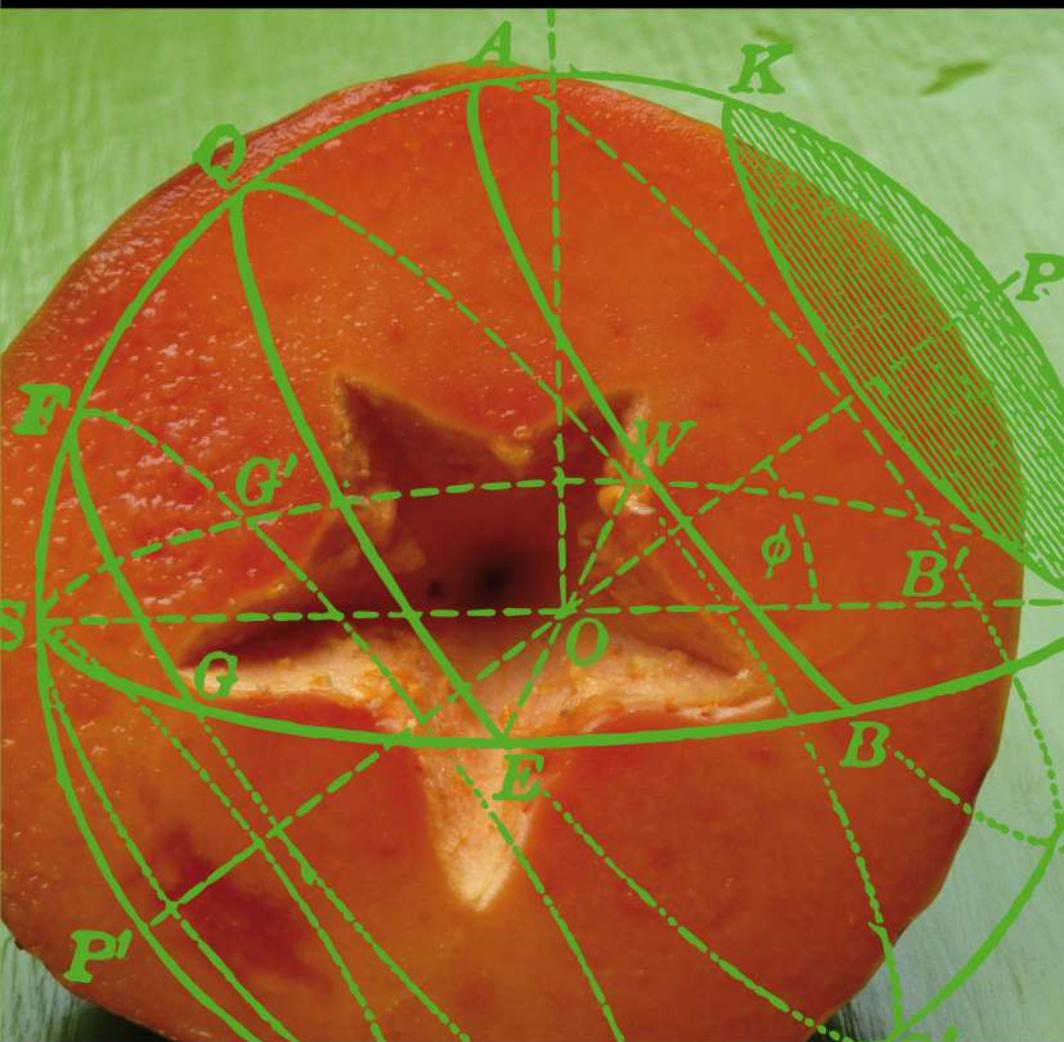


La in-disciplina de Caliban

Filosofía en el Caribe más allá de la academia

FÉLIX VALDÉS GARCÍA



La in-disciplina de Caliban
Filosofía en el Caribe más allá de la academia

Valdés García, Félix

La in-disciplina de Caliban : filosofía en el Caribe más allá de la academia / Félix Valdés García. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO ; La Habana : Instituto de Filosofía de Cuba, 2020.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-987-722-766-6

1. Ensayo Filosófico. 2. Filosofía. I. Título.

CDD 199.8

Otros descriptores asignados por CLACSO:

Filosofía / Filosofía Caribeña / Pensamiento Crítico /
Negritud / Cultura / Política / Epistemologías / Caribe /
América Latina

Corrección: Haydeé Arango Milián

Diseño interior María Clara Diez

Diseño de tapa José Menéndez

La in-disciplina de Caliban
Filosofía en el Caribe más allá de la academia
Felix Valdés García



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Secretaria Ejecutiva

Nicolás Arata - Director de Formación y Producción Editorial

Equipo Editorial

María Fernanda Pampín - Directora Adjunta de Publicaciones

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

María Leguizamón - Gestión Editorial

Nicolás Sticotti - Fondo Editorial



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

La in-disciplina de Caliban: La filosofía en el Caribe más allá de la academia (Buenos Aires: CLACSO, noviembre de 2020). ISBN 978-987-722-766-6

Primera edición: *La in-disciplina de Caliban: La filosofía en el Caribe más allá de la academia* (Editorial filosofía@.cu, 2017). ISBN 978-959-7197-22-5 (de la primera edición)

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

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. 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.

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>



Este material/producción ha sido financiado por la Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Asdi. La responsabilidad del contenido recae enteramente sobre el creador. Asdi no comparte necesariamente las opiniones e interpretaciones expresadas.

Índice

Prólogo	7
<i>Mayra Sánchez</i>	
Caliban se indisciplina	13
I. Definiciones obligadas.....	25
Las islas de Caliban, o el Caribe como Caribe insular	25
Obstáculos para el estudio de la filosofía en el Caribe.....	36
La filosofía: entre la des-occidentalización, el in-disciplinamiento y la des-filosofización de su perspectiva.....	40
La filosofía en la perspectiva hegeliana.....	42
La perspectiva crítica de la filosofía: entre Marx y Gramsci	46
Volver con otros ojos a la filosofía griega para apreciar la caribeña	53
La filosofía, el trabajo intelectual y la figura del filósofo.....	56
De la realidad caribeña al conocimiento conceptual. De la ontología al conocimiento	59
II. Algunas vicisitudes de la historia que configuran la realidad y el pensamiento caribeños.....	69
III. Conceptos y temas de la filosofía caribeña	97
El concepto "negritud"	99
El concepto "choteo"	115
El concepto "creolización"	124

IV. Expresión conceptual de la realidad política, cultural y epistémica.....	135
Conceptos de la realidad cultural caribeña	136
Conceptos de la realidad política caribeña.....	157
Conceptos del debate epistémico caribeño.....	164
V. Una valoración general de la filosofía caribeña. A modo de conclusión.....	173
Bibliografía	179
El autor	195

Prólogo

Mayra Sánchez

*Vosotros
Me enseñasteis el lenguaje,
Y el provecho que saco de ello
Es que sé maldecir.
¡Que la peste bermeja os acabe
Por hacerme aprender vuestra lengua*

(William Shakespeare,
La tempestad, Acto 1, escena II, p. 26)

Muchos siglos debieron pasar para que la normalidad se tornara sospechosa y la indisciplina fuera entendida como sesgo distintivo existencial. Una historia de herejes, cimarrones y malditos ha empedrado el camino hacia la inclusión, aún por concluir. Muchas palabras tuvieron que desoírse, –bárbaros, desafectos, inmorales, subdesarrollados– y muchos significados negativos reconvertirse en valores. El lenguaje, ese don performativo, formó parte de los dispositivos simbólicos utilizados por el poder para legitimarse y su eficacia en estas lides ha resultado incuestionable. En esa facultad suya de crear mundos, las formas de nombrar han ejercido una poderosa influencia en todo el proceso de constitución de lo humano, especialmente como parte del suceso de “violencia irredimible” del que nos habló Martí.

Este libro resulta por ello muy necesario y bienvenido. Se integra, por derecho propio, a ese acto de justicia de renombrarnos, que ya dura más de un siglo. De mansos “arieles” a indomables “calibanes”, nuestra fisonomía se perfila en este contundente cuerpo ensayístico, desde una hipótesis trascendental: la necesidad de reconocernos a contrapelo de los límites geopolíticos de una filosofía que se postuló a sí misma como omnipotente, cuya fragilidad se desnuda en manos de Félix Valdés García, cuando nos muestra caudales culturales de inobjetable densidad y holgura.

