

Estudio preliminar

Jean Louis Vastey

La pluma de la Revolución Haitiana

Juan Francisco Martínez Peria

Introducción

Recientemente las teorías postcoloniales y descoloniales han vuelto a poner el acento en temas que hasta hace poco parecían olvidados en la academia tradicional: la estrecha relación entre colonialismo y cultura, el carácter contradictorio de la modernidad y las continuidades del legado colonial en el mundo postcolonial¹. En particular, la Ilustración y la tradición occidental inaugurada en el siglo XVIII han sido objeto de una relectura crítica cuyo objetivo es mostrar sus limitaciones eurocéntricas, racistas y coloniales. Ideas como las de progreso y civilización han sido especialmente puestas en discusión denunciando el rol que estas han jugado como legitimadoras del colonialismo europeo en la modernidad.

Ahora bien, a pesar de la relevancia de estas conceptualizaciones, lo cierto es que no son totalmente novedosas. Los postcoloniales como los descoloniales lo reconocen asentando muchas de sus formulaciones en el dependentismo,

es decir, en la teoría del sistema-mundo y en la obra de Frantz Fanon, Aimé Césaire, entre otros². En el caso del grupo modernidad/colonialidad, este valioso ejercicio de recuperación histórica tiene sus límites. Se ha concentrado en la reivindicación de los referidos antecedentes del siglo XX y en la de algunos intelectuales de siglos precedentes. Walter Mignolo rescató a Guaman Poma de Ayala y a Quobna Ottobah Cugoano como pioneros de una crítica descolonizadora³. Enrique Dussel retomó no sólo a Guaman Poma de Ayala, sino también a Bartolomé de las Casas⁴. Es paradójico que no sean muchos los intelectuales del siglo XIX recuperados explícitamente por dicho grupo, dado que fue el siglo de las revoluciones de independencias y el período en el cual se manifestaron inicialmente las continuidades del colonialismo en el orden postcolonial. Este parcial desinterés se vuelve más llamativo cuando tenemos en mente la revolución haitiana. Aunque este proceso ha sido reivindicado por los descoloniales, los intelectuales haitianos de la etapa posrevolucionaria no han corrido la misma suerte⁵. Este olvido resulta problemático porque entre estos pensadores es posible encontrar figuras que preanunciaron las actuales críticas postcoloniales y descoloniales⁶. Entre ellos, el más sobresaliente fue Jean Louis Vastey. Tan importante como olvidado, Vastey escribió una enjundiosa obra en la cual, además de analizar y defender la Revolución Haitiana, asaltó con furia los pilares del orden moderno/colonial⁷. En esa faena puso en la picota varias ideas dominantes como las de civilización, barbarie, raza y progreso, que, sin descartarlas absolutamente e incluso asumiéndolas parcialmente, las resignificó y limó sus aristas más eurocéntricas y coloniales. En fin, pretendió descolonizarlas.

En este estudio preliminar propongo abordar brevemente la vida y la obra de Jean Louis Vastey, analizando sus reflexiones en torno a aquellas ideas centrales de la era moderna. Mi intención es mostrar la lógica detrás de la referida operación descolonizadora y dar cuenta de sus alcances y límites, recuperando sus propuestas como un antecedente clave de los actuales debates del pensamiento crítico latinoamericano y del Sur Global.

Jean Louis Vastey en el torbellino de la revolución

A fines del siglo XVIII, Saint Domingue era la joya del imperio francés. Su riqueza se basaba en la producción de azúcar y en el trabajo de medio millón de esclavizados africanos. Jean Louis Vastey nació en aquel contexto en 1781, hijo de un acaudalado colono francés y de una mulata libre originaria de la isla. Siendo él mismo lo que en aquel contexto colonial se definía como mulato, integraba el grupo de los *affranchis*, sector que se encontraba en el medio de la minoría blanca y la mayoría de los esclavizados⁸.

En 1789 estalló la revolución en Francia y de inmediato impactó en la isla. Los *affranchis* y los blancos se movilaron intentando aplicar las ideas de libertad e igualdad en clave particularista. Esta farsa duró dos años hasta que los esclavizados se rebelaron el 22 de agosto de 1791, cambiando el proceso revolucionario para siempre. Ahora sí los esclavizados pusieron el dedo en la llaga atacando los pilares del orden colonial, la esclavitud y el racismo. Jean Valentin Vastey, el padre de Jean Louis, apoyó la demanda de los blancos durante los primeros años, pero en 1791 decidió

llevarse a sus dos hijos a Francia para darles una educación formal y protegerlos del cataclismo revolucionario⁹.

Jean Louis residió en la metrópoli hasta 1796 y cuando finalmente volvió a Saint Domingue, encontró un contexto radicalmente nuevo. Para esos años, Francia había abolido la esclavitud y se había aliado con los exesclavizados rebeldes. Toussaint Louverture era el hombre fuerte de la isla y luego de derrotar a los españoles luchaba contra los ingleses. Al regresar, Jean Louis Vastey se sumó al ejército louvertiano comenzando así su involucramiento con el proceso revolucionario¹⁰. Sin embargo, su participación no resultó lineal. Al vencer a los ingleses en 1798 dejó las armas y se dedicó a administrar parte de la riqueza familiar. En 1801, buscando expandir la revolución, Toussaint Louverture tomó dos drásticas medidas: ocupó Saint Domingue y estableció una constitución autonómica y sumamente radical para garantizar un orden post-esclavista y post-racista en la isla. En respuesta, Napoleón Bonaparte decidió terminar con aquel experimento caribeño invadiendo la colonia con una expedición militar. La guerra estalló y al tiempo Toussaint Louverture fue derrocado y desterrado. Empero, la caída del líder y el intento de reimponer el antiguo régimen generó una revuelta masiva y una alianza entre los exesclavizados y los *affranchis* en pos de la independencia¹¹.

En dicha encrucijada, de forma trágica Vastey se encontró del lado de los invasores, reclutado forzosamente por los franceses¹². La guerra culminó en 1803 cuando después de una impresionante ofensiva, los revolucionarios acaudillados por Jean Jacques Dessalines derrotaron al imperio. Al ser expulsados 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, recuperó para el naciente país su denominación originaria: Haití¹³.

Finalizada la guerra, se produjo un éxodo de franceses, pero Vastey decidió quedarse¹⁴. Así, si hasta ese momento había tenido un compromiso zigzagueante con el proceso haitiano, ahora se entregaría a él con alma y cuerpo.

A partir del gobierno de Dessalines, Vastey comenzó su involucramiento político desempeñándose como Secretario de André Vernet, el Ministro de Finanzas e Interior¹⁵. En 1805, Dessalines tomó una medida sumamente radical al promulgar una nueva constitución que además de garantizar el fin de la esclavitud y el racismo, establecía en su artículo 14 que: "Toda acepción de color entre los hijos de una misma familia (...) necesariamente cesa, desde ahora los haitianos serán denominados genéricamente como negros"¹⁶. Esto incluía tanto a los *affranchis* como a los polacos y a los alemanes, quienes durante la expedición napoleónica se habían pasado de bando apoyando a los revolucionarios. De esta manera, la constitución promovía la edificación de un nuevo orden posracial en el cual desaparecerían las tensiones tradicionales entre negros, blancos y mulatos creadas por el proceso de racialización operado durante el período colonial/racista/esclavista. El sustantivo negro desprendido de su carácter biológico y racial venía a asumir un significado estrictamente político simbolizando la alianza entre los diversos sectores que habían logrado vencer al sistema que les negaba su humanidad¹⁷.

No obstante, el gobierno de Dessalines tuvo corta duración. En 1806, el líder fue asesinado y el país se dividió en

dos. El norte quedó bajo el mando de Henri Christophe y el sur en manos de Alexandre Petión. Vastey se alineó con el primero, ocupando durante años el mismo cargo. Todo cambió a partir de 1811. Ese año Henri Christophe fue coronado y la república mutó en monarquía. Vastey participó inicialmente como secretario de la comisión encargada de redactar el *Code Henri*, el código normativo del reino¹⁸. Al poco tiempo vivió un ascenso meteórico. En 1813 recibió el título de Barón y a partir de 1814 empezó a publicar una prolífica obra convirtiéndose en el principal intelectual del Estado. Al calor de su escritura militante, Vastey fue adquiriendo poder siendo nombrado Secretario del Rey, miembro del Consejo Real, Mariscal de Campo, tutor del Príncipe y en 1819, Canciller del Reino¹⁹. Sin embargo, todo se vino abajo en 1820. Christophe sufrió un ataque de apoplejía y sus enemigos se rebelaron y lo asesinaron. Vastey, leal al Rey, también fue ejecutado. Enseguida, Haití fue reunificado bajo el mando de Jean Pierre Boyer, sucesor de Alexandre Petión en el sur²⁰.

Vastey vivió una vida corta e intensa. Sus años más importantes coincidieron con la primera etapa de la construcción del nuevo orden posrevolucionario, donde la guerra civil y el constante asedio de las potencias convulsionaban a Haití. Francia no quería dar el brazo a torcer y en múltiples ocasiones intentó recolonizar la isla, algo que finalmente logró en términos económicos en 1825. En aquel contexto, Vastey se erigió como un gran intelectual que con la pluma buscó continuar el legado de la revolución, dando la batalla ahora en el terreno de las ideas²¹. Así, la cosmovisión imperante y en particular las nociones de civilización, progreso y raza fueron objeto de su aguda crítica y sus penetrantes embates.

Civilización y progreso en el discurso de la modernidad/colonialidad

Según los autores descoloniales, en el siglo XVIII comenzó una segunda modernidad caracterizada por la naciente hegemonía de las potencias del norte de Europa y por la emergencia de una nueva geocultura secular²². La ciencia y la Ilustración sustituyeron a la teología como conocimientos válidos y como discursos legitimantes de la expansión ultramarina europea. Dentro del arsenal de conceptualizaciones que surgieron en esta etapa se destacan dos, íntimamente ligadas: la idea de civilización y la de progreso. Como señala Brett Bowden, el concepto de civilización nació en el siglo XVIII en Francia e Inglaterra, de la mano de autores como el Conde Mirabeau y Adam Ferguson²³. A pesar de sus múltiples significados originales, tendió a ser definida como condición y resultado de un proceso; como un estadio al cual arribaron ciertas comunidades en oposición a otro concepto clave, el de barbarie²⁴. Las sociedades civilizadas pasaron a ser entendidas como aquellas que luego de un proceso de perfeccionamiento alcanzaron una organización política estatal soberana, regida por un cuerpo normativo codificado, una cultura racional, secular y científica, y una economía pujante centrada en la producción y el comercio. En contraposición, los pueblos bárbaros fueron definidos como aquellos incapaces de autogobernarse, carentes de orden y derecho, sumidos en la irracionalidad, el oscurantismo religioso y con una economía agraria de mera subsistencia²⁵. Lejos de ser una cuestión descriptiva, la referida dicotomía adquirió un carácter valorativo y se constituyó en un criterio clave en la nueva forma

de jerarquizar a los seres humanos²⁶. Así, Europa quedó intrínsecamente asociada con la civilización y África, América y Asia con la barbarie.

