

**MÁRXISMO
Y TERCER MUNDO
EN JACQUES ROUMAIN,
JACQUES ALEXIS
Y L. S. SENGHOR**

CLAUDE SOUFFRANT

La seducción ejercida por Marx y el marxismo sobre los intelectuales afro-americanos, ha sido expresada, yo diría cantada, por la célebre comunista negra americana Angela Davis:

"El Manifiesto Comunista me iluminó como un relámpago. . . Comencé a ver el problema negro en el contexto del gran movimiento de la clase obrera. . . Lo que me sorprendió, sobre todo, fue la idea que una vez realizada la emancipación del Proletariado, la fundación* habría impulsado la emancipación de todos los grupos oprimidos, de la sociedad. La mujer negra que llora ante nuestra puerta, los negritos de vientre vacío, la sangre expandida en el patio de la escuela, la relegación a la parte trasera del autobús, la humillación de las búsquedas policiales, todo se ordenó en una nueva perspectiva."¹

Este texto típico, publicado en 1974, hace eco, a años de distancia a este otro de Léopold Sedar Senghor:

"Al otro lado del mar, la economía de Trata. Era la miseria de los 'salarios indígenas' y las materias primas tropicales vendidas a vil precio. . . Marx había visto esto en forma correcta."²

Estos textos desbordan los casos particulares de Angela Davis y Senghor. Nos dan una idea de la fuerza y la naturaleza de la atracción que el marxismo ejerció de un lado y del otro del Tercer Mundo negro sobre los escritores afroamericanos. Se ha cuestionado el origen de la seducción que ejerce el marxismo en el Tercer Mundo musulmán.³ El interrogante se plantea también para el Tercer Mundo negro. Y estos dos textos nos ponen sobre la pista. Subdesarrollo (Senghor) y Racismo (Angela Davis), son los dos males a los cuales se cree que el marxismo remedia.

La adhesión al marxismo expresa una aspiración de desarrollo económico, pero un desarrollo en beneficio del pueblo, socialista y popular. El enrolamiento en el campo comunista expresa el rechazo del Occidente cristiano y racista,⁴ este Occidente hipócrita que muestra su verdadero y horrible rostro en el país del Apartheid, en Africa del Sur.

Expresión de una protesta, lenguaje de un deseo, el marxismo es también fuente de inspiración. Esta ideología marca con un rasgo muy característico la misma aproximación que hacen sus sostenedores a los diversos problemas del mundo negro.

Un análisis de textos de tres escritores políticos, nos permitirá demostrar esto último por contraste.

L. Senghor termina por romper con el marxismo. Jacques Roumain y Jacques Alexis permanecen hasta su muerte fieles al mismo. Esta diferencia de orientación se acusa hasta en la problemática de estos escritores de la negritud.

En la escuela llamada "indigenista", la originalidad de Roumain y Alexis, radica en el hecho de ser marxistas.⁵

Las fuentes ideológicas de un autor, los maestros que ha elegido, son puntos útiles a considerar por quien desee llegar hasta la raíz de su obra; sobre todo, cuando la inspiración ideológica está apoyada en una filosofía tan total como el marxismo. La obra de Roumain y de Alexis está en su contexto, marcada y orientada por esta inspiración; más aun, cuando como fundadores de partidos comunistas ambos eran ortodoxos.

Sin embargo, es necesario no sobrestimar el rol de la inspiración ideológica e imaginarse una concordancia perfecta entre las posiciones de Roumain—Alexis y los textos de Marx—Engels:

"Es una tentación fácil explicar todo lo que pasa en la URSS invocando tal o cual texto de Marx o de Lenin. La ideología soviética no es sólo el producto de la ideología marxista-leninista,

tal como ha sido desarrollada por Marx, Engels o Lenin. Es algo más complejo en la que interfieren las realidades humanas y sociales a las cuales se ha enfrentado la revolución de 1917 y se enfrenta el régimen soviético.”⁶

Lo mismo puede decirse para Roumain—Alexis. De inspiración marxista, no están menos comprometidos con una sociedad particular, una sociedad afroamericana; la haitiana; y, con problemas sociales tales como el subdesarrollo, el peso de una religión tradicional, cuestiones nacionales y raciales que Marx no había conocido, al menos bajo la forma y con la agudeza que revisten en la época y en el país de nuestros novelistas. Es interesante estudiar cómo su marxismo va a unirse a los distintos aspectos de la realidad haitiana.

EN EL PLANO RELIGIOSO

Tanto Roumain como Alexis se han encontrado con Léopold Senghor, “el teórico más seguro de la negritud”.⁷ Estos encuentros pueden servir para confrontar el marxismo haitiano con la negritud seneghoriana en lo que atañe a la cuestión de la religiosidad del negro.

Desde 1939 se halla a Senghor y a Roumain asociados como colaboradores de una obra colectiva titulada: “L’homme de couleur”. La contribución de Senghor se titula: “Lo que el hombre negro aporta”. Toda su teoría de la negritud está allí en germen; germen que desarrolla en sus comunicaciones del Primer Congreso de Escritores y Artistas Negros celebrado en la Sorbonne en 1956⁸ y en el Segundo Congreso en Roma en 1959⁹, además de sus publicaciones posteriores. Este ensayo seneghoriano se sitúa en el contexto del primer momento del movimiento de la negritud, en esa atmósfera de los años 30—40 en la que, escribe Georges Balandier, “no era cuestión sino de hacer conocer y reconocer a un auditorio culto, la importancia del aporte negro al edificio montado por las diversas civilizaciones”.¹⁰ Existe, según Senghor, un aporte propio del negro; cierta cosa particular, específica que el hombre negro aporta. Senghor es, como se sabe, el cantor de un “alma negra totalmente religiosa y poética”.¹¹ Se recuerda su famoso slogan “La emoción es negra así como la razón es helena”.¹²

En el dominio religioso, Senghor retoma por su cuenta la aserción de que la religión del negro sería el estilo emotivo. Una religión de este tipo no se fundamenta por su contenido dogmático, y moral. Los elementos doctrinales y sistemáticos restan en ella rudimentarios y elementales. Es la intensidad y el color de la “religiosidad” lo que prima. Es el sentido agudo de lo sobrenatural y

de lo trascendental. La cuestión se plantea en saber si ese estilo de religión que Senghor da para el negro, se basa efectivamente en el factor étnico o más bien en el hecho social de que los negros viven generalmente en un medio popular, en sociedades tradicionales. Senghor mismo, no dejó de percibir el problema diciendo que "el alma negra es paisana"¹³ pero mantiene el acento sobre el factor étnico.