Desde los mismos instrumentos académicos que nos desconocen, el autor se propone conjurar los obstáculos históricos y epistémicos que han condicionado la afirmación de la “naturaleza no filosófica” del pensamiento caribeño. Entre ellos, un espacio fragmentado en el que se instauran diferentes modelos de dominación; escasas relaciones políticas y económicas que impiden el reconocimiento mutuo en condición de dependencia de las metrópolis europeas; la limitada vida académica en la mayoría de las islas, a excepción del Caribe hispánico, y, especialmente, la imposición de perspectivas conceptuales y metodológicas eurocéntricas en el estudio da filosofía, impregnadas de la colonialidad con que se fundaron los saberes modernos (Lander, 2005).

En palabras del propio autor, desfilosofar, desoccidentalizar, significa ampliar la visión establecida sobre la filosofía misma. En este empeño, el texto no sólo se pregunta por la filosofía del Caribe, nos adelanta una respuesta construida a partir de una amplia revisión histórica de documentos y fuentes. En su favor, convoca una impresionante nómina de intelectuales que nos han pensado y construido, mirando en y desde el Caribe: José Martí, Roberto Fernández Retamar, Aimé Césaire, René Depestre, Alejo Carpentier, Jorge Mañach, Franz Fanon, Édouard Glissant, Kamau Brathwaite, Nicolás Guillén, C.L.R. James, Eric Williams, Juan Bosch, Fernando Ortiz, Antonio S. Pedreira, Manuel Moreno Friginals, Antonio Gaztambide-Geigel, Norman Girvan, Patrick Chamoiseau, Rafael Confiant, entre otros.

En esta laboriosa aventura, el autor ejerce una y otra vez las variables bien aprendidas de una metodología raigalmente decolonial, mediante la cual descubre un pensamiento fraguado en los intersticios de una lógica de dominación sumamente compleja. Haciendo uso de la propia voz de sus creadores, el texto identifica y pondera aquellos conceptos que desde una enunciación nada ortodoxa o académica, han atrapado, delimitado y consensuado lo que somos: negritud, choteo, *creolización*, frontera imperial, condenados de la tierra, discurso antillano, antillanidad, poética de la relación, transculturación, y otros como decolonización epistémica, soberanía epistémica y caribeñización epistémica, derivados de las propuestas del New World Group en la década del sesenta del siglo pasado. El tratamiento filosófico de estos conceptos permite estructurar una plataforma para recorrer varias tradiciones y varios contextos críticos de redefinición de culturas nacionales o de auto-reconocimiento de la región.

En el personaje-metáfora-concepto *Caliban*, se hace presente el espíritu de nuestros pueblos del Caribe, sin dejar de advertir que lo que define como *onto* caribeño, no debe ser una visión totalizadora, pan-caribeña, que pasa por sobre el aislamiento y las diferencias heredadas de dominación colonial. Con su poderosa presencia, *Caliban –del Caribe–* recupera de la ignominia eurocéntrica shakesperiana, a la verdadera víctima, objeto del genocidio de la evangelización y la trata negrera; del horror productivista que permitiera la acumulación del capital; pero también, del vejamen del lenguaje –que aprendimos no solo para maldecir–, y su capacidad para la disminución social y racial.

En el tratamiento filosófico de la *negritud* como concepto –que realiza en recorrido pendular entre la primera propuesta de Césaire y la de los autores del *Elogio de la creolidad*, Bernabé, Chamoiseau y Confiant–, se devela esta capacidad del lenguaje, como aliado milenarista de los ejércitos y estandartes de dominación. La negatividad y sentido peyorativo del término, ha llegado a coartar el sentido común, al ser entendido como antítesis de lo civilizado, en la

consumación de un patrón racial y de poder naturalizado por la práctica colonial. En oposición, la “blanquitud” o el blanqueamiento, expresión de un patrón de deseo y opción de legitimación, reafirma la dominación como acto de autonegación. Por su parte creolización, refiere el proceso inacabado culturalmente, el devenir de las sociedades insulares, basado en la complejidad étnica y cultural en su proceso de ser y estar siendo caribeño.

Al tratar de reivindicar nuestras “indisciplinas” culturales, este libro opta por la necesidad de contextualización, en un afán de reafirmar que la reflexión filosófica crítica no debe estar desconectada de las diversas formas de praxis social. Desde esta perspectiva marcadamente marxista, se justifica no solo que las preguntas ontológicas puedan no ser las mismas para cada región, sino, que, forzadas por los imperativos del contexto, existan interrogantes válidas que han podido surgir por fuera de los espacios hegemónicos de construcción de saber. Así parece ocurrir, por ejemplo, en torno al tema de la identidad y sus diversas aristas, que, por razones obvias, surgieron muy tempranamente en el contexto caribeño. Como bien evidencia la investigación que ampara este libro, antes de que formara parte de las diatribas actuales del pensamiento occidental –de la mano de la desterritorialización, el multiculturalismo, las tribus urbanas o las influencias translocales–, el tema identitario se materializó en el discurso literario, teatral, antropológico del Caribe en términos y matices que, localmente, intentaron explicarse nuestra peculiar humanidad. Desde esta perspectiva, y siguiendo la brecha abierta por mi colega Félix Valdés García, me permito, afirmar que no solo el “ajia-co” de Fernando Ortiz pudo anteceder a términos como transculturalidad o hibridación. También en el acercamiento al choteo cubano, pudieran encontrarse ideas preliminares a reflexiones contemporáneas sobre la carnavalización, el simulacro o la estetización, para las cuales, resultaría, además, una referencia incuestionable.

Herederos de la austeridad terrenal judeocristiana, la compulsión y ansiedad existencial del protestantismo o del puritanismo británico, entre otros, los modelos abstractos de hombre, horneados

en la Europa moderna, fraguan en ciertos perfiles adustos, de ceño fruncido y seriedad racional, por demás necesarios en el individuo común, encargado de mover los resortes de la maquinaria capitalista. Al hombre público que está naciendo entonces, no se le permiten evasiones de los sobrios límites disciplinarios: afeminamientos, disfuncionalidades sociales, enfermedades mentales y comportamientos “malditos”, serían desterrados a los espacios otros. En una estructura de valores marcadamente jerarquizada ética y estéticamente, polarizada en significados extremos abstraídos como valores absolutos, sería “natural” que se consideraran despectivamente la ligereza, la falta de seriedad y cierta inclinación al desenfreno y al “jolgorio”, que de algún modo distinguían a la naciente sociedad neocolonial isleña.

Objeto de análisis muy tempranamente en el contexto neocolonial, el “choteo” protagoniza un debate cultural que repara en la supuesta incompletitud y falta de eficiencia de aquel cubano de inicios de siglo, que todavía en las décadas cercanas a la mitad del siglo XX, aparecía como vago, pícaro y “vividor” en las películas del cine mexicano. Habría que considerar, en el debate actual sobre la novedad de las coordenadas estetizadas en las que su ubica el mundo, marcadas por el hedonismo y la búsqueda de experiencias cada vez más gratificantes, cuál sería la connotación de estas actitudes.

Sin embargo, ya sea como mecanismo de resistencia o de auto-representación; como rasgo identitario o como relación, el choteo es rescatado por Valdés García desde la polémica cultural, a partir de esa densidad filosófica que facilita el acercamiento a los modos particulares de ser en el contexto caribeño.

Justamente, una contribución inestimable de este libro es la revisión de la Filosofía como disciplina académica, encerrada en sus límites epistémicos y su estructura conceptual europeizada, a la que incorpora conceptos y epistemes construidos regionalmente, derivados de procesos particulares de transformación que aportan a la comprensión del espacio cultural Caribe. Con ello aporta al reconocimiento de la vasta producción de pensamiento crítico creado en

esta prolífica zona; sus autores y cosmovisión peculiar, a partir del recorrido por una extensa bibliografía de los estudiosos de este tema.

Pero aún hay más. En este rescate del filosofar caribeño, el libro nos entrega un nuevo y trascendente hallazgo: la preeminencia de la transdisciplinariedad, aclamada como novedad y horizonte por lo mejor del discurso contemporáneo de la complejidad. Solo desde un enfoque holístico descentrado, que se ha permitido saltar de universos textuales diversos –ensayísticos o no–, y ha recorrido lo que vale y brilla de un enjundioso legado histórico, político, artístico y literario, ha sido posible este estudio, cuya materia prima expandida es esencialmente transversal. Tal cualidad suya, intuida y ejercida desde siempre por las culturas caribeñas, se vislumbra en estas líneas como su modo de ser cultural integrado, su modo *otro* de hacer filosofía, no como acción separada de especulación abstracta, sino como expresión crítica del proceso real de sus vidas.