Ahora bien, los mismos promotores de aquellas ideas elaboraron la noción concomitante de progreso. Conforme al relato construido por autores como Turgot, Condorcet, Ferguson y Smith la historia de la humanidad estaba regida por una ley que establecía una evolución lineal y ascendente desde un momento originario, primitivo y bárbaro hacia una etapa de creciente civilización²⁷. El motor de este devenir era el avance científico-técnico y el desarrollo económico. Según esta lectura pretendidamente universal, en principio todas las comunidades de la tierra estaban potencialmente señaladas a seguir ese camino, aunque sólo algunas habían logrado arribar a la civilización, mientras que otras aún se encontraban rezagadas en el primitivismo. Entre las primeras, se encontraban las naciones occidentales, consideradas como la locomotora de la historia. Muy de atrás le seguían los asiáticos y en un pelotón aún más lejano se encontraban los “salvajes” de América y África.

Esta relectura de la historia universal implicó una nueva gradación entre los seres humanos, ahora en clave temporal. Una jerarquización, a su vez yuxtapuesta a la de civilización y barbarie. Los civilizados eran los adelantados y progresistas, y los bárbaros, los atrasados, carentes de pujanza histórica. Según Santiago Castro-Gómez, esto redundó en la negación de la contemporaneidad histórica de los pueblos extraeuropeos²⁸. Aunque todos los seres humanos habitaban el mismo planeta y eran partícipes de la historia, no existía contemporaneidad entre ellos. Sólo los europeos eran plenamente protagonistas del devenir histórico y los

únicos que se encontraban en el presente, mientras que los otros jugaban roles secundarios y vivían en el pasado. Incluso algunos estaban fuera de la historia. Así, un abismo casi infranqueable de siglos separaba a los civilizados/adelantados, de los bárbaros/atrasados.

Las nociones de civilización y progreso no sólo dieron cuenta de las diferencias entre los pueblos, sino que a su vez sirvieron para legitimar el colonialismo y la esclavitud como formas de ayudar a los otros a progresar y a civilizarse. Algo que por su cuenta eran incapaces de realizar. De esta manera, la campaña civilizadora vino a reemplazar a la misión evangelizadora inaugurada por los españoles y portugueses en el siglo XV²⁹.

Ahora bien, una cosa era postular estas diferencias y jerarquías y otra explicar las causas profundas que las originaban. ¿Por qué algunos alcanzaban la civilización y el progreso y otros no? Dos ideas claves vinieron a resolver la incógnita: el medioambiente y la raza. En el siglo XVIII autores como Montesquieu, De Paw y Buffon plantearon que los diversos climas y los hábitats afectaban seriamente la constitución física, psicológica y cultural de los pueblos. Según su interpretación, el clima templado y frío, junto con un territorio limitado de llanuras y/o montañas promovía la racionalidad, la fortaleza, la voluntad, el hábito del trabajo, la libertad, las artes, la técnica, en fin, los requisitos necesarios para progresar y civilizarse. En contraposición, las temperaturas extremas y sobre todo tropicales, junto con una extensión territorial de grandes proporciones y de carácter selvático o silvestre condenaba a los pueblos a la irracionalidad, la impotencia, el despotismo, y a quedar presos del salvajismo³⁰.

Asimismo, las nociones de raza y racismo ayudaron a remachar los cabos sueltos del discurso colonial. Aunque se discute si surgieron en el siglo XVI o en el XVIII, parece estar fuera de duda que con el avance de la ciencia estas nociones se consolidaron. El racismo como teoría dividió a la humanidad en razas distinguibles por rasgos antropomórficos, entre los cuales el color de la piel fue central. De esta manera, la humanidad devino en pluralidad de razas y cada una de ellas tenía sus características innatas que determinaban su comportamiento social, político, económico y cultural. La ciencia, y en particular la frenología, se dedicaron a estudiar las razas creyendo descubrir que además del color de la piel, cada una de ellas tenía diferencias considerables en cuanto al tamaño del cráneo y del cerebro. Así, postularon que podían ser jerarquizadas encontrándose los blancos en la cúspide y los negros en la base de la pirámide racial. Siendo biológicamente mejor dotados, los primeros estaban más capacitados para progresar y civilizarse. Por el contrario, los otros tenían una capacidad neuronal y una constitución física inferior que los aletargaba, los hacía incapaces de autogobernarse y salir de la barbarie. En fin, mientras la naturaleza había bendecido a los blancos, al resto los había condenado irremediablemente³¹.

Así, raza y medioambiente se convirtieron en la clave de bóveda para dar cuenta de las causas de la desigualdad entre los seres humanos y las dicotomías de civilización/barbarie y de progreso/atraso. Además, sirvieron para explicar el porqué de los fracasos de la misión civilizadora emprendida por los europeos, a pesar de sus esfuerzos. Los climas tropicales y la naturaleza de las razas inferiores impedían el pleno éxito de aquella campaña.

Jean Louis Vastey y la descolonización de la civilización y el progreso

La hegemonía de estas ideas apresaba a Haití aún después de la independencia. Por eso Vastey se rebeló contra ellas usando como única arma su pluma. Empero, paradójicamente no rechazó totalmente el pensamiento europeo, sino que se lo apropió y lo resignificó. Habiéndose formado en Francia y desconociendo las culturas africanas (que cultivaban de manera sincrética la mayoría del pueblo haitiano) era lógico que siguiese ese camino. Tomó entonces la Ilustración y el cristianismo, pero sometió ambas tradiciones a un proceso de antropofagia que dio por resultado un pensamiento nuevo y mestizo. Leyendo estas influencias a contrapelo y repensándolas a partir de la historia trágica y gloriosa de los negros de África y Haití, buscó trascenderlas limando sus aristas euorocéntricas para darles un carácter más universal y emancipatorio³². Emulando la rebelión de Calibán contra Próspero, Vastey usurpó la lengua del ex amo para luchar contra él y subvertir el sistema de dominación que este había impuesto violentamente³³.

Vastey vio que el racismo era un pilar del orden colonial y por ello apuntó sus cañones contra aquel flagelo. El tema aparece obsesivamente en su obra y analiza la problemática desde diferentes ángulos³⁴. Sin embargo, fue en su libro de 1816 *Réflexions sur une lettre de Mazères: ex-colon français, adressée à M. J.C.L. Simonde de Sismondi*, que aquí presentamos por primera vez en castellano, donde lo abordó más sistemáticamente. Mazères era un **ex colono** francés que hacía *lobby* en pos de la reconquista de Haití cuyos textos sintetizaban los argumentos racistas, esclavistas y coloniales típicos de la época. En uno de sus trabajos criticaba al pensador

suizo Simonde de Sismondi, quien había tenido el descaro de poner en entredicho la desigualdad de los negros. Jean Louis Vastey aprovechó para intervenir en aquel debate atacando no sólo a Mazères sino también a su discurso.

En su carta, el **ex colono** francés declaraba que escribía en defensa de la “superioridad que les había dado la naturaleza sobre los negros”³⁵. Afirmaba que “[l]os negros son incapaces de grandes obras de genio, son inferiores a los blancos y solo son niños crecidos, ligeros, volubles, irreflexivos y carentes de recursos mentales”³⁶. Reforzando el carácter natural de la raza, asimilaba las diferencias entre los pueblos a la de los animales: “[S]i hay variedades de perros, que difieren en sagacidad (...) debe haber diferentes especies de hombres”³⁷. Mazères, así como otros autores, plantearon que los negros no eran “hombres y nos han clasificado como orangutanes y (...) no han tenido vergüenza de declarar que debíamos ser exterminados”³⁸.

Discutiendo estas ideas, Vastey señaló que “El sistema adoptado por nuestros detractores ha tenido por objeto dominar a los negros a través de la demostración de la diversidad (...) de las especies humanas, la falsificación de la historia de la creación y mediante la supuesta inferioridad de los negros, de la cual se deduce el derecho a tratarnos como bestias”³⁹. En su primera obra, *Le Système colonial dévoilé* (1814), Vastey ya había denunciado la complicidad entre la ciencia europea y la colonización y esclavización de los pueblos negros. En uno de sus pasajes más penetrantes e irónicos planteó:

La posteridad no creerá (...) que fue en un siglo de luces (...) que hombres, diciéndose sabios, quisieron bajar la condición de otros hombres poniendo en discusión la unidad (...) de la

raza humana para conservar el atroz privilegio de poder oprimir a una parte del género humano. Yo mismo, escribiendo esto, no me puedo parar de reír de semejante absurdo, cuando pienso en que millares de volúmenes han sido escritos sobre tal tema (...), para probar que yo (...) soy de la raza del Pongo. Siempre me pregunto riendo (...), ¿Seguimos estando en aquellos siglos de ignorancia y de superstición, en los cuales Copérnico y Galileo pasaban por heréticos y brujos?⁴⁰

Vastey consideraba que las razas sí existían, pero negaba que fuesen esencialmente diferentes y jerarquizables. Aún más, aunque utilizaba el concepto de raza, en su obra esta noción es muy débil, no implica ningún carácter innato y lo único "natural" eran ciertos rasgos biológicos externos derivados de la influencia del medioambiente, como el color de la piel. Algunas veces reconocía identidades culturales e históricas asimilando la idea de raza a la de comunidad o pueblo.

Vastey defendía la igualdad natural entre las razas apropiándose y tomando al pie de la letra las premisas universalistas que el cristianismo y la Ilustración postulaban, aunque basados en una contradicción. Valga como ejemplo de aquellas contradicciones la conquista de América con la biblia como estandarte o la continuidad de la esclavitud y el racismo en Saint Domingue durante la revolución francesa que predicaba la libertad y la igualdad universal.

