Les juges de la Cour de Cassation sont nommés par le Président de la République pour dix (10) ans et sont choisis sur une liste de trois (3) personnes par siège soumise par le Sénat. Le choix des juges des cours d'appel, nommés pour dix, et de ceux des tribunaux de première instance, nommés pour sept ans, se fait à partir d'une liste soumise par l'Assemblée départementale concernée» (art. 175). Ces juges ne peuvent être révoqués avant la fin de leurs mandats, sauf dans certains cas de condamnation ou à la suite d'incapacité physique ou mentale permanente dûment constatée".

¹⁵ Depuis que le Conseil Supérieur du Pouvoir Judiciaire (CSPJ) existe, il est devenu la plus haute instance judiciaire. Selon le site officiel de ladite institution, « le Conseil Supérieur du Pouvoir Judiciaire est l'organe d'administration, de contrôle, de discipline et de délibération de ce pouvoir. Il formule un avis concernant les nominations de magistrats du siège et met à jour le tableau de cheminement annuel de tout magistrat. Il dispose d'un pouvoir général d'information et de recommandation sur l'état de la magistrature ».

La perception du public par rapport au fonctionnement de la justice haïtienne

Dans l'imaginaire haïtien, l'idée d'une justice indépendante, impartiale, saine et équitable n'existe pas. L'opinion publique assimile les Cours et Tribunaux à une place de marché dans lequel la justice est vendue au plus offrant. On pense que tout le système judiciaire haïtien est au service des factions du pouvoir en place. Les critères de sélection et de révocation de certains juges témoignent davantage de la mauvaise perception du public à l'égard du système judiciaire.

Beaucoup s'accordent à dire que la justice haïtienne n'a jamais eu un bon renom, et ses décisions sont généralement accueillies avec méfiance par la majorité des Haïtiens.

La corruption des juges et des clerks attachés aux tribunaux est devenue une seconde nature de la justice haïtienne. La loi de l'argent l'emporte sur le droit, de sorte que les démunis et les personnes sans attachement politique préfèrent être lésés dans leurs droits ou subir une injustice plutôt que de recourir aux tribunaux et se lancer dans les labyrinthes d'un procès. La profession d'avocat est dépourvue de toute éthique professionnelle obscurcissant ainsi, par leurs pratiques malhonnêtes, le travail de leurs honorables confrères ou consœurs.

Situation de l'Etat de droit

Malheureusement, les histoires récentes d'Haïti montrent que le pays accuse une impunité croissante.

En effet, le 16 octobre 2015, une plainte a été déposée contre le directeur de la Police nationale d'Haïti (PNH), M. Godson Orelus, et le directeur départemental de l'Ouest, M. André Jonas Vladimir Paraison, et consorts, suite à l'éventuel assassinat d'une quinzaine de personnes par des agents de la Brigade d'opération et d'intervention départementale (BOID) à Cité Soleil (banlieue nord).

Selon une source fiable, le Mercredi 22 avril 2015, le Conseil Supérieur du Pouvoir Judiciaire (CSPJ) dans le cadre de son enquête sur le respect des règles et des principes par les juges (Lamare Bélizaire) ayant une responsabilité dans le procès ayant conduit à la libération de Woodly Éthéart (Sonson Lafamilia) et Renel Nelfort (Le Récif), des présumés kidnappeurs, assassins entre autres, a donc décidé à la suite d'une réunion organisée, de «mettre en disponibilité» le doyen du tribunal civil de première instance de Port-au-Prince, Raymond Jean-Michel, pour «négligence administrative».

D'après une information fournie par le Réseau National de Défense des Droits humains (RNDDH), dans les cours et les tribunaux, la Justice se vend aux plus offrants. Les juges fonctionnent aux pots-de-vin et aux enchères. Il se trouve qu'on a relevé plusieurs cas de corruption dans le système au cours des trois dernières années (2013-2014-2015). Des magistrats conséquents sont obligés de jeter l'éponge à cause des agissements de certains de leurs collègues. Les indices font croire que les autorités du pays sont de mèche avec ces déviants qui font régner l'impunité. Certains d'entre eux sont entrés dans le système pour protéger de grands intérêts. À titre d'exemple, selon un communiqué de presse du RNDDH, Fermo-Judes Paul, qui a eu des démêlés avec la Justice, ayant été poursuivi pour vol de chèque, complicité de vol, faux et usage de faux, restait quand même à sa fonction de juge d'instruction près le Tribunal de Première instance de la Croix-des-Bouquets. Ce dernier s'est adonné à des actes d'extorsion d'argent, en libérant contre argent, des personnes impliquées dans des actes répréhensibles.

Partout dans le pays, à tous les niveaux, c'est le même constat. Les hommes à toges sont très souvent monnayés. En plus des magistrats, c'est tout le système qui est indexé à tort ou à raison.

Selon un journaliste, Edwin Joseph, un greffier attaché au juge d'instruction Legroisse Avril, a réclamé des frais d'audition allant jusqu'à 2 000 gourdes d'une dame qui a été

victime d'un viol. Ce cas en est un parmi tant d'autres. Plusieurs magistrats instructeurs se cachent derrière leur greffier pour extorquer les justiciables.

Me Elvire Joseph Jean-François, ex Vice-Déléguée de l'arrondissement de Lascahobas de 2004 à 2012, a reconnu que *« la justice haïtienne est corrompue. Pour l'ex Vice-déléguée, il faut trouver la racine de ce mal dans les traitements (rémunérations) accordés aux fonctionnaires, qui ne sont pas suffisants. Il en résulte que ces derniers cherchent des avantages auprès des justiciables, en lieu et place d'une justice impartiale. Par exemple, rien que pour des frais d'affrètement d'un véhicule en cas de constats, certains magistrats et/ou greffiers n'hésitent pas de réclamer de fortes sommes d'argent des justiciables après avoir commis des exactions plus graves encore »*.

Les cas de corruption sont nombreux dans le pays. Tout laisse croire qu'un nombre non négligeable des acteurs de la Justice ne font qu'affaiblir le système.

La population fait de moins en moins confiance aux cours et tribunaux du pays. Souvent, elle se fait, elle-même, justice. La défaillance du système est trop visible. Nombreux sont les criminels relâchés contre de fortes sommes d'argent, plus de 10,000.00 USD, certaines fois, et qui continuent de voler, de violer et de kidnapper en Haïti. Plusieurs observateurs croient que la certification des juges peut s'avérer opportune dans la lutte contre la corruption dans le système.

Sachant que l'économie, en particulier l'investissement, est une affaire de confiance, je suis en droit de demander, comment arriver à un progrès économique effectif dans un pareil climat de méfiance et de grande corruption ?

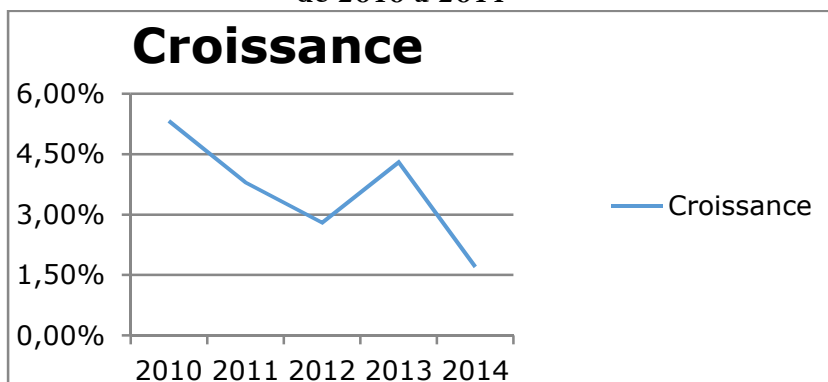
Avant d'étudier l'impact du fonctionnement de la justice sur l'économie haïtienne, je vais considérer à présent les indicateurs macro-économiques, les variables du bien-être et de création de richesses pour Haïti.

2. Indicateurs macro-économiques, variables économiques de bien-être et de création de richesses

Croissance économique

Sur le plan de la croissance économique, Haïti a évolué en chute libre. En effet, sur la *Figure 1* ci-dessous, on constate depuis le tremblement de terre de 2010, à part un pic observé en 2013, la croissance économique chute considérablement.

Figure 1
Evolution de la croissance économique d'Haïti,
de 2010 à 2014



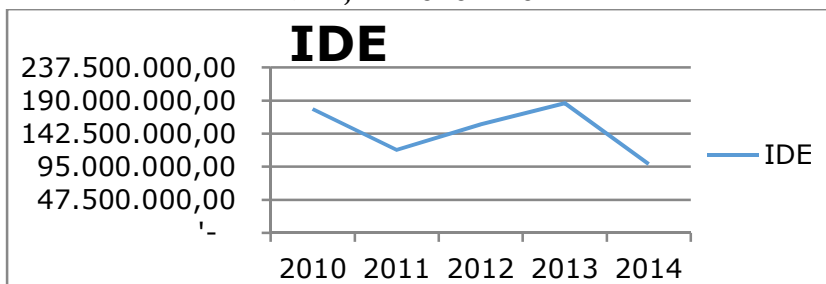
Sources combinées: Banque Mondiale, Fonds Monétaire International, Ministère de l'Economie et des Finances de la République d'Haïti, Index Mundi. Mars 2016.

Investissement Direct Etranger (IDE)

En considérant les Investissements Directs Etrangers (IDE) sur la même période, la *Figure 2*, permet de comprendre que la croissance ne marche pas toujours de manière proportionnelle avec l'investissement. Plusieurs raisons peuvent expliquer cela. Il y a le cas de l'industrie de la sous-traitance (le textile) qui accuse un essor considérable depuis les 25 dernières années en Haïti. Malheureusement, les

vêtements qui y sont fabriqués sont envoyés en terre étrangère, là où se trouve l'entreprise mère.

Figure 2
Evolution de l'Investissement Direct Etranger (IDE)
en Haïti, de 2010 à 2014



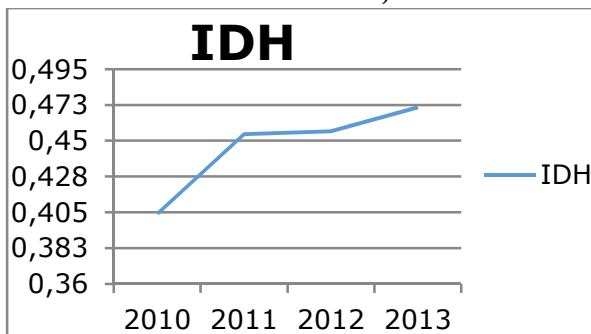
Source de l'auteur. Mars 2016.

Indice de Développement Humain (IDH)

L'IDH donne une idée sur le niveau de développement humain des pays du monde. L'IDH se fondait alors sur trois critères: le PNB par habitant, l'espérance de vie à la naissance et le niveau d'éducation. Il a été créé par le Programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD) en 1990.

Si on regarde aussi la *Figure 3*, ci-dessous, on comprend rapidement que l'évolution de l'IDH n'est pas non plus conforme à l'IDE. Toutefois, il faut admettre que les données pour 2014 et 2015 sont manquantes. Cela empêche d'affiner les analyses. Mais ce qui est certain, les critères de définition de l'IDH ne sont pas tous concernés par la croissance, tels l'espérance de vie à la naissance et le niveau d'instruction.

Figure 3
Evolution de l'IDH en Haïti, de 2010 à 2013.



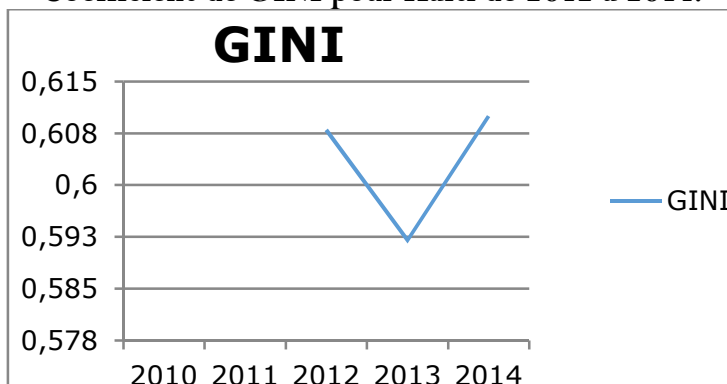
Source de l'auteur. Mars 2016.

Coefficient de GINI

Ce coefficient mesure l'inégalité des revenus dans un pays. Pour 0, l'égalité est parfaite et pour 1, l'inégalité totale.

Dans le cas d'Haïti, on a pu obtenir, de sources combinées, des coefficients de GINI de 2012 à 2014. La *Figure 4* donne une idée précise de la situation des inégalités des revenus.

Figure 4
Coefficient de GINI pour Haïti de 2012 à 2014.



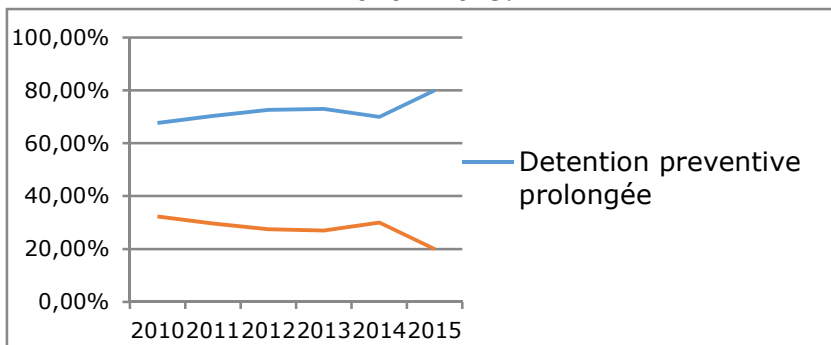
Source combinée: Banque Mondiale, Statistiques Mondiales.
Mars 2016.

3. Impact du fonctionnement de la justice sur l'économie haïtienne

Un modèle mathématique serait plus apte à permettre de savoir automatiquement quels sont les impacts du fonctionnement de la justice sur une économie. Mais les données sur Haïti ne sont pas suffisantes pour qu'on puisse arriver à cette modélisation. Toutefois, ceci reste un objet d'étude.

Entre temps, on croise les variables macro-économiques choisies avec celle de la détention préventive prolongée qui est souvent mise en avant dans les pays où la justice est vassalisée. Il se trouve que sur la *Figure 5*, on peut voir qu'il existe un écart énorme entre les détenus qui purgent leur peine et ceux qui sont en attente de se présenter devant leur juge naturel.

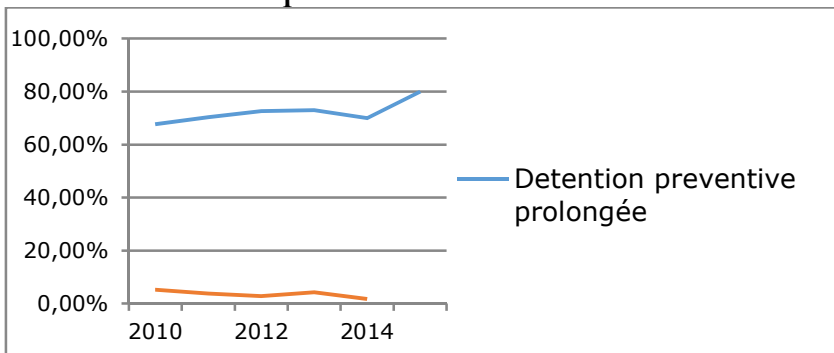
Figure 5
Situation de détention préventive prolongée et cas de condamnation affective et infamante en Haïti, de 2010 à 2015.



Source de l'auteur. Mars 2016.

Quand on croise la variable "détention préventive prolongée" et celle de la "croissance économique", sur la même période, voilà ce que l'on obtient à la *Figure 6*:

Figure 6
Détention préventive prolongée et croissance économique d'Haïti de 2010 à 2015



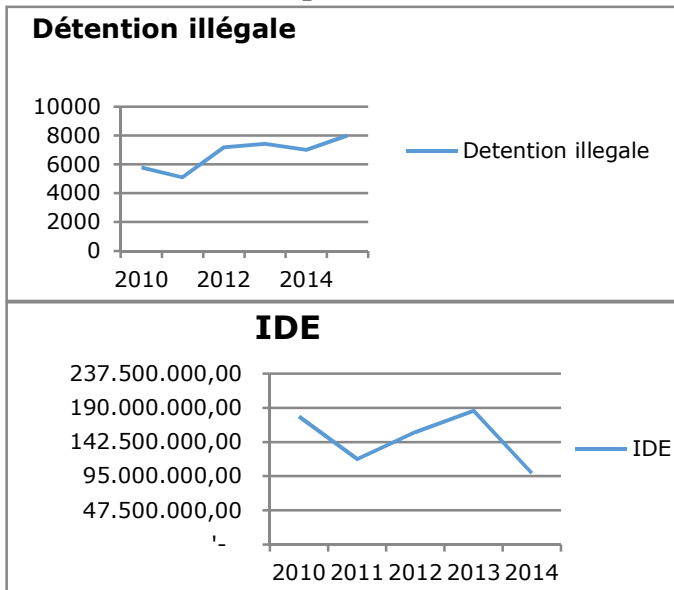
Source combinée de l'auteur. Mars 2016.

Vraisemblablement, il se trouve qu'il existe une relation entre la détention préventive prolongée et la croissance économique d'un pays sur une même période, du moins dans le cas d'Haïti, de 2010 à 2015.

Si cela se confirme pour quel que soit le pays en question, la variable *détention préventive prolongée* peut donc influencer la quantité de richesse créée dans un pays.

On considère à présent la variable "détention préventive prolongée" et l'IDE.

Figure 7
Détention arbitraire et IDE pour Haïti, de 2010 à 2014



Source de l'auteur.

La variable "détention préventive prolongée" semble être un bon indicateur de décision pour un investisseur. En effet, face à la montée des détentions arbitraires, la *Figure 7* montre que les investissements étrangers diminuent. Une situation contraire à l'article 24 de la Déclaration Américaine des Droits et Devoirs de l'Homme stipulant clairement que « Tout individu privé de sa liberté a droit à ce que le juge vérifie immédiatement la légalité de cette mesure et à être jugé sans retard, ou, dans le cas contraire, sera remis en liberté ».

Plusieurs facteurs peuvent expliquer cette situation.

On peut lire ceci sur le site de Haïti Numérique¹⁶:

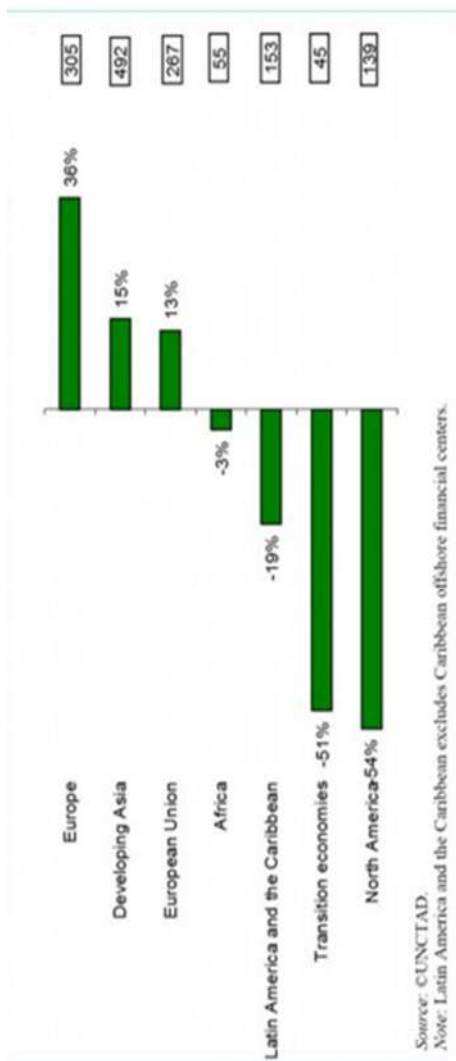
"L'investissement direct étranger (IDE) dans le monde a diminué l'an dernier de 8%, a affirmé la Conférence des Nations unies pour le commerce et le développement (CNUCED, 2013). Cette chute est encore plus brutale dans la sous-région Amérique latine et Caraïbe (19%). Au moment où Haïti doit attirer le maximum d'investissements directs, des nuages assombrissent son ciel. Et qui pis est, les spécialistes du domaine ne ressentent pas la volonté affirmée par les autorités de sortir de cette impasse."

"Haïti n'a pas le profil pour attirer les investissements directs étrangers alors que les autorités ne cessent de battre la grosse caisse en déclarant que le pays est ouvert aux affaires. La politique a le dessus. Une crise préélectorale est en train de ronger le pays où le Parlement n'arrive pas à voter des lois pour faire prospérer les affaires. La loi sur l'exploitation des mines continue à jaunir dans les tiroirs au même titre que celle sur le commerce électronique.

Comment créer des emplois décents et extraire des millions de gens des griffes de la pauvreté? Pas de formule magique. Ici comme ailleurs."

¹⁶ Bill, "Haïti en crise, les investissements étrangers en berne", *Haiti Numérique*, 31 janvier 2015, <http://www.haitinumerique.com/Haiti-en-crise-les-investissements.html>. Ce site a été consulté le 29 mars 2016, à 8:58 p.m. (heure locale de la République d'Haïti).

Figure 8
 IDE par région, en 2013-2014.



Source: CUNCTAD. Latin America and the Caribbean excludes Caribbean offshore financial centers.

La *Figure 8* montre un ralentissement de l'IDE pour la région Amérique Latine et Caraïbes. Haïti étant le pays le plus touché, hormis Cuba. Car en 2013, Haïti a reçu seulement 279 millions de dollars contre 3,6 milliards de dollars pour la République dominicaine.

L'investissement est une affaire de confiance. Voilà pourquoi le pays va continuer à perdre de précieux points dans les classements internationaux, par rapport au fait que le fonctionnement de la justice n'inspire pas confiance.

Conclusion

Les données sur les indicateurs macro-économiques et certains indices du bien-être montrent comment le fonctionnement de la justice peut profondément affecter le progrès économique dans un pays comme Haïti.

Il se trouve que très peu d'investisseurs peuvent vouloir investir dans un pays où règne l'impunité.

Une justice impartiale est souvent une garantie pour un secteur privé honnête.

Bibliographie

Clerc, Denis, (1998), Justice et Economie. *Alternatives Economiques* n° 16.

United Nations Conference on Trade and Development (CNUCED). Manuel de statistiques de la CNUCED. 2013. http://unctad.org/en/PublicationsLibrary/tdstat38_en.pdf

HC 1987. *Constitution de la République d'Haïti*. Presse Nationale. 29 mars.

