

# En el silencio: una meditación<sup>1</sup>

---

**Valentin Y. Mudimbe<sup>2</sup>**

Duke University, Durham, Estados Unidos de América<sup>3</sup>

vmudimbe@duke.edu

Recibido: 10 de marzo de 2010

Aceptado: 15 de marzo de 2010

Documento final recibido: 29 de marzo de 2010

<sup>1</sup> Un versión de este texto fue leída como discurso inaugural del congreso “Más allá del silencio: significado y memoria en el ruido del presente haitiano” organizado por Winter Schneider y presidido por Binyavanga Wainaina. Mis sinceros agradecimientos al decano Tabettha Ewing, por la invitación a leer esta presentación; un agradecido reconocimiento a Godé Iwele y a Carol Thompson, por sus comentarios y motivación; mi reconocimiento a Trip Attaway, por su apoyo técnico. No hace falta decir que soy el único responsable de las ideas elaboradas en este artículo. Un agradecimiento especial a los siguientes miembros de la Comunidad del Bard College: al Achebe Center, Estudios Urbanos de Bard en Nueva Orleans, al decano del Bard College, al decano de Estudios Internacionales, al decano de la Oficina de los Estudiantes, al Programa en Estudios de Francés, al Programa en Estudios Históricos, al Proyecto de Derechos Humanos, y al Instituto para la Educación Liberal Internacional, al Programa de Lenguas y Literatura, y a la Oficina del Presidente. Y en reconocimiento de los tres paneles de la Conferencia: (a) “Haiti e Historia, el Atlántico, los Archivos”, Cátedra, Christian Crouch. Presentadores: Alex Dupuy, Edna Bonhomme; (b) “Auto-representación y Propiedad de la Práctica”, Cátedra, Tabettha Ewing. Presentadores: Diana Lachatenerre, Marie Cerat; (c) “Representación y Respuesta Humanitaria: Tras el Terremoto”, Cátedra, Gregory Moynahan. Presentadores: Andrés Riedlmayer, Myriam Chancey.

<sup>2</sup> Ph. D. en Filosofía y Letras por la Universidad de Lovaina, Bélgica. Doctor *honoris causa* por la Universidad de París VII, Francia, y por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica.

<sup>3</sup> Profesor Newman Ivey White de literatura.

## En el silencio: una meditación

### Resumen

En Haití o en Chile, pre-moral o moralmente inducido, cualquier sufrimiento de lo que ha sido la contradicción de un paradigma siempre se recuerda. Parte del mundo viviente es una pregunta por lo que es, como esta medida dada de lo humano. “Por estas manos”, un adieu, hasta luego. Se da una palabra de esta manera. Reconoce un borrón, la muerte como regalo, y un regalo a la vida. Jacques Derrida describe la inteligencia del cristianismo al estructurar signos y señales de transición entre la vida y la muerte. Recordar el terremoto chileno o haitiano aprueba la coherencia de las creencias, y las claves reverenciales a los universos en interacción. Podría suplicar una señal, la autoridad de un modesto código, el *mache chache*, es símbolo de una inscripción interminable en el círculo de la vida. Y todos los huesos del cuerpo se regocijan.

**Palabras clave:** Haití, Chile, árboles como modelos, argumento histórico, cultura, dialéctica negativa, finitud humana, genealogía de memorias, ruptura y abismo, silencio, sufrimiento.

## Within Silence: A Meditation

### Abstract

In Haiti or Chile, pre-moral or morally induced, any suffering of what has a paradigm's contradiction la contradicción is always remembered. A part of the living world is an inquiry for what is, as the measure of human. “By these hands,” an *adieu*, see you later. A word is given this way. It recognizes an erasure, death as gift, a gift to life. Jacques Derrida describes the intelligence of Christianity in structuring signs of transition and rituals between life and death. In remembering the Haitian earthquake, sanctions the coherence of beliefs, and reverential keys to interacting universes. One might entreat a sign, the authority of a modest code, the *mache chache*, this symbol of a never ending inscription in the circle of life. And all bones in one's body rejoice.

**Keywords:** Haiti, Chile, tree-referent, historical argument, culture, negative dialectics, human finitude, genealogy of memories, disruption and abyss, silence, suffering.

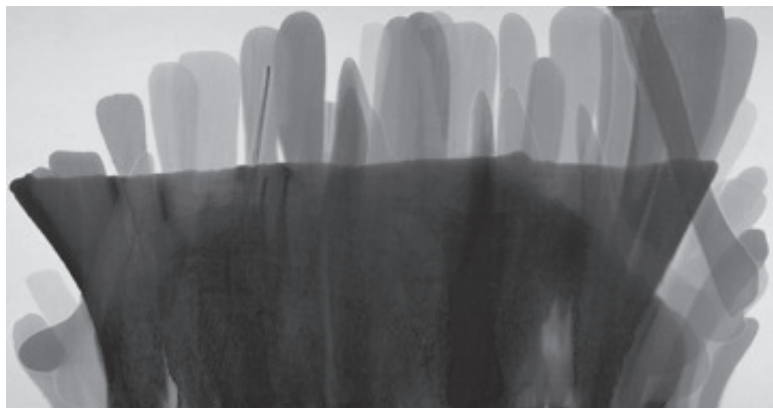
## No silêncio: uma meditação

### Resumo

No Haiti ou no Chile, pré-moral ou moralmente induzido, qualquer sofrimento sobre o que tem sido a contradição de um paradigma sempre se é lembrado. Parte do mundo vivente é uma pergunta sobre o que é, como se fosse a medida do humano. “Por estas mãos”, um *adieu*, até logo. Dá-se uma palavra dessa maneira. Reconhece-se assim um borrão, a morte como presente, e um presente à vida. Jacques Derrida descreve a inteligência do cristianismo ao estruturar signos e sinais de transição entre a vida e a morte. Ao lembrar-se do terremoto chileno ou haitiano sanciona-se a coerência das crenças, e das chaves reverenciais aos universos em interação. Poderia suplicar-se um sinal, a autoridade de um modesto código, o *mache chache*, esse símbolo de uma inscrição interminável no círculo da vida. E todos os ossos do corpo regozijam-se.

**Palavras-chave:** Haití, árvores como modelos, argumento histórico, cultura, dialéctica negativa, finitude humana, genealogia de memórias, ruptura e abismo, silencio, sofrimento.

Para Winter Schneider y sus amigos



**Imagen 1:** Morris Louis (Estados Unidos, 1912-1962). *Floral V* (ca. 1959-60).  
Acrílico y magna sobre lienzo: 98 3/8 x 137 13/16 in. (249.9 x 350 cm). ©  
Colección privada, Denver, Colorado.

Hagamos como dice el profeta: “He dicho: observaré mis  
costumbres para no pecar con mi lengua. He puesto freno  
a mi lengua. Me he mantenido en paz y me he mortificado y  
contenido, aun de decir buenas cosas”

(Salmos 39:1-2).