Para Vastey esas contradicciones eran insalvables y eran el meollo de la hipocresía de las potencias europeas. En su opinión, siguiendo la verdad del cristianismo, era evidente la igualdad entre los seres humanos ya que el hombre era "la obra más noble del Creador, dotado con inteligencia, formado a imagen y semejanza de Dios (...) siendo una única

y peculiar raza, incapaz de compararse con cualquier otra". Al criticar a los científicos y teóricos del racismo señalaba:

Si hubieran tenido el corazón lleno (...) de religión y humanidad, hubiesen abierto el gran libro de la naturaleza, y viendo (...) las obras del Todo Poderoso (...) hubiesen leído (...): *Todos los hijos del celestial padre, todos los mortales se unen por su origen a la misma familia*. El anatomista impío, (...) hubiera dejado su escalpelo, y no hubiese perdido su tiempo disecando hombres, animales, pájaros, para buscar en los cerebros y membranas reticulares, el origen y la causa del color de su epidermis, pelos y plumajes, etc.⁴¹

Expresando las mismas ideas en clave secular decía: "La naturaleza no ha creado para los negros una excepción a sus leyes eternas. Uniforme en sus bondades ella no ha violado sus leyes en lo que respecta nosotros y nos ha tratado con el mismo favor que a los blancos"⁴². Los seres humanos eran biológicamente iguales por su origen divino y natural, ¿pero acaso el medioambiente tenía alguna incidencia generando jerarquías entre ellos? Buffon, Montesquieu, De Paw habían intentado fundamentar dicha teoría. Vastey tuvo respuestas para todos. A Buffon le criticó duramente su vocación de querer encontrar paralelismos entre la diversidad racial de los animales y la de los pueblos humanos; y su intento de presentar a la naturaleza europea como más madura y desarrollada que la de África. Con ironía señalaba: "África (...) produce animales mucho más formidables que los de Europa (...). ¿Qué animal se puede comparar con el tigre real o el león (...)?"⁴³. Burlándose de Mazères, quien citaba a Buffon, le sugería que no era conveniente identificar a los seres humanos con los caballos

dado que los equinos europeos no llegaban ni a los talones a los de África⁴⁴. Distinta fue su relación intelectual con Montesquieu. Admirador de su obra, retomó sus ideas para argumentar muchas de sus posturas políticas, incluyendo la defensa de la monarquía de Christophe y la denuncia de la esclavitud⁴⁵. Sin embargo, no dejó de criticarlo ahí donde consideraba que había errado. La referida teoría de los climas era uno de los principales puntos de divergencia. En discusión con él, señalaba:

Montesquieu no debería haber sostenido (...) que el calor enerva el coraje, que (...) los negros constituyeron una especie distinta e inferior a los blancos ya que la experiencia, por el contrario, muestra que son estos últimos los más afectados por climas cálidos, en los que pierden ese estado mental y la energía corporal (...) mientras que los negros debajo de la zona tropical, su clima nativo, son feroces y llenos de coraje, contrario a la posición de Montesquieu⁴⁶.

Vastey admitía que los diferentes hábitats influían en los pueblos, pero no de la forma en que lo pensaban estos autores. El hábitat no era la causa de un mayor o menor desarrollo de la racionalidad entre los seres humanos, ni generaba una capacidad natural para alcanzar la civilización y el progreso, era simplemente la fuente de las diferencias de colores. Consideraba que cada raza se encontraba predispuesta para vivir en su medio de origen y que al transplantarla a otro clima sufría consecuencias negativas. Los blancos estaban más adaptados para vivir en climas templados y los negros en tropicales, pero ningún tipo de superioridad natural o de potencia civilizatoria se derivaba de ello. Afirmaba que “Los negros prevalecen en

los trópicos, y (...) su color varía según (...) la temperatura, y (...) los blancos son incapaces de soportar el calor tropical, así como el negro (...) el frío (...) ¿Qué ventaja resulta de una complexión negra, amarilla o blanca?"⁴⁷. Haciendo uso de su fina ironía le recordaba a los cultores del discurso colonial que el imperio napoleónico había sufrido terribles derrotas cuando había buscado conquistar pueblos con climas opuestos a los de su lugar de origen: "Parece que los franceses, que hablan del tema a la ligera, se han olvidado rápidamente de los efectos fatales del calor ardiente del reino de Haití y del helado frío del Imperio Ruso"⁴⁸.

Más allá de los hábitats, los seres humanos eran iguales. Había diversidad en la semejanza. Diversidad que debía celebrarse como creación de Dios. Vastey tomaba ejemplos de las regiones más extremas para defender su posición. Afirmaba que "los suecos, noruegos y rusos que habitan los climas más fríos, así como los senegaleses que viven en las regiones más tórridas (...) son ejemplos de hombres (...) formados con (...) simetría (...) capaces de las obras más sublimes del genio"⁴⁹.

Entendía que las teorías raciales y el discurso del clima como causante de la inferioridad natural, no eran más que prejuicios precientíficos. Admitía que era algo muy extendido entre los pueblos los prejuicios etnocéntricos⁵⁰. Pero el problema era que el racismo de los blancos había logrado imponerse y contaminar la ciencia moderna europea convirtiéndola en cómplice del colonialismo y la esclavitud. Contra todo ello había que luchar.

Mucho más compleja resulta la posición de Vastey frente a la dicotomía civilización y barbarie, y la noción de progreso. En este punto ya no encontramos un rechazo de-

cidido, sino una postura más ambigua, marcada por contradicciones y puntos ciegos. Habiéndose formado en la tradición ilustrada, Vastey asumió estas nociones claves y creía en ellas. Consideraba que no era posible hablar de inferioridad y superioridad racial, pero sí se podía distinguir entre pueblos civilizados y bárbaros. A su vez, la historia podía entenderse parcialmente en clave de progreso. En consecuencia, era factible hablar también de adelantados y primitivos. Incluso se podía distinguir entre comunidades que habían hecho aportes considerables al avance de la historia y aquellas que no. Vastey aceptó estas nociones tanto en su carácter descriptivo como valorativo y las tomó como patrón para medir a las comunidades humanas. Ahora bien, no aceptó estas ideas pasivamente, sino que las asumió con principio de inventario, las sometió a una intensa crítica interna y las usurpó y buscó trascenderlas. En parte fracasó y en parte no. Pero su esfuerzo resulta encomiable⁵¹.

Tal como vimos, el discurso colonial había construido la siguiente cadena equivalencial positiva: blancos = Europa = racionalidad = civilización = progreso; frente a otra negativa: negros, amarillos, rojos = África, Asia, América = barbarie = irracionalidad = primitivos. Vastey tomó estas cadenas e intentó romperlas buscando desnaturalizarlas, desacralizarlas y descolonizarlas. Asimismo, pretendió re-significar parcialmente las nociones de civilización y barbarie. Aceptaba que la civilización podía identificarse con la cultura secular y científica, con el Estado, con el orden normativo y con la economía comercial. Por lo que reconocía todo esto como civilización, y lo contrario como barbarie, es decir, aceptaba la noción eurocéntrica de la dicotomía

civilización y barbarie, y no propugnaba una definición más plural propia de una postura relativista cultural.

Sin embargo, agregaba y subrayaba una condición que, aunque presente, no jugaba un rol central en la definición tradicional de civilización: la condición ética. Esta dimensión resulta clave para Vastey, no siendo suficiente las otras para que una sociedad pudiese ser considerada plenamente civilizada. Veamos todo esto más en detalle.

Teniendo en claro la postura de Vastey sobre el racismo, resulta sencillo comprender por qué es posible hablar de una desnaturalización y desracialización de la dicotomía civilización y barbarie y la noción de progreso. Para él, no había nada que naturalmente determinase el florecimiento o no de un pueblo, no existía ninguna causa racial que explicase tal desarrollo. El progreso político, cultural, económico y social, así como la capacidad de perfeccionamiento, era una cuestión meramente histórica y coyuntural. Ninguna raza estaba destinada a monopolizar la civilización, ni había razas condenadas por su carácter innato a la barbarie. La civilización y la barbarie eran algo universal de lo que participaban o podían participar todas las comunidades del mundo. Asimismo, aunque había una historia universal, existían diversos caminos paralelos y no una sino múltiples locomotoras que impulsaban hacia adelante.

Según Vastey, una rápida lectura de la historia y de su presente podía ayudar a mostrar que no todos los blancos eran civilizados como se pretendía, ni que siempre habían tenido una amplia ventaja frente a las otras razas. La equivalencia blanco = europeo = civilización = progreso era falsa. Discutiendo con Mazères señalaba:

No hablaré de la gente del norte, como los lapones o samoyedos o los del este como los mingrelianos (...) quienes (...) su progreso hacia la civilización no es mayor que la gente de Zanguebar, del Congo o de Nigricia. Sin embargo, aquellos (...) de los cuales Mazères no habla, son blancos. El mundo tiene casi seis mil años de antigüedad y (...) han continuado inmóvil en su ignorancia⁵².

Aunque este argumento servía para mostrar la complejidad de la noción de pueblos blancos y su supuesta civilización innata, no resultaba sólido dado que una cosa eran los lapones y otra cosa bien distinta eran las potencias europeas. Estas sí tenían muchos logros para mostrar, y Vastey les reconocía, en principio, su carácter casi totalmente civilizado. Sin embargo, no siempre había sido así, Europa noroccidental tenía un pasado bárbaro. Pasado que, resaltaba Vastey, coincidía con momentos de mayor florecimiento de otros pueblos y razas no blancas. Afirmaba que:

Los galos, como otros europeos, eran (...) todavía idólatras, sumidos en (...) la ignorancia, siguiendo costumbres bárbaras (...) sin embargo, el mundo tenía (...) casi 4000 años, y (...) Europa no había podido adquirir una sola chispa de conocimiento (...) la civilización (...) no pudo penetrar los oscuros bosques de la Galia. Los etíopes, egipcios, cartagineses, griegos y los romanos llenaron el mundo con (...) su sabiduría sus leyes y su gobierno; mientras la Galia yacía (...) en una ignorancia prístina⁵³.

Estas potencias no sólo habían sido bárbaras, sino que incluso habían sufrido la esclavitud como los negros en los tiempos modernos. Señalaba que "Los griegos, romanos,

galos y alemanes todas estas naciones fueron esclavos”⁵⁴. La civilización no era entonces algo innato, sino histórico.

