

La Revolución haitiana y la descolonización del tiempo: reflexiones desde la rememoración del futuro de Ernst Bloch

The Haitian Revolution and its Decolonization of the Time: Reflections from Ernst Bloch's Remembrance of the Future

Luis Rodrigo Wesche Lira

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional Autónoma de México

rodrigo.wesche@gmail.com

ORCID: 0000-0003-2070-7575

Resumen: A partir de la filosofía de la historia de Ernst Bloch, en particular sus reflexiones sobre el tiempo caleidoscópico y la rememoración del futuro en el pasado, analizo cómo el proceso de la Revolución haitiana implicó la reactivación de distintos estratos temporales presentes en las prácticas y creencias de los esclavos. Estos estratos anticipaban un futuro libre de explotación y representaron un esfuerzo descolonizador de la cronopolítica de la totalidad de la modernidad colonial, cuyo exponente más prominente fue la filosofía de la historia hegeliana.

Palabras clave: Revolución haitiana, descolonización, cronopolítica, Ernst Bloch, multi-temporalidad.

Abstract: Based on Ernst Bloch's philosophy of history, specifically his reflections on kaleidoscopic time and the remembrance of the future in the past, I analyze how the process of the Haitian Revolution involved the reactivation of different temporal strata present in the practices and beliefs of the enslaved people, which anticipated a future free of exploitation. This represents a decolonizing effort against the chronopolitics of the totality of colonial modernity, whose most prominent exponent was Hegelian philosophy of History.



Keywords: Haitian Revolution, Decolonization, Chronopolitics, Ernst Bloch, Multi-temporality.

Recibido: 21 de enero de 2025

Aceptado: 27 de junio de 2025

En sus lecciones sobre *Filosofía de la historia universal* Hegel explica cómo el “descubrimiento” de América supuso la ruina de los indígenas. Describe la relación de dependencia de América al punto de indicar que lo único eficaz en ese continente se lo debe a Europa.¹ A pesar del tono peyorativo de Hegel respecto a América y su introducción forzada en la totalidad de la modernidad capitalista, detecta en ese mismo gesto su capacidad de fisurarla:

América, al ponerse en contacto con nosotros, había dejado ya de ser, en parte. Y ahora puede decirse que aún no está acabada de formas. Por consiguiente, *América es el país del futuro [Zukunft]*. En tiempos futuros se mostrará su importancia histórica, acaso en la lucha entre América del Norte y América del Sur [...]. *América debe apartarse del suelo en que, hasta hoy, se ha desarrollado la historia universal. Lo que hasta ahora acontece aquí no es más que el eco del viejo mundo y el reflejo de ajena vida. Mas como país del porvenir, América no nos interesa; pues el filósofo no hace profecías.*²

Hegel insiste en que América es el país del futuro, siempre y cuando se aleje del lugar que le ha sido asignado por la “historia universal”, es decir, que rompa con su condición de país colonizado; sin embargo, detiene su comentario porque para él el futuro es un territorio sobre el que la filosofía no puede pronunciarse. Pero sigamos su provocación desde un horizonte teórico que sí se pronuncia sobre el futuro, y lo puede hacer a propósito de quienes decidieron apartarse del derrotero de la “historia universal” en el Caribe.

En un escrito titulado “Comparative Noncontemporaneities: C. L. R. James and Ernst Bloch” Natalie Melas analiza las semejanzas a propósito del reconocimiento de la coexistencia de múltiples temporalidades entre dos obras publicadas en la década de 1930: *Herencia de esta época* (1935) de Ernst Bloch, enfocada en detectar las contradicciones acontemporáneas,³ propias de otros tiempos, del

¹ George Hegel, *Filosofía de la historia universal I* (Buenos Aires: Editorial Losada, 2010), 222.

² Hegel, *Filosofía de la historia universal I*, 229 [cursivas mías].

³ El término *Ungleichzeitigkeit* ha sido traducido de múltiples maneras, sin embargo, nos inclinamos por *acontemporaneidad*, opción que escogió Miguel Salmerón en su tra-

campesinado alemán, las clases medias y los jóvenes en la época de la República de Weimar y el ascenso del nacionalsocialismo, y *Los jacobinos negros* (1938) de C. L. R. James, un estudio histórico sobre la revolución haitiana. Ambas cuestionaron la concepción de una temporalidad lineal propia de la modernidad capitalista —reproducida también por algunos marxismos— al enfatizar posturas y condiciones desfasadas en relación con el tiempo hegemónico: “mientras que la acontemporaneidad de Bloch localiza en los anacronismos huellas de pasados no resueltos, la acontemporaneidad de James encuentra en el pasado haitiano una modernidad precoz y no resuelta”.⁴

Esta afinidad electiva, detectada por Melas, invita a ahondar en las implicaciones *cronopolíticas*⁵ de la Revolución haitiana ante la modernidad dominante, a preguntarse cómo la revuelta más grande de esclavos supuso, entre otras cosas, un cuestionamiento de la colonialidad del tiempo moderno al anticipar un fu-

ducción al español de *Herencia de esta época*: “No nos gusta *asincronía*, pues mienta más bien una situación fáctica que una percepción subjetiva. Hemos dudado si atrevernos con *asincronicidad*, que a nuestro juicio contiene esa connotación de percepción del tiempo, precisa para aprehender el matiz que Bloch quiso imprimirle a ese término. Al final, siguiendo el modelo de José Jiménez, hemos elegido *acontemporaneidad*, por referir de un modo neutro una coincidencia de uno o dos sujetos y/u objetos en un lapso temporal”. Miguel Salmerón Infante, “Introducción”, a E. Bloch, *Herencia de esta época* (Madrid: Editorial Tecnos, 2019), 21.

⁴ Natalie Melas, “Comparative Noncontemporaneities: C. L. R. James and Ernst Bloch”, en Jason Potts y Daniel Stout (eds.). *Theory aside* (Durham and London: Duke University Press, 2014), 65.

⁵ La relación entre política y tiempo ha sido estudiada con mayor atención en las últimas dos décadas al punto de que ha sido acuñado el concepto de *cronopolítica*. Dicho término ha servido para referirse por lo menos a tres dimensiones distintas: la *política del tiempo*, el *tiempo de la política* y el *tiempo politizado*. La política del tiempo refiere a las acciones políticas que tienen por objeto al tiempo, aquellas prácticas de regulación, sincronización y coordinación del tiempo de la vida social al punto de instaurar una “crononormatividad” (algunos ejemplos son el “tiempo del reloj”, las reformas de calendarios, los cambios de horario de verano o la duración de la jornada laboral). El tiempo de la política tiene que ver con un proceso de sentido contrario, es decir, cómo la política tiene lugar en el tiempo y cómo las relaciones de poder son expresadas por distintas prácticas temporales. No sólo tiene que ver con ritmos formales o legales, sino también con el margen de acción de un sistema o movimiento político, en otras palabras, al proceso de toma de decisiones. Por tiempo politizado se entiende el uso del tiempo como un arma, una manera de legitimar o desacreditar a otros actores o posiciones políticas, donde el pasado sirve para lo segundo mientras que el futuro para lo primero. Lo fundamental en los tres casos es que hay un reconocimiento de que las acciones políticas moldean las experiencias del tiempo y, a la vez, las múltiples temporalidades configuran diversas prácticas políticas. Véase Fernando Esposito y Tobias Becker, “The Time of Politics, the Politics of Time, and Politicized Time: an Introduction to Chronopolitics”, en *History and Theory* 62, núm. 4 (2023).

turo distinto a partir de la recuperación de sus tradiciones africanas y su combinación con el legado ilustrado y revolucionario francés, es decir, como decía Hegel, apartándose del curso colonialista de la “historia universal”. La relevancia de esta aproximación radica en que esta revolución representó un punto de inflexión que dislocó el tiempo lineal, progresivo y racializado de la modernidad colonial. Pensar este proceso desde los conceptos de la solidaridad del futuro y el tiempo caleidoscópico planteados por Ernst Bloch, permitirá demostrar que la descolonización no sólo atañe a estructuras político-económicas, sino también a los regímenes temporales en los cuales descansan y que aún siguen operando en nuestro presente. En este sentido, el tiempo se revela como campo de lucha, terreno de colonización o de liberación.

Para ello, en primer lugar, analizo los rasgos centrales de la cronopolítica moderna capitalista, según lo descrito por Reinhart Koselleck y Serge Gruzinski, cuya máxima formulación es la filosofía de la historia hegeliana; después, reviso las reflexiones que hizo Ernst Bloch (1885-1977) sobre la multitemporalidad y la rememoración de futuro de su filosofía de la historia; y por último, interpretada desde este horizonte teórico, examino en términos generales el proceso de la Revolución haitiana, con la intención de destacar cómo la multitemporalidad presente en las prácticas y creencias de los esclavos significó un esfuerzo descolonizador del tiempo.