Réseau National de Défense des Droits Humains (RNDDH). Rapport sur la situation générale des droits humains en Haïti au cours de la troisième année de présidence de Michel Joseph Martelly. 2014

EN HAITÍ, EL FUNCIONAMIENTO DE LA JUSTICIA TRABA EL PROGRESO ECONÓMICO

Jean-François Jacob Eliézer Jonas

Resumen

Cuando se habla de la justicia haitiana, los calificativos que vienen a la mente son principalmente: inaccesible, ineficiente, inadaptada, dilatoria, irrespetuosa de los derechos, corruptible, corrupta e infrecuente. Resulta difícil construir una economía sobre una base de confianza en semejante ambiente. Y como la economía es una cuestión de confianza, va de suyo que es inimaginable poder atraer inversiones serias en semejante entorno. No obstante, las preguntas que es necesario responder son: ¿Por qué en Haití los profesionales del derecho (jueces, comisarios de gobierno, escribanos, abogados, agentes judiciales), por lo general, carecen de la cultura del derecho? ¿De qué manera esta situación de constante injusticia social afecta directamente la situación económica haitiana, y cuáles podrían ser las vías para una solución?

Palabras clave: justicia - economía - Haití

Introducción

Siempre creí que la justicia debía ser un medio confiable para incrementar la riqueza de una comunidad. De hecho, al redactar este texto titulado “En Haití, el funcionamiento de la justicia trava el progreso económico”, planteé la hipótesis de que “el buen funcionamiento de la justicia es un factor ineludible para el progreso económico”. Sin embargo, está claro que sólo los datos pueden confirmar o refutar esta hipótesis. Con todo, al escribir estas líneas, no puedo dejar de

observar y comentar lo que sucede en Brasil bajo la segunda presidencia de Dilma Rousseff¹⁷.

En *Alternatives Economiques* (n° 161, julio de 1998), en un texto titulado “Justicia y economía”, Denis Clerc escribió: “¿Acaso la exigencia de justicia tiene su lugar en las relaciones económicas? Pregúntele a los economistas: no hay dudas de que muchos se mostrarán dubitativos, para no decir asombrados. Si la economía, como afirmaba Lionel Robbins en su célebre definición, no es más que el arte de asignar recursos escasos entre usos alternativos con el fin de alcanzar el resultado más eficaz posible, ¿qué necesidad tendría la exigencia de justicia de meter sus narices allí? La economía es un asunto de racionalidad o de interés, lo que equivale a lo mismo. Introducir juicios de valor no haría más que enredar las cosas, con el riesgo de perder en eficacia. No se hace buena economía, buena cocina o buena arquitectura con buenos sentimientos.”

El objetivo de este texto no es hacer un informe sobre las múltiples injusticias de los profesionales del derecho (jueces, comisarios de gobierno, escribanos, abogados, agentes judiciales) sobre la persona de las poblaciones vulnerables de la República de Haití. Se inscribe preferentemente en la búsqueda de una relación entre las variables de la impunidad (detención preventiva prolongada, arrestos arbitrarios, sobrepoblación carcelaria, etc.) y otras variables económicas (Índice de Desarrollo Humano, Coeficiente Gini, Inversiones Extranjeras Directas, crecimiento económico, etc.) indicadoras de bienestar y de creación de riqueza.

Para comprender el tema, intentaré responder a las siguientes preguntas:

¹⁷ Patricia Neves, “Petrobras: l'affaire de trop pour Dilma Rousseff?” [Petrobras, ¿el caso es demasiado para Dilma Rousseff?], Marianne, 15 de agosto de 2015, www.marianne.net/petrobras-affaire-trop-dilma-rousseff-100236310.html Página consultada el viernes 18 de marzo de 2016.

(1) ¿Por qué los profesionales del derecho (jueces, comisarios de gobierno, escribanos, abogados, agentes judiciales), en Haití, carecen de la cultura del derecho?

(2) ¿De qué manera esta situación de constante injusticia social, afecta directamente la economía haitiana, y cuáles podrían ser las vías para una solución?

He aquí el proceso a seguir para responder a estas preguntas.

En un primer momento, buscaré sobrevolar el ambiente judicial de Haití en base exclusivamente a los informes de las organizaciones de derechos humanos y de las organizaciones de mujeres sobre la situación del Estado de derecho y los informes de los expertos independientes de las Naciones Unidas sobre Haití para el período 2010-2015.

En segundo lugar, intentaré seguir la evolución de los indicadores macro-económicos con respecto al ambiente judicial del país.

Por último, los datos observados durante los dos primeros procesos permitirán saber si el funcionamiento de la justicia tiene una influencia real sobre la economía haitiana a través de un análisis objetivo de la situación.

1. Panorama del ambiente judicial y situación del Estado de derecho en Haití.

Organización de la justicia haitiana¹⁸

“En Haití, la justicia es dictada por el Poder Judicial a través de la ‘Corte de Casación, las Cortes de Apelación, los tribunales de primera instancia, los tribunales de paz y los

¹⁸ Haiti-Référence, “2300.-Pouvoir Judiciaire” [Poder Judicial], 7 de junio de 2015,

<http://haiti-reference.com/pages/plan/politique/pouvoir-judiciaire/>

Esta página fue consultada el 26 de marzo de 2016

tribunales especiales cuyo número, composición, organización, funcionamiento y jurisdicción son establecidos por la ley' (Constitución 1987, art. 173)".

"La Corte de Casación es la más alta instancia judicial del país y constituye el Consejo Superior de la Magistratura en Haití, aunque en casos excepcionales (acusaciones del Presidente de Haití, del Primer Ministro, por crimen de alta traición, por ejemplo), el Senado de la República puede erigirse en Alta Corte de Justicia. Según la Constitución de 1987, las 'tareas de esta Corte están dirigidas por el Presidente del Senado asistido por el Presidente y el Vice-Presidente de la Corte de Casación como Vice-Presidente y Secretario, respectivamente, salvo en caso de que jueces de la Corte de Casación u oficiales del Ministerio Público ante esta Corte estén implicados en la acusación, en cuyo caso, el Presidente del Senado será asistido por dos (2) senadores, de los cuales uno será designado por el acusado, y éstos no tienen voz deliberativa' (art. 185)".

"Los jueces de la Corte de Casación son nombrados por el Presidente de la República por un período de diez (10) años y son elegidos de una lista de tres (3) personas por cargo propuesta por el Senado. La elección de los jueces de las cortes de apelación, nombrados por diez años, y de los de los tribunales de primera instancia, nombrados por siete años, se realiza en base a una lista propuesta por la Asamblea departamental concernida" (art. 175). Estos jueces no pueden ser revocados antes del fin de sus mandatos, salvo en algunos casos de condena o debido a una incapacidad física o mental permanente debidamente constatada"

La percepción pública respecto del funcionamiento de la justicia haitiana

En el imaginario haitiano, la idea de una justicia independiente, imparcial, sana y equitativa no existe. La opinión pública asimila las Cortes y Tribunales a una plaza de

mercado en la que la justicia se vende al mejor postor. Se piensa que todo el sistema judicial haitiano está al servicio de las facciones del poder establecido. Los criterios de selección y revocación de ciertos jueces profundizan la mala percepción pública respecto del sistema judicial. Muchos coinciden en que la justicia haitiana nunca tuvo buena reputación, y sus decisiones suelen ser recibidas con desconfianza por parte de la mayoría de los haitianos.

La corrupción de los jueces y de los asistentes de los tribunales se ha convertido en una segunda naturaleza de la justicia haitiana. La ley del dinero prevalece sobre el derecho, de forma que los desamparados y las personas sin filiaciones políticas prefieren ver sus derechos lesionados o sufrir una injusticia antes que recurrir a los tribunales y lanzarse en los laberintos de un proceso. La profesión de abogado se encuentra desprovista de toda ética profesional, ensombreciendo así, a través de sus prácticas deshonestas, el trabajo de sus honorables colegas.

Situación del Estado de derecho

Lamentablemente, los acontecimientos recientes de Haití demuestran que el país acusa una impunidad creciente.

En efecto, el 16 de octubre de 2015, se presentó una denuncia contra el Director de la Policía Nacional de Haití (PNH), Godson Orelus, y el Director Departamental del Oeste, André Jonas Vladimir Paraison, y otros, tras el asesinato de unas quince personas por parte de agentes de la Brigada de Operación y de Intervención Departamental (BOID) en Cité Soleil (suburbio norte).

Según una fuente de confianza, el miércoles 22 de abril de 2015, el Consejo Superior del Poder Judicial (CSPJ), en el marco de su investigación sobre el respeto de las reglas y los principios por parte de los jueces (Lamare Bélizaire) con responsabilidad en el juicio que concluyó en la liberación de Woody Éthéart (Sonson Lafamilia) y Renel Nelfort (Le

Récif), supuestos secuestradores, asesinos entre otros, decidió entonces luego de una reunión “dejar en disponibilidad” al decano del tribunal civil de primera instancia de Puerto Príncipe, Raymond Jean-Michel, por “negligencia administrativa”.

Si se cree en la Red Nacional de Defensa de los Derechos Humanos (RNDDH), en las cortes y tribunales, la justicia se vende al mejor postor. Los jueces funcionan a sobornos y subastas. De hecho, se han revelado varios casos de corrupción en el sistema durante los últimos tres años (2013-2014-2015). Magistrados consecuentes se ven obligados a tirar la toalla debido a las acciones de algunos de sus colegas. Los índices llevan a creer que las autoridades del país son cómplices de estos corruptos que hacen reinar la impunidad. Algunos de ellos ingresaron al sistema para proteger grandes intereses. Como por ejemplo, según un comunicado de prensa del RNDDH, Fermo-Judes Paul, que tuvo algunos embrollos con la Justicia, ya que fue perseguido por robo de cheques, complicidad de robo, falsificación y uso de apócrifos, y sin embargo seguía siendo Juez de Instrucción en el tribunal de primera instancia de la Croix-des-Bouquets, que se dedicó a extorsionar a personas implicadas en actos condenables, intercambiando libertad por dinero.

En todo el país, en todos los niveles, la situación es la misma. Los hombres de toga a menudo están en venta. Y más allá de los magistrados, es todo el sistema el que, con o sin razón, se encuentra desprestigiado. Según un periodista, Edwin Joseph, el secretario del juez de instrucción Legroisse Avril habría reclamado gastos de audición de hasta 2.000 gourdes (30 dólares) a una mujer víctima de una violación. Este caso es sólo un ejemplo entre tantos otros. Varios magistrados de instrucción se ocultan tras sus secretarios para extorsionar a los justiciables.

Elvire J. Jean-François, ex Vice-Delegada del distrito de Lascahobas entre 2005 y 2011, afirmó: “La justicia haitiana

está secuestrada. Jueces, substitutos, secretarios, escribanos e incluso empleadas de limpieza la utilizan para enriquecerse”.

Por ejemplo, sólo por gastos de alquiler de un vehículo, algunos magistrados han reclamado importantes sumas de dinero a justiciables luego de haber cometido exacciones aún más graves.

Los casos de corrupción son frecuentes en el país. Todo lleva a creer que gran parte de los actores de la Justicia no hacen más que debilitar el sistema.

La población confía cada vez menos en las cortes y tribunales del país. A menudo, se hace justicia por mano propia. Las fallas del sistema son demasiado visibles. Son muchos los criminales liberados a cambio de dinero que siguen robando, violando o secuestrando en Haití. Numerosos observadores creen que la certificación de los jueces podría revelarse oportuna en la lucha contra la corrupción en el sistema.

Sabiendo que la economía, y particularmente la inversión, es una cuestión de confianza, me veo habilitado a preguntar: ¿cómo es posible alcanzar un progreso económico efectivo en medio de semejante clima de desconfianza y corrupción?

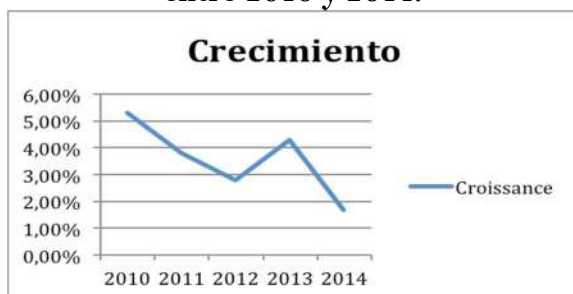
Antes de estudiar el impacto del funcionamiento de la justicia sobre la economía haitiana, voy a considerar ahora los indicadores macro-económicos, las variables del bienestar y de creación de riqueza en Haití.

2. Indicadores macro-económicos, variables económicas del bienestar y de creación de riqueza

Crecimiento económico

Respecto del crecimiento económico, Haití evolucionó en caída libre. En efecto, en la Figura 1 que aparece a continuación, se constata que, desde el terremoto de 2010, más allá de un pico observado en 2013, el crecimiento económico cayó de forma considerable.

Figura 1
Evolución del crecimiento económico de Haití, entre 2010 y 2014.

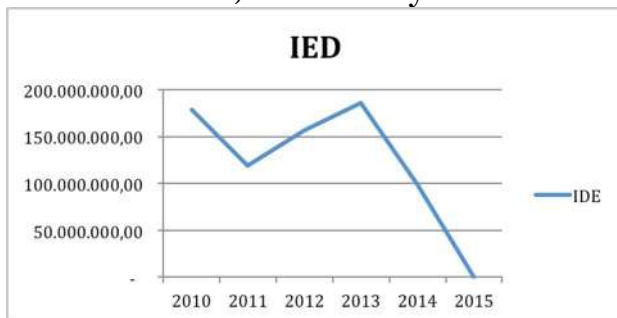


Fuentes combinadas: Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional, Ministerio de Economía y Finanzas de la República de Haití, Index Mundi. Marzo de 2016.

Inversión Extranjera Directa (IED)

Al considerar la Inversión Extranjera Directa (IED) para el mismo período, la Figura 2, nos permite comprender que el crecimiento no siempre es proporcional a la inversión. Varias razones permiten explicar esto. En Haití, en el caso de la industria de la tercerización (textil), ésta conoce un auge considerable desde hace 25 años. Lamentablemente, las prendas que allí se fabrican son enviadas al exterior, donde se encuentra la empresa madre.

Figura 2
**Evolución de la Inversión Extranjera Directa (IED)
en Haití, entre 2010 y 2014.**



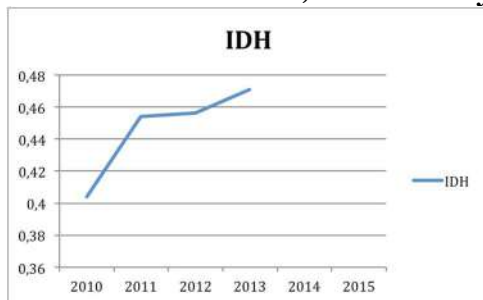
Elaboración propia. Marzo de 2016.

Índice de Desarrollo Humano (IDH)

Consideremos ahora el Índice de Desarrollo Humano (IDH). Esto ofrece una idea sobre el nivel de desarrollo humano de los países del mundo. El IDH se basa en tres criterios: el Producto Nacional Bruto por habitante, la esperanza de vida al nacer y el nivel de educación. Fue creado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) en 1990.

Si se mira también la Figura 3, a continuación, se comprende rápidamente que la evolución del IDH tampoco se ajusta a la de la IED. No obstante, no he podido obtener los datos correspondientes a los años 2014 y 2015. Ello impide afinar el análisis. Pero lo que es seguro, es que los criterios de definición del IDH no están todos atados al crecimiento, como la esperanza de vida al nacer y el nivel de educación.

Figura 3
Evolución del IDH en Haití, entre 2010 y 2013.



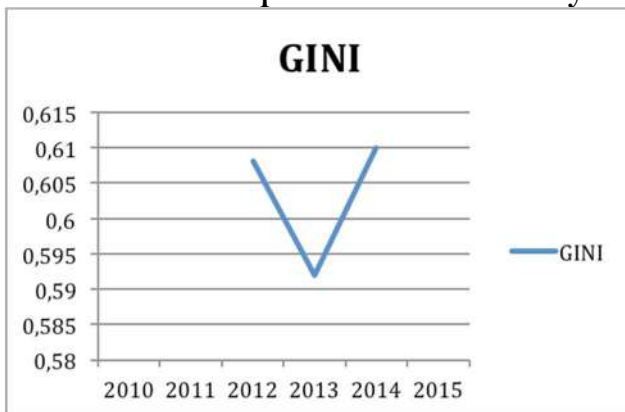
Elaboración propia. Marzo de 2016.

Coefficiente de GINI

Este coeficiente mide la desigualdad de ingresos en un país. En 0, la igualdad es perfecta; en 1, la desigualdad es total.

En el caso de Haití, he podido obtener, de fuentes combinadas, coeficientes de GINI desde 2012 hasta 2014. La Figura 4 ofrece una idea precisa de la situación de las desigualdades de ingresos.

Figura 4
Coeficiente de GINI para Haití entre 2012 y 2014.



Fuentes combinadas: Banco Mundial, Estadísticas Mundiales.
Marzo de 2016.

3. Impacto del funcionamiento de la justicia en la economía haitiana

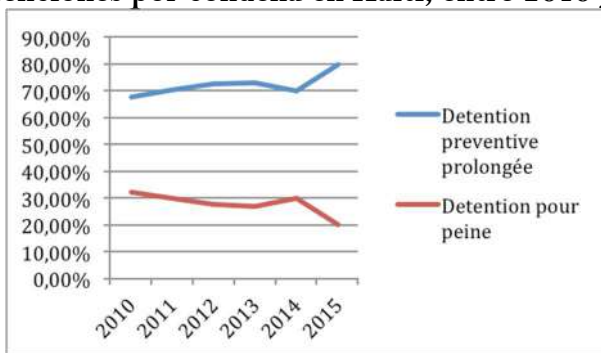
Intenté establecer un modelo matemático que permitiera conocer automáticamente cuáles son los impactos del funcionamiento de la justicia sobre la economía. Pero me temo que los datos disponibles sobre Haití no permitan alcanzar semejante modelización. No obstante, es una investigación que prosigue.

Mientras tanto, cruzaré las variables macro-económicas seleccionadas con aquella de la detención preventiva, que suele destacarse en los países en que la justicia es manipulada.

En la Figura 5, puede observarse que existe una enorme brecha entre los presos que cumplen su pena y aquellos que aún no han pasado ante el tribunal que los juzgará.

Figura 5

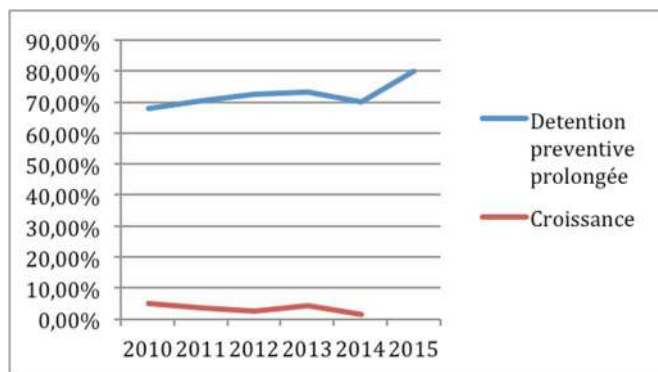
Situación de las detenciones preventivas prolongadas y las detenciones por condena en Haití, entre 2010 y 2015.



Elaboración propia. Marzo de 2016.

Si se cruza la variable “detención preventiva prolongada” con la de “crecimiento económico” para un mismo período, se obtiene la siguiente Figura 6:

Figura 6
Detención preventiva prolongada y crecimiento económico de Haití entre 2010 y 2015



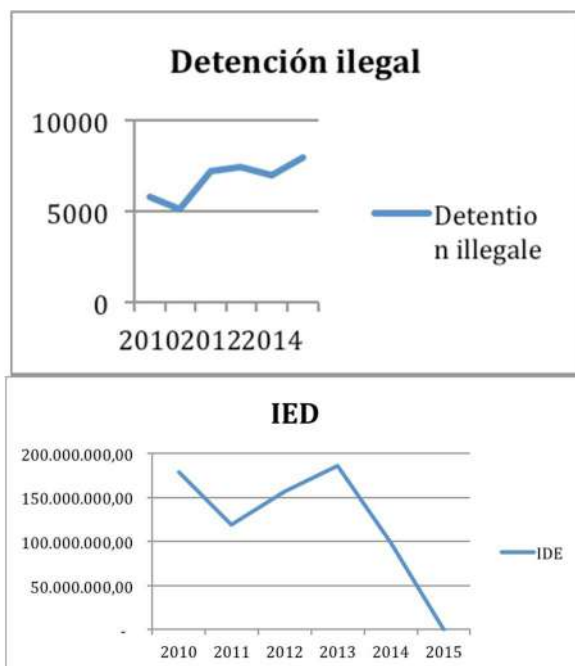
Elaboración propia. Marzo de 2016

Aparentemente, surge de esta figura, que existe una relación entre la detención preventiva prolongada y el crecimiento económico de un país para un mismo período, por lo menos en el caso de Haití, entre 2010 y 2015.

Si ello se confirmara, para cualquiera sea el país observado, resultaría que la variable detención preventiva prolongada puede por lo tanto influenciar la cantidad de riqueza creada en un país.

Quisiera considerar a continuación las variables “detención preventiva prolongada” e “IED”.

Figura 7
Detención ilegal e IED en Haití, entre 2010 y 2014



Fuente: Le Nouvelliste Haiti

La variable “detención preventiva prolongada” parece ser un buen indicador de la toma de decisiones de los inversores. En efecto, ante el aumento de las detenciones ilegales, la Figura 7 muestra que las inversiones extranjeras disminuyen. Una situación contraria al artículo 24 de la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre que estipula claramente que todo individuo que ha sido privado de su libertad tiene derecho a que el juez verifique inmediatamente la legalidad de tal medida y a ser juzgado sin demora, o en caso contrario, ser puesto en libertad.

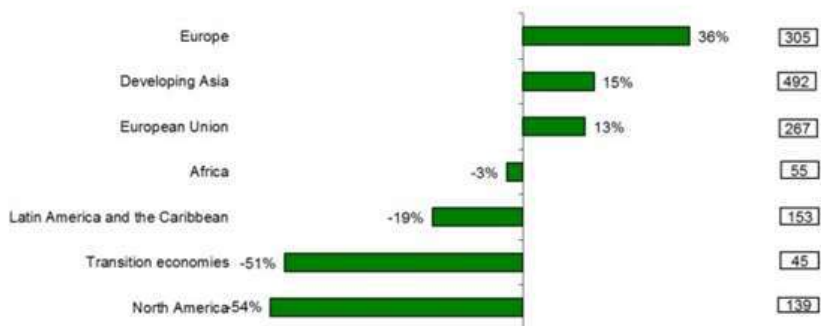
Varios factores pueden explicar esta situación. Puede leerse lo siguiente en el sitio Internet de *Haiti Numérique*¹⁹:

“La inversión extranjera directa (IED) en el mundo disminuyó un 8% el año pasado, afirmó la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo (UNCTAD, 2013). Esta caída ha sido aun más brutal en la sub-región América Latina y el Caribe (19%). En momentos en que Haití debe atraer la mayor cantidad de inversiones directas, unas nubes oscurecen su cielo. Peor aún, los especialistas en ese ámbito no ven una voluntad declarada de las autoridades por salir de este impasse.