Sin embargo, una religión del mismo estilo se halla también fuera del mundo negro. Por ejemplo, en Europa en el siglo XVI. Una corriente mística atravesó la Edad Media que preparó y alimentó la Reforma. Corriente que alimentó el luteranismo de primera forma, antes que entrara en el proceso eclesiástico "elaborando una jerarquía, una dogmática y una ortodoxia nuevas". Este luteranismo de primera época, "buscaba no sólo el asentimiento de los doctores, sino antes que nada, el apoyo de las masas".¹⁴ Y la religión que vehiculaba, era una religión popular, mística, más atenta a conmover el sentimiento que a satisfacer la necesidad de conocer. Una religión del corazón, cálida, humana, fraternal, sensible, sin los obstáculos de la abundancia, de las prácticas rituales y de las elucubraciones dogmáticas. En síntesis, una religión en la que los sentimientos arrastran las ideas. Religión cuyo estilo sobrevive hasta hoy en las numerosas sectas populares. La espiritualidad descrita por Senghor y presentada como un rasgo étnico es del mismo tipo que la descrita por un Jean Séguy como un rasgo físico de la espiritualidad de las sectas":

"La secta no es una disidencia de orden teológico y dogmático sino esencialmente espiritual. El disidente no busca resolver problemas de orden intelectual sino de vida interior".¹⁵

Esta forma de ser religioso no parece pues el privilegio de una raza; más bien parece pertenecer al medio social popular y poco intelectual al cual pertenece generalmente la masa negra. La inspiración marxista de Roumain y Alexis los separó del esencialismo senghoriano y los orientó hacia una visión más sociológica y más relativista en esta materia. Para ellos, el alma negra no es "incurablemente religiosa".¹⁶ Tanto uno como el otro, a diferencia de Senghor, entreven sociedades negras sin dioses como esperan sociedades sin razas y sin clases.¹⁷ Esta "alma negra" se diversifica según los negros estén enraizados en un campo arcaico o en una ciudad industrial.¹⁸

EN EL PLANO CULTURAL

La originalidad marxista de nuestros novelistas se manifiesta también frente al problema de la cultura. "Roumain es el único de la escuela indigenista en situar el problema de la cultura en el movimiento de la lucha de clases", escribía un crítico literario¹⁹ planteando así la cuestión desde una perspectiva

específicamente marxista del problema de la cultura negra. Y es justamente en este punto en el que chocan en el Primer Congreso Internacional de Escritores y Artistas Negros los pareceres de Senghor y los de Jacques Alexis.²⁰

La perspectiva negritudinista de Senghor radica fundamentalmente en la rehabilitación de los distintos elementos culturales del mundo negro, en la reacción y lucha contra la ideología que desvaloriza sistemáticamente esta cultura. Ella es a la vez, afirmación del valor, de la bondad y la belleza de lo negro. Testimonia esto, su definición de la Negritud: "el conjunto de valores de civilización del mundo negro".²¹ Como defensa e ilustración de los valores negros y entre ellos, los valores religiosos, Roumain y Alexis están de acuerdo con Senghor en forma total.

Un autor, Laennec Hurbon, ha pretendido que "Jacques Alexis criticaba la negritud, en nombre de su análisis marxista de la sociedad".²² Esta afirmación no es verdadera y se presta a confusión. Jacques Alexis no criticaba la negritud, pues como lo hemos demostrado en numerosas ocasiones, se sentía ligado a esta escuela. Lo que criticaba era una cierta concepción de la negritud, un poco como un teólogo piadoso critica ciertas concepciones del cristianismo. Roumain y Alexis no percibían antagonismo alguno entre marxismo y negritud. Roumain se sentía tan cercano a Jean Price—Mars, el padre haitiano de la negritud, que para señalar mejor su filiación intelectual con respecto al mismo, le pidió el prefacio de su obra: *La montagne ensorcelée*. Jacques Alexis, en el Primer Congreso de Escritores y Artistas Negros en París en 1956, elogia a Jean Price—Mars, quien "en una de las horas más sombrías de nuestra historia, dijo en un momento en que la tierra de Dessalines estaba ocupada una vez más por fuerzas extranjeras" fue su voz la que dijo: "sobre esta tierra existe una cultura nacional". Alexis se reconocía a tal punto en este aporte del Dr. Price—Mars que en función de él —dijo— "yo quería que nos planteáramos los problemas de la cultura".

Este acuerdo fundamental entre marxismo y negritud ha sido bien percibido por Jean—Paul Sartre, quien escribía en *Orphée Noir*:

"No es de casualidad que los cantores más ardientes de la negritud son al mismo tiempo militantes marxistas".²³

La ruptura entre marxistas haitianos y negritud no ocurrirá hasta más tarde, en el momento en que indicaremos y fecharemos. En el punto en que estamos, el acuerdo entre Senghor y Alexis es en el fondo total. A partir de este denominador común, sin embargo se presentan diferencias. Defensa e ilustración de la cultura negra, sí, sostiene Alexis en el mismo congreso de 1956: "Queremos que nuestras culturas aparezcan como grandes y bellas". "Pero no una cultura

concebida abstractamente, como un don vago, don que sería puramente espiritual, que no estaría unido ni a la historia ni a la vida", desvinculado de una praxis política. Se trata de "plantear los problemas de la cultura en función de la independencia nacional". "Si hoy día, la voz de Haití puede elevarse en este congreso. . . es porque hemos estado conscientes de que lo que nos faltaba, para tener nuestra cultura propia, era ser libres y dueños de nuestros destinos".