La cronopolítica de la colonialidad

Entre el final del siglo XVIII y el comienzo del XIX, entre 1750 y 1850, según el historiador alemán Reinhart Koselleck, se comenzó a hablar de un “tiempo moderno” y en el siglo posterior el concepto de “modernidad” fue ganando terreno, con el propósito de distinguirlo del tiempo pasado o “antiguo”, pero sin destacar ninguna otra característica de su contenido histórico. En este sentido, en alemán el término modernidad (*Neuzeit*) surgió de la unión del sustantivo tiempo (*Zeit*) y el adjetivo “nuevo” (*neu*) con la intención de designar experiencias inéditas. Así apareció la tradicional y lineal división de los periodos históricos: Antigüedad, Edad Media y Modernidad.⁶

Como elemento central de este tiempo moderno, emergió la noción moderna de “Historia”, descrita por Koselleck como un singular colectivo, es decir, un concepto que aglutinó las distintas historias de las sociedades en un solo relato y sentido:

⁶ Reinhart Koselleck, *Futuro pasado* (Barcelona: Ediciones Paidós, 1993), 291.

Permitió que la historia adjudicara a aquellos sucesos y sufrimientos humanos una fuerza inmanente que lo interconectaba todo y lo impulsaba según un plan oculto o patente, una fuerza frente a la que uno se podía saber responsable o en cuyo nombre se creía poder actuar. Este suceso histórico-lingüístico tuvo lugar en un contexto epocal. Era el gran momento de las singularizaciones, de las simplificaciones que se dirigían social y políticamente contra la sociedad estamental: de las libertades se hizo la libertad, de las justicias, la justicia única, de los progresos (*les progrès*, en plural), el progreso, de la multiplicidad de revoluciones, *La Révolution*.⁷

Así surgió la filosofía de la historia regida por el singular colectivo e intrahistórico de *progreso*, que supuso la secularización de la expectativa apocalíptica del Juicio Final. Esa experiencia acelerada de la temporalidad surgida a finales del siglo XVIII y durante el XIX, apuntalada por la Revolución francesa y la Revolución industrial, empezó a esparcirse en la medida que más territorios eran colonizados. De esta manera, se establecieron distinciones entre unas sociedades o clases supuestamente más adelantadas que otras, aunque ubicadas cronológicamente en el mismo tiempo; en otras palabras, eran cualitativamente identificadas con lo antiguo o medieval, en contraste con la Europa moderna.⁸

A partir de entonces, con base en el singular colectivo “progreso”, la experiencia de la “simultaneidad de lo anacrónico”, que supuso ese alineamiento diacrónico de una comparación sincrónica y la distinción entre un “antes que” o un “después de”, se convirtió en “la experiencia fundamental de toda historia”.⁹ El tiempo rectilíneo, homogéneo y vacío de la Modernidad —desprovisto de toda cualidad—, de acuerdo con la pertinente caracterización de Walter Benjamin,¹⁰ fue la columna vertebral de una cronopolítica que eventualmente se extendió. Sin embargo, la matriz colonial puede rastrearse antes.

El origen colonial queda completamente manifiesto si consideramos que a partir del siglo XVI —con el “descubrimiento”¹¹ de América y, a raíz de este suceso, la

⁷ Koselleck, *Futuro pasado*, 55-56.

⁸ *Ibid.*, 64, 311.

⁹ *Ibid.*, 312.

¹⁰ Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* (México: Editorial Itaca, 2008), 50-51.

¹¹ Suscribo la crítica de Enrique Dussel al concepto de “descubrimiento” y su precisión acerca de que lo que ocurrió, más bien, fue un “encubrimiento”: “el modo como ‘desapareció’ el Otro, el ‘indio’, no fue descubierto como Otro, sino como ‘lo Mismo’ ya conocido (el asiático) y sólo re-conocido (negado entonces como Otro): ‘en-cubierto’”. Enrique Dussel, *1492, el encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”* (Bolivia: Plural editores, 1994), 31.

conformación del *sistema-mundo capitalista*—¹² ya había comenzado el proceso de mundialización de una forma de concebir el tiempo. Enrique Dussel ha situado el “nacimiento” de la Modernidad en 1492, “cuando Europa pudo confrontarse con ‘el Otro’ y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un ‘ego’ descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad.”¹³ La Modernidad supuso el *encubrimiento* de otras formas de concebir la realidad y, con ello, de experimentar el tiempo.

En esta dirección Serge Gruzinski ha explicado cómo en la América conquistada por los españoles se generaron las condiciones de posibilidad de la conciencia histórica europea.¹⁴ En 1524, con el desembarco de los franciscanos en el Nuevo Mundo, inició un proceso de “captura de las memorias” de los grupos indígenas. Los frailes se interesaron en conocer y narrar el pasado de los indios, para reconocerles un lugar dentro de la *historia de la salvación*,¹⁵ pero lo hacían filtrándolo con sus propios esquemas explicativos sobre la historia, anclados en las Sagradas Escrituras y la tradición de la Iglesia.¹⁶ Así, la conquista y colonización también la fue del tiempo: “poco a poco, en todo el planeta, la relación con el pasado se homogeneiza a su vez. O, más bien, el tiempo de las élites europeas se presenta como el tiempo del globo terráqueo, un tiempo universal orientado hacia todas partes y dividido en el pasado, presente y porvenir”.¹⁷

Probablemente, la formulación más transparente de que la historia y el tiempo de las élites europeas fue presentado como el tiempo y la historia universal la haya enunciado algunos siglos después Hegel, cuando afirmó en sus lecciones sobre la *Filosofía de la historia universal* que “la historia universal va de Oriente a Occidente. Europa es absolutamente el término de la historia universal. Asia es el principio. [...] La historia universal es la doma de la violencia desenfrenada con que se manifiesta la voluntad natural; es la educación de la voluntad para lo universal y en la libertad subjetiva”.¹⁸ Sus criterios temporales e históricos eurocéntricos sirvieron para medir la distancia cultural entre Occidente y el resto de

¹² Immanuel Wallerstein, *Análisis de sistemas-mundo: una introducción* (México: Siglo XXI Editores, 2005).

¹³ Enrique Dussel, 1492, *el encubrimiento del Otro*, 7-8.

¹⁴ Serge Gruzinski, *La máquina del tiempo. Cuando Europa comenzó a escribir la historia del mundo* (México: Fondo de Cultura Económica, 2021), 21.

¹⁵ Véase Karl Löwith, *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia* (Madrid: Aguilar, 1973).

¹⁶ Gruzinski, *La máquina del tiempo*, 32, 40, 47-48.

¹⁷ *Ibid.*, 23.

¹⁸ George Hegel, *Filosofía de la historia universal I*, 266.

las sociedades; mientras más se parecieran a Europa, más próximas estarían de alcanzar la libertad.¹⁹

Aníbal Quijano ha acuñado el concepto de *colonialidad del poder* para designar el patrón de dominación que se configuró desde la conquista de América y que legó jerarquías económicas, raciales, políticas y epistémicas en el sistema-mundo capitalista moderno, para el cual la idea de raza sirvió para legitimar ciertas relaciones sociales de dominación por medio de la clasificación realizada por los colonizadores a los colonizados en función de sus rasgos fenotípicos.²⁰ En este sentido, la cronopolítica de la colonialidad ha persistido a pesar de los procesos de emancipación política del siglo XIX en América Latina y del siglo XX en el resto del globo terráqueo, pues siguió determinando las experiencias del tiempo y formas de narrar la historia. De hecho, antes de que se construyeran las historias nacionales de los países colonizados se domesticó una noción del tiempo —el tiempo acelerado y progresivo de la Modernidad—, lo cual se tradujo en un desplazamiento de otras formas de existir *en* y *con* el tiempo.²¹

A pesar de su carácter hegemónico, desde que surgió el *régimen de historicidad*²² moderno, con su respectiva cronopolítica de la colonialidad, lo hizo en confrontación con otros ritmos temporales y otras formas de concebir la temporalidad,²³ manteniendo una *cronocenosis*²⁴ permanente y con mayor fuerza en los territorios colonizados. Sin embargo, nunca hubo una subsunción completa

¹⁹ Gruzinski, *La máquina del tiempo*, 40.

²⁰ Aníbal Quijano, “Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina”, en *Cuestiones y Horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del Poder* (Buenos Aires: CLACSO, 2014), 777-832.

²¹ Mario Rufer, “La temporalidad como política: nación, formas de pasado y poscoloniales”, en *Memoria y Sociedad* 14, núm. 28 (2010): 15-17.

²² Retomo el concepto acuñado por François Hartog, con el cual refiere “una manera de engranar pasado, presente y futuro o de componer una mixtura de tres categorías”. François Hartog, *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo* (México: Universidad Iberoamericana, 2007), 15.

²³ Helge Jordheim, “Introduction: Multiple Times and the Work of Synchronization”, en *History and Theory* 53, núm. 4 (2014): 502.