“Haití no tiene el perfil para atraer inversiones extranjeras directas a pesar de que las autoridades no dejen de gritar a los cuatro vientos que el país está abierto a los negocios. Prevalece la situación política. Una crisis pre-electoral está carcomiendo al país y el Parlamento no consigue votar leyes que permitan hacer prosperar los negocios. La ley sobre la explotación minera acumula polvo en los cajones, al igual que aquella sobre el comercio electrónico. ¿Cómo crear empleos decentes y sacar a millones de personas de las garras de la pobreza? No existen las fórmulas mágicas, aquí como en el resto del mundo”.

¹⁹ Bill, “Haïti en crise, les investissements étrangers en berne”, *Haiti Numérique*, 31 janvier 2015, www.haitinumerique.com/Haiti-en-crise-les-investissements.html Este sitio ha sido consultado el 29 de marzo de 2016.

Figura 8
IED por región 2013-2014



Source: ©UNCTAD.

Note: Latin America and the Caribbean excludes Caribbean offshore financial centers.

Fuente: CUNCTAD. América Latina y Caribe excluye los centros financieros extraterritoriales caribeños

La Figura 8 muestra una desaceleración de las IED para la región de América Latina y el Caribe, siendo Haití el país más afectado con excepción de Cuba. En 2013, Haití recibió apenas 279 millones de dólares contra 3.600 millones de dólares para la República Dominicana.

La inversión es un asunto de confianza. Ésta es la razón por la cual el país seguirá perdiendo puntos valiosos en las clasificaciones internacionales, en relación con el hecho de que el funcionamiento de la justicia no inspira confianza.

Conclusión

Los datos sobre los indicadores macro-económicos y algunos índices de bienestar muestran de qué manera el funcionamiento de la justicia puede afectar profundamente el progreso económico en un país, como es el caso de Haití.

Resulta que muy pocos inversores quieren invertir en un país en el que reina la impunidad.

Una justicia imparcial es a menudo una garantía para un sector privado honesto.

Bibliografía

Clerc, Denis. “Justice et Economie”, *Alternatives Economiques*, n° 16. 1998.

Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo (UNCTAD). Manual de estadísticas de la UNCTAD. 2013.

http://unctad.org/en/PublicationsLibrary/tdstat38_en.pdf

HC 1987. *Constitución de la República de Haití*. Prensa Nacional. 29 de marzo.

Red Nacional para la Defensa de los Derechos Humanos (RNDDH). Rapport sur la situation générale des droits humains en Haïti au cours de la troisième année de présidence de Michel Joseph Martelly (Informe sobre la situación general de los derechos humanos en Haití durante el tercer año de presidencia de Michel Joseph Martelly). 2014.

HOSPITALITÉ APRES LA RACE: ETRE ET SE RECONNAÎTRE «SOI-MEME DANS L'AUTRE». LES AMBIGÜITÉS DE L'HOSPITALITÉ HAÏTIENNE.

Camilus Adler

Résumé

Cet article explore la singularité de l'expérience de l'hospitalité haïtienne au lendemain de son indépendance en 1804 en devenant la Terre (d'asile, de sanctuaire) d'accueil des Africains et des « Indiens » fuyant l'esclavage et la domination coloniale. Il fait ressortir la tension qui existe entre l'hospitalité comme promesse du droit et du souverain (les premières Constitutions transforment les arrivants accueillis en citoyens) et une hospitalité inconditionnelle plus ouverte aux figures de l'anonymat dont on peut trouver la résonance dans les rapports individuels. Il fait de cette dernière le nom d'une éthicité sociale afin de mieux saisir l'hospitalité au-delà de la race et se demander en même temps comment être (différent) et se reconnaître soi-même dans l'autre accueilli.

Mots-clés : Hospitalité, Haïti, imaginaire de la domination coloniale, race.

Introduction

La langue grecque avait au moins un concept par lequel se tissent les relations avec l'autre (étranger, hôte et non un ennemi= *xénos*) et la découverte de l'altérité plus extérieure («*proxenia*»). Cette découverte qui est en même temps une rencontre ne met pas toujours en évidence le désir hégémo-

nique qu'on peut retrouver dans l'Histoire d'une société consciente d'elle-même et qui se considère, au nom de sa singularité, comme étant porteuse d'une exigence universelle. Mais si l'étranger n'incarne pas toujours la figure du barbare ni celle de l'ennemi, en réalité il peut être soit indésirable (*hostis*=ennemi) soit désirable (hôte).²⁰ Benveniste a étudié les relations entre *hostis* et hôte (*hospes*). Les « connexions étroites » entre étranger, hôte et ennemi qu'il a constatées dans les « langues indo-européennes anciennes » constituent peut-être le foyer potentiel de contamination de notre idée d'hospitalité. D'où sa conclusion que « l'étranger est nécessairement un ennemi – et, corrélativement, que l'ennemi est nécessairement un étranger.²¹ » Le flottement entre « hostilité et hospitalité ²² » est donc possible et révèle les enjeux politiques de l'avènement de l'autre pour soi : susceptible d'être massacré et accueilli ! L'hospitalité n'est possible que dans la mesure où on l'on reconnaît l'arrivant comme sujet de droit avec qui une relation de reconnaissance mutuelle est engagée. Dans ce cas, l'autre est difficilement confondu avec l'*ennemi*.

Si la configuration des sociétés contemporaines prises dans la banalisation des violences géopolitiques permet de se rendre compte à quel point l'inhospitalité déclarée ou masquée constitue justement une épreuve pour tout universel non performatif, c'est qu'il y a toujours eu au fond un désir de ne pas accueillir la « différence polémique », celle qui remet en cause

²⁰ Cf. Emile Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Les Editions Minuit, p.92

²¹ Emile Benveniste, *op.cit.*, p.361

²² Benjamin Boudou, « Ennemis, hôtes et étrangers. Enquête sur les identités politiques grecque et romaine », *Les Mots. Les langages du politiques*, N° 101, 2013. [En ligne], 101 | 2013, mis en ligne le 22 avril 2015, consulté le 25 avril 2018. URL :

<http://journals.openedition.org/mots/21218> ; DOI : 10.4000/mots.21218.

la prétention de soi à parler au nom des autres et pour les autres. Lorsque ceux-ci sont bel et bien présents en faisant émerger d'autres scènes de parole, leur présence prend alors la forme d'une vérification d'une telle prétention. Pari ailleurs, lorsque l'hospitalité ne s'enracine pas dans les pratiques sociales et spirituelles d'une communauté, peut-elle avoir d'autre fondement ? Si *Zeus* incarne l'hospitalité²³ grecque, si c'est en son nom que l'arrivant demande à être reçu en tant qu'étranger de passage, l'inhospitalité est donc une impiété. C'est ce que le Chant IX de *L'Odyssée* d'Homère rappelle par la voix d'Ulysse arrivant à Cyclope. Mais qu'est-ce qui se passera si le dieu invoqué n'est pas reconnu comme tel par l'arrivant ? Comment celui-ci doit-il fonder sa demande ?

La vraie hospitalité, celle qui est rare, n'est-elle pas celle qui va au-delà de la norme hospitalière ou inhospitalière (sociale, politique, culturelle et religieuse) et met donc en scène le pouvoir d'inventivité de l'hôte à ne pas rattacher pleinement son acte à ce qui est autorisé et déjà reconnu au nom justement de sa « responsabilité ²⁴ » ? Une telle conception peut ouvrir la voie à un conflit entre une hospitalité ouverte, hétérogène, plurielle, rattachée à un « cosmopolitisme²⁵ » assumé et une citoyenneté enfermée dans l'idée de frontière qui ne sera pas traitée ici.

À l'aube du XIXe siècle, Haïti avait exploré, *a priori*, à elle seule une voie singulière de l'hospitalité en prétendant pouvoir accueillir tous les descendants d'Africains et d'Indiens fuyant l'esclavage. L'accueil ici se faisait au nom des

²³ Anne Gotman, *Le sens de l'hospitalité. Essai sur les fondements sociaux de l'accueil de l'autre*, sous la direction de Gotman Anne. Paris, Presses universitaires de France, 2001.

²⁴ Jacques Derrida, « Responsabilité et hospitalité » in Mohammed Sef-fayi, dir., *Autour de Jacques Derrida. Manifeste pour l'hospitalité –aux Mi-guettes*, Griny, éditions Paroles d'aubes, Paris, 1999

²⁵ René Schérer, « Cosmopolitisme et hospitalité » In: Communications, 65, 1997. L'hospitalité. pp. 59-68;

droits de ceux qui n'avaient plus de monde ni de droits, qui avaient perdu leur monde et leur nom en devenant des désolés au sens arenldien du terme. Au XXe siècle, Haïti l'avait réitéré, sans doute dans un contexte différent, en faveur des Juifs fuyant le nazisme. Africains, descendants d'Indiens, Juifs (... ?), ont pu trouver y à certain moment donné de leur existence de sujet désolé un nouveau sol de natalité. Cet accueil donne une résonance à ceux qui n'avaient plus d'espace de parole en les transformant en citoyen. Comment accueillir l'autre sans le contraindre à s'effacer, à devenir autre que lui-même, donc sans l'effacer?

Haïti, est un pays singulier, dit on, mais longtemps solitaire dans un monde colonial, esclavagiste, raciste, capitaliste. Un pays ruiné par la guerre coloniale et d'indépendance et dont le devenir a été longtemps entravé par son exclusion et sa « solitude ». Un pays englué dans une histoire transformée en prétexte de bombardement, d'occupation et de pillage répétitifs de ses ressources. Comment un tel pays dévasté, marqué surtout par la mémoire de la traite négrière, de la violence coloniale et surtout d'un « peuple qui n'est plus ²⁶» peut-il être en même temps pour le monde le nom d'une expérience singulière d'hospitalité? L'expérience d'une domination fondée sur la race et dans laquelle on se reconnaît comme étant une figure du dominé racialisé²⁷ peut-elle être le lieu de sédimentation des pratiques hospitalières susceptibles d'être réactivées aujourd'hui?

²⁶ Baron de Vaster, *Le Système colonial dévoilé*, Cap Roux, Imprimeur du Roi, 1814. Cf. Adler Camilus, *Conflictualités et politique comme oubli du citoyen*, Thèse de doctorat de Philosophie, Université Paris 8, 2015, 569 p. <http://www.theses.fr/2015PA080038>.

²⁷ « Écriture postcoloniale du corps et pathologies coloniales » *Revue Asylon(s)*. N° 15, Février 2018. *Politique du corps (post) colonial. Perspectives croisées Europe-Afrique-Amérique*.
url de référence: <http://www.reseau-terra.eu/article1407.html>.

Je me propose d'étudier dans cet article la question de l'hospitalité au regard de celle de la domination esclavagiste dans la *fondation*²⁸ de l'État haïtien où elle signifierait le fait de se reconnaître soi-même dans l'autre. Mon objectif n'est pas d'analyser les éventuels dévoilements de l'hospitalité, sous l'effet de la misère et de la pauvreté, dans la société haïtienne contemporaine où le rapport à l'étranger deviendrait un investissement et son accueil aurait une finalité pécuniaire. Si cela se vérifiait empiriquement, alors il ne nous serait plus possible de parler d'hospitalité. Je tenterai de saisir de préférence les conflits entre ce que l'on appellera, après Jacques Derrida, une hospitalité inconditionnelle et un droit conditionnel à l'hospitalité promis par Haïti à tout individu fuyant l'esclavage qui devient libre et citoyen de plein droit. Il ne s'agit pas d'enfermer l'hospitalité dans l'univers du droit. On pourra même au contraire y voir un conflit latent entre la promesse haïtienne affectée par la continuité de la domination colonial-esclavagiste et ce qu'on pourrait appeler un reste éthique de l'hospitalité qui transcende toujours sa codification. « L'hospitalité est renvoyée comme un au-delà du droit qui peut entrer en conflit très profond avec lui²⁹ ». Si l'autre (l'héritier du maître) qui est exclus de cette promesse est par contre accueilli en étranger comme le montrent les récits de voyage, faut-il y voir les signes d'une hospitalité inconditionnelle ? Les pratiques sociales haïtiennes peuvent-elle fonder celle-ci contre la fermeture déclarée de la promesse hospitalière du droit ?

Je présenterai dans un premier temps les enjeux que pose l'idée d'hospitalité comme promesse et invitation telle

²⁸ Cela signifie que je ne prendrai pas en compte la manifestation de l'hospitalité haïtienne dans la société contemporaine.

²⁹ René Schérer «L'hospitalité, un au-delà du droit» in René Schérer, *Hospitalité*, Paris, Economica «Anthropos», 2004, p. 62.

qu'elle se trouve dans les Constitutions haïtiennes³⁰. S'il apparaît qu'une telle promesse trahit l'ouverture exigée par l'hospitalité sans condition, on peut toutefois la considérer comme un premier moment qui doit être transcendé par les pratiques sociales. Le second temps sera consacré au lien entre hospitalité et éthicité sociale en faisant de celle-ci le lieu de sédimentation de celle-là. Enfin, le dernier moment tentera de faire de l'anonymat le fondement de cette éthicité sociale en s'appuyant sur les analyses de Jacques Derrida. Mais l'anonymat ici n'est pas contradictoire avec l'exigence de reconnaissance car accueillir l'étranger c'est aussi le reconnaître comme une figure égalitaire. C'est l'éthicité sociale qui rend possible ce double mouvement apparemment contradictoire. Néanmoins, comment reconnaître l'autre dans l'anonymat qui n'est pas un voile qu'on peut enlever au gré du vouloir ?

1.- L'hospitalité entre promesse et invitation : la trahison du droit

Selon la dimension de la promesse hospitalière du droit, l'ancien esclave qui fuit sa condition servile et qui a déjà perdu son nom propre sous l'effet d'un rapport de dépossession coloniale de soi ou celui qui risque d'être jeté dans l'espace colonial, est invité à s'intégrer dans le langage du droit haïtien au nom d'un devenir décolonial de soi qui ne se matérialise pas pour autant dans le droit. Les rives haïtiennes et l'espace mortifère de la colonie s'opposent ici de manière tranchée. Mais justement n'aurait-il pas une autre forme de violence dans cette invitation (celle de la «langue du

³⁰ Pour toute référence ultérieure aux constitutions, je renvoie dès à présent à Louis-Joseph Janvier, *Les Constitutions d'Haïti (1801-1885)*, Paris, Marpon et Flammarion, 1886.

droit à laquelle [l'étranger] est étranger ³¹) par laquelle passe son devenir-citoyen (la perte du statut d'étranger)? Est-ce l'étranger qui est accueilli, le proche-lointain avec lequel nous partageons une origine commune perdue (l'Afrique, les Caraïbes d'avant l'Amérique assignés à la destruction en masse) ou le futur citoyen? Il est certain que ce ne soit pas «du droit accordé à *l'étranger en tant que tel, à l'étranger demeuré étranger*, et aux siens, à sa famille, à ses descendants.³²» Dès que l'hospitalité se déploie par et dans le droit, elle tend à effacer le statut de l'étranger et à être effacée.

En filigrane, se pose alors la question de la reconnaissance intersubjective (déjà présente dans la tonalité hégélienne du titre en référence à la *Phénoménologie de l'Esprit*³³ tout en notant la différence entre le fait de se voir soi-même dans l'autre et se reconnaître soi-même dans l'autre de façon réversible). Celle-ci est médiée par un espace public comme condition éthico-sociale de l'accomplissement de soi, de l'autoréalisation de soi contre tout impérialisme éthico-transcendantal où se joue l'objectivation de l'autre comme objet abjectal par son exclusion hors du champ de mon affirmation égotique. Mais cela nécessite un espace-d'être-à-plusieurs qui suspend toujours le solipsisme du moi au profit de son décentrement radical, de l'extériorité infinie afin de laisser advenir les différences dans leur totalité, l'altérité dans son irréductibilité ou sa résistance contre toute oppression. La promesse hospitalière haïtienne fondée juridiquement peut être opposée à l'idée d'une éthicité sociale qui serait le

³¹ Anne Dufourmantelle et Jacques Derrida, *Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre de l'hospitalité*, Calman-Levy «Petite Bibliothèque des idées», 1997, p.21.

³² Jacques Derrida, *op.cit.*, p.27. Souligné par moi.

³³ Voir Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, tr.fr par Jean-Pierre Lefebvre. Paris: GF Flammarion, 2012, p.196 *sq.*, particulièrement lorsqu'il aborde le couple souvent traduit par maître-esclave mais traduit ici par «domination et servitude».

fondement d'une autre hospitalité dont nous pourrions vérifier l'effectivité dans les pratiques sociales, les mœurs au-delà du droit et d'une certaine image de l'autre.

Dès la fondation de l'État haïtien (après l'indépendance), le droit porte la promesse d'une hospitalité toute particulière en faisant le tri entre ceux qui sont dignes d'être accueillis et ceux qui ne le sont pas. Il fait d'Haïti un espace de réhabilitation des corps racialisés. L'hospitalité subsume l'étranger. Les corps africain et indien objectivés et altérisés par l'imaginaire colonial de la race cessent d'être perçus comme corps de l'Autre pour s'intégrer dans le corps de la nation. D'une certaine manière, ce n'est pas l'étranger qui est accueilli en réalité car il y a déjà un fil qui unit les hôtes, un imaginaire qui les relie ensemble et un espace d'habiter perdu suite à l'expérience de domination coloniale. Cela n'est pas toutefois suffisant pour instituer entre eux une patrie commune. Néanmoins, ils sont tous deux en quête d'un nouvel horizon de sens. «Absence de patrie commune qui fait de l'Autre l'Etranger ; l'Etranger qui trouble le chez soi. Mais Etranger veut dire aussi le libre. Sur lui je ne peux rien. Il échappe à ma prise par un côté essentiel, même si je dispose de lui. Il n'est pas tout entier dans mon lieu. Mais moi qui n'ai pas avec l'Etranger de concept commun, je suis, comme lui, sans genre.³⁴»

L'idée de l'hospitalité comme promesse et invitation est lisible textuellement dans les articles 44 de la Constitution haïtienne de 1816 («Tout Africain, Indien et ceux issus de leur sang, nés dans les colonies ou en pays étrangers, qui viendraient résider dans la République seront reconnus Haïtiens, mais ne jouiront des droits de citoyen qu'après une année de résidence.») et 7 de la Constitution de 1843 (« Tout Africain ou Indien, et leurs descendants sont habiles à devenir

³⁴ Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Librairie générale française, p.28.

Haïtiens») et reproduit par l'article 6 de la celle de 1846. Les noms de l'Africain et d'Indien sont moins ici l'incarnation d'une race que celle d'une identité assignée à la servitude quand bien même ils ne sont pas moins déjà contaminés par l'objectivation raciale. Toutefois, le sens de ces articles est de les arracher à cette assignation servile et coloniale en faisant d'Haïti une terre de liberté contre un monde configuré et structuré par la colonialité.

L'hospitalité haïtienne portée par le droit devient une promesse de liberté par laquelle Haïti se sent solidaire d'un monde qui doit être reconfiguré. Elle offre un sol aux désolés et un monde à ceux qui n'en avaient plus. C'est le même principe qui fonde l'accueil des «Juifs» en Haïti pendant la seconde Guerre mondiale³⁵.

Nous célébrons de tels actes sans ignorer le fait qu'ils ne nous révèlent pas toute la dimension ouverte de l'hospitalité. Pourtant, cette hospitalité s'inscrirait déjà dans un horizon décolonial du monde parce qu'elle porte une critique de la race comme grille d'intelligibilité et de structuration des rapports aux autres (le Juif, l'Africain, «l'Indien») qui y sont accueillis dans des moments différents sont les divers noms de l'objectivation de l'autre par la race. Ce sont des corps racialisés, des identités assignées racialement à fuir et à perdre le monde, que ce soit dans l'errance, la traversée, le commerce transatlantique ou la violence coloniale.

Nous distinguons donc deux sphères de l'hospitalité : la sphère politique structurée par les conditions du droit, l'exercice de la souveraineté et la sphère sociale où elle tend à se manifester sans condition dans les rencontres intersubjectives. Ce serait ici qu'œuvre la fraternité contre la hantise à voir dans l'Autre (l'héritier du maître) notre ennemi

³⁵ Elvire Maurouard, *Les Juifs de Saint-Domingue (Haïti)*. Paris: édition du Cygne, 2008.

secret qui viendrait voler notre liberté et ce qui nous est propre (la terre conquise dans la lutte sanglante). La terre comme symbole de «liberté» dans la colonie est revendiquée par ceux qui ont conquis leur liberté. Si les récits de voyages font état de l'hospitalité haïtienne comme acte spontané, gratuit et témoigné par chaque geste envers l'Autre, elle n'est pas émancipée de l'imaginaire colonial où l'Autre devient la figure potentielle du maître. Celui-ci est transformé en ennemi symbolique, imaginaire et non moins réel à la fois. Comment distinguer le «blanc» du maître pour pouvoir distinguer le premier comme étranger du second en tant qu'ennemi?

L'article 12 de la Constitution de 1805 («Aucun blanc, quelle que soit sa nation, ne mettra le pied sur ce territoire, à titre de maître ou de propriétaire et ne pourra à l'avenir y acquérir aucune propriété») ou sa réécriture par les articles 27 de la Constitution de 1806 et 38 de la Constitution de 1816 pose d'emblée cette association. L'inhospitalité ici est déclarée à cette double condition et vise à éviter un double pouvoir de domination : l'accès à la propriété et le pouvoir de maîtrise sur autrui. Néanmoins, la nationalité n'avait pas été définie sous l'angle de la race— qu'il suffise de mentionner la naturalisation «des femmes blanches», des Allemands et des Polonais mentionnés dans la Constitution de 1805— quand bien même elle n'avait pas été ouverte à tous. L'exclusion constitutionnelle des «blancs» (assignés aux colons) peut être expliquée par les perturbations psychiques engendrées par la violence coloniale, par des raisons géostratégiques et non raciales. Elle fut déjà présente dans les premières déclarations en 1804 ainsi que dans l'Acte même de l'Indépendance d'une certaine manière.

