

EL PAPEL DE LA CULTURA EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA DEMOCRACIA. UNA REFLEXIÓN SOBRE LA DEMOCRACIA CULTURAL DESDE HAITÍ

Wooldy Edson Louidor

Premio **Jean-Claude Bajoux**

"Haití: derechos humanos y perspectivas democráticas"



**EL PAPEL DE LA CULTURA EN LA
CONSTRUCCIÓN DE LA DEMOCRACIA.
UNA REFLEXIÓN SOBRE LA DEMOCRACIA
CULTURAL DESDE HAITÍ**

La Colección Becas de Investigación es el resultado de una iniciativa dirigida a la difusión de los trabajos que los investigadores de América Latina y el Caribe realizan con el apoyo de CLACSO.

Este libro presenta la investigación que el autor realizó en el marco del concurso “Premio Jean-Claude Bajeux - Haití: derechos humanos y perspectivas democráticas” organizado por CLACSO con el apoyo de la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional (Asdi).

Los contenidos de este libro fueron evaluados por especialistas externos en un proceso de revisión por pares.

Louidor, Wooldy Edson

El papel de la cultura en la construcción de la democracia : una reflexión sobre la democracia cultural desde Haití . - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2015.

E-Book. - (Becas de investigación)

ISBN 978-987-722-085-8

1. Estudios Culturales. 2. Haití. I. Título

CDD 306

Otros descriptores asignados por CLACSO:

Cultura / Políticas Públicas / Democracia / Modernidad / Posmodernidad / Globalización / Periferia / Estado / Desarrollo / Haití

Colección Becas de Investigación

**EL PAPEL DE LA CULTURA EN LA
CONSTRUCCIÓN DE LA DEMOCRACIA.
UNA REFLEXIÓN SOBRE LA DEMOCRACIA
CULTURAL DESDE HAITÍ**

Wooldy Edson Loudor



Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales



Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Secretario Ejecutivo de CLACSO Pablo Gentili

Directora Académica Fernanda Saforcada

Colección Becas de Investigación

Coordinadora del Área de Promoción de la Investigación Natalia Gianatelli

Asistentes Magdalena Rauch y Victoria Mutti

Área de Acceso Abierto al Conocimiento y Difusión

Coordinador Editorial Lucas Sablich

Coordinador de Arte Marcelo Giardino

Primera edición

El papel de la cultura en la construcción de la democracia. Una reflexión sobre la democracia cultural desde Haití
(Buenos Aires: CLACSO, julio de 2015)

ISBN 978-987-722-085-8

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

CLACSO

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

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional  **Asdi**

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

Este libro está disponible en texto completo en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO <www.biblioteca.clacso.edu.ar>

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

ÍNDICE

I Notas preliminares	9
II Planeamiento de la investigación	11
III Consideraciones metodológicas	17
IV De-construyendo la univocidad y unilateralidad de la modernidad	29
V Construyendo una matriz teórica de la democracia ambivalente	41
VI Hacia la democracia cultural	49
VII Conclusiones	71
VIII Epílogo: La vigencia y pertinencia de la propuesta de lo cultural	77
Post-scriptum: Haití en una transición democrática sin fin, la cultura en un mercado global y el paradigma de la ambivalencia en una era “posparadigmática”	91
Bibliografía	105

I. NOTAS PRELIMINARES*

*“Quand tout tombe, il reste la culture”***

Dany Laferrière.

Cuando ocurrió el terremoto que devastó gran parte de Haití el 12 de enero de 2010, varios escritores haitianos que viven tanto en Haití como en la diáspora estaban participando en un evento literario en la capital del país, Puerto Príncipe. Al ver las montañas de escombros y el derrumbe de los grandes edificios físicos y monumentos históricos de la capital haitiana, uno de estos principales escritores Dany Laferrière, actualmente miembro de la Academia Francesa con sede en París, afirmó: “Cuando todo se derrumba, queda la cultura.”

¿Qué entendía por “cultura”? ¿Dónde se podía ver la cultura en los paisajes desolados de Haití, en aquel momento trágico? ¿Por qué esta fe en la cultura?

Otro intelectual haitiano que estaba en este momento en Haití, Jean-Claude Bajeux, insistió en la importancia trascendental de la cultura. En una entrevista que concedió a la periodista Katerina Anfossi de Radio Internacional Feminista, el 30 de enero de 2010 (18 días después de la tragedia), dijo con convicción: “No podemos tener estado, sociedad, desarrollo, sin un núcleo cultural que debe ser el motor del desa-

* Esta investigación está dedicada a mis dos abuelos, Lessor Alcindor y Téide Loudior; ambos fueron sacerdotes vudú.

** Traducción al español: “Cuando todo se derrumba, queda la cultura.”

rrollo porque es lo que establece los principios de la vida común” (Radio Internacional Feminista, 2010). Jean-Claude Bajoux expresó también en la misma entrevista que desde su labor como defensor de los derechos humanos “he presenciado la imposibilidad de este país por tomar el camino de la democracia” (Radio Internacional Feminista, 2010).

Combinando la perspectiva de Dany Laferrière y Jean-Claude Bajoux, uno podría sugerir que las grandes conmociones, naturales, sociales o políticas, que enfrenta un país pueden acabar con todo, menos con la cultura o el núcleo cultural del pueblo porque “lo cultural” es lo que queda después de todo y, desde su sólida base, se puede reconstruir todo: estado, sociedad, desarrollo, democracia, etc.

Esta investigación parte de esta intuición de ambos intelectuales haitianos como *locus* de enunciación para indagar sobre el papel de la cultura en la construcción de la democracia en un pueblo como Haití. Pueblo que ha sido víctima de todas las grandes conmociones que pueda conocer un país: dictadura, terremoto, huracanes, pobreza, intervención extranjera, etc. Sin embargo, sigue viviendo, resistiendo, luchando por la democracia.

¿Qué ha tenido que ver la cultura en ello? ¿Qué es la cultura? ¿Habría que definirla de manera diferente a como se la suele entender? Por ejemplo, “como cultura específicamente política o cívica o bien como cultura especialista y científica” (Cerroni, 1995: 230). ¿La cultura, correctamente entendida, puede ser una clave importante para comprender la democracia y el aporte de los movimientos sociales a su construcción? ¿Qué podría aportar la variable “cultura” a la comprensión y la construcción de la democracia? ¿Se puede construir desde allí otra concepción de la democracia, por ejemplo, una “democracia cultural”? ¿Cómo?

II. PLANTEAMIENTO DE LA INVESTIGACIÓN

La presente investigación sobre la relación entre cultura y democracia en Haití tiene como objetivo aportar a la reflexión en ciencias sociales sobre el papel de los movimientos sociales o, de manera más amplia, las acciones colectivas de índole cultural en la construcción de la democracia en América Latina. Tenemos claro la diferencia existente entre la acción colectiva entendida tanto como “la capacidad de un grupo para crear tramas asociativas con intención reivindicativa [...] como las movilizaciones que sobre esta base puedan desencadenar” (Neveu, 2006: 12) y el movimiento social que es una variante de estas tantas tramas asociativas; pero reconocemos también la relación intrínseca que hay entre ambos.

Por ejemplo, el llamado movimiento Sanba que estudiamos aspiró a movilizar al sujeto haitiano, individual y colectivo, para que volviera a sus raíces. Pero fue la acción concertada de un grupo o colectivo de jóvenes haitianos a finales de la década del setenta, liderado por Sanba Zao, cuya intención reivindicativa fue propiamente cultural; la causa que defendían fue la revalorización de las raíces haitianas, en particular el vudú que fue monopolizado e instrumentalizado por el régimen dictatorial de los Duvalier (y su cuerpo paramilitar los *tontons-macoutes*) para aterrorizar el imaginario de todo un pueblo y así mantenerse en el poder (Hurbon, 1993).

Este movimiento que fue también una acción colectiva de tipo cultural tomó forma de grupo musical, cuya palestra fue el tambor; como dice el proverbio haitiano “*Depi tanbou frape, tout moun leve kanpe*” (“cuando toca el tambor, todos los haitianos se levantan”). El

tambor fue a la vez punto de partida de sus acciones y punto de convergencia de los actores que movilizaban. Su repertorio de acción giró en torno a la música (tocar en eventos musicales populares, enseñar a los jóvenes a tocar el tambor, crear un estilo “haitiano” desde su forma de vestirse y sus discursos, etcétera) y a varias actividades culturales tendientes a concientizar a los haitianos sobre sus raíces.

El organizarse en grupo musical fue una excelente manera (no ideológica y política, sino cultural) para evitar la confrontación directa con el régimen dictatorial, aunque, como lo veremos, los miembros del grupo fueron varias veces aprehendidos e interrogados por los tontons-macoutes (cuerpo paramilitar del dictador). También constituyó una manera atractiva y seductora de reunir a un gran número de jóvenes de los barrios populares de Puerto Príncipe en torno a la propuesta de volver a sus raíces, tocando el tambor, rescatando y revalorizando el vudú, sus valores, su modo de organización (*lakou*), sus ritos y su repertorio musical. Veremos que su acción cultural concertada, desde la música fundamentalmente y a través de la creación y “performance” de varios grupos musicales, tuvo un impacto en la construcción de la democracia al aportar a la construcción del mismo sujeto democrático (o “democratizable”) a través de sus movilizaciones culturales (principalmente en los barrios populares de la capital haitiana) vía la “música Raíz”.

En esta investigación, más que aplicar una teoría de los movimientos sociales, trataremos de partir del actor mismo, de su narrativa y, principalmente, de su contribución a la construcción de la subjetividad haitiana –indispensable para la construcción de la democracia–, desde el llamado a los haitianos a volver a sus raíces, a valorar su cultura, su identidad y sus valores. De hecho, las teorías de los movimientos sociales en América Latina se han enfocado principalmente en la emergencia cada vez más organizada y consciente de actores colectivos, agentes o sujetos sociales (indígenas, afros, campesinos, mujeres, etcétera) que luchan por la defensa de sus identidades, el respeto a la diversidad y la reivindicación de la equidad y la autonomía territorial. En estas luchas de resistencia identitaria, la cultura juega un papel clave, ya que “se hace más profunda, tomando una magnitud y significado nuevos [...] comprende la invención o reinención de las tradiciones, la respuesta a la realidad actual de hoy, así como a mucho del periodo posterior a la conquista” (Gogol, 2004: 327).

Una de las especificidades de nuestra investigación es justamente su enfoque en un movimiento cultural cuyo repertorio de acción es el arte, en concreto la música. Trata de mostrar cómo desde allí este movimiento hizo un gran aporte a la construcción de la democracia, incidiendo en la construcción de la subjetividad llamada a construir y asumir la democracia. Vale subrayar dos cosas al respecto.

Primero, siguiendo el impulso de las teorías post-desarrollistas que invitan a “pensar la cultura como variable importante en los análisis” sociales, económicos y políticos (Escobar, 2005), planteamos la necesidad de incluir la variable “cultura”, correctamente entendida, en los estudios de las ciencias sociales, contribuyendo así a fortalecer la tendencia arriba mencionada de gran parte de las teorías de los movimientos sociales en América Latina.

Segundo, la investigación se centra en las cuatro últimas décadas, sobre todo en las dos décadas del setenta y ochenta, en el contexto de la emergencia y las luchas de resistencias de los movimientos sociales en Haití en contra de la dictadura de la familia Duvalier que duró treinta años aproximadamente en el poder: de 1957 a 1986. Nos enfocaremos en el estudio de caso de un movimiento cultural, el Movimiento Sanba, y en el estudio biográfico de su iniciador Sanba Zao, para calibrar el papel de la cultura en la construcción de la democracia en Haití.

El primer problema que afronta la investigación se relaciona con el mismo “concepto de cultura actualmente usado por los teóricos de los movimientos sociales, aun en el caso de aquellos que quieren salirse de los marcos tradicionales de análisis, [que] es utilizado de forma demasiado estrecha para captar la profundidad de la dimensión estética y la práctica cultural de un movimiento” (Eyerman, 1998: 161). Las teorías de los movimientos sociales vienen haciendo un uso muy difuso del concepto de cultura. Por ejemplo, se ha utilizado como “sistemas de creencias” (Ibarra & Tejerina, 98:15), como todo lo contrario al enfoque objetivista de la “movilización de los recursos” e incluso del “estrategismo” para rescatar no sólo el éxito político de los movimientos sociales, sino “toda la experiencia vivida por los agentes movilizados, sus motivaciones” (Neveu, 2006: 117).

O se plantea lo cultural en dichas teorías de manera más amplia para distinguir entre los antiguos movimientos sociales y los supuestamente nuevos movimientos sociales: por ejemplo, se considera que el movimiento obrero, ejemplo de los viejos movimientos sociales, se caracteriza porque “opera en el marco de un Estado-nación, cuestiona una dominación, es portador de una acción verdaderamente social, no se alza por sí mismo al nivel político, y es sostenido por un sujeto también social”; mientras que los nuevos movimientos sociales tienen una “fuerte carga cultural” en el sentido que “contestan directamente las orientaciones culturales de las sociedades donde viven” y se constituyen en “sujeto cultural”, es decir: “se interesan mucho en la subjetividad de los actores, personal y colectiva” (Zermeño, Mestries & Pleyers, 2009).

Otras teorías relacionan lo cultural con los nuevos valores vinculados con el deseo de la autonomía y autodeterminación, por los que

vienen luchando los movimientos principalmente étnicos (por ejemplo, los indígenas zapatistas de México) que hacen la apuesta por la defensa de la diversidad contra la globalización neoliberal y por la necesidad de hablar un lenguaje universal y hacer reivindicaciones globales (la coexistencia pluricultural y la visión de la democracia) desde lo local (Nash, 2007: 12).

Además del uso difuso del concepto de cultura por las teorías de los movimientos sociales, otro problema se relaciona con la manera cómo la modernidad y, de hecho, las ciencias sociales vienen prejuzgan la tradición de forma negativa; esto tiene una incidencia inmediata en nuestra investigación porque tratamos de estudiar un movimiento cultural que reivindica la tradición, que pretende revalorarla y revitalizarla a través de la música. En este sentido, el impacto de los movimientos sociales que tienen esta intencionalidad no ha sido muy bien apreciado a la hora de evaluar su incidencia en el cambio social y, mucho menos, en las transformaciones políticas. De hecho, uno de los retos y tareas de la sociología cultural de los movimientos sociales es justamente explorar “cómo y bajo qué condiciones sirven las tradiciones y las prácticas rituales para el cambio social, y no para su reproducción” (Eyerman, 1998: 161).

Como consecuencia de lo anterior, los movimientos culturales que utilizan concretamente la música, por ejemplo los afrodescendientes o las negritudes, no han sido correctamente estudiados por las teorías de los movimientos sociales, debido a la naturaleza cultural compleja de su práctica. De hecho, según un prejuicio muy difundido, “la música se ve como más o menos fuera de cualquier contexto político, un micro-fenómeno bastante anodino que funciona más en el espacio privado de la subjetividad que en la esfera de la sociedad” (Quintero, 2013: 160). Sin embargo, “la música ha proporcionado a los afroamericanos una forma de expresarse y comunicarse bajo condiciones de gran opresión” (Eyerman, 1998: 158), desde la trata negrera y la colonización hasta hoy día.

Por lo tanto, plantear la música como lugar de construcción simbólica de una subjetividad colectiva que aporta a la construcción política de la democracia desde su naturaleza y praxis cultural implica serios desafíos epistemológicos, teóricos y metodológicos para la investigación. La praxis cultural, entendida en general como “el desarrollo estético de lo que se ha etiquetado como praxis cognitiva de los movimientos sociales” (Eyerman, 1998: 143), no ha sido correctamente analizada en sus diferentes niveles: en la manera en que, por ejemplo, el arte y la música participan de los procesos cotidianos de construcción de significados y del “enmarque” o interpretación de la realidad (un nivel llamado pre-político); en el modo cómo los artefactos cultura-

les, por ejemplo las canciones, son utilizados como herramientas para la movilización de la protesta y la solidaridad social. Por eso, es muy importante entender bien el tipo de análisis que requiere el uso de un artefacto artístico (por ejemplo, una canción), así como la naturaleza propia de su impacto, desde luego muy diferente al de otros movimientos sociales y acciones colectivas.

En el caso del movimiento Sanba y de su iniciador Sanba Zao, el tipo de música que hacen es “seductor” porque tiene la capacidad de “atraer a los no participantes o refuerza el grado de compromiso de los participantes. Su estructura construida sobre melodías bien conocidas y pegadizas, para cantar en grupo, con repetición de versos y acordes sencillos, está pensada para motivar la participación [...] Lo central es lo verbal, el texto y el hecho de cantar” (Eyerman, 1998: 144).

Un movimiento cultural, que usa la música de este tipo, fortalece no sólo la tradición y la memoria colectiva de la que es expresión, sino también “la identidad colectiva, el sentido de ser movimiento, de forma emocional”, la construcción de nuevos significados y símbolos que “sugieren respuestas y ayudan a enmarcar la interpretación y la acción mediante la articulación del pasado y el presente, la actualización de la tradición e incluso “imágenes utópicas de posibles futuros” (Eyerman, 1998: 145).

Sin embargo, el análisis de las canciones de este tipo (menos ideológico o “comprometido”) no puede hacerse como si se tratara del análisis de una ideología o discurso político, sino como análisis de símbolos que proponen una interpretación e incluso una visión y construcción simbólica de la realidad. De allí la importancia de utilizar herramientas adecuadas para aprehender conjuntamente los sentidos y significados construidos por las canciones en un contexto bien determinado y bajo formas de expresión específicas.

III. CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS

A continuación nos basaremos en el esquema que sugiere el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales en su *Manual de metodología* (2005:40) para esclarecer los supuestos de nuestra investigación.

A. SUPUESTOS DE NUESTRA INVESTIGACIÓN

En primer lugar, la franja de la realidad de lo social que estamos estudiando en esta investigación, son los movimientos sociales o acciones colectivas de índole cultural (reconociendo su diferencia y su relación intrínseca, tal como lo indicamos al inicio de la investigación) que emergieron en Haití en las últimas cuatro décadas, a partir de un estudio de caso. La naturaleza de la realidad estudiada es subjetiva y múltiple, ya que implica un gran plexo de subjetividades que confieren diferentes sentidos a la cultura o a lo cultural.

Por lo tanto, el plexo de significativos de dichas acciones colectivas de los grupos culturales depende en gran parte de la(s) experiencia(s) de cada uno de esos actores, de acuerdo con sus objetivos, expectativas y trayectorias. Dichos significados nos invitan a desentrañar sus sentidos, principalmente en el contexto social y personal que vio nacer estas acciones colectivas y biografías.

En el caso del arte, por ejemplo la música que vamos estudiar, es importante entender que nos abre un mundo (que no tiene por qué ser

idéntico a la realidad misma) que nos invita a conocer. Por eso, trataremos de aprehender los sentidos de la realidad cultural o específicamente musical que está en el mundo de la música estudiada, utilizando técnicas de recopilación de datos y claves de interpretación que hacen justicia a la naturaleza de esta realidad o mundo bien peculiar. Tratamos siempre de adecuar el instrumental de las ciencias sociales que usamos a la naturaleza de nuestro objeto de estudio, que es la cultura y su papel en la construcción de la democracia.

B. RELACIÓN ENTRE EL INVESTIGADOR Y EL TEMA DE SU INVESTIGACIÓN

En segundo lugar, soy haitiano y crecí en la época en que emergían estos grupos sociales y musicales en Haití. Este vínculo me permite tener una primera aproximación empírica al tema desde mis propias vivencias, pero siempre existe el riesgo de utilizar mis prenociones en la investigación. Trataré de ejercer una constante vigilancia epistemológica en términos del socioanálisis de Pierre Bourdieu (1995).

Uno de los dispositivos claves de control epistemológico que pondré en acción consiste justamente en estar consciente de la permanente posibilidad de la emergencia de lo preconstruido o preconceptos ya anteriormente construidos en mi biografía, en el uso de las herramientas de las ciencias sociales y/o en la misma investigación; por lo que la autorreflexión, el discernimiento constante, el diálogo con pares investigadores y, sobre todo, el dejarme interpelar y cuestionar por las mismas narrativas de los actores serán claves para concretar esta vigilancia epistemológica. Ya volví a escuchar algunas canciones de Sanba Zao para dejarme afectar por los mismos significados (tener una nueva experiencia de ellas) que vehiculan, tomando cierta distancia temporal frente al contexto socio-político en Haití en el que escuchaba estas canciones cuando estaban en boga.

Otro tema importante: los haitianos son divididos con respecto a su valoración del vudú: la mayoría de ellos pensamos que el vudú es la expresión más profunda de nuestras raíces que debemos conservar, mientras que otros creen que es un factor de subdesarrollo, ignorancia y retraso que tenemos que superar (veremos este punto más en detalle en el *Post-scriptum*). Mi postura como investigador (tomando en cuenta que soy nieto de dos sacerdotes vudú a quienes dedico esta investigación) consiste en estudiar y analizar la propuesta de un músico que inició un movimiento musical-cultural que tuvo una incidencia socio-política indiscutible y del que podemos articular una propuesta seria de “democracia cultural”. Aporto herramientas de análisis y contexto para calibrar esta incidencia, formular la propuesta y ponerla en diálogo con el contexto actual del Haití post-terremoto y otros contextos

a nivel caribeño, latinoamericano e incluso del mundo. Son estrategias para comprobar la vigencia y pertinencia de la propuesta (desarrolla esta parte en el *Epílogo*), más allá de las valoraciones subjetivas.

C. PAPEL DE LOS VALORES EN LA INVESTIGACIÓN

En la investigación partimos del supuesto axiológico, según el cual la construcción de una América Latina más justa y solidaria pasa por el reconocimiento y la emancipación de las diferentes herencias coloniales que siguen impregnando nuestras estructuras, sistemas, mentalidades, ciencias y, también, nuestra relación con el Occidente. Lejos de proponer una visión esencialista de América Latina, uno de los riesgos de los movimientos sociales en la región (Flórez-Flórez, 2005), nuestra investigación recoge las reivindicaciones legítimas y luchas de los actores sociales y culturales de la región para calibrar su aporte a los movimientos sociales en un contexto de globalización.

Para alcanzar este objetivo, es importante de-construir o aportar a la deconstrucción de las teorías hegemónicas de los movimientos sociales que no valoran de manera correcta este aporte de los movimientos sociales de la región, debido a algunos prejuicios que subyacen su mismo paradigma (moderno). Nuestra primera apuesta es por la de-colonización de las ciencias sociales y la re-significación de nuestras experiencias, prácticas y categorías (por ejemplo, los movimientos sociales, el vudú, el legado afro, etcétera) que han sido inferiorizadas, subalternizadas e incorrectamente planteadas por las teorías occidentales de las acciones colectivas y los movimientos sociales.

En cuanto a nuestro marco metodológico, en la investigación adoptamos la metodología cualitativa porque nuestro marco teórico es constructivista, tal como lo acabamos de evidenciar a través de nuestros supuestos paradigmáticos en los tres niveles ontológico, epistemológico y axiológico. Constructivista en distintas dimensiones, por ejemplo en lo metodológico: *uso de conceptos y categorías emergentes* (ambivalencia, democracia cultural, desarraigo, creole), *diseño flexible e interactivo* (utilización del análisis del discurso como clave de interpretación para aprehender los sentidos, junto con los significados), *análisis en profundidad y en detalle en relación al contexto*, etc. (CLACSO, 2005: 40)

D. PROCEDIMIENTOS UTILIZADOS PARA CONSTRUIR LA EVIDENCIA EMPÍRICA

Para construir la evidencia empírica que, en nuestro caso, significa concretamente mostrar el papel de los grupos culturales en la construcción de la democracia en Haití, utilizaremos varias estrategias de conocimiento, cuyo punto de partida es la deconstrucción de un pre-

juicio “negativo” que subyace algunas teorías contemporáneas de los movimientos sociales occidentales. Veámoslo más detalladamente.

El debate sobre los movimientos sociales se ha centrado durante las últimas décadas en la diferencia entre los “nuevos” y los viejos movimientos sociales. El *locus* de enunciación de los teóricos de los movimientos sociales es indudablemente Occidente, aunque algunos de ellos como Alain Touraine visitaron América Latina para estudiar algunos movimientos sociales como por ejemplo el zapatismo. Como bien lo dice Neveu (2006: 107), “el trabajo sociológico sobre los nuevos movimientos sociales conlleva también la particularidad de desarrollarse en su mayor parte en Europa con las múltiples investigaciones del equipo Touraine [1978, 1980, 1984], los análisis de Melucci [1977] en Italia, Offe en Alemania [en Dalton y Kuechler, 1990], Kriesi [1995, 1996] en Suiza, Klandermans [en Dalton y Kuechler, 1990] y Koopmans [1993] en Holanda”.

Del mismo modo, el periodo de articulación de estas teorías europeas se ubica a finales de los años sesenta (periodo llamado el segundo ciclo de protestas que supuestamente vio nacer los llamados nuevos movimientos sociales, tras la explosión del primer ciclo de movimientos obreros y sindicales clásicos por ejemplo), en el contexto de las movilizaciones contestatarias, por ejemplo los movimientos estudiantiles de los años “1968”, las nuevas formas de movilización en “el feminismo, el ecologismo, la protección del consumidor, los movimientos regionalistas y estudiantiles, los de la contracultura joven, los movimientos en contra de las instituciones, las luchas obreras en las que actúan inmigrantes y jóvenes obreros” (Neveu, 2006: 108).

Además, estas teorías arrancan con “las luchas de la sociedad post-industrial”, el contexto del “posmaterialismo”, las transformaciones a la vez extensivas e intensivas que provocan las instituciones modernas, tal como lo plantea Giddens (1996: 33); o, como lo afirma Touraine, la necesidad para las sociedades de contar con un movimiento social capaz de “ocupar el lugar central en el que estuvo el movimiento obrero en la sociedad industrial y el movimiento por las libertades civiles en la sociedad mercantil” (1978: 40).

El mismo *locus* de enunciación de las teorías de los llamados nuevos movimientos sociales hace que dichas teorías tengan dificultad para aprehender y estudiar los movimientos sociales que se articulan en otras latitudes. Además, esas teorías subyacen en el fondo un prejuicio, muy bien analizado por Juliana Flórez-Flórez desde la postura post-colonialista. Dicho prejuicio consiste en considerar que los movimientos “periféricos” (es decir, no occidentales), por ejemplo los de América Latina, son pre-modernos porque su punto de partida (sus reivindicaciones, su interlocutor e incluso su objetivo consistente

supuestamente en la negociación con el Estado) sería el de llegada ya superado por los movimientos céntricos u occidentales. América latina y otros territorios se encontrarían, según estas teorías, en esta lucha por alcanzar la modernidad, con todo lo que implica en términos de racionalidad (para alcanzar el desarrollo y el progreso vía el uso de la racionalidad instrumental), de ideales (libertad, igualdad, democracia) e incluso de bienestar social o Estado social.

En esta lógica, los movimientos periféricos supuestamente estarían “anclados a la Ilustración” (Flórez-Flórez, 2005) al tomar como reivindicaciones la satisfacción de las necesidades básicas, la autonomía ante el Estado, una mayor participación en el sistema político, la consolidación de la democracia; su principal interlocutor sería el Estado; serían atados a “localismos” sin capacidad de mirar lo global. Incluso se les niega el estatus de “movimientos sociales” porque ni siquiera se habrían dotado de un carácter reflexivo para, por ejemplo, pensarse como actores legítimos (no desviados o “anómicos”) dentro de la sociedad, auto-producir su historicidad frente a los Estados y buscar una transformación radical del sistema socio-político. Se les ha tildado de “luchas populares”, “viejas luchas”, “movimientos culturales”, “movimientos socio-históricos”, etcétera; pero, no son considerados “movimientos sociales”, mucho menos “nuevos movimientos sociales”.

Este prejuicio ha sido desarrollado por los más importantes teóricos de los movimientos sociales en Occidente, tales como Touraine, Melucci y Giddens, quienes plantean que los Nuevos Movimientos Sociales del Norte desde las décadas 80 y 90 apuntan sus críticas contra la modernidad globalizada desde sus raíces (la racionalidad ilustrada) y en sus diferentes dimensiones, yendo más allá de su aporte a soluciones concretas. Se ilustraría lo anterior con los ejemplos de los ecologistas, los pacifistas y los demócratas [movimientos supuestamente occidentales], quienes, según Giddens (citado por Flórez-Flórez, 2005), aportan alternativas radicales en torno a la destrucción industrial de la naturaleza, el control estatal-militar de la violencia y la supervisión excesiva de la información. Otro ejemplo podría ser los movimientos feministas que luchan por la equidad de género frente a la construcción patriarcal de la sociedad.