²⁴ Para designar esta experiencia no sólo de coexistencia, sino también de conflicto entre distintos tiempos, Dan Edelstein, Stefanos Geroulanos y Natasha Wheathley han acuñado el concepto de *cronocenosis* —inspirados en el concepto *biocenosis* cuya función en el campo de la ecología ha sido la de referir las experiencias de cooperación, adaptación y conflicto entre las distintas poblaciones de la biosfera— para designar cómo los distintos regímenes temporales mantienen relaciones inestables, competitivas y de pugna entre sí. Dan Edelstein, Stefanos Geroulanos, Natasha Wheathley (eds.), “Chronocenosis: An Introduction to Power and Time”, en *Power and Time. Temporalities in Conflict and the Making of History* (Chicago/London: The University of Chicago Press, 2020), 26-27.

de las múltiples historias en el singular colectivo de la “historia universal”, pero ciertamente tampoco hubo una relación de exterioridad plena, ya que inevitablemente tenían que definirse en función de ella.²⁵ Las distintas sociedades y culturas, así como diversos movimientos sociales, mantenían una relación de resistencia y, a veces, de explícita confrontación con esa forma moderna del tiempo, aunque en muchos casos retomando elementos implícitos de ella, pues en las sociedades coloniales había una *circulación cultural* —entendida como el proceso de influencia recíproca entre la cultura subalterna y la cultura hegemónica—,²⁶ que afectaba igualmente las formas de vivir y representar el tiempo.

En esa tensión es que resulta fructífera la concepción multitemporal de Ernst Bloch anclada en el futuro, ya que en paralelo permite visibilizar otras temporalidades negadas y cómo ellas anticipan comunidades libres de opresiones. Por tal motivo, ahora exploremos brevemente este horizonte teórico que habilita reflexionar sobre la descolonización en términos temporales.

La rememoración del futuro en el tiempo caleidoscópico de Ernst Bloch

Las reflexiones sobre la multiplicidad de temporalidades comenzaron en el campo de la antropología y la sociología.²⁷ No obstante, ha sido reconocido el aporte de Ernst Bloch con sus planteamientos sobre el concepto “la contemporaneidad de lo acontemporáneo” (*die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*) que le permitió reconocer distintos ritmos temporales en un mismo periodo cronológico y lo llevó a describir al tiempo como un “tiempo caleidoscópico”.²⁸ Aníbal Pineda ha rastreado el origen del concepto “multiversum” en la obra de Bloch —ya presente desde su tesis doctoral de 1908—, el cual le permitió identificar las múltiples temporalidades eclipsadas por la cronopolítica de la modernidad capitalista, gracias a que revela que la historia “se vuelve más bien federativa; no centrífuga (atrayendo hacia un centro —Europa— como en Hegel), sino centrípeta, multiplicándose, tomando distintos caminos, andando a distintos ritmos”.²⁹ Lo nuclear de ambos conceptos comple-

²⁵ Rufer, “La temporalidad como política: nación, formas de pasado y poscoloniales”, 25.

²⁶ Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI* (Barcelona: Mucknik Editores, 1999), 13.

²⁷ Helge Jordheim, “Introduction: Multiple Times and the Work of Synchronization”, en *History and Theory* 53, núm. 4 (2014): 502.

²⁸ Ernst Bloch. *Herencia de esta época* (Madrid: Editorial Tecnos, 2019), 33.

²⁹ Aníbal Pineda, “La filosofía del caleidoscopio como propuesta para un universo plural”, en Milany Andrea Gómez Betancur (ed.). *Reflexiones sociofilosóficas sobre la diversidad cultural* (Colombia: Fondo Editorial Universidad Católica de Oriente, 2020), 70.

mentarios radica en su función deseurocentrizadora —y, al cuestionar la concepción tradicional del tiempo moderno, descolonizadora— de la historia. Revisemos brevemente sus reflexiones sobre la contemporaneidad de lo acontemporáneo.

En *Herencia de esta época* (1935),³⁰ en el contexto de la República de Weimar y el ascenso del nazismo, Bloch planteaba que en Alemania persistían estratos sociales (clases medias, jóvenes y campesinado) que marchaban a otro ritmo temporal, los cuales acudían a formas y expresiones culturales del pasado para rechazar la opresión del presente. El acierto del nacionalsocialismo radicó en que supo canalizar estos elementos *acontemporáneos* para alimentar su propia esperanza distorsionada e invertida.³¹ En contraste con el marxismo tradicional que apelaba a consignas rígidas, para Bloch la manera de disputarle al fascismo las contradicciones acontemporáneas de esos sectores era a través de una formulación más fina de la dialéctica, pues sólo así podrían brindarles una salida concreta:

una dialéctica revolucionaria de múltiples matices [...]. *Se trata de una dialéctica multi-temporal y multi-espacial, el aspecto polirrítmico y el contrapunto de esta dialéctica es precisamente el instrumento del escenario final y dominado o totalidad; naturalmente que no se trata de la absolutamente única, sino de la crítica, de la no contemplativa, de la prácticamente interviniente. Esta totalidad debe ser crítica no para invitar en su ser distante a su doble falsa consciencia, como resultado de su distancia.*³²

El filósofo alemán avanzaría en esta dirección argumentativa en su obra *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*, publicada por primera vez en 1949, en la cual sostendría que el materialismo es un sistema abierto a lo nuevo y, por consecuencia, susceptible de interrupciones.³³ En oposición al idealismo que carece de brechas al concebir el comienzo o final de forma fija, desde el materialismo dialéctico, “el

³⁰ Ya en 1923 Bloch había publicado el escrito “Actualidad y utopía” (*Aktualität und Utopie*), una reseña de la obra *Historia y Consciencia de clase* de su amigo de juventud Georg Lukács, en la cual apuntaba que la realidad histórica es “una estructura polirrítmica”, que requiere una conceptualización que dé cuenta de la coexistencia de múltiples temporalidades y cómo se anticipa la utopía en éstas. Ernst Bloch, “Actualidad and Utopia: On Lukács *History and Class Conscienceness*”, en Cat Moir, “The Archimedean Point: Conscienceness, Praxis, and the Present in Lukács and Bloch”, en *Thesis Eleven*, núm. 157 (2020): 20.

³¹ Anson Rabinbach, “Unclaimed Heritage: Ernst Bloch’s Heritage of our Timer and the Theory of Fascism”, *New German Critique*, núm. 11 (1997): 8.

³² Bloch, *Herencia de esta época*, 127-128 [cursivas en el original].

³³ Ernst Bloch. *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel* (México: Fondo de Cultura Económica, 1983), 427, 437.

conjunto de correlaciones real y sistemático [es] un *todo utópico-concreto*". Por este motivo, es susceptible de "representar una realidad efectivamente inacabada", con su respectiva "polifónica y polirrítmica marcha del universo". En otras palabras, era necesario pensar una totalidad distinta a la hegeliana cerrada, es decir, una capaz de dar cuenta de los diferentes tiempos y ritmos que tienen lugar simultáneamente, pero que a la vez suponen múltiples formas de relacionarse con el futuro.

En el prólogo a su principal obra *El principio esperanza*, escrita entre 1938 y 1947 y publicada entre 1954 y 1959, explica que la dimensión primigenia del tiempo es el futuro. Por consecuencia, el ser humano "vive hacia el futuro; el pasado sólo viene después; y el auténtico presente casi todavía no existe en absoluto".³⁴ La expresión de esa mirada fundamental del ser humano hacia el futuro se constata en la *esperanza*, entendida como el *afecto* vinculado a su profunda insatisfacción y al más amplio de los horizontes,³⁵ que lo anima a "soñar despierto", a formular y realizar utopías.

El ser humano incompleto y la realidad abierta son comprendidos desde una ontología de lo todavía-no-llegado-a-ser: "lo real es proceso, y éste es la mediación muy ramificada entre presente, pasado no acabado y, sobre todo, futuro posible".³⁶ Como lo señala Bloch, ese carácter inconcluso afecta también al tiempo, pero no sólo al presente, sino también al pasado. ¿Cómo es posible traer al presente y llevar al porvenir las ideas y la figura de un personaje del pasado? En *El principio esperanza* señala que en el movimiento comunista hay una *solidaridad en el tiempo* que "se extiende del modo más actual a las víctimas del pasado y a los triunfadores del futuro". Esta "conciencia solidario-revolucionaria" les permite recuperar las "mejores intenciones y contenidos", operando "un *novum* contra la muerte".³⁷ Por medio de esa solidaridad en el tiempo las utopías frustradas o derrotadas, incluso las que han triunfado, perduran y vuelven, pues trascienden lo llegado-a-ser, y son susceptibles de encontrar su cauce concreto por medio de un movimiento revolucionario. En este sentido, Bloch en su monografía sobre

³⁴ Ernst Bloch, *El principio esperanza*, t. I-III (México: Editorial Trotta, 2007), I, 30.

³⁵ "La esperanza, este anti-afecto de la espera frente al miedo y el temor, es, por eso, el más humano de todos los movimientos del ánimo y sólo accesible a los hombres, y está, a la vez, referido al más amplio y al más lúcido de los horizontes. La esperanza se corresponde a aquel apetito en el ánimo que el sujeto no sólo posee sino en el que él consiste esencialmente, como ser insatisfecho". Bloch, *El principio esperanza*, t. I, 105 [cursivas en el original].

³⁶ Bloch, *El principio esperanza*, t. I, 238.

³⁷ Bloch, *El principio esperanza*, t. II, 282.