S'il est évident que ces articles portent la mémoire de la violence coloniale, on peut se demander aussi si le droit qui fonde cette exclusion n'est pas animé par une résonance

inaudible des voix caribéennes tuées, celles qui ne peuvent plus être confortées par le témoignage des survivants. Cette législature est celle d'une blessure saignante qui, parce qu'elle s'inscrit dans un double héritage désastreux et catastrophique dont *Ayiti* est le nom, reconduit en son cœur ses conséquences inhospitalières. La Caraïbes paie le prix inestimable de la métamorphose de l'étranger en maître-génocidaire (l'Espagnol). Cette métamorphose est elle-même l'expression d'une trahison ou d'une hostilité³⁶ dont la guerre fut la phase ultime par laquelle l'hôte (les Tainos) est chassé, massacré, désarticulé par l'Etranger. Si l'hospitalité peut être définie comme un passage-entre, un «entre-monde», il faut la sauvegarder de la fermeture du droit.

³⁶ Cf. Wooldy Edson Louidor, *La hospitalidad entre la ética y el derecho. Una propuesta analógica desde América Latina*. Saarbrücken: Editorial Académica Española (EAE), 2014.

2.- Hospitalité et éthicité sociale

Après avoir fait état de ses désirs, de ses craintes et inquiétude (issus des préjugés véhiculés en Europe), en pénétrant dans les eaux haïtiennes, le voyageur Victor Schoelcher traduit explicitement l'hospitalité au nom de laquelle il est accueilli en hôte. Sa manière de traduire ses inquiétudes n'est pas moins problématique. Comment Haïti peut-elle être considérée comme le «premier peuple nègre civilisé³⁷» si l'observateur n'est pas un individu affecté, infecté d'une certaine manière par la race? Ne fait-il pas par une telle assertion un déni absolu de l'histoire comme le maître? Haïti aurait commencé l'entrée dans la civilisation des peuples «nègres» selon le sens de cette formule comme si l'idée de «peuple nègre civilisé» était un oxymore voire une anomie de l'histoire ou encore qu'elle pose quelque chose qui ne s'impose d'emblée puisqu'il mérite d'être vérifié. Le voyageur vient vérifier les préjugés racistes et raciaux ainsi que les effets transformateurs de la Révolution.

La rencontre (janvier 1841) provoque un choc lorsque Schoelcher découvre le Cap (longtemps après la fin du règne de Christophe) désert et silencieux, jadis nommé le Paris des Antilles. La ville qui fut florissante pour les esclavagistes dans la colonie laisserait place à une ville fantôme où l'hospitalité semble triompher de la misère et de la violence coloniale. Le combat victorieux contre celle-ci ne parvient pas à instituer un espace de liberté et d'égalité contre lequel s'installent «les ruines de l'esclavage». Le voyageur abolitionniste s'interroge : où est l'effectivité de l'indépendance? «Terrible interrogation à laquelle ceux qui ont conduit ce peuple depuis vingt ans ont à répondre au monde....³⁸» Ils ont à répondre du présent et au présent.

³⁷ Victor Schoelcher, *Colonies étrangères et Haïti: résultats de l'émancipation anglaise*, 2^e tome. Paris: Pagnere, 1843, p.171

³⁸ Victor Schoelcher, p.171.

La description de la misère se métamorphose en une attention aux signes de l'avenir où les voiles sombres se lèvent pour laisser advenir les éclats de lumière. L'étranger-voyageur promet à son lectorat de faire découvrir les surprises et les accidents de son voyage. La première scène qui témoigne de l'hospitalité découverte n'est pas moins réjouissante. La présentation de la chambre incarne une autre image. Ici quelque chose de contrastant apparaît : «M. Obas prit une de ces longues et grossières bougies de cire jaune naturelle dont on use habituellement, et me mena lui-même, avec toutes les formes d'un hôte qui honore son hôte, jusqu'à la chambre qu'il m'avait destinée.» Puis «le vieux général me quitta, et le voyageur blanc s'endormit sous le toit du nègre qui avait exercé l'hospitalité envers lui avec la simplicité des temps primitifs. ³⁹ » La simplicité du geste éveille un sentiment de perte. L'hospitalité se manifeste du même coup comme un acte non calculé. Elle ne s'exprime pas, dans ces conditions, par le droit mais par les mœurs et les pratiques sociales. Entre Obas et le voyageur disparaît toutes les haines raciales et les séquelles de la violence coloniale. «Sur les routes d'Haïti, politesse, aide et souhaits obligeants à celui qui passe; dans ses villes bon gîte à celui qui s'y arrête; à bord de ses bateaux, affabilité pour l'étranger, respect des jeunes gens pour une jeune femme isolée; dans les coins les plus reculés de ses mornes, affectueuse hospitalité pour le voyageur. Allons, Haïti n'est pas si barbare que le disent les ennemis de la race africaine. — Il est impossible de nier le caractère bienveillant, l'esprit doux de ces prétendus sauvages. Ce sont là des qualités essentielles, le reste est affaire d'éducation.⁴⁰»

Le mouvement de l'hospitalité-fraternité sera celui de toute existence humaine et d'une subjectivité comme mouvement d'être et de «se reconnaître soi-même dans

³⁹ Ibid, p.174.

⁴⁰ Ibid., p.176.

l'Autre», le «co-partageant d'un monde commun». Il est l'acte authentique dont a besoin un corps pour signer sa pleine présence lumineuse là où il aurait pu se sentir exclure et rejeter. Je l'appelle *éthicité sociale* et en fais la condition de possibilité de la non-assimilation de la différence à la dissemblance où le visage de l'autre porte toujours les signes de soi, le témoignage d'une entente contre les pulsions meurtrières et les désirs de domination. Il est le site d'une ouverture infinie de soi au monde où celui qui arrive en étranger, et que je dois accueillir à ce titre, me révèle tout en se révélant lui-même. C'est à défaut de cette double révélation qui se fait dans un même mouvement que nous prenons conscience de notre condition d'être pris dans la trame existentielle d'un monde exposé au péril de l'effacement et de l'insignifiance. Cette double révélation est aussi dans cette perspective la condition de possibilité d'une co-existence qui se déploie par le fait que ma présence et celle des autres qui arrivent s'inscrivent dans un «cercle égalitaire» où le *droit à...* devient celui de n'importe qui. Dans ce cas de figure, la violence contre l'Autre ou les autres ou encore les hôtes est en même temps une violence contre soi. Il en découle que l'hospitalité ainsi comprise n'est pas une simple injonction du dehors : celle de la loi divine ou civile. Ce n'est pas dans l'univers juridique ni dans un subjectivisme que l'on doit vérifier le mouvement décrit ici mais dans l'immanence du social.

3.-L'anonymat de l'éthicité sociale

L'éthicité sociale est la sphère sociale infiniment ouverte (à n'importe qui) où m'apparaît l'autre au-delà de tout trait identificatoire, c'est-à-dire dans son anonymat pur qu'il ne faut pas confondre avec l'idée de «voile d'ignorance». Elle n'est pas un mode de la vie éthique mais il n'y a pas de vie éthique portée par une exigence de l'autoréalisation de la vie

qui ne la requiert pas comme condition de sa sédimentation. Chez Hegel, le mouvement de la vie éthique correspond aux différentes formes de gouvernement. Il s'en dégage toujours un rapport entre l'universel et le particulier, un rapport de subsumption de l'intuition sous le concept et du concept sous l'intuition. L'unité du singulier et de l'universel passe par le développement des potentialités de l'éthicité naturelle⁴¹.

L'éthicité sociale n'est pas réductible à la relation à l'étranger puisqu'elle se déploie autrement dans la communauté. En tant qu'elle peut fonder une «hospitalité universelle⁴²» inconditionnelle, elle ne requiert pas non plus l'identité mais la pluralité. Ce n'est plus l'ancien esclave d'origine indienne ou africaine avec ses traits singuliers et spécifiques qui doit être accueilli mais les signes de l'humanité en souffrance qu'il porte, le visage blessé qu'il incarne. Pour accueillir l'autre en étranger, il faut faire abstraction des signes qui le distinguent du familier. C'est refuser de lui demander son passeport ou d'étudier sa généalogie ou encore de procéder à son interpellation. L'étranger accueilli, lorsque l'hospitalité est trahie par le droit, est déjà un interpellé, un assigné à qui on fait injonction de répondre à l'interpellation. Puisque l'on ne peut pas être hospitalier entre-soi, c'est l'ouverture sans condition à l'autre, dont le visage ne me rappelle rien qui me soit propre au sens de ce qui ferait de lui un proche, qui doit être célébrée. La condition d'une hospitalité véritable est l'anonymat pur qui caractérise l'étranger. Néanmoins, l'anonymat absolu n'est pas la condition *per quam* et *sine qua non* de l'éthicité sociale appliquée ici à l'hospitalité. Il va de soi qu'à partir de ce

⁴¹ Georg Wilhelm Friedrich, Hegel, *Système de la vie éthique*, trad. de l'allemand et présenté par Jacques Taminiaux. Paris: Payot «Critique de la politique Payot», 1992, 3^e partie, p.170

⁴² Emmanuel Kant, *Vers la paix perpétuelle*, 2^e section, article III. J'ajoute volontairement «inconditionnelle» après l'idée de l'hospitalité universelle.

moment ce n'est plus l'héritier du maître que je vois dans l'autre mais le visage de l'étranger qui doit être accueilli à ce titre au non de l'hospitalité.

Ne serait-il pas possible alors, au nom même de cet anonymat d'éviter autrement le paradoxe ou la contradiction signalé par Derrida dans l'idée du droit à l'hospitalité (en se référant à Athènes)? «Ce droit à l'hospitalité offert à un étranger "en famille", représenté et protégé par son nom de famille, c'est à la fois ce qui rend possible l'hospitalité ou le rapport d'hospitalité à l'étranger mais du même coup le limite et l'interdit. Car on n'offre pas l'hospitalité, dans ces conditions, à un arrivant anonyme et à quelqu'un qui n'a ni nom ni patronyme, ni famille, ni statut social, et qui dès lors est traité non pas comme un étranger mais comme un barbare.⁴³» Contre ce régime, Derrida défend l'idée d'une «hospitalité absolue ou inconditionnelle». Celle-ci transcende le droit qui vient toujours définir les conditions de possibilité de l'hospitalité, autrement dit la limiter et l'interdire. Il apparaît alors que la question qui a droit à l'hospitalité est une mauvaise question qui n'est pas posée du point de vue de l'étranger mais de celui de l'hospitalier qui définit les critères de reconnaissance du statut de l'étranger.

Néanmoins, ce mouvement est entravé non pas par la race en tant que telle mais par les perturbations provoquées par la violence colonial-esclavagiste. La genèse de ces perturbations peut être recherchée dans la conséquence de l'arrivée des Espagnols en Amérique où l'étranger s'assimile lui-même, par ses actions guerrières et productives ainsi que par son discours, au bourreau qui anéantit, extermine celles et ceux (les Taïnos) qui avaient été pris dans l'allégresse que pourrait signifier à leurs yeux la rencontre transformée en conquête génocidaire. Les «crimes du colonialisme», les

⁴³ Jacques Derrida, *op.cit.*, p.27,29.

génocides liés à la «conquête» peuvent être relus comme autant d'entraves qui génèrent la «catégorie d'inhospitalité ⁴⁴». Car ils compriment la mémoire des affectés parce qu'ils peuvent être parfois la source d'une souffrance insidieuse qui résiste au deuil et à l'oubli. Comment accueillir l'autre avec le souvenir «de l'existence d'un peuple qui n'est plus ⁴⁵» quand, pour l'hôte, celui qui doit être accueilli a le même visage que le maître dont la violence coloniale est la cause de cette existence qui n'est plus? Il existe une plaie non pansée par le temps et l'histoire alors qu'il nous revient d'avancer et de nous ouvrir aux autres. Comment imaginer que l'étranger qui arrive en étranger a le droit d'être-là au même titre que moi alors qu'il lui est impossible de le faire valoir comme le «droit d'avoir des droits» (Arendt)?

Le droit qui fonde la promesse hospitalière ici n'est pas manifestement, pour reprendre l'expression kantienne, un droit cosmopolite. Son ouverture (sur les corps racialisés, c'est-à-dire sur les individus susceptibles d'être pris dans une expérience asservissante et de domination raciale) fermé (sur les corps racialisants, c'est-à-dire potentiellement les maîtres et les colons) n'épuise pas toute la dynamique sociale de l'hospitalité en Haïti. Nous avons vu à partir d'un exemple parmi tant d'autres possibles la manifestation de celle-ci par-delà la race. C'est ici qu'elle rendrait possible l'habiter. Malgré ses limites évidentes, il nous revient d'apprécier aujourd'hui la promesse haïtienne au moment où le monde est

⁴⁴ René Schérer, *Zeus hospitalité. Eloge de l'hospitalité*. Paris: Armand Colin «L'ancien et le nouveau», 1979, p.49.

⁴⁵ Baron de Vastey, *Le système colonial dévoilé*, Cap, Roux, Imprimeur du Roi, 1814, Adler Camilus, *Conflictualités et politique comme oubli du citoyen (Haïti)*, Thèse de doctorat de Philosophie, Université Paris8, septembre 2015, p. 68 sq.

incapable de re-découvrir l'inconditionnalité de l'hospitalité face à la situation actuelle du monde.

Il ne faut pas être Syrien, Irakien ou un désolé pour l'expérimenter. Il suffit d'être hors de chez soi. «Le cours de l'histoire nous a privés des lieux où trouver, où chercher, une hospitalité pleine, accueillante et bénéfique. Cette idée directrice se réduit à une fiction, une utopie. Il convient alors de la vivifier à la source de la constitution de l'autre – comme à celle de la rencontre empirique du corps. Du corps sexué.⁴⁶» Du corps racialisé. Mais il nous a aussi laissés une image appauvrie de l'autre assimilable à l'ennemi exécrationnel et métamorphosable en maître : l'autre qui ne cesse de manifester sa volonté de puissance impériale.

⁴⁶ René Schérer, *Zeus hospitalité*, *op.cit.* p.97.

Bibliographie

Adler, Camilus. *Conflictualités et politique comme oubli du citoyen (Haïti)*, Thèse de doctorat de Philosophie, d'Université Paris 8, septembre 2015.

Adler, Camilus. "Écriture postcoloniale du corps et pathologies coloniales". *Revue Asylon(s)* n°15, Février 2018. Politique du corps (post) colonial. Perspectives croisées Europe-Afrique-Amérique. <http://www.reseau-terra.eu/article1407.html>.

Baron de Vastey. *Le système colonial dévoilé*. Ed. Roux, Imprimeur du Roi, 1814.

Benveniste, Emile. *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris: Les Editions Minuit. 1970.

Boudou, Benjamin. "Ennemis, hôtes et étrangers. Enquête sur les identités politiques grecque et romaine", *Les Mots. Les langages du politiques*, n°101, 2013. Consulté le 25 avril 2018. <http://journals.openedition.org/mots/21218>; DOI: 10.4000/mots.21218.

Derrida, Jacques. *Responsabilité et hospitalité*. Mohammed Seffahi, dir., Autour de Jacques Derrida. Manifeste pour l'hospitalité. Paris: éditions Paroles d'aubes, 1999.

Derrida, Jacques et Dufourmantelle, Anne. *Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre de l'hospitalité*. Paris: Ed. Calmann-Lévy, Petite Bibliothèque des idées, 1997.

Gotman, Anne. *Le sens de l'hospitalité*. Essai sur les fondements sociaux de l'accueil de l'autre. *Puf "Le lien social"*, n°1234, Novembre-Décembre 2001: 151. Paris: Presses Universitaires de France.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phénoménologie de l'Esprit*, traduit par Jean-Pierre Lefebvre. Paris: GF Flammarion, 2012.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Système de la vie éthique*, traduit par Jacques Taminiaux. Paris: Ed. Payot & Rivages, 1992.

Janvier, Louis-Joseph. *Les Constitutions d'Haïti (1801-1885)*. Paris: Ed. Marpon y Flammarion, 1886.

Kant, Immanuel. *La paix perpétue*. 1795.

Levinas, Emmanuel. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Ed. Librairie générale française.

Louidor, Wooldy Edson. *L'hospitalité entre l'éthique et le droit. Une proposition analogique depuis l'Amérique latine*. Saarbrücken: Ed. Académica Española (EAE), 2014.

Maurouard, Elvire. *Les Juifs de Saint-Domingue (Haïti)*. Paris: Ed. Cygne, 2008.

Schérer, René. "Cosmopolitisme et hospitalité". *Communications*, n°65, 1997. L'hospitalité, sous la direction de Anne Gotman: 59-68. DOI : <https://doi.org/10.3406/comm.1997.1987>

Schérer, René. *Zeus hospitalité. Eloge de l'hospitalité*. Paris: Armand Colin, L'ancien et le nouveau, 1993.

Schoelcher, Víctor. *Colonies étrangères et Haïti: résultats de l'émancipation anglaise*, 2^e volume. Paris: Ed. Pagnère, 1843.

HOSPITALIDAD DESPUÉS DE LA RAZA: SER Y RECONOCERSE A “SÍ MISMO EN EL OTRO”. LAS AMBIGÜEDADES DE LA HOSPITALIDAD HAITIANA

Camilus Adler

Resumen

Este artículo explora la singularidad de la experiencia de la hospitalidad haitiana tras su independencia en 1804 al convertirse en Tierra (de asilo, de santuario) de acogida de los africanos y los “indios” que huían de la esclavitud y de la dominación colonial. Resalta la tensión existente entre la hospitalidad como promesa del derecho y del soberano (las primeras Constituciones convirtieron a los recién llegados en ciudadanos) y una hospitalidad incondicional más abierta a las figuras del anonimato de la que pueden encontrarse ecos en las relaciones individuales. Y hace de esta última el nombre de una eticidad social con el fin de captar mejor la hospitalidad más allá de la raza y preguntarse al mismo tiempo cómo ser (diferente) y reconocerse a sí mismo en el otro acogido.

Palabras clave: Hospitalidad, Haití, imaginario de la dominación colonial, raza.

Introducción

La lengua griega tenía por lo menos un concepto por el que se tejían las relaciones con el otro (extranjero, huésped y no un enemigo=*xenos*) y el descubrimiento de la alteridad más exterior (“*proxenia*”). Este descubrimiento que es al mismo tiempo un encuentro no siempre pone en evidencia el deseo hegemónico que puede encontrarse en la Historia de una sociedad consciente de sí misma y que se considera, en nombre

de su singularidad, como portadora de una exigencia universal. Pero si bien el extranjero no siempre encarna la figura del bárbaro ni la del enemigo, en realidad puede ser tanto indeseable (*hostis*=enemigo) como deseable (huésped).⁴⁷ Benveniste estudió las relaciones entre *hostis* y huésped (*hospes*). Las “estrechas conexiones” entre extranjero, huésped y enemigo que constató en las “lenguas indo-europeas antiguas” constituyen tal vez el foco potencial de contaminación de nuestra idea de hospitalidad. De allí su conclusión que “el extranjero es necesariamente un enemigo –y correlativamente, que el enemigo es necesariamente un extranjero⁴⁸”. La vacilación entre “hostilidad y hospitalidad⁴⁹” es por lo tanto posible y revela los desafíos políticos del advenimiento del otro para sí: ¿susceptible de ser masacrado y acogido! La hospitalidad sólo es posible en la medida en que se reconoce al que llega como sujeto de derecho con el cual se entabla una relación de reconocimiento mutuo. En tal caso, el otro difícilmente pueda ser confundido con el *enemigo*.

Si la configuración de las sociedades contemporáneas atrapadas en la banalización de las violencias geopolíticas permite darse cuenta hasta qué punto la inhospitalidad declarada u oculta constituye justamente una prueba para todo universal no performativo, es porque en el fondo siempre hubo un deseo de no acoger la “diferencia polémica”, aquella que pone en cuestión la pretensión de sí: de hablar en nombre

⁴⁷ Cf. Emile Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, París, Les Editions Minuit, p.92

⁴⁸ Emile Benveniste, *op.cit.*, p.361

⁴⁹ Benjamin Boudou, “Ennemis, hôtes et étrangers. Enquête sur les identités politiques grecque et romaine”, *Les Mots. Les langages du politiques*, N° 101, 2013. [En línea], 101 | 2013, puesto en línea el 22 de abril de 2015, consultado el 25 de abril de 2018. URL: <http://journals.openedition.org/mots/21218>; DOI: 10.4000/mots.21218.

de los otros y para los otros. Cuando éstos están efectivamente presentes haciendo emerger otros escenarios de palabra, su presencia toma entonces la forma de una verificación de tal pretensión. Por otra parte, cuando la hospitalidad no está enraizada en las prácticas sociales y espirituales de una comunidad, ¿acaso puede tener otro fundamento? Si *Zeus* encarna la hospitalidad⁵⁰ griega, si es en su nombre que el recién llegado pide ser recibido en tanto extranjero de paso, la inhospitalidad es pues una impiedad. Es lo que recuerda el Canto IX de *La Odisea* de Homero, a través de la voz de Ulises, llegando a la Isla de los Cíclopes. ¿Pero qué sucederá si el dios invocado no es reconocido como tal por quien llega? ¿Cómo deberá éste formular su pedido?

La verdadera hospitalidad, aquella que es rara, ¿acaso no es la que va más allá de la norma hospitalaria o inhospitalaria (social, política, cultural y religiosa) y pone en escena el poder de inventiva del huésped a no vincular plenamente su acción a lo que está autorizado y ya reconocido en nombre justamente de su responsabilidad⁵¹? Semejante concepción puede abrir la vía a un conflicto entre una hospitalidad abierta, heterogénea, plural, ligada a un “cosmopolitismo⁵²” asumido, y una ciudadanía encerrada en la idea de frontera que no será tratada aquí.

Al alba del siglo XIX, Haití había explorado, *a priori*, por sí solo una vía singular de la hospitalidad al pretender recibir a todos los descendientes de africanos e indios que huían de la esclavitud. La acogida se daba en este caso en nombre de los derechos de aquellos que ya no tenían mundo

⁵⁰ Anne Gotman (dir.), *Le sens de l'hospitalité. Essai sur les fondements sociaux de l'accueil de l'autre*, París, Presses universitaires de France, 2001.

⁵¹ Jacques Derrida, “Responsabilité et hospitalité”, en Mohammed Seffayi (dir.), *Autour de Jacques Derrida. Manifeste pour l'hospitalité –aux Miguettes*, Griny, éditions Paroles d'aubes, París, 1999.

⁵² René Schérer, “Cosmopolitisme et hospitalité”, en *Communications*, 65, 1997, “L'hospitalité”, pp. 59-68.

ni derechos, que habían perdido su mundo y su nombre al convertirse en desamparados en el sentido arendtiano del término. En el siglo XX, Haití lo hizo nuevamente, en un contexto diferente sin duda, en beneficio de los judíos que huían del nazismo. Africanos, descendientes de indios, judíos pudieron encontrar allí en algún momento de sus existencias, como sujetos desamparados, una nueva tierra de natalidad. Este recibimiento hizo eco a aquellos que ya no tenían espacio para expresarse al transformarlos en ciudadanos. ¿Cómo recibir al otro sin forzarlo a desvanecerse, a volverse otro que sí-mismo, por lo tanto sin borrarlo?