Los ejemplos arriba citados de los llamados nuevos movimientos sociales mostrarían cómo el alcance de estas luchas es global, y su blanco de ataque es la racionalidad moderna misma y sus meta-relatos (la supuesta universalidad de los derechos humanos, el control de la naturaleza, el orden jurídico-político internacional, etc.). Incluso los teóricos de los movimientos sociales arriba mencionados sugieren que el estudio de los movimientos sociales del Norte puede ser clave para comprender la crisis de la modernidad globalizada porque dichos movi-

mientos anunciarían de manera elocuente el agotamiento de una racionalidad y un sistema socio-político-económico, así como alternativas y vías para superar dicho agotamiento.

Ante este prejuicio “negativo” que juzga los movimientos sociales de América Latina y otras zonas “periféricas” desde el criterio unívoco, unilateral y unilineal de la racionalidad occidental (modernidad versus pre-modernidad), nos vamos a centrar en la democracia para mostrar la deficiencia de las teorías de los movimientos sociales para pensar concretamente este concepto de la democracia (y muchos otros conceptos) y el alcance de las luchas sociales latinoamericanas en su construcción. Esta deconstrucción es clave para colocar en otro horizonte nuestro *locus* de enunciación y el punto de partida de nuestra investigación. De allí la necesidad de hacer una transición paradigmática para poder mirar con “otros ojos” la realidad de las luchas sociales en América Latina y el Caribe y palpar su importancia sin prejuicios (evidentemente negativos).

Este paradigma de la univocidad/unilateralidad que subyace las teorías arriba mencionadas de los movimientos sociales es propio de la ciencia moderna que funciona bajo el modelo de la aplicación técnica: “aplicación que asume como única la definición de la realidad dada por el grupo dominante y la refuerza. Escamotea los eventuales conflictos y silencia las definiciones alternativas” (Santos, 1991:12). Se basa en el siguiente axioma: si la realidad no se acopla a nuestra definición, ¡peor para la realidad! Además, se considera a sí misma “universal”, por lo que las otras definiciones tienen que ser incluidas en su marco; si no, simplemente no las toman en cuenta.

Esta aplicación “unívoca”, resultado del pensamiento “unidimensional” de la ciencia moderna, tiene como resultado la adopción de la siguiente actitud ante los saberes diferentes propuestos por los “otros”: “Los saberes locales o son rechazados o son funcionalizados y, en cualquier cosa, siempre teniendo en cuenta la disminución de las resistencias al desarrollo de la aplicación (Santos, 1991:12).

Ante este paradigma unívoco y unilateral que no hace justicia a “las definiciones emergentes y alternativas de la realidad”, surge la necesidad de transitar hacia otro paradigma: el de la ambivalencia, que es el que proponemos. Nuestra investigación cristaliza esta “transición epistemológica” para mirar y aprehender la realidad de los movimientos sociales, principalmente en América Latina, no desde el criterio unívoco y unilateral de la modernidad (ilustrada y occidentalizada) sino desde la propia experiencia y auto-comprensión de los mismos sujetos y actores sociales que estudiamos. Entender a estos sujetos desde ellos mismos, desde sus narrativas, y, a partir de allí, reconstruir de manera rigurosa los plexos de sentidos que ellos dan a sus experiencias y sus

acciones, desde un diálogo que haremos a partir del contexto histórico y las preguntas claves de nuestra investigación.

Para realizar esta transición paradigmática, utilizaremos el concepto de la ambivalencia entendida como *la característica de una categoría o una realidad que incluye en sí misma su propia negación y en su definición elementos opuestos e incluso contradictorios*. Este paradigma rompe con la univocidad y la unilateralidad del paradigma de la ciencia moderna [que busca ideas “claras y distintas” (René Descartes) y subsumir todo bajo su método porque supuestamente es el camino de la verdad [ver *Verdad y Método* de Hans-Georg Gadamer]], al incluir el universo de la ambivalencia de las categorías y realidades, con sus contradicciones, ambigüedades, paradojas como su objeto legítimo de estudio. La ambivalencia será utilizada como clave para orientarnos en la realidad de la democracia y para mirarla. *La ambivalencia como paradigma*.

De hecho, la literatura más reciente sobre las teorías de la democracia ha colocado la ambivalencia en el corazón de las perspectivas de dichas teorías. Por ejemplo, autores incluso occidentales (fundamentalmente europeos y norteamericanos) decantan la ambivalencia de la democracia en un gran plexo de categorías, por ejemplo: paradoja entre el liberalismo y la soberanía popular (Mouffe, 2000), posibilidad/imposibilidad en virtud de la falta de reconocimiento de principios comunes como punto de partida y criterio para el debate y las deliberaciones políticas (Dworkin, 2008), presión entre Estado territorial-nacional y transnacionalización del mercado y la economía (Habermas, 2001), ambigüedad entre forma de constitución del cuerpo político y técnica de práctica administrativa (Agamben, 2009), ampliación de derechos individuales y restricción del acceso a los bienes públicos (Sader, 2004), etc.

Nos proponemos de-construir (ir a su genealogía para comprender sus condiciones de posibilidad y sus límites) el prejuicio arriba mencionado que subyace la aplicación de las teorías de los movimientos sociales a las luchas sociales en América Latina, a través de dos estrategias.

La primera estrategia consiste en criticar su incapacidad (al clasificar y dividir las acciones colectivas con el criterio unívoco e unilateral de modernidad occidental) para pensar de manera correcta la ambivalencia de los procesos democráticos en Occidente. Esta primera parte del cuerpo del ensayo es eminentemente teórica porque la deconstrucción nos exige articular una reflexión sobre la ambivalencia como uno de los supuestos paradigmáticos fundamentales para las ciencias sociales en general. Concretamos esta visión de la democracia desde el marco de la teoría general de la “ambivalencia de la democracia”, estudiada por varios autores.

La segunda estrategia es fundamentalmente metodológica porque consiste en aplicar la teoría general de la ambivalencia de la democracia a una matriz de la democracia ambivalente como teoría sustantiva. Mostramos esta concordancia o coherencia, al aplicar dicha matriz a la historia de la democracia (o la “no democracia”) en Haití y al demostrar la concreción de todos los rostros de la ambivalencia democrática según la relación de las variables de los derechos en los discursos y prácticas. La historia reciente de Haití, de inicios del siglo XX hasta hoy día, es un laboratorio para comprobar la matriz y mostrar su carácter a la vez comprensivo (para comprender la ambivalencia de la democracia en el país) y comprehensivo (para comprender toda la historia de Haití, principalmente desde los inicios del siglo pasado en el que se empezó a imponer la democracia al país).

De esta manera, al de-construir el prejuicio arriba mencionado desde la crítica a la univocidad y la unilateralidad del concepto de democracia y al construir un marco teórico más acorde con la naturaleza ambivalente de la democracia, podremos responder a la pregunta central de nuestra investigación, a saber: ¿Cuál es el papel de la cultura, correctamente entendida, en la construcción de la democracia?

E. RELACIONES LÓGICAS DE AMBAS ESTRATEGIAS CON EL RESTO DE LAS ETAPAS DEL DISEÑO

La deconstrucción del prejuicio negativo de las teorías de los movimientos sociales será la primera parte del trabajo de investigación. Sentará las bases para sustentar la legitimidad de la ambivalencia como paradigma en las ciencias sociales y, con base en ello, desarrollar una teoría general de la ambivalencia de la democracia y una teoría sustantiva de la democracia (reconociendo su ambivalencia intrínseca).

La estrategia de deconstrucción apunta a reconocer el uso incorrecto del concepto de la modernidad utilizado como criterio en un sentido unívoco y unilateral, y que termina reproduciendo en las teorías de los movimientos sociales occidentales la dicotomía colonial entre movimientos sociales del Norte y “viejas luchas” del Sur. Las categorías de modernidad y colonialidad son claves para mostrar su interrelación en la producción del prejuicio negativo sobre los movimientos del Sur. El paradigma de la ambivalencia, anteriormente considerada por la modernidad como una patología, sirve para mostrar cómo la modernidad ha utilizado la exigencia de claridad y distinción, los criterios de pureza y perfección para excluir a los “impuros” y satanizar todas las realidades diferentes y otras (así como las epistemologías otras).

La revaloración de la ambivalencia en las ciencias sociales, la filosofía, las ciencias políticas, la religión, etcétera, ha implicado también la revaloración de lo otro, lo múltiple, lo plural e incluso lo contradic-

torio. De hecho, varias realidades, tales como la misma democracia, se van a definir por su misma contradicción interna e inherente. Por ejemplo, es la apuesta paradigmática de esta investigación.

La segunda estrategia, orientada a construir la matriz de la teoría de la democracia ambivalente como teoría sustantiva, se enriquece de la revaloración de la ambivalencia como concepto y de la articulación de la teoría de la democracia como ambivalencia a través de tres características bien definidas en las variables de derechos, a saber:

- a) *derechos liberales*: las libertades fundamentales y los derechos humanos de corte individual;
- b) *derechos constitucionales*, que apuntan a las reglas de juego democráticas, los límites puestos a las autoridades y los derechos de las minorías;
- c) *derechos a la autodeterminación*, que implica *ad intra* la participación, la inclusión de todos los ciudadanos y la simetría entre gobernantes y gobernados (soberanía popular) y *ad extra* la independencia territorial (soberanía estatal).

Con los tres criterios democráticos o dimensiones fundamentales de la democracia (liberalismo, constitucionalismo y soberanía), resultará muy fácil o menos difícil comprender, en un primer momento, los distintos rostros de la ambivalencia en los diferentes movimientos o grupos sociales que irrumpieron en Haití en las cuatro últimas décadas (principalmente en las décadas del ochenta y noventa); y, en un segundo momento, construir la variable “cultura” definiéndola desde los mismos elementos aportados por los actores culturales, estudiar a la luz de ella los grupos sociales de índole cultural en Haití, calibrar su papel en la construcción de la democracia y delinear la propuesta de una “democracia cultural”.

Nos centraremos en el estudio de caso del movimiento Sanba y de la música Raíz, que nacieron en Haití bajo el impulso del músico Sanba Zao entre finales del setenta y comienzos del ochenta. Utilizaremos los métodos de estudio de caso (música Sanba Raíz) y estudio biográfico (Sanba Zao) mediante las técnicas de análisis visual/auditivo de algunos contenidos de sus canciones, de dos sesiones de entrevistas interpretativas sobre la biografía de Zao y su historia como músico para contextualizar su aporte a la historia de Haití, en particular la construcción de la democracia. Las técnicas de recopilación de datos, orientadas por los métodos utilizados, nos sirven para recuperar y registrar la experiencia de vida y la auto-comprensión de la cultura por parte de Sanba Zao; por lo que manejaremos el análisis del discurso para poder aprehender

los sentidos que se desprenden de los significados vehiculados por el músico en sus canciones.

Cuadro I
Estrategia de operacionalización

Métodos	Técnicas
Estudio de caso	Análisis de contenidos visual/auditivos
	Análisis de contexto
	Análisis de archivos
Estudio Biográfico	Entrevistas interpretativas con Sanba Zao
Análisis del discurso	Cuadro semiótico

Fuente: Elaboración propia

Entendemos por “análisis del discurso” una perspectiva de análisis sobre el discurso que tiene por objetivo descubrir/crear el(los) sentido(s) de un texto (oral, escrito, audiovisual) desde el análisis de los diferentes niveles de significados. Seguimos la clásica diferencia entre sentido (valor) y significado, en la que se define al segundo como la referencia del significante a una cosa o una situación objetiva y al primero como el valor (subjetivo) que denota el mismo significado para diferentes sujetos. Si bien ambos, sentido y significado, brindan la significación completa (Martínez, 1997: 40); sin embargo, a nosotros nos interesa en este trabajo el o los sentidos vehiculados en las canciones y las entrevistas con Sanba Zao. Por lo que todo el análisis de los significados que haremos apunta a descubrir dicho(s) sentido(s), con el propósito de calibrar el papel de los grupos sociales de índole cultural en la construcción de la democracia y de elaborar una propuesta de democracia cultural.

Partimos de la aseveración de que el sentido es siempre respuesta contextual (a la vez del texto y del lector) a una pregunta o varias preguntas, en el marco de una conversación siempre abierta e inacabada entre el texto y el autor, entre sus dos contextos respectivos: el sentido resulta de una fusión de horizontes (Gadamer, 1966); por lo que dicho sentido es siempre múltiple. Del mismo modo, el análisis puede ser diverso desde la gramática, la morfología, la sintaxis, la semántica, hasta la semiología y lo genético-estructural, dependiendo de la naturaleza del texto estudiado y los objetivos planteados en la búsqueda de sentidos. Aplicaremos el método del análisis del discurso con mucha libertad, aunque trataremos de buscar la estructura significativa de los

símbolos más importantes de sus canciones y su relación mediante el cuadro semiótico.

Finalmente, las conclusiones que sacaremos serán fruto de los insumos que se hallan en los resultados obtenidos de la aplicación de los métodos. Las conclusiones apuntarán, en gran parte, a aportar respuestas a las preguntas formuladas en la introducción y a hacer un balance de las teorías, la metodología aplicada y la operativización utilizadas en la investigación, de cara a plantear nuevas preguntas y abrir espacios de debate.

IV. DE-CONSTRUYENDO LA UNIVOCIDAD Y UNILATERALIDAD DE LA MODERNIDAD

En esta parte de la investigación nos enfocaremos en la construcción del marco teórico, articulando nuestro supuesto paradigmático basado en la ambivalencia y nuestra teoría general relacionada con la ambivalencia de la democracia.

A. LA AMBIVALENCIA COMO PARADIGMA

Mirando la historia reciente de las ciencias sociales, ¿quién se imaginaría que la ambivalencia, que se había considerado como un desorden del lenguaje, una patología de la personalidad y el síntoma del caos social y político, sería planteada hoy día cada vez más como algo normal con el que hay que vivir e incluso como una propuesta para ser tenida en cuenta?

Todo parece indicar que la revaloración de la ambivalencia fue iniciada por la filosofía del lenguaje, en concreto por el planteamiento de Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas* (1986) sobre la necesidad de cuestionar la supuesta univocidad del lenguaje y, más bien, reconocer su carácter múltiple y diverso. Las lenguas son formas de vida, mundos de vida y expresión de una comunidad de vida, sostenía el filósofo anglosajón; de allí, su irreductibilidad a un sistema lógico-simbólico y su ambigüedad inherente, en virtud de la existencia de diferentes juegos de lenguaje correspondientes a diversas formas de vida.

Este planteamiento revolucionario de Wittgenstein se convierte hoy día en un nuevo paradigma del lenguaje no sólo en la filosofía, sino también en las ciencias sociales, ya que el lenguaje es una dimensión fundamental de la persona, de la sociedad y de la comprensión del mundo en general. Conceptos como ambigüedad, polisemia y ambivalencia que venían apareciendo a inicios del siglo pasado en las distintas disciplinas de las ciencias sociales han cobrado una creciente importancia para entender procesos, hechos, estructuras y situaciones de distintas naturalezas: políticas, sociales, económicas e incluso religiosas. La ambivalencia se ha constituido en una dimensión que psicólogos, sociólogos y politólogos tratan de estudiar; incluso se ha convertido en una importante clave de interpretación y propuesta paradigmática desde las ciencias sociales.

Por ejemplo, la sociología ha hecho un gigantesco esfuerzo, desde la segunda mitad del siglo XX, por pensar una teoría sociológica de la ambivalencia¹ o, como lo llama Merton, la ambivalencia sociológica como enfoque estrictamente sociológico orientado a estudiar cómo y hasta qué punto la ambivalencia llega a estar incluida en la misma estructura de las relaciones sociales (Merton, 1980: 20). El enfoque sociológico buscaba superar la perspectiva psicológica, centrada desde finales del siglo XIX en analizar las experiencias internas y los mecanismos puestos en marcha por los esfuerzos para superar emociones, pensamientos y acciones conflictivas (Merton, 1980: 16).

Es importante resaltar que de los seis tipos de ambivalencia sociológica planteados por Merton², uno de ellos se relaciona con los migrantes, quienes aceptan ciertos valores mantenidos por grupos a los que no pertenecen; la ambivalencia proviene de la exigencia que se le hace al migrante de aceptar valores de otro grupo distinto al que pertenece: la fuente de la ambivalencia no reside en la personalidad del migrante, sino en la estructura de la sociedad (a la que llega) que le exige incluir valores potencialmente incompatibles con los de su grupo de pertenencia.

De manera más reciente, Zygmunt Bauman reivindica la ambivalencia, “alguna vez declarada peligro mortal para todo el orden político

1 Merton sostiene que el concepto de ambivalencia fue creado por el psicólogo alemán Eugen Bleuler en su texto titulado “Vortrag über Ambivalenz”. Por su parte, Sigmund Freud hizo también un análisis del concepto de ambivalencia de Bleuler. La psicología es la primera disciplina de las ciencias sociales que estudió la ambivalencia, en el caso concreto de la personalidad.

2 Según Merton, “la teoría sociológica se ocupa de los procesos mediante los cuales las estructuras sociales generan las circunstancias en las que la ambivalencia queda incorporada a estatus y grupos de estatus determinados junto con los cometidos sociales que van unidos a ellos” (1980: 20).

y social” (2005: 368), por desafiar la modernidad ordenadora, clasificadora y ávida de ideas claras y distintas oponiéndole “la posibilidad de referir un objeto o suceso a más de una categoría” (2006: 19). El sociólogo polaco muestra cómo la ambivalencia “ha sido convertida en uno de los accesorios del escenario en la obra denominada postmodernidad” (2006: 368), al evidenciar el carácter normal de la ambigüedad y la polisemia en la práctica del lenguaje, la irreductibilidad del mundo a un archivero (mental, lingüístico o simbólico), la importancia de revalorar el disenso en el orden político³ y la contingencia de cualquier diseño o planeación por parte del Estado o cualquier entidad⁴.

Desde las ciencias políticas, se ha evidenciado cómo la ambivalencia ha sido característica de la actitud de un gran número de ciudadanos con respecto a los candidatos en el espectro de la opinión política; de allí la importancia de definirla y medirla correctamente. La ambivalencia, según esta corriente (Craig & Martínez, 2005), demuestra el carácter no unidimensional de las actitudes, emociones y sentimientos; por lo tanto, un modelo unidimensional de estudio político no permite captar esta manifestación de la complejidad humana, consistente en que un ciudadano tenga sentimientos a la vez positivos y negativos con respecto a un mismo candidato.

Desde la historia de la religión se ha subrayado que la ambivalencia con respecto a los líderes religiosos (por el hecho de que algunos han promovido fanatismos religiosos o étnicos que han llevado a la violencia, mientras que otros han utilizado principios religiosos para construir la paz) es una oportunidad porque evidencia -“para quienes reconocen correctamente que la religión continuará siendo una fuerza muy grande en la determinación de la calidad y la forma de relaciones entre personas diferentes”-que la religión brinda una apertura para cultivar la tolerancia y la apertura hacia el otro (Appleby, 2000: 306-307).

Desde el estudio del mercadeo en el actual contexto del capitalismo, se propone una política de la ambivalencia, basada en el hecho de que “el significado que el consumidor da a un producto o incluso a una marca puede ir más allá de su objetivo económico inmediato general” de raigambre capitalista (Barnet-Weiser, 2012: 219-220). Esto

3 La importancia del disenso y del antagonismo para la política democrática viene siendo cada vez más subrayada por pensadores actuales, entre ellos la más incisiva ha sido Chantal Mouffe; ver sus libros: *El retorno de lo político* (1999) y *En torno a lo político* (2007)

4 Pero Bauman subraya también algunas dimensiones o tendencias negativas de la modernidad líquida actual en torno a la ambivalencia, por ejemplo con respecto a la migración, “la tendencia actual es hacia la separación forzosa, hacia el rechazo a los inmigrantes y la limpieza étnica, todo lo cual supone una admisión indirecta y perversa de la persistencia de la ambivalencia, de la imposibilidad de superarla o de solucionarla de alguna manera” (2002: 17).

muestra que la relación entre productores y consumidores no son tan predecibles, como lo podrían creer los estudiosos del mercado. Esta ambivalencia abre la posibilidad de luchar incluso contra el consumismo capitalista, permitiendo crear espacios utópicos (de “prosumidores”) dentro de esta cultura de marcas y productos-mercancías (*brand culture*). A título de ejemplo, el sitio web de WikiLeaks que apareció como un producto más en la cibernética logró utilizar el Internet para subvertir la historia de la información oficial y el derecho de los ciudadanos a tener acceso a ella, dando lugar a una verdadera revolución en la era de la información.

Podríamos ilustrar con muchísimos más ejemplos esta revaloración de la ambivalencia en la filosofía y las ciencias sociales. Nuestra intención es mostrar cómo, desde lo más abstracto hasta lo más concreto (la manera de comprender el lenguaje, la modernidad, la religión, las encuestas de opinión y el consumo de marcas y productos-mercancías), se evidencia el influjo de este paradigma planteado cada vez más como un supuesto fundamental para comprender y explicar la realidad, principalmente en el campo de lo social. Este nuevo supuesto paradigmático rompe con la ilusión de la modernidad, principalmente la Ilustración, que pretendía alcanzar “ideas claras y distintas” y utilizar el “método” como única vía para llegar a la verdad.

Esta racionalidad moderna ilustrada recibe un golpe duro con la revaloración de la ambivalencia como parte de la naturaleza misma de la realidad, en particular lo social. La ambivalencia se considera cada vez menos como desorden, como patología (que ha tenido serias consecuencias sociales, por ejemplo el nazismo) y caos social y político, para convertirse en un objeto de estudio de las ciencias, en particular las ciencias sociales, y en un ángulo legítimo para mirar la realidad. Es un nuevo *paradigma*.

Vale mencionar la reflexión sociológica de Bauman sobre el nazismo como consecuencia social de esta visión moderna de alcanzar una sociedad planificada, perfecta, pura (sin mezcla), y fundamentada en una racionalidad clara y ordenadora (“jardinera”) que exige la eliminación de la ambivalencia y los otros “inclasificables” (judíos, gitanos, etcétera). El sociólogo polaco empieza argumentando cómo el Occidente ha intentado “exorcizar o marginalizar el Holocausto como un episodio histórico aislado y excepcional”; analiza discursos que presentan el Holocausto como “una cuestión específicamente judía” o “una cuestión específicamente alemana” o “la erupción singular de fuerzas premodernas (bárbaras, irracionales), insuficientemente domeñadas, o suprimidas con mínima eficiencia, por la modernización alemana, supuestamente débil y fallida” (Bauman, 2005:41-42). Cuando sabemos que el Holocausto fue producto de un diseño racional de un Estado

jardinero (moderno), fundamentado en criterios que “escindieron la población en plantas que debían ser cultivadas y propagadas, y en maleza que tendría que ser eliminada desde la raíz” (Bauman, 2005:43).

La solución final, tal como lo plantearon los nazis para eliminar a los judíos y otros “otros impuros”, es resultado de “la visión nazi de una sociedad armónica, ordenada y exenta de desviaciones [que] extrajo legitimidad y atractivo de esas visiones y creencias, atrincheradas profundamente en la conciencia pública durante un siglo y medio de historia posterior a la ilustración, llena de propaganda científica y despliegue visual de la maravillosa potencia de la tecnología moderna” (Bauman, 2005:54).

El nazismo, concluye Bauman, es resultado de una visión moderna que, con base en la ciencia, la tecnología y la planificación, buscó crear una sociedad pura, armónica, perfecta, libre de toda ambivalencia. De hecho, el nazismo utilizó la tecnología muy avanzada (de la más avanzada de la época) para perpetrar el Holocausto. Nazismo y modernidad van juntos.

Este recorrido teórico permite vincular la visión de la ambivalencia como patología a la modernidad, y rastrear la genealogía del prejuicio que consiste en juzgar lo no occidental (y todo lo negativo que sucede en el Occidente, por ejemplo el nazismo) como pre-moderno. La modernidad es considerada a la vez como realidad y utopía del Occidente que pregona los ideales ilustrados de libertad, igualdad, progreso, basados en la racionalidad (instrumental), mientras que lo Otro del Occidente se ve como pre-moderno y necesitado de la intervención salvadora del Occidente incluso por medio de la violencia.

La revaloración positiva de la ambivalencia ha permitido combatir esta visión occidental dicotómica del mundo (los modernos-ilustrados-desarrollados de Occidente y los otros-premodernos-bárbaros del “otro” mundo) que justifica la construcción *ad intra* de una sociedad perfecta, pura e ideal contra minorías “impuras” (mediante la planificación y la “purificación”) y el control hegemónico del resto del mundo incluso por medio de la guerra y en el nombre del derecho (los derechos humanos), la democracia y la civilización.

El prejuicio negativo que subyace las teorías de los movimientos sociales occidentales utiliza impensadamente el concepto y criterio de la modernidad de manera unívoca y unilateral (la modernidad entendida por el Occidente como línea de progreso de la humanidad), por más que pretendan rescatar y revalorar la crítica de los llamados nuevos movimientos sociales en su contra. Un ejemplo elocuente de esto, lo encontramos cuando Pedro Ibarra y Benjamín Tejerina afirman: “Y a su vez los movimientos sociales están, evidentemente, conformados por la modernidad [...] Con la modernidad los movimientos dejan de ser

comunitarios (predeterminados culturalmente por la tradición, espontáneos en la acción, cotidianamente informales, vitalmente radicales con objetivos defensivos y difusos) para convertirse en sociales (más conscientemente contruidos, organizados, con intereses definidos y reivindicaciones de forma planificada)” (1998: 13).

Detrás de esta definición se esconde el prejuicio arriba mencionado consistente en aplicar la modernidad y su racionalidad a los movimientos sociales, en contraposición con los movimientos “comunitarios”. Como lo han planteado los miembros del Grupo Modernidad y Colonialidad (Dussel, 2000; Castro-Gómez, 2000), detrás del mito de la modernidad se esconde también la colonialidad (del poder, del saber y del ser) que va de la mano con ella y que lleva a la subalternización de los movimientos sociales “otros” y de las teorías “otras”.

Dichos teóricos de los movimientos sociales hacen un uso no reflexivo del concepto de modernidad, reproduciendo el prejuicio de la univocidad y la unilateralidad de la modernidad en su clasificación dicotómica y colonial de los movimientos sociales: en movimientos sociales del Norte que son nuevos, auto-reflexivos, conscientes de su historicidad y ubicados en luchas globales contra la modernidad y con propuestas globales; luchas “viejas”, “populares”, “locales” del Sur que son “no reflexivas”, “no conscientes de su historicidad” y “ancladas a la Ilustración”.

B. LA AMBIVALENCIA DE LA DEMOCRACIA

¿Cómo se ha planteado y estudiado la ambivalencia concretamente en la democracia? Pretendemos ahora revisar las teorías de la democracia a la luz de nuestro supuesto paradigmático de la ambivalencia para mostrar el uso productivo que se viene haciendo de la ambivalencia en un campo específico de las ciencias sociales (la ciencia política).

Las teorías actuales de la democracia tratan de rastrear la ambivalencia de esta categoría occidental, desde su concepción y aplicación en la Grecia antigua hasta llegar a la modernidad y la época de la globalización, de acuerdo con la periodización que se ha venido utilizando en las ciencias sociales. Por ejemplo, se ha planteado de antemano un primer rostro de la ambivalencia de la democracia entre la democracia antigua y la democracia moderna-contemporánea. La “democracia antigua” fue una democracia “directa”, en la que el *demos* participaba directamente en las deliberaciones sobre los asuntos comunes de la *polis*. Sin embargo, la democracia moderna sería nuestra actual “democracia representativa”, en la que el *demos* escoge a sus representantes para dirigirlo. En los dos casos, el pueblo supuestamente se gobierna a sí mismo: en la democracia antigua, lo hacía por sí mismo; y en la democracia moderna, lo hace indirectamente, por

medio de las elecciones y del voto popular (el sufragio universal), para delegar a quienes lo gobernarán. Según algunos autores (por ejemplo, Cerroni, 1995), el sufragio universal es el signo distintivo de nuestra democracia moderna.

Sin embargo, la misma democracia antigua tenía su ambivalencia; por lo que Sócrates, Platón, Aristóteles y otros filósofos griegos no eran partidarios de ella. Por ejemplo, pensaban que se podía convertir fácilmente por políticos demagogos y corruptos (capaces de manipular al pueblo con su retórica) en anarquía, especie de dictadura (de la opinión, las masas); es decir que lleva en su seno su propia corrupción o destrucción. Por eso, Platón incluso propuso que el rey fuera filósofo o que por lo menos filosofara. Aristóteles argumentó también que la *polis* debía ser dirigida por los más capaces (aristócratas) y no por los muchos (hoy diríamos las masas). Todo esto, para evitar que la democracia, en principio buena, se convierta en su contrario: gobierno dirigido por los demagogos, quienes terminan destruyendo todo orden, el principio de la justicia e incluso matando a los mejores ciudadanos (como ocurrió en el caso de Sócrates).