El movimiento de la negritud, según Alexis, debía ser una praxis global, incluyendo lo cultural, pero interesándose tanto en la política como en la economía, un movimiento inspirador de una política orientada hacia la promoción efectiva y no sólo Afectiva de las masas negras; puesto que existe el peligro de que una ideología de liberación popular llegue a ocultar una práctica política contraria a las intenciones que proclama. Toda la crítica actual, tendencia izquierdista de la negritud senghoriana está en germen en este debate entre Senghor y Alexis. Y las transformaciones de la negritud en el poder, en países como Haití o Senegal muestran que los temores de Alexis no eran ilusorios.

EN EL PLANO RACIAL

La originalidad marxista se manifiesta en el pensamiento de Roumain y Alexis en una insistencia especial en los aspectos económicos y sociales de la promoción del pueblo. Se ve el porqué. Es que para Marx, la alienación fundamental es la económica, según la cual "aquellos que trabajan no ganan y aquellos que ganan no trabajan". Y es fundamentalmente en esta explotación del trabajo que se trata de liberar a los proletarios de los burgueses. Marx quiere ante todo, un sistema económico, el sistema por el cual "se obtiene el máximo de trabajo por el mínimo de precio". Es el sistema sobre el que se basaba anteriormente la esclavitud de los negros en las plantaciones del Nuevo Mundo. La alienación económica que resulta, es la base, la raíz de todas las otras alienaciones, el sustrato de donde nace la cuestión social.

En sociedades multiraciales o multicolores, la cuestión social formada por la explotación del servidor por el dueño, el proletario por el burgués, se colora. Dos problemas, el social y el racial se yuxtaponen.

Esta coloración del problema de las clases sociales se encuentra en otros países de la América negra. Y los trabajos de los sociólogos que han estudiado estos tipos de sociedades pueden dar las bases de comparación. Es el caso de los trabajos de Joseph Fitz Patrick sobre Puerto Rico, es el caso de los eminentes trabajos de Roger Bastide sobre el Brasil. Roger Bastide puede ser considerado como el maestro de estas búsquedas sobre los reencuentros de razas y civilizaciones. Para ejemplificar la articulación de la estratificación social y racial en Puerto Rico y en general en el Caribe, se ha indicado que: "In the U.S. a man's color

determine what class he belongs to; in Puerto Rico a man's class determine what his color is".²⁴ Es decir, que el problema racial no se plantea en los mismos términos en los Estados Unidos y en las Antillas. En los Estados Unidos existe el prejuicio de raza; en las Antillas el prejuicio de color.

Título de prestigio y factor de valorización social, he aquí lo que representa bien en Haití y en otros países de las Antillas el color claro. Es además, signo y símbolo de riqueza, puesto que tradicional, históricamente, los hijos negros de esclavos son pobres y los hijos claros de los antiguos amos son claros. El color negro juega pues el rol de indicador de nivel de pertenencia, saber y poder. Cuanto más negro es el individuo más chances tiene de pertenecer a los estratos bajos de la sociedad. Cuanto más claro, puede presumir de lo contrario. La cuestión del color epidérmico, tiene en estos países la futilidad y seriedad del signo. Nada más fútil que el humo, nada más serio ya que no hay humareda sin fuego. Se ve como el problema del color epidérmico y el de las clases sociales están mezclados e imbricados. Se ve sobre qué se fundamenta el ideal de blancura que es tan fuerte en las sociedades americanas, en las sociedades nacionales en el interior de cada país, en la sociedad interamericana, así como lo muestra la historia de las migraciones de un país al otro.

¿Cuál es la perspectiva marxista sobre el problema del color? La sociología marxista está abierta al reconocimiento y a la toma en consideración del factor racial. Ciertamente que privilegia el punto de vista de la dinámica social, la lucha de clases. En contra de la tendencia idílica de hablar de una comunidad negra, el marxismo se inclina más bien a considerar que la pretendida comunidad negra se ha dislocado en realidad sociológicamente en burgueses y proletarios, en opresores negros y en oprimidos negros; que estos opresores sean blancos, negros o mulatos, es en la perspectiva marxista, una connotación secundaria y que no cambia en nada el imperativo revolucionario. La revolución marxista es más un asunto económico—social que un asunto de color, pero "la lucha de clases puede, en ciertos casos, identificarse con una lucha de etnias".²⁵ No se ve por qué la lucha de clases que domina la historia interna de cada país no se ha desarrollado conjuntamente con una lucha de razas.

"Lógicamente ¿por qué este fenómeno de la lucha de clases excluiría la idea de que esas entidades presentan características distintas, que esta diferenciación tenga un origen biológico?"²⁶

El marxismo es ciertamente universalista. Pero este universalismo proclama justamente la vocación del hombre de todas las razas y de todo pueblo "de gozar de la libertad y de la igualdad, de ser un día acogido como hermano por la gran familia humana".²⁷ Esta aspiración no prohíbe, por el contrario, el combate particular y propio de tal grupo étnico por ser reconocido. Pero más allá del

marxismo teórico ¿cuál es a este propósito la práctica del movimiento comunista? La historia nos muestra que las luchas raciales han pesado profundamente en la historia del movimiento comunista. Se ha contado la influencia del factor racial en el número de los múltiples factores que están en el origen del conflicto sino-soviético.²⁸ En la historia del comunismo haitiano, la cuestión del color no ha cesado de suscitar discusiones y secesiones.²⁹ En los movimientos revolucionarios negros de inspiración marxista, como en los Estados Unidos el Black Panther Party y el SNCC, un debate ideológico se abre incesantemente”.