Ciertamente las potencias europeas ya no se encontraban en ese estadio y en el siglo XVIII podían mostrar numerosos éxitos que Vastey admiraba y consideraba que haitianos y africanos debían asimilar. Empero, no todo era tan reluciente como parecía. Aquellos logros no encarnaban todas las dimensiones de la civilización. A juicio de Vastey, ser plenamente civilizado implicaba además una ética de respeto por la humanidad, un pleno reconocimiento de la libertad e igualdad de los pueblos. Allí es donde Europa fallaba. Si bien tenía una economía pujante, una ciencia y una técnica de avanzada, un Estado sólido, al embarcarse en la empresa colonial, racista y esclavista, incumplía absolutamente con ese mandato igualitario y libertario.

Por supuesto, el discurso colonial tradicional tenía presente esta contradicción, pero buscaba salvarla con múltiples argumentos como el de la raza, el clima y el atraso para justificar la violencia. Los europeos consideraban que los pueblos a los que esclavizaba y colonizaba no eran plenamente seres humanos, por lo que no estaban forzados a tratarlos como tales. La violencia, a su vez, era propuesta como un mal necesario ya que constituía la única forma de expandir la civilización y progreso a otras comunidades que por su innata inferioridad eran capaces de desarrollarse por su cuenta. Entonces, si se los dominaba y esclavizaba era en su propio favor. En términos de Kipling, era “la carga del hombre blanco”, el cual tenía como mandato universalizar la civilización a costa de sacrificio y de muerte⁵⁵.

Los autores postcoloniales y descoloniales han deconstruido uno por uno estos argumentos y han insistido en

el carácter bifronte de la modernidad. Han denunciado el lado oscuro de la modernidad e intentado mostrar que tras el velo de libertad, democracia, civilización e igualdad se ocultaba una fuerte dimensión colonial, racista y esclavista, lo que los descoloniales han llamado colonialidad⁵⁶. Enrique Dussel, en particular, ha teorizado acerca de la referida línea argumental del discurso colonial definiéndola como el “mito de la modernidad”. En su opinión:

Si la Modernidad tiene un núcleo racional *ad intra* fuerte, como “salida” de la Humanidad de un estado de inmadurez regional, provinciana, no planetaria; dicha Modernidad, por otra parte, *ad extra*, realiza un proceso irracional que se oculta a sus propios ojos. Es decir, por su contenido secundario y negativo mítico, la “Modernidad” es justificación de una praxis irracional de violencia⁵⁷.

Lo interesante es que las conceptualizaciones de Vastey apuntan en el mismo sentido. Son su temprano y olvidado antecedente. Vastey con su obra denunció el carácter bifronte de Europa y reveló su rostro oculto. A su juicio, Europa era a la vez civilizada y bárbara. Civilizada internamente y bárbara en su trato hacia los otros. Además, era hipócrita por querer justificar la violencia como una forma legítima de expandir la civilización a través del planeta. La violencia hacia los otros pueblos solo podía generar más barbarie tanto en la víctima como en el victimario. Inaugurando una línea argumental luego desarrollada por autores como Aimé Césaire⁵⁸, Vastey señaló que el sistema colonial, la esclavitud y el tráfico de esclavos no solo era algo trágico para los indígenas y los africanos, sino que a su vez era una de las principales causas de su

barbarie y su atraso. El efecto en los europeos tampoco había sido positivo y generaba un proceso de rebarbarización. Solo la paz y la armonía podían garantizar un verdadero progreso de la civilización.

Estas ideas recorren toda la obra de Vastey. En su primer libro *Le Système Colonial Dévoilé*, ya podemos encontrar la vocación de señalar el cinismo de Europa y de su mentalidad civilización a partir de una revisión de la historia de la experiencia colonial en Haití. Revisión necesaria debido a que hasta entonces la única interpretación existente era la de los blancos, mayoritariamente celebratoria del colonialismo en clave de expansión de la civilización. Según Vastey:

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 hicieron lo posible por no develar los crímenes de sus cómplices; muy pocos tuvieron la valentía de contar la verdad, y aun diciéndola, buscaron disfrazarla y atenuar con excusas la enormidad de esos crímenes. Así, por motivos pusilánimes, miras interesadas, estos escritores velaron los atroces crímenes de los colonos⁵⁹.

En otro fragmento insistía sobre la duplicidad europea denunciando “La posteridad se asombrará que un sistema tan horrible, cuya base es la violencia, el robo, el saqueo y la perfidia, haya encontrado en la claridad de las naciones de Europa, fervorosos apologistas”⁶⁰.

La relectura propuesta por Vastey fue revolucionaria por su objetivo de revelar lo oculto y por su metodología. Lejos de basarse en fuentes tradicionales se valió del testimonio de las víctimas que habían sufrido en carne propia la violencia “civilizatoria”⁶¹. Advertía que “Los hechos

que voy a relatar (...) los obtuve de las familias (...) cuyos padres padecieron los suplicios (...) y de los desafortunados que sobrevivieron a esas torturas”⁶². Revolucionaria también por su forma de conceptualizar el colonialismo, no solo como la dominación política, militar y económica de un pueblo sobre otro, sino fundamentalmente como un orden sistémico, deshumanizador, violento, monstruoso y bárbaro que estaba íntimamente vinculado con el racismo, el eurocentrismo y la esclavitud⁶³. En muchos sentidos esta conceptualización tiene afinidades con las nociones de colonialidad del poder, del saber y del ser propuesta por el grupo modernidad/colonialidad.

Armado de estas herramientas teóricas y metodológicas, reveló lo que en las historias hegemónicas se mantenía negado: el colonialismo había sido cualquier cosa menos un avance de la civilización, solo había traído muerte para los no europeos. Lúcidamente, su relato comienza allí donde el horror tuvo sus inicios, con la conquista de los pueblos originarios. Los españoles, con una cruz en la mano y la espada en la otra, se impusieron sobre los indios y trajeron a la isla la “barbarie (...) al punto que poco a poco esa raza desafortunada disminuyó de manera muy sensible, y fue exterminada en su casi totalidad”⁶⁴. Desaparecidos estos, el horror prosiguió con el tráfico de esclavos, la imposición de la esclavitud y la posterior colonización de la isla por los franceses. Así, mostró tanto la continuidad de la violencia y de la ambición imperial, como el río de sangre que unía a ambos pueblos víctimas: los originarios y los negros. Con vehemencia denunciaba:

Hace trescientos años que cometieron estas abominaciones, únicamente para amontonar oro, y las cosas no cambiaron (...) era para hacer azúcar y café que nuestros opresores se

mancharon con semejantes atrocidades (...) para satisfacer su avaricia (...) que hemos sido tratados inhumanamente, y del mismo modo que los (...) indios. ¡Aquí está el funesto origen de la *Trata de esclavos*! Fue para ser (...) condenados al igual que ellos, a los trabajos, a los suplicios, a los desprecios y a la muerte, que los europeos emprendieron ese tráfico infame. Endurecidos por el crimen, acostumbrados a desgarrar y rajar hombres bajo el látigo, acostumbrados a deleitarse con (...) la sangre de los indios. Ellos solos podían inventar tal monstruosidad⁶⁵.

Estas dos últimas frases muestran uno de los aspectos más interesantes y radicales de su teoría. Como han señalado Marlene Daut, Nick Nesbitt y Doris Garraway⁶⁶, Vastey preanunció ideas luego desarrolladas sistemáticamente por Aimé Césaire⁶⁷, Frantz Fanon⁶⁸, y Albert Memmi⁶⁹, al considerar que el colonialismo y la esclavitud no solo implicaban una forma bárbara de relacionarse con el otro y que impedía la civilización de la víctima, sino que a su vez generaba la barbarización del dominador. El colonizador con su práctica violenta perdía su empatía, se deshumanizaba y se convertía en un monstruo. El sistema colonial generaba una relación y una dialéctica mutuamente negativa y deshumanizante.

Así, en Saint Domingue cada amo era un “*déspota blanco*, que tenía el bárbaro derecho de vida y muerte sobre los desgraciados negros (...) la muerte planeaba sobre nuestras cabezas como sobre las de los más viles animales”⁷⁰.

El amo, al torturar a los negros esclavizados, los convertía en bestias y en el proceso se bestializaba a sí mismo, por ello a pesar de las súplicas de las víctimas se mantenía impávido al dolor ajeno, llegando incluso a disfrutarlo.

Según Vastey, cuando en el medio del martirio el cautivo daba:

Gemidos lamentables (...) para inspirar compasión a su bárbaro amo; ¡Desgraciadamente sus gritos superfluos se perdían en el aire! (...) el colono atroz, tranquilo, sordo a sus gritos, inexorable como el infierno (...) muy lejos de apiadarse, mandaba a preparar delante de sus ojos nuevos tormentos para sofocar los gritos de la víctima...⁷¹.

Si para los historiadores blancos Saint Domingue era la Perla del Caribe, un caso ejemplar de expansión de la civilización y de desarrollo económico, en la pluma de Vastey su verdadero rostro salía a la luz: Saint Domingue era un infierno para sus víctimas y un antro de perdición para los propios victimarios.

Esta sutil y profunda redefinición de la dicotomía civilización y barbarie también la podemos encontrar en su segundo gran libro *Réflexions sur une lettre de Mazères: ex-colon français, adressée à M. J.C.L. Simonde de Sismondi*. Allí, sin embargo, la atención no está puesta tanto en el caso haitiano, sino más bien en la política de Europa hacia África. Vastey postuló que el accionar de las potencias occidentales en el continente negro no sólo no había introducido la civilización, sino que al contrario, había frenado los avances civilizatorios hechos por los propios nativos y los había forzado a recaer en la barbarie, ideas que luego fueron desarrolladas por Walter Rodney en su obra *Cómo Europa subdesarrolló a África* (1972). La civilización no podía exportarse como Europa pretendía a través de la violencia colonial y la esclavitud. Estas herramientas solo traían resultados nefastos. Europa había barbarizado a África. Vastey denunciaba:

¿Qué es lo que los Europeos han hecho en pos de la civilización de África, desde que se han civilizado? (...) Han establecido el inhumano tráfico de seres humanos que ha corrompido la población de África. El progreso en la vida social, la agricultura, la moral, la literatura han sido aniquilados porque aquel odioso tráfico ha ocasionado desolación, barbarie⁷³.