Giorgio Agamben (2009) señala la “ambigüedad” y el “malentendido” inherentes al concepto de democracia que heredamos de los griegos (la *politeia*): la democracia como constitución y la democracia como gobierno. La democracia entendida como constitución se refiere a la “constitución del cuerpo político”, a la forma de gobierno, es decir: a la dimensión de “conceptualidad del derecho público” (Agamben, 2009: 9). Mientras que la democracia comprendida como gobierno alude más bien a la práctica administrativa, al gobierno, a la técnica de la gubernamentalidad, al poder ejecutivo, a la máquina gubernamental. Ambas concepciones implican dos racionalidades diferentes (una político-jurídica y otra económica-gubernamental); y su desarticulación ha constituido la cruz de la historia política occidental que, según Agamben, la modernidad no ha podido solucionar, a pesar de haber inventado algunos principios tales como la ley, la voluntad general y la soberanía popular.

El filósofo francés Alain Badiou vuelve también a los orígenes griegos para intentar comprender el “emblema democrático” que se expresa en el axioma, según el cual “todo el mundo es democrático” (2009: 15). Critica este “axioma del emblema” porque cuando se dice “todo el mundo”, en la práctica se trata exclusivamente de “el mundo” que es el mundo de los demócratas, quienes son “gente del emblema, gente de Occidente”, mientras que los demás son “de otro mundo que, en cuanto es otro, no es un mundo propiamente hablando” (2009: 16). Por lo tanto, “el mundo de los demócratas no es para nada el mundo ‘de todo el mundo’” y la democracia es “reservada sólo a los demócratas”,

quienes mantienen cerrados los muros del mundo que acaba siendo sólo “el territorio de su vida animal” (Badiou, 2009: 16-17).

Alain Badiou subraya la paradoja de la democracia que, siendo un “emblema” (un *intocable* de nuestra sociedad política), es patrimonio de un pequeño mundo: los demócratas, el Occidente, que se reservan el derecho de otorgar el estatus de democracia a un territorio determinado (el suyo propio) e intervenir en el mundo (exterior) para mantenerla entre sus muros y promoverla. La democracia es principio de exclusión e incluso pretexto de guerra.

Por su parte, Chantal Mouffe habla de la paradoja de la democracia, partiendo de lo vital que “resulta para la política democrática comprender que la democracia liberal es el resultado de la articulación de dos lógicas que en última instancia son incompatibles, y que no hay forma de reconciliarlas” (2003: 22). Nuestra democracia moderna bebe de las dos siguientes tradiciones, engendradoras de dos lógicas y gramáticas opuestas: “Por un lado tenemos la tradición liberal constituida por el imperio de la ley, la defensa de los derechos humanos y el respeto a la libertad individual; por otro, la tradición democrática cuyas ideas principales son las de igualdad, identidad entre gobernantes y gobernados y soberanía popular” (Mouffe, 2003: 20).

En nuestra democracia moderna, el liberalismo se democratizó y la democracia se liberalizó, pero la pregunta es ¿cómo conciliar libertad e igualdad, partiendo de una articulación entre las libertades formales “burguesas” y la igualdad reclamada por quienes se encuentran en posiciones desfavorecidas de la sociedad?

Además, en nuestra democracia moderna se ha privilegiado la defensa de los derechos humanos (principalmente los derechos de corte individual) por encima de la soberanía popular, generando el riesgo de “un ‘déficit democrático’ que, dado el papel central desempeñado por la idea de soberanía popular en el imaginario democrático, puede tener efectos muy peligrosos sobre la lealtad mostrada a las instituciones democráticas” (Mouffe, 2003: 21).

Por otra parte, la democracia actual se encuentra, según Habermas (2004), diluida entre la sociedad, el mercado y el Estado dentro de las fronteras nacionales. La economía se vuelve cada vez más transnacional, mientras que el Estado sigue funcionando sobre una base territorial. Sin embargo, para lograr la democracia es necesario que se dé “la institucionalización de un influjo democrático de la sociedad sobre sí misma” para conservar el Estado social y equilibrar las consecuencias socialmente no deseadas del capitalismo (Habermas, 2004: 94). Habermas plantea la necesidad de que la democracia se adecúe a la forma moderna de un Estado que sea

- *Dotado de una administración efectiva*: que tenga capacidad política de acción (Estado-administración).
- *Territorial-soberano*: que establezca la población y el territorio en relación con sus fronteras y que pueda disfrutar de su soberanía y autodeterminación.
- *Nacional*: que cuente con la participación de miembros activos vinculados a través del simbolismo cultural de pueblo y el estatus republicano de ciudadanos.
- *Social*: que pueda asegurar derechos iguales para sus ciudadanos en forma aproximativa.

Sin embargo, esta adecuación entre democracia y Estado moderno está cada vez más vulnerada por procesos de globalización del mercado, de la migración, etc. Además, “más decisiva es la circunstancia de que un Estado, que está cada vez más imbricado en las interdependencias de la economía y la sociedad mundiales, pierde tanta autonomía y capacidad de acción como sustancia democrática” (Habermas, 2004: 97).

Si Chantal Mouffe pone el acento en la necesidad de mantener la soberanía popular en la paradoja democrática, Habermas plantea que la democracia que se ha venido desarrollando en el Estado territorial ve peligrar su vinculación histórica o afinidad con el Estado nacional a raíz de la pérdida de autonomía de este último. Del mismo modo, Habermas insiste en la importancia de la soberanía estatal en sus cuatro dimensiones (Estado-administración, Estado territorial, Estado nacional y Estado social) como condición de posibilidad “para que una asociación de ciudadanos pueda regular democráticamente su vida en común e influir con medios políticos sobre sus condiciones de vida” (Habermas, 2004: 94).

El filósofo del derecho estadounidense Dworkin articula una reflexión importante sobre el estado lamentable de la democracia en los Estados Unidos de América, en el contexto de las elecciones presidenciales de 2004. Incluso se preguntó si la democracia era posible en los Estados Unidos; de hecho, el título original de su libro en inglés, publicado originalmente en 2006, es el siguiente: *Is democracy possible here?* (versión español: *La democracia posible*, publicado en 2008). Parte de la opinión muy compartida en su propio país de que hay una brecha enorme entre dos culturas: la de los republicanos (cultura roja) y la de los demócratas (cultura azul).

Según esta opinión, se podría incluso evidenciar esta división desde el mismo mapa geográfico del país (presencia de y apoyo a los republicanos en las zonas más rurales del medio oeste, sur y suroeste;

y a los demócratas en los centros urbanos, las costas y en los Estados industriales del Norte), pasando por posturas sobre la religión, la distribución de la riqueza, hasta llegar a temas éticos sobre la libertad sexual, el calentamiento global, las relaciones internacionales. Dworkin señala que esta opinión traduce de manera elocuente cómo “la política estadounidense se encuentra en un estado lamentable” en que “discrepamos sobre casi todo”; “estos desacuerdos no transcurren de manera civilizada, ya que no existe respeto recíproco” y “hemos dejado de ser socios en el autogobierno; nuestra política es una forma de guerra” (2008: 15).

De acuerdo con Dworkin, la pregunta fundamental para saber si la democracia es posible en los Estados Unidos es analizar si es posible un debate real, si existe una cultura del debate (argumentado, respetuoso) aunque no exista consenso entre las opiniones. Se esforzará por “hallar principios compartidos por los norteamericanos lo suficientemente sustanciales como para posibilitar un debate político nacional provechoso” (Dworkin, 2008: 21). Principios que si bien, son abstractos, pero pueden dar claridad para saber cuáles son las implicaciones con respecto de las grandes cuestiones que nos dividen. El trata de crear un terreno común para posibilitar el entendimiento entre los norteamericanos; sin el cual no puede haber posibilidad de debate ni de democracia.

En nuestra edad contemporánea se asocia cada vez más la democracia con la liberalización económica como “dos precondiciones para la participación plena en la economía global”, según Bastian y Luckham (2003: 1). Sin embargo, para ambos autores, esta democracia tiene sus contradicciones internas: agudiza la exclusión, se convierte en un instrumento al servicio de los poderosos intereses económicos e impide la participación popular en el gobierno (Bastian & Luckham, 2003: 1).

Eta democracia liberal ha privilegiado la liberalización económica y la libertad del mercado en nombre de la libertad, reduciendo la ciudadanía al mercado electoral. Afirma Sader que es esta democracia contradictoria que se ha promovido principalmente en América Latina; democracia cuya “ideología busca identificar al ciudadano con el consumidor y el proceso electoral con el mercado” (Sader, 2004: 568). Pero más aún: dicha democracia ha promovido la liberalización comercial y restringido los derechos humanos (mediante la privatización de los servicios públicos, por ejemplo) e incluso la participación de los ciudadanos en el bien común. El ciudadano ejerce cada vez menos su ciudadanía, al ver reducir el acceso a sus derechos socio-económicos y culturales fundamentales; su participación se restringe definitivamente al mero ejercicio del voto.

Por su parte, Noam Chomsky (1992: 18) refiere al miedo a la democracia que se observa paradójicamente en las sociedades más de-

mocráticas, donde se usan dispositivos (incluyendo “la estructuración de valores y opciones de actuación”) para controlar el pensamiento y limitar el papel significativo que podrían jugar los ciudadanos en la gestión de los asuntos públicos. Por ejemplo, los medios de comunicación se convierten, mediante la manipulación, en creadores de una opinión pública que termina por imponer pautas de acción (al principio, en contra de sus convicciones) y controlar el pensamiento. En este sentido, decía Karl Popper que mientras no se controlaban los medios de comunicación, sería difícil alcanzar la democracia.

Por todas las contradicciones, tensiones y ambigüedades arriba mencionadas, Boaventura de Sousa Santos (2004) habla de una democracia “antidemocrática”; por lo que se hace necesario democratizar la democracia, construyéndola desde abajo y haciéndola participativa.

Como lo hemos evidenciado, se encuentra la ambivalencia en las teorías democráticas desde todas las latitudes (Estados Unidos, Europa, América Latina, etcétera). La democracia no es unívoca, sino que incluye en sí misma muchas contradicciones e incluso ella misma es pura ambivalencia. Y esto, desde los griegos hasta hoy día. Constitución- Forma de gobierno, liberalismo- soberanía popular, Estado territorial- mercado global, guerra – principios comunes, liberalización económica- restricción de los derechos socio-económicos y de la participación política: la democracia ha oscilado entre estos opuestos y ha terminado convirtiéndose en lo opuesto a sí misma.

V. CONSTRUYENDO UNA MATRIZ TEÓRICA DE LA DEMOCRACIA AMBIVALENTE

La pregunta que brota de lo anterior es la siguiente: ¿Cómo identificar y reconocer la democracia? ¿Cómo caracterizarla en virtud de su misma ambivalencia? ¿Cuáles son sus dimensiones observables en la realidad?

Esta problemática nos lleva a la segunda parte de nuestra investigación, en la que pretendemos construir una teoría sustantiva de la democracia ambivalente a través de una matriz construida con base en el paradigma de la ambivalencia y los elementos opuestos y contradictorios (de la teoría general de la democracia) que los autores arriba señalados mencionaron. Antes de explicar la matriz de la democracia ambivalente que pretende ser a la vez comprensiva (para comprender algunos rostros de la ambivalencia de la democracia, principalmente en América Latina) y comprehensiva (para entender todas las dimensiones y rostros de la ambivalencia de la democracia en Haití desde los inicios del siglo XX), contextualicemos la democracia en América Latina.

Se puede identificar tres ciclos de los procesos democráticos en América Latina en las últimas cinco décadas.

El primer ciclo fue en los años sesenta, cuando los países de América Latina sufrieron de dictaduras militares en las que se vieron afectadas las libertades públicas y los derechos humanos. Según Jonathan Hartlyn (1996: 33), “entre 1962 y 1964 hubo ocho golpes de Estado en nuestra región. Golpes militares en Brasil, Argentina, Perú,

Chile y Uruguay inauguraron regímenes militares burocrático-autoritarios o de otro tipo que buscaron reconstruir el orden institucional, bien como respuesta a las amenazas de la izquierda o como un intento de prevenir esta amenaza. Esas dictaduras que fueron creciendo en la región hasta alcanzar 16 países atacaron directamente las libertades públicas y los derechos humanos, aunque no el constitucionalismo propiamente dicho porque la mayoría de dichos países no contaban con constituciones democráticas”.

El segundo ciclo ocurrió en la década del ochenta, en que se realizaron elecciones presidenciales, en conformidad con las reglas de juego constitucionales. Por ejemplo, “durante el periodo de 1988-1991, por primera vez en la historia del continente, se celebraron elecciones presidenciales en todos los países excepto en Cuba” (Hartlyn, 1996: 33). La casi totalidad de los países de la región se convirtieron en “democracias constitucionales”.

El tercer ciclo, que seguiría hasta hoy día, ha sido en la década del noventa, con el inicio de la era de democratizaciones en América Latina y el Caribe, en lo que respecta a las dos dimensiones “liberal” y “constitucional”. Por ejemplo, varios pueblos y Estados de la región estrenaron nuevas constituciones políticas que reconocían los derechos humanos, las libertades públicas, los derechos de las minorías, las reglas del juego democráticas. Ha habido un esfuerzo regional por condenar los golpes de estado y facilitar la resolución negociada y democrática de los conflictos políticos y sociales internos.

Sin embargo, desde 1991 hasta ahora el caso de Haití ha sido único (junto con el caso de Panamá, donde intervino los Estados Unidos para derrocar al presidente Noriega, pero la situación política en este país centroamericano se ha “estabilizado” relativamente) porque los militares asestaron un golpe de estado a un presidente elegido democráticamente. Ahora vamos a revisar los múltiples rostros (algunos muy específicos) de la ambivalencia democrática o de la democracia ambivalente en la historia reciente de Haití (de 1915 hasta la fecha), de acuerdo con la matriz teórica abajo presentada.

Cuadro II
Las tres Dimensiones De La Democracia Ambivalente

Democracia Vs Demócratas (El mundo propio y el “otro mundo”)		
Dimensiones de la democracia	Variables: Derechos	Peligro o enemigo
Liberalismo	Derechos civiles y políticos (libertad de opinión, pensamiento, de oposición, etcétera) Derechos humanos individuales.	Dictaduras que los suspenden – Estado de excepción
Constitucionalismo	Derechos de las minorías. Recursos jurídicos de anticonstitucionalidad contra el Estado por la toma o la omisión de algunas decisiones o leyes y decretos. Derechos de garantía constitucional contra el Estado, sus instituciones y autoridades.	Puro formalismo, no se aplica o se aplica a conveniencia de las autoridades o los poderes de facto.
Soberanía popular-estatal	Derechos socio-económicos (Acceso a bienes y servicios públicos; participación, inclusión, soberanía alimentaria, equidad) Derecho a la Auto-determinación.	Globalización del Mercado que elimina el Estado social y restringe políticas sociales para corregir desigualdades. Intervención extranjera, manipulando el Derecho internacional.

Fuente: Elaboración propia, con base en el paradigma de la ambivalencia y la teoría de la democracia ambivalente.

A. DEMOCRACIA VERSUS DEMÓCRATAS

¿Se puede hablar de Haití como un país democrático? ¿Quiénes han tenido el poder de calificar si un país es democrático o no? ¿Qué aporta el caso de Haití como experiencia histórica relacionada con la democracia?

Lo primero que habría que explicar es que la democracia tiene una larga historia en Haití, en la que se evidencia la ambivalencia “democracia versus demócratas” (primer rostro de la ambivalencia en nuestra matriz teórica). La ocupación americana de Haití de 1915 a 1934 se realizó bajo el argumento del presidente estadounidense de aquel entonces Woodrow Wilson (1913-1921) de democratizar el país. “Según explicó un embajador estadounidense a su perplejo homólogo

británico, Estados Unidos intervendrá siempre que fuera necesario en América Latina para ‘hacerlos votar y vivir según sus decisiones’. Si surgían rebeliones, ‘iremos y los haremos votar de nuevo’”, escribió Peter Smith (2009: 112).

En este contexto, Haití fue una de las primeras víctimas de estas intervenciones de los Estados Unidos para imponer la democracia en la región. Desde entonces, los Estados Unidos ha sido quien define cuándo Haití se podía considerar democrático y cuándo debía intervenir para restablecer la democracia. Por ejemplo, los Estados Unidos apoyó la dictadura de Duvalier durante un buen lapso de tiempo; pero, cuando llegó Jimmy Carter (1977-1981) al poder, juzgó que era importante la liberalización política (por ejemplo, la existencia de los partidos de oposición y el respeto a los derechos humanos) que debería iniciar con la liberalización económica (apertura del mercado).

B. LIBERALIZACIÓN ECONÓMICA Y SOBERANÍA POPULAR (O ESTADO SOCIAL)

Esta liberalización económica va a derramar el vaso, cuando en 1982 Washington exigió a Haití que erradicara los cerdos criollos por temor supuestamente a una eventual epidemia de peste que podría afectar a los animales. Esta decisión destruyó la economía campesina y pauperizó a un gran número de personas cuyo capital más importante era justamente los cerdos criollos, que se habían adaptado muy bien al país y a las familias haitianas.

Se introdujeron también en el país en esta época las *maquillas* (especie de industrias de ensamblaje destinadas a finalizar o participar en el proceso de confección de los productos textiles) como nueva forma de trabajo, en la que los campesinos y las clases urbanas populares se convirtieron en mano de obra barata y explotada. Lo que ha llevado a la creación de una nueva clase social excluida -los obreros de las maquillas-, vulnerable frente al capital y sin apoyo del Estado para negociar el salario mínimo y las otras condiciones laborales ni siquiera en el respeto a los mínimos de dignidad.

C. CONSTITUCIONALISMO VERSUS SOBERANÍA ESTATAL

En 1990, cuando Haití por primera vez en su historia eligió a un presidente democrático, el ex sacerdote salesiano Jean-Bertrand Aristide, las fuerzas armadas de Haití le asestaron un golpe de estado e instauran en el país un régimen autoritario, apoyado por la jerarquía de la Iglesia católica, las élites haitianas, la oposición política y los tres países más influyentes en Haití: los Estados Unidos, Francia y Canadá. En 1994 el nuevo presidente de los Estados Unidos, Bill Clinton (sucesor de George Bush padre, quien apoyó el golpe de estado contra Aristide), decidió

restaurar la “democracia” en Haití al permitir el regreso de Aristide al poder. Desde entonces, Haití ha estado viviendo bajo la ocupación extranjera asumida posteriormente por la Organización de las Naciones Unidas (ONU); lo que ha afectado su soberanía estatal, uno de los principios de la Constitución haitiana de 1987 que establece en su primer artículo: “Haití es una República indivisible, soberana, independiente, cooperativa, libre, democrática y social”.

Haití ha vivido como país libre, soberano e independiente un espacio de tiempo relativamente corto en su historia, si contamos los 15 años de ocupación norteamericana, los 30 años de la dictadura duvalierista apoyada por los gobiernos norteamericanos y los últimos 15 años de intervención norteamericana y de la ONU. En total, 60 años. Además, los primeros años (casi todo el siglo XIX) después de la independencia haitiana en 1804, los primeros presidentes se dedicaron a proteger el territorio de la joven república negra y luego a “pagar” a Francia la excesiva suma de la “deuda de la independencia”.

D. DEPENDENCIA ECONÓMICA VERSUS SOBERANÍA ESTATAL Y POPULAR O LA DOMESTICACIÓN DE LA DEMOCRACIA

Otra cara de la ambivalencia democrática se relaciona con la liberalización: Haití fue obligado a abrir su mercado y liberalizar su comercio desde la década del ochenta, justamente en el marco de la liberalización política que vino exigiendo el presidente Jimmy Carter al dictador Jean-Claude Duvalier alias *Baby Doc*.

Pero esta liberalización económica será profundizada por el ex presidente norteamericano Bill Clinton (1993-2001), quien intervendrá activamente en la crisis política que oponía las fuerzas armadas de Haití (FADH) y el presidente exiliado Jean-Bertrand Aristide, víctima de un golpe militar en 1991. Efectivamente Clinton va a permitir el regreso a Haití del presidente haitiano derrocado por medio de la operación llamada “*Restore democracy*” (Restaurar la democracia), pero va a aplicar en el país el programa de ajuste estructural que terminó entregando la economía ya exangüe del país a las instituciones de financiamiento internacional (IFI). A partir de allí, creció enormemente la deuda externa de Haití y, por ende, la dependencia económica y política del país.

Junto con la soberanía estatal que se ha reducido simplemente a la posibilidad de organizar elecciones, se ha ido menguando también la soberanía alimentaria y la capacidad de actuación política del pueblo para decidir sobre su futuro. La participación o soberanía del pueblo haitiano se redujo al ejercicio del voto.

Como bien lo dice Peter H. Smith (2009), se ha domesticado la democracia en América Latina, justamente cuando nuestras economías se volvieron dependientes de las instituciones financieras internacionales

en el marco de la aplicación de las políticas de ajuste estructural tras la crisis de las deudas o la ola de liberalizaciones político-económicas a inicios de la década del ochenta.

El terremoto que afectó Haití el 12 de enero de 2010 no cambió sustancialmente la situación de dependencia político-económica del país; al contrario, la profundizó ya que el país necesita ahora más asistencia humanitaria y el apoyo de la cooperación internacional, hegemonizada por los tres países más influyentes, para su reconstrucción.

Se podría ilustrar con más ejemplos otros rostros de la ambivalencia de la democracia en Haití, pero ahora vamos a enfocarnos en cómo se ha vivido la ambivalencia más concretamente en los movimientos sociales del país.

E. AMBIGÜEDADES EN LAS CONCEPCIONES DE LA DEMOCRACIA EN LAS REIVINDICACIONES DE LOS MOVIMIENTOS

En este escenario de ambivalencia democrática desde el pasado siglo XX, los movimientos y grupos sociales han venido luchando en favor de la democracia. Sin embargo, sus comprensiones y visiones de la democracia han sido bien diferentes y, a veces, contradictorias.

1. SOBERANÍA ESTATAL Y GLOBALIZACIÓN DEL MERCADO

Siguiendo con nuestra matriz teórica de la democracia ambivalente, podemos evidenciar que varios grupos sociales, por ejemplo campesinos, agricultores, productores y miembros de cooperativas de economía solidaria, han exigido el apoyo del Estado para salvar y aumentar la producción agropecuaria nacional, de tal modo que estos grupos superen la exclusión y el país alcance la soberanía alimentaria; mientras que otros grupos de artesanos e incluso de agricultores también piden al Estado la apertura del mercado nacional para que puedan vender en el mercado internacional sus artesanías e incluso sus productos agrícolas como el café, el mango, etc.

En suma, ¿qué debe hacer el Estado haitiano? ¿Abrir o cerrar el mercado nacional? ¿O las dos cosas? ¿Es posible?, si sí, pero ¿cómo?

2. CONSTITUCIONALISMO Y SOBERANÍA POPULAR

Después de la adopción de la nueva Constitución haitiana en 1987, varias organizaciones se vienen dedicando a la promoción y defensa del Estado de derecho y del respeto a las reglas de juego democráticas.

Sin embargo, quienes defienden la soberanía popular (principalmente el movimiento de los estudiantes de la Universidad del Estado de Haití –UEH-) sostienen que, en vez de defender un formalismo constitucional y de “medias tintas”, el blanco de la lucha debe centrarse en la recuperación de la soberanía del pueblo (ya pisoteada por botas ex-

tranjeras) mediante la lucha contra un Estado que se ha vendido y una Comunidad internacional liderada por los Estados Unidos de América que ocupa el país. En este caso, la desobediencia civil (el poner entre paréntesis una Constitución política que ya está inaplicada e inaplicable en virtud de la misma “ocupación extranjera”) e incluso la violencia son el camino para recuperar la soberanía y el derecho a la autodeterminación del pueblo haitiano. Por ejemplo, varios movimientos predicán el uso de la violencia y de todos los medios posibles en la lucha contra la “ocupación”, en nombre de Jean-Jacques Dessalines y de Charlemagne Péralte, dos héroes que lucharon contra la colonización francesa y la ocupación americana respectivamente.

¿Qué deben escoger los haitianos? ¿La violencia y todos los medios necesarios para liberar el país de la intervención extranjera o el uso del derecho constitucional para negociar el retiro de las tropas militares extranjeras del territorio nacional, de acuerdo con los principios del derecho internacional?

3. DERECHOS DE LAS MINORÍAS, A LA AUTODETERMINACIÓN Y SOBERANÍA POPULAR VERSUS DERECHOS LIBERALES

Los grupos que defienden los derechos de las minorías (mujeres, niños) y otras categorías sociales (campesinos, obreros, etcétera) califican de “burgueses” a quienes promueven los derechos individuales; invitan a los “burgueses” a bajarse a las calles para manifestarse contra el Estado excluyente y los ocupantes, en favor de la equidad de género, la inclusión, la reforma agraria, etc. Señalan que lo que se necesita en Haití es una revolución, y no el “poner parches” a un Estado que está al servicio de la burguesía “compradora” y una élite vendida que velan ambos sólo por los derechos mínimos formales (liberales y constitucionales).

El debate de fondo es en torno a la relación con el Estado haitiano que es débil, pero que sigue siendo el actor fundamental en el país. La pregunta es: ¿Reformar el Estado o transformarlo profundamente, de raíz?

Hay movimientos reformistas que piden, desde sus estrategias de incidencia política, algunas reformas en las instituciones, principalmente judiciales, para que se respeten las reglas del juego democrático y se creen los canales de negociación de las reivindicaciones sociales e incluso los conflictos. Son movimientos que piden el ensanchamiento pacífico de la participación política.

Sin embargo, hay otros movimientos “revolucionarios” que exigen la transformación de un Estado calificado de “excluyente”, “comprador” (al servicio de intereses extranjeros), “domesticado” por una élite retrógrada, y que debe ser transformado. La revolución se plantea como la única alternativa viable para alcanzar la inclusión, la soberanía popular e incluso estatal.

En este sentido, vale subrayar que la alternativa política, consistente en buscar tomar el poder a través de las elecciones, es cada vez menos contemplada en Haití, debido al desprestigio y déficit de legitimidad del que sufren la actividad política, los partidos políticos y los mismos políticos en las últimas décadas.

Las opciones se radicalizan cada vez más en torno a las dos posiciones opuestas: el ensanchamiento de la participación política según las reglas constitucionales y la incidencia política negociada o la revolución violenta-popular *tout court*.

VI. HACIA LA DEMOCRACIA CULTURAL

Si bien los grupos sociales en Haití emergieron y vienen funcionando de manera cacofónica en el escenario nacional, a veces con contradicciones flagrantes entre sus propósitos, tal como lo acabamos de ver; sin embargo, los grupos que se autodenominan culturales subrayaron desde un principio la necesidad de tomar en serio lo “cultural” en la construcción del sujeto haitiano; de allí su aporte a la construcción de la democracia. Son grupos que escogieron otro frente de batalla y otras reivindicaciones. Nos centraremos en el estudio de caso del movimiento cultural Sanba.

1. CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS, RELACIONADAS CON LA OPERATIVIZACIÓN

En la investigación, tal como lo planteamos arriba, utilizamos la metodología cualitativa por las razones mencionadas. Usaremos tres métodos: el estudio de caso del Movimiento Sanba, el estudio biográfico de su iniciador Sanba Zao y el análisis de algunas de sus canciones. Este movimiento cultural planteó otro tipo de reivindicaciones que, si bien no pueden ser calificadas de “políticas” o “democráticas”, tuvieron o han tenido una incidencia significativa en la construcción de la democracia desde lo cultural o la cultura, correctamente entendida. Es la apuesta fundamental de nuestra investigación que aclararemos, luego de la contextualización del movimiento Sanba.

A. CONTEXTO DEL MOVIMIENTO SANBA

Dado el alcance de la investigación, escogimos los métodos de estudio de caso y análisis biográfico porque nos permiten aproximarnos a un movimiento social, de índole cultural, que abre un panorama interesante para estudiar la relación entre cultura y democracia y, sobre todo, calibrar el papel de la cultura en la construcción de la democracia en un contexto histórico bien particular (entre finales de la década del setenta e inicios de la década del ochenta) a través del relato de su propio fundador. Un contexto en el que Haití vivía bajo una dictadura feroz y se borraba completamente del mapa la oposición política calificada de comunista, es decir, digna de ser destruida y, esto, con el apoyo de los Estados Unidos (en el marco de la guerra fría entre los Estados Unidos y la Unión Soviética que se libraba, en particular, en torno al caso del país vecino Cuba). Haití estaba bajo la lupa.

Además, el movimiento Sanba nos permite conectarnos con el vudú, ya que su propósito fundamental es revalorizar la cultura haitiana, las “raíces”, los valores y principalmente el vudú. Haití es el primer país donde los negros conquistaron su independencia; fue, en gran parte, gracias al vudú que logró realizar en los negros una emancipación “mental”.