—Regla de San Benito

## 1.

Existen dos motivaciones en esa prescripción: silencio en quietud preventiva y como disposición. Qué paradójica comenzar una intervención sobre “en el silencio” con una lección sobre por qué quedarse en silencio e, inmediatamente después de citarla, ¡proceder con un discurso! Sin duda, por accidente, una meditación hablada aún podría reclamar una variedad de formas para meditar; y, siendo el silencio el tema, podría con más facilidad aun confesarse sobre lo no-dicho de la propia reciente obsesión por Haití, más desde dentro de las propias divagaciones silenciosas, que desde dentro de un marco ruidoso. Aun si el silencio no borra, y no puede borrar sus autoengañosas señales, el acto de confesión debe ser, al menos, un acto justificador. Además, su *raison d’être*, para separarse de un tipo de silencio particular, refleja también una reverencia a una firme invitación del Decano Tabettha Ewing, una obediencia a la indicación de Winter Schneider, y en relación con puntos de referencia y con una declaración. Del lado de los puntos de referencia, existen objetos de madera, máscaras o flores, de ayer y de mañana. Existe también, por un lado, insistente, la señal grecorromana de los *Silentes*. La tradición le

da un nombre a este camino, discípulos de Pitágoras. Máscaras, durante los cinco años de su educación, ellos no podían hablar. Símbolos del silencio y de lo muerto, los *Silentes* representarían metáforas que la muerte y el silencio podrían ratificar. Existe, por el otro lado, presente, la comunión entre los universos en interacción ilustrados, por ejemplo, en las *Sacred Arts of Haitian Vodou* (Consentino ed., 1995). Un código elíptico podría reunir todos estos puntos de referencia, humanos o espirituales: “la máscara esconde tanto como revela, ‘niega tanto como afirma’”<sup>4</sup>, aseguraba Claude Lévi-Strauss.

Del lado de una declaración, el mensaje de René Depestre marca un deber en una humildad silente. Coincide con una prudente necesidad, descrita por la activista Edna Bonhomme en su testimonio sobre lo que podría surgir de la “(mala) representación de la historia haitiana: subalterna”, cualquier cosa desde lo mejor o lo peor en la lectura de una línea particular con referencia a las expectativas. Depestre (2006: 1) afirma:

Haití está afligido por un estado de éxtasis existencial, un éxtasis que existe en un contexto de cruel inhumanidad. [...] Para todo eso, no tengo una lección que ofrecerle a Haití. [...] No busco dictar imponer desde tan lejos la conducta de los hombres y mujeres necesitados del Caribe. La humildad, el respeto y la comprensión de otros me inspiran cuando miro hacia el sufrimiento de Haití.

Este fragmento comienza con la obsesión de Depestre por el futuro de Haití, —“un grito de auxilio”—, que marca dos referencias antitéticas: por un lado, el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial; y, por el otro, el bicentenario de la independencia de los esclavos de Santo Domingo.

De un extranjero y nómada cultural, esta meditación limita su motivo a lo que se parece a una ilusión, el silencio ensordecedor de algo en palabras, en conceptos a los que se acude mediante intervenciones, discursos y programas. Ayer, sobre los Balcanes; hoy, sobre Chile o Haití. “Todo lo que no se reifique, no puede contarse o medirse, deja de existir”. Eso es un aforismo de la *Minima Moralia* de Adorno (1973). Puede invertirse. En efecto, existir significa inscribirse en un orden limitante.

Sin lugar a dudas, el silencio no designa únicamente una falta de ruido, la ausencia de sonido, una presencia. He aquí un hecho perezoso. Una búsqueda en Google de “Haití y Chile y silencio”, hecha el 8 de marzo último, recuperó cerca de 530.000 resultados en 0,41 segundos. La mayoría de ellos podrían reagruparse en dos clases aproximadas: positivos (como los momentos meditativos o contemplativos de un minuto de silencio, el silencio requerido del orden, etc.) y negativos (como de los ausentes o el inexplicable silencio de los líderes, etc.).

<sup>4</sup>Todas las citas literales han sido traducidas al español según como se presentaban en el documento original (nota del editor).

Desde luego es simplista la distribución. No acomoda los silencios como actos de resistencia contra traumas inimaginables. En el psicoanálisis, el punto de la resistencia ha sido de preocupación desde *La dinámica de la transferencia* de Freud en 1912. El psicoanalista de Nueva Delhi, Sudhir Kakar (1991), hace unos pocos años cambió de orientación, de manera brillante, el asunto de las palabras y lo no dicho desde una perspectiva intercultural respetuosa de la religión, en *The Analyst and the Mystic: Psychoanalytic Reflections on Religion and Mysticism*.

El silencio por rescatar a la atención consigna la irreductibilidad no preservada de lo que se pierde en definiciones o comparaciones, referencias y clasificaciones, en la tensión entre un sujeto y un objeto, significación y sistema. En aras de la claridad, los procedimientos de clasificación no pueden ser más que procesos discriminadores. La particularidad de algo es incluida tan a menudo a través de sus propiedades, definida en relación con ambos antecedentes y su clase común. Sin embargo, aun si fuera una réplica, esto no es ni un mero accidente, una consecuencia ni una simple cosa que sucede. Un acontecimiento en el mundo, se mantiene como un evento, una individualidad, una pregunta por derecho propio. Confrontando su diferencia en relaciones *ad extram*, silencia una singularidad. En concreto, con su presentación sobre “oír a nuestras madres”, Myriam Chancey, del departamento de inglés de la Universidad de Cincinnati, señala un posible comienzo, una manera de escuchar. La lección de esta presentación importa una legalidad intelectual. Toca una genealogía de memorias y su reactivación en generaciones sucesivas. Dos posiciones vienen de inmediato a la mente: por un lado, las pautas de lectura de Paul Ricœur, en particular las que aparecen en la historia y en el tiempo en *Memory, History, Forgetting* (2004); y, por otro lado, “Is Multiculturalism Bad for Women?” de Susan Moller Okin (1999). Abordando interconexiones entre el género y la cultura, para usar el tema central de Susan Moller Okin (1999), el argumento de Chancey hace hincapié en una responsabilidad de actualizar las virtudes del recuerdo y sus momentos. A partir de esta invitación, el replanteamiento que hace Ricœur de la historia de los conceptos de Reinhart Koselleck, y la relación de las pautas con la noción de la “historia misma” (*Die Geschichte selber*) y con “nuestra” modernidad se abre, si tiene sentido una figura así. Al escuchar a las madres, y a las madres de ellas, y remontándose tan lejos como sea posible, Chancey está en lo cierto: cada *parole* suya apunta hacia un compromiso con la memoria, con el recuento de su historia.

A partir de la dialéctica negativa de Adorno, la crítica de Michel Foucault a las historias de las ideas, y las lecciones de nuestra generación al “revisitar” una modernidad hegeliana, el problema demanda una búsqueda de un método sobre cómo recalificar el ser de lo no idéntico.

En suma, reevaluar la memoria de Kosovo, como lo sugirió el bibliógrafo de arte y arquitectura islámicos Andràs J. Riedlmayer, y reformular la de Haití. En pocas palabras, como lo circunscribió Diana Lachatanere, del Schomburg Center, reivindicarlos en su propia visibilidad.