¿Es necesario reagruparse sobre una base de clase, de clase proletaria en cuyo caso, se abre estas formaciones de combate a blancos de condición y de opción proletaria y entonces el objetivo de promover los negros en tanto que negros víctimas de la alienación racial corre el riesgo de perderse, o es necesario reagruparse sobre una base homogénea de raza con el riesgo de confundir en sus líneas, con los proletarios, los negros de condición o de opción burguesa, con el riesgo esta vez, de que el objetivo de liberación propiamente popular, el objetivo de clase se pierda?

He aquí el dilema fundamental de todo movimiento de la negritud. Es algo así como el dilema entre Carybee y Sylla. Veremos cómo intentaron solucionar este dilema Roumain y Alexis, manteniendo firmes los dos extremos de la cadena y tratando de unir universalismo proletario y particularismo negro.

Fuera de la órbita marxista, el factor racial se ha impuesto a la atención de los expertos preocupados por los problemas del desarrollo a escala internacional. E incluso allí, el color negro o amarillo se presenta como un indicador del bajo nivel de desarrollo económico y social. Las naciones proletarias como las clases proletarias en las sociedades multiraciales son de color. “Habría coincidencia —escribe Jean Yves Calvez— entre desarrollo y raza blanca; entre subdesarrollo y razas de color”.³⁰ Yves Lacoste explicita: “Ya ha sido suficientemente señalado, que a excepción de Japón, los pueblos de los países subdesarrollados eran de raza blanca y los pueblos de color se encontraban en los países subdesarrollados. El desarrollo de los países de raza blanca es pues a menudo explicado por las cualidades intrínsecas de este pueblo industrial, hábil, enérgico, emprendedor, etc. Ciertos autores no han cometido la falta de enumerar las carencias propias de otras razas.”³¹ Esta teoría ha sido sostenida sobre todo en Estados Unidos. Se sabe cuán viva es en ese país, la conciencia de la excelencia de la cultura anglosajona como factor de desarrollo; se sabe la relación que los americanos establecen entre el espíritu de iniciativa de coraje y disciplina, típicos del anglosajón y el desarrollo de los Estados Unidos.³²

Contrariamente, el negro ha sido reputado pasivo e ineficaz y el bajo nivel de desarrollo de las comunidades negras se sitúa a cuenta de esa pasividad.³³ La

larga y destructora dominación en cuyo curso de la historia los negros han sido víctimas por doquier y casi siempre, podría quizá, haber marcado el alma negra de un rasgo de pasividad pues la dominación no deja de marcar al dominado. Melville Werskovits que discute este alegato, retoma la historia de la esclavitud haciendo destacar que no parece que los negros se hayan resignado nunca a su suerte.³⁴ Cualquiera sea la respuesta a esta cuestión, permanece aún el problema basado en todo el peso del factor racial; y, la realidad de estos hechos, impone en el análisis de nuestros marxistas haitianos el problema racial y el del color. De allí, el marxismo nacionalista, indigenista y negritudista de Roumain y Alexis. Este marxismo ha tenido la intuición de evitar la trampa del reduccionismo. La trampa de la reducción del factor racial al solo factor económico y de su disolución en un universalismo abstracto. Sin embargo, el terreno era tan peligroso que llevaba a esta doble reducción. Se conoce la teoría marxista de las relaciones entre infraestructura y superestructura. Se sabe cómo el marxismo ha sido tachado de determinismo económico; cómo lo económico ha sido erigido en factor predominante y todos los otros factores relegados al rango de epifenómenos no sólo secundarios sino relegables.³⁵ Este reduccionismo, en la práctica, alcanza en algunos escritores negros de inspiración marxista la protesta contra el movimiento cultural de la negritud, acusado, no sin razón en algunas ocasiones, de hipnotizarse en el problema del color. Y aun más, generalmente, llegan a rechazar hasta tomar en cuenta el problema del color, tenido como secundario y relegable.

Este reduccionismo entraña asimismo una comprensión mecanicista del marxismo según la cual una vez hecha la revolución (económico social), las otras alienaciones, comprendido el prejuicio racial, desaparecerán automáticamente.³⁶

Esta no es la perspectiva de Roumain y Alexis, el carácter negritudista y racial de su marxismo debe ser recordado para comprender su posición frente a la religión haitiana.

EN EL PLANO NACIONAL

Todo el esfuerzo del movimiento proletario de inspiración marxista se basa, para hacer frente al enemigo de clase, en unir los proletarios por sobre las desigualdades vistas como secundarias y las desigualdades de color, raza y nación. Hasta qué punto Roumain y Alexis estaban impregnados de este internacionalismo, lo hemos demostrado al indicar su ideal de acercamiento en el Caribe. La otra cara de la medalla radica en que este internacionalismo de inspiración marxista implica un universalismo que difícilmente se complementa con un particularismo nacionalista. No es por azar que un indigenismo pura sangre como el de Jean Price—Mars denuncie como utópico el sueño de unidad en nombre de los particularismos de las naciones haitiana y dominicana.

El internacionalismo de nuestros novelistas tiene raíces teóricas:

"Marx admite sin equívoco, el fin próximo, inminente de las naciones y las nacionalidades. El Manifiesto cubre con su universalismo filosófico este período. Los proletarios no tienen patria. . . Nación, nacionalidad, nacionalismo se representan como estructuras ya perimidas".³⁷

Más adelante, es verdad, Marx, se volverá más atento a las particularidades nacionales. Pero incluso entonces, esta realidad guardará en su perspectiva, una existencia relativa, coyuntural, subordinada. Por otra parte, un excelente observador lo ha notado:

"Los procesos socio—económicos que comienzan a abrirse paso en los países llamados en vías de desarrollo no colocan en primer plano los fenómenos de clase (aunque esos fenómenos están aún ausentes o lejanos). Son las reivindicaciones nacionales que ellos conllevan".³⁸

Se sabe bien cómo el socialismo africano de Senghor, por ejemplo, insiste en esta reivindicación. ¿No es acaso esta subestimación del hecho nacional lo que Senghor da como una de las razones de su rechazo del marxismo integral? ³⁹ No obstante, en Roumain y Alexis, marxistas integrales, militantes en un contexto social particular, las reivindicaciones nacionalistas, como ya señalamos más de una vez, ocupan un gran lugar. Su marxismo es nacionalista, notablemente en el dominio religioso, donde la orientación marxista es evidente. La dirección marxista no se inclina hacia el nacionalismo, pero el marxismo ha debido constituir con el nacionalismo tenaz de sus representantes haitianos una versión corregida, reinterpretada, aculturizada; de allí, en este plano, una cierta ambigüedad en la posición de sus autores.