Y señalando la hipocresía europea añadía:

¿Cómo se puede tener la cara de pretender que los hombres pueden ser civilizados por instructores que comercian con carne humana (...) instructores que en vez de preceptos morales introducen (...) el asesinato? (...) Y aun así tienen el coraje de decir que las luces europeas brillan esplendorosamente en la costa africana⁷⁴.

Francia en particular fue objeto de constantes ataques por parte de Vastey. El principal motivo es evidente. Francia había colonizado y esclavizado a los haitianos y aún derrotada, amenazaba con reconquistar la isla. Sin embargo, otras causas ayudan a entender estas diatribas. Según Jean Starobinski, en el marco de la revolución y la post revolución francesa esta nación se presentaba como la vanguardia universal de la civilización⁷⁵. Expresado aquel mito chauvinista, Victor Hugo apostrofaba: "El pueblo francés ha sido el misionero de la civilización en Europa"⁷⁶. Vastey conocía muy bien el otro lado de la historia y por ello se rebeló contra dicha leyenda denunciando la duplicidad francesa. Oponiéndose a la sentencia de Victor Hugo señalaba: "Cómo 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 posee”⁷⁷. Incluso en su opinión, la revolución en dicho país no había traído civilización, sino que los había “llevado a la barbarie y la oscuridad de la ignorancia”⁷⁸. Décadas después otro intelectual latinoamericano, Francisco Bilbao, desconociendo a Vastey, retomará esta senda denunciando la política imperial francesa con palabras similares: “¡Atrás la Francia *civilizadora* (...) que conquista en nuestros días! (...) personificación de la hipocresía (...) pues habla de libertad (...) ¡cuando incapaz de libertad conquista para esclavizar!”⁷⁹.

Ahora bien, recordemos que, pese a todo, Vastey reconocía que Europa tenía un carácter bifronte y que sí había alcanzado importantes niveles de civilización en ciencias y tecnología. Incluso promovía que las potencias expandieran su civilización⁸⁰ –algo que representa el punto más débil de su teoría–. El problema no era entonces la difusión sino las formas violentas, en tanto contradecían el objetivo civilizatorio. Para el haitiano, Inglaterra, de entre todas las naciones, era un ejemplo a resaltar y por eso afirmaba: “¡Noble y generosa Inglaterra! Le pertenecía cicatrizar la herida más horrible (...) que jamás haya padecido la humanidad, ahora le pertenece operar la regeneración (...) llevando las luces y la civilización a (...) África”⁸¹. Aunque esta celebración de un imperio esclavista puede sorprendernos y parecernos contradictoria con el resto de su teoría, tiene cierto sentido si lo leemos en su contexto. A comienzos del siglo XIX, Inglaterra había abolido el tráfico, a la vez que presionaba a las otras potencias para que hicieran lo mismo. Para Vastey, esta era una medida revolucionaria que absolvía a Inglaterra de sus pecados previos. Al haber cambiado la forma

de intervención en África a través de la paz y el comercio, y liberándose así de toda culpa, podía convertirse en un verdadero agente civilizatorio en aquella región.

Dicho esto, vale la pena preguntarse cómo percibía a África. La respuesta no es tan sencilla. Como vimos, en su opinión los negros no eran naturalmente inferiores a los blancos. Su situación y devenir era una cuestión histórica. Vastey admitía que en aquella coyuntura muchos de ellos se encontraban sumidos en la barbarie, aunque también había muchos otros que mostraban signos de civilización. Por ejemplo, pueblos con gobernantes paternalistas, regidos por códigos normativos legítimos, con economías agrícolas pujantes y culturas ricas y complejas. Es decir, comunidades que se oponían a la imagen de caníbales gobernados por déspotas sanguinarios típicas de la mitología racista.

Una y otra vez, Vastey defendió a África de los ataques injuriosos y, para hacerlo, recurrió a nada menos que al escocés Mungo Park, uno de los primeros exploradores europeos que había penetrado en el supuesto “corazón de las tinieblas”. Las memorias de Mungo Park en sus manos se convirtieron en un arma perfecta para contrarrestar las mentiras del discurso colonial y para revelar las paradojas que lo habitaban, dado que durante siglos habían calumniado a esta región sin siquiera conocerla personalmente. Aquel discurso no era más que un conjunto de prejuicios. Vastey afirmaba: “En el relato de su viaje nos damos cuenta (...) que los africanos no son (...) tan bárbaros y tan alejados de la civilización (...). Dijeron a Mungo Park que existían pueblos crueles y antropófagos en África, pero nunca los vio (...). Vio pruebas seguras de que aquellos pueblos están muy avanzados en la civilización”⁸².

Para el discurso colonial, África era sinónimo de atraso y salvajismo. Incluso para algunas luminarias de Europa, como Hegel, estos ni siquiera tenían historia. El filósofo alemán en su célebre *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal* apostrofaba olímpicamente: “[África] No tiene interés histórico (...) sino el de que los hombres viven allí en la barbarie y el salvajismo, sin suministrar ningún ingrediente a la civilización. Por mucho que retrocedamos en la historia, hallaremos que África está siempre cerrada al contacto con el resto del mundo”⁸³.

Vastey aceptó las nociones de civilización y progreso, que eran concomitantes y por ende difíciles de separar. Sin embargo, las sometió a una dura crítica interna, cambiándoles parcialmente el sentido. Habiendo analizado extensamente la noción de civilización, veamos detenidamente su postura frente a la noción de progreso abordando el caso del lugar de África en la historia de la humanidad. De manera contraria a las tesis de Hegel y de otros intelectuales eurocéntricos, Vastey consideraba que los africanos tenían una rica historia. Tan rica que los había convertido en protagonistas destacados del devenir universal.

En su opinión, África era la cuna de la civilización.

Con vehemencia afirmaba que:

Los enemigos de África desean convencer (...) que durante 5 mil años (...) África ha estado siempre hundida en la barbarie y que la ignorancia es esencial a la naturaleza de sus habitantes. ¿Acaso se olvidaron que África es la cuna de las ciencias y las artes?”⁸⁴. En particular Egipto, en su opinión un pueblo negro, había jugado un rol absolutamente clave siendo: “el primer país en civilizarse y sirviendo como cuna de las ciencias y las artes en su infancia”⁸⁵.

En una época en la cual los griegos y los pueblos noroccidentales se encontraban en el salvajismo. Sarcásticamente continuaba diciendo que “los griegos tan celebrados (...) estaban en un estado de grosera (...) barbarie (...) mientras que el resto de Europa era aún desconocido y sus habitantes eran ciertamente (...) bárbaros”⁸⁶.

África además fue pionera en la difusión de la civilización. Los egipcios con su influencia cultural en el mediterráneo y en Grecia expandieron pacíficamente aquellos descubrimientos. Así, invirtiendo el relato tradicional del progreso postuló que “África civilizó Europa y es a la raza negra hoy en día esclavizada (...) que los Europeos le deben las ciencias y las artes, incluso el arte de hablar”⁸⁷. Aunque los blancos lo negasen, como a un antepasado al que por vergüenza se busca borrar del árbol genealógico, en el origen de su tradición y de la civilización universal se encontraban los negros y sus aportes culturales. Así, Vastey en un gesto descolonizador procuró revisar el relato universal y recuperar la historia que Europa les había robado a los africanos⁸⁸.

No obstante, es menester resaltar, como señala Doris Garraway, que la tesis de Egipto como cuna de la civilización no era totalmente original. Ya había sido planteada por el Conde de Volney, Le Sage y el Abbé Grégoire, de quienes Vastey tomó la inspiración para su propia relectura de la historia global⁸⁹. Sin embargo, como en otros casos, al hacer suya esta tesis le dio un giro y la insertó en una teoría anticolonial diferente a la de los referidos pensadores. Además, sostuvo esta interpretación cuando ya el propio Conde Volney la había abandonado por completo al no soportar las críticas de sus pares europeos⁹⁰.

Parte de este giro original reside en la explicación del devenir posterior de África. En su opinión, al auge le siguió la decadencia, pero no por motivos raciales o climáticos sino por causas coyunturales. Las invasiones musulmanas produjeron el comienzo del declive que luego fue consolidado por las incursiones y el tráfico esclavista impuesto por los europeos. Los africanos habían civilizado a los europeos a través de su influencia pacífica. La violencia de los europeos sobre África trajo el efecto contrario, la barbarie y el atraso. Irónicamente señalaba: “¡Por Dios! ¡Qué luz! ¡Qué canal de (...) civilización fue el tráfico de esclavos!”⁹¹. Así, Europa barbarizó a África y en el proceso, además se barbarizó a sí misma.

Estas reflexiones nos muestran otro aspecto interesante de la teoría de la historia de Vastey. Para él, aunque se podía reconocer que había pueblos avanzados y primitivos, tal cosa como un devenir lineal, ascendente, totalmente determinado y fatalista no existía. Las comunidades tenían etapas de auges y de declives dependiendo de múltiples y complejas causas históricas. Incluso estas podían tener a la vez aspectos civilizados y bárbaros, como la propia Europa moderna. Por último, en su opinión, no había una sola locomotora de ese progreso sino varias que hacían aportes al avance de la humanidad.

Nuevamente vale la pena remarcar que con estas ideas Vastey se adelantó a su tiempo. La tesis de Egipto como cuna de la civilización universal fue retomada repetidamente en la tradición del pensamiento panafricanista incluso sin conocer dicho antecedente. Así, en el siglo XIX fue postulada por Anténor Firmin⁹², Edward Wilmot Blyden y Martin Delaney, entre otros⁹³. Y, en el siglo XX, por figuras célebres

como W. E. B. Du Bois⁹⁴, Marcus Garvey y Cheikh Anta Diop⁹⁵. Fuera de esa vertiente, académicos como Martin Bernal⁹⁶ y Samir Amin⁹⁷ la han planteado discutiendo con el helenocentrismo tan característico de Occidente. La idea de Europa como agente barbarizador de África prefigura de alguna manera las hipótesis de la teoría de la dependencia, en particular en la obra ya citada de Walter Rodney⁹⁸. También preanuncia las ideas de Aimé Césaire⁹⁹ y Frantz Fanon¹⁰⁰, quienes se focalizaron en las consecuencias culturales del colonialismo en el colonizado y el colonizador, viéndolo como un sistema mutuamente barbarizador. Por último, su vocación de provincializar a Europa y de subrayar el aporte de diversos pueblos en el devenir de la humanidad inaugura igualmente un camino transitado por múltiples intelectuales críticos del eurocentrismo y de la noción tradicional del progreso y de la civilización como Enrique Dussel¹⁰¹, Jack Goody¹⁰² y Dipesh Chakrabarty¹⁰³. Vastey no escribió sistemáticamente sobre todos estos temas como lo hicieron muchos de los autores citados previamente. En sus trabajos hay contradicciones y puntos ciegos que no aparecen en quienes vinieron con posterioridad. No obstante, muchas de esas ideas están allí en *nuce* en su obra.