La “*defensa*” para cualquier individualidad doliente se hace en nombre de una condición de pobreza. Lo que debe recordarse es el signo de una experiencia que se articula en su *parole*. No necesariamente se excluye de lo dialéctico de una razón que puede estar cuestionando. Bien lo dice Paul Ricœur (2004: 261). Por ejemplo, sobre cualquier testimonio:

Al cruzar el umbral de lo que está escrito, [un lector] se mantiene en guardia, dirige un ojo crítico, y demanda si no un discurso verdadero comparable al de un texto de física, al menos uno plausible, que sea admisible, y en cualquier caso honesto y veraz. Enseñado a tener cuidado con las falsedades, [el lector] no quiere vérselas con un mentiroso.

Con la intención de conceder su propia coherencia a cualquier evento desde sus condiciones de posibilidad, los principios metodológicos de Foucault para una *arqueología del saber* (1972) —regresión, discontinuidad, especificidad y exterioridad—, se aplicaron mejor en *Vigilar y castigar* (1979), un proyecto genealógico. Ello se compararía a las presentaciones del primer panel, históricamente atentas a los rompimientos históricos de Haití. Ellas fuerzan la nota de Ricœur (2004: 280):

Podemos decir esto: la representación del historiador es por cierto una imagen presente de una cosa ausente; pero la cosa ausente misma se divide en la desaparición [...] y la existencia en el pasado. Las cosas pasadas están abolidas, pero nadie puede hacer que no deban haber sido. Es esta condición dual del pasado la que expresan muchos idiomas mediante un sutil juego de tiempos verbales y adverbios de tiempo. En francés decimos que algo ya no es (*n'est plus*), pero ha sido (*a été*). No es inaceptable sugerir que “avoir été” (haber sido) constituye el referente último que se perseguía a través del “n'être plus” (ya no ser). Así, la ausencia se dividiría entre ausencia como lo pretende la imagen presente y la ausencia de las cosas pasadas en relación con su “haber sido”.

En la intersección de las prácticas históricas y etnográficas, una “*histoire immédiate*”. Sólo una breve ilustración de la compleja eficacia de las definiciones diacrónicas y sus testimonios sincrónicos. Las rejillas de deidades de Robert Farris Thompson (1983) en *Flash of the Spirit: African and Afro-American Art and Philosophy* son un ejemplo de cómo manejar una tensión creativa entre la equivalencia y las traducciones inculturadas. La representación de una deidad bien podría atender a lo que *a été* y, aun así, subsumir su presencia en lo que ya no es, esta o aquella figura

dahomeana o yoruba. La concordancia entre *Bondieu y Dios Todopoderoso*, *Chango y Dios del Trueno*, *Erzulie y Dios del Río*, etc., podría parecer que desafía el criterio de definibilidad que cualquier persona interesada podría esperar en el estudio de la cosmología vudú. Sin embargo, la transferencia es concebible sin cargas semánticas confusas, como lo demuestra Thompson (1983). Demanda equivalentes conceptuales contextualizados *vis-à-vis* una originación. Sin duda tal relación, sin renunciar a un pasado, no agota, y no puede hacerlo, la significación de la singularidad de la que debe dar fe. Y eso no evita paralelos, o contrastes, socio-históricos con sistemas cercanos. Puede pensarse, por ejemplo, en la sincrética cosmología de Umbanda analizada en *Umbanda Religion and Politics in Urban Brazil* de la antropóloga Diana de G. Brown (1994). Sin embargo, y ese es el punto, ¿cómo acceder, en intersecciones de semejanzas, a la expresión desvelada en dicha operación, y a la medida de su especificidad? Cuestión de epistemología, cuestión de lengua. Abordando ese problema desde el ángulo del lenguaje y el realismo, Christopher Norris orientó su principio general hacia un punto de vista relativo a cómo se transmite el sentido de algo. En *On Truth and Meaning* (2006: 80) escribe:

El significado o estructura pueden registrarse como tales sólo a condición de que aparezcan contra ese trasfondo más amplio de recursos compartidos lógicos o sintácticos. De allí nuestra habilidad para reconocerlos en primer lugar, percibir cómo perjudican el proceso de percepción comunicativa, y luego buscar ansiosamente la mejor explicación del porqué han ocurrido, sea mediante alguna disparidad de visiones del mundo en extremo confidenciales dispuesta con astucia, o lo que es más probable, algún caso localizado de desajuste léxico y semántico.

En esta era de clasificación de virtudes de identidades putativas, considérese el debate público sobre los universales afirmativos y negativos en el lenguaje que dialectiza la razón humana y su instrumentalidad, de acuerdo con paradigmas de un progreso global. ¿Y cómo en nombre de la soberanía de líneas abstractas, los imperativos teóricos empobrecen lo particular, sus expresiones, en la economía política actual?

¿Cómo, entonces, llevar la vigilancia del conocimiento y su política a una perspectiva más crítica que reformule la irreductibilidad de lo particular en su relación con lo universal que debería justificar? En resumen, por qué acceder a una visión frontal de lo que ha sido—*a été y fut*—deformado en este adjetivo “particular”, con qué razón reconocerlo por lo que es en el mundo, un *ipse*, único y distintivo, eminente y prominente a cualquier predicado. Como se exalta en el lenguaje de Lévinas, los valores de este *ipse* no deben oscurecer la complejidad inherente de su origen latino, el concepto que debe trascender. El *Dictionnaire étymologique de la langue latine* de Ernout y Meillet (1932: 471) señala que, en latín vulgar, este

pronombre-adjetivo intensivo *ipse* era la designación del *pater*, la *mater familias*; también, del profesor de los *silentes* pitagóricos. Una fórmula notable, *ipse dixit*, ἀυτὸς ἔφη, dejó consignada Cicerón en *De Natura deorum* (1, 5). En su sublimación cristiana, el *ipse* se aplica al Señor, el único Κύριος, *Dominus*, con autoridad soberana y poder supremo.

## 2.

—De nuevo, de la Regla de San Benito:  
Aquí el profeta demuestra que si no vamos a hablar de algo bueno, en aras del silencio, es aún más vital que no hablemos del mal no sea que pequemos, pues seremos castigados por eso como un pecado.



**Imagen 2:** Face mask (*mukudj*), pueblos Punu, Congo, Gabon. Finales de siglo XIX, comienzos de siglo XX. Madera, pigmentos, botones. Altura x Ancho x Profundidad: 29.5 x 21 x 17.8 cm (11 5/8 x 8 1/4 x 7 in.). © The Metropolitan Museum of Art. Cortesía de Art Resource, en nombre de The Metropolitan Museum of Art, New York.

Sobre cualquier enunciado particular se supone una referencia, una relación con algo más. En la lengua cotidiana, un complemento directo o indirecto es una función particular determinada por su relación con el sujeto de una oración. En términos de historia, los acontecimientos se sitúan en tendencias generales; como en la dialéctica de la razón, lo particular representa el antónimo de un universal. Convenimos en que no hay tal universal antes de que lo signifique en particulares constitutivos. También se admite que el idealismo ha tendido a darle prioridad, y por ende un poder paradigmático. Theodor Adorno le confirió



un nombre inspirador en lo que elimina experiencialmente la relación, *la douleur du monde*, el sufrimiento del mundo. La experiencia humana de reificación se ejemplifica a partir de la tensión entre el sujeto y el objeto de una dialéctica abstracta. Por ejemplo, recordar a Auschwitz o el Apartheid, en la historia mundial reciente, es rememorar una razón que, bajo el disfraz de una tesis soberana, los explica, como explicaría la alienación de los desposeídos de su progreso tecnológico actual.