EN EL PLANO DE LA RELIGION TRADICIONAL

La inspiración marxista de Roumain Alexis coloca también su acento en la religión tradicional haitiana con un matiz muy particular y ambiguo. Si y no a la vez, mezclados como en el Saint Simon del Nuevo Cristianismo.⁴⁰ Como en el Cheikh Kane de la Aventura Ambigua.⁴¹ Jacques Alexis pretendía la universalidad en el sentido que creía, a partir del caso haitiano, señalar las actitudes del negro en los distintos países y continentes. La ambigüedad entre los elementos de la civilización tradicional y la moderna es de hecho, una actitud común entre Haití y Africa, entre Jacques Alexis y Hamidou Kane.

En el escritor senegalés, la ambigüedad se inscribe en el mismo título de su novela. Y ella es tensión, desgarramiento, separación, separación entre las cosas nativas que es necesario negar para avanzar, la negación de sí como condición propia del progreso. Del mismo modo de las realidades extranjeras que más modernas no merecen un total consentimiento, dejan lugar por sus diferencias, a la nostalgia de ciertos aspectos de la tradicional; de donde, lejos de un maniqueísmo cortante, un sí y un no dialectalizados entre lo tradicional y lo moderno.

Esta ambigüedad reúne la dialéctica del pasado y del futuro puesta en acción por tantos pensadores incluso "revolucionarios".⁴² Un Engels tiende completamente hacia la ciudad futura a construir, la sociedad comunista. Y es nada menos que del pasado que pide un punto de apoyo para garantizar la viabilidad de su proyecto de futuro. A los escépticos que dudaban de que el comunismo fuera practicable, Engels responde invocando el precedente de las antiguas comunidades americanas.⁴³

Esta dialéctica también ha sido puesta en la práctica por ciertos líderes socialistas. Un N'Krumah, ansioso de la modernización de Ghana y de la instauración de técnicas modernas del encuadramiento popular recurre nada menos que a prácticas religiosas ancestrales como marchar siete veces con los pies desnudos sobre la sangre de un cordero para purificarse ante los ojos de su pueblo.

En el escritor haitiano, la ambigüedad se manifiesta frente a la religión tradicional. Ambigüedad que Georges Balandier en su obra **Africa ambigua** caracteriza en estos términos: "Siguiendo un movimiento bien comprensible, el fetiche negro ha permitido una primera conquista: el derecho de las culturas africanas de ser reconocidas en tanto que civilizaciones, pero en un segundo tiempo, se ha convertido en todos los obstáculos al progreso".⁴⁵

Como religión, el voodoo es para Alexis marxista, un opio; como religión nacional perseguida, es entonces para él un bastión por excelencia. "La religión es el opio del pueblo". Esta fórmula célebre, escribe Henri Lefevre quiere significar que desde Marx el pueblo se emborracha de religión como de alcohol para olvidar sus preocupaciones y que se lo emborracha de este grosero excitante para que olvide sus reivindicaciones y su gran misión política. Sin embargo este pensamiento es más sutil".⁴⁶ Mucho más sutil en efecto el pensamiento de Marx o de Engels. Reléase **La guerra de los campesinos**. Ciertos escritores marxistas tienden a subestimar lo que hay de positivo, incluso desde el punto de vista de la protesta social, en las religiones populares y les aplican mecánicamente la etiqueta de opio.⁴⁷ Del mismo modo se puede hablar de una desconfianza marxista por la fiesta,⁴⁸ o por el éxtasis.⁴⁹ Es verdad que estamos en estos casos

ante realidades ambiguas, equívocas y de doble filo. No obstante, en una auténtica perspectiva marxista tanto las religiones tradicionales como las sectas pueden ser consideradas no sólo como frenos sino como motores de la revolución o del desarrollo, como calmantes o excitantes, todo depende del caso concreto. El marxismo puede en verdad, en esta materia, proveernos de hipótesis pero no dispone de estudios empíricos sobre documentos precisos para evaluar el impacto de una religión como el vodou sobre el progreso social en Haití. Aun más, la historia nos lleva a una visión más optimista sobre las relaciones entre religiones populares y animación popular. ¿No es acaso Henri Lefevre quien escribe?:

"Históricamente se puede preguntar si el materialismo ha representado la filosofía de las clases oprimidas, rebeldes o revolucionarias; un estudio más atento parece mostrar que el misticismo y las herejías han logrado mucho más que el materialismo estimulando y orientando las masas".⁵⁰

Otra tesis marxista que toca de cerca este tema, es la de la desaparición de las religiones bajo el efecto del desarrollo.

"En general, el reflejo religioso del mundo real no podrá desaparecer hasta que las condiciones de trabajo y de la vida práctica presenten al hombre relaciones transparentes y racionales con sus semejantes y con la naturaleza. La vida social, cuya producción material y los vínculos que ella implica forman la base, no será separada de la nube mística que vela su aspecto, hasta el día en que se manifieste la obra de los hombres libremente asociados, actuando conscientemente dueños de su propio movimiento social. Pero esto exige en la sociedad un conjunto de condiciones de vida material que no pueden ser sino el producto de un largo y doloroso desarrollo".⁵¹

Esta tesis marxista de la desaparición de las religiones proporciona a la sociología religiosa la hipótesis de un cierto declinio de una religión determinada en el caso del pasaje de un medio tradicional a uno moderno;⁵² hipótesis que se ha verificado en Europa Occidental y particularmente en Francia donde se registra una desaparición de la religión proporcionalmente al desarrollo de la vida moderna.