Haití es un país singular, se dice, pero por mucho tiempo fue solitario en un mundo colonial, esclavista, racista y capitalista. Un país arruinado por la guerra colonial y de independencia, y cuyo devenir se ha visto largamente obstaculizado por su exclusión y su “soledad”. Un país enredado en una historia transformada en pretexto de bombardeos, de ocupación y de saqueo repetitivo de sus recursos. ¿Cómo es posible que semejante país devastado, marcado por la memoria de la trata negrera, de la violencia colonial y, por sobre todo, un “pueblo que ya no existe⁵³”, pueda al mismo tiempo representar para el mundo, el nombre de una experiencia singular de hospitalidad? ¿Acaso la experiencia de una dominación fundada en la raza, en la cual uno se reconoce como una figura del dominado racializado⁵⁴,

⁵³ Baron de Vaster, *Le Système colonial dévoilé*, Cap Roux, Imprimeur du Roi, 1814. Cf. Adler Camilus, *Conflictualités et politique comme oubli du citoyen*, Tesis de doctorado de Filosofía, Universidad París8, 2015, 569 p., <http://www.theses.fr/2015PA080038>.

⁵⁴ “Écriture postcoloniale du corps et pathologies coloniales”, *Revue Asylon(s)*. N°15, febrero de 2018, “Politique du corps (post) colonial. Perspectives croisées Europe-Afrique-Amérique”, URL de referencia: <http://www.reseau-terra.eu/article1407.html>.

pueda ser el lugar de sedimentación de las prácticas hospitalarias susceptibles de ser reactivadas hoy?

Me propongo estudiar en este artículo la cuestión de la hospitalidad en relación con la de la dominación esclavista, durante la *fundación*⁵⁵ del Estado haitiano, donde significaría el hecho de reconocerse a sí mismo en el otro. Mi objetivo no es analizar los eventuales desvíos de la hospitalidad, bajo el efecto de la miseria y de la pobreza, en la sociedad haitiana contemporánea donde la relación con el extranjero se convertiría en una inversión y su acogida tendría una finalidad monetaria. Si eso se verificara empíricamente, entonces ya no nos sería posible hablar de hospitalidad. Intentaré comprender preferentemente los conflictos entre lo que llamaremos, según Jacques Derrida, una hospitalidad incondicional y un derecho condicional a la hospitalidad prometida por Haití a todo individuo que huye de la esclavitud, deviene libre y ciudadano de pleno derecho. No se trata de encerrar a la hospitalidad en el universo del derecho. Al contrario, podremos incluso ver allí un conflicto latente entre la promesa haitiana afectada por la continuidad de la dominación colonial-esclavista y lo que podría llamarse un resto ético de la hospitalidad que sigue trascendiendo su codificación. “La hospitalidad es reflejada como un más allá del derecho que puede entrar en un conflicto muy profundo con el mismo⁵⁶”. Si el otro (el heredero del amo) que es excluido de esta promesa es recibido en cambio como extranjero, como demuestran las crónicas de viaje, ¿acaso deben verse allí los signos de una hospitalidad incondicional? ¿Acaso las prácticas sociales haitianas pueden fundarse contra

⁵⁵ Esto significa que no tendré en cuenta las manifestaciones de la hospitalidad haitiana en la sociedad contemporánea.

⁵⁶ René Schérer, “L’hospitalité, un au-delà du droit”, en René Schérer, *Hospitalité*, París, Economica «Anthropos», 2004, p. 62.

la interrupción declarada de la promesa hospitalaria del derecho?

Presentaré en un primer momento los desafíos que plantea la idea de hospitalidad como promesa e invitación, tal cual como figura en las Constituciones haitianas ⁵⁷. Si pareciera que semejante promesa traiciona la apertura exigida por la hospitalidad sin condiciones, puede sin embargo considerársela como una primera instancia que debe ser trascendida por las prácticas sociales. El segundo momento estará consagrado a la relación entre hospitalidad y eticidad social, haciendo de ésta última el lugar de sedimentación de la primera. Finalmente, el último momento intentará hacer del anonimato, el fundamento de esta eticidad social, basándose en los análisis de Jacques Derrida. Pero aquí, el anonimato no es contradictorio con la exigencia de reconocimiento pues recibir al extranjero es también reconocerlo como figura igualitaria. Es la eticidad social la que hace posible este doble movimiento en apariencia contradictorio. No obstante, ¿cómo reconocer al otro en el anonimato, ya que no es un velo que pueda quitarse a simple voluntad?

1. La hospitalidad entre promesa e invitación: la traición del derecho

Según la dimensión de la promesa hospitalaria del derecho, el ex esclavo que huye de su condición servil y que ya ha perdido su nombre de pila bajo el efecto de una relación de deposición colonial de sí o aquel que corre el riesgo de verse arrojado en el espacio colonial, es invitado a integrarse en el lenguaje del derecho haitiano en nombre de un devenir decolonial de sí que no por ello se materializa en el derecho.

⁵⁷ Para toda referencia ulterior a las Constituciones, remito desde ya a Louis-Joseph Janvier, *Les Constitutions d'Haïti (1801-1885)*, París, Marpon et Flammarion, 1886.

Las orillas haitianas y el espacio mortífero de la colonia se oponen aquí de forma tajante. Pero, justamente, ¿acaso no habría otra forma de violencia en esta invitación (la de la “lengua del derecho a la que [el extranjero] es extranjero⁵⁸”) por la que pasa su devenir-ciudadano (la pérdida del estatuto de extranjero)? ¿Es el extranjero recibido, ese prójimo-lejano con el que compartimos un origen común perdido (África, el Caribe previo a la América, destinados a la destrucción masiva) o el futuro ciudadano? Es seguro que no se trata “del derecho acordado al *extranjero en tanto tal, al extranjero que permanece extranjero*, y a los suyos, a su familia, a sus descendientes⁵⁹». A partir del momento en que la hospitalidad se despliega en y a través del derecho, tiende a borrar el estatuto del extranjero y a ser borrada.

En filigrana, se plantea entonces la cuestión del reconocimiento intersubjetivo (ya presente en la tonalidad hegeliana del título en referencia a la *Fenomenología del Espíritu*⁶⁰, aunque señalando la diferencia entre el hecho de verse a sí mismo en el otro y reconocerse a sí mismo en el otro de manera reversible). Ésta se encuentra mediada por un espacio público como condición ético-social de la realización de sí, de la autorrealización de sí contra todo imperialismo ético-trascendental donde se juega la objetivación del otro como objeto abyectal a través de su exclusión del campo de mi afirmación egótica. Pero ello requiere de un espacio-de-ser-en-conjunto que siempre suspende el solipsismo del yo en

⁵⁸ Anne Dufourmantelle y Jacques Derrida, *Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre de l'hospitalité*. París: Calmann-Lévy, “Petite Bibliothèque des idées”, 1997, pág. 21.

⁵⁹ Jacques Derrida, *op.cit.*, pág. 27. Subrayado del autor.

⁶⁰ Véase Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, tr.fr par Jean-Pierre Lefebvre. París: GF Flammarion, 2012, págs.196-197 (*Fenomenología del Espíritu*, varias ediciones), particularmente cuando aborda el par a menudo traducido por amo-esclavo pero en este caso traducido como “dominación y servidumbre”.

provecho de su descentramiento radical, de la exterioridad infinita, con el fin de dejar adivinar las diferencias en su totalidad, la alteridad en su irreductibilidad o su resistencia contra toda opresión. La promesa hospitalaria haitiana fundada jurídicamente puede oponerse a la idea de una eticidad social que sería el fundamento de otra hospitalidad cuya efectividad podríamos verificar en las prácticas sociales, las costumbres más allá del derecho y de una cierta imagen del otro.

Desde la fundación del Estado haitiano (después de la independencia), el derecho conlleva la promesa de una hospitalidad muy particular al separar aquellos que son dignos de ser recibidos y aquellos que no lo son. Hace de Haití un espacio de rehabilitación de los cuerpos racializados. La hospitalidad subsume al extranjero. Los cuerpos africanos e indio, objetivados y alterizados por el imaginario colonial de la raza, dejan de ser percibidos como el cuerpo del Otro para integrarse en el cuerpo de la nación. De cierta forma, no es el extranjero el que es recibido pues ya existe un hilo que une anfitriones y huéspedes, un imaginario que los une y un espacio de cohabitación perdido tras la experiencia de la dominación colonial. No obstante, ello no alcanza para instituir entre ellos una patria común. Sin embargo, ambos persiguen un nuevo horizonte de sentido. “Ausencia de patria común que hace del Otro el Extranjero; el Extranjero que perturba el hogar. Pero Extranjero también quiere decir el que es libre. Sobre él no puedo poder. Escapa a mi dominio por un lado esencial, aun cuando disponga de él. No se encuentra enteramente en mi lugar. Pero yo, que no tengo concepto común alguno con el Extranjero, soy, como él, sin género⁶¹.”

⁶¹ Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. París: Librairie générale française, pág. 28.

La idea de la hospitalidad como promesa e invitación puede leerse literalmente en los artículos 44 de la Constitución haitiana de 1816 (“Todo africano, indio y aquellos descendientes de su sangre, nacidos en las colonias o en países extranjeros, que vinieran a residir en la República serán reconocidos haitianos, pero sólo gozarán de los derechos ciudadanos tras un año de residencia.”) y 7 de la Constitución de 1843 (“Todo africano o indio, y sus descendientes están habilitados a convertirse en haitianos.”) y reproducido por el artículo 6 de la de 1846. Los nombres “africano” e “indio” no representan en este caso tanto la encarnación de una raza como la identidad asignada a la servidumbre, aun cuando no dejen de estar contaminados por la objetivación racial. Sin embargo, el sentido de estos artículos es el de despojarlos de esta asignación servil y colonial al hacer de Haití una tierra de libertad contra un mundo configurado y estructurado por la colonialidad.

La hospitalidad haitiana contenida en el derecho se vuelve una promesa de libertad a través de la cual Haití se siente solidario de un mundo que debe ser reconfigurado. Ofrece un suelo a los afligidos y un mundo a aquellos que ya no tenían ninguno. Es el mismo principio que sostiene el recibimiento de los “Judíos” en Haití durante la Segunda Guerra Mundial⁶².

Celebramos semejantes actos sin ignorar el hecho de que no nos revelan toda la dimensión abierta de la hospitalidad. Sin embargo, esta hospitalidad se inscribiría ya en un horizonte decolonial del mundo porque conlleva una crítica de la raza como grilla de inteligibilidad y estructuración de las relaciones con los otros; el judío, el africano, el “indio” que son recibidos en diferentes momentos son los distintos nombres de la objetivación del otro a través

⁶² Elvire Maurouard, *Les Juifs de Saint-Domingue (Haïti)*. París: Editions du Cygne, 2008.

de la raza. Son cuerpos racializados, identidades asignadas racialmente a huir y a perder el mundo, ya sea en la errancia, la travesía, el comercio transatlántico o la violencia colonial.

Distinguimos por lo tanto dos esferas de la hospitalidad: la esfera política estructurada por las condiciones del derecho, el ejercicio de la soberanía, y la esfera social en la que tiende a manifestarse sin condiciones en los encuentros intersubjetivos. Sería aquí donde opera la fraternidad contra el miedo a ver en el Otro (el heredero del amo) nuestro enemigo secreto que vendría a robar nuestra libertad y lo que nos es propio (la tierra conquistada a través de la lucha sangrienta). La tierra como símbolo de “libertad” en la colonia es reivindicada por aquellos que han conquistado su libertad. Si bien las crónicas de viaje consideran a la hospitalidad haitiana como un acto espontáneo, gratuito y representado en cada gesto hacia el Otro, ésta no se ha emancipado del imaginario colonial en el que el Otro se convierte en la figura potencial del amo. Éste es transformado en enemigo simbólico, imaginario y no menos real a la vez. ¿Cómo distinguir al “blanco” del amo para poder distinguir al primero como extranjero del segundo como enemigo?

El artículo 12 de la Constitución de 1805 (“Ningún blanco, cualquiera sea su nacionalidad, pondrá un pie en este territorio, a título de amo o de propietario y no podrá a futuro adquirir ninguna propiedad”) o su reescritura en los artículos 27 de la Constitución de 1806 y 38 de la Constitución de 1816 plantea de entrada esta asociación. En este caso se declara la inhospitalidad ante esta doble condición y se busca evitar un doble poder de dominación: el acceso a la propiedad y el poder de dominio sobre otro. No obstante, la nacionalidad no había sido definida bajo el punto de vista de la raza —alcanza con citar la naturalización de las “mujeres blancas”, de los alemanes y los polacos, mencionados en la Constitución de 1805— aun cuando no había sido abierta a todos. La exclusión constitucional de los “blancos” (asimilados a los colonos)

puede ser explicada por las perturbaciones psíquicas engendradas por la violencia colonial, por razones geoestratégicas y no raciales. De cierta manera, ya estaba presente en las primeras declaraciones en 1804 así como en la misma Acta de Independencia.

Si bien es evidente que esos artículos conllevan la memoria de la violencia colonial, es posible preguntarse también si el derecho que funda esta exclusión no está animado por una resonancia inaudible de las voces caribeñas acalladas, aquellas que ya no pueden ser reafirmadas por el testimonio de los sobrevivientes. Esta legislación es la de una herida sangrante que, al inscribirse en una doble herencia desastrosa y catastrófica, cuyo nombre es *Ayiti*, renueva en su corazón sus consecuencias inhospitalarias. El Caribe paga el precio inestimable de la metamorfosis del extranjero en amogénocida (el español). Esta metamorfosis es ella misma la expresión de una traición o de una hostilidad⁶³ de la que la guerra fue la fase última a través de la cual el anfitrión (los Taínos) fue expulsado, masacrado, desarticulado por el extranjero. Si la hospitalidad puede definirse como un pasaje-entre, un “entre-mundo”, es necesario salvaguardarla de la clausura del derecho.

2. Hospitalidad y eticidad social

Después de expresar sus deseos, temores y preocupaciones (fruto de los prejuicios difundidos en Europa), al penetrar en aguas haitianas, el viajero Víctor Schoelcher refleja explícitamente la hospitalidad en cuyo nombre es recibido como huésped. Su forma de traducir sus

⁶³ Cf. Wooldy Edson Louidor, *La hospitalidad entre la ética y el derecho. Una propuesta analógica desde América Latina*. Saarbrücken: Editorial Académica Española (EAE), 2014.

preocupaciones no deja por ello de ser menos problemática. ¿Cómo puede ser considerado Haití el “primer pueblo negro civilizado⁶⁴” si el observador no es un individuo preocupado, infectado de cierta forma por la raza? ¿Acaso a través de semejante aserción no efectúa una negación absoluta de la historia como el amo? Haití habría dado inicio al ingreso en la civilización de los pueblos “negros” según el sentido de esta fórmula, como si la idea de “pueblo negro civilizado” fuera un oxímoron o incluso una anomia de la historia o, más bien, planteara algo que no se impone de entrada ya que merece ser verificado. El viajero viene a verificar los prejuicios racistas y raciales así como los efectos transformadores de la Revolución.

El encuentro (enero 1841) provoca un choque cuando Schoelcher descubre el Cabo (mucho tiempo después del fin del reino de Christophe) desierto y silencioso, antaño llamado el París de las Antillas. La ciudad que fuera floreciente para los esclavistas en la colonia dejó su lugar a una ciudad fantasma donde la hospitalidad parece triunfar sobre la miseria y la violencia colonial. La lucha victoriosa contra ésta no logra instituir un espacio de libertad y de igualdad contra el cual se instalan “las ruinas de la esclavitud”. El viajero abolicionista se pregunta: ¿dónde está la efectividad de la independencia? “Terrible interrogante al que aquellos que han liderado este pueblo desde hace veinte años deberán responder ante el mundo...⁶⁵” Deben responder del presente y al presente.

La descripción de la miseria se metamorfosea en una atención a los signos del futuro donde los velos oscuros se levantan para dejar adivinar los brillos de luz. El extranjero-viajero promete a sus lectores hacerles descubrir las sorpresas

⁶⁴ Víctor Schoelcher, *Colonies étrangères et Haïti: résultats de l'émancipation anglaise*, 2^{do} tomo. París: Pagnère, 1843, pág. 171

⁶⁵ Víctor Schoelcher, pág. 171.

y los accidentes de su viaje. La primera escena que atestigüa de la hospitalidad descubierta es placentera. La presentación de la habitación encarna otra imagen. Aparece allí un contraste: “Obas tomó una de esas largas y gruesas velas de cera amarilla que se usan normalmente, y me condujo en persona, con todas las formas de un anfitrión que honra a su huésped, hasta la habitación que me tenía preparada”. Luego, “el viejo general me abandonó y el viajero blanco se quedó dormido bajo el techo de negro que lo había recibido con la hospitalidad simple de los tiempos primitivos ⁶⁶”. La simplicidad del gesto evoca un sentimiento de pérdida. La hospitalidad se manifiesta a su vez como un acto no calculado. No se expresa, en esas condiciones, a través del derecho sino por las costumbres y las prácticas sociales. Entre Obas y el viajero desaparecen todos los odios raciales y las secuelas de la violencia colonial. “Por las rutas de Haití, la cortesía, la ayuda y los buenos deseos son costumbre ante el pasante; en las ciudades se recibe bien al que se detiene; a bordo de sus barcos, amabilidad para el extranjero, respeto de los jóvenes hacia una joven aislada; en los parajes más lejanos, afectuosa hospitalidad para los viajeros. Vamos, Haití no es tan bárbaro como dicen los enemigos de la raza africana. Resulta imposible negar el carácter bondadoso, el dulce espíritu de estos pretendidos salvajes. Se trata de cualidades esenciales. El resto es cuestión de educación⁶⁷.”

El movimiento de la hospitalidad-fraternidad será el de toda existencia humana y de una subjetividad como movimiento de ser y de “reconocerse a sí mismo en el Otro”, el “copartícipe de un mundo común”. Es el acto auténtico que requiere un cuerpo para afirmar su plena presencia luminosa allí donde habría podido sentirse excluido y rechazado. Lo denomino *eticidad social* y lo convierto en la condición de

⁶⁶ Ibid, pág. 174.

⁶⁷ Ibid., pág. 176.

posibilidad de la no-asimilación de la diferencia a la semejanza donde el rostro del otro sigue llevando los signos de sí, el testimonio de un acuerdo contra las pulsiones asesinas y los deseos de dominación. Es el sitio de una apertura infinita de sí al mundo donde aquel que llega como extranjero, y que debo recibir como tal me revela todo al revelarse el mismo. Es a falta de esta doble revelación que se hace en un mismo movimiento que tomamos conciencia de nuestra condición de estar atrapados en la trama existencial de un mundo expuesto al peligro de la desaparición y la insignificancia. Esta doble revelación es también en esta perspectiva la condición de posibilidad de una coexistencia que se despliega por el hecho de que mi presencia y la de los otros que llegan se inscriben en un “círculo igualitario” en el que el *derecho a...* se convierte en el de cada cual. En este caso, la violencia contra el Otro o los otros o incluso los huéspedes es al mismo tiempo una violencia contra sí. De allí que la hospitalidad entendida en estos términos no sea una simple orden externa: la de la ley divina o civil. No es ni en el universo jurídico ni en un subjetivismo donde debemos verificar el movimiento aquí descrito, sino en la inmanencia de lo social.

3. El anonimato de la eticidad social

La eticidad social es la esfera social infinitamente abierta (a cualquiera) donde el otro se me aparece más allá de todo rasgo identificatorio, es decir en su anonimato puro que no debe confundirse con la idea de “velo de ignorancia”. No es un modo de la vida ética pero no hay vida ética impulsada por una exigencia de la autorrealización de la vida que no la requiera como condición de su sedimentación. En Hegel, el movimiento de la vida ética corresponde a las diferentes formas de gobierno. Se desprende siempre de allí una relación entre lo universal y lo particular, una relación de subsunción de la intuición en el concepto y del concepto en la intuición. La unidad de lo singular

y de lo universal pasa por el desarrollo de las potencialidades de la eticidad natural⁶⁸.

La eticidad social no puede reducirse a la relación con el extranjero pues se despliega de otra manera en la comunidad. En tanto puede fundar una “hospitalidad universal”⁶⁹ incondicional, no requiere tampoco de la identidad sino de la pluralidad. Ya no es el antiguo esclavo de origen indio o africano con sus rasgos singulares y específicos el que debe ser recibido sino los signos de la humanidad en sufrimiento que carga, el rostro herido que encarna. Para recibir al otro como extranjero, es necesario hacer abstracción de los signos que lo distinguen de lo familiar. Se trata de negarse a pedirle su pasaporte o estudiar su genealogía o incluso de proceder a interpelarlo. El extranjero recibido, cuando la hospitalidad es traicionada por el derecho, es ya un interpelado, un designado a quien se le ordena responder a la interpelación. Ya que no se puede ser hospitalario entre-sí, es la apertura sin condición al otro, cuyo rostro no me recuerda nada que me sea propio en el sentido de lo que haría de él alguien familiar, la que debe ser celebrada. La condición de una hospitalidad verdadera es el anonimato puro que caracteriza al extranjero. No obstante, el anonimato absoluto no es la condición *per quam* y *sine qua non* de la eticidad social aplicada en este caso a la hospitalidad. Va de suyo que a partir de este momento ya no es el heredero del amo el que veo en el otro sino el rostro del extranjero que como tal debe ser recibido en nombre de la hospitalidad.

¿No será posible entonces, en nombre mismo de este anonimato, evitar de otra forma la paradoja o la contradicción

⁶⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Système de la vie éthique*, traducido del alemán y presentado por Jacques Taminiaux. París: Payot, “Critique de la politique Payot”, 1992, 3^{ra} parte, pág. 170.

⁶⁹ Immanuel Kant, *La paz perpetua*, 2^{da} sección, artículo III. Agrego voluntariamente “incondicional” según la idea de la hospitalidad universal.

señalada por Derrida en la idea del derecho a la hospitalidad (refiriéndose a Atenas)? “Este derecho a la hospitalidad ofrecido a un extranjero “en familia”, representado y protegido por su apellido, es a la vez lo que hace posible la hospitalidad o la relación de hospitalidad para el extranjero pero al mismo tiempo lo limita y lo prohíbe. Pues no se le ofrece la hospitalidad, en estas condiciones, a un recién llegado anónimo ni a alguien que no posee nombre ni apellido, ni familia, ni estatus social, y que por lo tanto es tratado no como un extranjero sino como un bárbaro⁷⁰.” Contra este régimen, Derrida defiende la idea de una “hospitalidad absoluta o incondicional”. Ésta trasciende el derecho que siempre termina definiendo las condiciones de posibilidad de la hospitalidad o, dicho de otro modo, limitando o prohibiéndola. Parece entonces que la pregunta quién tiene derecho a la hospitalidad es una mala pregunta que no se plantea desde el punto de vista del extranjero sino del anfitrión que define los criterios de reconocimiento del estatus del extranjero.