Los valores semánticos interrelacionarían aspectos del caso por medio de la asociación. Es ilustrativo que ellos tengan la capacidad de estructurar signos autónomos, si bien íntimamente interdependientes, que ligan y disocian lo inauspicioso y lo infortunado que brota de la responsabilidad humana y no humana. En primer lugar, la noción de *douleur*, en sí misma malestar y aflicción, se abre a un vasto panorama en sus propios rumbos y su economía conceptual, física y espiritual, ética y religiosa. Está, segundo eje, el enunciado de *la douleur du monde*, el de lo alienado, la señal de una verdad que interroga una tradición conceptual, y aborda su violencia. Finalmente, aun en la autoridad abstracta de lo dialéctico, cualquier lectura política podría reacondicionar el *douleur* en preguntas sobre la ética en el destino del mundo.

Pre-moral o moralmente inducido, cualquier sufrimiento de lo que ha sido la contradicción de un paradigma siempre se recuerda. Parte del mundo viviente es una pregunta por lo que es, como esta medida dada de lo humano.

Estas posibilidades reflejan un acercamiento de lo que es fundamentalmente una percepción subjetiva de los privilegios de una voluntad para la verdad, precisamente uno de sus principios fundamentales, el de una *adequatio rei et intellectus* (adecuación del pensamiento a la cosa), contemplado como una *in-adequatio*, desde la contradicción que significa lo no idéntico. De esta manera, la otredad, en las reflexiones de *la douleur du monde*, es un punto de vista de expresión inconmensurable. Dándose a sí mismo, se sitúa, desde la multiplicidad de sus testimonios. En esta capacidad, precede la noción de la verdad-valor.

Es casi imposible circunscribir, aun de manera esquemática, campos de su inmensa revelación. En lo que concierne a Haití, se oye sobre la poesía *creole*, obra de una minoría invisible, dice un Saint-John Kauss. Se desea ponerla de acuerdo con unas cuantas voces familiares, Marie Célie Agnan o Marlène Apollon, junto con algunos otros nombres conocidos, los de Raymond Beaulieu, Louis Philippe Dalember, Dany Laferrière y unos cuantos más. Sin embargo, ellos citan sólo unos pocos reflejos en libertades, un corto número de expresiones en una variedad de logros, de sentimiento en inglés, o en francés. De manera inevitable, los nombres citados traducen los límites del propio conocimiento, una pobreza cultural objetiva. Mire, insistiría un Marc Rombaut, escritor

franco-belga, allí está Davertige, está Franketienne, y las virtudes de su visión. Individual o colectivo, ¿podría ser que el enigma que Marc invocaba, estuviera correlacionado con el “realismo maravilloso” de Jacques-Stephen Alexis, aprendido de *L'œuvre romanesque de Jacques-Stephen Alexis* de Elisabeth Mudimbe-Boyi (1992)?

Si parece difícil conectar el concepto de “*réalisme merveilleux*”, a los giros y vuelcos de las limitaciones sociológicas, sus sonidos mágicos suenan como un pasaje apropiado al lenguaje del arte popular haitiano, un paso, un primer paso. Bajo la guía de un Alexis, por ejemplo, se descubre una obra, junto con la vitalidad militante de los Jacques Roumain, o René Depestre y otros, sin abordar la incredulidad de Adorno sobre la filiación marxista. ¿Importa realmente? Expresión creativa ilimitada, dentro de la perspectiva que separa mi presente admiración de lo que ha significado en la lectura de ellos, y en una forma que no rechaza su infinita singularidad, ¿no refleja esta expresión creativa todas las otras posibles conexiones con cualquier obra de arte haitiana? La genealogía de una imaginación crítica, desde *Gouverneurs de la rosée* de Roumain (1939) hasta las aclamadas novelas de Alexis o Dany Lafarrière, manifiesta una ilimitada alteridad en la otredad. Abordada desde adentro o desde la falta de una dialéctica, infinita, una diversidad, atestigua una manera de ser en este mundo. Refleja y describe argumentos artísticos. En ocasiones, caracteriza lo escrito con la esperanza de lo mudo, buscando transformar un silencio en el gozo de los sujetos históricos.

Otro ángulo, una racionalidad dominadora junta la descripción de mediados del siglo XIX de la *Histoire des Caciques d'Haiti* de Emile Nau, con la sobrecogedora vista panorámica de Haití delineada por Alex Dupuy, del Departamento de Sociología de la Universidad Wesleyan. Todo lo demás igual, la periodización que hace Dupuy del subdesarrollo de Haití de seguro reactivó memorias basadas en historias cotidianas. Entre la literatura y el activismo, recordamos a Jacques Romain protestando por las masacres de miles de campesinos haitianos en Santo Domingo, saludándolos en el diario parisino *Regards* del 18 de noviembre de 1937 como sujetos históricos. Ejemplarizantes, ellos eran:

Esos campesinos negros, trabajadores tenaces, de quienes bastaría citar el magnífico título que se otorgan a sí mismos: gobernadores del rocío, para definir su miseria y el orgullo que experimentan por su destino (2003: 257).

Sobre la clase, el género y la raza, con frecuencia se han adelantado debates sobre derechos y agravios en términos de enfoques éticos en conflicto con conceptos de obligación moral, de cara a enojosos problemas en el pensamiento de actos, o políticas, consideradas negativas, por no estar justificados por una razón suficiente. Los últimos años importantes

desafíos éticos han sido, además, resultado de desastres pre-morales, su impacto en la dignidad humana y las hipótesis irreconciliables sobre las mejores instrucciones de diferentes gramáticas culturales. En la interpretación de los efectos de situaciones inesperadas, con la eficiencia como argumentos necesario, dirigen las preocupaciones a nuevos campos, como la economía ambiental y la filosofía. Sin duda, sus méritos justificarían la angustia de cualquiera que vuelva a leer en estos días *A World Safe from Natural Disaster: the Journey of Latin America and the Caribbean*, publicado por la Organización Mundial de la Salud en 1994.

“Después del terremoto”, ¿tienen cultura las víctimas?, preguntó Andràs Riedlmayer. El hecho es, él lo demostró, que las intervenciones posteriores para aliviar las penurias causadas por el hombre en los Balcanes de los años 90, o contienen desastres causados por la naturaleza en Haití o en Chile, deben volverse a analizar a partir de la complejidad de las demandas que conllevan.

Hay más motivos de preocupación. Por ejemplo, enfrentar lo que se ha convertido en un horror ordinario. Muerto, fue enterrado. Cuando su familia lo desenterró unos días después para darle una sepultura digna, el cadáver daba testimonio de un tormento absoluto, la lucha desesperada de un ser vivo a quien se había dado por muerto. Uno imagina el derecho a la blasfemia. Levy (1993) expone audazmente lo peor que podría enfrentar cualquier ser humano. Una charla erudita sobre la sensatez y los excesos, detalla las buenas y malas razones de la sublevación. En los catálogos, el caso mencionado se pondría en la lista de exámenes que van más allá de cualquier calificación clínica. La negación de un don de la vida es aquí vívida, en alguien quien sufre sin ayuda, humana o divina, una soledad absoluta.