Finalmente, al mostrar, magistralmente, la existencia de una peculiar cosecha filosófica en nuestra región, este libro llena un vacío en la bibliografía cubana, latinoamericana y caribeña, que solo es posible aquilatar desde coordenadas culturales y epistémicas diferentes a las producidas desde Europa. Desde una redacción diáfana y asequible, que también se indisciplina de los a veces muy rígidos moldes académicos, el libro: *La indisciplina de Caliban. Filosofía en el Caribe más allá de la academia*, de Félix Valdez García, logra incentivar el diálogo de ideas sobre la realidad latinoamericana y caribeña y sobre nuestra tradición cultural y filosófica, para atrapar al lector con una escritura atractiva, de pulsión literaria, a la vez aguda y diáfana, que se agradece en un texto de discusión filosófica.

¡Sea bienvenida la herejía y la desobediencia en el parto de los pueblos!

Caliban se indisciplina

*¿Cómo explicarse que, siendo la filosofía,
la doctrina de la verdad absoluta,
se circunscriba a un número tan reducido de individuos,
a determinados pueblos,
a ciertas épocas?*

G. W. F. Hegel

¿Dónde está nuestra filosofía?

Leonard “Tim” Héctor

*Nuestra filosofía [...] está líquida y difusa en nuestra literatura,
en nuestra vida, en nuestra mística, sobre todo,
y no en sistemas filosóficos.*

Miguel de Unamuno

Cuando Próspero le dio su lengua al esclavo Caliban –según la pieza teatral *La tempestad*, de William Shakespeare–, le otorgó la oportunidad de pensar y de filosofar. Su dádiva representó la génesis del pensar y de la filosofía en la isla de Sycorax. Desde entonces, Caliban no solo aprendió hasta un punto y no más, se reprodujo y mimetizó, sino que se habilitó para rebelarse y maldecir, para disentir de lo establecido y subvertir la lógica impuesta por el amo, así como sus conceptos. Caliban acarrearía la leña, pero también pensaría sobre su “cosmos”, aprendiendo “una historia desconocida”, con “intenciones futuras”, como dijera el escritor barbadense George Lamming.¹ El dueño de la isla encontrado por Próspero se convirtió en símbolo

¹ Cfr. George Lamming: *Los placeres del exilio*, p. 183.

de los pueblos del Caribe, como afirmara Roberto Fernández Retamar, y tanto la lengua como la capacidad de pensar le han permitido revelarse contra el amo y maldecirle con “la plaga roja”.

Desde “el descubrimiento” y hasta el presente las islas caribeñas han sido escenario de brutal genocidio, de saqueo, de esclavitud, de revoluciones que han marcado la historia moderna –muy a pesar de los intentos por ocultarles su valor–, de dependencia, desestructuración, desastres medioambientales, así como de intentos por su reafirmación identitaria, no obstante a su fragmentación. Uno de los modos de enfrentar la fuerza de la dominación, el desafío a las complejas formas del poder impuesto por los imperios coloniales, se observa en los esfuerzos por conocer, o reconocer de otro modo, la realidad del espacio Caribe y subvertir las formas tradicionales de aprehensión a través de las disciplinas tradicionales de la academia; en el desapego a la norma infalible y al canon provenientes de las ciencias, las artes y la filosofía del mundo occidental.

La centralidad del *ethos* y el logos europeo posterior al “descubrimiento” de América y el establecimiento del orden colonial elevó a la condición de universales sus valores, considerados superiores e identificados con el huracán del progreso, que arrastra irresistiblemente hacia el futuro. Sin embargo, como dijera Walter Benjamin, este ha dejado tras de sí un cúmulo de ruinas sobre ruinas, que hace mirar con espanto al ángel de la historia,² mientras en otros pueblos del mundo –en África, la región andino amazónica, Chiapas, el Caribe– se buscan y legitiman otros modos ejemplarizantes de saber y actuar.

² Walter Benjamin, frente a un cuadro de Paul Klee titulado *Angelus Novus* (1920), ve a un ángel espantado por el pasado, por “la catástrofe, única, que acumula sin cesar ruina sobre ruina”. La imagen tiene “los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas”, mientras un huracán sopla fuerte, desde el paraíso, se arremolina en sus alas y no le permite volar ni detenerse para despertar a los muertos y recomponer lo destruido. El huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, mientras las ruinas crecen y llegan al cielo. Se trata de “el huracán del progreso” al cual mas tarde aluden muchos intelectuales críticos latinoamericanos. Cfr. Walter Benjamin: *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*.

Los valores occidentales se naturalizaron como el deber ser de las cosas, al mismo tiempo que se convirtieron en válidos siempre y en todo lugar. Estos, de ralea cristiano-liberal, se convirtieron en los valores de la humanidad, una vez que la Modernidad europea invadió toda forma diferente de ver y de conceptualizar. El espacio europeo, antaño acorralado por el Islam y el mundo árabe, se autoconstituyó referencia para los otros, se ubicó en la fase superior y dibujó un mapamundi que le atribuía centralidad. De ello no escapó la filosofía, como ingrediente central en la constitución de esta perspectiva, la cual, al mismo tiempo que se hizo forma de saber, norma o molde, se estableció como dominante.

La perspectiva moderno-ilustrada desconoce cualquier otro modo de expresión y de conocimiento y se comporta como “aldeano vanidoso”, que cree que su aldea es el mundo. Con el auge del capitalismo y de la perspectiva liberal, respaldados por una lectura falseada de su pasado y presente que ratificaran la Ilustración y el romanticismo, se produjeron avances en la investigación científica y sus formas de administración como garantías de dominio, así como surgieron nuevas dinámicas académicas y, con ello, la división disciplinar de las ciencias. El desarrollo de la investigación, estimulada por “el progreso”, diferenció e inmaculó varias formas de saber cultivadas profesionalmente, con objetos delimitados.

Entre todas, la filosofía fue una disciplina más, aupada por el abo-lengo de una entrecruzada trama histórica que ubica su nacimiento en Grecia y su cima en el mundo occidental. No obstante, su condición disciplinar se ajustó a los modos de organización del saber y a las necesidades del ejercicio de la dominación y su control hegemónico. Como dijera Walter Mignolo, a partir de entonces “los que se dedican a pensar, tienen que pedir permiso a los textos griegos o a sus guardianes occidentales en Alemania, Francia e Inglaterra”.³ La disciplinariedad de las ciencias en el sentido dado por Michel Foucault se expresa tanto en el orden del saber –como forma discursiva y de

³ Walter Mignolo: *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, p. 130.

control de la producción de nuevos discursos y saberes–, como en el conjunto de técnicas utilizadas por los sistemas de poder para singularizar a los individuos, para mantener su dominio sobre estos. La condición disciplinar de las ciencias constituye a su vez una forma de control y de limitación de lo discursivo mismo y define un campo anónimo de métodos y proposiciones dados como verdaderos, como juegos de reglas y definiciones, como técnicas e instrumentos, al mismo tiempo que determina las condiciones que debe cumplir una proposición determinada para entrar en el campo de lo verdadero y establecer así de qué objetos se debe hablar, qué instrumentos conceptuales o técnicas hay que utilizar, en qué horizontes teóricos se debe inscribir aquello que se hace llamar, según Michel Foucault, “disciplinarización de los saberes”.⁴

Si bien hasta el siglo XVIII el poder era garantía de quien poseyera el conocimiento, ya en sus postrimerías nuevas formas de producción de los saberes –en función de nuevas exigencias económicas– comenzaron a reordenar su campo, sobre todo mediado por el ámbito de los conocimientos técnicos, de la revolución en esta área, lo cual contribuyó a que la Modernidad no fuera el simple avance de la luz contra las sombras de tiempos y yerros anteriores, de conocimientos fundados contra la ignorancia enmascarada, sino que a su vez se construía una historia de combate entre diferentes formas de saber, y se distinguía como consecuencia una lucha por la disciplinarización del conocimiento –idea que defiende el intelectual francés.⁵

Durante esta época desapareció del horizonte –ya de forma definitiva– la figura del sabio, y en su lugar el filósofo se convirtió en “el profesor” de filosofía, abolengo entronizado también en el mundo sujetado por los imperios coloniales y vigente todavía de modo muy singular, con lo cual uno es el intelectual crítico o no, y otro el profesor de una cátedra o departamento académico, presto a explicar los estratagemas y caminos de la filosofía allende los mares. Pero,

⁴ Michel Foucault: *El orden del discurso*, p. 32.