"Esta aparente correlación, lleva a ciertos observadores, particularmente calificados, a conclusiones pesimistas. Uno de ellos, F. Boulard, estimaba recientemente poder yuxtaponer una geografía de esta desaparición a una geografía de desarrollo. La modernización de la vida social bajo su doble aspecto de urbanización y de industrializa-

ción parecería pues haber destruido los fundamentos clásicos de la vida religiosa”.⁵³

Sin embargo, esta hipótesis no se verifica siempre, por ejemplo, no en el caso de los Estados Unidos.

“Se podría esperar, que la sociedad más altamente tecnificada sea al mismo tiempo el lugar donde las medidas del hecho religioso estén en el más bajo nivel. Y es precisamente lo contrario que a primera vista se propone. Ningún observador podría definir a esta sociedad norteamericana como una sociedad que no fuera cristiana y que no tratara de serlo cada día más”.⁵⁴

En Haití, esta tesis marxista ha sido acogida con fervor y entusiasmo. Marxistas y antimarxistas se han empeñado en aplicarla a la religión popular que –según su afirmación– morirá con el desarrollo de la industrialización y de la urbanización. Jacques Alexis, por su parte, es categórico: “Los loas morirán el día en que la electricidad irrumpirá en los campos, el día en que los habitantes sepan leer y escribir”.

Vemos en él, en efecto, un uso muy restringido de la tesis, pues Marx no pensaba sólo en una religión tradicional sino en todo tipo de religión, y de manera directa e inmediata en el cristianismo, puesto que dicha religión estaba en su terreno de conocimiento. En una buena perspectiva marxista, la modernidad debería matar en Haití no sólo la religión tradicional sino también toda religión, el catolicismo y el protestantismo. Un uso demasiado restringido y afirmativo. La tesis marxista debe atemperarse y matizarse para concordar con lo que los hechos demuestran. Por fecunda que sea, esta tesis no se verifica en los hechos. ¿Cuál será el impacto de la urbanización y de la industrialización sobre una religión como el vodou? La respuesta no puede ser deducida de una tesis de Marx. Las observaciones empíricas nos llevan tal vez a inducir que la religión habitual en un medio moderno, sería más bien transformada que destruida.

Cualquiera sea la opinión al respecto, ante la religión tradicional haitiana, el marxismo de Jacques Alexis mantiene su rasgo nacionalista y negritudista. Su parecer nos lo indica plenamente la dedicatoria de su novela: “A todos mis amigos de la nueva generación de padres católicos haitianos, que espero no hayan olvidado, las voces de la tierra natal y lleguen a luchar por un clero finalmente nacional”. Pero, en el cuerpo de la novela, este nacionalismo religioso no se hace sólo epidérmico sino radical. No se trata sólo de reivindicar un clero nacional sino de nacionalizar, aculturar un cristianismo occidental y, por otra parte, de rehabilitar y alorizar la religión nacional. Reivindicación nacionalista pero también, en *Les Arbres musiciens*, reivindicación libertaria contra la persecución

religiosa de los Negros por una iglesia Blanca:

“Qué sacrilegios no habría de cometer el niño negro que se va para la gloria más grande del Dios de los blancos! . . . Durante 300 años el “hounfort” —el santuario— había desafiado a la catedral. Fatigado de la guerra, un día el cardenal blanco dijo: Dirigíos a destruir los dioses del Africa inmemorial y de esta tierra sacudida por sus amos y quemadlos del primero al último” (p. 61).

El autor alude a la campaña católica de represión policial del vodou. Contra esta campaña llamada antisupersticiosa, que reprimió a los campesinos haitianos en 1941–42, se dirigieron especialmente los marxistas, en particular su jefe, Jacques Roumain.⁵⁵ Cómo no recordar aquí el texto de Engels contra la persecución religiosa:

“Y esta pretensión de transformar las gentes en ateos por orden de Mufti (teórico e intérprete del derecho canónico musulmán) es firmada por dos miembros de la corona que han tenido sin embargo numerosas ocasiones de aprender, primeramente, que se puede en los papeles dar numerosísimas órdenes sin que sea necesario ejecutarlas. y segundo, que las persecuciones son el mejor medio de dar fuerza a las condiciones no populares”.⁵⁶

Para los marxistas disidentes, esta voluntad de no obrar por la fuerza en la liberación religiosa del campesino, como lo recomendaba Engels, era sincera. ¿Por qué dudarlo? Era esta explotación una táctica de una maniobra falsa del catolicismo? Quizá de todos modos el marxismo haitiano en Jacques Roumain y Jacques Alexis ha tenido la delicadeza de dar a su crítica de la alienación religiosa un giro a la vez libertario, nacionalista y racial.⁵⁷

Estos tres rasgos tienen en vista, a la vez que atacan, tres alienaciones innegables del campesino haitiano: prácticamente del vodou, adepto de una religión de origen africano, el paisano es perseguido por un catolicismo inquisidor en manos de un personal eclesiástico blanco o enblanquecido. Su análisis tan fino, adaptaba el marxismo clásico a las particularidades del terror antillano.

Esta misma aculturación de la ideología marxista se observa en Africa. Una larga encuesta sobre el socialismo africano, ha demostrado los puntos precisos de reinterpretación.⁵⁸ Georges Balandier escribía como “presionado por las orientaciones del pensamiento tradicional, el marxismo africano toma un cierto aspecto de herejía.⁵⁹ ¿Herejía? Sí, a condición de que el término sea entendido no en el sentido peyorativo sino etimológico; en el sentido en el que el grupo social elige y pliega a la conveniencia de su medio los elementos de la síntesis importada.