“Por estas manos”, un *adieu*, hasta luego; se da una palabra de esta manera. Reconoce un borrón, la muerte como regalo, y un regalo a la vida. En su *The Gift of Death*, Jacques Derrida (1996) describe la inteligencia del cristianismo al estructurar signos y señales de transición entre la vida y la muerte. Al recordar, el haitiano aprueba la coherencia de las creencias y las claves reverenciales a los universos en interacción. Podría suplicar una señal, la autoridad de un modesto código: el *mache chache* es símbolo de una inscripción interminable en el círculo de la vida. Y todos los huesos del cuerpo se regocijan.

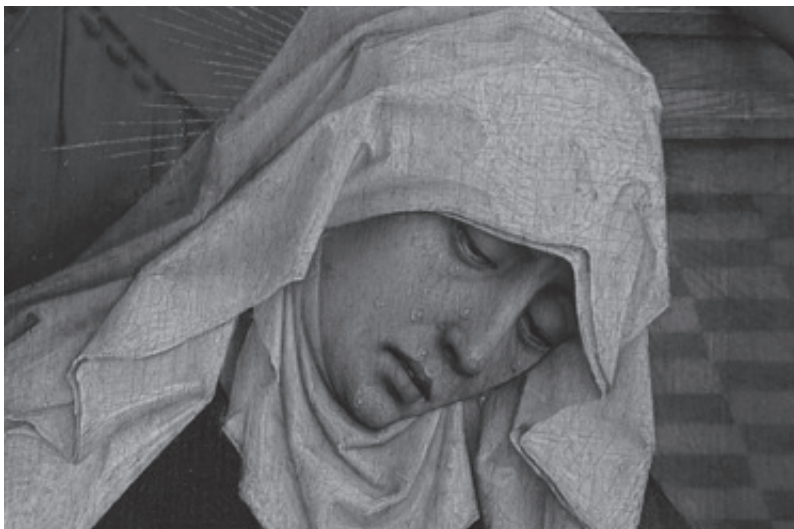
La insustituibilidad del morir, para usar el concepto de Derrida a propósito del “ser-hacia-la-muerte” de Heidegger no es separable de lo que instituye, una obligación en una solidaridad suprema: “una muerte no se da en primer lugar como una aniquilación. Instituye la responsabilidad como una *ofrecerse para la muerte* u *ofrecer la propia muerte*, es decir, *la propia vida*, en la dimensión ética del sacrificio” (Derrida, 1996: 48).

La sima, un abismo. Se impone en la mente como una figura concreta. Siempre de algo más, una relación a propósito de un designado, y de lo que podría inferir conceptualmente. En este lenguaje particular, el contexto actual, un efecto, y vivido cara a cara a otras representaciones, de realidad. Ahora mismo, desde un flujo interminable de tablas estadísticas sobre la magnitud de los terremotos y las historias relacionadas, el número de veces más fuerte que fue el terremoto en Chile en comparación con el de Haití en la historia de los desastres naturales, en la clasificación de los “desastres naturales”. Y, por supuesto, su capacidad para la destrucción desde el de ayer hasta el de mañana, ya en las proyecciones de mañana. Después del terremoto de Chile, el geofísico Víctor Sardinas declaró que “la energía liberada por este movimiento telúrico masivo debe garantizar que pasará un buen tiempo antes de que vuelva a suceder algo de una escala comparable. Sin embargo, no cabe duda de que habrá varias réplicas antes de que la situación geológica en la región vuelva a la normalidad”. Las muertes humanas paralelas al número de edificios deteriorados sustentan índices de tecnicismos sobre la gestión política y la responsabilidad social.

¡Ruptura y abismo! Estas palabras se usan con sus significados ordinarios, lo declara *The Random House Dictionary*: un algo insondable, para el primero, y quiebre en la estructura, para el segundo. Coincidencia, tres meses después del 12 de enero, un artículo de Simon Romero en *The New York Times* del 28 de marzo se titula “Terremoto acentuó una ruptura que ha definido a Haití durante mucho tiempo”. Ruptura y abismo son metáforas. Aquí, e inicialmente, expresan la estupefacción creada por un accidente apocalíptico. Metáforas: articulan correlaciones entre el daño del terremoto y los contornos sociales. Pueden servir al plantear preguntas sobre la proximidad entre las nociones de *capital natural* y *economía ambiental*; y, finalmente, posiblemente entendiendo las manifestaciones de lo que Susan D. Moeller (1999) describió en *Compassionate Fatigue: How the Media sell Disease, Famine, War and Death* (Routledge, 1999). En efecto, considérese el artículo de Simon Romero al que acabo de hacer referencia. En Haití, “no hay nada lógico sobre lo que está sucediendo en este momento”, dijo Tatiana Wah, haitiana experta en planeación de la Universidad de Columbia, que vive en Pétienville y trabaja como consejera del gobierno haitiano”. Ella agrega un punto que hace eco en el temor de varios paneles de debate: “las organizaciones no gubernamentales están inundando la economía local con su gasto”, dijo, ‘pero no es claro si mucho de eso se está filtrando a la población’”.

Es importante destacar que, en referencia al panel sobre la posesión de una práctica disciplinaria, un intelectual capital, ¡cómo olvidar la carga de medir la fuerza humanitaria en nuestras comunidades! Con esta crisis, más que nunca, no puede divorciarse la responsabilidad de un

compromiso, o la fatiga de los benefactores. Nuestras ansiedades, así como nuestra fe, deben asumir una responsabilidad deontológica además de moral, en la manera de enfrentar el silencio mortal de cualquier cadáver, nos recuerda la educadora de Brooklyn Marie Lily Cerat.



**Imagen 3:** Rogier van der Weyden. *Seven Sacraments* (ca. 1440-1450, Bruselas), Koninklijk Museum voor Schone Kunsten, Antwerp. © Lukas - Art in Flanders VZW. Cortesía de Lukas - Art in Flanders VZW.

En las interacciones semánticas del precipicio y el abismo, se alerta sobre otros valores que ellos pueden generar. Fieles a su origen, y declarados ya en los antiguos griegos, los del vacío profundo, el caos original, el pozo sin fondo, de un lado; y el del dominio de los muertos, con sus situaciones ambivalentes de gozo y tristeza, del otro lado. La mayoría de compendios y diccionarios de símbolos admiten varios de estos significados cuasi universales y la creencia que suponen. En el *Dictionary of Symbols* (Chevallier y Gheerbrant eds., 1996: 3) se lee lo siguiente:

Las profundidades del abismo forman una analogía con el reino de los muertos y por ende con el culto de la Gran Diosa, la Madre Tierra. No cabe duda de que cuando C. G. Jung conecta el simbolismo del abismo a su arquetipo maternal, la MADRE que inspira amor y temor a la vez, lo hace sobre la base del antiguo sustrato cultural. En los sueños agradables o pesadillescos, el abismo conjura el vasto y poderoso subconsciente y se ve como una invitación a sondear las profundidades del alma, a romper sus lazos y exorcizar sus fantasmas.