Sin embargo, este movimiento se ve obstaculizado no por la raza en tanto tal sino por las perturbaciones provocadas por la violencia colonial-esclavista. La génesis de esas perturbaciones puede buscarse en la consecuencia de la llegada de los españoles a América donde el extranjero se asimila a sí mismo, a través de sus acciones guerreras y productivas así como su discurso, al verdugo que destruye, extermina a aquellos y aquellas (los Taínos) que habían sido atrapados en el júbilo que a sus ojos podía significar el encuentro transformado en conquista genocida. Los “crímenes del colonialismo”, los genocidios ligados a la “conquista” pueden ser releídos como obstáculos que generan la “categoría de inhospitalidad⁷¹”. En efecto, comprimen la

⁷⁰ Jacques Derrida, *op.cit.*, págs. 27-29.

⁷¹ René Schérer, *Zeus hospitalité. Eloge de l'hospitalité*. París: Armand Colin, “L'ancien et le nouveau”, 1979, pág. 49.

memoria de los afectados porque pueden ser a la vez fuente de un sufrimiento insidioso que resiste al duelo y al olvido. ¿Cómo recibir al otro con el recuerdo “de la existencia de un pueblo que ya no es”⁷² cuando, para el anfitrión, aquel que debe ser recibido tiene el mismo rostro que el amo cuya violencia colonial es la causa de esta existencia que ya no es? Existe una herida no curada por el tiempo y la historia al tiempo que nos toca avanzar y abrirnos a los otros. ¿Cómo imaginar que el extranjero que llega como extranjero tiene el derecho de estar allí al mismo título que yo cuando le resulta imposible hacerlo valer como el “derecho de tener derechos” (Arendt)?

El derecho que funda la promesa hospitalaria no es en este caso manifiestamente, para retomar la expresión kantiana, un derecho cosmopolita. Su apertura (hacia los cuerpos racializados, es decir sobre los individuos susceptibles de ser atrapados en una experiencia esclavizante y de dominación racial) cerrada (hacia los cuerpos racializantes, es decir potencialmente los amos y los colonos) no agota toda la dinámica social de la hospitalidad en Haití. Hemos visto a partir de un ejemplo entre tanto otros posibles la manifestación de la misma más allá de la raza. Es en ese caso que haría posible la cohabitación. A pesar de sus evidentes límites, nos toca apreciar hoy la promesa haitiana en momentos en que el mundo es incapaz de re-descubrir la incondicionalidad de la hospitalidad frente a la situación actual del mundo.

No hace falta ser sirio, iraquí o un desamparado para experimentarlo. Alcanza con estar lejos del hogar. “El curso de la historia nos ha privado de los lugares donde encontrar,

⁷² Baron de Vastey, *Le système colonial dévoilé*, Cap, Roux, Imprimeur du Roi, 1814; Adler Camilus, *Conflictualités et politique comme oubli du citoyen (Haïti)*, Tesis de doctorado de Filosofía, Universidad París 8, septiembre de 2015, págs. 68-69

donde buscar, una hospitalidad plena, acogedora y benéfica. Esta idea directriz se reduce a una ficción, una utopía. Conviene entonces vivificarla a la fuente de la constitución del otro –como a la del encuentro empírico del cuerpo–. Del cuerpo sexuado”⁷³. Del cuerpo racializado. Pero también nos dejó una imagen empobrecida del otro asimilable al enemigo execrable y metamorfoseable en amo: el otro que no deja de manifestar su voluntad de potencia imperial.

Bibliografía

Adler, Camilus. *Conflictualités et politique comme oubli du citoyen (Haïti)*, Tesis de doctorado de Filosofía, Universidad París 8, septiembre de 2015.

Adler, Camilus. “Écriture postcoloniale du corps et pathologies coloniales”, *Revue Asylon(s)*, n°15, febrero de 2018. Politique du corps (post) colonial. Perspectives croisées Europe-Afrique-Amérique.

<http://www.reseau-terra.eu/article1407.html>

Baron de Vastey. *Le système colonial dévoilé*. Ed. Roux, Imprimeur du Roi, 1814.

Benveniste, Emile. *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Les Editions Minuit. 1970.

Boudou, Benjamin, “Ennemis, hôtes et étrangers. Enquête sur les identités politiques grecque et romaine”, *Les Mots. Les langages du politiques*, n°101, 2013. Consulté le 25 avril 2018. <http://journals.openedition.org/mots/21218>. DOI: 10.4000/mots.21218.

Derrida, Jacques, *Responsabilité et hospitalité*. Mohammed Seffayi (dir.), *Autour de Jacques Derrida. Manifeste pour l'hospitalité*. Paris: éditions Paroles d'aubes, 1999.

⁷³ René Schérer, *Zeus hospitalité*, *op.cit.* pág. 97.

Derrida, Jacques y Dufourmantelle, Anne. *Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre de l'hospitalité*. París: Ed. Calmann-Lévy, Petite Bibliothèque des idées, 1997.

Gotman, Anne. *Le sens de l'hospitalité*. Essai sur les fondements sociaux de l'accueil de l'autre. *Puf "Le lien social"*, n°1234, Noviembre-Diciembre 2001: 151. París: Prensas Universitarias de Francia.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del Espíritu*, traducción de Jean-Pierre Lefebvre. París: GF Flammarion, 2012.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Sistema de la vida ética*, traducción de Jacques Taminiaux. París: Ed. Payot & Rivages, 1992.

Janvier, Louis-Joseph. *Les Constitutions d'Haïti (1801-1885)*. París: Ed. Marpon y Flammarion, 1886.

Kant, Immanuel. *La paz perpetua* [1795]. París, Vrin 2007.

Levinas, Emmanuel. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. París: Ed. Librairie générale française.

Louidor, Wooldy Edson. *La hospitalidad entre la ética y el derecho. Una propuesta analógica desde América Latina*. Saarbrücken,: Ed. Académica Española (EAE), 2014.

Maurouard, Elvire. *Les Juifs de Saint-Domingue (Haïti)*. París: Ed. Cygne, 2008.

Schérer, René. "Cosmopolitisme et hospitalité". *Communications*, n°65, 1997. L'hospitalité, sous la direction de Anne Gotman: 59-68. DOI :

<https://doi.org/10.3406/comm.1997.1987>

Schérer, René. *Zeus hospitalité. Eloge de l'hospitalité*. París: Armand Colin, L'ancien et le nouveau, 1993.

Schoelcher, Víctor. *Colonies étrangères et Haïti : résultats de l'émancipation anglaise*, 2^{do} tomo. París: Ed. Pagnère, 1843.

Conclusiones

Para ningún estudioso de los derechos humanos es desconocido que la “Fraternidad”, la tercera de las grandes proclamas de la Revolución Francesa, haya sido olvidada ante el desarrollo del liberalismo, que privilegió la construcción de la subjetividad individual en la modernidad capitalista. Los cuatro artículos del libro cubren este vacío conceptual sobre la fraternidad, como derecho y práctica social, desde la propia experiencia haitiana. La apropiación de la experiencia revolucionaria de Haití nos permite entender los alcances emancipatorios del principio de la hermandad de los pueblos históricamente discriminados.

El estudio de Adler Camilus Hospitalidad después de la raza: ser y reconocerse a “sí mismo en el Otro” analiza cómo la fraternidad se concreta en el derecho a través de la hospitalidad incondicional a los seres humanos racializados y discriminados. Adler estudia acertadamente el artículo 7 de la Constitución de 1843 que dice: “Todo africano o indio, y sus descendientes están habilitados a convertirse en haitianos.”. El sentido declarativo de este artículo no es precisamente el igualitarista “todos los hombres son iguales”, sino más bien representa el sentido igualitario-decolonial al establecer lazos de fraternidad entre los pueblos que han vivido bajo el colonialismo, esclavitud y servidumbre. En nuestra región: los indios y afrodescendientes.

No todos somos iguales, nuestras historias, individuales y colectivas, definen nuestra posición social identitaria y quiénes son los aliados en el camino del reconocimiento. De esta forma, la revolución de independencia de Haití convierte a la libertad, la primera proclama de la Revolución Francesa, ya no en el primer principio sustantivo, sino en un principio consecutivo de la Fraternidad y de la igualdad. Así lo sostiene Adler cuando

dice que: “La hospitalidad haitiana contenida en el derecho se vuelve una promesa de libertad a través de la cual Haití se siente solidario de un mundo que debe ser reconfigurado.”

El artículo del autor haitiano me recuerda los días que estuve en Haití junto a una delegación de CLACSO en el año 2014. Recorrimos territorios y mantuvimos reuniones con estudiantes y docentes universitarios. Durante un recorrido por uno de los asentamientos nos percatamos de la mayoría de los niños y niñas no estaban en la escuela. Me senté para descansar en medio del sol incandescente del Caribe y tres niñas se sentaron a mi alrededor, iba a preguntarles por qué no estaban en la escuela y me contuve ante la irracionalidad de la pregunta, así que empecé por alabar la elegancia de los moños en sus cabellos. Una de las niñas, a la que llamaré Claudia, que hablaba perfectamente español porque su madre había migrado a República Dominicana hizo de traductora del creol y del francés. Cuando estaba por irme y me lamentaba el no haber llevado nada para darles a las niñas, Claudia sacó de su pequeña cartera un caramelo y me lo regaló. No sabía si pagarle por el caramelo, si debía tomarlo o devolverle, obviamente me encontraba cuestionada por mi propia moral condescendiente que me impedía tomar el obsequio hasta que la propia Claudia me volvió a extender el caramelo. Y es que la hospitalidad de Haití es una forma de mantener la dignidad, que es el fundamento principal de los derechos humanos.

Sin embargo, esta cultura de dignidad y de fraternidad no puede verse a la merced de la falta de institucionalidad estatal. Tal como los sostiene uno de los autores, Pierre Remski Jasmin: “Se trata de dar seguridad al trabajo al mismo tiempo que se lo alienta para desarrollarlo.” La justicia social se convierte en uno de los grandes problemas a conseguir en Haití. Solo para mencionar algunos problemas señalados por la ONU tenemos los altos índices de analfabetismo (cerca al 50%), la detención preventiva prolongada, la impunidad y la situación de las víctimas de desastre. Y es precisamente la

situación de injusticia social la que promueve, entre otros factores, un retraso en el crecimiento económico, tal como lo demuestra Jacob Eliézer Jonas Jean-François y su artículo En Haití, el funcionamiento de la justicia traba el progreso económico. Esta situación no es exclusiva de Haití, sino que responde a las dinámicas del capitalismo truncado latinoamericano; la corrupción se convierte en una forma de acumulación de riqueza, lo cual conlleva necesariamente a tener un sistema judicial al servicio de los intereses de una clase dominante rapaz que no logra consolidarse.

Finalmente, tal como lo sostiene Osiris Eslet Shoubens la fraternidad haitiana recorre toda su historia, el autor llega incluso a sostener que sin la fraternidad, los esclavos no habrían podido liberarse. Efectivamente se trata de una reinterpretación revolucionaria y decolonial de la Liberté, Égalité, Fraternité. Gracias a esta fuerza solidaria pudo vencer a las propias tropas napoleónicas.

Ciertamente que la fraternidad que más nos convoca, y es la que nos recuerda Shoubens, es la que tuvo Haití con la independencia del Continente americano. Es especialmente distinguida la solidaridad con Bolívar con la única condición de la libertad para los esclavos. Algo que seguramente influyó en el líder Latinoamericano, porque efectivamente se abolió la esclavitud anhelada por el pequeño país hermano. En otras palabras, el Continente le debe a Haití una parte de su propia libertad. Además, también participó en la independencia de los EEUU y fue sometido a la traición por cometer el único delito de ser una patria liberta por ex esclavos, lo cual corrobora la tesis de que el capitalismo es, en su esencia y origen, racista.

En conclusión, el libro que hemos tenido el gusto de leer es una invitación a conocer a Haití, no desde las estadísticas de pobreza o subdesarrollo, sino desde la otra Haití histórica y fraterna, injustamente desconocida. Solo quienes hemos probado la amabilidad y profundidad de sus teóricos y de su propia tierra que aún conserva los vestigios

del terremoto hemos podido conocerla a profundidad. Es un libro que también llama la atención a la indiferencia y a la necesidad de leer la historia de la esclavitud desde el dispositivo revolucionario.

Recuerdo ahora el recorrido por la ciudad de Puerto Príncipe y su parque central en la que se encuentra la campana de la libertad que abolió la esclavitud. La ciudad conserva todavía los vestigios del terremoto y, sin embargo, alrededor de la plaza se encuentran los artistas con cientos de cuadros que evocan al trabajo colectivo y a los múltiples colores de la tierra. Esta imagen tal vez demuestre al lector que la dignidad de los pueblos se construye también en la fraternidad que es también una forma de esperanza.

Adriana Rodríguez Caguana

Texto invitado

JEAN LOUIS VASTEY Y ANTÉNOR FIRMIN: DOS PLUMAS REVOLUCIONARIAS.⁷⁴

*Juan Francisco Martínez Peria*⁷⁵

Introducción

La revolución de Haití fue la única rebelión de esclavos triunfante en la historia de la humanidad y la primera independencia de Nuestra América. Sin embargo, a pesar de su enorme importancia, su historia ha sido silenciada. Como bien ha señalado Michel Rolph Trouillot, el origen de aquel olvido se remonta al momento mismo en que ella aconteció, dado que la mayoría de la elite blanca del mundo atlántico fue incapaz de comprender ese fenómeno.⁷⁶ Para ellos los rebeldes eran sub-hombres que no habían protagonizado una genuina revolución sino una irracional guerra de razas. Al triunfo de los haitianos le siguió el bloqueo que reforzó aquella interpretación y aunque a la larga éste desapareció el olvido se consolidó gracias al eurocentismo imperante en el ámbito cultural occidental. Este destino trágico trajo aparejado el silenciamiento del pensamiento haitiano de la etapa post revolucionaria y durante todo el siglo XIX. Los intelectuales que emergieron durante aquel período apenas si son

⁷⁴ Una versión anterior de este texto fue publicado bajo el título “Jean Louis Vastey y Anténor Firmin: Intelectuales de la Revolución Haitiana” en *Cuadernos del CEL*, 2017, Año 2, Vol 4, pp. 120-132.

⁷⁵ Doctor en Historia (Universidad Pompeu Fabra), Magíster en Historia (Universidad Pompeu Fabra), Magíster en Sociología y Ciencia Política (FLACSO), Abogado (Universidad de Buenos Aires), Becario Postdoctoral CONICET-Ravignani-UBA. Docente CEL-UNSAM, FDyCS-UBA.

⁷⁶ Michel Rolph Trouillot, *Silencing the past* (Boston: Beacon Press), 1995, 72.

estudiados por los especialistas en la historia de las ideas de nuestra región. Dicho desinterés resulta lamentable por que fue allí donde, gracias al legado de la revolución, se pensó con mayor profundidad y criticidad fenómenos como el colonialismo, el neo-colonialismo, el racismo, la esclavitud, etc.⁷⁷ Por todo esto, resulta imperioso revisitar y recuperar la obra de aquellos intelectuales haitianos para ampliar, complejizar y fortalecer la tradición del pensamiento crítico de nuestra región. En este trabajo, me propongo hacer un modesto aporte en este sentido analizando someramente las ideas de dos de las figuras centrales del mundo cultural haitiano del siglo XIX, Jean Louis Vastey y Anténor Firmin. El primero no sólo fue el escriba de Henri Christophe, sino que además, con su enjundiosa obra, se convirtió en el principal intérprete teórico de la revolución haitiana. Sus ideas fueron precursoras y en muchos sentidos fueron continuadas por Firmin. Éste último, además de jugar un rol político clave a fines del siglo XIX, elaboró una de las críticas más sólidas y lúcidas al racismo científico de su época. Adelantados a su tiempo, ambos trazaron directrices que en el siglo XX se convertirían en ideas fuerza en el Caribe y el atlántico negro. A pesar de ello, siguen en el olvido. De allí la importancia de su recuperación.

Jean Louis Vastey y la crítica al sistema colonial

“Defensor de mi propia causa y de la de mis semejantes, no pude resistir el deseo de cortar el nudo gordiano, probando a

⁷⁷ Marlene Daut, *Baron de Vastey and Origins of the Black Atlantic Humanism*, (New York: Palgrave Macmillan, 2017), XXV.

los ex colonos, moral y físicamente, mediante la pluma y la espada, que no somos inferiores a su especie.”⁷⁸

Jean Louis Vastey tuvo una vida corta e intensa. No sólo participó de la revolución de Haití, sino que también jugó un rol destacado en la construcción del primer estado independiente de América Latina. Empero, lo más relevante es que fue el principal teórico de dicho proceso, produciendo una obra crítica sumamente radical y original.

Vastey nació en 1781, en Saint Domingue. Su padre era un acaudalado colono francés y su madre una mulata oriunda de la isla. En este sentido, el propio Jean Louis era mulato y por tanto integraba el grupo social conocido como los *affranchis*, sector ambivalente que se encontraba en el medio de la mayoría de esclavizados y la élite blanca.⁷⁹ Al explotar la revolución, en 1791, su padre lo llevó junto a su hermano a Francia, para protegerlo y darle una enseñanza formal.⁸⁰ Allí residió hasta su regreso en 1796. En ese momento comenzó su participación en el proceso revolucionario en Saint Domingue luchando contra los ingleses en el ejército bajo las órdenes de Toussaint Louverture.⁸¹ Sin embargo, las cosas no resultaron tan lineales y los vaivenes de la revolución en los años subsiguientes lo llevaron a actuar en contra de sus propias convicciones.

En 1802, Napoleón Bonaparte decidió invadir la isla para poner fin a aquel inaudito experimento revolucionario en el Caribe. La ofensiva francesa generó una extensa guerra que tuvo como primer resultado el derrocamiento y el destierro de

⁷⁸ Jean Louis Vastey, *Réflexions sur une lettre de Mazères : ex-colon français, adressée à M. J.C.L. Sismonde de Sismondi* (Cap Henry : Chez P. Roux Imprimeur du Roi), 1816, 13.

⁷⁹ Laurent Quevilly, *Le Baron de Vastey: La voix des esclaves* (Paris: Books on Demand, 2014), 47-84.

⁸⁰ Quevilly, *Le Baron de Vastey: La voix des esclaves*, 158.

⁸¹ *Ibíd.*, 222-223.

Toussaint Louverture. La caída del líder y el intento de los franceses de reimponer la esclavitud y el racismo produjo una revuelta masiva y una alianza entre los *affranchis* y los ex esclavos en pos de la independencia nacional.

Trágicamente en dicho contexto Jean Louis Vastey estuvo del lado de los invasores. Sin embargo, no lo hizo de forma voluntaria sino que en 1803 fue reclutado forzosamente para defender la ciudad de Le Cap Francaise. Tarea que cumplió a regañadientes hasta que pudo abandonarlos.⁸²

A partir de dicho año la guerra se aceleró. Los revolucionarios acaudillados por Jean Jacques Dessalines llevaron adelante una violenta ofensiva que concluyó exitosamente el 18 de noviembre con la batalla de Vertières. En un acontecimiento sin precedentes un ejército de ex esclavos había vencido a una de las potencias más importantes de la tierra. Luego de expulsar a los franceses, el 1 de enero de 1804, Dessalines, declaró la independencia y reafirmó la universalidad de los derechos del hombre. Asimismo, en un acto de justicia histórica y de identidad indoamericana, rechazó el nombre colonial de Saint Domingue y recuperó para el naciente país su denominación originaria: Haití.⁸³

Con el fin de la guerra Vastey en vez de exiliarse, como la enorme mayoría de los franceses, decidió quedarse y entregarse de lleno a la causa de los revolucionarios y de la construcción del nuevo estado.⁸⁴ Así, si hasta ese momento diferentes condicionamientos externos lo habían forzado a un compromiso un tanto zigzagueante con el proceso haitiano, ahora se entregaría a él con alma y vida.

⁸² Ibíd, 246-247.

⁸³ Juan Francisco Martínez Peria, *¡Libertad o Muerte! Historia de la Revolución Haitiana*, (Buenos Aires: Ediciones del Centro Cultural de la Cooperación. 2012), 167.

⁸⁴ Jean Louis Vastey, *A Mes Concitoyens* (Cap Henry : Chez P. Roux Imprimeur du Roi, 1815), 18.

A partir de la independencia comenzó la carrera política de Vastey. Durante el breve gobierno de Jean Jacques Dessalines se desempeñó como Secretario del Ministerio de Finanzas e Interior. Luego cuando éste fue asesinado y el país se dividió en dos siguió el camino de Henri Christophe, ejerciendo hasta 1811, el mismo cargo que antes. En dicho año la república del norte, devino monarquía constitucional y Henri Christophe se coronó como Henri I. El cambio fue sumamente favorable para Vastey quien en poco tiempo ascendió posiciones hasta convertirse en una de las principales figuras políticas e intelectuales del reino. No sólo recibió el título de Barón sino que con el transcurso de los años fue nombrado Secretario del Rey, miembro del Consejo Real, Mariscal de Campo, tutor del Príncipe y finalmente, en 1819 Canciller del Reino.⁸⁵

Ahora bien, aquella fue una etapa difícil para los dos estados de Haití, la monarquía del norte y la república del sur. Asediados por las grandes potencias que no querían reconocer su independencia sufrieron la constante amenaza recolonizadora de Francia. En ese contexto, Vastey se erigió como el gran intelectual revolucionario dando la batalla en el terreno de las ideas, un ámbito del cual los negros estaban excluidos por definición. Así, escribió una serie de libros claves contra el racismo, el eurocentrismo y el colonialismo que eran las bases de la proscripción de Haití de la arena internacional.