A título de ejemplo, podemos citar el discurso del sacerdote vudú Bouckman quien, en medio de una ceremonia celebrada el 23 de agosto de 1991, invitó a los participantes a destruir la imagen del “dios blanco” y a escuchar a “nuestro” dios y la voz de la libertad que “nos llama”.

El discurso de Bouckman fue clave para la empresa de la liberación que iniciarán los esclavos negros de Haití. Por ejemplo, critica de manera radical la esclavitud, considerada como un crimen, a pesar de que ella fue regida por las leyes de la metrópoli (Francia), por ejemplo el Código negro (*Code noir*) de Luis XIV publicado en 1685. Critica también la iglesia católica, al denunciar a su “dios blanco” que apoya la esclavitud y al invitar a destruir su imagen, en nombre de la justicia que exige la venganza contra el criminal, es decir, el castigo a los crímenes, y la restitución de la libertad a favor de las víctimas. Este discurso del sacerdote vudú Bouckman convierte en “problema” la esclavitud y la imagen de dios que la justifica. Incluso va más allá, al proponer otra imagen de un dios “nuestro” que reclama la venganza y llama a la libertad. Se trasluce allí una revolución mental y espiritual. En la ceremonia de Bois-Caïman ya se estaba realizando la revolución haitiana y, de hecho, se estaba poniendo en marcha la liberación de todo un continente y la lucha contra un sistema socio-económico mundial: la esclavitud.

Con razón, la UNESCO escogió el 23 de agosto como Día Internacional del Recuerdo de la Trata de Esclavos y de su Abolición, señalando que “esta fecha no celebra únicamente esa noche histórica de 1791 en

que los esclavos de la zona francesa de la isla de Santo Domingo se alzaron para romper sus cadenas y poner en marcha la insurrección que desembocaría en la revolución haitiana. Con esa fecha también se desea rendir homenaje a cuantos han trabajado colectiva o individualmente para iniciar el irreversible proceso de la abolición de la trata negrera y de la esclavitud en el mundo entero” (UNESCO, 2007).

Volver al vudú es ya en sí un acto revolucionario que recuerda a los haitianos que no deben vivir bajo la opresión y tienen que luchar por su liberación. Este movimiento Sanba disputó con la dictadura duvalierista la herencia del vudú (Duvalier, principalmente Papa Doc, fue su adversario). Recordemos que el dictador François Duvalier “puso a su servicio el misticismo vudú y la brujería para destruir a los personajes más importantes” (Perchellet, 2010: 49). El vudú fue instrumentalizado políticamente por *Papa Doc*. El movimiento Sanba, sin expresarlo de manera nítida, critica esta instrumentalización, planteando que el vudú es parte fundamental de las raíces de “todos” los haitianos (no es sólo de “algunos” haitianos, tampoco se debe usar contra algunos haitianos); por eso, es importante revalorizarlo e incluso desconectarlo del *macoutismo* (el régimen de Duvalier, con su cuerpo paramilitar llamado los *Tontons-macoute*).

B. ESTRATEGIAS DE RECOPIACIÓN DE DATOS

De allí la importancia clave del Movimiento Sanba, iniciado por Sanba Zao. En este sentido, fue importante recuperar la experiencia de vida del iniciador de este movimiento para reconstruir el plexo de sentidos relacionados con la importancia de dicho movimiento en este contexto bien particular, en el que surgió. Utilizamos, en un primer momento, la técnica de la entrevista interpretativa para recopilar los datos sobre el Movimiento Sanba y sobre su biografía. Fueron entrevistas en formato libre que se realizaron con él en el año 2011 (entre noviembre y diciembre), en el marco del proyecto de elaboración del libro *Haití por sí* (Adital, 2013) sobre los movimientos sociales haitianos después del terremoto del 12 de enero de 2010.

Sin embargo, gran parte de las informaciones recopiladas en la investigación es fruto de mi conocimiento personal de Sanba Zao, por haber participado con sus círculos de seguidores en algunos eventos en Puerto Príncipe de 2007 a 2009. El personaje me cautivó; por eso, quise conocerlo y realizar una investigación tomando al movimiento Sanba que fundó como estudio de caso, a él como objeto de estudio biográfico y a algunas de sus canciones como insumos para hacer un análisis del discurso concreto en un cuadro semiótico.

Las informaciones recogidas en la investigación resultan también de otras fuentes que encontré en archivos audio-visuales (ver la

sección de webgrafía en la *Bibliografía*, al final del texto), por ejemplo en archivos de la Televisión Nacional de Haití (TNH) en cuyos programas Sanba Zao participó varias veces como entrevistado. Constituyen una fuente de información privilegiada porque en esos espacios Sanba Zao procuró ser mucho más claro, preciso y exhaustivo.

Finalmente, otra fuente de información que nos ayudó mucho a entender el impacto internacional del movimiento Sanba es el Internet. Gracias a esta fuente, nos enteramos de las múltiples giras internacionales de Sanba, logramos recrear los ambientes y conocer las iniciativas de músicos de varios países (por ejemplo, en Suecia) que crearon también grupos de música raíz vudú. Lo cual nos permite calibrar el carácter global de una música tan haitiana, fundamentada en una cultura que tiene sus raíces en África.

C. ESTRATEGIA INTERPRETATIVA DEL ANÁLISIS DEL DISCURSO

Otro método que utilizamos en la investigación fue el análisis del discurso a través del análisis audiovisual de contenidos de algunos de sus canciones, aunque lo propio de la música Sanba y en particular de Sanba Zao no es tanto la extensión de sus contenidos sino el uso de proverbios y mensajes claves heredados de la tradición haitiana (y cantados a través de un tipo de música “seductor”). En este contexto, retomamos dos canciones en las que los estribillos son claves: “*Kreyòl pale, kreyòl konprann*”, “*Nou goumen pou tè a, moun yo pran tè a*”.

Recordemos que la música vudú da un lugar especial a los estribillos que son generalmente una frase corta, pero tan significativa que los cantantes, el coro y todos los participantes los repiten a lo largo de toda la canción. Por lo mismo, el análisis de los contenidos debe centrarse principalmente en dichos mensajes-estribillos. Es un género de música bien determinado que nos exige el uso de un tipo de análisis de contenidos específico.

Otra consideración importante se relaciona con la fecha de las canciones. Recordemos también que las canciones de Sanba Zao han sido retomadas fundamentalmente del legado del vudú; es decir que son canciones “tradicionales” que todos los haitianos, principalmente quienes compartimos la tradición vudú, conocemos. Son música Raíz, en el sentido que marcan nuestras raíces. Por lo tanto, el análisis de dichas canciones deben aprehender no sólo los significados, sino los sentidos a los que apuntan, es decir: el valor que cobra para quienes las cantan, en este caso para Sanba Zao. Utilizamos como clave de interpretación los sentidos que reconstruiremos a partir de los significados; esta reconstrucción tomará en cuenta también nuestras preguntas, además del propio contexto de Sanba Zao. Nos parece que el horizonte del análisis del discurso es el más apropiado para hacer esta complementariedad

entre los dos horizontes y los dos elementos: significado y sentido, entrevistado e investigador.

Cuadro III
Análisis del discurso

Punto de partida: Diferencia entre significado y sentido.



Tarea: abrir los significados contextuales de la obra (canción de Sanba Zao), considerada como una pregunta hecha al investigador quien debe responder desde su contexto temporal y espacial reconstruyendo el plexo de sentidos.



Análisis del discurso = análisis complementario de los significados y sentidos.

Fuente: Elaboración propia, con base en el horizonte interpretativo del análisis del discurso

D. ANÁLISIS DE RESULTADOS, CON BASE EN EL ANÁLISIS BIOGRÁFICO DE SANBA ZAO

¿QUIÉN ES SANBA ZAO?

Su nombre de pila es Louis Lesly Marcelin. Nació en 1954. Creció en un barrio popular de Puerto Príncipe, *Quartier Bas Peu de Choses*, que tenía una vida cultural muy activa en esta época. Este barrio vio nacer muchos grupos musicales; allí fue donde el joven inquieto Marcelin aprendió a tocar varios instrumentos musicales.

Desde muy pequeño, Marcelin cantaba y trataba de imitar a los músicos y cantantes populares de Haití que pasaban por su barrio. Fue un rasgo característico del niño Marcelin en la familia: su gusto por la música. Su papá lo abandonó, y se crió con su mamá. Creció en la familia de su mamá, con su suegro que era guitarrista y hacía serenatas. Sanba Zao recordó que sabía cantar, pero no sabía tocar guitarra ni tambor. En aquel entonces, era sumamente importante para un joven aprender a tocar los instrumentos de música porque los jóvenes hacían muchas serenatas en los barrios o vecindades donde vivían las muchachas que cortejaban.

Marcelin tuvo que aprender a tocar guitarra y tambor en las fiestas populares y otras fiestas en las que participaba. Por ejemplo, en su

barrio “*Bas Peu de Choses*”, convivía con todos los grupos musicales, incluso con un grupo musical (llamado “Jenou”) conformado por homosexuales (en este tiempo se les excluía y estigmatizaba mucho más que ahora). Pero este grupo dio una importancia fundamental a la cultura haitiana, desde la forma en que sus miembros se vestían. Aprendió mucho de ese grupo que sembró en él el deseo de poner la centralidad de la cultura haitiana en la música.

El joven Marcelin se dedicó en los años 72, cuando empezó su carrera como músico, a tocar e interpretar música extranjera, en particular música americana como jazz, blues, reggae y, sobre todo, pop. Le encantaba un cantante afroamericano llamado Al Jarreau, principalmente por la manera como hacía sonidos musicales con sus labios. La juventud de Marcelin, en sus primeros 25 años de edad, fue fuertemente marcada por la música extranjera que él conoció, o la que simplemente se escuchaba en Haití (ranchera y otros estilos de música mexicana) o que estaba en boga (reggae) en aquel tiempo. Su ideal como joven, a esta edad, era imitar a músicos extranjeros.

A mitad de la década del setenta aproximadamente, hacia los años 78, se va a producir en el joven Marcelin un cuestionamiento fuerte, que lo va a llevar a una “conversión” musical y personal profunda. Al verse involucrado en la interpretación de músicos y ritmos extranjeros de una manera cada vez más intensa, se preguntó ¿Dónde estaba lo suyo en todo ello? Desde entonces, se puso a cuestionarse por su ser haitiano, por su cultura, por la música de su país. Marcelin ya era un hombre nuevo. Se estaba anunciando el *Sanba* que lo habitaba desde que era niño y que fue olvidando en su juventud temprana.

Estos cuestionamientos lo condujeron a dar un *giro* musical: ya se consagró a la música haitiana, particularmente la música del vudú y toda la cultura vinculada a ella. Se especializó en el tambor haitiano y aprendió los ritmos “vudú”. Incluso cambió de nombre, para indicar que ya era otra persona. Escogió el nombre “Sanba Zao”.

Sanba es una palabra india (de los tainos, primeros habitantes de la Isla Ayiti, ahora Haití y República Dominicana) que significa “poeta”. Marcelin entendió que la tarea de un poeta o un Sanba es similar a la de un intelectual: trata de comprender su realidad. Un poeta es un cantor de la realidad, un cultivador de la realidad. Marcelin asocia el núcleo de la realidad principalmente a sus raíces vudú, su identidad haitiana y la lucha por apoyar y reivindicar a sectores excluidos del país. Por ejemplo, él y los primeros adeptos de su movimiento musical se vestían de azul, color que simboliza en Haití a los campesinos, y utilizaban *macoutes*, especie de bolsos artesanales que utilizaban los campesinos y que después usarán los tontons-macoutes (de allí el origen de su nombre).

El segundo nombre “Zao” significa para él una deformación del nombre del cantante afroamericano Al Jarreau⁵ que lo apasionaba. Con este nombre quiso mostrar la fusión que deseaba hacer entre lo propiamente haitiano y lo internacional (y la conexión afro). Quiso que la música del movimiento fuera una *fusión* que, si bien en la forma mezclara ritmos, pero tuviera un sentido y un contenido esencialmente haitianos y propios del vudú. Con estas ideas, creó, entre finales de la década del setenta y comienzos del ochenta, un movimiento musical que buscaba revalorizar la música del vudú (con todos los ritmos del tambor, temas del folklore y la tradición haitiana), integrando en ella otros ritmos extranjeros como el jazz. Fundó el Movimiento Sanba que se concretará en muchos grupos musicales, desde *Foula Jazz* pasando por *Sanba yo* hasta llegar a *Pwojè Rasin* [Proyecto Raíz].

Sanba Zao confiesa que “esta tendencia musical [Música Raíz] lo marcó profundamente porque le enseñó a ser haitiano y a comprender lo importante que era luchar por mantener su dignidad como persona” (Adital, 2013: 133). A través de este estilo musical, se encontró a sí mismo, con su dignidad y su cultura a través de sus raíces. De hecho, sus ideas fundamentales sobre la identidad haitiana partirán de esta gran experiencia: “Es importante que los haitianos, tengamos un ritmo propio incluso para darnos a conocer. Esto nos permite intercambiar con los extranjeros. Me sorprende siempre al ver cómo los extranjeros me acogen [cuando toco en el extranjero]” (Adital, 2013: 134)

Esta conversión de Sanba Zao lo condujo también a conocer mejor la cultura haitiana, en particular el vudú. Visitó muchos sitios y comunidades vudú (*lakou*) y sus templos (*peristil*) a través del país para aprender los múltiples ritos del templo vudú y tener esta conexión profunda con este universo religioso-cultural complejo.

Sanba Zao se dedicó decididamente a revalorar toda la cultura haitiana, empezando por sí mismo como haitiano. Se centró en la formación de jóvenes haitianos para que conocieran el tambor, sus ritos y su conexión con el vudú y las raíces haitianas. De hecho, él ha sido (sigue siendo) durante varios años profesor de percusión en la Escuela Nacional de Artes [École Nationale des Arts (ENARTS)], especie de Facultad de Artes de la Universidad Nacional de Haití. Sanba Zao junto con su familia, incluidos su mujer y sus hijos, fundaron el grupo *Djakata* que sigue enseñando a los niños y jóvenes a cantar música Raíz y tocar el tambor.

⁵ Al Jarreau es el nombre artístico del famoso cantante de jazz afro-estadounidense Alwyn López que nació el 12 de marzo de 1940 en Milwaukee. Es reconocido por su gran capacidad de interpretar diferentes estilos musicales tales como soul, blues, pop, entre otros, y por su apertura a explorar todos los ritmos. Ha sido ganador de varios premios Grammy.

Sanba Zao empezó a tener adeptos, entre ellos *Bouckman* (cantante muy famoso de música Raíz que retoma el nombre Bouckman del sacerdote vudú, cuyo discurso pronunciado en 1791 prácticamente inició la Revolución haitiana de 18014) será muy famoso en los años 90 con su grupo “*Bouckman Eksperyans*”. Un grupo de adeptos se unió a Sanba Zao, quien fundó el movimiento Sanba cuyo objetivo fue revalorizar la cultura haitiana, la música haitiana volviendo a las “raíces”: el vudú. El movimiento hizo una apuesta estrictamente cultural desde sus inicios.

Los miembros del movimiento Sanba sufrieron de algunas persecuciones por parte del régimen dictatorial duvalierista, cuyos “*tontons-macoutes*” (cuerpo paramilitar todopoderoso, creado por el dictador François Duvalier para aterrorizar a la población haitiana y perseguir a los opositores y a todo lo que “oliera” a comunismo) no veían con buenos ojos a estos “jóvenes que se vestían de color azul (el mismo color que utilizaban los “*tontons-macoute*”) y tenían el mismo estilo que los campesinos”, recuerda Sanba Zao. Sin embargo, no había motivos para encarcelar a estos jóvenes “extraños”, quienes parecían más bien unos “locos”. En un primer momento, los *tontons-macoutes* creían que estos jóvenes eran seguidores del movimiento reggae de Bob Marley (en el país vecino Jamaica) porque algunos como el mismo Sanba Zao tenían *dread lock* o tenían el pelo muy largo.

A pesar de las persecuciones y algunos interrogatorios que sufrieron por parte de los *tontons-macoutes*, el movimiento logró sobrevivir y se fueron creando varios grupos que tocaban música Raíz: un estilo de música vudú que retoma el folklore y las tradiciones haitianas y en el que el tambor juega un papel fundamental. El tambor no es sólo un instrumento musical, sino el alma y la memoria de los haitianos, descendientes de África. En el tambor reside el secreto del haitiano. La música raíz le da una importancia fundamental a la *fusión*, pero su fuente más profunda es el tambor.

Es importante señalar la función fuertemente “identitaria” y “revolucionaria” del tambor: en los ritmos del tambor se guarda la memoria de los ancestros africanos. El tambor fue el instrumento que reunía a los esclavos en las plantaciones. Todas las luchas de resistencias populares contra regímenes dictatoriales en Haití empezaron con el tambor y con una canción (generalmente seductora y significativa para el contexto político y los manifestantes) que un “Sanba” (compositor) inventaba para iniciar las manifestaciones.

En los años 80 y 90, del movimiento Sanba se desprendieron varios grupos musicales que se han autodenominado “Grupos de Música Raíz” y que han seguido con el mismo propósito de Zao, a saber: revalorar el vudú haitiano, recuperar los ritmos del tambor y hacer la *fusión* con otros estilos de música (rap, rock, reggae, etcétera). Efecti-

vamente, el país actualmente cuenta con un número considerable de grupos de Música Raíz que animan las fiestas populares y, sobre todo, trabajan por la revaloración del vudú y toda la cultura haitiana tanto dentro como fuera del país.

¿Qué sentido tienen esta biografía de Sanba Zao y la historia del movimiento Sanba y la música Raíz en Haití?

En primer lugar, esta “conversión” de Sanba Zao a la música Raíz es fruto de una toma de conciencia de la necesidad que sintió de ser él mismo, revalorizarse a sí mismo y ser capaz de cantar su propia realidad. De hecho, la gran mayoría de los músicos Raíz (Boukman Eksperyans, Ram, etcétera) tienen conexión con otros estilos de música internacionales y hacen *fusión* con el vudú haitiano. Del mismo modo, se han dedicado a internacionalizar la música raíz haitiana en los Estados Unidos, las Antillas, Europa, África, etc. Actualmente en varios países (desde el Caribe hasta Europa) se han creado grupos que hacen música Raíz; por ejemplo, el grupo Simbi constituido por músicos suecos, quienes tocan este estilo musical (mezclando tambor y otros instrumentos de viento, percusión y cuerdas) y cantan en creole canciones, cuyas letras retoman las profundas raíces haitianas.

Una primera consideración que podemos sacar es la siguiente: el movimiento musical-cultural que creó Sanba Zao nació del cruce con otros estilos y ritmos internacionales y logró imponer su *fusión* musical en el mercado musical global. No fue atado a ningún “localismo”: fue internacional desde su nacimiento en los años 70 hasta su difusión que sigue hoy día a nivel global.

En segundo lugar, fue un movimiento social muy peculiar porque no insistía, al igual que todos los otros grupos sociales, en una dimensión o una reivindicación “democrática” en específico. Desde un inicio, se planteó como un grupo cultural, interesado en volver a sus raíces “haitianas” vudú, cantar su propia realidad, revalorar su cultura, pero estando abierto a otros estilos musicales.

Aparentemente este movimiento cultural no tenía nada que ver con la política y con la lucha por la democracia. Sin embargo, incidió en la concientización de los jóvenes sobre la importancia de ser “ellos mismos”, recuperar sus “raíces”, valorizar su “cultura”, desde la práctica de la música raíz, desde el aprender a tocar el tambor, cantar las canciones de la tradición. Su incidencia fue fuertemente “cultural”, con un llamado preciso a los jóvenes a cultivar su propia realidad, lo que son, sus raíces.

En tercer lugar, el movimiento Sanba no decidió reivindicar un tema social o político en concreto, sino que optó por apoyar a otros grupos sociales pero desde su forma propia que es la música y la cultura (vudú) en general. Se puede considerar como un movimiento pionero

que tiene las siguientes características muy específicas: partir de lo local para alcanzar lo global, plantearse el objetivo de cantar su propia realidad (incluidas su identidad y sus raíces) y apoyar a los grupos sociales excluidos desde la cultura. Es decir: la cultura como forma de solidaridad con los más excluidos, como plataforma de apoyo a los movimientos sociales.

¿Qué aportó el movimiento Sanba a la construcción de la democracia en Haití?

Este movimiento expresó de manera elocuente la importancia de tomar en serio nuestras raíces, valorar lo que somos (nuestra identidad común) y hacer de la cultura una forma creativa de cultivar la propia realidad (pasado, presente y futuro) y solidarizarse con los excluidos.

A partir de este enfoque “cultural”, el movimiento de la Música Raíz va a jugar un papel político mucho más importante, principalmente desde finales de la década del ochenta, ya que se han planteado hacer una música “comprometida”, es decir que toca los temas sensibles de la política y la sociedad haitianas. Además, los periodos de Carnaval vienen constituyendo un escenario ideal para sensibilizar a los haitianos sobre las coyunturas o temas de fondo (estructurales) y lanzar sus mensajes de denuncias (contra la corrupción, la dictadura, la intervención extranjera) y otros (de llamado a la reconciliación, la justicia, la democracia).

Sin embargo, el papel fundamental que viene jugando en la construcción de la democracia en Haití estriba en lo iniciado por Sanba Zao (más allá de esta incidencia política tan directa), a saber: su llamado a los haitianos a volver a sus “raíces”, a cultivar lo que “somos”, a revalorar “nuestros legados, nuestras herencias” y a construir desde allí. Es un esfuerzo por vivir y cultivar quiénes somos y qué queremos como país. Es un volver al pasado para mirar el hoy y proyectarse al futuro.

Es importante, a modo de contextualización, subrayar que, en dos ocasiones, el pueblo haitiano tuvo la oportunidad de expresar su auto-comprensión como pueblo (*¿Qué son y qué quieren los haitianos?*): en la independencia de 1804 y la lucha de resistencia contra la ocupación norteamericana (esta auto-comprensión será más nítida en la Constitución haitiana de 1987, proclamada luego del derrocamiento de la dictadura duvalierista).

Si bien, no podemos considerar como una oportunidad la liberación de la ocupación norteamericana en 1937 ya que, como lo subrayó Sophie Perchellet (2010: 49), “las tropas americanas dejan el territorio haitiano el 21 de agosto de 1934. Pero después de esta salida, dejan el control de las finanzas públicas en Haití en las manos de los oficiales estadounidenses hasta el 12 de julio de 1947. El ejército dejó físicamente el país, pero su influencia permanece. El reacomodo de la socie-

dad haitiana que hicieron los Marines tendrá sus consecuencias en los acontecimientos que seguirán en el país a lo largo del siglo XX; y en particular, con respecto a la dictadura de los Duvalier que será apoyada activamente por los norteamericanos”.

Pero, desde otra perspectiva, se puede afirmar que los líderes de la resistencia anti-ocupación, por ejemplo Charlemagne Peralte, se aliaban con la misma reivindicación que los héroes de la independencia haitiana, cuando el insurgente “anti-yankee” Peralte escribió en la Declaración de la guerra contra los americanos: “Venimos hoy a reclamar nuestros derechos violados por el americano sin escrúpulos quien, al destruir nuestras instituciones, despoja al pueblo haitiano de todos sus recursos y se enorgullece de ensuciar nuestro nombre y nuestra sangre. Crueles e injustos, los Yankees se han paseado desde hace cuatro años sobre la ruina y la desolación sobre nuestro territorio [...] reclamamos la liberación de nuestro territorio.”

De hecho, Jean-Jacques Dessalines fue para Charlemagne Peralte el líder, el emblema de la lucha contra la ocupación estadounidense; el sueño de Peralte era ver amanecer en Haití “un día semejante al primero de enero de 1804”. La reivindicación que hizo Charlemagne Peralte es la misma que había formulado el padre de la nación haitiana Jean-Jacques Dessalines en la Declaración del Acta de Independencia, cuando proclamó el primero de enero de 1804: “Sepan que ustedes no hicieron nada si no dan a las naciones un ejemplo terrible, pero justo, de la venganza de un pueblo orgulloso de haber recuperado su libertad y celoso de mantenerla.” Más adelante, declaró el padre de la patria haitiana: “Que les espante, al llegar a nuestras cosas, el recuerdo de las crueldades que habían ejercido allí, al menos la resolución terrible que hemos tomado de matar a cualquier francés que se atrevería a ensuciar con sus pies sacrílegos el territorio de la libertad”.

Continúa la misma auto-comprensión del pueblo haitiano que, para Charlemagne Peralte, era convertirse en “un pueblo libre e independiente que reclama la liberación de su territorio”, y, según el Acta de Independencia de 1804, continuar siendo “el territorio de la libertad”.

E. LA INTRODUCCIÓN DE LA CULTURA COMO VARIABLE DE LA DEMOCRACIA

De esta manera, Sanba Zao a finales de los años 70 pone el dedo en la llaga, al invitar a los haitianos a volver a sus raíces a través de la música, el tambor y el vudú. Lo revolucionario que propone no estriba en las denuncias y las propuestas de transformación de la realidad social (lo que el movimiento Raíz hará después, de los años 80 hasta ahora). De hecho, la esencia del movimiento Sanba Zao no consiste en manifes-

tar alguna(s) de las dimensiones de la democracia de carácter liberal, constitucional o relacionada con la soberanía popular o estatal. Dicho movimiento no cabe dentro de ninguna dimensión de la matriz teórica de la democracia ambivalente que construimos y aplicamos a la historia de Haití desde el pasado siglo hasta hoy día.

Simplemente Sanba Zao se dedicó a convocar a los haitianos a reflexionar sobre sus raíces, sobre aquello que ha permanecido, que ha sobrevivido “a las conmociones políticas, sociales, económicas y hasta ideológicas, que, por lo demás, son quienes las determinan y hasta poderosamente a veces” (Braudel, 1970: 187).

Zao toca no lo coyuntural sino, según los términos de Braudel, una “realidad de muy larga duración”, a saber: “las raíces profundas que subsisten a muchas rupturas, a muchos inviernos” (1970: 187). He allí lo original de Sanba Zao en el espectro de los movimientos o grupos sociales: introdujo lo “raízal” o lo “raigal” en los movimientos sociales que emergieron en los años 70. Lo raízal que, de acuerdo con Orlando Fals Borda (2003: 9), se define como “antiguos valores de equidad, respeto por la vida y su entorno, altruismo y cooperación, que vienen desde que el mundo es mundo. Son valores y actitudes todavía cultivados por nuestras gentes en sus comunidades de vida, por los cuatro grupos etnoculturales que he mencionado: los aborígenes, las negritudes, los paisanos antiseñoriales y los colonos autonomistas.”

Sanba Zao convoca simplemente a cultivar “lo que somos”, “nuestras raíces”, “nuestros valores”, “nuestras tradiciones”, “la realidad” a través de la música. Para él, el núcleo de lo que somos es el vudú, simbolizado en el tambor y toda la sabiduría que encierra. Se convierte en un “maestro del tambor”.

En este sentido, Sanba Zao intuye una definición de lo que es la cultura. No es, ante todo, lo culto (en su sentido elitista), es decir, “el patrimonio de las clases cultas, esto es, de las clases opresoras y de los individuos que están a su servicio y que reciben de ellas su apoyo y su sustento” (Ellacuría, 1999: 56). La cultura es fundamentalmente el cultivo de la realidad, de lo que somos a través de las formas creativas, tales como la música, el teatro, la literatura, etc. Para él, esta realidad, lo que somos, se cristaliza en nuestras raíces. La cultura nace de la necesidad de actuar, de actuar en primer lugar sobre nosotros mismos (no primariamente sobre reivindicaciones concretas o la lucha por la democracia, el desarrollo, etcétera): acción sobre sí mismo que “debe llevar a una acción transformadora del propio sujeto y de su contorno natural e histórico” (Ellacuría, 1999: 57).

El núcleo de la propuesta de Zao gira en torno al “sujeto haitiano” en sí mismo (como individuo y colectivo), más que a reivindicaciones concretas orientadas, por ejemplo, a alguna dimensión o reivindicación

de la realidad social, política, económica. Se trata de cultivar lo que somos, de ser “sujeto”, de asumirnos como sujeto. Es la primera y fundamental tarea. Es la condición necesaria que posibilita la democracia, el Estado, el desarrollo: lo posibilita todo. No se trata de luchar por la democracia para aparentar ser, tal como otros [por ejemplo, Occidente, los Estados Unidos de América, la Organización de las Naciones Unidas (ONU)] nos exigen ser o nos obligan a ser.

La realización de la democracia y, en general, de todos los supuestos ideales necesita de un sujeto, consciente de lo que es, de sus raíces, y que cultiva sus valores. Se necesita de un sujeto, capaz de influir sobre sí mismo. Y la tarea del artista, del Sanba, es ser el cantor de esta realidad profunda “sujetual”, el cultivador de esta realidad “auto-subjetivante”, de la propia realidad.