Ahora bien, ¿cómo entendía a Haití en el marco de la civilización y la barbarie? ¿En el relato de atraso y el progreso?

Para Vastey Haití era, en primer lugar, un claro ejemplo de la hipocresía europea. Resultaba un caso testigo por motivos evidentes: por ser la primera colonia europea, por ser el lugar donde comenzó tanto el genocidio indígena como la introducción de esclavizados negros y por haber devenido en el siglo XVIII la principal productora de azúcar del mundo a base del trabajo esclavo. Era entonces, esto

era una prueba evidente de que la expansión violenta de la civilización había redundado en un sistema colonial que generó la barbarización tanto de las víctimas como de los victimarios.

El caso de Haití era además una muestra del cinismo europeo debido a que revelaba las claras limitaciones de la Revolución Francesa. Una revolución que enarbolaba un discurso universalista, pero que se había negado a aplicarlo genuinamente en la isla, que solo abolió la esclavitud y el racismo entre 1793 y 1794 cuando se vio forzada a hacerlo por la rebelión de los esclavizados y por la invasión de España e Inglaterra; y que, apenas pudo, con Napoleón Bonaparte, buscó reimponer el antiguo régimen en la isla, intento que resultó infructuoso y que derivó en el triunfo final de los exesclavizados rebeldes.

Haití revelaba entonces la cara oculta de Europa, pero era mucho más que eso. Si a África le correspondía el honor de ser la cuna de la civilización, Haití y su revolución representaban un momento fundacional en la era moderna, tanto para los negros como para la humanidad toda. Por un lado, implicaba el inicio de una regeneración de los africanos y, por el otro, el amanecer de una civilización alternativa a la europea hegemónica. Una civilización genuina, posracista, posesclavista y poscolonial. Para Vastey, Haití era el “[ú]nico asilo de libertad, donde el hombre negro puede elevar su cabeza para tomar y participar de los tesoros que el padre del ser humano ha dispensado”¹⁰⁴. Y la revolución había demostrado que

La capacidad de los blancos y negros para adquirir las ciencias y las artes es igual. Lean la historia de la humanidad,

nunca hubo un evento tan prodigioso en el mundo (...) No sólo los haitianos adquirieron con sus derechos (...) la admiración del universo (...) sino que incluso adquirieron mayor gloria por haberse elevado desde la ignorancia y la esclavitud al esplendor y la prosperidad¹⁰⁵.

En su opinión, la revolución era un hito en el devenir del progreso y de la civilización que superaba con creces las revoluciones de Estados Unidos y Francia¹⁰⁶. Estas habían estado limitadas por el particularismo, mientras que la de Haití con su radicalidad universalista no sólo había emancipado a un pueblo, sino que había hecho una enorme contribución “a la felicidad del género humano por sus consecuencias sociales y políticas”¹⁰⁷. A su vez señalaba que “La revolución en nuestro país nos ha llevado a la civilización y a la luz del conocimiento, mientras que la francesa los ha llevado a la barbarie y la oscuridad de la ignorancia”¹⁰⁸.

Haití había logrado su independencia, pero el mundo seguía bajo la hegemonía del racismo, la esclavitud y el colonialismo que eran paradójicamente los “frutos de la era ilustrada y civilizada”¹⁰⁹ europea. Debía haber otro camino. Vastey se preguntaba “¿Cuándo los hombres terminarán de odiarse, de perseguirse entre ellos? (...) ¿Acaso este no sería el fin, el punto más alto de la perfección, en religión, filosofía y la moral?”¹¹⁰. La única solución que veía era una gran revolución global, ya sea pacífica o violenta:

¿Cómo se abolirá el tráfico de esclavos, la esclavitud, el perjuicio de color? (...) ¿De qué manera se le restaurarán los derechos originales al ser humano, si no es mediante una gran revolución que sobrepasará todos los obstáculos (...) y que se

erradicarán todos los prejuicios que se oponen a la felicidad y perfección de la humanidad? O esta se realiza con prudencia e ilustración en las ideas de gobiernos (...) o será ocasionada por una turbulenta conmoción. Sea como sea quién puede dudar que tal revolución será una fuente de grandes bendiciones a toda la humanidad¹¹¹.

Solo una revolución que continuase a escala planetaria con el legado libertario e igualitario del proceso haitiano podía restablecerle a la humanidad la armonía perdida. De esta manera, si Haití había sido un ejemplo de la barbarie de la civilización europea, su revolución la había convertido en el faro y la vanguardia de una civilización alternativa, genuina, sin un rostro bárbaro y sin hipocresías.

Conclusión

La Revolución Haitiana fue la más radical de las revoluciones atlánticas por los enormes cambios sociales y políticos que produjo y por sus implicancias culturales. Ciertamente no contó con intelectuales durante los años de su acontecer, sin embargo, los esclavizados, al levantarse, tomaron por asalto la cosmovisión dominante y postularon un nuevo ideario emancipatorio. No hubo intelectuales, pero sí ideas revolucionarias y líderes que las expresaron en cartas, proclamas y documentos políticos como la Constitución de Saint Domingue de 1801 y la de Haití de 1805¹¹². Estos líderes que dieron cauce a la crítica al orden colonial e incluso pusieron en tensión las nociones de civilización y barbarie. Este asalto se expresó muy tempranamente en una carta que los dirigentes,

encabezados por Toussaint Louverture, le enviaron a las autoridades en 1792. Allí decían:

Somos una clase de hombres, a la cual (...) han fracasado en reconocer como semejantes (...) a quienes ustedes llaman sus esclavos y quienes reclamamos los derechos a los cuales todos los hombres pueden aspirar (...). Bajo el golpe de su látigo bárbaro nosotros hemos acumulado para ustedes los tesoros que disfrutaban (...) la raza humana ha tenido que sufrir la barbarie con que ustedes tratan a hombres como ustedes (...) sobre los cuales ustedes no tienen otro derecho que ser más fuertes y más bárbaros que nosotros, ustedes han entrado en el tráfico de esclavos (...). Nosotros somos negros (...) pero díganos caballeros (...) ustedes que son sabios ¿cuál es la ley que dice que el hombre negro debe pertenecer al hombre blanco? Definitivamente ustedes no podrán mostrarnos dónde ella existe (...) Sí, caballeros, somos tan libres como ustedes y es solo por su avaricia y nuestra ignorancia que todavía hay esclavitud y no encontramos el derecho que ustedes pretenden tener (...). Somos sus iguales, por derecho natural y si la naturaleza se congratula a sí misma dando una diversidad de colores a la raza humana, no es un crimen haber nacido negro, ni una ventaja haber nacido blanco¹¹³.

En este documento podemos ver una crítica radical a la esclavitud y al racismo, y una importante resignificación de la noción de barbarie. Los supuestos bárbaros, invirtiendo los términos, acusaban a los blancos, a los letrados, a los que tenían las ciencias y las artes, de ser los verdaderos bárbaros. Bárbaros por negar la universalidad de los derechos del hombre, por tratar a los otros como bestias, por regatear la humanidad del prójimo.

La revolución tuvo ideas, pero no intelectuales. Jean Louis Vastey vino a llenar ese hueco a partir de la posindependencia. Fue el exégeta de la revolución, su pensador por antonomasia. Su obra, escrita en la estela de aquel proceso, buscó dar solidez teórica a las ideas que los esclavizados analfabetos y sus líderes cuasi letrados habían planteado en ciernes. Pretendió, a su vez, ser una nueva ofensiva contra la cosmovisión dominante, que a pesar de haber quedado maltrecha seguía vigente en el mundo atlántico. Atacó entonces por todos los flancos, poniendo en discusión múltiples mitos y falacias del discurso colonial: entre ellas las nociones de civilización, barbarie y progreso. Paradójicamente, sus principales fuentes teóricas fueron occidentales. Se apropió de ellas, las puso en tensión y buscó trascenderlas, leyéndolas a contrapelo. Formuló una teoría sincrética, que se alimentó de la historia colonial y libertaria de Haití. Sus dardos resultaron certeros en muchos aspectos, en algunos no tanto y directamente errados en otros. Al aceptar el patrón impuesto por Europa y no abrirse a posturas más próximas al relativismo cultural, cayó preso de cierto eurocentrismo que incluso lo llevó a promover la expansión de dicha cultura por el mundo. No obstante, al poner el acento en el aspecto ético de la civilización y la barbarie y al plantear una relectura de la historia, resignificó seriamente el rol de las diferentes comunidades en el devenir de la humanidad y postuló el amanecer de una nueva civilización. Un amanecer que nunca terminó de llegar.

En los siglos XX y el XXI, el paradigma de la civilización y la barbarie y la noción de progreso sufrieron nuevos y profundos ataques. Los golpes vinieron de todos los rincones

del mundo al calor de las crisis de Occidente y las revoluciones anticoloniales. Sin embargo, aquella cosmovisión no murió. Trasmutó en nuevos postulados como los de desarrollo y subdesarrollo que siguen estableciendo jerarquías entre los pueblos a partir de patrones típicamente eurocéntricos. Estos postulados tienen enormes consecuencias sociales, políticas y culturales, siendo utilizados por las potencias noroccidentales para legitimar su hegemonía en el sistema moderno/colonial imperante¹⁴.

Hay, sin dudas, grandes diferencias entre la época de Vastey y la nuestra. No obstante, muchos de los problemas de su tiempo continúan en el presente. Pensarlos hoy nos obliga a recuperar el pasado y reactualizar las teorías de aquellos que fueron pioneros. Vastey, aunque negado, fue uno de ellos. Es hora de sacarlo del olvido y pensar junto con él un nuevo amanecer.

NOTAS

¹ Julian Go, *Postcolonial Thought and Social Theory* (Nueva York: Oxford University Press, 2016); Ania Loomba, *Colonialism/Postcolonialism* (Nueva York: Routledge, 2005); Eduardo Restrepo y Axel Rojas, *La inflexión decolonial: Fuentes, conceptos y cuestionamientos* (Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2010). Todas las traducciones fueron realizadas por el autor de este artículo.