Paradójicamente, las fuentes sobre las que construyó su obra provinieron de la tradición occidental: el cristianismo y la ilustración. No obstante, lejos de abreviar en ese manantial teórico de manera acrítica, la sometió a un intenso proceso de relectura y de usurpación, similar en espíritu a la actitud de

⁸⁵ Quevilly, *Le Baron de Vastey: La voix des esclaves*, 278-294; Chris Bongie, "Introduction", en *The Colonial System Unveiled*, ed. Chris Bongie (Liverpool: Liverpool University Press, 2014), 11.

los esclavos cuando se rebelaron en contra de Francia enarblando los derechos del hombre. De este modo partiendo de la experiencia sufriente de los esclavos y afirmando decididamente su humanidad previamente negada, Vastey impulso una rebelión epistemológica de vasto alcance. La misma implicó romper con las aristas eurocéntricas y racistas de aquellas corrientes intelectuales con la intención de darles un sentido genuinamente universal y emancipatorio.⁸⁶

Una lectura rápida y ligera de su obra podría asimilarla a la de los abolicionistas del siglo XVIII y XIX. Hay indudablemente muchas influencias y notorias coincidencias. El pensador haitiano admiró y usó profusamente los trabajos de autores como Thomas Clarckson, Abbé Grégoire, Condorcet, entre otros. No obstante, al poco de adentrarnos en los meandros de su pensamiento nos percatamos que, lejos de ser un mero eco de las elaboraciones teóricas de estos autores, sus razonamientos son sumamente originales y revulsivos, superándolos ampliamente en la radicalidad de sus presupuestos y sus objetivos. Más allá de los aportes que éstos hicieron a la deconstrucción del orden esclavista, quedaron anclados en una perspectiva paternalista, gradualista, colonial y sobre todo eurocéntrica. Para ellos, el esclavo negro era por naturaleza un hombre semejante al blanco. No obstante, su cultura atrasada y la barbarización producida por la esclavitud lo dejaba en una situación de inferioridad con respecto a sus hermanos europeos. En este sentido, debía ser emancipado pero desde arriba y paulatinamente sin afectar el orden colonial ni la economía de plantación. Incluso, en muchos casos indemnizando a los amos para no atacar su inviolable derecho a la propiedad. A su vez, el colonialismo como tal no era criticado sino que era pensado como una herramienta para

⁸⁶ Nick Nesbitt, *Caribbean Critique: Antillean Critical Theory from Toussaint to Glissant*, (Liverpool: Liverpool University Press, 2013), 175-176.

civilizar a los no europeos.⁸⁷ Justamente la originalidad de Vastey residió en la capacidad de dialogar con estos autores trascendiendo las taras que los limitaban. En su obra el esclavo lejos de ser una mera víctima pasiva es el agente de su propia emancipación y tanto el racismo, como el eurocentrismo son sometidos a una feroz crítica.⁸⁸

Vastey entró al ruedo de la batalla de ideas en 1814, con un breve pero potente texto titulado *Le Système Colonial Dévoilé*. Allí, ensayó una historia crítica del colonialismo en Haití partiendo de la denuncia de que hasta ese momento la historia había sido escrita únicamente por los colonos blancos cuyas narrativas se dedicaban a ensalzar el proceso imperial presentándolo como un prodigioso avance de la luces y la civilización en el Nuevo Mundo.⁸⁹

Con vehemencia señaló:

La mayoría de los historiadores que escribieron sobre las colonias eran blancos, hasta colonos; entraron en los detalles más pequeños sobre la producción, el clima, la economía rural, pero se pusieron sobre aviso de no develar los crímenes de sus cómplices; muy pocos tuvieron la valentía de contar la verdad, y aun diciéndola, buscaron disfrazarla y atenuarla con expresiones, la enormidad de esos crímenes. Así, por motivos pusilánimes, miras interesadas, estos escritores velaron los atroces crímenes de los colonos. Desde hace siglos la voz de mis desafortunados compatriotas no podía ser escuchada más

⁸⁷ Louis Sala Molins, *Dark side of the Light*, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006), 11-55.

⁸⁸ Dora Garraway, "Abolition, Sentiment and the problems of Agency in Le Systeme Colonial dévoilé", En *The Colonial System Unveiled*, ed. Chris Bongie, (Liverpool: Liverpool University Press, 2014), 242.

⁸⁹ Marlene Daut, "Un-Silencing the Past: Boisrond-Tonnerre, Vastey, and the Re-Writing of the Haitian Revolution, 1805-1817", *South Atlantic Review* (74) 1 (2009): 35-64.

allá de los mares; cuando en los lugares, teatros de sus opresiones, estaban ahogados por la influencia y la colaboración unánime de nuestros verdugos.⁹⁰

Rebelándose contra estas narrativas tradicionales y míticas Vastey procuró reconstruir la historia colonial a partir de los testimonios de las víctimas del sistema. De forma pionera promovió una historia oral y desde abajo mediante la cual intentó dar cuenta del sufrimiento y la voz subversiva de los sectores subalternos, poniendo en tensión la veracidad del archivo y el relato imperial.⁹¹ Señaló:

Los hechos que voy a relatar (...) los obtuve de las familias aún existentes, cuyos padres padecieron los suplicios que voy a intentar garabatear, y de los desafortunados que sobrevivieron a esas torturas; estos testigos son irrecusables; me mostraron, con el apoyo de sus testimonios, miembros mutilados por el hierro o quemados por el fuego. Los tengo de una infinidad de personas notables y fidedignas; por cierto cito por sus nombres a los colonos autores de estos crímenes; les desafío a desmentirme.⁹²

De este modo, llevó adelante una revolución metodológica. Si la historia imperial negaba la humanidad y la voz de los oprimidos, sepultándola bajo el peso de los documentos escritos por los colonos blancos, Vastey la puso en el centro de la escena valiéndose de aquellos testimonios como pilares de su contra relato.

⁹⁰ Jean Louis Vastey, *Le System colonial dévoilé*, (Cap Henry: Chez P. Roux Imprimeur du Roi, 1814), 38-39.

⁹¹ Marlene Daut, "Monstrous Testimony: Baron de Vastey and the politics of Black Memory" ", En *The Colonial System Unveiled*, ed. Chris Bongie, (Liverpool: Liverpool University Press, 2014), 193.

⁹² Vastey, *Le System colonial dévoilé*, 40.

Así, al correr el velo que lo encubría mostró al colonialismo en su verdadera faz genocida y depredadora. En Haití y en América lejos de traer prosperidad y progreso, sólo había producido la masacre de los indígenas y la posterior esclavización de los africanos. Bajo su mordaz pluma el colonialismo fue redefinido como un sistema íntimamente vinculado con el racismo y la esclavitud. Un sistema perverso, cosificante, productor de seres para la muerte.⁹³ En sus palabras: “El Sistema Colonial, es la Dominación de los Blancos, es la Masacre o la Esclavitud de los Negros.”⁹⁴

Este carácter sistemático implicaba, para el pensador haitiano, que el problema no residía en la mera actuación individual de los amos y los colonos. La cuestión era decididamente más profunda y compleja, tanto que sus raíces se encontraban en los núcleos centrales de la cultura europea de su época. En este sentido, de forma pionera denunció la complicidad entre la ciencia occidental y el sometimiento de los pueblos africanos. Lúcidamente planteó que:

La posteridad no creará nunca que fue en un siglo de luces, como el nuestro, que hombres diciéndose sabios, quisieron bajar la condición bruta de los hombres, protestando la unidad del tipo primitivo de la raza humana, únicamente para conservar el atroz privilegio de poder oprimir una parte del género humano. Yo mismo, escribiendo esto, no me puedo parar de reír de tanto absurdo, cuando pienso en que millares de volúmenes han sido escritos sobre tal sujeto; doctores escritores y científicos anatomistas pasaron su vida los unos a discutir de los hechos que son claros como el día, los otros a

⁹³ Nesbitt, *Caribbean Critique: Antillean Critical Theory from Toussaint to Glissant*, 187; Daut, *Baron de Vastey and Origins of the Black Atlantic Humanism*, XXXVI-XXXVII.

⁹⁴ Vastey, *Le System colonial dévoilé*, 1.

disecar cuerpo humanos y de animales, para probar que yo, quien escribe ahora, soy de la raza del Pongo. Siempre me pregunto riendo (porque quién no se reiría de tales tonterías), ¿seguimos estando en aquellos siglos de ignorancia y de superstición, en los cuales Copérnico y Galileo pasaban por heréticos y brujos?⁹⁵

A partir de esta contra-historia del antiguo régimen y esta lectura del colonialismo la revolución haitiana en si misma, también pasaba a ser redefinida positivamente. Lejos de la imagen hegemónica que entendía a dicho proceso como una guerra de raza, Vastey lo reivindicó como una genuina revolución en pos de la libertad y la igualdad. Aquél acontecimiento tenía trascendencia universal y dejaba un valioso y candente legado para otras víctimas del orden colonial. Así, aunque no lo decía explícitamente, entre líneas puede leerse un mensaje claro, la revolución haitiana podía ser un ejemplo a seguir.⁹⁶ Años después Vastey volvió al combate por la opinión pública internacional publicando dos trabajos sumamente importantes: *Réflexions sur une lettre de Mazères: ex-colon français, adressée à M. J.C.L. Sismonde de Sismondi* (1816) y *Réflexions Politiques sur quelques Ouvrages et Journaux Français Concernant Haïti* (1817). Con aquellas obras se propuso dos objetivos estrechamente vinculados. Por un lado, realizar una contraofensiva capaz de oponerse a la campaña que los ex colonos realizaban en Francia en pos de la reconquista de Haití. Por el otro, llevar adelante una empresa de más largo aliento, la de deconstruir los mitos racistas y eurocentricos que apuntalaban al discurso colonial.

Asumiendo, como vimos, el cristianismo y la ilustración, Vastey postuló la igualdad radical entre los hombres. Siendo todos hijos de Dios, era inconcebible pensar

⁹⁵ Ibíd, 30-31.

⁹⁶ Ibíd, 92-96.

en jerarquías raciales. Muchos menos posible resultaba distinguir entre diferentes especies de hombres como habían sugerido aquellos radicalmente racistas que defendían las tesis del poligenismo. Con claridad señalaba: “Que el hombre es la obra más noble del Creador, dotado de inteligencia, formado a imagen y semejanza de Dios, (...) siendo una única y peculiar raza, incapaz de compararse con cualquier otra y no ha de ser juzgada con analogías entre caballos y mulas.”⁹⁷

La igualdad humana no sólo se presentaba como un axioma autoevidente para la razón y la fe, sino que además implicaba la consecuencia más lógica de los discursos ilustrados y cristianos de los propios europeos. Si estos se negaban a reconocer las implicancias de sus teorías era por la miopía generada por sus intereses imperiales. Irónicamente Vastey denunciaba: “Como puede ser que estas teorías tan anticristianas puedan ser expresadas en Francia que es tan orgullosa del progreso que ha realizado en civilización, tan orgullosa de los filósofos ilustrados que tiene”.⁹⁸

A pesar de esta igualdad natural, Vastey reconocía diferencias culturales y aceptaba parcialmente la dicotomía-civilización y barbarie y la noción de progreso que establecía jerarquías entre los pueblos. No obstante, tomaba estas ideas con beneficio de inventario sometiéndolas a una dura crítica interna. Desde su punto de vista, era posible reconocer en Europa importantes progresos y aportes a la civilización, pero de ninguna manera podía pensarse una identificación plena

⁹⁷ Jean Louis Vastey, *Réflexions sur une lettre de Mazères: ex-colon français, adressée à M. J.C.L. Sismonde de Sismondi*, (Cap Henry: Chez P. Roux Imprimeur du Roi, 1816), 8-9.

⁹⁸ Vastey, *Réflexions sur une lettre de Mazères: ex-colon français, adressée à M. J.C.L. Sismonde de Sismondi*, 2.

entre Europa y la civilización *per se*. Occidente tenía un rostro oculto que era la negación misma de la civilización.⁹⁹

Un rostro bárbaro reconocible especialmente en su política de conquista, dominación y segregación dirigida hacia los otros pueblos del globo. Así, por ejemplo en su relación con África lejos de llevar luz y progreso, como decía el discurso hegemónico, los blancos habían: “establecido el inhumano tráfico de hombres que ha corrompido la población de África. El progreso en la vida social, la agricultura, las morales, la literatura han sido aniquilados por aquel odioso tráfico, ha ocasionado desolación, barbarie.”¹⁰⁰ El relato tradicional de la historia universal también era sometido a una dura crítica. Lejos de una narración centrada exclusivamente en el devenir de Europa, Vastey presentó una contranarrativa global en la cual los negros habían jugado un rol sumamente importante. Contrariando a luminarias occidentales como Hegel que veían en África al lugar carente de historia por excelencia, habitada por un hombre bárbaro en un perpetuo estado de naturaleza, planteó la tesis de que aquel continente había sido la cuna de la civilización y las artes.¹⁰¹ Civilización que los africanos habían difundido pacíficamente por el mediterráneo liberando a Europa de las tinieblas en las que se encontraba. Con ímpetu señalaba: “Los enemigos de África desean convencer al mundo que durante 5 mil años (...) ha estado siempre hundida en la barbarie ¿Acaso se olvidaron

⁹⁹ Dora Garraway, “Empire of Freedom, Kingdom of Civilization: Henry Christophe, the Baron de Vastey, and the Paradoxes of Universalism in Postrevolutionary Haiti”, *Small Axe*, (16) 3 39 (2012), 12.

¹⁰⁰ Vastey, *Réflexions sur une lettre de Mazères: ex-colon français, adressée à M. J.C.L. Sismonde de Sismondi*, 47-48.

¹⁰¹ Dora Garraway, “Black Athena in Haiti: Universal History, Colonization, and the African Origins of Civilization in postrevolutionary Haitian writing”. En *Enlightened Colonialism*, ed. Damien Tricoire (London: Palgrave Macmillan, 2017), 295-297.

que África es la cuna de las ciencias y las artes?”¹⁰² Y agregaba categóricamente: “África civilizó Europa y es a la raza negra (...) que los Europeos le deben las ciencias y las artes, incluso el arte de hablar.”¹⁰³

No obstante, si los negros habían hecho un inestimable aporte a la civilización global en la época antigua, aún más importante era el que habían realizado en la era moderna protagonizando la revolución en Haití. Ésta superaba con creces a las prestigiosas revoluciones de Estados Unidos y Francia dado que había universalizado los derechos del hombre más allá de los límites raciales y clasistas. Discutiendo con aquellos que dudaban de su importancia afirmaba enfáticamente: “Lean la historia de la Humanidad, nunca hubo evento tan prodigioso en el mundo.”¹⁰⁴

Como corolario de éste análisis, Vastey señalaba la necesidad de un profundo cambio a nivel global que pusiera fin al orden colonial impuesto por Europa. Advertía, en un tono iracundo que preanunciaba el tercermundismo del siglo XX, que “500 millones de hombres negros, amarillos y rojos distribuidos por todo el globo, claman de su gran Creador aquellos derechos y privilegios que ustedes le han robado injustamente”.¹⁰⁵ Una gran revolución planetaria era absolutamente necesaria y está debía realizarse ya sea por las buenas o por las malas:

¿Pero cómo podremos erradicar los absurdos prejuicios que siguen existiendo? ¿Cómo se abolirá el trafico de esclavos, la esclavitud, el perjuicio de color? (...) ¿De qué manera se le restauraran los derechos originales al hombre, si no es

¹⁰² Vastey, *Réflexions sur une lettre de Mazères: ex-colon français, adressée à M. J.C.L. Sismonde de Sismondi*, 32.

¹⁰³ *Ibid*, 47.

¹⁰⁴ *Ibid*, 84

¹⁰⁵ *Ibid*, 14.

mediante una gran revolución que sobrepasara todos los obstáculos (...) y que se erradique todos los prejuicios que se oponen a la felicidad y perfección de la humanidad? O esta se realiza con prudencia (...) o será ocasionada por una turbulenta conmoción. Sea como sea, quien puede dudar que tal revolución será una gran fuente de grandes bendiciones a toda la humanidad.¹⁰⁶

Así, la idea que aparecía esbozada de forma implícita en su primera obra, ahora se hacía explícita de forma contundente. Sólo una revolución de alcance universal, que emulase y continuase el legado libertario del proceso haitiano podía emancipar a la humanidad de las cadenas impuestas por el orden colonial y esclavista.

Lamentablemente, a pesar de los esfuerzos de Vastey y de la generación de la independencia, Haití no logró conquistar sus sueños de emancipación por conflictos internos y presiones externas. En 1820 Henri Christophe sufrió una rebelión y falleció. En la propia asonada Vastey fue asesinado. Jean Pierre Boyer, Presidente del Sur y Oeste, unificó el país bajo su mando y luego ocupó Santo Domingo. Las cosas parecían estabilizarse, sin embargo, en 1825 Francia le impuso a Haití un acuerdo espurio por el cual le reconocía la independencia a cambio del pago de una deuda 150.000.000 de francos. Con dicho acuerdo comenzó el principio del fin. A partir de ese momento empezó la re-colonización económica y una constante crisis política, que se fue pronunciando con los años.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Jean Louis Vastey, *Reflexions Politiques sur quelques Ouvrages et Journaux Français Concernant Haïti*, (Sans Souci : D L'Imprimerie Royale, 1817), 26.

¹⁰⁷ Laurent Dubois, *Haití: The Aftershocks of History*, (New York: Metropolitan Books, 2012), 97-104.

Anténor Firmin y la crítica al racismo científico

Anténor Firmin, nació en 1850, en un contexto de marcada decadencia nacional. Oriundo de una familia humilde, de joven estudió derecho y se dedicó al periodismo. Luego, a partir de 1880, comenzó una carrera diplomática como embajador en Venezuela y Francia. Allí, se integró a la Sociedad Antropológica de París y fruto de dicha experiencia escribió la que sería su obra magna *De l'Égalité des Races Humaines*. En 1888 regresó a su patria y participó del gobierno de Florvil Hyppolite (1888-1896) como Ministro de Finanzas, Comercio y Relaciones Exteriores. Como Canciller hizo frente a las presiones de Estados Unidos y logró frenar su apetito imperial en el Caribe impidiendo que se apoderara, con fines militares, de la Bahía de San Nicolás. Asimismo, en 1893 tuvo un breve encuentro con José Martí en el que coincidieron en la necesidad de la independencia cubana y la constitución de una confederación Antillana. Luego de alejarse de la política, volvió a ser Embajador en Francia. Asimismo, poco después se vinculó con otros importantes intelectuales negros y participó del Primer Congreso Panafricano en Londres, un hito clave en la historia del Atlántico Negro. En 1902, volvió a la isla e intentó una rebelión que no tuvo éxito. El fracaso lo llevó a Saint Thomas donde publicó un libro intitulado *M. Roosevelt, Président des Etats Unis et la République d' Haïti* en el cual analizó de manera comparativa la historia de Estados Unidos y la de Haití y las relaciones entre ambos países. Poco después escribió *Lettres de Saint Thomas*, en el que abogó por una confederación antillana. En 1911 encabezó un nuevo levantamiento pero volvió a naufragar y se exilió en Saint Thomas nuevamente. Allí murió poco después, no sin antes pronosticar que si Haití no alcanzaba la estabilidad y la democracia finalmente sería dominado por las potencias extranjeras. Trágicamente la profecía se cumplió en 1915,

cuando Estados Unidos finalmente ocupó la isla y se convirtió en el amo del Caribe.¹⁰⁸

Firmin escribió en un contexto nacional diferente al de Vastey. Si este último lo había hecho en el momento de gloria de Haití a Firmin le tocó pensar y actuar en una época de profunda decadencia dónde los problemas seculares del país se habían profundizado drásticamente. A pesar de que la esclavitud estaba en vías de una total extinción en la región, la segunda mitad del siglo XIX trajo el reparto colonial de África y Oriente, la expansión del imperialismo económico-financiero y la consolidación del racismo en su faceta positivista científicista. Contra estos males se enfrentó Firmin, y lo hizo siguiendo una senda similar a la de Vastey, inspirándose en el ideario y ejemplo de la revolución haitiana.

El despertar crítico de Firmin comenzó en 1884, durante su intervención en la Sociedad Antropológica de París. Allí se encontró con una pléyade de prestigiosos pensadores que lejos de impugnar la cosmovisión racista imperante en su época buscaban darle un sustento científico a la misma. Figuras como Paul Topinard, Paul Broca, Clémence Royer continuaban la labor del Conde de Gobineau (autor del libro *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* publicado en 1853-55) utilizando el positivismo y la frenología para demostrar la existencia de las razas y las jerarquías entre ellas.

Impresionado por la legitimidad científica que habían alcanzado aquellas ideas Firmin decidió escribir su obra más

¹⁰⁸ Adriana Arpini, “Joseph Anténor Firmin: Vindicación de la raza negra y de la unión antillana” En *Diversidad e Integración en Nuestra América*, ed. Adriana ARPINI, Clara Jalif de Bertranu, (Buenos Aires, Biblos, 2010), 327-336; Carolyn Fluher Lobban, “Introduction”, En *Equality of the Human Races*, Anténor Firmin, (Champaign, University of Illinois Press, 2002), X-XXI.

importante *De l'Égalité des Races Humaines* para discutir con los miembros de la Sociedad Antropológica de París y para socavar los cimientos del patrón cultural predominante en el mundo atlántico. Empero, lo más interesante es que para realizar aquella crítica asumió el discurso positivista propio de los racistas, pero lo invirtió, retomándolo desde la perspectiva de las víctimas.¹⁰⁹ Una operación político-cultural que recuerda a la que Vastey realizó en su tiempo apropiándose del cristianismo y la ilustración para sus propios fines emancipatorios y descolonizadores.

Partiendo de esta usurpación y resignificación, Firmin analizó las teorías científicas en boga mostrando no sólo que carecían de sólidas pruebas sino que además tenían múltiples contradicciones en sus metodologías y taxonomías. De entrada señalaba que todas las clasificaciones que los antropólogos habían establecido para distinguir a los hombres en razas bien definidas eran sumamente problemáticas. Tanto el tamaño del cráneo, como el de las extremidades se mostraban como criterios muy endeblés. Incluso el color de la piel, que parecía ser el más evidente, se presentaba también como muy débil. Con lucidez Firmin señalaba que: “El color de la piel nunca es puramente negro, nunca amarillo (...) y casi nunca claramente blanco. Y en cuanto al rojo no hace falta decir que no aplica a ninguna raza de seres humanos. La pigmentación de la piel puede ser mejor descripta como graduaciones que se aproximan a los colores básicos”.¹¹⁰ Ahora bien, si ya de por sí era difícil distinguir entre las diferentes razas él se preguntaba irónicamente como era

¹⁰⁹ Fluehr-Lobban, Carolyn., “Introduction”, XV; Firmin, *The Equality of the Human Races*, 1-15; Gérarde Magloire-Danton, “Anténor Firmin and Jean Price Mars: Revolution, Memory, Humanism”. *Small Axe* 18 (2005), 153.