La propuesta cultural invita a la auto-reflexión del sujeto, a la auto-producción de la propia historicidad, a la auto-transformación: a un proceso de auto-subjetivación. No se trata de imponer al sujeto una conciencia histórica, política o social para que realice una acción colectiva concertada en favor de una causa concreta (tendiente a producir el “nuevo orden de vida”, según los teóricos de los movimientos sociales). Se trata, antes que todo, de llevar al sujeto a caer en la cuenta de esta necesidad de ser sujeto y asumirse como tal: ser haitiano, consciente de sí mismo, de lo que es, de donde viene y para donde va. Sólo se puede lograr esto, mediante el cultivo de sí mismo y de su realidad como sujeto; cultivo que lo llevará a sus “raíces”, aunque sin desconectarse con el presente y con el mundo que lo rodea.

En este sentido, hay que subrayar que Sanba Zao nunca ha descuidado la importancia de incluir en la música Raíz propia del vudú otros ritos contemporáneos y de otras latitudes. Se trata de una “fusión”, pero que parte de una toma de conciencia de las raíces, de la valoración de lo que somos y de nuestra realidad. Una de las metas de este cultivo de la realidad, de lo que somos, consiste en poder darnos a conocer y, como resultado, constituirnos en un sujeto que puede mirar al mundo y aportarle desde lo más valioso que tiene y es: su ser, su identidad, sus raíces.

La música Raíz constituye, de hecho, el género de música haitiana que más se ha expandido y difundido a través del mundo. Nace de la confluencia de varios géneros y ritmos (tales como la música “ranchera” mexicana, el blues, el jazz, el pop, el casanova, etcétera), y su meta es la difusión internacional desde la revaloración y la asunción de sus raíces por parte del sujeto haitiano. Ha logrado la difusión internacional, principalmente desde los años 80, luego del derrocamiento de la dictadura de los Duvalier en 1986.

F. ANÁLISIS DE LOS CONTENIDOS DE DOS CANCIONES RETOMADAS POR SANBA ZAO

Otros resultados de la aplicación de los métodos y las técnicas de investigación nos permiten también analizar los contenidos de la música que hace Sanba Zao. Hay que decir que Sanba Zao no es propiamente dicho un compositor: se ha inspirado en las tradiciones haitianas, en la música vudú y del folklore haitiano en general. La novedad de la música fundada por Sanba Zao radica no en la originalidad de la letra o los contenidos de sus canciones, sino en el rescate, la valoración, la transmisión y la difusión de la cultura, los valores y las raíces de los haitianos.

Por ejemplo, nos centramos en dos canciones que a él le gusta mucho tocar y cantar: se trata de “*Nou goumen pou tè a, papa Ogou O; moun yo pran tè a*” [Luchamos por la tierra, padre Ogou; ellos nos arrebataron la tierra] y “*Kreyòl pale, Kreyòl konprann*” [El creole habla, el creole entiende]. Las dos canciones que pueden ser consideradas también dos estribillos subrayan temas fundamentales para Haití a través de símbolos potentes tales como la tierra, la lucha, la expropiación (en el caso de la primera canción) y la lengua materna, el habla, la comprensión (en el caso de la segunda canción).

Son muy pocas palabras, pero cubren un gran espectro de temas que giran en torno a la tierra y al entendimiento común como haitianos. Un análisis morfológico evidencia en los dos textos una estructura en dos partes vinculadas por un conector (Tierra y Creole): luchar-quitar, hablar-comprender. Un análisis lógico-gramatical nos permite ver que en la primera canción los sujetos están en una relación de oposición: Nosotros-Ellos; mientras nosotros luchamos, ellos nos arrebatan o, mejor dicho, luchamos porque ellos nos quitaron la tierra. La referencia a papá Ogun, el *loa* o espíritu del panteón vudú, cuya característica psicológica es el enojo, la furia y el deseo de destruir, de vengar, es fundamental para entender la clave de resistencia que hay detrás del canto.

Todo parece indicar que es una invocación a Ogun para que intervenga, para que desate su furia en señal de venganza contra “ellos”, quienes “nos” arrebataron la tierra. Una pregunta fundamental es “¿Quiénes nos *arrebataron la tierra*?”. Es claro que esta tierra no es África, sino alguna tierra en el continente América. ¿Se trataría de Haití? Otra clave de interpretación es el significado de la tierra en el vudú y en las culturas afrodescendientes: la tierra no es, ante todo, lo físico, lo material, lo geográfico, sino las raíces, lo que somos. Es su sentido fundamental en dichas culturas. Lo que nos permite entender que la “tierra” por la que “nosotros luchamos” y que “ellos nos arrebataron” es simple y llanamente nuestra identidad, nuestras raíces, lo que somos. La invocación al loa *Ogoun* es fundamental allí porque hay que vengar este “desarraigo” y restablecer las raíces, el re-arraigo: he allí el tema.

Sin embargo, la segunda canción no parte de una relación de oposición porque es el mismo sujeto (creole) que actúa: habla y comprende; se trata de una reflexividad, es decir la relación del sujeto consigo mismo. Allí no hay oposición, sino complementariedad o completud en el mismo sujeto: él habla; por eso, él entiende: se entiende a sí mismo porque habla consigo mismo.

La lengua está en una relación reflexiva consigo misma, y el llamado –parece- se dirige a la misma lengua (o a la comunidad lingüística que la habla) para que preste atención a sí misma, para que se comprenda. Haciendo un análisis contextual o pragmático relacionado con el uso de este proverbio, los haitianos lo utilizan para enviar un mensaje codificado, pero cuyo código es conocido de antemano por los destinatarios. Cuando un haitiano dice a otro “*kreyòl pale, kreyòl konprann*”, le está significando que no hay necesidad de añadir más palabras, que todo está dicho y que lo único que el destinatario tiene que hacer es simplemente “referirse a” o recordar el código adecuado para descodificar el mensaje implícito que le dijo anteriormente.

El creole es un idioma inventado por los esclavos descendientes de África que fueron desarraigados y llevados violentamente a América; este idioma nace de la fusión de varios idiomas africanos con lenguas europeas, en el caso haitiano, con el francés. Incluso el creole llega a ser, en el caso de los haitianos, una identidad. “*Nou se kreyòl*” (Somos creole) es una expresión que utilizan los haitianos para decir que tenemos una identidad, que nacimos en esta tierra. Expresa la pertenencia de quienes hablan el creole a una identidad, una tradición: unas raíces. Manifiesta lo común de los haitianos.

Partiendo de este análisis contextual, podemos entender que, cuando el creole (es decir, el idioma de los haitianos y el mismo haitiano a la vez) habla, el creole entiende porque habla el mismo lenguaje y es lo mismo: tiene la misma identidad del que habla. Hay una co-pertenencia, una comunidad implícita. El sentido fuerte que tiene el estribillo “*Kreyòl pale, kreyòl konprann*” se remite y apunta al entendimiento común que ya existe entre el que habla y el que escucha, así como al trasfondo común que tenemos, a esta base, fundamento, soporte, legado que hemos heredado. Al horizonte de la tradición, de las raíces, del pasado.

Relacionando y sintetizando en un cuadro semiótico (abajo presentado), podemos identificar los siguientes signos o símbolos fuertes, partiendo del más fuerte hasta el menos fuerte: la tierra (), que está en el centro del eje de oposición entre “Nosotros”, quienes “luchamos” por la tierra en contra de “Ellos” que la “arrebataron”. Los cinco símbolos más fuertes son Tierra, Nosotros, Ellos, Luchar, Arrebatar. Recordemos que el cuadro semiótico es una herramienta creada por el lingüista francés de origen lituano Algirdas Julius Greimas (1917-1992);

esta herramienta permite aprehender la estructura elemental de la significación de un texto (entendido como tejido discursivo) mediante la clasificación y el relacionamiento de los conceptos o símbolos o signos fundamentales en torno a dos de ellos que se oponen en una relación de cuadrado de oposición.

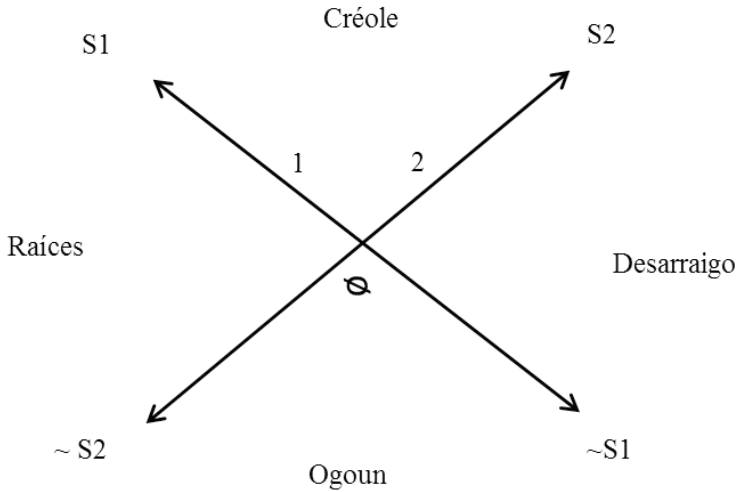
Al poner los cinco símbolos en relación, podemos obtener los siguientes resultados. De manera técnica, los relacionamos de la siguiente manera:

- En primer lugar, “Ellos” (S2) y “Nosotros” (S2) se oponen; la línea que va del Nosotros al ~Nosotros (No Nosotros) y la que va del Ellos al ~Ellos (no Ellos) son líneas de contradicción, la primera es movida por la lucha (1) y la segunda por el “arreatamiento” (2);
- Las dos siguientes relaciones, primero entre Nosotros y ~Ellos (no Ellos), segundo entre Ellos y ~Nosotros (no Nosotros), se complementan;
- Los dos meta-símbolos o conceptos Ellos y Nosotros producen en su relación de oposición una resultante, bien diferente a la resultante entre la relación de oposición entre ~Ellos (no Ellos) y ~Nosotros (no Nosotros).
- La Tierra es el centro () que mueve los dos ejes de oposición entre el Nosotros que lucha por ella en contra de Ellos que Nos la arrebatan.

De manera explicativa, podemos sacar la siguiente estructura significativa:

- Cuando el Nosotros (S1) se relaciona con Ellos (S2) desde una relación fuera de la lucha y la oposición, nace lo Creole, se da una especie de mestizaje creativo y enriquecedor;
- Cuando el Nosotros (S1) se relaciona en una relación de oposición y lucha contra Ellos (S2) para negarLos, permanecen las raíces, “nuestras raíces”;
- Cuando el “Ellos” (S2) se relaciona en una relación de oposición y lucha contra Nosotros (S1) para negarNos, se produce lo contrario a las raíces, se arrancan las raíces: es el desarraigo;
- El loa Ogun es justamente esta figura, este personaje que aún no está en la tierra, pero que el Nosotros invoca para ayudarNos a luchar contra Ellos y hacer justicia.

Cuadro IV
Cuadro semiótico



⊕ = Tierra; 1= Luchar; 2= Arrebatarse; S1= Nosotros; S2=Ellos

Fuente: Elaboración propia

Las relaciones entre los cinco símbolos nos acercan a la estructuración significativa de dos “estribillos” en dos canciones reproducidas por Sanba Zao. Existen distintos niveles de significación: entre los sujetos (Ellos-Nosotros), las acciones (luchar-arrebatarse), los resultados (Créole que es la nueva Comunidad e Identidad- invocación de Ogoun como presencia/ausencia de África en la tierra) y las intencionalidades (vuelta a la raíces-desarraigo). Dichos niveles de significados apuntan a varios sentidos, es decir, a distintos valores que significan para Sanba Zao el contexto haitiano y de las culturas de las negritudes. Es importante entender dichos sentidos como contexto de la democracia cultural que estamos proponiendo desde Haití.

La cultura afro o de las negritudes remite al dúo tierra-exilio. Los afrodescendientes en nuestro continente son exiliados de África, su tierra natal. Su(s) cultura(s) oscila(n) entre el volver a sus raíces y el desarraigo: entre un nosotros que “lucha” por conservar su identidad y la memoria de sus raíces y un “ellos” que les arrebató todo, su tierra, su identidad, sus raíces. La música ha sido un elemento clave que ha permitido a los afrodescendientes hacer frente al desarraigo y rememorar sus raíces. La música es parte de esta lucha por la conservación de las raíces y el enfrentamiento del desarraigo en un contexto de exilio.

Por otro lado, al ser violentamente traídos a América, los negros africanos tuvieron o han tenido que mezclarse con esta nueva realidad a la que estaban haciendo frente. Por ejemplo, los colonizadores separaban a las familias y a los miembros de las tribus al llegar al nuevo continente; por lo que no pudieron comunicarse entre ellos. Era una estrategia que se utilizaba para prevenir las revueltas y rebeliones de los negros. También fueron obligados a practicar la religión católica y a adaptarse a un contexto de opresión.

Los afrodescendientes usaron su creatividad para hacer esta mezcla o sincretismo entre lo suyo propio y lo nuevo que enfrentaban. Esta mezcla no se hizo sin violencias: por ejemplo, los colonizadores blancos o mestizos violaban a esclavas negras; la iglesia católica enseñaba a los esclavos que eran inferiores a los blancos y que debían servirlos. El sincretismo que se hizo con dolor llevó a los afrodescendientes a cultivar algo propio que en Haití y el Caribe en general se llama Creole y que se refleja en un idioma y en la nueva identidad.

Finalmente, África está siempre presente en la(s) cultura(s) y memoria(s) de las negritudes: los negros del continente americano se llaman afrodescendientes. Sin embargo, esta presencia se da en la ausencia: es presente porque es ausente y porque los negros sienten la necesidad de tenerla presente, de conectarse con ella y de vivirla. El vudú es esta conexión de los negros con África a través de los espíritus (loa), el tambor y una serie de ritos, mitos y ritmos orientados a asegurar esta conexión. África está porque no está: mejor dicho, está presente en su ausencia.

Esta ambivalencia presencia-ausencia se refleja en las invocaciones de los practicantes vudú a los espíritus (loas): los llaman porque no están, pero pueden escuchar su llamado. Es una presencia “no presencial” porque los loas no están aquí y ahora, pero el llamado y la invocación los traen aquí y ahora desde su ausencia siempre presente “espiritualmente”, sobre todo cuando los practicantes necesitan de su presencia. Esta ambivalencia presencia-ausencia es, en gran parte, el reflejo de otras ambivalencias: tierra-exilio, raíces-desarraigo, luchar-arrebatamiento, ellos-nosotros. Es un esfuerzo por vivir y sobrevivir en medio de un desgarramiento, una fractura, una ruptura, una herida siempre abierta en la temporalidad y espacialidad: entre el aquí y el allá, el antes y el ahora.

G. PISTAS PARA UNA DEMOCRACIA CULTURAL

Es a partir de esta realidad (además de las vicisitudes históricas) con su plexo de sentidos explicados a través del cuadro semiótico, desde donde podemos entender mejor no sólo el concepto de cultura, sino también la noción de democracia para la sociedad haitiana (y, como lo

veremos, para el Caribe, América Latina y el mundo). A esta realidad se suma un cúmulo de ambivalencias en esta cultura, además de la propia ambivalencia de la democracia desde que nació en Grecia hasta en sus formas modernas y contemporáneas. Ambivalencia que ha cobrado varios rostros, tal como lo vimos en la teoría general de la democracia: democracia versus demócratas; constitución jurídico-política versus gobierno o administración, técnica y máquina gubernamental; libertad versus igualdad o liberalismo versus soberanía popular; defensa de las libertades y derechos individuales versus restricción del acceso a los derechos socio-económicos y bienes públicos; globalización del mercado y liberalización económica versus disminución de la soberanía territorial y del Estado social, etc.

Vimos también cómo la cultura correctamente entendida como cultivo de las propias raíces, de la realidad del sujeto y de su identidad en un contexto de globalización puede aportar elementos para trascender los múltiples rostros de la ambivalencia democrática o la democracia ambivalente, al poner el acento en la auto-construcción del sujeto, su auto-reflexión, su auto-producción de la propia historicidad y su auto-transformación. En otras palabras, la auto-subjetivación: la construcción del sujeto capaz de convertirse en agente de su propia realidad. He allí el gran aporte del movimiento Sanba, iniciado por Sanba Zao a finales de los años 70 en Haití.

Se evidencia, con base en los dos elementos (la ambivalencia de la democracia y la noción de cultura que se deriva del aporte de Zao) una propuesta de democracia cultural que podría conectar la democracia con la cultura, es decir, con todas aquellas formas de vida, prácticas, modos de ser y hacer, valores y actitudes raizales (de la identidad propia de la colectividad, sabiendo que está fusionada con otras colectividades y otras culturas) que constituyen la realidad de una colectividad en particular.

La democracia cultural es la democracia que el sujeto o la colectividad consciente de sí misma crea desde su propio proceso. No es una democracia impuesta, sino construida por el mismo sujeto y que parte de las raíces mismas de este sujeto. Una democracia que surge del cultivo de la propia realidad del sujeto. Ésta sería evidentemente el resultado de la acción de la propia subjetividad históricamente construida, auto-producida, auto-reflexiva y en perpetua transformación. No una democracia impuesta desde arriba, desde el "Norte" o una democracia formal que se limita sólo a criterios supuestamente universales pero puramente formales tales como lo electoral, lo constitucional y lo liberal, pero sin tocar los siguientes aspectos fundamentales: la capacidad de auto-determinación, principalmente en relación con lo económico y la posibilidad de tener soberanía sobre los propios territorios.

La democracia cultural apunta a la formación de un sujeto que se reconoce diverso, pero unido y consciente de su unidad como sujeto de la autodeterminación, capaz de actuar políticamente, dotado de una ciudadanía “que pueda ser movilizada en favor de una participación en la formación política de la opinión y la voluntad que se oriente hacia el bien común” (Habermas, 2004: 95). Un sujeto activo, que participa en la creación de la democracia, que la vigila y la renueva constantemente.

No se trata de un sujeto monolítico, cerrado en y sobre sí mismo, auto-transparente, absoluto, auto-referenciado, supuestamente “puro” (al estilo del sujeto ilustrado y moderno de Occidente); sino un sujeto que es contextualizado históricamente y múltiple, es decir: que es consciente de la suma de pluralidad de subjetividades o identidades que lo constituyen, abierto a los otros, que se define con base en las diversas relaciones con otros sujetos y que interviene en las desigualdades, inequidades, injusticias y asimetrías derivadas de las relaciones de poder que ha entretejido al interior y al exterior de sí mismo.

Es un sujeto múltiple, diverso, heterogéneo, dinámico, a la vez “territorializado y desterritorializado”, pero que es consciente de compartir algo común (que no significa idéntico) y que construye y se construye desde allí. Territorializado porque sigue llevando en su(s) memoria(s) la tierra de donde fue exiliado. Desterritorializado porque se encuentra justamente en exilio, pero lleva una lucha por volver a sus raíces, por mantenerlas y por recrearlas cada vez más creativamente.

Este algo común que comparte la colectividad o la subjetividad auto-construida, es justamente lo que somos, nuestra realidad que estamos invitados a cultivar en todo lo que hacemos: arte, política, economía, religión, intelectualidad, academia, etcétera, desde la apertura a y en constante interacción con el resto del mundo cada vez más globalizado. La cultura es el cultivo de la realidad en todas sus dimensiones, incluida la dimensión política. Si se cultiva la democracia (si se hace cultura o cultivo de la propia realidad del sujeto y acorde con ella), se convierte en una democracia cultural que es reflejo y resultado de nuestra realidad, de lo que somos.

De este modo, la democracia cultural evita y previene muchos rostros de la ambivalencia que, por ejemplo en el caso de Haití, ha llevado a dos ocupaciones, la norteamericana de 1915 a 1934 y la de las Naciones Unidas de 1994 hasta hoy día. También protege contra la “domesticación de la democracia”, tal como lo plantea Peter H. Smith, y sus esquizofrenias en un mundo globalizado, en el que la economía y el mercado se transnacionalizan y terminan por imponerse por encima de la soberanía de los Estados y los intereses de la sociedad.

Esta democracia “cultural” se asemeja mucho a la propuesta de los “postdesarrollistas” quienes invitan a “pensar la cultura como va-

riable importante en los análisis” sociales, económicos y políticos (Escobar, 2005) y –añadimos desde nuestra investigación- también en los procesos históricos de democracia. La cultura o el “núcleo cultural” es fundamental porque apunta a lo común (real, abstracto o imaginario) que finalmente sustenta la sociedad, la política y todo, tal como lo plantea Dworkin para la sociedad norteamericana.

Sin embargo, en el marco de nuestra propuesta de democracia cultural, lo “común” no se circunscribe a los principios abstractos o filosóficos, sino que parte de lo “cultural”, lo “raízal”: un *ethos* que es resultado del cultivo de la propia realidad tan diversa, a veces contradictoria y articuladora del pasado, presente y futuro. No un *ethos* cerrado, sino construido históricamente en la confluencia de varias influencias, encuentros y fusiones con otras colectividades.

La democracia cultural es una propuesta que consiste en que el sujeto individual y/o colectivo (el grupo o la colectividad o la sociedad) tome conciencia de sí mismo, se produzca históricamente (tomando en cuenta la interrelación entre su pasado, presente y futuro), auto-reflexione sobre lo común que tiene y que es, con la finalidad de auto-determinarse definiendo qué sociedad, país, desarrollo y Estado quiere, para qué lo quiere y cómo pretende conseguirlo en un contexto de interdependencias (marcadas por relaciones de poder con otras colectividades) y un sistema político-económico-cultural global (neoliberalismo) que influye de manera cada vez más poderosa en él.

Es una propuesta que potencializa el enfoque de la agencia humana, es decir “la capacidad autónoma que tienen los sujetos sociales de construir su propia vida e influir en los procesos sociales en los cuales participan en interacción con otros” (CLACSO, 2005), pero subrayando el papel transcendental de la cultura en la construcción de la democracia que es en sí misma ambivalente y cuyos rostros ambivalentes nos han costado mucho, principalmente en Haití.

VII. CONCLUSIONES

Nuestro recorrido partió de la realización de la transición paradigmática Univocidad-Ambivalencia y la ilustración del uso de la ambivalencia en las teorías contemporáneas de la democracia, pasando por la construcción de la matriz teórica de la democracia ambivalente, hasta llegar al estudio de caso del Movimiento Sanba, el estudio biográfico de Sanba Zao y el análisis de contenidos de sus canciones; todo ello, con la finalidad de calibrar el papel de la cultura en la construcción de la democracia en Haití y delinear una propuesta de democracia cultural para las ciencias sociales.

Al final del recorrido, nuestra investigación plantea a modo de regularidad empírica: “A mayor cultura, mayor posibilidad de construir un sujeto con agencia humana en la democracia.” Entendiendo la cultura como cultivo de la realidad en todas sus dimensiones y también como cultivo de su propia realidad como sujeto. Es decir que la cultura tiene que ver esencialmente con la misma construcción de un sujeto, consciente de sí mismo, que auto-produce su propia historicidad y, desde “esto común”, construye (junto con otros) su proyecto de sociedad, de país y de Estado: construye la democracia no como algo impuesto para cumplir o algo simplemente formal, sino como parte de su proyecto de vida, como algo que proyecta ser. Este proceso da como resultado una democracia cultural, fruto de la agencia de los sujetos históricos en todos los ámbitos de la vida social, estatal, familiar y personal.

La democracia se cristaliza como cultura, es decir como realidad cultivada permanentemente por los sujetos que deciden vivir de acuerdo con este proyecto político que es ambivalente y que exige la participación constante de todos y la concertación perpetua de todos y cada uno para renovarla y adecuarla a las necesidades, exigencias y vicisitudes históricas. Adecuarla al proceso de auto-construcción, auto-producción del sujeto en su diversidad e incluso en sus contradicciones y conflictos.

Este conocimiento es fruto de la investigación sobre el papel de los movimientos sociales, en particular los movimientos culturales, en la construcción de la democracia a partir de un estudio de caso bien específico: el movimiento Sanba en Haití entre finales del setenta y comienzos del ochenta, y un estudio biográfico del iniciador de dicho movimiento, Sanba Zao. Como técnica complementaria, se analizaron en la investigación los contenidos de algunas canciones del vudú, reproducidas por Sanba Zao. El análisis del discurso fue clave como estrategia interpretativa para articular significados y sentidos en el marco de las preguntas claves, el objeto y el objetivo de la investigación.

Además de la regularidad empírica a la que llegamos como fórmula para expresar el conocimiento construido en nuestra investigación, logramos varios resultados con diferentes grados y alcances teóricos: desde el nivel más abstracto, el paradigma, hasta la teoría sustantiva concretada en la matriz teórica de la democracia ambivalente, pasando por la teoría general de la ambivalencia en la democracia.

Antes de subrayar estos diferentes alcances teóricos, quisiéramos iniciar con la importancia de la deconstrucción que hicimos del prejuicio enraizado en las teorías hegemónicas de los movimientos sociales de corte occidental que juzgan las luchas sociales en América latina desde el criterio unilateral, unívoco e incluso unilineal de la modernidad. El cuestionamiento de los paradigmas hegemónicos con vistas a realizar la transición paradigmática más correcta y acorde con las especificidades de nuestra región sigue siendo una necesidad en América latina y en el Sur global para poder orientarnos en y mirar nuestra realidad e incluso muchas otras realidades globales y conceptos de las ciencias sociales, desde nuestro propio *locus* de enunciación.

Por ejemplo, el haber usado en esta investigación el paradigma de la ambivalencia nos permite entender de “otra” manera un gran plexo de reflexiones epistemológicas que se vienen articulando desde varias disciplinas de las ciencias sociales en distintos niveles. También el mismo paradigma se ve en acción en las teorías de la democracia, desde hace varias décadas y en distintas latitudes. La democracia como ambivalencia es un nuevo concepto poderoso para de-construir muchos mitos: por ejemplo, “la democracia es una panacea a todos los problemas”, “los países occidentales son democracias ya consolidadas”, etc.

El paradigma de la ambivalencia nos hace ver que la democracia es un proceso que se construye, destruye y reconstruye en estas supuestas “democracias occidentales”. Evidencia también los rostros de la ambivalencia de la democracia en países supuestamente reconocidos como tales, por ejemplo, los Estados Unidos de América, Francia, Italia, Inglaterra, etcétera.

Aún más: la deconstrucción del prejuicio subyacente en las teorías de los movimientos sociales fue una reivindicación teórica y paradigmática de las luchas sociales en nuestra región y la pretensión legítima de varias de ellas de “cambiar de raíz un determinado sistema socio-político en su totalidad” (Mees, 1998: 292). El caso de los movimientos sociales, como el movimiento Sanba en Haití, es muy interesante porque tiene esta misma pretensión implícitamente, pero su caballo de batalla es lo “cultural” (lo cual no significa que no aporte al cambio de raíz del sistema socio-político en su totalidad), cuyo significado y sentido va a ser configurado de manera muy diferente e incluso opuesta al modo como se entiende ordinariamente este concepto.

Lo “cultural” no se plantea como lo “culto”, lo “especializado”, lo que es “de muy alto nivel” y reservado para las “clases cultas”, sino todo lo contrario: es lo que está por debajo de nosotros, que nos sostiene; lo que es común, compartido. Es, según Sanba Zao, “nuestras raíces”, “lo que somos”, “nuestra identidad”. Es lo que hace posible todo lo que somos en cuanto persona, sociedad, país. Es también desde allí (“lo raizal”, podríamos decir) que debemos darnos a conocer, proyectarnos en lo internacional y aportar al mundo en lo global.

Definitivamente, estamos ante un nuevo concepto de cultura que, además de ser más incluyente, integral y profundo que las otras concepciones (antropológica, sociológica, politológica, filosófica, etcétera), plantea de otra manera la relación de la cultura con la democracia. En este sentido, la cultura no es una reivindicación más en favor de la democracia, al igual que las demás actividades o campos de la vida social, política y económica, como lo podrían ser la defensa de los derechos y libertades, la soberanía popular y estatal, o las reglas de juego constitucionales, el Estado de derecho...

El aporte de la cultura a la construcción de la democracia es mucho más decisivo porque, estando en las raíces, puede contribuir a la construcción del sujeto que construya la democracia. La cultura establece lo común, desde el que se puede construir- con base en la realidad- la democracia y todo lo relacionado con la sociedad, el país, el Estado. He allí uno de los cuestionamientos más importantes de la investigación: ¿Qué tanto la democracia en nuestra región ha sido un proyecto acorde con nuestra realidad y con nuestra cultura, es decir: con el cultivo de dicha realidad, de nuestra(s) realidad(es) en todas sus

dimensiones, incluso la económica? ¿Qué tanto ha sido más bien una democracia impuesta, meramente formal y sin arraigo en lo que somos, en nuestra diversidad y nuestras especificidades?