Es sobre todo en función de los factores sociales, de los tipos de sociedad, que es necesario buscar y encontrar la explicación de ciertas variedades regionales de la ideología marxista. Imputar la interpretación, ciertamente discutible, que proponen nuestros autores mediocres a un conocimiento medio del marxismo, sería una razón falsa en su caso,⁶⁰ además de superficial. Como si el maoísmo o el castrismo pudieran explicarse principalmente por un mayor o menor conocimiento de Marx.

NOTAS

1. Angela Davis. *An autobiography*. New York, Random House, 1974, pp. 109—110.
2. L. S. Senghor. *Pierre Teilhard de Chardin et la politique africaine*. Paris, Seuil, 1962, pp. 25—26.
3. Maxime Robinson. *Marxisme et monde musulman*. Paris, Seuil, 1972, p. 297.
4. René Cf. Depestre. *Un arc-en-ciel pour l'Occident chrétien*. Paris, Présence africaine, 1967.
5. Jean Price-Mars. *De Saint-Domingue a Haïti*. Essai sur la culture, les arts et la littérature, Paris, Présence africaine, 1959, p. 48. Este rasgo se resalta en Depestre (René), "Introduction à un art poétique haïtien", *Présence africaine*, oct—nov. 1955, pp. 48.s.
6. Henri Chambre. *Le Marxisme en Union Soviétique*. Paris, Seuil, 1955, pp. 491—492.
7. L. V. Thomas. *Le socialisme et l'Afrique*. Paris, Le Livre africain, 1966, tome II, p. 12. Esta afirmación no se sostiene por sí misma y conlleva interrogantes. Ellen Conroy Kennedy en su obra *The Negritude poets*, publicada en 1975 (p. 21) se pregunta: "Had Roumain ever met Senghor. . .? Did he know his work? . . ." y responde: "These are questions we cannot answer for sure. . .". Por nuestra parte, sí podemos asegurar con seguridad que Roumain y Senghor se encontraron; como prueba, citamos en extenso una carta del mismo Senghor, respondiendo precisamente a esta pregunta que le hicimos:

Dakar, 15 de junio 1972.

Mi Reverendo Padre:

Ud. me excusará de responderle tan tarde a su carta del 5 de abril 1972. Ocurre que desde el comienzo del año he estado la mayor parte del tiempo fuera

de Senegal. Ud. conoce la particular estima que siento por la Compañía de Jesús y la admiración que experimento por dos de sus integrantes: el poeta inglés Hopkins y el filósofo francés Teilhard de Chardin. Pero Ud. conoce aun más y con razón, mi compromiso con la ideología de la negritud, que comencé a elaborar junto a otros estudiantes negros en los años 30 inspirándome, en efecto, en Jean Price-Mars. Yo lo he conocido personalmente en París en casa de la señorita Paulette Nardal quien fundó la *Revue du Monde Noir*. Fue igualmente en París en esos años o poco después que encontré a Jacques Roumain y Jacques Alexis. Confieso que he conservado pocos documentos escritos de estos años. Como compañeros, nos escribíamos rara vez salvo pequeñas notas arrojadas al cesto tan pronto leídas, pero nos encontrábamos a menudo en los cafés y bares del Barrio Latino para discutir, bailando o bebiendo. El mejor recuerdo que he conservado de esa época es, franqueadas todas las barreras artificiales de la colonización, el de un calor humano, una amistad, una fraternidad tales como debieron existir entre los primeros cristianos. Y una fe inquebrantable en los valores negros.

Léopold Sedar Senghor

8. Cf. *Présence africaine*, No. 8—9—10, junio—noviembre 1956.
9. *Présence africaine*, No. 24—25 febrero—mayo 1959.
10. Georges Balandier. *Afrique ambiguë*, Union générale d'Éditions, 1957.
11. Jean Suret-Canale. *Afrique noire*. Géographie. Civilisations. Histoire, Paris, Editions sociales, 1968, tomo L, p. 139.
12. "Ce que l'homme noir apporte" en *L'homme noir*. Paris, Plon, 1939, p. 235.
13. "Ce que l'homme noir apporte", op. cit.
14. Alexandre Koyré. *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI siècle allemand*. Paris, Gallimard (Coll. Idées), 1971, pp. 9—10 y L. Febvre, "Amour sacré, Amour profane" en *l'Heptaméron*, Paris, Gallimard, 1944, p. 143.
15. Jean Seguy. *Les sectes protestantes dans la France contemporaine*. Paris, Beauchesne, p. 6. Cf. también el rechazo de esta "negritud religiosa" en Jean Salgado, *Le culte africain du Vodou et les baptisés en Haïti*, Rome, Université pontificale de propagande Fide, Editions Urbaniana, 1963, pp. 84—90.
16. L. V. Thomas. *Le socialisme et l'Afrique*. Paris, Le Livre africain, 1966, tomo L, p. 83.
17. *Ibid.*, tomo II, p. 35, nota 76.
18. Jean-Claude Bajeux, "Mentalité biblique et mentalité noire" en *Des prêtres noirs s'interrogent*. Paris, Cerf, 1957; y en Emile Poulat, *Archives de sociologie des religions*, janvier—juin 1957, p. 175, No. 156.
19. René Depestre, "introduction à un art poétique haïtien", *Présence africaine*, oct—nov 1955, p. 48.
20. Cf. *Présence africaine*, No. 8—9—10 1956, pp. 69—70.