¹¹⁰ Firmin, *Equality of the Human Races*, 117.

posible: “atribuirle mayor inteligencia y moralidad a alguna sin caer en la mas arbitrario empirismo?”¹¹¹ La conclusión obvia entonces era que las graduaciones jerárquicas y racistas eran todas artificiales. Para demostrar esto analizó cada una de ellas dando cuenta de su nula rigurosidad. En muchos casos no eran más que creencias basadas en muy pocos casos y apresuradas generalizaciones. En otros, eran directamente manipulaciones en función de sus propios intereses. Firmin denunciaba estas artimañas señalando: “que con el método del promedio cualquier investigador con un número importante de cráneos a su disposición puede encontrar fácilmente la manera de hacerles decir lo que él desea.”¹¹² De esta manera, gracias a un fino análisis demostró lo poco apegado que eran los antropólogos al ideario positivista que decían profesar y desnudó la total falta de cientificidad de sus teorías. En fin, no eran más que racionalizaciones pseudo-científicas de los prejuicios de los propios autores y de la cultura blanca europea en la que vivían. En su opinión, “la anti-científica doctrina de la desigualdad de las razas se basa únicamente en la explotación del hombre por el hombre (Firmin, 2002: 140)”.¹¹³

El pensador haitiano incluso fue un paso más allá en su análisis al deconstruir históricamente el racismo señalando éste no era un fenómeno universal y transhistórico, sino que tenía un origen muy concreto y reciente. En su opinión, hundía sus raíces en la conquista y la esclavitud de los pueblos no europeos y que recién alcanzó el status de “noción intelectual con el nacimiento de la ciencia etnográfica” en el siglo XVIII.¹¹⁴ Según su interpretación los europeos para justificar su expansión y dominio colonial “no pudieron

¹¹¹ *Ibíd*, 119.

¹¹² *Ibíd*, 10.

¹¹³ *Ibíd*, 140.

¹¹⁴ *Ibíd*, 140.

imaginar otra justificación mejor que la de la desigualdad de las especies humanas. De acuerdo con esta doctrina la raza blanca, reconocida unánimemente como la raza superior tiene la misión de dominar a todas las otras razas, porque es la única capaz de promover y mantener la civilización.”¹¹⁵

Aparte de señalar estas conexiones entre racismo, colonialismo y esclavitud denunció otras consecuencias más sutiles de aquel fenómeno. En su opinión, el racismo traía aparejado la destrucción y subalternación de otras culturas y la autodenigración de los pueblos no europeos, que al asumir el patrón racista se concebían a ellos mismos a sí mismos como inferiores. Con claridad planteaba “que un hombre al que se le dice una y otra vez que es naturalmente inferior al final termina dudando de si tiene habilidades naturales. Es frenado en su camino, de hecho esta condenado a quedar paralizado”.¹¹⁶ Quedaban de esta manera presos, no sólo del colonialismo político y militar, sino también de una cárcel mental que les impedía el desarrollo autónomo. Como corolario de estas premisas Firmin afirmó que “todo sugiere que sólo hay una especie de hombres” y que de ninguna manera podía hablarse científicamente de razas superiores e inferiores.¹¹⁷ La diversidad, entonces, era sólo producto de la historia y los diferentes hábitats en los cuales las comunidades humanas se habían desarrollado. A pesar de todo, Firmin continuó utilizando el término de razas en su texto. Sin embargo, este quedó despojado de cualquier tipo de concepción duramente biologista y esencialista.¹¹⁸ De ninguna manera uno podía referirse a razas puras ya que los hombres se habían mezclados siempre al entrar en contacto. En todo caso, dicha noción podía usarse como sinónimo de

¹¹⁵ *Ibíd.*, 382-383.

¹¹⁶ *Ibíd.*, 432.

¹¹⁷ *Ibíd.*, 79.

¹¹⁸ Fluher Lobban, “Introduction”, XVIII-XXXI.

pueblos que tenían una historia y una cultura en común. Fue con estas ideas en mente que participó del naciente movimiento panafricanista y convocó a una alianza de las comunidades negras para luchar contra los flagelos que vivían.

Así todo, el pensador haitiano compartía algunas creencias básicas del discurso imperante de su época. En particular creía en la noción de progreso y en la dicotomía civilización y barbarie. Entendía que mientras los pueblos europeos representaban la locomotora de la historia y ostentaban valiosos logros culturales, políticos y económicos, los no europeos se encontraban atrasados y en una situación de decadencia. En este sentido, a pesar de defender la igualdad radical entre los hombres, reconocía cierta desigualdad histórica y cultural entre ellos.¹¹⁹ De manera contundente afirmaba: “En suma hay naciones salvajes y civilizadas. La raza no tiene nada que ver con ello, la civilización tiene todo que ver con ello”.¹²⁰

No obstante, Firmin asumió este discurso con cautela, sometiéndolo a una dura crítica interna muy similar a la de su antecesor. En primer lugar, procurando desasociar parcialmente a Europa de la noción de civilización. Esta región ciertamente había alcanzado un alto grado de desarrollo técnico y científico y en ese sentido se la podía considerar como civilizada. Sin embargo a la misma vez mantenía una relación de dominio, explotación y racismo con otros pueblos que era lo contrario a la civilización bien entendida como fraternidad universal y armonía entre los hombres. En fin, Europa tenía dos caras y su política exterior contradecía los principios civilizados que decía enarbolar. Con claridad meridiana señaló:

¹¹⁹ Magloire-Danton, “Anténor Firmin and Jean Price Mars: Revolution, Memory, Humanism”, 161.

¹²⁰ Firmin, *The equality of Human Races*, 285.

Feliz de haber sido la primera en alcanzar cierto nivel de desarrollo y debido a una indudable superioridad, los europeos fuera de su continente únicamente ven países y pueblos para explotar. (...) Buscan desesperadamente territorios mayores donde pueden cumplir sus sueños y acumular riqueza sin ningún empacho. En toda Europa la sed de colonización se ha vuelto (...) la pasión política dominante. Hay algo excesivamente brutal en este creciente anhelo de tomar territorios extranjeros habitado por nativos que desde tiempos inmemoriales han poseído las tierras (...). No es muy consistente con el genio moral del siglo o con los principios de los derechos de las naciones. Debido a que en realidad los niega los europeos no tienen otra opción que apelar (...) a la interpretación arbitraria de los hechos para justificar sus acciones.¹²¹

En segundo lugar, puso en tensión dicho discurso señalando que aunque Haití y los pueblos africanos se encontraban en un duro presente, de ninguna manera representaban comunidades totalmente incultas, anárquicas y carentes de potencialidad, de progreso por sus propios medios.¹²² En tercer lugar, resaltando la relevancia de la revolución haitiana como un acontecimiento emancipatorio de vasto alcance en el Mundo Atlántico. Aquel proceso no sólo había significado la liberación de los esclavos en Haití, sino que también había coadyuvado a la independencia de Hispanoamérica y a la abolición de la esclavitud en dicha región mediante el pacto entre Alexandre Petión y Simón Bolívar. Además, por si fuera poco, su ejemplo había influido en toda América poniendo en tensión el orden colonial y esclavista que imperaba. En sus palabras: “Podemos decir que la independencia de Haití influyó positivamente en el destino de toda la raza Etíope viviendo fuera de África. Al mismo

¹²¹ *Ibíd*, 383.

¹²² *Ibíd*, 291-292.

tiempo, (...) afecto el sistema económico y moral de todas las potencias europeas que tenían colonias. A su vez, dejó una marca considerable en la economía interna de las naciones americanas donde la esclavitud existía.¹²³

Y por último, planteando que a pesar de que era posible reconocer una línea histórica donde Europa jugaba un rol central, en la base de esa genealogía se encontraba el Egipto negro. Categóricamente afirmaba: “En el amanecer de la historia encontramos un pueblo cuya civilización precede a la de todas las demás: el antiguo pueblo de Egipto”¹²⁴ y agregaba “Egipto es responsable de los logros intelectuales y morales que constituyen los cimientos originales de la civilización moderna”.¹²⁵ Esta idea, que había sido clave en el discurso de Vastey fue retomada y profundizada por Firmin quien intentó, aportando múltiples pruebas arqueológicas y antropológicas, darle una mayor rigurosidad histórica y científica.¹²⁶ De este modo, Firmin socavó el racismo y el relato eurocéntrico, demostrando que la Grecia antigua y sus hitos culturales más importantes se debían originariamente a poblaciones oscuras extra europeas

Así, esa línea histórica ya no era un relato meramente europeo, sino un acontecer sincrético en el cual otros pueblos habían tenido un rol sumamente destacado. La civilización era como una gran obra colectiva y “cada raza contribuye con su roca a la construcción del edificio”.¹²⁷

En conclusión, Firmin planteó una crítica radical al orden colonial y propuso como solución a dichos males la solidaridad entre los diferentes pueblos víctimas. De esta

¹²³ Ibíd, 398.

¹²⁴ Ibíd, 226.

¹²⁵ Ibíd, 227.

¹²⁶ Firmin, *The Equality of Human Races*, 225-252; Magloire-Danton, “Anténor Firmin and Jean Price Mars: Revolution, Memory, Humanism”, 155-159.

¹²⁷ Firmin, *The Equality of Human Races*, 390.

manera, abogó por una política panafricanista que estrechara los lazos entre las naciones africanas y Haití y una política latinoamericanista que aunara a las islas del Caribe con los países del subcontinente. Sin embargo, nunca cayó en un particularismo estrecho sino que siempre promovió una política universalista de apertura y fraternidad hacia otros pueblos del globo, buscando generar un mundo reconciliado consigo mismo, sin amos ni esclavos, ni atrasados, ni avanzados.

Conclusiones

Vastey y Firmin fueron, cada uno a su manera, hijos y herederos de la revolución de Haití. Ambos intentaron continuar su legado mediante las letras y la política, llevando adelante una batalla cultural que diera por tierra con el discurso hegemónico que legitimaba el racismo, la esclavitud y el colonialismo. Los dos plantearon similares ideas y basaron sus propuestas en una radical revolución epistemológica resignificando las teorías europeas. La mayor diferencia, radicó en que Vastey se apropió del cristianismo y la ilustración, mientras que Firmin hizo lo propio con el positivismo. A su vez, mientras que los textos de Vastey fueron más ensayísticos y un tanto panfletarios, los de Firmin se caracterizaron por su rigurosidad y su vocación científica. Más que panfletos fueron verdaderos tratados antropológicos y sociológicos. Esta diferencia, se explica no sólo por la formación de cada uno (Vastey era fundamentalmente un autodidacta, Firmin había tenido una educación universitaria), sino por sus contextos culturales y la característica de sus adversarios. En una época dónde todavía predominaban los discursos más religiosos era lógico que Vastey los utilizara para discutir con sus oponentes. Ya para fines del siglo XIX el fundamento teológico había perdido relevancia y por ende para rebatir al racismo científico era menester usar sus

herramientas para derrotarlo desde adentro. Eso fue lo que Firmin intentó.

Ambos coincidieron también, en el uso de la historia como una poderosa arma crítica. Mediante la elaboración de una contra narrativa histórica, procuraron desnaturalizar el racismo, el colonialismo y la esclavitud mostrando que la situación de los pueblos extra europeos en la modernidad no era inevitable ni estructural, sino producto de la dominación occidental y de causas internas coyunturales. Asimismo, aunque compartieron la idea de progreso y asumieron ciertas mitologías eurocéntricas las pusieron en tensión y las descolonizaron parcialmente al insistir que la civilización no sólo no era una cuestión meramente europea, sino que incluso había tenido sus orígenes en el África negra. Por último, los dos señalaron decididamente que la revolución haitiana había sido uno de los acontecimientos más importantes en la historia de la humanidad. Sin embargo, reconocían que su propuesta emancipatoria había quedado inconclusa por la decidida oposición de los imperios y la persistencia de la cultura colonial y racista en el mundo atlántico. La tarea de la hora, era entonces, dar la batalla de ideas en todos los frentes para llevar hasta el final aquella revolución. A esa empresa dedicaron su vida y su obra.

Bibliografía

Arpini, Adriana., “Joseph Anténor Firmin: Vindicación de la raza negra y de la unión antillana”. En *Diversidad e Integración en Nuestra América*, editado por Adriana ARPINI, Clara Jalif de Bertranu, 327-336. Buenos Aires: Biblos, 2010.

Bongie, Chris, “Jean Louis Vastey (1781-1820): A Biographical Sketch”. En *The Colonial System Unveiled*, editado por Chris Bongie, 11-26. Liverpool: Liverpool University Press, 2014.

Bongie, Chris, “Introduction”. En *The Colonial System Unveiled*, editado por Chris Bongie, 26-80. Liverpool: Liverpool University Press, 2014.

Briere, Jean. *Haiti et la France, Le rêve brisé*. Paris: Kathala, 2008.

Daut, Marlene. “The Alpha and Omega of Haitian Literature: Baron de Vastey and the US audience of the Haitian political writing”. *Comparative Literature* (64) 1 (2012): 49-72. DOI: 10.1215/00104124-1539208

———. “From Classical French Poet to Militant Haitian Statesman: The Early Years and Poetry of the Baron de Vastey”. *Research in African Literatures* (43) 1 (2012): 35-57. DOI: 10.2979/reseafritelite.43.1.35.

———. “Monstrous Testimony: Baron de Vastey and the politics of Black Memory”. En *The Colonial System Unveiled*, editado por Chris Bongie, 173-210. Liverpool: Liverpool University Press, 2014.

———. “Un-Silencing the Past: Boisrond-Tonnerre, Vastey, and the Re-Writing of the Haitian Revolution, 1805-1817”. *South Atlantic Review* (74) 1 (2009): 35-64.

———. *Baron de Vastey and Origins of the Black Atlantic Humanism*. New York: Palgrave Macmillan, 2017.

Dubois, Laurent . *Haiti: The Aftershocks of History*. New York: Metropolitan Books, 2012.

Firmin, Anténor. *The Equality of the Human Races*.
Champaign: University of Chicago Press, 2002.

Fluehr-Lobban, Carolyn. "Introduction", En Anténor
FIRMIN, *Equality of the Human Races*, Champaign,
University of Illinois Press, 2002

Garraway, Dora. "Empire of Freedom, Kingdom of
Civilization: Henry Christophe, the Baron de Vastey, and the
Paradoxes of Universalism in Postrevolutionary Haiti".
Small Axe, (16) 3 39, (2012): 1-21. DOI:10.1215/07990537-
1894069

Garraway, Dora. "Abolition, Sentiment and the
problems of Agency in Le Systeme colonial dévoilé". En *The
Colonial System Unveiled*, editado por Chris Bongie, 211-246.
Liverpool: Liverpool University Press, 2014.

Garraway, Dora, "Black Athena in Haiti: Universal
History, Colonization, and the African Origins of
Civilization in postrevolutionary Haitian writing". En
Enlightened Colonialism. Editado por Damien Tricoine, 287-
308. London: Palgrave Macmillan, 2017

Magloire-Danton, Gérarde. "Anténor Firmin and Jean
Price Mars: Revolution, Memory, Humanism". *Small Axe* 18,
(9) 2, (2005):150-170.

Martinez Peria, Juan Francisco. *¡Libertad o Muerte!
Historia de la Revolución Haitiana*. Buenos Aires: Ediciones
del Centro Cultural de la Cooperación. 2012.

———. "Jean Louis Vastey y Anténor Firmin:
Intelectuales de la Revolución Haitiana". *Cuadernos del CEL*
Año 2, Vol 4 (2017): 120-132.

Nesbitt, Nick, *Caribbean Critique: Antillean Critical
Theory from Toussaint to Glissant*, Liverpool: University of
Liverpool Press. 2013.

Nesbitt, Nick. "Vastey and the System of Colonial
Violence". En *The Colonial System Unveiled*, editado por Chris

Bongie, 285-300. Liverpool: Liverpool University Press, 2014.

Nicholls, David. *From Dessalines to Duvalier: Race, colour and National Independence in Haiti*, New Jersey: Rutgers University Press, 1996.

———. “Pompée Valentin de Vastey: Royalist and Revolutionary”. *Revista de Historia de América*, (109) (1995): 129-143.

Quevilly, Laurent. *Le Baron de Vastey: La voix des esclaves*. Paris: Books on Demand, 2014.

Sala Molins, Louis. *Dark side of the Light*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006.

Trouillot, Michel Rolph. *Silencing the past*. Boston: Beacon Press, 1995.

Vastey, Jean Louis. *Le System colonial dévoilé*. Cap Henry: Chez P. Roux Imprimeur du Roi, 1814.

———. *Notes à M. le Baron de V. P. Malouet*, Cap Henry, Chez P. Roux Imprimeur du Roi, 1814.

———. *Le Cri de la Patrie*. Cap Henry: Chez P. Roux Imprimeur du Roi, 1815.

———. *A Mes Concitoyens*. Cap Henry: Chez P. Roux Imprimeur du Roi, 1815.

———. *Le Cri de la Conscience*. Cap Henry: Chez P. Roux Imprimeur du Roi, 1815.

———. *Réflexions sur une lettre de Mazères: ex-colon français, adressée à M. J.C.L. Sismonde de Sismondi*, Cap Henry, Chez P. Roux Imprimeur du Roi, 1816.

———. *Réflexions Politiques sur quelques Ouvrages et Journaux Français Concernant Haïti*, Sans Souci: D L’Imprimier Royale, 1817.

———. *An Essay on the causes of the revolution and the civil war of Haiti, sur les Causes de la Révolution et des Guerres Civiles en Haïti*. Exeter: Western Luminary, 1823.

Biografias

Autores

Osiris Eslet Shoubens (shoubens78@yahoo.fr). Licenciado en Teología, por el Seminario Teológico de la Iglesia de Dios (STEDH), Haití. Magister en Teología, por la FIET (Instituto Teológico de Buenos Aires), Argentina. Actual presidente del Grupo de Reflexión de los Pastores a La Gonave (GREPAG), La Gonave, Haití. Tiene varios artículos publicados en el blog <http://shoubens-bonasavoir.blogspot.com.ar> sobre temas relacionados a teología, corrupción, entre otros.

Pierre Remski Jasmin (peckyto@yahoo.fr) es de origen haitiano, Licenciado en Educación por la Universidad de Sherbrooke, cuenta con un Master de segundo nivel en Gestión de los Sistemas Educativos por la Universidad Señor de Alejandría. Doctorado en Educación por ISTEAH (Instituto de Ciencias, Tecnologías y Estudios Avanzados de Haití). Profesor de Matemáticas y didáctica de nivel universitario.

Jean-François Jacob Eliézer Jonas (jonasii2@hotmail.com). Ingeniero Agrónomo; Maestría en Ciencias de Project Management; Maestría en Ciencias de la Economía de Desarrollo; Doctorando en Biología y Ciencias de la Salud por el Instituto de Ciencia, Tecnología y Estudios Avanzados de Haití (ISTEAH). Presidente del Alto Consejo de Administración y Rector de la Universidad Russell-Kant, Puerto Príncipe, Haití. Director General del Instituto Nacional de las Industrias Agrícolas; Presidente del Consejo de Administración y Director General, Instituto Nacional de Filiarias Agrícolas (INAF) Institución financiera de Micro-Crédito *Invest-Epargne*. Posee publicaciones en áreas como Agricultura de mercado, Justicia y Economía.

Camilus Adler (adlercamilus@yahoo.fr) es doctor en Filosofía de la Universidad París. Inscriptas en una perspectiva comparativa e interdisciplinaria, sus investigaciones actuales se centran esencialmente en las patologías sociales poscoloniales que obstaculizan el presente de las sociedades poscoloniales,

particularmente Haití, que intenta diagnosticar entrecruzando filosofía social y teorías críticas de lo colonial. Se interesa por el olvido del ciudadano en la política en Haití, por las formas de reificación del poder en sus relaciones patológicas con la vida despojada de su poder de afirmación de acuerdo a un proceso de colonización de la vida. Sus investigaciones han sido publicadas en numerosas revistas haitianas e internacionales así como en obras colectivas. Es docente-investigador en la Universidad Estatal de Haití. Es miembro del Grupo de Trabajo Pensamiento crítico y descolonizador caribeño/ CLACSO.

Enrique Del Percio dirige el Doctorado en Filosofía de la Universidad del Salvador, Área San Miguel y codirige el Programa Internacional de Estudios sobre Democracia, Sociedad y Nuevas Economías de la Universidad de Buenos Aires, donde es profesor de Sociología Jurídica y de la Dominación y coordinador del Programa DESCOLONIA: Justicia y Sociedad desde el Sur.

Juan Francisco Martínez Peria, Doctor en Historia (Universidad Pompeu Fabra), Magíster en Historia (Universidad Pompeu Fabra), Magíster en Sociología y Ciencia Política (FLACSO), Abogado (Universidad de Buenos Aires), Becario Postdoctorado CONICET-Ravignani-UBA. Docente Centro de Estudios Latinoamericanos (CEL) de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la UBA, miembro del equipo de estudios DESCOLONIA-UBA.

Compiladoras

Irene Duffard Evangelista, Licenciada en Relaciones Internacionales, Magíster en Diversidad Cultural y Doctoranda en Ciencias Sociales ha realizado diversas actividades como docente y tallerista hasta recientemente en temáticas sobre migración, trauma, políticas migratorias, Cultura de Paz y transformación de conflictos, entre otras. Actualmente, se desempeña como Asesora de Gabinete del Secretario Ejecutivo del Consejo Federal de Derechos Humanos, Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de Nación.

Adriana Rodríguez Caguana, Licenciada en Ciencias Sociales y Políticas, Abogada de los tribunales de justicia del Ecuador, Magister en Derechos Humanos por la UNLP y Doctora en derecho internacional por la UBA. Es autora del libro *El Largo Camino del Taki Unkuy. Los derechos culturales y Lingüísticos de los pueblos indígenas del Ecuador*. Ha sido docente-investigadora en la Universidad Nacional de Educación del Ecuador, UNAE, y actualmente es docente de tiempo completo de la Universidad Andina Simón Bolívar.

Edición

Imelda Duffard, Licenciada en Comunicación Social, Magister en Diseño y Estrategias de Marcas, Posgrado en Gestión Cultural. Redactora de artículos y reseñas de libros para diferentes revistas, periódicos y blogs nacionales e internacionales. Productora de contenidos y gestora de proyectos para productoras de cine, agencias publicitarias y de comunicación. Gestora de proyectos culturales y sociales.

Este libro se terminó de imprimir
en Buenos Aires,
invierno de 2019.

Atravesando fronteras. Voces desde Haití hacia Sudamérica: Libertad, Igualdad y Fraternidad, es una invitación a poder quitarse el velo colonial, poder ver a Haití en sus orígenes como *Ayiti*. Es conocer y leer, de la mano de pensadores haitianos, el legado de la revolución negra que puso a temblar al mundo occidental, revolución que se oyó a partir de la mano de una mujer negra quien hizo sonar la campana de la libertad.