Y en Maya Deren una visión trasciende la temática negativa, antinómicas en colapso, percepciones de oposiciones extremas entre el abajo y el arriba:

Si la tierra es una esfera, entonces el abismo bajo la tierra también es su cielo; y la diferencia entre ellos no es más que de tiempo, el tiempo de giro de la tierra. Si la tierra es una vasta superficie horizontal que refleja, de manera invisible, aun para cada hombre su alma correspondiente, luego de nuevo, el abismo bajo la tierra es también sus cielos, y la diferencia entre ellos es de tiempo, el tiempo de abrir y cerrar de ojos. El sol-puerta y el árbol-raíz son lo mismo en el mismo lugar, visto ya desde abajo ya desde arriba y nombrado, por el espectador, para el momento de ver (1991: 260).

A partir de este antecedente, los títulos del libro de Jacques-Stephen Alexis, como *L'Espace d'un cillement* o *Le Romancero aux étoiles*, se convierten en leyendas para enigmáticas obras de arte. Aquí y allá, contra disputas sobre opuestos, los títulos de los relatos estetizan sistemas de creencias y relatan la memoria de una coherencia cultural. Las madres lo saben, insiste Myriam Chancey, centrándose en los procesos para “salvaguardar la autorrepresentación de las mujeres haitianas”. Y asiente Diana Lachatanere, haciendo énfasis en el hecho de los archivos bien conservados. Se imagina el increíble diálogo entre la evidencia de tal biblioteca y la promesa de una dialéctica negativa, que repensaría intersecciones entre sujeto y objeto, en un marco que no contrapone la historia a la naturaleza. El filósofo africano Bourahima Ouattara escribe:

La dialéctica no acabada, es decir, la dialéctica negativa [sostiene que] la reconciliación sería la rememoración de un múltiplo exento de hostilidad, ese mismo que la razón subjetiva condena al anatema. La dialéctica sirve a la reconciliación. Demuestra el carácter compulsivo lógico al cual obedece; es por eso que se la acusa de panlogismo. En tanto idealista, estaba atada a la hegemonía del sujeto absoluto como a la fuerza que produce negativamente cada movimiento particular del concepto y la marcha en su conjunto (1999: 62-63).

Es decir que, a partir de tal promesa, la interferencia semántica del precipicio y el abismo impone también en la mente valores en conflicto que negociar de manera crítica. Son un legado de un origen, de las lenguas. En una primera aproximación, el griego χάσμα y el latín *chasma* significan apertura, sima con la boca abierta; y ἄβυσσος, *abyssus*, caos y vacío profundo, un pozo sin fondo, el reino de los muertos en el inframundo. De hecho, las fuentes lexicográficas indican también lo que los textos confirman. En ambos idiomas, latín y griego, las dos palabras funcionan a menudo como cuasi-sinónimos. Precisamente, por ejemplo, el  $\chi\alpha\sigma\mu\alpha\ \gamma\eta\varsigma$  Hesíodo o Heródoto designan la entrada al abismo, y la realidad exacta del *chasma* y *abyssus* de Seneca en *Naturales Quaestiones*.

No es gratuita la invocación de estas sutilezas filológicas. Confiesa un temor a lo que la polisemia patológica de estas palabras aún podría en silencio comunicar de manera subrepticia en las conversaciones sobre terremotos. De igual modo, se admite que, contra el sentido común, en las extrapolaciones desafortunadas, positivas y negativas, de las proposiciones metafóricas podrían conectar un terremoto a una lectura literalista de la crucifixión de Jesús; o, un tsunami relacionado con un terremoto con las parábolas y mitos patrísticos concernientes a un lóbrego abismo.

### 3.

—Un recurrencia final a la regla de San Benito:  
No importa cuán perfecto sea el discípulo ni cuán bueno y devoto sea su sermón, rara vez debe dársele autorización para hablar pues: “En las muchas palabras, no falta el pecado”  
(Prov. 10:19).

Como apología, podría procederse activando brevemente el simbolismo de los árboles que, como modelos, incluyen la finitud humana y relegan a un segundo plano los límites de los discípulos. Los árboles son venerados, y en todas las culturas. Cómo no soñar con los valores de intercambio transcultural y sus conexiones con el intercambio de las teleologías que involucran los árboles. Una inspiración ejemplar sería el libro dialógico *Trading Places: the Intersecting Histories of Judaism and Christianity* (Chilton y Neusner, 1996). Desde las intersecciones de varias temáticas disciplinarias (política, valores, teleología, historia), conectan algunas claves centrales (encuentro con Dios, el canon, el Sabio) de dos árboles religiosos, el judaísmo y el cristianismo. Demuestran cómo el judaísmo y el cristianismo tomaron caminos cruzados, donde el uno termina en la situación de la que el otro partió (Chilton y Neusner, 1996: xiii).

De tal modelo ejemplar, debe ser valioso contemplar la inspiradora eficacia del símbolo del árbol en unas cuantas variaciones transculturales, un impresionante prolegómeno a un posible algo más. Intersticiales, los árboles ratifican las alegorías de la finitud humana. Es el significado de *Les arbres musiciens* de Alexis, una ficción en, y sobre, la vida haitiana. Las superficies, también en el caso de Arthur Tsouari, un contador profesional, que, a los setenta años, decide publicar un tesoro de 800 proverbios sobre “ser”, sujeto y objeto, concepto y realidad viviente, en la cultura Beembé de Mouyondzi, Congo. Lo llama, *L’arbre des sagesses. The Tree of Wisdom Mboongi* (2001). Un privilegio en sí mismo, el trabajo podría calificarse por uno de los proverbios citados por Bernard Lacombe que introduce el libro: *Fundu bwoso di beele dia vimfula mutima ko*, “que se eleve en abundancia, jamás el polvo puede ensuciar el corazón”.

El árbol media límites por la trascendencia que manifiesta conectando el abajo con el arriba de la tierra.

Primera variación sobre los árboles, desde Asia. En la edición de 1948 del *Bhagavad-Gītā*, de S. Radhakrishnan, canto XV ensalza “el Árbol de la vida: el Árbol Cósmico”, en términos de valor y teleología. Su articulación básica, —el sánscrito *vriksha*, árbol y *samsāra*, vida—, inspiraron el popular *L'Arbre de vie* de Patrick Mandala (2002). Tratado sobre las plantas ayurvédicas, el libro empieza con una máxima de Buda:

Puedo mostraros la Vía,  
Pero para seguirla y llegar a su final,  
Son necesarios vuestros esfuerzos, vuestra diligencia  
y vuestra devoción.  
No puedo llevaros hasta la meta;  
Sólo puedo enseñaros el camino que lleva allá.

Segunda variación, desde África. He aquí un importante intercambio en los valores y la teleología. En *An African Tree of Life*, Thomas G. Christensen (1990), quien trabajó como director de la École de Théologie en Meiganga, Camerún, advierte:

Si asiste a los servicios católicos o luteranos en Camerún, puede oír al predicador hablar de Jesús como *soré-ga-mo-k'ee*, “Jesús nuestra *soré*-cosa-maravillosa”. ¡Un nuevo nombre de Jesús! Pero qué tiene que ver Jesús con *soré* (árbol) qué tiene que ver *soré* con Jesús? (1990: 3).



**Imagen 4:** Lulua. Mother with Child (Lupingu Lua Luimpe), siglo XIX. Madera, aleación de cobre, 14 x 3 3/8 x 3 1/2 in. (35.6 x 8.6 x 8.9 cm). © Brooklyn Museum, Museum Collection Fund. Creative Commons-BY-NC. Cortesía de the Brooklyn Museum.”