⁵ Cfr. ídem.

según la exposición foucaultiana, el poder disciplinario se convirtió además en poder sobre los cuerpos: una microfísica de poder que permitió aumentar la fuerza económica, generar individualidades y producir cuerpos útiles y dóciles, es decir, herramientas de trabajo al servicio de los reinos coloniales. Por ello, ‘disciplina’ significa tanto instrucción, conocimiento, como sistema y organización. De este modo, el término está íntimamente vinculado a la in-disciplina, a la no-disciplina, a aquello que no se considera conocimiento, ciencia o arte; lo que no es “el sistema”, ni “la organización”, ni “la escuela”; es decir, todos aquellos conocimientos, ciencias, artes, sistemas, organizaciones o normas que han sido apartados –mediante la negación efectuada por la autoridad– de las disciplinas académicas tradicionales.

Actualmente es común participar del debate sobre la existencia simultánea de saberes y formas de producir conocimientos en diferentes espacios. También se reconoce la heterarquía y la no existencia de jerarquías fijas en el saber. Y es que precisamente la invisibilización de la simultaneidad y el establecimiento de la jerarquía fueron gajes del desarrollo de las ciencias en el siglo XVIII, y con ello se hizo imposible visibilizar cualquier otra forma de conocer y de conceptualizar el mundo, más allá de lo que se pensaba y producía en Europa. Como consecuencia se estigmatizó y se redujo el ámbito de la producción conceptual y teórica.

En la novela de Alejo Carpentier, *El reino de este mundo*, Ti Noel, el personaje testigo de la revolución haitiana, concluía que hay un reino ideal, absoluto, construido por los hombres, donde “todo es jerarquía establecida, incógnita despejada, existir sin término, imposibilidad de sacrificio, reposo y deleite”; pero él, esclavo negro libre, “hermoso dentro de su miseria, capaz de amar en medio de las plagas”, estaba convencido de que no era allí, sino en el reino de este mundo, donde el hombre podía alcanzar su grandeza y su máxima medida.⁶ Este

⁶ Cfr. Alejo Carpentier: *El reino de este mundo*.

reino es Haití, las islas antillanas, aquellos otros espacios ajenos al reino absoluto donde todo es jerarquía y saber probado.

Desde ese “ahora y aquí” de Ti Noel es desde donde los pensadores caribeños se han preguntado por la realidad y su “cosmos”, desde donde la filosofía se ha hecho no-disciplina, ajena a la tradición académica disciplinar, a la perspectiva moderno-ilustrada y a la concepción que Caliban –símbolo del Caribe– decide indisciplinar. Carpentier puso en boca de su personaje lo que hoy es objeto de controversia para el mundo de las ciencias; de ahí que el presente texto pretenda buscar formas de expresión conceptual en el reino de este mundo, en el Caribe.

La filosofía, término de raíz griega, fue secuestrada por Occidente. Fuera de este espacio no hay otras alternativas y se reconocen solamente sus copias y sus gestos. Si hurgamos en las historias del pensamiento, en las historias de las filosofías, es poco frecuente reconocer una obra de pensamiento filosófico caribeño. A lo sumo se habla de “pensamiento”, evitando reconocer la construcción de esquemas y de lógicas por medio de conceptos esenciales para la aprehensión de una realidad de la cual ellos mismos surgen; o sea, evitando clasificar esta clase de obras dentro de la filosofía, un tipo de conocimiento que busca esencias y nexos generales. Generalmente hablar de filosofía en las islas de Caliban es referir los modos de recepción y de extensión de la filosofía occidental, la cual llega a sus playas y rompientes agujoneada por las academias de Occidente –máximas arbitrantes de todo lo que se conoce por filosofía–, para desarrollarse lo mismo como escolástica –y su reacción más conspicua–, que como fenomenología, existencialismo, filosofía analítica o marxismo de horma dogmática, o como aquel tipo de conocimiento que viene en auxilio del cambio revolucionario y de la comprensión adecuada al tiempo, la realidad y el papel de la subjetividad en la región. Es así como en los planes de estudio, en las enciclopedias y los repertorios, tanto de Latinoamérica como de la propia región caribeña, las alusiones a la filosofía antillana solo distinguen los modos de desarrollo de lo legitimado en Occidente y se indaga, por ejemplo,

hasta dónde la Ilustración, o la fenomenología, han sido desarrolladas por uno u otro pensador, hasta dónde el análisis lingüístico ha sido ocupación de profesores de filosofía de Puerto Rico o hasta dónde el marxismo cubano es la repetición de las tesis del marxismo arraigado en la URSS. En resumen, casi siempre se encara un muro gigantesco, construido desde la Modernidad, pues la filosofía presume ser capacidad del mundo occidental. Atentar contra ello se hace equivocado. Así lo consideran quienes, desde su atalaya, impugnan cualquier otra forma conceptual surgida de la necesidad de aprehender otras realidades históricas. Por ejemplo, para comprender el mundo haitiano, la herencia revolucionaria de Toussaint y Dessalines, y en general las complejas realidades de un pueblo con una espiritualidad inconmensurable que vive sus traumas y que sufre la desestructuradora herencia del colonialismo y de un imperialismo que se agudiza de día en día, no sirven de mucho las filosofías que le desconocen y que se han puesto en función cegada de la dominación; aquellas que desprecian esa sociedad y cultura, y que no estiman lo que hay de universal en ellas, en “este mundo” que resume la propia historia universal en sí.

De ahí que para los filósofos de tersa complexión académica, propósitos como el que persigue este libro serán siempre baldíos. Sin embargo, pretendo afrontar el reto y preguntar por la trascendencia de la obra de pensamiento filosófico de las “islas dolorosas del mar”, como las calificara José Martí.⁷ Estas –parte de Nuestra América– fueron arrebatadas y fraccionadas por los apetitos coloniales, que las desfiguraron y desprendieron aún más del todo americano, para quedar de espaldas a la tierra firme, colgadas o sujetas a otros poderes y dominios, justamente cuando España fue incapaz de sostenerlas frente a los querellantes imperios europeos.

Al mismo tiempo, está la pregunta por la emancipación total – más allá de la inmediata ruptura de las cadenas de opresión política, jurídica y económica–, la cual se completa cuando hay un

⁷ Cfr. José Martí: “Nuestra América”, en *Obras completas*, t. 6, pp. 15-23.

cuestionamiento de los presupuestos que sostienen nuestro saber del mundo y aparece la búsqueda de otras epistemes, de otros modos de indagar y conocer para sostener un conocimiento de utilidad, práctico. La liberación, la independencia de la metrópoli, luego de las urgencias que signaron su obtención dejó intactos los esquemas abiertos por el colonialismo y el dominio occidental en Nuestra América. De ahí que no sea suficiente enfrentar y derrocar las ataduras de la dependencia político-jurídica, sino que hay que llegar hasta las formas más sutiles, hasta aquellas que se dan en estructuras más duraderas como son los modos de ver y de actuar, frente al dominio de una episteme que excluye y se impone. Esta ha sido la tarea de “Caliban” de filosofar, más allá de lo que Próspero le hiciera pronunciar.

Hacerle justicia al saber y al pensamiento filosófico de las regiones caribeñas, otrora dominio de las metrópolis, y completar los procesos de independencia, es propósito explícito cierta tradición intelectual en el Caribe. Por ello, no debemos poner en duda la filosofía que se cimenta en las regiones del Sur y se eleva hasta sus formas conceptuales para convertirse en expresión de su mundo histórico. Es necesario hacer justicia epistémica para completar los procesos de independencia iniciados hace más de doscientos años en Haití y aceptar el saber de quienes siempre han sido excluidos, discriminados por su “raza”, negados y silenciados, tanto en el mundo indígena americano como caribeño, más allá de las tradiciones de las academias y de las estrechas formas disciplinares de organizar el saber. Afirmar la existencia de una filosofía en el Caribe y mostrarla en sus múltiples expresiones conduce a volver a trenzar los hilos y a remover las convicciones que han sido establecidas sobre qué es y qué no es la propia filosofía como campo del saber. Sobre todo, hay que asirse a otros presupuestos para indisciplinar, desfilosofar, desoccidentalizar, resignificar y ensanchar lo aprendido. De este modo, dos cosas necesitan ser clarificadas en la exposición que se emprende. Por un lado, en esta primera parte del libro explicaré qué entiendo por Caribe, por qué me refiero solo al Caribe insular y por qué hablo de la región como un todo, siendo tan diversa. Y una vez hecha esta

dilucidación me detengo en la naturaleza misma del saber filosófico como expresión teórica y conceptual de una realidad, pues si bien la “filosofía” es una de esas “mordazas sonoras”, de esas “palabras pastosas” puestas por Occidente en boca de los habitantes del Sur,⁸ hay que oponerle, desde su propio rigor y con sus propias herramientas, la existencia de otra filosofía fuera de ella, tal vez como indisciplina pero, al fin y al cabo, también como filosofía.