Thomas Müntzer, el teólogo alemán, afirmó que “los muertos regresan, y su hacer aspira a cobrar nueva vida con nosotros”.³⁸

Al respecto del carácter abierto del pasado, resulta pertinente la distinción hecha por Berber Bevernage entre *pasado irreversible* y *pasado irrevocable*:

Lo irreversible, un haber-tenido-lugar (*avoir-eu-lieu*) que debería ser primariamente transcrito como un haber-sido (*avoir-été*), se refiere a un pasado transitorio o efímero. Lo irrevocable, un haber-tenido-lugar comúnmente asociado con el haber-sido-hecho (*avoir-fait*), por el contrario, es terco y duro. Las personas experimentan el pasado como irreversible cuando lo sienten como frágil e inmediatamente disoluble o fugaz respecto al presente. Experimentan el pasado como irrevocable cuando lo perciben como un depósito persistente y masivo que se pega al presente.³⁹

El pasado irreversible concibe al pasado como algo distante, ausente e inalterable, mientras que el pasado irrevocable persiste y acecha al presente, por lo cual vuelve indistinguibles las divisiones temporales de la modernidad.⁴⁰ Detrás de estas reflexiones se encuentran las que hizo Jacques Derrida sobre los espectros de Marx, donde consideraba que la principal característica de la espectralidad radica en que impide “la clara distinción entre lo real y lo irreal, entre lo vivo y lo muerto, o —lo más importante— entre lo que está presente y lo que está ausente (lo presente y lo pasado)”.⁴¹ Su función radica en que disloca el tiempo al introducir la “no-contemporaneidad del presente consigo mismo”⁴² y permite que los muertos retornen. Por tanto, el pasado no es algo clausurado, está abierto no sólo por sucesos traumáticos y de manera pasiva como los analizados por Bevernage, sino también por el “futuro interrumpido” —como lo llamaría Bloch en una entrevista—,⁴³ que yace en él, y que es reivindicado activamente por las víctimas cuando se constituyen en un movimiento.

³⁸ Ernst Bloch, *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución* (Madrid: A. Machado Libros, 2002), 28.

³⁹ Berber Bevernage, *Historia, memoria y violencia estatal. Tiempo y justicia* (Argentina: Prometeo Libros, 2015), 26.

⁴⁰ Bevernage, *Historia, memoria y violencia estatal*, 24.

⁴¹ Ídem.

⁴² Jacques Derrida, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional* (Madrid: Editorial Trotta, 2012), 13-31.

⁴³ Michael Landmann, “Talking with Ernst Bloch: Korcula, 1968”, *Télos*, núm. 2 (1975): 177.

Por medio de la *rememoración del futuro*,⁴⁴ retomando la expresión de Vicent Geoghegan,⁴⁵ el tiempo historicista de la modernidad colonial comienza a ser resquebrajado: “la rígida separación entre el futuro y el pasado se viene así abajo por sí misma: el futuro que todavía no ha llegado se hace visible en el pasado, y el pasado vindicativo y heredado, transmitido y cumplido, se hace visible en el futuro”.⁴⁶ De esta manera, la solidaridad en el tiempo futuro, solamente reconocida por la dialéctica de múltiples matices —multitemporal y multiespacial—, también pone en cuestión la cronopolítica de la colonialidad de la modernidad colonial.

El carácter abierto del proceso obliga a prestar atención a los indicios presentes en él por medio de los cuales se anticipan las posibilidades de realizar utopías.⁴⁷ En lugar de partir de la concepción homogénea y vacía del tiempo histórico, con su respectiva “ideología fetichista del tiempo progreso” —como la denominaría en un escrito posterior—,⁴⁸ el filósofo alemán plantea que coexisten diversos estratos temporales que brindan posibilidades alternativas al presente, pues permiten pensar los procesos y materiales históricos no europeos,⁴⁹ lo cual resulta útil para captar la cronocenosís entre las luchas anticoloniales y la cronopolítica de la modernidad capitalista.

La descolonización temporal de la Revolución haitiana

Las revoluciones no sólo significan la transformación de estructuras políticas, económicas o culturales, también lo son de las temporales. Al respecto, Massi-

⁴⁴ “Según los teólogos medievales, la *synteresis* es una facultad del alma que nos permite conocer infaliblemente el bien; se encuentra en la parte más alta del alma. Para Eckhart equivale a la pequeña chispa del alma. Bloch traduce esa palabra en alemán con un neologismo, *Eingedenken*, que sugiere la idea de rememoración. Esa palabra, dice Bloch, expresa el doble movimiento que acabo de describir, el del olvido de lo inesencial, y sobre todo el del recuerdo de lo esencial. Se trata aquí de un recuerdo no del pasado, sino de lo incumplido en él. Hay futuro en el pasado. Bloch cree incluso que lo no cumplido de los seres del pasado escapa a la muerte, ya que aún nunca existió, y que el logro de la búsqueda utópica a través y más allá de la historia permitiría realizarlo y así salvarlo”. Lucien Pelletier, “Un torbellino en el río del devenir. El ahora y la historia en Ernst Bloch y Walter Benjamin”, en *Palabra y Razón*, núm. 14 (2018): 11-12.

⁴⁵ Vincent Geoghegan, “Remembering the Future”, en *Utopian Studies* 1, núm. 2 (1990).

⁴⁶ Bloch, *El principio esperanza*, 32.

⁴⁷ Bloch, *Sujeto-objeto*, 436.

⁴⁸ Bloch, *A Philosophy of the Future* (New York: Herder and Herder, 1970), 114.

⁴⁹ Bloch, *A Philosophy of the Future*, 120.

miliano Tomba ha rastreado cómo en el concepto de *revolución* coexisten cuatro estratos temporales que en ciertos eventos históricos son reactivados: el cíclico, proveniente de la astronomía y contenido en el término *revolutio*, que describe la sucesión de distintos regímenes políticos y su retorno; el histórico-lineal abierto al futuro de *revolution*, vinculado con el singular colectivo de progreso y su temporalidad lineal en la modernidad; el restaurativo que recupera distintos estratos históricos de la *restoration*, con el fin de presentar distintas alternativas al presente; y el espiral que mezcla retrocesos y progresos, donde se combinan los tres anteriores, donde elementos antiguos se actualizan en las coyunturas revolucionarias. Debido a este complejo entramado temporal las revoluciones introducen desajustes, interrupciones, anacronías al proceso histórico por medio de elementos acontemporáneos, y con mayor razón, las producidas en las colonias lo hicieron con la sincronización impuesta por la cronopolítica de la modernidad capitalista.⁵⁰

A finales del siglo XVII, después de la llegada de los franceses a la isla en el Caribe y de los reiterados esfuerzos por expulsarlos por parte de los españoles, ambos países firmaron el Tratado de Ryswick, en el cual se reconocía que la parte occidental de la isla sería la colonia francesa de Saint Domingue. A ésta la conformaron tres unidades administrativas: la provincia del norte, productora de azúcar y controlada por los *grands blancs*, la élite dominante de la isla; la provincia occidental, en el centro de la colonia, era controlada por los *petit blancs*, con propiedades más pequeñas y cosechas más variadas, y la provincia del sur, donde predominaba la gente libre de color (*affranchis*), quienes cosechaban café, añil y algodón. A pesar de que eran ecológica, económica y socialmente distintas las tres unidades, compartían la población africana esclava, aunque había una mayor concentración en el norte. En su conjunto, hacían de Saint Domingue la colonia europea del Caribe más exitosa de finales del siglo XVIII —con un destacado dominio de la producción mundial de azúcar y café en 1787.⁵¹

Pero en el fondo era una sociedad muy dividida. Poco a poco los hombres y mujeres libres de color se volvieron una amenaza para la población blanca, pues lograron hacerse de una tercera parte de las plantaciones y un cuarto de las propiedades —aunque ciertamente actuaban como aliados de las otras clases en tanto propietarios de esclavos—.⁵² Sin embargo, “para 1789 la población esclava

⁵⁰ Massimiliano Tomba, “Anachrony and Revolution”, en *Conceptos Históricos* 7, núm. 12 (2021): 12-47.

⁵¹ David Trotman, “Rompiendo el silencio sobre la Revolución Haitiana”, en *Cuadernos Americanos*, núm. 126 (2008): 99.