² Go, *Postcolonial Thought*, 18-64; Restrepo y Rojas, *La inflexión decolonial*, 39.

³ Walter Mignolo, "El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto", en *El giro decolonial*, Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel eds. (Bogotá: Siglo del Hombre Editores / Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos / Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007), 40-41.

⁴ Enrique Dussel, "Meditaciones anti-cartesianas: Sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad", *Tabula Rasa* 9 (2008): 170-194.

⁵ Walter Mignolo, *Desobediencia Epistémica* (Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010), 25; Aníbal Quijano, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Edgardo Landier comp. (Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO, 2000), 233. Particularmente Eduardo Grüner, cercano a posiciones descoloniales aunque no integrante del grupo modernidad/colonialidad, ha reivindicado fuertemente la revolución haitiana como una revolución filosófica de enorme trascendencia. Sin embargo, su análisis, a pesar de ser sumamente valioso, se ha centrado fundamentalmente en las constituciones de 1801 y de 1805, y no en la obra de los intelectuales de la posindependencia. Eduardo Grüner, *La oscuridad y las luces* (Buenos Aires: Editorial Edhasa, 2010), 388-401.

⁶ Marlene Daut, *Baron de Vastey and Origins of the Black Atlantic Humanism* (Nueva York: Palgrave Macmillan, 2017), xxvii.

⁷ Daut, *Baron de Vastey and Origins*; Laurent Quevilly, *Le Baron de Vastey: La voix des esclaves* (París: Books on Demand, 2014).

⁸ Quevilly, *Le Baron de Vastey*, 47-84.

⁹ *Ibíd.*, 158.

¹⁰ *Ibíd.*, 222-223; "Carta del Baron de Vastey a Thomas Clarkson, 29 de noviembre de 1819", en *Henry Christophe & Thomas Clarkson*;

a correspondence, Earl Griggs y Christopher Prator eds. (Berkley: University of California Press, 1952), 181; Chris Bongie, "Jean Louis Vastey (1781-1820): A Biographical Sketch", en *The Colonial System Unveiled*, Chris Bongie ed. (Liverpool: Liverpool University Press, 2014): 15.

¹¹ Juan Francisco Martínez Peria, *¡Libertad o Muerte! Historia de la Revolución Haitiana* (Buenos Aires: Ediciones del Centro Cultural de la Cooperación, 2012), 149-168.

¹² Quevilly, *Le Baron de Vastey*, 246-247; Daut, *Baron de Vastey and Origins*, 29.

¹³ Martínez Peria, *¡Libertad o Muerte!*, 167.

¹⁴ Jean Louis Vastey, *Le Cri de la patrie* (Cap Henry: Chez P. Roux Imprimeur du Roi, 1815), 18; Quevilly, *Le Baron de Vastey*, 260.

¹⁵ Jean Louis Vastey, *An Essay on the Causes of the Revolution and the Civil War of Haiti* (Exeter: Western Luminary, 1823), 137.

¹⁶ "Constitución del Imperio de Haití, 1805", en *Recueil general des lois et actes de gouvernement D 'Haiti*, Linstant Pradine comp. (París: A. Durand et Pédone-Lauriel, 1886), 49.

¹⁷ Güner, *La oscuridad y las luces*, 388-401; Sybille Fischer, *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution* (Durham: Duke University Press, 2004).

¹⁸ Vastey, *An Essay on the Causes of the Revolution*, 115.

¹⁹ Quevilly, *Le Baron de Vastey*, 278-294; Daut, *Baron de Vastey and Origins*, 20; Chris Bongie, "Jean Louis Vastey (1781-1820): A Biographical Sketch", 22.

²⁰ Hubert Cole, *Christophe King of Haiti* (Nueva York: The Viking Press, 1970), 268-274; Chris Bongie, *Ibidem*.

²¹ Daut, *Baron de Vastey and Origins*, 67.

²² Restrepo y Rojas, *La inflexión decolonial*, 84-88.

²³ Brett Bowden, *The Empire of Civilization: The Evolution of an Imperial Idea* (Chicago: Chicago University Press, 2014), 27-32.

²⁴ *Ibid.*, 28.

²⁵ *Ibid.*, 32-33.

²⁶ *Ibid.*, 29-33.

²⁷ *Ibid.*, 60-63.

²⁸ Santiago Castro-Gómez, "El lado oscuro de la época clásica: Filosofía, ilustración y colonialidad en el siglo XVIII", en *El Color de la Razón: racismo epistemológico y razón imperial*, Santiago

Castro-Gómez *et al.* (Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2008), 135-142; Enrique Dussel, *1492 El encubrimiento del otro* (La Paz: Plural Editores, 1994), 175-176; Mignolo, *Desobediencia Epistémica*, 61.

²⁹ Enrique Dussel, "Europa, Modernidad y Eurocentrismo", en *La colonialidad del saber*, Edgardo Lander comp., 48-49.

³⁰ Charles de Montesquieu, *Del espíritu de las leyes* (Buenos Aires: Editorial Hyspamerica, 1984), 197-200; William B. Cohen, *The French Encounter with Africans* (Bloomington: Indiana University Press, 2003), 73-76.

³¹ Aníbal Quijano, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en *La colonialidad del saber*, Edgardo Lander comp., 203-204; Bowden, *The Empire of Civilization*, 57.

³² Nick Nesbitt, *Caribbean Critique: Antillean Critical Theory from Toussaint to Glissant* (Liverpool: University of Liverpool Press, 2013), 175-176.

³³ Paget Henry, *Caliban's Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy* (Nueva York: Routledge, 2002).

³⁴ Léon-François Hoffman, *Histoire littéraire de la francophonie, Literature D'Haïti* (París: EDICEF/AUPELP, 1995), 137.

³⁵ *Ibíd.*, 13-14; Jean Louis Vastey, *Réflexions sur une lettre de Mazères: ex-colon français, adressée à M. J.C.L. Simonde de Sismondi* (Cap Henry: Chez P. Roux Imprimeur du Roi, 1816), 13-14.

³⁶ *Ibíd.*, 109.

³⁷ *Ibíd.*, 15.

³⁸ *Ibíd.*, 2.

³⁹ *Ibíd.*, 5-6.

⁴⁰ Jean Louis Vastey, *Le Système Colonial Dévoilé* (Cap Henry: Chez P. Roux Imprimeur du Roi, 1814), 30-31.

⁴¹ *Ibíd.*, 7, 8, 34.

⁴² Vastey, *Réflexions sur une lettre de Mazères*, 12.

⁴³ *Ibíd.*, 19.

⁴⁴ *Ibidem.*

⁴⁵ Vastey, *Le Cri de la patrie*, 20-26.

⁴⁶ Vastey, *Réflexions sur une lettre de Mazères*, 26.

⁴⁷ *Ibíd.*, 21.

⁴⁸ *Ibíd.*, 29.

⁴⁹ *Ibíd.*, 25-26.

- ⁵⁰ *Ibíd.*, 20.
- ⁵¹ Doris Garraway, "Empire of Freedom, Kingdom of Civilization: Henry Christophe, the Baron de Vastey, and the Paradoxes of Universalism in Postrevolutionary Haiti", *Small Axe* 16, no. 3 (2012): 13-15.
- ⁵² *Ibíd.*, 75.
- ⁵³ *Ibíd.*, 35-36.
- ⁵⁴ *Ibíd.*, 40.
- ⁵⁵ Bowden, *The Empire of Civilization: The Evolution of an Imperial Idea*, 129-161.
- ⁵⁶ Restrepo y Rojas, *La inflexión decolonial*, 91.
- ⁵⁷ Dussel, "Europa, Modernidad y Eurocentrismo", 48-49.
- ⁵⁸ Aimé Césaire, *Discurso sobre el Colonialismo* (Madrid: Akal ediciones, 2006).
- ⁵⁹ Vastey, *Le Système colonial dévoilé*, 38-39.
- ⁶⁰ *Ibíd.* 13.
- ⁶¹ Marlene Daut, "Monstrous Testimony: Baron de Vastey and the politics of Black Memory", en *The Colonial System Unveiled*, Chris Bongie ed., 193.
- ⁶² Vastey, *Le Système colonial dévoilé*, 79.
- ⁶³ Daut, *Baron de Vastey and Origins*, xxi; Nesbitt, *Caribbean Critique*, 187; Doris Garraway, "Abolition, Sentiment and the Problems of Agency in *Le Système colonial Dévoilé*", en *The Colonial System Unveiled*, Chris Bongie ed., 239.
- ⁶⁴ Vastey, *Le Système colonial dévoilé*, 10.
- ⁶⁵ *Ibíd.*, 11-13.
- ⁶⁶ Daut, *Baron de Vastey and Origins*, xxxvi-xxxvii; Nesbitt, *Caribbean Critique*, 187; Garraway, "Abolition, Sentiment and the Problems of Agency", 239.
- ⁶⁷ Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo* (Madrid: Akal ediciones, 2006).
- ⁶⁸ Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007).
- ⁶⁹ Albert Memmi, *Retrato del colonizado* (Buenos Aires: Ediciones de la Flore, 1969).
- ⁷⁰ Vastey, *Le Système colonial dévoilé*, 63.
- ⁷¹ *Ibíd.*, 65.

⁷² Walter Rodney, *Cómo Europa subdesarrolló a África* (La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 2011).

⁷³ Vastey, *Réflexions sur une lettre de Mazères*, 43.

⁷⁴ *Ibíd.*, 44.

⁷⁵ Jean Starobinski, *Blessings in Disguise, or, The Morality of Evil* (Boston: Harvard University Press, 1993), 19.

⁷⁶ *Ibíd.*, 20.

⁷⁷ Vastey, *Réflexions sur une lettre de Mazères*, 2.

⁷⁸ Jean Louis Vastey, *Réflexions Politiques sur quelques Ouvrages et Journaux Français Concernant Haïti* (Sans Souci: D L'Imprimier Royale, 1817), 25.

⁷⁹ Francisco Bilbao, "Emancipación del espíritu en América", en *El autor y la obra*, José Alberto Bravo de Goyeneche ed. (Santiago: Editorial Cuarto Propio, 2007), 590.