21. L. V. Thomas. **Le socialisme et l'Afrique**, op. cit., tomo II, p. 12.
22. Laennec Hurbon. **Dieu dans le Vodou haïtien**. Paris, Payot, 1972, p. 43.
23. L. S. Senghor. **Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française**. Paris, P.U.F., 1969 (réédition), p. XI.
24. Joseph Fitzpatrick, "Attitudes of Puerto-Ricans toward color", *American Catholic Review*, 20(3) Fall 1959, p. 223.
25. Este punto está subrayado por René Depestre, "Les aventures de la négritude", **L'homme et la société**, Paris, No. 7, enero-marzo, 1968.
26. Maxime Robinson, "Marxisme et racisme", **La Nef**, Paris, julliard, No. 19-20, sept-dic, 1964, pp. 50-51.
27. Robinson, op. cit.
28. Henri Chambre. **Union soviétique et développement économique**, op. cit., p. 405.
29. Antoine Petit. Haïti, **Incidences ethniques de la lutte des classes** (sans mention de ville, date et maison d'édition). Idem, Castro-Debray, **Contre le marxisme léniniste**. Paris, Robert Laffont (Col. Contestation), 1968, pp. 111 a 112.
30. Jean-Ives Calvez. **Aspects politiques et sociaux des pays en voie de développement**. Paris, Dalloz, 1971, p. 99.
31. Cité por Calvez, p. 99.
32. Joseph Fitzpatrick, "The Integration of Puerto-Ricans". *Thought*, New York, No. 118, Otoño 1955, p. 404.
33. Melville Herskovits. **The Myth of the Negro Past**. New York, Harper and Brothers, 1941, capítulo IV: "Enslavement and the reaction to Slave Statut".
34. Herskovits, op. cit.
35. Georges Gurvitch. **La vocation actuelle de la sociologie**. Paris, P.U.F. 1963, tomo L: "Le facteur prédominant", pp. 50 a 57.
36. Cf, el subrayado de **Présence africaine**, 4to. trimestre 1964, No. 52, p. 177.
37. Henri Lefevre, "Classe et Nation depuis le Maifeste" en **Au-delà du structuralisme**. Paris, Anthropos, 1971, p. 222.
38. Lefèvre, op. cit., p. 239. Cf también J.Y. Calvez, **Aspects politiques et sociaux des pays en voie de développement**. Paris, Dalloz, 1971, pp. 284-286.
39. L. V. Thomas. **Le socialisme de l'Afrique**, tomo II, p. 17.
40. Henri de Saint-Simon. **Le Nouveau Christianisme et les Ecrits sur la Religion**. Paris, Seuil, 1969, p. 44 y también Henri Desroche, "Idéologies religieuses et pratique

du développement" en *Perspectives de la sociologie contemporaines*. Paris P.U.F., 1968, pp. 192–193.

41. Cheikh Hamidou Kane. *L'Aventure ambiguë*. Paris, Julliard, 1961. Sobre el tema de la ambigüedad ver Kane; cf. también Sunday O. Anozie, *Sociologie du roman africain*, Paris, Aubier, 1970, pp. 48–159.
42. Sobre esta dialéctica cf. Jean Seguy, "A propos des communautés américaines", *A.J.S.C.D.* N.º 33, enero–junio 1973, p. 194.
43. Henri Desroche. *Socialismes et sociologie religieuse*. Paris, Cujas, 1965, pp. 89–115.
44. L. V. Thomas. *Le Socialisme et l'Afrique*, tomo II, p. 154. (F. también Arnaldo Nesti, "Gramsci et la religion populaire", *Social compass*, Vol. XXII, No. 3–4, 1975, pp. 343–34.
45. Georges Balandier. *L'Afrique ambiguë*. Union générale d'Éditions, 1957, p. 111.
46. Henri Lefèvre. *Pour connaître la pensée de Karl Marx*. Paris, Bordas, 1966 (réédition), p. 33.
47. Este fue el defecto de la obra que trató de aplicar el marxismo a la problemática religiosa en Francia por primera vez: Charles Hainchelin, *Les Origines de la religion*, Paris, Editions sociales, 1955, p. 34.
48. Serge Bonnet. *La communion solennelle*. Folklore chrétien ou fête païenne, Paris, Le Centurion, 1969, p. 269.
49. Henri Desroche. *Signification du marxisme*. Paris, Editions ouvrières, Economie et humanisme, 1949, pp. 227 a 230.
50. Henri Lefèvre. *La somme et le reste*. Paris, La Nef, 1959, p. 83.
51. Karl Marx et Friedrich Engels. *Sur la religion*. Editions sociales, 1968, pp. 136–137.
52. Emile Poulat. "Déchristianisation du prolétariat ou dépérissement de la religion", *Le mouvement social*, Paris, 1966, No. 4, pp. 47–59.
53. Henri Desroche. "Amérique religieuse ou religion de l'américaniste", *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 1960, No. 4, p. 349.
54. Desroche, op. cit., p. 350.
55. Ver Jacques Roumain, Autor de la campagne superstitieuse; Jacques Alexis, *Les arbres musiciens*, pp. 289–290; C.E. Peters, *La Croix contre l'Asson*, La Phalange, 1960, capítulo IV: "Une dernière vague de fond".
56. Ver este texto en: *Sur la religion. Textes choisis, traduits et annotés*, Paris, Editions sociales, 1960, pp. 143–144.
57. Estos tres rasgos están puestos de relieve no precisamente en Roumain y Alexis, como lo destacamos aquí sino en el conjunto de la literatura haitiana en Maurice Lubin,

"Contribution d'Haïti à la poésie nègre du monde", *Présence africaine*, junio—sep. 1957, pp. 256—280.

58. L. V. Thomas. *Le socialisme et l'Afrique*. Paris, Le Livre africain, 1966, 2 tomos.
59. Georges Balandier. *Ambiguous Africa*. Cultures in collision, New York, Random House, 1966, 250 p.
60. En su contribución a la obra: *30 ans de pouvoir noir en Haïti*, tomo I, Montreal, Collectif Paroles, 1976, pp. 21—26, René Depestre ha evocado las condiciones de la clandestinidad y de la represión en las cuales Jacques Alexis y él mismo se iniciaron en el marxismo. Más tarde, Alexis viajó a Francia y se unió a la escuela del Partido comunista francés; vivió en la Rusia soviética, en la China de Mao y en la Cuba de Castro. Su familiaridad con el marxismo teórico y el marxismo práctica es cierta, como es cierta la de Roumain y la de Senghor.