⁵² Trotman, “Rompiendo el silencio sobre la Revolución Haitiana”, 102-103.

de Saint Domingue era un poco inferior al medio millón, lo cual representaba 85% de la población total”.⁵³ Así como arribaban más esclavos a la isla, eran consumidos por el ritmo de trabajo y sus condiciones de explotación. Las prácticas de violencia y terror eran tales que ni el Código Negro, aprobado en 1685 y revisado en 1785, podían detenerlas. Dichas circunstancias sólo requerían un chispazo para estallar, arrojado algunos años después por la Revolución francesa.⁵⁴

A partir de 1789 Saint Domingue experimentó una serie de eventos que terminaron en el levantamiento de esclavos, el fin de la colonia francesa y la fundación de la República haitiana. Tanto los *petit blancs* como los *affranchis* percibieron a su favor la coyuntura; la veían como un medio para legitimarse o adquirir más libertades, sin embargo, nunca en beneficio de los esclavos africanos. Entre 1789 y 1791 ambas facciones lucharon, pero el 27 de agosto de 1791 los esclavos del norte se rebelaron contra todos los esclavistas. Desde ese momento y hasta el final de la revolución prevaleció la consigna de la libertad para los esclavos.⁵⁵ El levantamiento logró conjuntar a los oprimidos —incluyendo posteriormente a los *affranchis*—, bajo el mando de Toussaint L’Ouverture, quien se volvería el primer gobernador de Saint-Domingue y escribiría en 1801 una Constitución. En 1798 obtuvieron la victoria contra la milicia local, las fuerzas realistas de Francia y los ejércitos invasores de España e Inglaterra, lo cual incluso repercutió a favor de los movimientos abolicionistas de Gran Bretaña (y preparó el camino para después prohibir ahí la trata de esclavos en 1807).⁵⁶

La lucha continuó, pues en 1802 Napoleón trató de reestablecer la esclavitud. Mandó arrestar y deportar a Toussaint a Francia, donde finalmente murió un año después. Si bien Napoleón envió tropas francesas a cargo de Leclerc para recuperar el control de la colonia, los soldados de Saint-Domingue tomaron las armas, ahora bajo el liderazgo de Jean Jacques Dessalines, con quien la revolución logró triunfar y declarar la independencia el 1 de enero 1804. Los esclavos habían logrado lo imposible para el horizonte de la modernidad capitalista.⁵⁷

⁵³ *Ibid.*, 103.

⁵⁴ *Ibid.*, 104.

⁵⁵ *Ibid.*, 100-106. El medio millón de esclavos de la isla eran representados sólo por tres diputados blancos en la Asamblea Nacional de 1789. Michel Trouillot, *Silenciando el pasado. El poder y la producción de la Historia* (Granada: Editorial Comares, 2017), 66.

⁵⁶ Susan Buck-Morss, *Hegel, Haití y la historia universal* (México: Fondo de Cultura Económica, 2013), 64-65.

⁵⁷ Buck-Morss, *Hegel, Haití y la historia universal*, 66; Trotman, “Rompiendo el silencio sobre la Revolución Haitiana”, 109-110; Michel Trouillot, *Silenciando el pasado. El poder y la producción de la Historia*, 69.

Hacia finales del siglo XVIII, los filósofos políticos de Occidente sólo hablaban de la “esclavitud” como una metáfora para referirse a la opresión de ciertas relaciones de poder y le oponían la libertad del pueblo para decidir sobre su propio destino político. No obstante, omitían señalar que la práctica de la esclavitud de los indoamericanos y africanos yacía en el fundamento de la modernidad capitalista. En el horizonte ontológico de la totalidad moderna los africanos y sus descendientes eran seres inferiores, por lo cual no podían imaginarse como libres. Al mismo tiempo que en Francia en 1791 se discutía sobre la libertad para los esclavos (ni siquiera la extrema izquierda mantenía un consenso al respecto),⁵⁸ aquellos en la colonia Saint-Domingue se apropiaron de ella por la fuerza. La Revolución haitiana había *interrumpido* la trama de la totalidad moderna al exhibir los límites de la Ilustración, criticarla y radicalizarla desde un horizonte impensable de entender por parte de sus contemporáneos.⁵⁹

Esa crítica y radicalización de la Revolución haitiana es analizada por Eduardo Grüner, quien señala algunos elementos que conviene tener presentes. En primer lugar, que la esclavitud fue un componente fundamental del proceso de *acumulación originaria*⁶⁰ y de la conformación del sistema-mundo capitalista. Esto exhibe, en un segundo momento, que la dicotomía sociedad tradicional/sociedad moderna era falsa, pues la esclavitud y su inherente racismo fueron una necesidad de la primera fase de expansión del capitalismo moderno. Aquí se evidencia cómo ya desde antes de la época indicada por Koselleck —entre 1750 y 1850— la cronopolítica de la colonialidad operaba distinciones entre lo antiguo y lo moderno, donde la esclavitud estaría prohibida para quienes estuvieran a la cabeza de la historia de salvación o —tras el umbral de la secularización—, del progreso, y sería válida en aquellos territorios antiguos o atrasados.

Agrega Grüner, en tercer lugar, que no se puede pensar la modernidad monolíticamente, sino que hay que concebirla como fracturada, producto del “choque de culturas” provenientes de Europa, América y África, lo cual posibilitó el espacio para concebir la construcción de una modernidad crítica desde la periferia del sistema-mundo. Ese conflicto al interior de la propia modernidad afectó, posteriormente, a las revoluciones “modernas”, las cuales no pueden ser entendidas como resultado exclusivo de las condiciones socioeconómicas y políticas

⁵⁸ C. L. R. James, *Los jacobinos negros. Toussaint L' Ouverture y la Revolución de Haití* (México: Turner-Fondo de Cultura Económica, 2003), 118-119.

⁵⁹ Trouillot, *Silenciando el pasado. El poder y la producción de la Historia*, 61-63.

⁶⁰ Karl Marx, *El Capital. Libro primero: El proceso de producción del capital*, t. I, vol. 3 (México: Siglo XXI Editores, 1975), 894.

de Europa, sino que obliga a pensar la influencia en el sentido contrario, es decir, concebir cómo la Revolución haitiana “fuerza a la Revolución francesa a ser plenamente *consecuente* con sus propios enunciados”, con su demanda de abolir la esclavitud en 1794.⁶¹

El artículo 14 de la primera Constitución independentista de Haití, promulgada por Dessalines en 1805, declaraba que “todas las distinciones de color necesariamente desaparecerán entre los hijos de *una y la misma familia*, donde el Jefe del Estado es el *padre*; los haitianos, de aquí en adelante, serán conocidos por la denominación genérica de *negros*”.⁶² Con esta enunciación criticó, según la interpretación de Grüner basada en la dialéctica negativa,⁶³ por inconsecuente el universalismo abstracto de la Revolución francesa, y lo hizo por medio de una *particularidad* —en este caso la negra—, pero a la vez se apropió de él, lo que se tradujo en que ese universal pudiera devenir concreto y, sólo así, realmente universal. Ese artículo denuncia el conflicto irresoluble entre un *concepto* abstracto y un *objeto* concreto, pero al mismo tiempo los *repone* en el núcleo de la pretendida universalidad. En otras palabras, al particular universalista de la Revolución francesa le respondió con un *universal particularista*, el cual exhibe que la *totalidad* es un proceso constante de *des-totalización* y *re-totalización*,⁶⁴ es decir, abierto e incompleto.

Grüner sintetiza ese movimiento con una fórmula: “*la revolución haitiana es más ‘francesa’ que la francesa*. Pero, ‘al mismo tiempo’, sólo lo puede ser porque es *haitiana*”.⁶⁵ Al interior de la modernidad retomó sus premisas radicales, pero transitó a una nueva lógica basada en el respeto a la materialidad singular del objeto concreto que ya no es disuelto en la generalidad abstracta del concepto ideal. El “*todos somos negros*” no supone un nuevo universal abstracto, sino el gesto político de recuperar una materialidad excluida del universalismo burgués y blanco.⁶⁶

⁶¹ Eduardo Grüner, “Haití: una (olvidada) revolución filosófica”, *Revista Sociedad*, núm. 28 (2012): 1-3.

⁶² Grüner, “Haití: una (olvidada) revolución filosófica”, 3 [cursivas en el original].

⁶³ Para identificar las similitudes y diferencias entre la dialéctica negativa de Theodor Adorno, usada por Eduardo Grüner, y la dialéctica de múltiples matices de Bloch, en la que nos basamos para nuestra interpretación, véase Cat Moir, “Speculation, Dialectic and Critique: Hegel and Critical Theory in Germany after 1945”, en *Hegel Bulletin* 38, núm. 2 (2017).

⁶⁴ Grüner, “Haití: una (olvidada) revolución filosófica”, 3-4.

⁶⁵ *Ibíd.*, 5 [cursivas en el original].