Muchos rostros de la ambivalencia de la democracia, de los que hemos sufrido en América latina y en particular en Haití, han sido fruto de esta desconexión entre democracia y cultura. Las invasiones o intervenciones armadas u otras de los Estados Unidos de América y de Occidente en general (con sus instituciones) en países de la región surgen justamente de la pretensión de estas potencias de imponernos una forma de democracia (generalmente electoral) que deja claro su prejuicio de que ellos son los campeones de la democracia y somos los otros (el otro mundo) a quienes “los demócratas” tienen que imponer la democracia. Es decir: sobre una base dicotómica y un prejuicio, muy vinculado con la modernidad ilustrada y su proyecto colonial.

La domesticación de la democracia apunta también a la libertad que “se nos concede” para organizar elecciones y cumplir otras exigencias de la democracia formal, pero sin poder tomar por nosotros mismos en la región las decisiones fundamentales sobre el rumbo o proyecto (por ejemplo, el modelo económico, el modelo social, etcétera) que queremos. Tenemos una democracia formal que es incapaz (o muy difícilmente lo puede lograr) de cambiar las estructuras injustas a nivel interno e internacional, debido a la imposición ya previamente acordada (por ejemplo, prácticamente desde la crisis de las deudas en 1982) de algunas medidas económicas de corte neoliberal y vigiladas por las instituciones de financiamiento internacionales.

Podríamos seguir dando muchos más ejemplos de los rostros de la ambivalencia que develan esta desconexión entre un proyecto de democracia impuesto y los nuestros propios.

Otro aporte de la cultura a la construcción de la democracia se relaciona con la propuesta de democracia cultural que le da a la cultura, correctamente entendida, su centralidad (y no un puesto periférico) en la democracia. La democracia cultural subraya la importancia de partir desde la auto-construcción consciente y auto-producción histórica del sujeto constructor de la democracia. Sabiendo que es un sujeto (nosotros/ellos) escindido, plural, múltiple y, muchas veces, ambivalente y atravesado por intereses, visiones y proyectos opuestos.

Esta propuesta, ya delineada en el discurso de Sanba Zao, hace una gran apuesta por vincular pasado, presente y futuro; lo local y lo global; la unidad y la diversidad. El movimiento cultural de Sanba Zao convocó a los haitianos a hacer un doble movimiento: volver a las raíces, pero para poder proyectarse en lo internacional desde allí; revalorizar sus valores y su identidad para compartirlo como algo muy valioso nuestro con el mundo; en el presente, mirar al pasado para

mejor proyectarse hacia el futuro; partir de lo común para dar cabida a lo diversos que somos.

De hecho, el movimiento de Sanba Zao logró reunir a negros, blancos y mestizos haitianos alrededor del tambor, símbolo de lo común haitiano. También difundió la música Raíz a través del mundo e incluso los occidentales crearon grupos musicales para tocar música Raíz. Recuperó su identidad haitiana y la compartió con su país (invitándolo a retorno a sus raíces) y con el mundo. Sanba Zao es un ejemplo viviente y elocuente de cómo la vuelta a las raíces es tan poderosa que puede fortalecer la identidad propia, crear la unidad en la diversidad y articular armoniosamente lo global y lo local localizando lo global (por ejemplo, la fusión que hizo Zao en el Movimiento Sanba entre el ritmo vudú y los estilos musicales contemporáneos) y globalizando lo local (por ejemplo, viajar a través de los cinco continentes para tocar su música, enseñar a haitianos y extranjeros a tocar el tambor y los ritos vudú y contribuir a la formación de grupos haitianos y extranjeros que tocan música Raíz).

La democracia cultural evidencia el papel trascendental de la cultura o, mejor dicho, de lo cultural en la democracia entendida como ambivalencia. Además de la propuesta de construir al sujeto constructor de la democracia para enfrentar los diferentes rostros de la ambivalencia democrática, la democracia cultural plantea la importancia de redefinir y reevaluar el papel de los movimientos culturales en la construcción de la democracia y de la humanización de la globalización. Una gran dificultad para realizar esta re-definición reside en que gran parte de los teóricos de los movimientos sociales y de las ciencias sociales tratan de estudiar los movimientos culturales sólo con sus instrumentos teóricos y metodológicos puramente conceptuales sin tratar de entender los sentidos articulados en distintos niveles de significación presentes en las formas de expresión de sus contenidos.

De esta manera, se termina conceptualizando de manera inadecuada dichos significados reduciendo e incluso banalizando la riqueza de los plexos de sentidos que podrían dar valiosas pistas de comprensión de contextos históricos y problemáticas socio-políticas complejas. De allí la gran importancia del análisis del discurso como clave de interpretación de los significados construidos por los mismos actores culturales y de los sentidos a que apuntan desde ambos contextos: el de los movimientos culturales y el nuestro. Es necesario este diálogo de contextos y fusión de horizontes para develar los plexos de sentidos y poder comprender el aporte de los movimientos sociales.

Para reconocer el aporte y la propuesta de los movimientos culturales, es importante hacer la doble deconstrucción del prejuicio modernizante de las teorías hegemónicas de los movimientos sociales y

también de las herramientas supuestamente clásicas (tanto teóricas como metodológicas y propiamente instrumentales) de las ciencias sociales. De hecho, la propuesta de democracia cultural a la que llegamos en nuestra investigación revaloriza no sólo el aporte concreto, histórico y geográficamente ubicado de un músico (Sanba Zao) y su movimiento musical (Movimiento Sanba), sino también los movimientos sociales en América Latina, los movimientos culturales y la cultura en general.

La cultura es importante para la agencia social en general porque construye y cualifica al agente social. Construye y consolida su propio proceso de construcción y producción. Contribuye a construir ambas realidades: la democracia y el sujeto democrático, para que se puedan reconciliar, adecuar, corresponder y enriquecer mutuamente. Desde este nivel profundo podemos decir que la cultura aporta a la construcción de un agente o un sujeto que reconoce su unidad (lo común) en su diversidad. Es propiamente el campo de *lo* político (la articulación de la unidad y la diversidad), del cual la democracia es simplemente un medio. Pero un medio fundamental para dirimir y negociar mediante *la* política la diversidad de sujetos en conflictos, intereses, opiniones, desde y hacia lo común que somos y que queremos ser.

¿Las dificultades que hemos tenido con la democracia en América Latina y concretamente en Haití se deben a *la* política (en torno a la cual organizamos elecciones, conformamos gobiernos, etcétera), tal como nos lo han hecho creer los países euro-americanos, o a la dificultad de manejar *lo* político (esto es, el reconocimiento y la valoración de lo común para reconocer nuestra identidad, manejar nuestra diversidad y abrirnos desde allí a lo global), tal como lo sugiere Sanba Zao?

VIII. EPÍLOGO: LA VIGENCIA Y PERTINENCIA DE LA PROPUESTA DE LO CULTURAL

« [...] Et la culture, c'est la seule chose que Haïti a produite. Ça va rester. Ce n'est pas une catastrophe qui va empêcher Haïti d'avancer sur le chemin de la culture. Et ce qui sauve cette ville, c'est le peuple. C'est lui qui fait la vie dans la rue, qui crée cette vie. Il ne faut pas se laisser submerger par l'événement»⁶
Dany Laferrière

Para culminar con nuestro ensayo, vamos a mostrar la vigencia y pertinencia de la propuesta de lo cultural, que desarrollamos en la investigación, en tres niveles: *nacional*, en el contexto post-terremoto de Haití; *regional*, en el Caribe y América Latina; *internacional*, con respecto a los movimientos sociales y a la democracia en el mundo.

Trataremos de recorrer el camino inverso de nuestra investigación: partir de los resultados empíricos de la propuesta de lo cultural hacia lo teórico (en torno a la democracia y los movimientos sociales) y paradigmático (en torno a la ambivalencia). Pondremos en diálogo los resultados de nuestra investigación con algunas opiniones comúnmente aceptadas en Haití, con planteamientos de Édouard Glissant en el Caribe, de Santiago Castro-Gómez desde lo latinoamericano y de Chantal Mouffe en torno al debate internacional sobre los movimientos sociales y la democracia hoy día.

⁶ Traducción al español: "Y la cultura, es la única cosa que Haití ha producido. Esto se va a quedar. La catástrofe no podrá impedir a Haití avanzar en el camino de la cultura. Y lo que va a salvar esta ciudad, es el pueblo. Es él que hace la vida en la calle, que crea esta vida. No hay que dejarse sumergir por la catástrofe."

A. EL CONTEXTO POST-TERREMOTO DE HAITÍ

Iniciamos el ensayo usando, a modo de sentido y horizonte de la investigación, las frases de los dos autores y artistas, Dany Lafférière y Jean-Claude Bajeux, en torno a la importancia de la cultura para la reconstrucción de Haití y la instauración de la democracia en el país. Después del terremoto, el pueblo haitiano efectivamente salió a la calle para recrear la vida en medio de los escombros y las ruinas. Mientras exista el pueblo haitiano, permanecerá la cultura que seguirá avanzando y caminando, y la catástrofe no podrá acabar con el país. La cultura es el punto clave. Es lo que recogimos en sustancia de los dos autores haitianos arriba mencionados.

Como lo vimos en el transcurso de la investigación, la cultura no es el patrimonio de los intelectuales, de las clases cultas y de los artistas consagrados. La cultura es lo que el pueblo hace; es la misma vida que el pueblo crea. En este sentido, la pregunta fundamental que hay que hacer es la siguiente: ¿Dónde queda hoy la cultura “haitiana”? ¿Dónde queda el pueblo haitiano? ¿Dónde queda la vida misma que este pueblo crea?

La pregunta por la cultura o “lo cultural” en Haití nos lleva al corazón del pueblo haitiano y a la vida que produce y auto-produce en su caminar en medio de las circunstancias y condiciones de vida tan difíciles que afronta. La cultura no es algo estático, encerrado en un museo: es la misma vida, el caminar del pueblo haitiano.

Una primera consideración que la pregunta por la cultura nos invita a tomar en cuenta es, ante todo, la vida del pueblo y la manera cómo vive en su cotidiano. Buscar lo cultural ahora en Haití implica meterse en la vida del pueblo, entender cómo “cultiva” su realidad, comprender el sentido de su caminar, es decir, hacia dónde quiere ir. Lo cultural no está sólo en los movimientos llamados “culturales”: cubre todos los movimientos, las acciones y las creaciones que el pueblo en la diversidad de sus grupos sociales (mujeres, campesinos, productores, artistas, etcétera) hace para vivir, caminar, resistir, producirse y auto-producirse. La vida es el campo de la cultura.

En este sentido, esta visión de lo cultural nos invita a criticar la postura común según la cual, al hablar de la reconstrucción de Haití se refiere -primero y sobre todo- a lo que han hecho o están haciendo la comunidad internacional, la ONU, los países “amigos” de Haití y las autoridades nacionales. Pero poco se habla del pueblo haitiano, de lo que hace la gran diversidad de los haitianos y haitianas de la calle, del campo, de los hogares y de los barrios populares para vivir, resistir en lo cotidiano y caminar en medio de las carencias.

En esta postura “hegemónica”, que en gran parte promueven los grandes medios de comunicación hegemónicos, las organizaciones no

gubernamentales e incluso las organizaciones internacionales como la ONU y la OEA, se pierde de vista lo “cultural”, es decir, las múltiples formas y maneras creativas que usan las cooperativas, los agricultores, los artesanos, etcétera, para salir adelante y sacar adelante su familia, sus barrios, su comunidad y su país.

Una de las consecuencias que se deriva de esta postura es la “invisibilización” de las acciones e iniciativas valiosas que realizan los haitianos y las haitianas para reconstruir su país. En este sentido, es importante la contribución del libro *“Haití por sí. La reconquista de la independencia robada”* (2013) para visibilizar estas iniciativas de los productores, agricultores, cooperativas, artesanos, etcétera, en la empresa de la reconstrucción de Haití desde abajo.

Otra de las consecuencias es el reduccionismo que consiste en ver al pueblo haitiano como víctima o como objeto de nuestras acciones humanitarias, y no como un sujeto digno que nos pide no lástima sino solidaridad para ayudarlo en su caminar. En este sentido, podemos encontrar allí una de las causas del fracaso de la acción humanitaria en Haití porque esta última no toma en cuenta la identidad del pueblo haitiano, su caminar, su inventiva, su “genio”, su proceso, en pocas palabras: su cultura.

Una segunda consideración implicada por este replanteo de lo “cultural”, al que contribuimos en la investigación, tiene que ver justamente con el proceso de la democracia. Tres meses después del terremoto, los actores políticos no tardaron en volver a su modo tradicional de hacer política: luchando por conquistar o mantener el poder, pero sin poner la centralidad de su praxis política en los intereses del pueblo haitiano y en la batalla por reconstruir el país. Todos los esfuerzos se volvieron a centrar en torno a la organización de las elecciones (*la política*), con todo lo que implica: búsqueda de financiamiento, campañas (sucias y limpias), etc. Se perdió el objetivo principal consistente en reconstruir el país y ayudar al pueblo a recuperarse de la catástrofe; la rutina política se restableció. Y el desencanto, la desilusión, la desunión volvieron a ganar los corazones, se apoderaron de los espíritus. *La política* ganó a *lo político*, es decir: a la búsqueda de la unidad, indispensable para reconstruir Haití, en la diversidad que es el pueblo haitiano. Se hizo sentir la falta del núcleo cultural, del cual habló Jean-Claude Bajeux, para construir la democracia. No se trataba sólo de organizar elecciones, sino de crear las condiciones para terminar de una vez por todas con la exclusión y las desigualdades y ampliar la participación de tal modo que todos los haitianos –tanto los que están dentro como fuera del país– pudieran construir un nuevo Haití sobre otras bases.

Pasó todo lo contrario: la ONU, junto con los expertos del gobierno haitiano y los países y donantes internacionales “amigos de

Haití”, organizaron cumbres internacionales sobre la reconstrucción de Haití y para reunir fondos o promesas de fondos para la reconstrucción. El pueblo haitiano y las organizaciones de la sociedad civil haitiana y los movimientos sociales del país no han sido parte de este proceso de reconstrucción de Haití. Se hizo el proceso desde arriba y de espaldas al pueblo. Podemos decir que al pueblo le fue negada la gran posibilidad de construir su sociedad, pensar su “desarrollo” y refundar su Estado: la posibilidad de iniciar algo nuevo, es decir, de ejercer su libertad, de la cual la democracia es resultado. Se perdió la posibilidad de partir de lo común, a saber: lo propiamente haitiano que se concreta en la pertenencia a este pueblo (pertenencia que cobra muchas formas), sumido desde varias décadas en la miseria y que ha deseado revertir esta triste historia.

Desde lo común “haitiano” se podía construir o, al menos pensar en la construcción del núcleo cultural que se resume en las siguientes preguntas: ¿Qué Haití queremos construir? ¿Cómo? ¿Con qué medios y recursos? ¿Para qué queremos este nuevo Haití? ¿Qué estamos dispuestos a sacrificar y a aportar en favor de su construcción?, etc. Lo común permite definir, acordar y consensuar algunos principios sobre los cuales queremos construir el país, habitar el territorio, relacionarnos unos con otros y también con los otros. Se perdió la posibilidad de construir el núcleo cultural porque no se partió de lo común sino de lo exterior y, además, se ha excluido al sujeto, al pueblo haitiano como agente de su propia sociedad, constructor de su propia democracia.

Pero, como lo dijo Dany Laferrière, Haití y los haitianos no deben dejarse sumergir por la catástrofe del terremoto ni por la catástrofe pos-terremoto [añadimos] que acabamos de diagnosticar desde la perspectiva del análisis de lo cultural. Mientras exista Haití, seguirá existiendo la cultura, y el pueblo haitiano seguirá caminando y construyendo la vida en la calle, el campo, la ciudad, en todas partes en el país. Pero la pregunta es si hoy día tenemos claridad sobre lo siguiente: ¿De dónde venimos? ¿Hacia dónde vamos?

B. EN EL CARIBE

Este planteamiento de la cultura como caminar del pueblo y como la producción y auto-producción de su vida nos permite eludir la falsa ambigüedad que se viene alimentando, principalmente por parte de autores de las Antillas francesas, en torno a la cultura “popular” y la cultura supuestamente “universal”. De hecho, el concepto de “cultura popular” se basa en “la jerarquía alta/baja cultura” en todas las perspectivas en torno al problema (Zubieta, 2000: 19).

Por ejemplo, el intelectual martiniqués Édouard Glissant se refiere al “país-detrás cultural” (*“arrière-pays culturel”*) que tiene el pueblo

de la Martinica y donde se esconden “costumbres ancestrales, religión, lengua, mitos, etc.” (1997: 285). Los valores culturales de este “país-detrás” fueron acumulados, según él, en “el marco del sistema de las Plantaciones (tradiciones orales, cuentos, costumbres, gestual, folklore, etcétera) que se han minado o han desaparecido con la diseminación de este sistema” (Glissant, 1997: 285-286).

Según el mismo autor, a esta cultura de abajo, que tiende a la exterminación y cuya falta priva al pueblo martiniqués de un terreno de entendimiento común, se opone la cultura supuestamente universal (no provincial y proveniente de la metrópoli francesa) de la que la cultura martiniquésa sería parte. El autor ve allí una “verdadera organización de erradicación cultural”, implementada por el gobierno francés, y también “una de las formas más perniciosas de la opresión cultural y política” (Glissant, 1997: 289-290).

Édouard Glissant considera que esta opresión cultural se vive en Martinica como “ambigüedad” que justamente “proviene de la imposibilidad de ‘sostener’ sin riesgo el impacto de los ‘elementos de cultura’ exteriores, el daño que resulta de que el consumo se hace en un contexto de no-responsabilidad” (Glissant, 1997: 289-290).

El autor reconoce que, en medio de esta ambigüedad, el pueblo martiniqués ha resistido “bajo todas las formas y expresiones más o menos diferidas” y que “la idea-Martinica está en todas las cabezas, o mejor dicho en todos los inconscientes” (Glissant, 1997: 306).

Finalmente, describe la dualidad de ser franceses en América que impide la inserción de Martinica en el contexto antillano (o, por lo menos, en el Caribe franco-hablante), ya que “cada vez que trataremos de abrirnos a nuestros alrededores, nos toparemos en lo real con la paradoja sociológica e histórica, y la imposibilidad cultural global planteadas por esta denominación: ¿Cómo se puede ser francés en América?” O “Estamos en Europa, pero ¿en cuanto qué?” (Glissant, 1997: 308-309)

La gran diferencia entre “la sociología cultural” de Glissant, articulada desde el Departamento de Ultramar Francés la Martinica, y nuestra propuesta de lo cultural parte de nuestra misma categoría de cultura con la que vinculamos intrínseca e internamente al pueblo. Para nosotros, cultura y pueblo van juntos (es un pleonasma hablar de cultura popular), entendiendo que la cultura no se queda fijada y estancada como una esencia inalterable desde el desarraigo de los africanos hacia América y el sistema de las Plantaciones.

Nuestra noción de cultura es, por lo tanto, dinámica porque constituye el reflejo del caminar mismo del pueblo que se va adaptando, modificando y auto-produciendo. En este caso, la cultura haitiana es este largo caminar de más de cinco siglos, un caminar a la vez centenario y transoceánico, de las plantaciones a la inde-

pendencia hasta hoy día. No ubicamos por un lado la cultura y, por el otro, el pueblo.

Del mismo modo, nuestra noción de cultura asume la ambigüedad caracterizada por la influencia hegemónica de la cultura supuestamente universal sobre la cultura local; ambigüedad que es propia de la globalización neoliberal e incluso neocolonial. Desde nuestro paradigma de la ambivalencia, no consideramos la ambigüedad, a la manera de Glissant, como patología que obliga a buscar la identidad y, al no conseguirla, se revierte en autoagresión por falta de un terreno de entendimiento común; entendemos la ambigüedad como campo privilegiado de acción para reforzar la identidad propia pero no de manera cerrada, sino abiertamente e incluso buscando utilizar algunos elementos de la cultura hegemónica para globalizar nuestra propia cultura. Tal como lo hizo Sanba Zao.

Glissant tiene razón al plantear que si la cultura popular no produce, será fácilmente subsumida por la cultura hegemónica que además cuenta con todo un sistema de opresión político, económico y cultural a su favor. Sin embargo, la cultura no podrá desaparecer sino hasta que el mismo pueblo se haya exterminado o haya perdido su identidad. Glissant no vincula de manera correcta la búsqueda de la identidad con la cultura porque la cultura es en sí misma expresión de la identidad del pueblo. No existe tal antagonismo entre la cultura del pueblo y su identidad: la búsqueda de la identidad se hace a través de la cultura. E incluso en el caso de los afrodescendientes la búsqueda de la identidad es en sí misma parte fundamental de una cultura que, en condiciones de desarraigo, lucha por mantener su identidad. Nuestra cultura está marcada por la búsqueda de la identidad.

La cuestión fundamental de lo cultural reside no en las ambigüedades entre las distintas culturas (popular y hegemónica) e identidades (europea-francesa y americana-antillana) que se oponen en el pueblo, sino en la capacidad del pueblo para vivir estas ambigüedades como tantas vías que se le abren para seguir caminando, como lo viene haciendo ya desde siglos. La existencia del pueblo martiniqués es prueba fehaciente de la existencia y resistencia de su propia cultura que ha conocido y seguirá conociendo altas y bajas en su caminar, pero la realidad –en este caso la opresión política, cultural y económica del gobierno francés– no podrá destruir su cultura mientras exista el pueblo, mientras quiera seguir caminando y luchando en sus mentes, sus cuerpos y sus tejidos sociales por la idea-Martinica que es más que una idea: porque si sigue existiendo, es por su profundo arraigo a su cultura.

¿Es posible una “antillanidad” común en el Caribe, por lo menos en el Caribe francoparlante (al que pertenece Haití)? No descartaríamos esta posibilidad, a pesar de la dificultad, para las ex colonias

francesas que siguen en diferentes medidas bajo la influencia del neocolonialismo, de unirse en torno a un proyecto común de descolonización en todos los niveles. En este sentido, la cultura es clave para crear las condiciones de esta “unidad” en la diversidad, ya que somos pueblos que comparten una Historia común de colonizaciones, nos encontramos bajo formas de neocolonialismo y, por lo tanto, podemos decidir caminar juntos hacia nuestra emancipación. Compartimos, en virtud de esta misma Historia, muchos rasgos comunes tales como la “*creolidad*” que se expresa en la vida “cultural” de diferentes maneras: lengua, cocina, cosmovisión, música, literatura, imaginarios, etc.

El creole es más que un idioma que se habla en varias islas de las Antillas o del Caribe (anglohablante, franco-parlante, luso-hablante, etcétera) y que combina elementos locales con una lengua occidental (inglés, francés, holandés, portugués, etcétera), sino una identidad que articula varias identidades de manera original y creativa. El creole es expresión de la resistencia de la cultura de los pueblos afrodescendientes, quienes han sido capaces de incorporar la cultura dominante sin perder su identidad y para que pudieran caminar hacia un entendimiento común entre ellos y hacia su posterior liberación. El creole es la vivencia de la ambigüedad entre lo propio-subalternizado y lo ajeno-impuesto, de tal manera que se apropie lo ajeno pero sin enajenar lo propio. Es una gran estrategia de nuestros pueblos caribeños para resistir y luchar por su identidad, utilizando de manera productiva y creativa la ambigüedad.

Hoy día contamos con el creole como punto de partida para iniciar una unidad en la diversidad de pueblos que somos en las Antillas (no sólo el Caribe franco-hablante, sino también el hispanohablante, el anglohablante, etcétera). Contamos con un lenguaje común, con sus especificidades y diferencias en cada territorio caribeño. El creole como cultura, es decir como camino que podemos recorrer juntos todos los pueblos de las Antillas, para fraguar una nueva identidad antillana (en su diversidad e incluso contradicciones) y generar una solidaridad entre pueblos que fueron colonizados, que siguen sufriendo bajo nuevas formas de colonialismo, pero que se pueden unir desde sus diversidades para buscar alternativas en lo social, económico y político.

El creole es una forma de cultura que nace de la ambivalencia (incluyendo dos elementos heterogéneos e incluso opuestos- lo propio y lo ajeno-) y está orientada a apropiarse de lo ajeno y así mantener lo propio bajo un disfraz ajeno, de tal modo que lo original y creativo que resulta de la ambivalencia pueda convertirse en un terreno de entendimiento común para realizar proyectos comunes.

C. EN AMÉRICA LATINA

Ampliando nuestra mirada desde el Caribe hacia América Latina, entendemos que la noción de pueblo en América Latina viene determinada no sólo por los populismos que marcaron muchos países de la región a lo largo del siglo pasado, sino también –e incluso anteriormente– por “cuatro eslabones” que, según Santiago Castro-Gómez, son los siguientes: la revolución mexicana de 1910, la configuración en el Perú de la Alianza Popular Revolucionaria para América (APRA), el peronismo en Argentina en 1945 y el triunfo de la Revolución cubana en 1959 (1996: 70).

Conjuntamente con estos cuatro eslabones históricos, se viene articulando en el discurso filosófico latinoamericano el correlato de estas prácticas del populismo en el que “la identidad continental ha sido pensada en términos de ‘pueblo’ y ‘nación’” (Castro-Gómez, 1996: 71). Según el autor, los filósofos latinoamericanos, en particular Carlos Cullen en su *Fenomenología de la crisis moral* (1978) y Enrique Dussel en su *Filosofía de la liberación* (1980), utilizaron para pensar esta identidad continental figuras tales como “la crítica a las soluciones universalistas, la idea de que el mal se encuentra *fuera* de la nación, la postulación de una especificidad cultural latinoamericana, el recurso a lo popular como instancia legítima de la verdad, la invocación al sentimiento religioso y al mesianismo político, la exaltación del paternalismo intelectual y el liderazgo carismático [...]” (Castro-Gómez, 1996: 70).

Dichas figuras tienden a oscurecer las diferencias, según Castro-Gómez, en el concepto de pueblo para que se puedan acomodar a la identidad continental. La diversidad se pierde en la unidad que termina siendo una unificación totalitaria a favor del populismo latinoamericano e incluso continental.

Santiago Castro-Gómez critica también el que “el concepto de nación se encuentra revestido en la filosofía argentina de la liberación con fuertes elementos telúricos” (1996: 75). Ilustra su argumento con el caso de Ezequiel Martínez quien, en su *Radiografía de la pampa* (1953), sostiene que “el inmenso poder de la tierra, y en el caso argentino, de la pampa, ha determinado todo el devenir histórico de América Latina” (Castro-Gómez, 1996: 70).

Nuestra noción de pueblo en esta investigación no es homogénea ni monolítica; tampoco utilizamos la tierra como fundamento del devenir histórico de Haití en concreto. En este sentido, el cuadro semiótico que utilizamos es muy revelador y pertinente: en él aparecen el “nosotros” y el “ellos” en relación de oposición (el pueblo es dual, escindido, trabajado por contradicciones); además, ambos se ubican en la tierra como centro (lo principal no está en la unidad, sino en la relación de la cual la oposición, la contradicción y la unidad son expresión).

El pueblo es conformado por el “nosotros” que lucha por la tierra y el “ellos” que “nos” la arrebató. El pueblo no es una realidad homogénea porque se encuentra en medio de una pelea entre el “nosotros” y el “ellos” en torno a la tierra. Esta lucha es el motor de la historia. El “ellos” es parte de la tierra; es tan parte de la tierra y tan parte del pueblo que la ha arrebatado al “nosotros” y le impone el “desarraigo”. Hay una diferencia fundamental en el pueblo entre “el nosotros” y el “ellos”; diferencia que no se oscurece, sino que se mantiene permanente y que obliga al “nosotros” a invocar a sus espíritus (africanos) para recuperar la tierra en contra del “ellos”.

La tierra no aparece como un objeto sagrado, sino como un objeto de lucha permanente del “nosotros” contra el “ellos” que se la quitó. La tierra oscila entre las raíces del “nosotros” y el “desarraigo” provocado por el “ellos”. Raíces que se encuentran fuera de su tierra originaria y se hallan ahora en otra tierra, en donde tienen que crecer bajo las condiciones propias de dicha tierra. Pero el “nosotros” asume esta nueva tierra como propia y quiere defenderla en contra del “ellos”.

Desarraigo a la que fueron sometidas las raíces (del “nosotros”), que tienen que luchar para crecer y no morir en la nueva tierra. El “nosotros” tiene que emprender dos luchas: una para recuperar la tierra que era suya y otra para volver a sus raíces en esta tierra nueva y, así, no permanecer en el desarraigo. Desde nuestro planteamiento, se complejizan las dos nociones de pueblo y tierra, ya que incluyen en sí mismas sus propias oposiciones: nosotros/ellos, raíces/desarraigo y tierra antigua de los ancestros/tierra otra-nueva pero suya también.