La forma filosófica del saber debe salir de su ropaje occidental y sostener lo que realmente la hace específica: su expresión conceptual, su carácter de saber general, cosmovisivo, esencial, más allá de su transformación en disciplina de la academia, en oficio y técnica que se maneja con destreza y rigor por experimentados profesionales. Debemos ponderar a quienes han dejado un legado para la filosofía sin ser tenidos en cuenta; y a sabiendas de no referirlos a todos, de no abarcar su totalidad, urge trazar estas notas que vendrán a favor de una relectura, de una inversión de la historia de esta gravosa empresa del pensamiento en la región insular.

La filosofía occidental desconoce otros universales creados por ella misma, como el contenido que abarca el concepto “negritud” – que refiere una realidad subordinada, aplastada, negada, condenada a la mimesis; un mundo enterrado frente a otro: el mundo de la blanquitud–; igual que la Iglesia, esta se cubrió los ojos y no vio. Por eso el poeta René Depestre aseguraba:

Papá Hegel tiene fuertes manos videntes de carpintero para alumbrar a giorno leyes y secretos de la gran historia de las humanidades, mas no tiene ojos de hermano para las venas que corren, alocadas, desoladas, por el bosque de la desdicha negra.

¿Acaso por esto, mi negra, comemos y bailamos en la cocina cuando es noche de fiesta en Occidente?

⁸ Cfr. Jean Paul Sartre: prefacio a Frantz Fanon: *Los condenados de la tierra*.

Emprender una tarea como esta no significa negar su historia ni su lugar, pese al sacrosanto recorrido lineal bendecido por la perspectiva moderno-liberal. Tampoco la filosofía está en lo místico, ni lo oculto del vodú o la santería, ni el pensamiento que no encontró forma tangible, ni en las herencias desechas de los pueblos que habitaban la región, ni en “lo real maravilloso”, ni el “realismo mágico”; sino que se encuentra en esta parte de la realidad que exige de conceptos que le aprehendan, de esquemas que le permitan sintetizar y comprender su existencia, justamente para actuar, como ha sido usual.

Esta realidad, este ser caribeño, no se reduce a un universal abstracto, no es dado ahora y ahí, petrificado y detenido, sino que es un ser en devenir. Lo caribeño no será más entonces un ser abstracto, una construcción, sino que es el África latente, el negro, el europeo blanco, el hindú y asiático; es Caliban, es el hombre de carne y hueso que vive la agónica frontera de los imperios, la insularidad, la mimesis y la desestructuración social y económica, resultado de su traumática historia.

Las categorías y los conceptos que expresan este mundo no representan verdades definitivas en última instancia, sino el conocimiento de un mundo que se autoconstituye. Así, la ontología deviene gnoseología de la realidad objetiva, en tanto “el mundo es el otro ser de la idea”, como destacara varias veces Lenin en sus apuntes de lectura sobre Hegel.⁹ Las islas –repetidas una y otra vez, continuas y discontinuas, disímiles y próximas, con dos y más historias en una misma porción insular y en un mismo tiempo– son espacios que se hacen difíciles para ser visibilizarlas como un todo. Aquí no se intenta entonces forzar, sino encontrar unidad entre lo diverso, y ver lo común, lo repetible, lo estable, no obstante la obstinada realidad heterogénea y única.

No pretendo referirme a “Caribes” escindidos, a Antillas sujetas al poder de España, Francia, Inglaterra u Holanda, a pesar de la ineludible diversidad y fragmentación de la región. Ensayo una visión

⁹ Cfr. Vladimir Ilich Lenin: *Cuadernos filosóficos*, en *Obras completas*, t. 29, pp. 78, 163 y 187.

totalizadora, pan-caribeña, que supere la heredada separación des-
empeñada por los imperios que balcanizaran el reducido espacio por
medio de modelos insalvables de dominación, y que hicieran de unas
y otras islas lugares tan diversos y aislados, dependientes de leyes y
dominios formales, más allá de nexos subterráneos y vínculos natu-
rales que pervivieran, sin dejar demasiados datos a la memoria ofi-
cial y linealmente contada.

La pregunta por la filosofía en la región obliga a adentrarse en la
desconocida y escasamente visibilizada obra crítica de autores de dife-
rentes espacios a lo largo del tiempo, con sus apegos a las tradiciones
metropolitanas y de la lengua, a las corrientes allí en boga, así como
con sus preocupaciones locales. Advertidos de los reclamos pujantes
del archipiélago estos intelectuales dejaron ideas esenciales que en
este texto pretenden ser ensayadas, como un ejercicio que subvierte
y no repite lo consabido. El recorrido que se expone comprende mo-
mentos principales, autores y obras de significación filosófica, desde
los más conocidos hasta los menos compendiados; y siempre estará
apegado al texto escrito, al concepto revelado, a la herramienta teóri-
ca, con la cautela de no dejar ocultos ni a mujeres ni a hombres, ni a
negros ni a blancos, ni a reconocidos ni a olvidados por las lógicas de
la dominación y por la colonialidad que alcanza el saber.

I. Definiciones obligadas

Las islas de Caliban, o el Caribe como Caribe insular

El Caribe es un arco discontinuo de pequeñas ínsulas que aparentan unir a las dos Américas como peculiares “puntos suspensivos”. Son como los pilotes de un enorme puente que enlaza al Norte y al Sur, o tal vez como aquellos peñascos de piedra puestos a la manera de atajos por “gigantes” que pretendían ir de abajo hacia arriba, sin tropezos. Las islas verdes que sobresalen como tortugas en el mar son las cumbres de una cordillera de montañas hundidas antaño, cuando en ruidosa catástrofe colapsara y dejara sus cimas como memoria hundida en el océano. Según Kamau Brathwaite, un millón de años después se sigue escuchando el eco de aquel desastre que hizo perder el sentido de continuidad y de unidad con el continente al sur. Desde entonces se perdió el sentido de la totalidad y quedaron las pequeñas ínsulas atrapadas como tortugas ciegas en el mar; y Cuba, la más extendida, como un cocodrilo dormido con ojos de sal y de piedra, como dijera el poeta y pensador Nicolás Guillén.

Para un barbadense corriente es familiar relacionarse con otro *westindian*, al cual consideraría caribeño como él; no ocurriría lo mismo al relacionarse con un haitiano o un dominicano. Para un guadalupeño, por su parte, *la Caraibe* no va más allá de Martinica y Guayana francesa, una certeza que a cada instante se le reafirma por la televisión y la perspectiva metropolitana. Los cubanos se ven más

familiarizados con las Antillas hispanas que con las demás, siendo Cuba, como dijera C. L. R. James, “la isla más caribeña del Caribe”.¹ Norman Girvan decía que los caribeños anglófonos han desarrollado una conciencia de familia regional más amplia, mientras los insulares hispanos se ven más próximos a los países del sur del continente—con lo cual queda asociado lo caribeño más a la herencia africana que a sus semejanzas con lo español—. Por todo ello, “hay que hacer un viaje de conquista mutua de nuestra mismidad colectiva”.^{1 2}

Del mismo modo, cuando se pasa de la conciencia cotidiana, de los sentimientos de identidad y de pertenencia, a pensar en la región como “objeto de estudio” como campo académico específico, sus límites son aún imprecisos. La denominación “Caribe” con la que suele reconocerse a la región, por encima de “Antillas” o “Indias Occidentales”, es fenómeno relativamente reciente y, tal vez, no deja establecida una demarcación precisa. Esta se ha ido asumiendo en los debates académicos, incorporando en los discursos geopolíticos y llenándose de contenidos en los últimos tiempos, sobre todo por academias ajenas al espacio. La idea del “Caribe” se construye y se completa con nuevas significaciones que llegan desde las emergencias de la política y la economía con sus visibles intereses, mientras la amplitud y los contenidos del concepto van más allá de la caprichosa geografía, la historia y la cultura.