⁶⁶ *Ibíd.*, 5-6 [cursivas en el original]. Según la interpretación de Susan Buck-Morss, la dialéctica de la Revolución haitiana ya había sido reconocida por Hegel: “Conceptual-

Cuando el artículo 3 de la primera versión de la Constitución de 1801 firmada por Toussaint,⁶⁷ si bien aún identifica la ciudadanía con los *franceses*, asocia la libertad *concreta* con la abolición de la esclavitud, es decir, ciudadanía y libertad dependen de que no haya más esclavos. En la segunda versión de la Constitución de Dessalines, como hemos visto, negro no es una categoría biologicista, sino política; todos, incluyendo los alemanes y polacos, son negros, es decir, son haitianos. Así introducía una concepción *unitaria* de la nación, que a su vez respetaba la *diferencia*. La revolución (francesa) era revolucionada por una nueva *combinación*. La Constitución de 1801 fue resultado de la circulación cultural de las ideas modernas de la Revolución francesa y de las tradiciones comunitarias de un mítico pasado africano.⁶⁸

No obstante, Grüner insiste en que las revoluciones modernas no pueden explicarse como un producto exclusivo de Europa, sino que debe reconocerse la influencia de sentido contrario; en este caso, cómo la Revolución haitiana revolucionó a la Revolución francesa. La universalidad abstracta sólo pudo volverse concreta por la particularidad *negra* que había sido excluida y ni era considerada en el horizonte ontológico de los ilustrados franceses, por eso —en términos de Trouillot— era impensable.⁶⁹ También lo era por los elementos inéditos que intro-

mente, la lucha revolucionaria de los esclavos que derrocan a su propia servidumbre y establecen un estado constitucional provee la bisagra teórica que transporta el análisis de Hegel desde el terreno infinitamente expansivo de la economía colonial hasta el plano de la historia mundial, la cual él define como la realización y la concienciación de la libertad; una solución teórica que se estaba llevando a cabo en la práctica en el Haití de aquel momento preciso”. Buck-Morss, *Hegel, Haití y la historia universal*, 32. ¿Cómo sabemos que Hegel se inspiró en la Revolución haitiana? La tesis es que la idea de la dialéctica entre señoría y vasallaje le es sugerida a Hegel en Jena entre 1803 y 1805 justo por la lectura de la prensa, de revistas y periódicos que informaron acerca de la Revolución haitiana. Sabemos que la lectura del periódico era una especie de plegaria matutina para el autor de la *Fenomenología* y que una de las revistas políticas más consolidadas de Alemania en aquel tiempo era *Minerva* de la cual Hegel era un lector recurrente. Buck-Morss, *Hegel, Haití y la historia universal*, 74-79.

⁶⁷ *Ibíd.*, 8-11 [cursivas en el original]. Así lo declara el artículo 3: “La esclavitud queda abolida para siempre; aquí todos los hombres nacen, viven y mueren libres y *franceses*”. Grüner, “Haití: una (olvidada) revolución filosófica”, 6 [cursivas en el original].

⁶⁸ Un ejemplo de esta circulación cultural lo fue la francmasonería que influyó en varios de los líderes (Polverel, Vincent Ogé, Julien Raimond, André Rigaud, Alexandre Pétion) de la revolución, cuando fueron educados en Francia en la década de 1770. Pero la influencia aparentemente fue también en un sentido contrario, pues existen indicios de que los ritos del vudú influyeron en símbolos y rituales de los francmasones (Buck-Morss, *Hegel, Haití y la historia universal*, 98-100).

⁶⁹ “El trato dado a la Revolución haitiana en la Historia escrita fuera de Haití pone

dujo a la totalidad cerrada de la Revolución francesa. A través de sus tradiciones míticas africanas hicieron que las consignas de la Revolución francesa dieran un *salto adelante* en relación con los límites de la modernidad eurocéntrica.⁷⁰

Desde el comienzo los esclavos no asumieron pasivamente la opresión de los colonizadores blancos, sino que desplegaron un conjunto de resistencias prácticas —como el suicidio y el envenenamiento— y simbólicas. Los barcos que viajaban por el Atlántico no sólo transportaban esclavos, también cargaban con sus dioses, creencias y ritos. A partir de ese horizonte simbólico, resistían cultural, religiosa y místicamente y, así, el *creol* y el vudú fueron instrumentos contra la dominación colonial y la imposición del cristianismo.⁷¹ Por ejemplo, cuando se reunían para celebrar los cultos del vudú, bailaban y cantaban: “Eh! Eh! Bomba! Heu! Heu! Canga, bafio té! Canga, mouné de lé! Canga, do ki la! Canga, li!”, cuya traducción era “Juramos destruir a los blancos y todas sus posesiones; mejor morir que faltar a este juramento”.⁷²

Mientras la modernidad colonial llevó a cabo una “temporalización de la raza”, es decir, erigió a la raza como un criterio de lo contemporáneo y lo acontemporáneo, donde la diferencia racial se asociaba al atraso y la blanquitud con la modernidad adelantada,⁷³ los esclavos recurrían activamente a la memoria acontemporánea de sus tradiciones y creencias para oponerse al universo simbólico de los colonizadores. Rompían con la temporalidad hegemónica por medio

de manifiesto dos familias de tropos que son idénticos, en términos (retóricos), a los tipos de discurso de finales del siglo XVIII. El primer tipo de tropos son fórmulas que directamente tienden a borrar el hecho de la revolución. Los denomino, para abreviar, fórmulas de borrado. El segundo tipo tiende a vaciar una serie de acontecimientos singulares de su contenido revolucionario de forma que toda la cadena de hechos, carcomida por todos lados, es trivializada. Las denomino fórmulas de banalización”. Trouillot, *Silenciando el pasado. El poder y la producción de la Historia*, 81.

⁷⁰ Grüner, “Haití: una (olvidada) revolución filosófica”, 12 [cursivas en el original].

⁷¹ George Mezillas, “Africa in the History of Ideas in Haiti”, en C. L. Joseph, J. E. Saint Paul, G. Mezilas (eds.), *Between two worlds. Jean Price-Mars, Haiti, and Africa* (United States of America: Lexington Books, 2018), 169-170.

⁷² James, *Los jacobinos negros*, 33.

⁷³ Melas, “Comparative Noncontemporaneities: C. L. R. James and Ernst Bloch”, 65-68. Este gesto *cronopolítico* plasmado con mayor claridad en las teorías del atraso racial motivó inicialmente a James a ahondar en la figura de Toussaint Louverture, pues el dirigente revolucionario le permitía refutarlas al demostrar que el ser humano negro tiene capacidad de soberanía y de desarrollo civilizatorio (Melas, “Comparative”, 68). Las pesquisas en torno a Toussaint lo sumergieron en el estudio del proceso revolucionario y, así, pudo demostrar que los otrora esclavos podían retomar las premisas de la Revolución francesa y llevarlas más lejos.

de la intromisión de pasados que anticipaban un futuro distinto; en ello residía su potencial utópico. A través de esta *rememoración del futuro* expresaban una conciencia descolonizadora y des-occidentalizante; fungía como una especie de teología de la liberación.⁷⁴

Al comienzo del levantamiento los esclavos tenían como líder a Boukman, un Alto Sacerdote del vudú, quien, en la noche del 22 de agosto, después de dar instrucciones y dirigir una serie de ritos, pronunció la siguiente plegaria:

El dios que creo al sol que nos alumbra, que riza las olas y gobierna las tormentas, aunque oculto tras las nubes, nos contempla. Ve todos los actos de los blancos. El dios de los blancos incita al crimen, pero el dios de los negros inspira la bondad. Nuestro buen dios nos ordena vengar nuestras ofensas. Él dirigirá nuestras armas y nos ayudará. Derribemos el símbolo del dios blanco que tan a menudo nos ha obligado a llorar, escuchemos la voz de la libertad, que habla en el corazón de todos nosotros.⁷⁵

Antes de iniciar una batalla, entre otras maniobras preliminares, los sacerdotes entonaban el *wanga* que era cantado por mujeres y niños frenéticos. Sólo hasta que los guerreros alcanzaban un estado de éxtasis, se disponían a comenzar el combate.⁷⁶ Esto refleja que los rituales tradicionales africanos fueron lo que permitió cohesionar a los esclavos y a los libres de color:

La primera señal de unidad o de una alianza entre los individuos esclavos, así como una alianza con algunos elementos de los libres de color fue en la famosa ceremonia de Bois Caiman, que señaló el comienzo de la revuelta. La insurrección que estalló en agosto de 1791 no fue una erupción espontánea, sino que tenía detrás un largo periodo de estrategia y planeación [...] lo que queda claro es que un número de importantes elementos de la ceremonia provenían de rituales comunes en varias sociedades africanas. Estos incluían el sacrificio del cerdo, el juramento de sangre, el uso de algunas partes para hacer talismanes o protecciones para usar en la batalla.⁷⁷

De igual manera, en 1804, cuando Dessalines declara la independencia, ya no se habla de franceses —como sí lo hacía la Constitución de 1801 de Toussaint—,

⁷⁴ Melas, “Comparative”, 69; Mario Ruiz Sotelo, “Haití: espacio simbólico de liberación”, en José Guadalupe Gandarilla (coord.), *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la Modernidad* (México: Ediciones Akal, 2016), 244.

⁷⁵ James, *Los jacobinos negros*, 93.

⁷⁶ *Ibid.*, 119.