Es importante subrayar que esta especificidad de las negritudes en América latina no ha sido tomada en cuenta de manera correcta en nuestra región. El desarraigo es una condición histórico-estructural fundamental, bajo la que los afrodescendientes han vivido de manera permanente en el continente; su(s) cultura(s) ha(n) sido, en gran parte, expresión de la vivencia y la superación trágica del desarraigo. La identidad de las negritudes en el continente ha sido transversal no como esencia, sino como un caminar entre tensiones, por ejemplo: el hecho del desarraigo y la voluntad de volver a las raíces; un solo origen o ascendencia [África] y una diversidad de pueblos; un único “nosotros” (con sus diferencias desde un gran plexo de territorios) que lucha por mantener su identidad y varios “ellos” que tratan de subalternizarla e incluso destruirla.

Esta especificidad de las negritudes fue correctamente identificada por el presidente haitiano Alexandre Pétiou, quien respondió a Simón Bolívar (luego de haberle brindado en la República de Haití hospitalidad, municiones, soldados, víveres y barco para la liberación de los pueblos sudamericanos de la Corona española) que lo único que le

pidió a cambio de esta ayuda es la liberación de todos los esclavos negros en Sud América. Existe una solidaridad específica entre los negros por el hecho de compartir un mismo origen, las mismas raíces, por ser parte de un “nosotros” desarraigado y subalternizado, pero nos encontramos en una diversidad de contextos, situaciones y en desarraigo; por lo que tenemos que aspirar siempre a movernos en estas tensiones o ambivalencias, de tal modo que logremos creolizarnos, es decir: fundirnos en la nueva tierra, asumir nuevos orígenes, vivir el desarraigo de tal manera que las raíces propias y el origen nuestro permanezcan no de modo puro sino mezclado original y creativamente.

La creolidad es una forma de resistencia productora de belleza y originalidad, haciendo de la mezcla de la cultura impuesta con la cultura propia una obra de arte. Elevar la ambivalencia al nivel de arte, tal como se da en la música, la pintura, la literatura, la escultura, la lengua y la religión de los haitianos. Por lo que la cultura no es de las clases altas y cultas, sino expresión de la resistencia de un pueblo que camina en medio de tensiones y ambivalencias. Las negritudes en América Latina han logrado hacer de la cultura un medio de resistencia para luchar por su(s) identidad(es), su(s) autonomía(s), sus raíces y su voluntad de vivir libre y en igualdad de condiciones en la nueva tierra a donde fueron exiliadas. Su lucha es testimonio de los conflictos al interior de los pueblos y expresión de la tierra como objeto de luchas entre el desarraigo y el retorno a las raíces.

D. EN EL MUNDO

El reconocimiento de la diversidad en la unidad es un punto clave para la democracia que no debe ser entendida como “algo natural y evidente o como el resultado de una evolución moral de la humanidad”, sino como “frágil y algo nunca definitivamente adquirido, pues no existe un ‘umbral de democracia que, una vez logrado, tenga garantizada para siempre su permanencia” (Mouffe, 1999: 18).

No se puede tener un concepto unívoco, unilateral y unilineal de la democracia porque la democracia está siempre en debate, ya que nadie es dueño de la definición de qué es y cómo se debe de hacer. El disenso es fundamental para la democracia. En este sentido, la democracia hace justicia tanto a *lo* político (“ligado a la dimensión de antagonismo y de hostilidad que existe en las relaciones humanas, antagonismo que se manifiesta como diversidad de las relaciones sociales”) como a *la* política que “apunta a establecer un orden, a organizar la coexistencia humana en condiciones que son siempre conflictivas, pues están atravesadas por lo político” (Mouffe, 1999: 14).

La democracia siempre se da sobre la forma de un “Nosotros” y un “Ellos”: sobre un antagonismo y un conflicto entre adversarios, es

decir, en el trasfondo de *lo* político que *la* política debe aprender a domesticar, mas no eliminar. El sueño de una sociedad sin conflictos mata la democracia, ya que termina excluyendo el pluralismo y matando lo político (la presencia y necesidad de la diversidad) e incluso la misma identidad de un “nosotros” que se crea por la delimitación de un “ellos” y por “la afirmación de una diferencia, la determinación de un ‘otro’ que le servirá de ‘exterior’” (Mouffe, 1999: 15).

Es necesaria la existencia del antagonismo para la democracia que debe buscar siempre la “posibilidad de que esta relación nosotros/ellos se transforme en una relación amigo/enemigo, es decir, que se convierta en sede de un antagonismo” (Mouffe, 1999: 15-16), en la que el “ellos” no se vea como un enemigo a abatir, sino un adversario de legítima existencia y al que se debe tolerar (y que es también un socio, cuya presencia y contradicción es importante e incluso necesaria en el juego democrático).

La democracia no elimina el disenso, el conflicto o la ambivalencia, sino que lo convierte en una manera de relacionarse con el otro en cuanto adversario (agonismo, según Mouffe) y no enemigo (antagonismo). Querer eliminar el enfrentamiento entre el “nosotros” y el “ellos” en vez de convertirlo en “agonismo” es destruir la condición de existencia misma de la democracia.

Otra propuesta muy interesante de Chantal Mouffe para la democracia, que está en sintonía con lo planteado por nuestra investigación, es la siguiente: buscar “el consenso sobre los derechos del hombre y los principios de igualdad y de libertad”, pero aceptar e incluso fomentar “la confrontación [entre adversarios] sobre las diferentes significaciones que se ha de atribuir a los principios democráticos y a las instituciones y las prácticas en las que se concreten” (Mouffe, 1999: 18-19).

La apuesta política, según Mouffe, se ubica en la manifestación de los llamados “nuevos movimientos sociales” (Mouffe utiliza la palabra “nuevos” entre corchetes) que luchan por el reconocimiento de las “diferencias” y también por una “articulación compleja entre reivindicaciones que dependen de la igualdad y otras que conciernen la libertad” (Mouffe, 1999: 23). Es decir que los conceptos de igualdad y libertad son redefinidos por esos movimientos sociales que aplican dichos términos a “multitud de relaciones sociales cuyas relaciones de desigualdad se habían interpretado hasta ahora como legítimas en tanto ‘naturales’, y a la vez abordar ‘nuevos juegos de lenguaje’ que hacen posible el surgimiento de prácticas e instituciones en las que podrían inscribirse múltiples formas de democracia” (Mouffe, 1999: 23).

Los movimientos sociales vienen a ampliar la aplicación de los principios democráticos a un vasto conjunto de relaciones sociales, de tal modo que busquen “la creación de una cadena de equivalencias

entre las diversas luchas por la igualdad” (Mouffe, 1999: 24). Son los actores del ensanchamiento de la concepción y la aplicación de nuevas y múltiples formas de democracia desde la articulación de múltiples “juegos de lenguaje” e incluso diversas gramáticas de luchas, muchas veces en conflicto con el poder y con otros actores hegemónicos. En esto consiste justamente la novedad o la “textura de lo nuevo” de los movimientos sociales, y no en el criterio unívoco, unilateral y unilineal de la modernidad que plantean los principales teóricos de los nuevos movimientos sociales.

Esta relación entre democracia y movimientos sociales, que establece Chantal Mouffe, es clave para comprender el gran aporte del movimiento Sanba y de su iniciador Sanba Zao en los años 70. Este movimiento Sanba ensanchó el uso del vudú como núcleo de las raíces haitianas: exigió la democratización de este elemento fundamental de la cultura haitiana, en contra de su instrumentalización política (y criminal) por parte de la dictadura duvalierista. Invitó al pueblo haitiano, desde luego muy diverso, a volver a sus raíces; y en este camino, encontró muchas equivalencias o, como lo llama Boaventura de Sousa Santos (2014), muchas reivindicaciones “isomorfas” en las luchas sociales y políticas de finales del setenta. Utilizó el vudú no en un sentido conservador o integrista, sino como puente hacia otras formas de vida y reivindicaciones sociales.

¡La cultura como reivindicación, pero no una reivindicación más sino como la necesidad de llevar al haitiano y al pueblo haitiano a convertirse en sujeto, agente social, actor colectivo al asumir sus raíces, su identidad y manifestarla en el escenario socio-político-económico! El movimiento Sanba ensanchó las perspectivas democráticas, al desbordarse y extenderse hacia lo cultural (partir de allí) y al no centrarse en las reivindicaciones de los derechos y libertades individuales que fueron violados por la dictadura, así como en la falta de garantías constitucionales y la ausencia de un Estado de derecho ante un poder dictatorial todo poderoso, y en la falta de participación y soberanía del pueblo en la toma de decisiones sobre su futuro. Desde lo cultural el movimiento Sanba buscó las equivalencias o reivindicaciones isomorfas con otros grupos sociales.

Por ejemplo, desde sus inicios, el movimiento Sanba se solidarizó con varias luchas, entre ellas la campesina, pero siempre mantuvo su frente de lucha, que es la revalorización de la tradición, las raíces, la identidad haitianas. Dicho movimiento expresó su conflicto en el campo de lo cultural contra el dictador Duvalier (papá e hijo); se lo enfrentó y ganó la batalla. Desde allí luchó por extender la democracia cultural ya iniciada hacia las otras actividades y dimensiones de la vida social. El tambor fue una pieza clave en las protestas y manifestaciones contra

la dictadura de los Duvalier. Incluso la iglesia católica más cercana a la teología de la liberación lo utilizará más adelante (a inicios de la década del ochenta) para expresar sus contenidos anti-dictatoriales a través de cantos y otros elementos de la liturgia.

El vudú no es propiedad exclusiva del poder, sino parte fundamental de las raíces de todos los haitianos, nuestra identidad y cultura que hay que valorizar: una verdad tan sencilla fue capaz de iniciar o participar en el inicio de una rebelión contra la dictadura duvalierista. El movimiento Sanba tocó un núcleo fundamental de la realidad haitiana: las raíces del sujeto haitiano, su identidad, su cultura. Desde allí participó en la construcción del sujeto, actor o agente colectivo haitiano, que había sido alienado (fuera de sí), ayudándolo a tomar conciencia de sí mismo, de su identidad y, por lo tanto, de sus potencialidades.

El movimiento Sanba es estrictamente un movimiento social que luchó por la democratización de una de las bases fundamentales de la cultura haitiana –el vudú– y, desde allí, participó en la extensión de la democratización a otros campos de la vida del pueblo haitiano (política, producción agrícola, economía, banco, etcétera) y de las relaciones sociales (género, patrón-obrero, jerarquía de la iglesia católica-feligreses, etcétera).

La cultura es uno de los campos más importantes de la vida de un pueblo porque es su propio caminar, su auto-construcción histórica y la auto-producción de su vida; y, por lo tanto, constituye lo que queda y lo que posibilita cualquier cambio, principalmente cuando en el pueblo el “nosotros” está oprimido por el “ellos” o -en el escenario externo- cuando el pueblo mismo es subalternizado por otros pueblos, o cuando todo se derrumba en una catástrofe medioambiental.

El movimiento Sanba aportó al inicio del proceso de democratización en Haití con el vudú –que había sido secuestrado e instrumentalizado por los Duvalier- a finales de la década del setenta, y su llamado a los haitianos a volver a sus raíces contribuyó en gran medida a crear una toma de conciencia en un gran número de ellos sobre su identidad, su cultura y su historia.

Fue así como el pueblo haitiano empezó a caminar y a organizarse de manera más activa y socialmente (no sólo al lado de los opositores políticos al régimen dictatorial) para exigir la democratización del país entero, principalmente de las relaciones entre gobernantes y gobernados. Lo que culminó con el derrocamiento de la dictadura de los Duvalier. Para los haitianos, fue una segunda independencia, después de la primera que se hizo en 1804 para expulsar a los franceses.

Un año después de la “segunda independencia”, en 1987 se elaboró y votó en el referendo del 29 de marzo del mismo año una nueva Constitución que el pueblo haitiano proclamó para “implantar la demo-

cracia que implica el pluralismo ideológico y la alternancia política y afirmar los derechos inviolables del pueblo haitiano” (Preámbulo de la Constitución haitiana de 1987). Como bien lo dice Carlos Rosenkrantz, “tenemos que respetar la constitución como la última palabra en cuestiones de organización política y derechos de los individuos” (2004: 289) porque justamente lo votó y lo proclamó [en nuestro caso] el pueblo haitiano en su aplastante mayoría, luego de su “segunda independencia”. Cuatro décadas después, la realidad nos ha dado evidencias de que los derechos del pueblo haitiano y su soberanía política no son inviolables y la democracia está lejos de implantarse en el país. ¿Qué hacer? He allí la cuestión.

Independientemente de lo que se decida hacer concretamente para recuperar la soberanía popular y estatal y los derechos inviolables del pueblo haitiano, para volver al espíritu y a la letra de la Constitución de 1987 y devolver a cada haitiano sus derechos y libertades individuales, el actor y agente haitiano como individuo y colectivo será siempre el sujeto de estas u otras acciones. Por lo tanto, la tarea fundamental empieza siendo cultural, a saber: la construcción del actor o sujeto que construirá la democracia, recuperará los derechos inviolables del pueblo haitiano y restablecerá la Constitución. Un sujeto múltiple, que siempre será escindido entre un “nosotros” y un “ellos”.

Un sujeto antagónico que se auto-destruye en las elecciones y en la defensa de otros intereses mezquinos; pero que se puede convertir en un sujeto “agónico” que sea capaz de acordar lo común y entenderse sobre él, por ejemplo la defensa de la Constitución de 1987, los derechos humanos y la soberanía, aunque mantiene los conflictos en torno a las múltiples interpretaciones de lo común. En este sentido, las luchas sociales, desplegadas por tantos grupos, actores y movimientos sociales, son clave para descentrar la democracia de la organización de las elecciones y buscar aplicarla y extenderla al cambio de las desigualdades económicas, la intervención extranjera, la forma de ejercer el poder, la reconstrucción del país, las relaciones de género, la comunicación, las formas culturales, la relación campo-ciudad y todos los intersticios y tejidos de las relaciones sociales. Todo un camino por recorrer.

POST-SCRIPTUM: HAITÍ EN UNA TRANSICIÓN DEMOCRÁTICA SIN FIN, LA CULTURA EN UN MERCADO GLOBAL Y EL PARADIGMA DE LA AMBIVALENCIA EN UNA ERA “POSPARADIGMÁTICA”

A modo de post-scriptum, creemos necesario plantear tres grandes contradicciones en las que se ven envueltos tres elementos de nuestro objeto de estudio en la investigación, a saber: Haití, en una transición democrática sin fin; la cultura, en un mercado global; y el paradigma de la ambivalencia (democrática), en una era llamada por Zygmunt Bauman “posparadigmática” (2013:19).

A. HAITÍ EN UNA TRANSICIÓN DEMOCRÁTICA SIN FIN

Empecemos con Haití.

En un documento de posicionamiento público difundido por algunos intelectuales haitianos el pasado 25 de marzo de 2015, ellos plantean que “luego de tres décadas de dictadura aproximadamente, nuestro país se atasca durante un tiempo equivalente en una transición sin fin” (AlterPresse, 2015). Transición entre la resistencia del viejo sistema autoritario y autocrático (heredero del poder duvalierista) al cambio democrático y la incapacidad de los “demócratas” para romper las barreras y abrir el espacio a la experiencia de una sociedad nueva.

Los intelectuales haitianos denuncian la reproducción de “las actitudes y reflejos del poder haitiano tradicional centrado en un conjunto de patrones, comportamientos y valores propios” característicos de la vida política haitiana, entre ellos: la corrupción, el

clientelismo, el nepotismo, la impunidad, complots contra la oposición, elecciones fraudulentas, la dependencia del extranjero aceptado como tutor y gran elector, el inmovilismo y crisis políticas recurrentes, etc. Esta reproducción se evidencia en la escena política actual, según ellos.

Otra crítica fuerte de los intelectuales haitianos se dirige contra los haitianos en general, quienes “se han habituado a vivir bajo la dependencia de la comunidad internacional”, dando a esta última “todas nuestras prerrogativas de decidir, pensar y tomar nuestro destino en nuestras manos”.

Ante esta situación, los intelectuales recomiendan lo siguiente: “Después de treinta años, luego de haber salido de una demasiada larga era de dictadura que ha traumatizado la nación y luego de las situaciones que, a lo largo de la tan larga transición democrática, han evidenciado las lagunas de unos y otros, debemos una vez por todas tomar los medios para provocar la ruptura”. Y así encontrar la vía entre la dictadura superada y la democracia que no se ha encontrado aún. Esta vía pasa, según los intelectuales, por la conversión de esta República de individuos que defienden sus intereses mezquinos en una República de ciudadanas y ciudadanos que estén dispuestos a fundir sus intereses en los de la nación y donde “todos los ciudadanos sean iguales ante la ley, impasible, imparcial y justa”.

Este documento evidencia cómo se sigue pensando la peculiar situación de Haití desde el concepto de transición: entre un sistema autoritario que se resiste a morir (se perpetúa en la reproducción de las prácticas de poder) y una democracia que no se ha encontrado aún porque los “demócratas” son incapaces de realizar la ruptura definitiva con el sistema autoritario derivado de la dictadura duvalierista. Como consecuencia, Haití ha vivido cerca de 30 años en esta larga transición democrática: de 1986 (fecha del derrocamiento de la dictadura de Duvalier) a 2015.

En primer lugar, vale subrayar que el concepto de transición usado por estos intelectuales haitianos para calificar la democracia en Haití tiende a ser permanente y, como diría Bauman, sólido. ¿Cómo es que una transición haya durado tanto tiempo y pareciera que no tenga fin? ¿Se puede hablar de transición? Sería una transición paradójica y tejida de ambivalencia.

En segundo lugar, planteamos, al contrario, que este concepto de transición no permite pensar de manera correcta lo que está ocurriendo con la democracia en Haití. Formulamos las siguientes preguntas para argumentar nuestro planteamiento: ¿La democracia como realidad ha existido alguna vez en Haití? ¿Realmente se ha dado o se está dando una transición en el país hacia la democracia? ¿Quién ha estado en esta supuesta “transición”? ¿Quién(es) está(n) transitando? ¿Hablar de

transición democrática no equivale a hablar de un espejismo, de algo que nunca ha existido sino en la Constitución política de 1987 y en los discursos? Ha habido una representación “fantasmal” de la democracia en Haití. Nuestra investigación se deslinda de esta representación, al plantear que la gran dificultad para la instauración de la democracia en Haití gira justamente en torno a la construcción del sujeto democrático capaz de asumir este proyecto (democrático). El aporte de Sanba Zao y de su movimiento social cultural a la construcción de la democracia en Haití consiste en contribuir a la construcción del sujeto democrático; valdría la pena analizar y evaluar los límites de esta contribución y si realmente se logró o no, y hasta qué punto.

En tercer lugar, vale la pena llevar mucho más lejos el cuestionamiento sobre la disposición supuestamente muy “cómoda” de los haitianos a vivir bajo la dependencia de la comunidad internacional. ¿Es justo poner en el mismo “saco” a todos los haitianos, cuando en el país ha habido muchos grupos y movimientos sociales que vienen denunciando y protestando contra tal dependencia y contra la intervención extranjera en Haití bajo todas sus formas (armada, económica, etcétera)? Habría que tomar en cuenta y en serio los movimientos anti-intervencionistas en Haití e incluso en América Latina (por ejemplo, Jubileo Sur) que denuncian la presencia de tropas militares multilaterales en el país y reclaman otras formas de cooperación y solidaridad con la nación haitiana, a la que la región debe tanto.

En cuarto lugar, ¿la solución frente a la supuesta transición democrática consiste solamente en convertir a esta República de individuos egoístas en una República de ciudadanos interesados en defender los intereses de la nación y respetar la ley? ¿Cómo hacer esta conversión? ¿Cómo hacer realidad esta afirmación abstracta? Los intelectuales firmantes del documento arriba mencionado no aportan respuestas concretas. Nos dejan en una nebulosa.

Desde nuestra propuesta de democracia cultural, planteamos de otra manera la particular situación de Haití con relación a la democracia. En el país, la democracia ha existido sólo como una declaración de buenas intenciones (cristalizada en la Constitución haitiana de 1987) e incluso como una reivindicación que ha tenido varios significados (incluso algunos de ellos son opuestos y contradictorios entre sí, tal como lo demostramos en nuestra investigación), aunque varios haitianos han dado la vida por defenderla. La lista de los mártires de la democracia en Haití desde la década del setenta hasta ahora es larga. Cuando se habla de “transición democrática” en Haití, se habla de un fantasma que venimos persiguiendo desde hace 30 años aproximadamente. Tal transición no existe porque se ha “diluido” (está en una forma líquida, no se ve con claridad) no sólo el objetivo hacia el que se camina, sino

también el mismo sujeto que camina hacia este objetivo. La pregunta es: ¿Quién es el sujeto que está persiguiendo hoy día la democracia?, y ¿qué democracia?

Como bien lo dicen los intelectuales, este sujeto son los “demócratas”; pero ¿qué tanto estos “demócratas” son simplemente individuos o incluso ciudadanas y ciudadanos (algunos de ellos se creen por encima del pueblo y son incapaces de establecer un diálogo con él para tejer alianzas)? Este sujeto, promotor de la democracia, ha sido incapaz por sí solo de mover la balanza a su favor (por ejemplo, reunir una masa crítica), frente a un sistema vetusto pero bien anclado en las estructuras, mecanismos, sistemas, imaginarios y prácticas de poder y capaz de resistir (y vencer hasta ahora) el cambio, la ruptura y los esfuerzos de creación de una nueva sociedad.

Este sujeto “demócrata” no ha logrado convertir a los individuos, preocupados por defender sus intereses mezquinos, en unos ciudadanos, movidos por la voluntad de luchar por la democracia y romper no sólo con el sistema autoritario sino también con sus prácticas: es decir, unos sujetos democráticos. En cierto sentido, los “demócratas” han fracasado, pero ¿cuáles son las razones de este fracaso ante un adversario tan poderoso? Entre otras razones, pensamos que una de ellas es el número insuficiente de sujetos democráticos (personas, ciudadanos, grupos, movimientos sociales, organizaciones, fuerzas progresivas del país, etc.) capaces de asumir el proyecto democrático. La creación de los sujetos democráticos no es sólo la tarea de unos “demócratas” aislados (por más ilustrados y comprometidos que sean o parezcan) que siempre fracasarán, sino el resultado de la afirmación de la voluntad de todo un pueblo (o de las mayorías) de asumir dicho proyecto, convirtiéndose en un sujeto constructor de la democracia. La construcción de este sujeto, posibilitador de la construcción de la democracia, debe ser en primer lugar el aporte de la cultura, en el sentido de cultivo de la propia realidad del sujeto.

Esto explica, en gran parte, el porqué de la supuesta disposición de los haitianos a depender de la comunidad internacional. Cuando un pueblo no se asume como sujeto (no será capaz de asumirse ni como sujeto de su propio destino, ni como sujeto de nada), es lógico que deje su soberanía en manos de otros. Pero, ¿esto ha sido realmente el caso del pueblo haitiano? ¿El pueblo haitiano ha abandonado su soberanía al “extranjero”, como lo afirman los intelectuales en su posicionamiento público? Surgen muchas dudas con respecto a esta afirmación de estos intelectuales haitianos.

Más allá de la responsabilidad que han tenido las autoridades haitianas y la comunidad internacional de mantener al país bajo la dependencia extranjera, no se ha reflexionado suficientemente sobre nues-

tra propia responsabilidad como pueblo, por ejemplo, la de construir la democracia o simplemente la capacidad de valorizar las prácticas democráticas cultivadas por ciertos grupos y movimientos sociales en el país. Este punto es importante porque se dirige hacia el mismo sujeto encargado de construirse como constructor de su país, de la democracia, etc. Lo que hacemos es invertir la pregunta: en vez de preguntarse si el pueblo ha delegado o no su soberanía al extranjero, preguntamos si ha asumido parte de su responsabilidad como soberano, por ejemplo, reconociendo las iniciativas de algunos de sus miembros para reconstruir el país, reclamar su derecho a la autodeterminación, promover prácticas democráticas, etc.

Ha existido un círculo vicioso en la siguiente manera de plantear el problema de la democracia en Haití: las mismas autoridades haitianas y la comunidad internacional han impedido el paso del pueblo hacia la democracia, por lo que el pueblo se ha habituado a vivir “cómodamente” bajo la dependencia. Al contrario de este presupuesto ambiguo, nuestra propuesta articula un círculo virtuoso por recorrer: si realmente el pueblo quiere hacer realidad la democracia en el país, tendrá que convertirse primero en un sujeto democrático: acordando entre todos un concepto unitario de democracia (con sus diversas interpretaciones y concepciones), cambiando sus prácticas de acuerdo a él (y a las buenas prácticas democráticas ya existentes) y convenciéndose de la necesidad de luchar por hacerla realidad desde lo cotidiano hacia el sistema político en general. Se trata de construir una democracia cultural que no se limite a perseguir un objetivo “fantasmal” (definido por la Constitución de Haití, pero que existe sólo en las cabezas y como objeto de reivindicaciones sociales y políticas), sino de construir las condiciones subjetivas, intersubjetivas (a nivel personal y colectivo) y políticas (de cara al Estado y otras fuerzas políticas adversarias, por ejemplo los representantes del poder tradicional heredero del duvalierismo) de posibilidad de la democracia, empezando con construir al sujeto democrático quien es el posibilitador de la democracia.

La democracia no es un “asunto de los demócratas”, sino -antes que todo- un asunto altamente “cultural” que implica la construcción de un sujeto capaz de luchar por ella y también de vivirla, hacerla carne y posibilitarla en todas las esferas de la vida: cotidiana, familiar, social, política, económica. En este sentido, las preguntas que nos debemos hacer los intelectuales haitianos son las siguientes: ¿qué hemos hecho, qué estamos haciendo y qué haremos para construir la democracia en este sentido cultural? Por ejemplo, como profesores e investigadores, ¿cómo y de qué manera estamos aportando a la construcción activa (desde la academia, la educación, el arte, etcétera) y la comprensión correcta de las condiciones de posibilidad de sujetos democráticos, capaces de

construir la democracia en Haití? Es decir, ¿cómo estamos jugando nuestro papel de promotores “culturales” de la democracia?

Hacemos las siguientes propuestas para facilitar este proceso de construcción cultural de la democracia en Haití:

- En primer lugar, es importante lograr la autonomía territorial del pueblo haitiano, desde la lucha por la defensa de su derecho humano y constitucional a la autodeterminación. No puede haber sujeto si no hay autonomía, libertad y capacidad de acción. En este momento, Haití es un país ocupado militarmente, y el pueblo haitiano no tiene capacidad de actuar, más allá del ejercicio del voto. Recuperar la soberanía es el primer paso para la construcción del sujeto.
- En segundo lugar, nos preguntamos: ¿Autodeterminación, soberanía o libertad, para qué? Se debe reconocer, valorizar y visibilizar todas las acciones e iniciativas que viene realizando un gran plexo de grupos, movimientos sociales y haitianos comunes y corrientes para (re)construir su país desde abajo (a menudo, sin ayuda del Estado haitiano y la llamada comunidad internacional), posibilitar la vida, reproducir la sociedad. Este reconocimiento social es el primer paso para identificar la cultura en Haití y todas las posibilidades que brinda para hacer funcionar el país, encaminarlo hacia la democracia y un mejor futuro. En este sentido, la cultura es la columna vertebral de Haití, por lo que se debe valorizarla y, sobre todo, promoverla y apoyarla por parte del Estado haitiano. Sería una excelente manera de concretar lo que afirmaron Jean-Claude Bajeux y Dany Lafférière (que reproducimos al inicio de nuestro trabajo).
- En tercer lugar, ampliar el concepto de democracia que la llamada comunidad internacional y la clase política haitiana aplican en el país, a saber: reducir la democracia a la celebración de elecciones. A lo largo de las tres últimas décadas, el gran número de crisis políticas que ha enfrentado el país se han relacionado con la organización de las elecciones (sobre todo, los fraudes electorales). Es importante adoptar una comprensión más amplia de la democracia que no limite la participación del pueblo haitiano a las urnas, sino que le devuelva su protagonismo (su agencia social, que potencia la cultura) en la construcción de la sociedad desde las siguientes acciones:
 - 1- Promover y cualificar la educación del pueblo en temas de derechos humanos para que sea cada vez más y mejor informado de sus derechos y deberes y convencido también de la

necesidad de construir un Estado de derecho en el que el Estado se consolide para asumir sus funciones (administrativas, sociales, etc.) y los ciudadanos respeten la ley y contribuyan al logro de una sociedad haitiana justa, incluyente y respetuosa de la dignidad y los derechos de todos los seres humanos;

- 2- Dar voz a los ciudadanos para que puedan opinar de manera argumentada (y ser escuchada respetuosamente) sobre qué sociedad, qué país e incluso qué democracia en que quieran vivir;
- 3- Crear canales y mecanismos de ensanchamiento de la participación popular en la toma de decisiones sobre el futuro de Haití, por ejemplo, sobre la reconstrucción del país tras el terremoto del 12 de enero de 2010; lo que podría dar mayor legitimidad a los gobernantes y a la misma comunidad internacional que interviene en el país. Es uno de los primeros pasos hacia la democracia;
- 4- Facilitar un proceso de diálogo social entre todos los ciudadanos haitianos, dentro y fuera de Haití, en pos de un nuevo punto de partida para construir acuerdos mínimos y lograr consensos básicos como haitianos sobre cómo coexistir, convivir y construir ciudadanía y país. La política no tiene sentido si no parte de lo común, de cierta unidad “relativa” en medio de la diversidad e incluso de la divergencia de intereses, ideologías, clases, etc. En Haití no hay claridad sobre esto “común” que necesitamos: especie de “punto arquimédico” del que debemos partir y al que debemos retornar. Este diálogo social incluyente se puede realizar mediante la realización de mesas de diálogo en los 10 departamentos del país y en las ciudades extranjeras donde haya un número significativo de haitianos; también se podría dar a los ciudadanos la oportunidad de participar en este diálogo, de manera virtual. En una sociedad sin “referentes”, es imposible que pueda seguir adelante; menos se puede hablar de “transición”.