Un geógrafo pretenderá siempre una determinada precisión geo-espacial, mientras que para un historiador no siempre el espacio será el mismo—lo mismo sucede para quienes estudian sus manifestaciones culturales—, pues la región se dilata en sus fronteras o, como explica Graziella Pogolotti, se hace porosa, al mismo tiempo que frágil y vulnerable.³ Cada año, década o siglo ha dado cuenta de configuraciones y reconfiguraciones que llegan hasta el presente, para

¹ “De Toussaint L’Ouverture a Fidel Castro” apéndice a la edición de 1962 de *Los jacobinos negros. Toussaint L’Ouverture y la revolución de Saint-Domingue*; en C. R. L. James: *Los jacobinos negros*, p. 313.

² Norman Girvan: “¿Está el Caribe más lejos de Cuba de lo que Cuba está del Caribe?”

³ Cfr. Graziella Pogolotti: “¿Qué es el Caribe?”.

dejarnos una región no tan amplia como intensa, y un espacio siempre notorio en la geopolítica del hemisferio y en el enriquecimiento económico capitalista a lo largo de la historia, con expresiones culturales muy notorias en la música, el baile, la literatura, las creencias religiosas, la expresividad gestual, el humor, entre otras.

Las referencias al origen del término “Caribe” son frecuentes y se acumula una prolija literatura que descubre los inicios, su vínculo con el mar que le da nombre y con los habitantes originarios –míticos guerreros del área, hallados por Colón en su segundo viaje–, así como su presencia en mapas y trazos, y en los recuentos de la experiencia iniciada en 1492, que le convirtieran en escenario de las más cruentas contiendas modernas. El espacio dado en llamar “Caribe”, sobre todo en el siglo XX, fue en sus inicios el Cipango aludido por Colón, o la entrada a la ruta comercial de las especias, para pasar entonces a denominarse Indias Occidentales o las Antillas. Desde finales del siglo xvii, en dependencia de la “frontera imperial” a la cual estaban sujetas las diferentes porciones del territorio, su nombre fue traducido a varias lenguas europeas (inglés, francés, holandés, y hasta alemán y sueco) e impuesto al reducido espacio, en una denostada balcanización de la cual aún no se salva.

Antonio Gaztambide-Geigel, al intentar definir el Caribe y resumir los modos de delimitar sus contornos, afirma que en la cartografía de la región no siempre se le denominó así. Y se pregunta: “¿Desde cuándo se llamó Caribe a ese mar delimitado por las Antillas, Centroamérica y parte de la costa norte de Suramérica? ¿Cuándo pasó el nombre Caribe del mar a la geografía imprecisa de algunas o todas las masas de tierra que lo rodean?”.⁴ El autor de tan visitado texto asevera que las palabras, los conceptos y todo lo humano siempre están cargados de historias y, por lo tanto, de ideologías y de discursos, como también de imaginarios. A su pregunta se responde: “No. No siempre se ha llamado Caribe ese mar al sur de las

⁴ Antonio Gaztambide-Geigel: “La invención del Caribe a partir de 1898 (las definiciones del Caribe, revisitadas)”.

Antillas Mayores; no, no hace mucho tiempo que llamamos Caribe a las Antillas, *menísimos* a parte de las masas de tierra continentales. En tanto denominación de una región geográfica, el Caribe es un invento del siglo XX”. Y asimismo se pregunta: “¿cuál es la utilidad de todo esto? [...] ¿Por qué esta disquisición sobre la invención del Caribe en el siglo XX?”⁵

Son frecuentes las menciones a la invención del Caribe, de un concepto que incluye una realidad, de un espacio que trama sus bordes más allá de los antecedentes y con el cual se difiere, en dependencia del acercamiento más apegado o no, de una perspectiva disciplinar o de un interés particular de tipo geopolítico, económico y cultural. Una de las disciplinas de apreciable desarrollo en estos esfuerzos por abarcar la región y aprehenderla es la historia. Ella ha descrito las diferentes etapas transitadas y ha reafirmado la idea de que no siempre el espacio insular ha sido configurado e incorporado del mismo modo. En cada tiempo ha habido diferentes Caribes, así como se han distinguido diferentes mundos dentro de las pequeñas islas y sus fragmentos continentales.

Con anterioridad a la llegada de Colón, este era un mundo dominado por habitantes provenientes del norte y por arahuacos y caribes que, desde las profundidades del sur, habían arribado en diferentes momentos para asentarse en las islas mayores: los guerreros caribes contendían en las ínsulas menores del arco oriental justo cuando las naves españolas soltaban amarras en Palos de Moguer. Con la colonización de La Española y el “descubrimiento” de la región insular, seguido por la conquista y colonización de México y Perú, los apetitos de los enemigos de España hicieron poblar estos mares verdeazules de corsarios y piratas de distintas banderas. Surgió el sistema de flotas y se creó un área unida por la masa de agua, con una constelación de puertos y bodegas, y un sistema de defensa con fuertes y murallas orientadas “a la marina”, que enlazaban tanto a las islas como a las regiones continentales: a Veracruz, Cartagena, Maracaibo y la

⁵ Ídem.

Guaira, con Santo Domingo, San Juan, La Habana, Santiago de Cuba. No obstante, otras Antillas quedaron relegadas de la ruta o al margen de su incorporación al sistema. Entonces este fue ya un espacio diferente, de hegemonía fundamentalmente ibérica.

Los siglos XVI y XVII fueron tiempos de trasiego comercial español y de abandono y vacío de poder en las ínsulas descubiertas. Fueron tiempos de asaltos y cañonazos que motivaron el traslado de fronteras enemigas hasta la propia antesala del dominio absoluto de España. Las pequeñas islas y regiones costeras fueron disputadas y se plantaron picas y estandartes ajenos para dar inicio a una cruenta realidad de explotación esclava en las plantaciones que llenaban de azúcar, añil, tabaco, ron y productos tropicales las bodegas y cubiertas de los galeones que surcaban el Atlántico hacia las economías europeas, tanto de España como de Inglaterra, Holanda y Francia. El forcejeo por el espacio nunca cesó, hasta hoy, por lo que este ha sido siempre un área de interés geopolítico y de apetitos imperiales.

Los siglos XVIII y XIX hicieron cambiar la configuración de la región, por causa de un sistema de plantación que ocupaba la totalidad del área física de varias ínsulas, así como de sucesos horribles de explotación humana y de resistencia. Estas se convirtieron en islas del azúcar, repletas de esclavos negros africanos y de mayorales, de barracones e ingenios, de cañas de azúcar y látigos, mientras se urdía en ellas un desastre ecológico. Tras la Revolución Haitiana y el declive en la producción de azúcar de las islas anglófonas, Cuba pasó a ocupar este lugar en la primera mitad del siglo XIX.

El siglo XX ofreció otro aspecto, pues fue una época de migraciones asiáticas, de revueltas sociales y de ánimos de independencia, con la Revolución Cubana como paradigma. En una región con sociedades a la deriva, en un mundo fragmentado como resultado de la herencia de dominación colonial, la historia prefiguró otra configuración: la región pasó a ser de hegemonía norteamericana.