⁷⁷ Trotman, “Rompiendo el silencio sobre la Revolución Haitiana”, 107-108.

sino de *haitianos*, recuperando el nombre “Hayti” que perteneció a la tierra de los arawak o tainos.⁷⁸ Escogieron ese nombre que hacía referencia al nombre indígena, a pesar de que los afrocaribeños no eran originarios de América.⁷⁹ Pero al evocar el pasado borrado por el colonialismo y capitalismo, proyectaban un futuro distinto: “el que surgía por una revolución antiesclavista, anticolonialista, protagonizada por un pueblo afrocaribeño de origen diverso, pero hermanado por un ideal libertario también inédito”.⁸⁰ También esto se percibe en el artículo 3 de la primera versión de la Constitución de 1801, previamente comentado, cuando declara abolida para *siempre* la esclavitud; tanto la esclavitud presente como futura eran negadas.⁸¹

De lo dicho hasta aquí se desprende que la Revolución haitiana no se limitó a “ilustrar la ilustración” desde la inmanencia de la totalidad occidental, como lo señala Grüner, sino que los haitianos generaron una *contra-Ilustración ilustrada* al retomar los ideales ilustrados de igualdad y libertad desde la periferia generada por el sistema-mundo capitalista.⁸² Por medio de la rememoración del futuro contenido en el nombre Haití y sus tradiciones africanas el movimiento revolucionario reactivó el estrato temporal correspondiente al pasado, y así, encontraron la forma de anticipar una sociedad libre de esclavitud, explotación y racismo, en cronocenos con la cronopolítica de la modernidad colonial. La totalidad eurocéntrica y sus estructurales temporales eran quebradas con la resurrección de esperanzas y utopías provenientes de otro tiempo:

[...] los esclavos reinterpretaron la realidad colonial gracias a sus tradiciones y culturas. Organizaron numerosas ceremonias culturales y religiosas para escapar de la dominación y la humillación coloniales y, de este modo, reconstruyeron su cosmogonía. El espacio de la ceremonia no era el espacio colonial, sino el espacio imaginario africano. Del mismo modo, el tiempo ceremonial era el tiempo mítico e imaginario en contraposición al tiempo real, concreto y colonial. La vuelta al pasado se hacía a través de estas ceremonias en las que los esclavos practicaban danzas y cantos africanos. Los tambores eran uno de los instrumentos que invitaban a los esclavos a luchar contra el orden colonial.⁸³

⁷⁸ Grüner, “Haití: una (olvidada) revolución filosófica”, 9.

⁷⁹ Ruiz Sotelo, “Haití: espacio simbólico de liberación”, 250.

⁸⁰ *Ibid.*, 248.

⁸¹ Así lo declara el artículo 3: “La esclavitud queda abolida para siempre; aquí todos los hombres nacen, viven y mueren libres y *franceses*” (Grüner, “Haití: una (olvidada) revolución filosófica”, 6).

⁸² Ruiz Sotelo, “Haití: espacio simbólico de liberación”, 247.

⁸³ Mezillas, “Africa in the History of Ideas in Haiti”, 169 [traducción mía].

La hegeliana Rocío Zambrana parece inclinarse por la interpretación de la totalidad fracturada cuando señala que la Revolución haitiana dislocó el universo normativo y material de la modernidad, expuesto con mayor claridad por Hegel al establecer una equivalencia entre racionalidad, institucionalidad político-jurídica y soberanía cuyo culmen era Alemania. La distinción naturaleza/espíritu de Hegel era el criterio para juzgar los estados-nación y, por consecuencia, reproducía su jerarquía racial intrínseca. En este sentido, en su *Filosofía de la historia* Hegel argumentaba que la esclavitud era injusta, pero la comprendía como necesaria para alcanzar la madurez que permitiera el ejercicio de la libertad.⁸⁴

Zambrana recupera la crítica de Ciccarello-Maher a Buck Morss consistente en que ésta no captó que la Declaración de 1804 de Dessalines es una réplica a las contradicciones de Toussaint y su Constitución de 1801, formulada todavía en términos de la Ilustración francesa.⁸⁵ Mientras en la primera operó una noción aún abstracta de libertad que ignoraba la base racial de la revolución, en la posterior la oposición a la historia universal acontece desde la identidad negra.⁸⁶ Al respecto, Ciccarello-Maher recuerda el fracaso de Toussaint basado en su intención de conciliar con los blancos otorgándoles privilegios simbólicos y materiales, así como sus límites: no derrotó a los franceses, no logró garantizar la abolición de la esclavitud, lo capturaron en 1802 y murió prisionero un año después.⁸⁷ El contraste entre ambas figuras y procesos fue claro: “Toussaint era culto, Dessalines no; Toussaint buscaba la conciliación; Dessalines era vengativo; y no por casualidad, Toussaint vacilaba, mientras que Dessalines ‘se lanzaba’”.⁸⁸ Buck-Morss pasó por alto la declaración de 1805, cuando dice: “los haitianos serán conocidos de ahora en adelante por la denominación genérica de negros”, donde se lleva a cabo la promesa de libertad, pero en términos raciales, desconocidos por la metrópoli. Así, Dessalines y su Constitución de 1805 construyeron el universal desde el particular “en función de estos sentimientos anti-blancos, es decir, en función de la anti-esclavitud”.⁸⁹

⁸⁴ Rocío Zambrana. “Hegelian History Interrupted”, en *Crisis & Critique* 8, núm. 2 (2021): 419-421.

⁸⁵ George Ciccariello-Maher, “So Much the Worse for the Whites’: Dialectics of the Haitian Revolution”, en *Journal of French and Francophone Philosophy – Revue de la Philosophie française et de langue française* 22, núm. 1 (2014): 28.

⁸⁶ Zambrana, “Hegelian History Interrupted”, 422.

⁸⁷ Ciccariello-Maher, “So Much the Worse for the Whites’: Dialectics of the Haitian Revolution”, 23.

⁸⁸ *Ibid.*, 26.

⁸⁹ Zambrana, “Hegelian History Interrupted”, 423.

Asimismo, podríamos decir que Grüner, a pesar de atender la figura de Desalines y su respectiva Constitución, termina reduciendo su irrupción a lo que efectivamente había hecho la revolución en 1801: ilustrar la Revolución francesa, volviéndola un universal concreto a partir de sus propios términos. Sin embargo, en 1805 se introducirían las tradiciones locales, invisibilizadas para el orden occidental, y a partir de ella podrían incorporar algo nuevo a ese universal concreto, revelándolo una vez más como abstracto y nutriéndolo de algo exterior a él. Desde la óptica de Bloch, la Revolución haitiana encarnó un universal concreto que anticipó y fundó su utopía concreta, expresando una totalidad inacabada y polirrítmica que rompe con el curso de la historia universal eurocéntrica.

La cultura del campesinado haitiano se constituyó en contra del sistema de esclavitud, pues tomaron el control de sus tierras, incorporaron más días libres y su sistema de contraplantación se articuló por medio de “las relaciones de género, la familia, el *lakou*, la propiedad colectiva indivisible, los templos vudú, los mercados rurales, las ciudades-jardín, el ocio, la artesanía y las artes”.⁹⁰ De tal manera que el orden racial de la historia occidental, con su respectiva temporalidad, no fue corregido por la Revolución haitiana, sino dislocado.⁹¹ (aunque eso no significara que lo hiciera exento de contradicciones y ciertos límites que posteriormente se manifestarían).⁹²

Conclusiones

Desde el siglo XVI la modernidad capitalista desplegó una cronopolítica que poco a poco estableció una crononormatividad en los territorios conquistados y colonizados, encubriendo otras formas de vivir y concebir el tiempo. A finales del siglo XVIII y principios del XIX, con la Revolución francesa y la Revolución industrial, esa cronopolítica sufrió una secularización que le permitió alinear las distintas historias y temporalidades de las culturas dominadas con la trama europea del progreso. No obstante, esa hegemonía era tensionada implícitamente por

⁹⁰ *Ibíd.*, 427.

⁹¹ *Ibíd.*, 425.

⁹² Si bien la Revolución haitiana deshizo la colonia más rica del comercio internacional a finales del siglo XVIII y cuestionó las estructuras de la modernidad colonial, también abrió el camino para la conformación de la “segunda esclavitud”, con nuevas dinámicas de esclavos, en otras zonas del Atlántico durante el siglo XIX. Dale Tomich y Michael Zeuske, “Introduction, the Second Slavery: Mass Slavery, World-Economy, and Comparative Microhistories”, en *Review (Fernand Braudel Center)* 31, núm. 2 (2008): 93.

las temporalidades de las otras culturas, expresadas en sus distintas creencias y prácticas (económicas, políticas o religiosas) y, de manera explícita, por los movimientos que se levantaban contra el orden colonial.

Este fue el caso de la Revolución haitiana que no sólo cuestionó las categorías ontológicas de la modernidad y mostró los límites políticos de la Revolución francesa. Con base en las reflexiones de Ernst Bloch sobre el tiempo caleidoscópico y la solidaridad del tiempo futuro desentrañamos sus implicaciones en términos temporales; analizamos cómo, entre otras cosas, supuso un esfuerzo descolonizador de la cronopolítica de la modernidad y su temporalización de la raza, al borrar la tradicional y colonial división entre pasado, presente y futuro regida por la noción de progreso, a partir de la rememoración del futuro presente en sus tradiciones africanas. Engarzó distintos estratos temporales —cíclico, lineal, restaurativo y, más importante aún, espiral— para subvertir la colonialidad de la modernidad colonial.

Si bien en un primer momento —con Toussaint y la Constitución de 1801— la Revolución haitiana fue una radicalización de las consignas ilustradas, después —y como quedó de manifiesto con la Constitución de 1804 bajo el liderazgo de Dessalines— la Revolución haitiana quebró las estructuras de la modernidad colonial, incluyendo las temporales, al introducir elementos encubiertos por ella y, así, producir algo inédito hasta el día de hoy.