Nada y todo. Nada, en términos de tiempo y espacio. Todo, en términos de las homologías figurativas que ambos generan. Matrices espirituales, ellos emblematarían algunas de las características distintivas de los otros. Aceptados como códigos estéticos y espirituales [debería invocarse a Umberto Eco (1979)], se consideran cifras. Actos comunicados, están de igual modo nutriendo motivos, así se lo cree; y, efectivamente, configuran el total de las redes culturales. Aquí y allá, y siempre, el *soré-ga-mo-k'ee* plagia lo divisorio entre las comunidades, por no hablar de las disyuntivas individuales. Exactamente, como los “mboongi” de Arthur Tsouari (2001), el *soré* es un lugar de lisonja, un locus de reconciliación. También, el *soré* presenta soluciones para construir una mejor vida a partir de la carencia humana, redimiendo de los errores, garantizando la paz.

Un árbol de la buena vida, el *soré* asume lo peor, y satisface lo mejor de la existencia humana, según la cosmología de Gbaya. La percepción hermenéutica de Christensen (1990) conjuga una afirmación importante en su planteamiento, y se mueve desde una similitud soteriológica mediadora a la cristología; desde el simbolismo del *soré*, a Jesús, el Cristo. En efecto, escribe: “La designación Gbaya de Jesús supone una doble novedad: primero, la novedad de la metáfora misma, sus componentes lingüísticos; y segundo, la manera como Jesús vive en la lengua para hacer de *soré* un símbolo de la palabra de Dios dirigida a las vidas humanas en una situación dada” (Christensen, 1990: 159).

A partir de las variaciones precedentes, se puede, sin consecuencias, considerar el árbol como un código estético y *explayarse* en sus expresiones. Saca a relucir lo que, en *Aesthetic Theory*, dice Adorno (1997: 101), “de la verdad de las obras de arte [la cual] depende de si tienen éxito en absorber en su inmanente necesidad lo que no es idéntico al concepto, lo que está de acuerdo con ese concepto accidental”. Hay extraordinarios valores inducidos por los símbolos del árbol, o que reflejan el referente arbóreo. Contemplando algunos de ellos, podría recurrirse fácilmente a las nociones de Adorno como “enigmaticidad” sobre un signo “[que se despliega] como una pregunta y demanda reflexión” (Adorno, 1997: 121); y expresión, desde el valor ordinario usado hasta aquí, a “esa distancia [que] se gana desde la inmediatez atrapada del sufrimiento” (Adorno, 1997: 117).

La expresión del árbol, como un acto creativo y un código estético encarnado, podría verificarse de manera muy ingenua a partir de una mirada meditativa en la austeridad de las magníficas páginas de G. L. Hagberg (1995) sobre el silencio de la estética solipsista. Atento a la colisión del significante y el significado, una realidad o una creación, pueden exaltarse conexiones hiperbólicas.

Sobre la noción de la expresión, Hagberg señala, (1) “las emociones son privadas, objetos fenomenológicamente internos que están lógicamente más allá del alcance de los otros”. Así, son personales, “en un sentido, secretos inviolablemente conservados por la ontología” (Hagberg, 1995: 120). Entonces, supóngase que en una comunidad de fe, en una hermandad de gusto, la expresión funcione como una estructura básica en la creencia, ¿cómo podría significarse la medida del secreto?

En segundo lugar, Hagberg afirma con razón que (2) “las obras de arte son objetos físicos [...], objetos ubicados en el mundo público, observable, externo”. De ahí se desprende que “su existencia no depende [...] de la mente que los percibe” (Hagberg, 1995: 120). Entonces, ¿qué presunciones asumir cuando una figura viviente, un humano o un árbol, o su conjunción simbólica, pasan por ser una obra de arte?

Finalmente, (3) a partir de las presuposiciones sobre el árbol de la vida, si la figura estuviera relacionada con algunas de sus expresiones, se tiembla al perseguir el siguiente desafío a partir de la aprensión de Hagberg del problema de la expresión: “La expresión artística no es más que el proceso aparentemente imposible de fusionar (1) y (2). Las obras de arte expresivas no pueden —como imposibilidades ontológicas— existir y, sin embargo, lo más seguro como hecho empírico del caso, es que existan” (Hagberg, 1995: 120).

Finalmente, he aquí una tercera variación: el árbol como metáfora de una obra de arte viva. Un árbol es descrito por Jean Price-Mars en una exposición explícita de una historia haitiana, *La République d’Haïti et la République dominicaine* (1953). El libro está dedicado a una persona desconocida, una persona sin nombre, “Au Nègre inconnu. Obscur rejeton de l’Ancêtre venu d’Afrique —qui libéra Saint-Domingue et fonda l’Indépendance d’Haïti— Indestructible”.<sup>5</sup> Materializa, exalta una persona histórica de proporciones míticas, en términos de valores. Arrestado el 7 de junio de 1802, informa Price-Mars, Toussaint L’Ouverture declara “Al asaltarme, no han abatido en Santo Domingo más que el tronco del árbol de la libertad de los Negros; se extenderá por las raíces porque ellas son profundas e indestructibles” (1953: 29).

<sup>5</sup>N. de la T. “Al Negro desconocido. Vástago oscuro del Ancestro venido de África —que liberó Santo Domingo y fundó la independencia de Haití— Indestructible”.



**Imagen 5:** Isaac Julien, *Western Union Series No. 1 (Cast No Shadow)*, 2007. Imagen en duratrans en lightbox, 120 x 120 cm. © Isaac Julien.  
Corestía de Isaac Julien.

Identificado con tal árbol, Toussaint L'Ouverture encarna más que un simple argumento histórico. El 7 de junio del año siguiente muere en Jura, Francia. Demostrando lo cierto de una profecía, Aimé Césaire (1963) ha inmortalizado otro árbol, el sucesor, en *La tragédie du roi Christophe*. La interpretación creativa asume una topografía estratégica y surge en una vocación. He aquí un secreto de Haití, “el mayor secreto del Vudú”, escribe Ross Heaven (2003: 264), “[es que] la gente ordinaria, no las deidades, controlan el cosmos”. Una aseveración más prudente, de André Pierre: “estamos hechos por la magia. Todos nosotros somos en general magos” (Cosentino ed., 1995: 25). En general, sin duda.

Un mapa habla de polos en la historia cultural de esta isla, desde el principio. Los nombres califican rasgos eponímicos: Christophe, en Cap; y Dessalines, en Saint Marc; Laplume, en Cayes; y Ogé, en Port-au-Prince. Duplicando el orden de los símbolos, la toponimia suprime una génesis fabulosa. Las correlaciones acomodan las viviendas humanas a los valores. La historia puso a prueba algunas tareas transformando algunos nombres en pirotecnia tropológica, como en Maurepas y Port-de-Paix, Paul Louverture y Saint Domingue.

De diferente naturaleza, sin duda, Henri Christophe, ambivalente rey Christophe, por la manera de situarse durante los años decisivos (Trouillot, 1995).