Historiadores como Eric Williams y Juan Bosch han dejado dos textos que trazan límites al Caribe y que podrían ser considerados dos perspectivas o dos posiciones que tipifican el modo de definirlo. En

mi caso prefiero la delimitación tenida en cuenta por Eric Williams, quien se refiere básicamente a la región insular, al Caribe etno-histórico, sinónimo de Antillas y de West Indies en la tradición inicial hispana y anglófona que abarca a las islas, las Guayanas y Belice, y no en el sentido estadounidense de finales del siglo XIX y del siglo XX, que incluye a las repúblicas independientes de tierra firme que orillan en el Caribe. Para Williams, como lo revela Humberto García Muñiz, esto se comporta así “porque son similares en su economía” y por “el carácter racial de su población”⁶

Juan Bosch, en su libro *De Cristóbal Colón a Fidel Castro. El Caribe, frontera imperial* (1970) –que coincide en el tiempo con el de Williams–, define los límites a los que se refiere y excluye a Bahamas, territorio que, si bien fue el primero con que se topa el colonizador, siempre fue abandonado y apartado de la constelación caribeña. Bosch define que: “Las tierras del Caribe son, pues, las islas antillanas que van en forma de cadena desde el canal de Yucatán hasta el golfo de Paria; la tierra continental de Venezuela, Colombia, Panamá y Costa Rica, la de Nicaragua, Honduras, Guatemala, Belice y Yucatán, y todas las islas, los islotes y los cayos comprendidos dentro de esos límites”.⁷ La delimitación del intelectual y político dominicano coin-

⁶ Humberto García Muñiz hace referencia a esta definición en la “Introducción” a *De Colón a Castro: la historia del Caribe 1492-1969*, de Eric Williams, una traducción al español de *From Columbus to Castro: The History of the Caribbean, 1492-1969* (1970), publicada por el Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, de México (2009). Esta definición del Caribe, según García Muñiz, fue hasta hace varios años la más aceptada, utilizada por Sidney W. Mintz, Gordon K. Lewis (cfr. *Main Currents of Caribbean Thought: The Historical Evolution of Caribbean Society in its Ideological Aspects, 1492-1900*, pp. 1-16) y Frank Moya Pons (cfr. *Historia del Caribe: azúcar y plantaciones en el mundo atlántico*, p. 11). Según García Muñiz, Williams, al estar trabajando en los Estados Unidos para organizaciones caribeñas (Comisión Anglo Americana del Caribe), comenzó a hablar de una federación antillana utilizando el vocablo Caribe, que no incluye a los Estados-nación que orillan con la región antillana. Esta concepción del Caribe estaba dirigida a influir en los políticos y funcionarios gubernamentales, los *decision makers*.

⁷ Juan Bosch: *De Cristóbal Colón a Fidel Castro. El Caribe, frontera imperial*, p. 23. García Muñiz destaca la coincidencia de dos jefes de Estado de dos islas de la región, quienes publican en el mismo año dos historias –la una reducida al Caribe insular y la otra al Gran Caribe– sin que entre ambas, como tampoco entre sus autores, haya habido

cide con la mirada de la región posterior al 98, consolidada desde mediados del siglo XX, y que fue objeto de reflexión teórica y política en la tradición norteamericana. Para Bosch, el Caribe es el Gran Caribe.

Sin lugar a duda, ello genera posiciones discordes. Fernando Ortiz, en 1936, al tanto de las acotaciones norteamericanas de la región, escribió:

Modernamente la geografía humana –acaso “demasiado humana”– de los intereses norteamericanos, viene hablando de la Región del Caribe, comprendiendo a las islas Antillas y a todas las naciones continentales bañadas por el mar antillano, con excepción de Estados Unidos, o sea a México, las seis repúblicas de Centro América, Colombia y Venezuela. Pero no existe una unidad geográfica que pueda denominarse del Caribe, fuera de un *agrupamiento artificial* basado en la vecindad y en la economía extractiva de las diferentes porciones, las cuales están, por otros aspectos geográficos más distanciados. Solo una cierta consideración económica de sabor imperialista, nacida en Estados Unidos, puede crear ese concepto de la Región del Caribe, Las Antillas sí constituyen una porción del Globo con personalidad esencialmente caracterizada e inconfundible, por ejemplo, con las de México o Colombia,⁸

Otro de los que pusieran al ruedo la idea del Caribe fue el historiador cubano Manuel Moreno Fraginals, estudioso de la historia económica, social y cultural de las islas. Este escribió que:

Para entendernos y no entrar en interminable discusión de qué es el Caribe [...] vamos a considerar como sociedades caribeñas las establecidas en las islas del arco antillano que va desde Cuba hasta las costas

relación. Williams le dedicó extensas jornadas a su trabajo desde su formación en Inglaterra hasta 1969, mientras que Bosch escribió una historia no para eruditos en 18 meses, y con el marcado propósito de hacer funcionar su idea del Caribe como frontera imperial.

⁸ Fernando Ortiz *et al.*: *Geografía universal: Antillas*, bajo la dirección de P. Vidal de la Blache y L. Gallois, vol. XIX, Montaner y Simón, S. A., Barcelona, 1936, pp. 10-11. (Citado por Humberto García Muñiz, ob. cit. p. 27).

de Venezuela, En el continente, y por razones de desarrollo histórico, pueden considerarse como caribeñas las antiguas Guayanas [...] hay una zona limítrofe que es y no es Caribe [...] Polemizar en torno a si estos puntos continentales pertenecen o no al Caribe, es tan ocioso como discutir si la puerta a la calle de una casa debe incluirse en el estudio de la casa o de la calle.⁹

De nuevo la tendencia es a configurar un Caribe básicamente insular, no obstante a que se reconocen los puntos continentales de Venezuela, Colombia, Centroamérica y México, que sin duda, por razones históricas, económicas, culturales y antropológicas, han estado vinculados con el espacio antillano más allá de su conversión en área de interés para la geopolítica norteamericana tras su expansión en el siglo XIX y el establecimiento de su área de influencias, que en 1898 se hizo patente con Cuba y Puerto Rico.

El académico trinitario Lloyd Best, urgido de definir la región no por intereses académicos, sino prácticos, en una reunión de *westindians* organizada en 1966, en Montreal, precisó:

Cuando pensamos en el Caribe que tenemos en mente, se nos presenta un lienzo mucho más grande que el que normalmente se encuentra en la galería de la mente colonial. Desde luego, este incluye las Antillas –Mayores y Menores– y a las Guyanas, Estos forman el corazón del sistema, el cual, cambiarlo, es propósito expreso nuestro, Pero muchas veces el Caribe también incluye el litoral que rodea nuestro mar. Es cierto que se trata de una playa extensa, Y los contornos que pueden ser adoptados para marcar, siguen siendo –en un grado incómodo– una cuestión de gusto personal.

Y continúa diciendo:

Sin embargo, nuestra elección de los límites no es, por este hecho, carente de fundamento. Entonces, lo que estamos tratando de abarcar

⁹ Manuel Moreno Fraginals: *Órbita de Manuel Moreno Fraginals*, p. 168.

dentro de nuestro esquema es el fundamento cultural, social, político y económico de la “plantación de azúcar” una variante del pensamiento colonial De ahí que a veces incluimos a Carolina y Caracas con Kingston y Chacachacare, Corentyne y Camagüey; Recife con Paramaribo, Puerto España con Pointe-a-Pitre; y a la Honduras Británica con Blanchisseuse y Barranquitas.¹⁰

Para Lloyd Best, economista, autor junto con la académica canadiense Kari Polanyi Levitt de *La teoría de la economía de plantación*,¹¹ la delimitación del área se convertía en una necesidad, Al mismo tiempo, era una exigencia de su generación de jóvenes intelectuales, quienes enfrentaban la creación de la Universidad de las Indias Occidentales y tomaban las riendas de la interpretación teórica del área tras la independencia de Gran Bretaña, animados en crear un nuevo mundo –que a la larga no dejó de ser un fenómeno propio del Caribe anglófono.

Otros autores amplían los referentes y precisan los debates, Norman Girvan ha dicho que:

la noción de Caribe ha sido –y está siendo– continuamente redefinida y reinterpretada, en función del interés por ofrecer respuestas a las influencias externas y a los procesos internos. Una posición apropiada es sostener que no hay una definición “precisa” o consumada; el contenido depende más bien del contexto, pero ello debe especificarse con claridad cuando se emplee con propósitos descriptivos o analíticos [...]

En el nivel cultural, la creciente importancia de la diáspora del Caribe insular hacia Norteamérica y Europa ha sido reconocida, así que el Caribe no es solo multilingüe, también es transnacional.¹²

¹⁰ Lloyd Best: “Independent Thought and Caribbean Freedom”.

¹¹ Cfr. Lloyd Best y Kari Polanyi Levitt: *La teoría de la economía de plantación. Una aproximación histórica e institucional del desarrollo del Caribe*.

¹² Norman Girvan: “Reinterpreting the Caribbean” en Brian Meeks y Folke Lindahl (eds.), *New Caribbean Thought A Readery*, pp. 3-4.

Por tanto se apunta a la diáspora, un fenómeno propio de la región, y a la existencia de pequeños bolsones antillanos en Londres, Miami, Toronto, Montreal, París o Amsterdam; de esta forma se dilata el mapa cultural de la región y de estas ciudades, modificadas por los ritmos y los sabores, los aromas y las creencias que los emigrantes insulares llevan consigo. The Notting Hill Carnival en Londres, la festividad conocida como Caribana en las calles de Toronto, los barrios Little Havana o Little Haiti en Miami, o Washington Heights y Lozaida, o el barrio de Harlem, en Nueva York, son ejemplos de los alcances del rizoma caribeño. Así lo hacía notar también el intelectual martiniqueño Édouard Glissant,¹³ ya que sin duda este es un desplazamiento reconocible y numeroso, además de peculiar.