⁸⁰ David Nicholls, *From Dessalines to Duvalier: Race, color and National Independence in Haiti* (Nueva Jersey: Rutgers University Press, 1996), 45.

⁸¹ Vastey, *Le Système colonial dévoilé*, vi.

⁸² *Ibíd.*, 25.

⁸³ Georg W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (Madrid: Editorial Tecnos, 2005), 279.

⁸⁴ Vastey, *Réflexions sur une lettre de Mazères*, 32.

⁸⁵ *Ibíd.*, 34.

⁸⁶ *Ibidem.*

⁸⁷ *Ibíd.*, 47.

⁸⁸ Jack Goody, *El robo de la historia* (Madrid: Akal ediciones, 2006).

⁸⁹ Vastey, *Réflexions sur une lettre de Mazères*, 34-47; Doris Garraway, "Black Athena in Haiti: Universal History, Colonization, and the African Origins of Civilization in postrevolutionary Haitian writing", en *Enlightened Colonialism*, Damien Tricoire ed. (Londres: Palgrave Macmillan: 2017), 295-297.

⁹⁰ W. E. B. Du Bois, *The World and Africa: An Inquiry into the part which Africa has played in the world history* (Nueva York: African Tree Press, 2013), 18.

⁹¹ Vastey, *Réflexions Politiques sur quelques Ouvrages*, 43.

⁹² Anténor Firmin, *The equality of human races* (Nueva York: Garland Publisher, 2002).

- 93 Imanuel Geiss, *The Pan-African Movement* (Londres: Methuen, 1974).
- 94 Du Bois, *Ibíd.*
- 95 Cheik Anta Diop, *The African Origin of Civilization: Myth or Reality* (Chicago: Chicago Review Press, 1989).
- 96 Martin Bernal, *Black Athena: Afro-asiatic roots of classical civilization* (Nueva Jersey: Rutgers University Press, 1989).
- 97 Samir Amin, *El eurocentrismo: crítica de una ideología* (Ciudad de México: Siglo Veintiuno editores, 1989).
- 98 Rodney, *Ibíd.*
- 99 Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*.
- 100 Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*.
- 101 Enrique Dussel, "Europa, Modernidad y Eurocentrismo", 48-49.
- 102 Jack Goody, *El robo de la historia*.
- 103 Dipesh Chakrabarty, *Al margen de Europa: pensamiento poscolonial y diferencia histórica* (Madrid: Tusquets ediciones, 2008).
- 104 Vastey, *Réflexions sur une lettre de Mazères*, 82.
- 105 *Ibíd.*, 84-85.
- 106 Daut, Baron de Vastey and *Origins*, 4; Gordon Lewis, *Main Currents in Caribbean Thought* (Lincoln: University of Nebraska Press: 2004), 255.
- 107 Vastey, *Réflexions Politiques sur quelques Ouvrages*, 15.
- 108 *Ibíd.*, 25.
- 109 *Ibíd.*, 19.
- 110 *Ibíd.*
- 111 *Ibíd.*, 21.
- 112 Grüner, *La oscuridad y las luces*, 388-401.
- 113 "Carta a la Asamblea General de Jean François, Biassou y Belair (Toussaint Louverture), Julio 1792", en *Toussaint Louverture and the Haitian Revolution*, Nick Nesbitt comp. (Londres: Verso, 2009), 5-6.
- 114 Bowden, *The Empire of Civilization*, 171-215.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMIN, SAMIR. *El eurocentrismo: crítica de una ideología*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno editores, 1989.
- ARDOUIN, BEAUBRUN. *Étude sur l'Histoire d'Haïti*. París: Dezorby et E. Magdeleine, 1853.
- BERNAL, MARTIN. *Black Athena: Afro-asiatic roots of classical civilization*. Nueva Jersey: Rutgers University Press, 1989.
- BILBAO, FRANCISCO. "Emancipación del espíritu en América". En *El autor y la obra*, editado por José Alberto Bravo de Goyeneche, 581-591, Santiago: Editorial Cuarto Propio, 2007.
- 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.
- . "Introduction". En *The Colonial System Unveiled*, editado por Chris Bongie, 26-80. Liverpool: Liverpool University Press, 2014.
- BOWDEN, BRETT. *The Empire of Civilization: The Evolution of an Imperial Idea*. Chicago: Chicago University Press, 2014.
- CÉSAIRE, AIMÉ. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal ediciones, 2006.
- CASTRO-GÓMEZ, SANTIAGO. "El lado oscuro de la época clásica: Filosofía, ilustración y colonialidad en el siglo XVIII". En *El Color de la Razón: racismo epistemológico y razón imperial*, Santiago Castro-Gómez et al., 119-150. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2008.
- CHAKRABARTY, DIPESH. *Al margen de Europa: pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Madrid: Tusquets ediciones, 2008.
- COHEN, WILLIAM. *The French Encounter with Africans*. Bloomington: Indiana University Press, 2003.
- COLE, HUBERT. *Christophe King of Haiti*. Nueva York: The Viking Press, 1970.

DAUT, MARLENE. "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.

———. "The Alpha and Omega of Haitian Literature: Baron de Vastey and the U.S. Audience of the Haitian Political Writing". *Comparative Literature* 64, no. 1, (2012): 49-72.

———. "From Classical French Poet to Militant Haitian Statesman: The Early Years and Poetry of the Baron de Vastey". *Research in African Literatures* 43, no. 1 (2012): 35-57.

———. "The Alpha and Omega of Haitian Literature: Baron de Vastey and the U.S. Audience of the Haitian Political Writing". *Comparative Literature* 64, no. 1, (2012): 49-72.

———. "From Classical French Poet to Militant Haitian Statesman: The Early Years and Poetry of the Baron de Vastey". *Research in African Literatures* 43, no. 1 (2012): 35-57.

FIRMIN, ANTÉNOR. *The equality of human races*. Nueva York: Garland Publisher, 2002.

FISCHER, SYBILLE. *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*. Durham: Duke University Press, 2004.

GARRAWAY, DORIS. "Empire of Freedom, Kingdom of Civilization: Henry Christophe, the Baron de Vastey, and the Paradoxes of Universalism in Postrevolutionary Haiti". *Small Axe* 16, no. 3 (2012): 1-21.

———. "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.

———. "Black Athena in Haiti: Universal History, Colonization, and the African Origins of Civilization in postrevolutionary Haitian writing". En *Enlightened Colonialism*, editado por Damien Tricoire, 287-308. London: Palgrave Macmillan, 2017.

GEISS, IMANUEL. *The Pan-African Movement*. London: Methuen, 1974.

- GRIGGS, EARL Y CHRISTOPHER PRATOR EDS. *Henry Christophe & Thomas Clarkson; a correspondence*. Berkley: University of California Press, 1952.
- GRÜNER, EDUARDO. *La oscuridad y las luces*. Buenos Aires: Editorial Edhasa, 2010.
- GO, JULIAN. *Postcolonial Thought and Social Theory*. Nueva York: Oxford University Press, 2016.
- GOODY, JACK. *El robo de la historia*. Madrid: Akal ediciones, 2006.
- HEGEL, GEORG W. F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Editorial Tecnos, 2005.
- HENRY, PAGET. *Caliban's Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. Nueva York: Routledge, 2002.
- HOFFMANN, LEÓN. *Histoire littéraire de la franchophonie, Literature D'Haiti*. París: EDICEF/AUPELP, 1995.
- JAMES, C. L. R. *The Black Jacobins*. Nueva York: Vintage Books, 1989.
- LEWIS, GORDON. *Main Currents in Caribbean Thought*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2004.
- LOOMBA, ANIA. *Colonialism/Postcolonialism*. Nueva York: Routledge, 2005.
- MADIOU, THOMAS. *Histoire D'Haiti, III Tomos*. Port Au Prince: Imrpimie de Jh Courtouis, 1848.
- MARTÍNEZ PERIA, JUAN FRANCISCO. *¡Libertad o Muerte! Historia de la Revolución Haitiana*. Buenos Aires: Ediciones del Centro Cultural de la Cooperación, 2012.
- MIGNOLO, WALTER. "El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto". En *El Giro Decolonial*, editado por Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel, 25-46. Bogotá: Siglo del Hombre Editores / Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos / Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.
- . *Desobediencia Epistémica*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

- MONTESQUIEU, CHARLES DE. *Del espíritu de las leyes*. Buenos Aires: Editorial Hyspamerica, 1984.
- NESBITT, NICK COMP. *Toussaint Louverture and the Haitian Revolution*. Londres: Verso, 2009.
- NESBITT, NICK. *Caribbean Critique: Antillean Critical Theory from Toussaint to Glissant*. Liverpool: University of Liverpool Press, 2013.
- . "Vastey and the System of Colonial Violence". En *The Colonial System Unveiled*, editado por Chris Bongie, 285-300. Liverpool: Liverpool University Press, 2014.
- NESBITT, NICK COMP. *Toussaint Louverture and the Haitian Revolution*. Londres: Verso, 2009.
- NESBITT, NICK. *Caribbean Critique: Antillean Critical Theory from Toussaint to Glissant*. Liverpool: University of Liverpool Press, 2013.
- . "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, color and National Independence in Haiti*. Nueva Jersey: Rutgers University Press, 1996.
- . "Pompée Valentin de Vastey: Royalist and Revolutionary". *Revista de Historia de América* 109 (1990): 129-143.
- PRADINE, LINSTANT COMP. *Recueil general des lois et actes de gouvernement D'Haiti*. París: A. Durand et Pédone-Lauriel, 1886.
- QUEVILLY, LAURENT. *Le Baron de Vastey: La voix des esclaves*. París: Books on Demand, 2014.
- QUIJANO, ANÍBAL. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, compilado por Edgardo Lander, 201-245. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO, 2000.

- RESTREPO, EDUARDO Y AXEL ROJAS. *La inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2010.
- RODNEY, WALTER. *Cómo Europa subdesarrolló a África*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 2011.
- STAROBINSKI, JEAN. *Blessings in Disguise, or, The Morality of Evil*. Boston: Harvard University Press, 1993.
- VASTEY, JEAN LOUIS. *Le Système colonial dévoilé*. Cap Henry: Chez P. Roux Imprimeur du Roi, 1814.
- . *Le Cri de la patrie*. Cap Henry: Chez P. Roux Imprimeur du Roi, 1815.
- . *Réflexions sur une lettre de Mazères: ex-colon français, adressée à M.J.C.L. Simonde 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*. Exeter: Western Luminary, 1823.