B. LA CULTURA EN UN MERCADO GLOBAL

Sanba Zao mostró cómo se puede hacer este llamado a recuperar lo “común” (es importante esta concepción que plantea que lo común ya existe, pero toca recuperarlo) desde el retorno a las raíces, a través de la música. Puso el arte y la pasión (sintetizados en el tambor, con su poder de movilizar principalmente en los afrodescendientes también

las memorias, las raíces y las fibras más interiores del haitiano) al servicio de lo político (la unidad o lo común que tienen los haitianos en su diversidad), más allá de la política y de la destrucción de los adversarios tratados como enemigos (por ejemplo, como lo hicieron Duvalier, los demás gobiernos autoritarios y practicantes del poder tradicional en el país).

Zao invitó a recuperar la unidad, en este caso las raíces y “lo afro”, en medio de la diversidad. Usó la cultura a la vez como medio y fin: medio para retornar a las raíces (por ejemplo, la música Raíz como expresión de la cultura) y fin de este retorno, ya que la cultura es el cultivo de la propia realidad del sujeto. Pero este “retorno a las raíces” no fue simplemente conservador (Bauman, 2013), sino para abrir a los haitianos o la identidad haitiana al mundo y fusionar la música Raíz con otros ritmos. Un retorno para encontrar luces para el camino en un mundo global.

De este modo, la música Raíz ha venido haciendo su aparición en el mercado global, en el que cada vez más invitan a los grupos Raíz haitianos a conciertos y otros eventos culturales en los cinco continentes; la oferta es tan global que incluso músicos de otros continentes aprenden a tocar música Raíz. Pero, nos podemos preguntar si en esta situación, ¿no se diluye la identidad haitiana como simplemente una moda o, como lo dice Bauman (2013:21), un producto más que satisfacen necesidades de clientes a seducir por parte de la cultura que “se asemeja hoy a una sección más de la gigantesca tienda de departamentos en que se ha transformado el mundo”?

De manera general, en el actual contexto de la globalización, ¿la cultura es capaz de construir identidades “sólidas” o comunidades -aunque sean “imaginadas”-, dada su profunda transformación en la modernidad líquida en que pasó de ser (en la Ilustración) un “proyecto” para convertir el “populacho” en un cuerpo cívico a ser un simple producto de moda para el consumo individual pasajero?

El cuestionamiento de Bauman es pertinente porque nos invita a reflexionar sobre los límites de la misión de la cultura en el mundo actual en el que se ha convertido la cultura en un producto de la moda, siempre pasajera y cuya naturaleza consiste en cambiar permanentemente en un mercado global exigente. ¿Vale la pena seguir dando a la cultura un papel “sólido” o “permanente”, como el que le estamos dando en nuestra propuesta (para aportar a la construcción de la democracia, contribuyendo a la construcción del sujeto constructor de la democracia)?

Creemos que sí. De hecho, es una razón por la que se debe mantener la importancia de la seducción por parte de los “actores culturales” para movilizar a los individuos y convertirlos en ciudadanos apasiona-

dos por su cultura (por el cultivo de sí mismo y de su realidad o mundo). La lección de Sanba Zao es que el llamado al retorno a las raíces y la promoción de la cultura en general deben seducir a los jóvenes y ser capaces de apasionarlos, por lo que los “actores culturales” (los “zanbas”) tienen que buscar formas cada vez más creativas; incluso la cultura tiene que ser el lugar de encuentro de estas formas creativas de cultivar la propia realidad e incluso de invitar a otros (extranjeros) a cultivar esta realidad o compartir el cultivo de nuestra realidad. Sino, la cultura está condenada a desaparecer.

La gran diferencia es que Sanba Zao no presenta la cultura como una moda, sino como una búsqueda permanente de creación de formas cada vez más creativas, seductoras y apasionantes de cultivar la propia realidad, asumir la identidad, construir su propia subjetividad. El arte juega un papel clave en esta búsqueda y creación continuas, pero la misma realidad (y su rico contenido) que somos da también pistas para (re)crear estas formas. Es interesante ver que Sanba Zao no crea nuevas letras para sus canciones, sino utiliza de manera creativa las mismas canciones que existen en el rico folklor del vudú y la música Raíz para transmitir la cultura.

En otras palabras, existe una analogía entre el arte, que necesita el uso permanente de la creatividad, y la moda que exige también incesantemente nuevos productos para satisfacer necesidades insatisfechas y emergentes. El artista está llamado a crear de manera continua y creativa obras de arte capaces de interpelar al espectador u oyente y ayudarlo a cultivar su realidad, construir su mundo o enriquecer el que ya tiene, mientras que el “modista” está convocado a producir y vender productos cada vez más nuevos para las nuevas necesidades (creadas) de su cliente. La semejanza entre ambos es que sus productos (mercancías y obras de arte) tienen que seducir, pero para dos propósitos diferentes: para satisfacer las necesidades individuales y pasajeras del cliente (en el caso de la moda) o para ayudar al espectador u oyente a construir o enriquecer su mundo y adentrarse en sí mismo (en el caso del arte).

Otro cuestionamiento a nuestro planteamiento de la cultura viene de Pierre Bourdieu, cuando en *La distinction. Critique sociale du jugement* (1979:9) plantea la ambivalencia que hay en el mismo concepto de cultura como “estado de lo que es cultivado” y como “acción de cultivar”. Esta ambivalencia se palpa cuando se dice que las clases cultas o la élite cultural (estado de los que ya son cultivados) tienen la misión de cultivar al pueblo (acción de salvar a los bárbaros, los incultos). En este sentido, lo que se creó como una misión (para unificar al pueblo y convertirlo en un cuerpo de ciudadanos) termina sirviendo para marcar una “distinción” de clases (entre los dominantes y los dominados, y en

la misma clase de los dominantes entre los burgueses y los intelectuales): sirve para diferenciar, clasificar, estratificar, etc.

De hecho, concuerda Bauman (1994:144), “cuando decimos ‘cultura’ pensamos en cultivos, en las labores de un agricultor o un jardinero, que delimitan cuidadosamente las parcelas ganadas al campo y las cultivan; seleccionan las semillas que sembrarán y los retoños que plantarán, los nutren, podan las plantas que están creciendo para darles una buena forma... También arrancan los huéspedes indeseables, las plantas ‘invasoras’ que han crecido por ‘su propia iniciativa’ y que arruinan el neto diseño de la parcela.”

La cultura, tal como lo sugiere la misma imagen del cultivo, implica la promoción de un diseño considerado mejor que otros y la denigración de todas las alternativas como inferiores o desordenadas. La *distinction* que implica la cultura subraya la preexistencia de la clasificación o esquemas clasificatorios que consideran unos gustos o, en este caso, unas formas, costumbres, prácticas e incluso identidades superiores, mejores o simplemente buenas y otras inferiores o malas.

En el caso del vudú, en Haití se ha considerado como una “cultura” inferior por una parte de la población y, en especial, por la élite “cultural” que lo estigmatiza como factor de barbarie, de subdesarrollo, de superstición e ignorancia. Son los esquemas de clasificación con los que se ha definido el vudú por una porción de la población haitiana que, como bien lo argumenta Pierre Bourdieu (1979:557-558), “lo que hacen los individuos y los grupos invierten en el sentido particular que dan a los sistemas de clasificación comunes por el uso que hacen de ellos, es infinitamente más que su interés en el sentido ordinario del término, es todo su ser social, todo lo que define la idea que hacen de sí mismos, el contrato primordial y tácito por el cual se definen como “nosotros” con respecto a “ellos”, a los “otros” y que está al principio de las exclusiones (“no es para nosotros”) y de las inclusiones que operan entre las propiedades producidas por el sistema de clasificación común”.

El vudú ha servido para incluir y para excluir de la definición de la identidad haitiana: como sistema de clasificación que utilizan quienes lo practican para definirse (como auténticamente haitianos, por el hecho de conservar y cultivar sus raíces africanas “auténticas”); pero lo usan también quienes no practican el vudú o a quienes les disgusta para definirse como “promotores del desarrollo”, gente “civilizada”, “haitianos del futuro”, etc. Definiciones que implican una clasificación mutua con base en una diferenciación (nosotros versus ellos), así como fundamento de las inclusiones y exclusiones.

En este sentido, ¿qué tanto podemos hablar del vudú (y, en general, del retorno a las raíces) como factor de unidad en Haití y de su capacidad para construir “un” sujeto haitiano capaz a su vez de construir

la democracia? ¿La contradicción a que da lugar (entre ellos y nosotros) no es insuperable? ¿Permite construir lo común?

El sujeto haitiano, del cual hablamos, es a la vez un “nosotros” y un “ellos”: es un sujeto ambivalente, en conflicto. De allí la importancia de entender que la primera labor de la cultura entendida como el cultivo de la (nuestra) realidad (contradictoria y fuente de las contradicciones sociales) es justamente la construcción democrática de este sujeto para que se reconozca diverso, plural e incluso opuesto y contradictorio, pero que se anime a construir lo común y cierta unidad (relativamente) desde su escisión. La democracia no es la eliminación de los conflictos y contradicciones en favor de una unidad permanente y una identidad monolítica, sino más bien la negociación perpetua de los conflictos en el marco de un pluralismo que da cabida a la divergencia pero reconociendo siempre la necesidad y la legitimidad de la existencia del adversario para la misma democracia. La democracia es la construcción de la posibilidad de la unidad y lo común desde lo diverso: es la aspiración a lo político a través de la política guiada por el pluralismo, el reconocimiento de la diversidad, la negociación de los conflictos con los adversarios (mas no enemigos) y el diálogo en busca de la unidad y lo común.

La contradicción fundamental entre “nosotros” y “ellos” no se debe eliminar, sino que se debe partir de ella para reconocer la diversidad, la divergencia e incluso la guerra irreductible entre intereses, visiones, concepciones, ideologías de grupos e individuos, legitimar la existencia del adversario y acordar unos mínimos para la búsqueda no sólo de la tolerancia mutua, sino de la coexistencia pacífica y –sobre todo- la unidad en esta pluralidad contradictoria. Para lograr esto, es sumamente importante la cultura porque permite construir un sujeto capaz de vivir la democracia y construirla: un sujeto democrático para una sociedad democrática.

La cultura bebe de las dos fuentes de realidad: de la sociedad, trabajada por contradicciones (por ejemplo, entre nosotros y ellos), pero que asegura un mínimo de cohesión, el sentido de pertenencia, el “arraigo” a una comunidad (aunque sea “imaginada”); y del mercado global que “des-arraiga” constantemente al individuo con base en las ofertas “culturales” que le hace incesantemente para satisfacer sus necesidades creadas. Entre la presión “arraigante” de la sociedad nacional (o de la comunidad étnica u otra a la que pertenezca el individuo) y la fuerza “des-arraigante” del mercado global, la democracia está atrapada, pero la cultura se presenta como una opción de solución, ya que le permite al sujeto cultivar esta realidad ambivalente o ambivalencia real (e incluso la “plurivalencia”) en favor de la construcción de un sujeto complejo, capaz de vivir múltiples identidades y orientarse en distintos mundos: el suyo individual, el familiar, el comunitario, el social, el étnico, el del género, el ciudadano global.

La globalización no sólo convirtió en líquidas las formas sólidas de la modernidad ilustrada, tales como la noción de cultura investida de la misión de convertir al “populacho” en cuerpo cívico en el Estado nación, sino también la misma liquidez de la “modernidad líquida” de Bauman, ya que impide que su liquidez se convierta en algo “permanente” y sólido. El sujeto siempre tiene la posibilidad de darse forma, de construirse en medio de la liquidez y, por lo tanto, de construir realidades: por lo menos, de moverse en las formas líquidas o vueltas líquidas de la vida social. La liquidez misma posibilita el que el sujeto se pueda mover en las diferentes formas en sí cambiantes (tomando él mismo varias de ellas) y así darse forma en medio de la liquidez ambiental. La liquidez no elimina la posibilidad de construcción del sujeto.

C. LA AMBIVALENCIA EN UNA ERA “POSPARADIGMÁTICA”

Si todo se vuelve líquido en la actual modernidad, es decir que todas las formas (epistemológicas, de la vida social, etcétera) están en proceso de disolución y no son permanentes y las nuevas que llegarán para sustituir las primeras son aún menos permanentes, ¿se puede hablar de paradigma o de cambio de paradigma en una era declarada “posparadigmática”?

La noción de paradigma exige que, por lo menos, su legitimidad, aceptación o reconocimiento universal dure cierto tiempo, durante el cual “proporciona modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica” (Kuhn, 2001:13). En ciencias sociales, el paradigma permite mirar la realidad y orientarse en ella para construir campos de investigación de lo social (o de algunas de sus franjas). Es un nivel (el más alto y abstracto) de conocimiento muy importante para la construcción de investigaciones e incluso para la posibilidad de las mismas ciencias sociales.

¿Se puede seguir hablando de la ambivalencia como paradigma en nuestra era actual? ¿Se mantiene como tal para el estudio de la democracia, la cultura y la democracia cultural?

Desde luego, el actual contexto de la globalización nos obliga a volver líquidas (o, más bien, a observar la conversión líquida de) las formas e incluso el instrumental epistemológico, metodológico y teórico-conceptual que usamos en las ciencias sociales para mirar la realidad social, que es cambiante y cuyo cambio es vertiginoso. Sin embargo, el *locus* desde donde la miramos siempre será relativo, ubicado espacial y epistemológicamente. Esto no significa que el *locus* sea siempre idéntico: puede variar, pero siempre se necesitará uno (cualquiera) para mirar. El sujeto moderno que mira y piensa desde un supuesto “punto cero” es un espejismo; nuestra ubicuidad social nos señala nuestro *locus* de enunciación.

Una vez planteada la necesidad del paradigma, toda la cuestión estriba ahora en cómo pensarlo hoy día, debido a la fugacidad del tiempo que pueda durar. En esto Thomas Kuhn nos aporta mucho, cuando afirma que “la determinación de los paradigmas compartidos no es, sin embargo, la determinación de reglas compartidas” (2001:80). Incluso va más allá, al subrayar que “[los científicos] pueden estar de acuerdo en cuanto a su identificación de un paradigma sin ponerse de acuerdo o, incluso, sin tratar siquiera de producir una interpretación plena o racionalización de él”.

El punto está en “el conocimiento tácito” (y no en la existencia de algún conjunto de reglas ya establecidas y consensuadas) que tienen los miembros de la comunidad científica con respecto al paradigma, es decir, “el conocimiento adquirido a través de la práctica y que no puede expresarse de manera explícita” (Kuhn, 2001: 81-82). La búsqueda de paradigmas pasa esencialmente por el reconocimiento de este conocimiento tácito que tienen los miembros de la comunidad científica, a la hora de practicar su disciplina y, aún más, de plantear problemas, preguntas y soluciones propios de la disciplina o del cuerpo de disciplinas en cuestión (por ejemplo, las ciencias sociales).

En este sentido, la ambivalencia puede ser considerada un paradigma por el mismo filón crítico de las mismas ciencias sociales que invitan siempre a cuestionar, a criticar, es decir: a determinar las condiciones sociales de posibilidad y los límites de los objetos o sujetos que estudian. La ambivalencia constituye un intento de mirar la realidad social de manera compleja: viendo la realidad y la posibilidad de negación de ella misma que encierra. Esto es pensar, es decir: llevar las cosas pensadas a su contradicción. No es un simple retorno a la dialéctica, sino un esfuerzo por historicizar siempre el hecho social (estructuras, acciones, sistemas, instituciones, conocimientos, representaciones, comportamientos, etcétera) y problematizarlo, al identificar sus “condiciones” de posibilidad y “usos” sociales (al limitarlo en el tiempo y el espacio).

No basta con afirmar la liquidez actual de nuestras formas de vida modernas; es importante estudiar cómo o de qué manera se ha producido. La ambivalencia permite entender que la misma solidez de las formas de vida de la modernidad ilustrada ya contenía en sí misma la posibilidad de su *liquidación* (en los dos sentidos de reducir a la nada y al estado líquido), ya sea por la naturaleza de la misma razón ilustrada y del sujeto ilustrado-moderno, ya sea por el progreso científico y tecnológico, la burocracia, el dominio de la naturaleza, la expansión del capitalismo, el imperialismo cultural, etc. Este “conocimiento tácito” se puede rastrear en todos los estudios de la dialéctica y las contradicciones de la modernidad en sus llamadas fases. Es un paradigma que se

ha practicado en las ciencias sociales, aunque no todos los miembros de la comunidad científica hayan tenido conciencia de ello.

La novedad de nuestra aplicación del paradigma de la ambivalencia en América Latina (incluyendo el horizonte de esta investigación) se ubica en romper con el paradigma hegemónico de la modernidad que, desde su supuesta universalidad, erige un criterio unívoco, unilateral y unilineal de la modernidad para clasificar y diferenciar los movimientos sociales del Norte y del Sur entre “nuevos movimientos sociales” y “luchas populares”. Permite ver el trasfondo colonial desde el que se piensa el “Otro” de Europa (en este caso, los movimientos sociales no europeos u occidentales), a través de este criterio.

Aún más, nuestra investigación contribuye a dar forma, concreción y contenido a este paradigma de la ambivalencia desde el estudio de la democracia por parte de varios pensadores contemporáneos; al mismo tiempo que de-construye el criterio “colonialista” de clasificar los movimientos sociales y mostrar cómo se teje lo nuevo de un movimiento social desde la cultura y un estilo musical en Haití que invita a los haitianos a retornar a las raíces y, así, termina haciendo un gran aporte a la construcción de la democracia en el país.

Nuestra investigación realiza no tanto una aplicación del paradigma de la ambivalencia al campo de la democracia, sino que articula una mirada compleja que permite, de un lado, mostrar cómo la cultura definida como cultivo de la propia realidad por parte de los sujetos sociales cualifica su propia agencia social y, por lo tanto, la construcción de la democracia al contribuir a la construcción del sujeto llamado a esa construcción; y, de otro lado, demostrar cómo el estudio de un movimiento cultural, que parte de la revalorización de la tradición (local), puede tener una alta incidencia política a nivel nacional e incluso alcances globales. De hecho, es una de las marcas de fábrica de los movimientos sociales (indígenas, campesinos sin tierra, negros, madres de desaparecidos, mujeres, etcétera) que han emergido en América Latina a lo largo de las últimas décadas.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio 2009 “Note liminaire sur le concept de démocratie” en *Démocratie, dans quel état?* (Paris: La Fabrique).
- AlterPresse (Puerto Príncipe). 27 de marzo de 2015.
- Appleby, R. Scott 2000 *The ambivalence of the sacred Religion, Violence, and Reconciliation* (New York: Rowman & Littlefield Publishers).
- Badiou, Alain 2009 “L’emblème démocratique” en *Démocratie, dans quel état?* (Paris: La Fabrique) .
- Banet-Weiser, Sarah 2012 *The politics of ambivalence in a brand culture* (New York: New York University Press).
- Bastian, Sunil y Luckham, Robin (ed) 2003 *Can democracy be designed?* (New York: Library of Congress).
- Bauman, Zygmunt 1994 *Pensando sociológicamente* (México: FCE).
- Bauman, Zygmunt 2005 *Modernidad y Ambivalencia* (Buenos Aires: Nueva Visión).
- Bauman, Zygmunt 2002 *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones* (Barcelona: Paidós).
- Bauman, Zygmunt 2013 *La cultura en el mundo de la modernidad líquida* (México: FCE).
- Bourdieu, Pierre 1979 *La distinction. Critique sociale du jugement* (Paris: Les éditions de Minuit).
- Bourdieu, Pierre & Wacquant, Loic 1995 *Respuestas por una antropología reflexiva* (México DF: Editorial Grijalbo).
- Braudel, Fernand 1970 *La historia y las ciencias sociales* (Madrid: Alianza Editorial).
- Castro-Gómez, Santiago 2000 “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de ‘la invención del otro’” en Landers, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO).
- Castro-Gómez, Santiago 1996 *Crítica de la razón latinoamericana* (Barcelona: Puvill Libros).

- Cerroni, Umberto 1995 “La democracia como estado de cultura” en Santana Rodríguez, Pedro (Comp.) *Las incertidumbres de la democracia* (Bogotá: Gente Nueva).
- CLACSO 2005 *Manual de metodología. Construcción del marco teórico, formulación de los objetivos y elección de la metodología* (Buenos Aires: Colección Campus virtual).
- Craig, Stephen and Martinez, Michael (eds.) 2005 *Ambivalence and the structure of political opinion* (New York: PALGRAVE).
- Dussel, Enrique 1980 *Filosofía de la liberación* (Bogotá: Universidad Santo Tomás).
- Dussel, Enrique 2000 “Europa, modernidad y eurocentrismo” en Landers, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO).
- Dworkin, Ronald 2008 *La democracia posible. Principios para un nuevo debate político* (Barcelona: Paidós).
- Ellacuría, Ignacio 1999 *Escritos universitarios* (San Salvador: Universidad Centroamericana) Chomsky, Noam 1992. *El miedo a la democracia* (Barcelona: Grijalbo Mondadori).
- Escobar, Arturo 2005 “El postdesarrollo como concepto y práctica social” en Mato, Daniel (coord.) *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización* (Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela).
- Eyerman, Ron 1998 “La praxis cultural de los movimientos sociales” en Ibarra, Pedro y Tejerina, Benjamin (eds.) 1998 *Los movimientos sociales, transformaciones políticas y cambios culturales* (Madrid: Trotta).
- Fals Borda, Orlando 2003 *Socialismo Raizal* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia)
- Flórez-Flórez, Juliana 2005 “Aportes postcoloniales (latinoamericanos) al estudio de los movimientos sociales” *Tabula Rasa* (Bogotá) N° III 73-96, enero-diciembre
- Giddens, Athony 1996 “Modernidad y Autoidentidad” en Beriain, Josexo (comp.) *Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo* (Barcelona: Anthrospos).
- Glissant, Édouard 1997 *Le discours antillais* (Paris: Gallimard).
- Gogol, Eugène 2004 *El concepto del otro en la liberación latinoamericana. La fusión del pensamiento filosófico y las revueltas sociales* (Bogotá:

- Ediciones Desde Abajo).
- Hartlyn, Jonathan 1996 “Democracia en la actual América del Sur. Convergencias y diversidades” en Gaitán, Pilar, Peñaranda, Ricardo & Pizarro, Eduardo (comps.) *Democracia y Reestructuración económica en América Latina* (Bogotá: Prisma Asociados).
- Hurbon, Laënnec 1993 *El bárbaro imaginario* (México DF: Fondo de Cultura Económica).
- Kuhn, Thomas 2001 *La estructura de las revoluciones científicas* (México DF: FCE).
- Martínez Estrada, Ezequiel 1953 *Radiografía de la Pampa* (Buenos Aires: Losada).
- Martínez, María Cristina 1997 *Análisis del discurso* (Cali: Editorial Universidad del Valle).
- Mees, Ludger (1998) “¿Vino nuevo en odres nuevos?” en Ibarra, Pedro y Tejerina, Benjamin (ed) 1998 *Los movimientos sociales, transformaciones políticas y cambios culturales* (Madrid: Trotta).
- Mestries, Francis, Pleyers, Geoffrey & Zermeño, Sergio (Coords) 2009 *Los movimientos sociales de lo local a lo global* (Barcelona: Anthropos).
- Mouffe, Chantal 1999 *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical* (Barcelona: Paidós).
- Mouffe, Chantal 2000 *La paradoja democrática* (Barcelona: Paidós).
- Nash, June (ed.) 2007 *Social movements. An anthropological reader* (Malden: Blackwell Publishing).
- Neveu, Érik 2006 *Sociología de los movimientos sociales* (Barcelona: Hacer).
- Perchellet, Sophie 2010 *Haïti entre colonisation, dette y domination. 2 siècles de luttres pour la liberté* (Liège: CADTM).
- Quintero, Michael Birenbaum 2013 “De ritos a ritmos: las prácticas musicales afropacíficas en la época de la etnodiversidad” en Restrepo, Eduardo (ed.) *Estudios afrocolombianos hoy: aportes a un campo transdisciplinario* (Popayá: Universidad del Cauca).
- Radio Internacional Feminista (San José) 30 de enero de 2010.
- Rosenkrantz, Carlos 2004 “La teoría epistémica de la democracia revisitada” en Hongju Koh, Harold & C. Slye, Ronald (Comps.) *Democracia deliberativa y derechos humanos* (Barcelona: Gedisa).

- Sader, Emir 2004 “Hacia otras democracias” en Santos, Boaventura de Sousa (coord.) *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa* (México DF: Fondo de Cultura Económica).
- Santiago, Adriana (org.) 2013 *Haití por sí* (Fortaleza: Expressao Gráfica e Editora).
- Santos, Boaventura de Sousa 1991 *Estado, Derecho y Luchas sociales* (Bogotá: Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos (ILSA) / Dupligráficas).
- Smith, Peter H. 2009 *La democracia en América Latina* (Madrid: Marcial Pons Ediciones Jurídicas y Sociales).
- Touraine, Alain 1978 *La voix et le regard* (Paris: Seuil).
- Zubieta, Ana María (comp.) 2000 *Cultura popular y cultura de masas. Conceptos, recorridos y polémicas* (Buenos Aires: Paidós).
- Wittgenstein, Ludwig 1998 *Investigaciones filosóficas* (Barcelona: UNAM/Crítica).

WEBGRAFÍA (ÚLTIMO ACCESO A TODOS LOS VIDEOS Y TEXTOS ABAJO MENCIONADOS, EL 27 DE FEBRERO DE 2015)

VIDEOS

Azor Last Show & Interview.

Video subido por Haiti 4life <https://www.youtube.com/watch?v=LUEd57ruZc0&list=PLUgOVh1n5XZQf9Ec332LGTCg95MPIKlt8&index=13>

Tiga and Samba Zao

Video subido por Samantha Speis https://www.youtube.com/watch?v=D7_o9ZozTU4

Haitian Creole Song- Nou goumen pou tè-a (We fought for the land)

Video subido por katvixenchick https://www.youtube.com/watch?v=HHzYW_eodCk

Entrevista sobre la música haitiana a Samba Zao

Video subido por Chango Prieto <https://www.youtube.com/watch?v=iBOXG04KSP8>

TEXTOS

Constitution Haïtienne de 1987

http://www.haiti-reference.com/histoire/constitutions/const_1987.php

Acte de l'Indépendance de la République d'Haïti <http://www.nationalarchives.gov.uk/dol/images/examples/haiti/0001.pdf>

L'appel de Charlemagne Péralte aux armes et sa déclaration de guerre
<http://www.dadychery.org/fr/2012/05/18/charlemagne-peraltes-call-to-arms-declaration-of-war/>

SOBRE EL AUTOR

* Wooldy Edson Louidor, de nacionalidad haitiana, es actualmente profesor e investigador en la Pontificia Universidad Javeriana (PUJ) en Bogotá, Colombia. Estudió licenciatura en filosofía y ciencias sociales en el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO) en Guadalajara, México. Hizo la maestría en filosofía latinoamericana en la Universidad Santo Tomás en Bogotá. Fue becario de CLACSO en 2007 como investigador joven en el marco del curso sobre “Historia y teoría de la producción de la pobreza”. Es especialista en los temas de migración haitiana en República Dominicana y Sud América. Trabajó durante varios años en el Servicio Jesuita a Refugiados (SJR) como investigador y coordinador de comunicación e incidencia política, en torno a la defensa de los derechos humanos de los migrantes haitianos y refugiados colombianos en América latina. Durante los últimos años, viene desarrollando investigaciones sobre la sociología del desarraigo, la hospitalidad, el derecho global y la interculturalidad.