En *Sujeto-objeto* Bloch sintetiza la importancia del retorno de los muertos, y con ellos, de sus esperanzas y utopías:

Los muertos reaparecen, cambiados: aquellos cuyas hazañas eran demasiado audaces para ser llevadas a buen término (como Thomas Müntzer); aquellos cuya obra era demasiado vasta para coincidir con el local de su tiempo (como Esquilo, el Dante, Shakespeare, Bach, Goethe). *El descubrimiento del futuro en el pasado es filosofía de la historia y también, por tanto, de la historia de la filosofía.*⁹³

En la Revolución haitiana y su complejo entramado temporal encontramos sueños provenientes de otro tiempo. La brecha abierta por esta revolución, de la mano de unos futuros que recuperaba y otros que anticipaba, fue heredada a otros movimientos en el Caribe, en Estados Unidos con las rebeliones de Gabriel (1800), Nueva Orleans (1811), Vesey (1822) o la de Nat Turner (1831) o en

⁹³ Bloch, *Sujeto-objeto*, 479 [cursivas mías].

la comuna de París en Francia.⁹⁴ Esto nos muestra que no basta con que reaparezcan Müntzer o Robespierre. Para que América sea el país del futuro descolonizador, como anticipaba contra su voluntad Hegel, se vuelve imperante que reaparezcan Toussaint L' Ouverture, Jacques Dessalines y todos los esclavos que cometieron lo impensable para el mundo occidental.

Bibliografía

- BENJAMIN, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Editorial Itaca, 2008.
- BEVERNAGE, Berber. *Historia, memoria y violencia estatal. Tiempo y justicia*. Argentina: Prometeo Libros, 2015.
- BLOCH, Ernst. *A Philosophy of the Future*. New York: Herder and Herder, 1970.
- BLOCH, Ernst. *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- BLOCH, Ernst. *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*. Madrid: A. Machado Libros, 2002.
- BLOCH, Ernst. *El principio esperanza*, ts. I-III. México: Editorial Trotta, 2007.
- BLOCH, Ernst. *Herencia de esta época*. Madrid: Editorial Tecnos, 2019.
- BLOCH, Ernst. "Actuality and Utopia: On Lukács *History and Class Consciousness*", en Cat Moir, "The Archimedean Point: Consciousness, Praxis, and the Present in Lukács and Bloch", *Thesis Eleven*, núm. 157 (2020): 9-23.
- BUCK-MORSS, Susan. *Hegel, Haití y la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- CICCARIELLO-MAHER, George. "So Much the Worse for the Whites': Dialectics of the Haitian Revolution", en *Journal of French and Francophone Philosophy – Revue de la Philosophie française et de langue française* 22, núm. 1 (2014): 19-39.
- DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Editorial Trotta, 2012.
- DUSSEL, Enrique. *1492, el encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. Bolivia: Plural Editores, 1994.
- EDELSTEIN, Dan, Stefanos Geroulanos y Natasha Wheathley. "Chronococnosis: An Introduction to Power and Time", en Dan Edelstein, Stefanos Geroulanos, Natasha Wheathley (eds.). *Power and Time. Temporalities in Conflict and the Making of History*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2020, 1-49.
- ESPOSITO, Fernando y Tobias Becker. "The time of politics, the politics of time, and politicized time: an introduction to chronopolitics", en *History and Theory* 62, núm. 4 (2023): 3-23.
- GEOGHEGAN, Vincent. "Remembering the Future", en *Utopian Studies* 1, núm. 2 (1990): 52-68.

⁹⁴ Edgar Straehle, *Los pasados de la revolución. Los múltiples caminos de la memoria revolucionaria* (España: Akal, 2024), 469-475.

- GINZBURG, Carlo. *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*. Barcelona: Mucknik Editores, 1999.
- GRUZINSKI, Serge. *La máquina del tiempo. Cuando Europa comenzó a escribir la historia del mundo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2021.
- GRÜNER, Eduardo. “Haití: una (olvidada) revolución filosófica”, en *Revista Sociedad*, núm. 28 (2012): 1-19.
- HARTOG, François. *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*. México: Universidad Iberoamericana, 2007.
- HEGEL, George. *Filosofía de la historia universal I*. Buenos Aires: Editorial Losada, 2010.
- JAMES, C. L. R. *Los jacobinos negros. Toussaint L' Ouverture y la Revolución de Haití*. México: Turner-Fondo de Cultura Económica, 2003.
- JORDHEIM, Helge. “Introduction: Multiple Times and the Work of Synchronization”, en *History and Theory* 53, núm. 4 (2014): 498-518.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1993.
- LANDMANN, Michael. “Talking with Ernst Bloch: Korcula, 1968”, en *Télos*, núm. 2 (1975): 165-185.
- LÖWITZ, Karl. *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*. Madrid: Aguilar, 1973.
- LUKÁCS, George. *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica Marxista*. México: Editorial Grijalbo, 1969.
- MARX, Karl. *El Capital. Libro primero: El proceso de producción del capital*, t. I, vol. 3. México: Siglo XXI Editores, 1975.
- MELAS, Natalie. “Comparative Noncontemporaneities: C. L. R. James and Ernst Bloch”, en Jason Potts y Daniel Stout (eds.). *Theory Aside*. Durham and London: Duke University Press, 2014, 56-77.
- MEZILLAS, George. “Africa in the History of Ideas in Haiti”, en C. L. Joseph, J. E. Saint Paul y G. Mezilas (eds.). *Between Two Worlds. Jean Price-Mars, Haiti, and Africa*. United States of America: Lexington Books, 2018, 165-181.
- MOIR, Cat. “Speculation, Dialectic and Critique: Hegel and Critical Theory in Germany after 1945”, en *Hegel Bulletin* 38, núm. 2 (2017): 199-220.
- PELLETIER, Lucien. “Un torbellino en el río del devenir. El ahora y la historia en Ernst Bloch y Walter Benjamin”, en *Palabra y Razón*, núm. 14 (2018): 7-21.
- PINEDA, Anibal. “La filosofía del caleidoscopio como propuesta para un universo plural”, en Milany Andrea Gómez Betancur (ed.). *Reflexiones sociofilosóficas sobre la diversidad cultural*. Colombia: Fondo Editorial Universidad Católica de Oriente, 2020.
- QUIJANO, Anibal. “Colonialidad del Poder, eurocentrismo y América Latina”, en *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad / descolonialidad del Poder*. Buenos Aires: CLACSO, 2014, 777-832.
- RABINBACH, Anson. “Unclaimed Heritage: Ernst Bloch's Heritage of our Timer and the Theory of Fascism”, en *New German Critique*, núm. 11 (1997): 5-21.
- RUFER, Mario. “La temporalidad como política: nación, formas de pasado y poscoloniales”, en *Memoria y Sociedad* 14, núm. 28 (2010): 11-31.

- RUIZ SOTELO, Mario. "Haití: espacio simbólico de liberación", en José Guadalupe Gandra (coord.). *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la Modernidad*. México: Ediciones Akal, 2016, 225-253.
- SALMERÓN INFANTE, Miguel. "Introducción", a Ernst Bloch. *Herencia de esta época*. Madrid: Editorial Tecnos, 2019, 11-27.
- STRAEHLE, Edgar. *Los pasados de la revolución. Los múltiples caminos de la memoria revolucionaria*. España: Akal, 2024.
- TOMBA, Massimiliano. "Anachrony and Revolution", en *Conceptos Históricos* 7, núm. 12 (2021): 12-47.
- TOMICH, Dale y Michael Zeuske. "Introduction, the Second Slavery: Mass Slavery, World-Economy, and Comparative Microhistories", en *Review (Fernand Braudel Center)* 31, núm. 2 (2008): 91-100.
- TROTMAN, David. "Rompiendo el silencio sobre la Revolución Haitiana", en *Cuadernos Americanos*, núm. 126 (2008): 97-115.
- TROUILLOT, Michel. *Silenciando el pasado. El poder y la producción de la Historia*. Granada: Editorial Comares, 2017.
- WALLERSTEIN, Immanuel. *Análisis de sistemas-mundo: una introducción*. México: Siglo XXI Editores, 2005.
- ZAMBRANA, Rocío. "Hegelian History Interrupted", en *Crisis & Critique* 8, núm. 2 (2021): 411-431.

Luis Rodrigo Wesche Lira

Es doctorante, maestro y licenciado en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y licenciado en Historia por la ENAH. Forma parte del grupo de trabajo de CLACSO "Historia y coyuntura: perspectivas marxistas", del PAPIIT "Heteronomías de la justicia: traducir para descolonizar" en el Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, y ha colaborado en proyectos de investigación en la UNAM, CONAHCYT y CEMOS. Sus líneas de investigación son filosofía política, teoría y filosofía de la historia y la filosofía de Ernst Bloch. Entre sus publicaciones destacan "¿Un revolucionario tiene derecho a soñar? El realismo utópico de V. I. Lenin y Ernst Bloch", en *El ejercicio del pensar: herencia y utopía. Política y totalidad: Lenin en su centenario*, núm. 59, CLACSO, pp. 5-18 e "Historia, consciencia anticipadora y utopía: el debate entre Georg Lukács y Ernst Bloch sobre Thomas Müntzer y la totalidad dialéctica", *RUNAS. Journal of Education and Culture*, vol. 3, núm. 6 (2022).