Aimé Césaire erigió un monumento. En el 2004 volvió a una promesa. Entre las estimulantes contribuciones interdisciplinarias hechas por los amigos de Haití, se destacan tres tributos. En Francia, *La Révolution haïtienne au-delà de ses frontières* (Bonacci et ál. eds., 2006); en las Indias Occidentales, el ya citado *Reinterpreting the Haitian Revolution and its Cultural Aftershocks* (Munro y Walcott-Hackshaw eds., 2006) y, finalmente, una extensión del precedente con los mismos editores, *Echoes of Haitian Revolution 1804-2004* (Munro y Walcott-Hackshaw eds., 2008). Parte de un discurso público contemporáneo sobre Haití, encontraron en su mayor parte un alentador complemento en las contribuciones de esta conferencia sobre “Más allá del silencio: significado y memoria en el ruido del presente de Haití”, del Bard College, 12 de marzo de 2010. Sus tres paneles sobre “Haití en la Historia, el Atlántico, los Archivos”; “Autorrepresentación y propiedad de la práctica”; y “Representación y respuesta humanitaria tras el terremoto”, se complementan en un espíritu.

Sus declaraciones tienen varias cosas en común. Al menos, en tres niveles de sus efectos. En la idea de la cultura haitiana, moderaron memorias hagiográficas en una lectura de eventos minuciosamente restringida. En la política de una práctica, asumieron el vigor de las sagas fundacionales en un atento acercamiento a la singularidad de una historia. En el simbolismo del reciente desastre haitiano, deconstruyeron las preconcepciones polarizadoras en posiciones balanceadas, y en una solidaridad incondicional con el futuro de Haití.

En conclusión, desde dentro del silencio de una meditación, cómo no reconocer la presencia inspiradora del fantasma del rey Christophe de Aimé Césaire.

Aquí está, y escuchen:

Alors au fond de la fosse ! C'est bien ainsi que je l'entends. Au plus bas de la fosse. C'est là que nous crions ; de là que nous aspirons à l'air, à la lumière, au soleil.

Merci, Martial Besse... Merci... je retiens votre idée : un patrimoine. A ceci près que je dirai plutôt un patrimoine d'énergie et d'orgueil. D'orgueil, pourquoi pas ? Regardez cette poitrine gonflée de la terre, la terre qui se concentre et s'étire, se déprenant de son sommeil, le premier pas hors-chaos, la première marche du ciel ! <sup>6</sup>

<sup>6</sup> N. de la T. ¡Entonces al fondo de la fosa! Es justo así como lo oigo. En lo más hondo de la fosa. Es desde allí que gritamos; desde ahí que aspiramos al aire, a la luz, al sol./Gracias, Martial Besse... Gracias... conservo su idea: un patrimonio. Salvo que yo lo llamaría más bien un patrimonio de energía y de orgullo. De orgullo, ¿por qué no? Mire ese pecho inflado de la tierra, la tierra que se concentra y se estira, desprendiéndose de su sueño, el primer paso fuera del caos, ¡la primera marcha del cielo!

## Bibliografía

- Adorno, Theodor. 1973. *Minima Moralia*. Londres, Routledge.
- Adorno, Theodor. 1997. *Aesthetic Theory*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Bonacci, Giulia, Dimitri Béchaq, Pascale Berloquin-Chassany y Nicolas Rey eds. 2006. *La Révolution haïtienne au-delà de ses frontières*. Paris, Karthala.
- Brown, Diana de G. 1994. *Umbanda Religion and Politics in Urban Brazil*. Nueva York, Columbia University Press.
- Césaire, Aimé. 1963. *La tragédie du roi Christophe*. Paris, Présence Africaine.
- Chevallier, Jean y Alain Gheerbrant eds. 1996. *Dictionary of Symbols*. Nueva York, Penguin.
- Chilton, Bruce y Jacob Neusner. 1996. *Trading Places: the Intersecting Histories of Judaism and Christianity*. Eugene, Wipf & Stock.
- Christensen, Thomas G. 1990. *An African Tree of Life*. Maryknoll, Orbis.
- Consentino, Donald ed. 1995. *Sacred Arts of Haitian Vodou*. Los Angeles, University of California.
- Depestre, René. 2006. "Open Letter to the Haitians of 2004", en Martin Munro y Elizabeth Walcott-Hackshaw, eds., *Reinterpreting the Haitian Revolution and its Cultural Aftershocks*. Kingston, University of West Indies Press.
- Deren, Maya. 1991. *Divine Horsemen: the Living Gods of Haiti*. Melbourne, McPherson.
- Derrida, Jacques. 1996. *The Gift of Death*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Eco, Umberto. 1979. *A Theory of Semiotics*. Bloomington, Indiana University Press.
- Ernout, Alfred y Antoine Meillet. 1932. *Dictionnaire étymologique de la langue latine* Paris, Klincksieck.
- Foucault, Michel. 1972. *Archaeology of Knowledge*. Londres, Tavistock.
- Foucault, Michel. 1979. *Discipline and Punish*. Nueva York, Random.
- Hagberg, Garry L. 1995. *Art as Language: Wittgenstein, Meaning and Aesthetic Theory*. Ithaca, Cornell University Press.
- Heaven, Ross. 2003. *Vodou Shaman*. Rochester, Destiny Books.
- Kakar, Sudhir. 1991. *The Analyst and the Mystic: Psychoanalytic Reflections on Religion and Mysticism*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Levy, Leonard W. 1993. *Blasphemy: Verbal Offense against the Sacred from Moses to Salman Rushdie*. Nueva York, Knopf.
- Mandala, Patrick. 2002. *L'Arbre de vie*. Paris, Librairie de Medicis.
- Moeller, Susan D. 1999. *Compassionate Fatigue: How the Media sell Disease, Famine, War and Death*. Londres, Routledge.

Mudimbe-Boyi, Elisabeth. 1992. *L'œuvre romanesque de Jacques-Stephen Alexis*. Bucarest, Humanitas.

Munro, Martin y Elizabeth Walcott-Hackshaw, eds. 2006. *Reinterpreting the Haitian Revolution and its Cultural Aftershocks*. Kingston, University of West Indies Press.

Munro, Martin y Elizabeth Walcott-Hackshaw, eds. 2008. *Echoes of Haitian Revolution 1804-2004*. Kingston, University of the West Indies Press.

Norris, Christopher. 2006. *On Truth and Meaning*. Londres, Continuum.

Okin, Susan Moller. 1999. "Is Multiculturalism Bad for Women?", en Joshua Cohen, Matthew Howard y Martha C. Nussbaum (eds.), *Is Multiculturalism Bad for Women?*. 7-26. Princeton, Princeton University Press.

Ouattara, Bourahima. 1999. *Adorno et Heidegger. Une controverse philosophique*. París, Harmattan.

Price-Mars, Jean. 1953. *La République d'Haïti et la République dominicaine*. Puerto Príncipe, sin nombre de editorial.

Ricœur, Paul. 2004. *Memory, History, Forgetting*. Chicago, The University of Chicago Press.

Roumain, Jacques. 2003. *Œuvres complètes*. París, Université de París.

Thompson, Robert Farris. 1983. *Flash of the Spirit: African and Afro-American Art and Philosophy*. Nueva York, Random.

Trouillot, Michel-Rolph. 1995. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston, Beacon Press.

Tsouari, Arthur. 2001. *L'arbre des sagesse. The Tree of Wisdom Mboongi*. París, Harmattan.