Pero todavía no finaliza la amplia referencia de definiciones que dilatan el espacio desde perspectivas disciplinares propias, así como desde la cultura, el lenguaje, la presencia de la herencia africana, la religión o el tambor. Gabriel García Márquez, para quien el Caribe es centro de gravedad de lo increíble, explica que este se extiende “en rigor, (por el norte) hasta el sur de los Estados Unidos, y por el sur hasta el Brasil”, y advierte que no se trata de un delirio expansionista porque “el Caribe no es solo un área geográfica, como por supuesto lo creen los geógrafos, sino un área cultural muy homogénea”.¹⁴ Antonio Benitez Rojo, a su vez, apuntaba que si en vez de seguir el criterio geográfico se sigue el de la plantación económica esclavista, entonces “el Caribe incluiría, además de las Antillas, una gran parte de los Estados Unidos y el Brasil, así como las regiones costeras del norte de América del Sur y la franja occidental del antiguo Virreinato del Perú, la cual mira hacia el Pacífico”.¹⁵

No obstante los diferentes criterios y perspectivas, tras la nueva geopolítica del siglo XX el mar y sus bordes se hicieron parte del

¹³ Cfr. Édouard Glissant: *Introducción a una poética de lo diverso*.

¹⁴ Gabriel García Márquez: “Fantasía y creación artística en América Latina y el Caribe”.

¹⁵ Antonio Benitez Rojo: “Significación del ritmo en la estética caribeña”.

dominio norteamericano para transitar de la hegemonía europea a la estadounidense, rasgo de todo un siglo que se acrecienta con el vacío de los imperios coloniales.¹⁶ El área se convirtió en su mediterráneo o su traspatio, en su borde seguro, no obstante la amenaza próxima surgida a partir de 1959. José Martí, a finales del siglo XIX, advertido del peligro expansionista del país vecino, le había escrito a su amigo Manuel Mercado sobre el desprecio del “Norte revuelto y brutal” en su carta firmada en el Campamento de Dos Ríos, el día anterior a su muerte: “Viví en el monstruo, y le conozco las entrañas”.¹⁷ Para Martí, el archipiélago constituía un muro de contención contra el expansionismo estadounidense.

El auge del proceso globalizador en los años noventa del siglo pasado, la reestructuración mundial de los mercados, los cambios políticos en la región con el proceso bolivariano, el surgimiento de proyectos como el ALBA, el papel de CARICOM, etcétera, han lanzado nuevamente este debate entre políticos y académicos, que coinciden una y otra vez en los vericuetos de la definición desde diferentes puntos de mira.

Para el presente estudio, se hace imprescindible la acotación de la región como Caribe insular en el sentido etnohistórico, cuya conformación han desarrollado autores como Eric Williams, Fernando Ortiz, Manuel Moreno Fraginals, Lloyd Best, Antonio Gaztambide-Geigel y toda una extensa tradición. Es decir, me referiré al Caribe histórico, a las islas y las porciones continentales a-islandas, al Caribe que se comporta “como archipiélago con un pensamiento

¹⁶ El Caribe según Antonio Gaztambide-Geigel es una invención posterior a 1898, resultado de la política expansionista de los Estados Unidos, basada en la doctrina Monroe. Con la Guerra Cubano-Hispano-Estadounidense-Filipina se concretó esa afirmación de soberanía. El gobierno de Estados Unidos ocupó a Cuba y anexó no solo a Puerto Rico, Filipinas y Guam, sino a Hawaii. Tras este hecho histórico irrumpe en la construcción del canal de Panamá y la “ocupación” de este espacio estratégico es seguido, sin lapsos extensos de tiempo, por las ocupaciones militares de Nicaragua (1909-1925, 1927-1933), Haití (1915-1934) y República Dominicana (1916-1924), así como la compra de las Islas Vírgenes danesas en 1916, la ocupación del puerto mexicano de Veracruz en 1914, entre otras acciones.

¹⁷ Cfr. José Martí: “Carta a Manuel Mercado” Obras completas, t. 4, p. 168.

archipiélago” según propusiera Glissant. Pero, además, distingo el pensamiento filosófico que se da en este fragmento y no en la gran región que abarca sus bordes, en tanto el desarrollo de la filosofía allí involucra a academias de Estados nacionales y a sus administraciones, que le imprimen un carácter diferente.¹⁸ La filosofía, desde sus formas académicas más imitativas hasta las que difieren de la concepción tradicional, se hace peculiar en la región justamente por expresar una realidad marcada por una experiencia histórica que diverge de la del continente.

Obstáculos para el estudio de la filosofía en el Caribe

Estudiar el curso de la filosofía en la región caribeña insular y su estado actual presupone considerar algunos obstáculos propios, entre los cuales se distinguen los siguientes:

- El Caribe es aún hoy un espacio fragmentado en una reducida porción geográfica, conformada por mundos diversos política, cultural y lingüísticamente, así como desconectados unos de otros y del área continental de Nuestra América. Por ello, aun es frecuente la diferenciación de un Caribe hispano, anglófono, francófono u holandés, y también las referencias a un Gran Caribe y un Caribe insular.
- Los modelos de dominación colonial difirieron unos de otros. Mientras los españoles que se establecieron en las Antillas Mayores fundaron y vivieron como en España, crearon

¹⁸ Cuando se habla de Gran Caribe se incluye a Estados nacionales como México, Honduras, Nicaragua, Costa Rica, Panamá, Colombia, Venezuela, los cuales tienen importantes centros de estudios sobre la región, cátedras y asociaciones profesionales de estudiosos; sin embargo, muchos se encuentran conectados a las academias de estos Estados nacionales, a sus tradiciones y dinámicas, y las realidades que estudian distan de la realidad insular.

universidades y contribuyeron así a un sentimiento nacional, en las Antillas dominadas por franceses, ingleses y holandeses a partir del siglo XVII se desarrollaron modelos de dominación capitalista diferentes, con escaso interés en el desarrollo cultural y espiritual de las ínsulas, lo cual impidió el desarrollo de cualquier forma sistematizada o escriturada de pensamiento. Para el desarrollo de la plantación como empresa económica no era de interés favorecer el desarrollo de formas de conocimiento; esta tampoco dejó archivos tangibles o datos suficientes que permitan atisbar formas premonitorias de reflexión, más allá de la memoria viva y las herencias culturales transmitidas o conservadas.

- Los estrechos nexos políticos y económicos, monopolizados y celosamente vigilados por las metrópolis, crearon vínculos de dependencia cultural entre las islas y los espacios europeos, asociados a razones lingüísticas. La difusión en las islas de ideas, tradiciones y formas de pensar se da a partir de los nexos que la propia metrópoli garantizó de modo unívoco: los naturales de las Antillas van a la metrópoli, conocen su cultura, su forma de pensamiento, su filosofía por encima de otras y de otros espacios lingüístico-culturales e ideológicos.
- La limitada o nula vida académica en muchas de las islas –aventajada solo por las islas hispanas de mayor tamaño, donde existieron universidades desde el siglo XVI– ha incidido en el escaso debate o práctica de la filosofía en su forma más clásica, lo cual ha estado también ligado a la no formación in situ de filósofos, sobre todo en las dependencias no hispánicas.¹⁹ En las islas angló-

¹⁹ Las universidades como centros que favorecen el desarrollo del pensamiento y los intercambios de ideas se inauguraron en el Caribe hispano en la temprana fecha de 1538 en Santo Domingo, por los dominicos, teniendo como modelo a la Universidad de Alcalá de Henares. La de La Habana fue fundada en 1728 por la misma orden religiosa y tuvo la estructura medieval de cuatro facultades, entre ellas la de Filosofía. En el resto de las islas no se crearán hasta avanzado el siglo XX. La Universidad de las West

fonas, francófonas y holandesas no fue menester la creación de universidades, editoriales o medios de difusión durante las centurias precedentes. Su existencia es un fenómeno reciente, en lo fundamental a partir de la segunda mitad del siglo XX.

- El predominio de perspectivas conceptuales y metodológicas en el estudio de la filosofía –derivadas de visiones historiográficas liberales, de raigambre moderno-colonial– ha provocado que tanto la filosofía como otras formas de producción cultural de la región queden fuera de las consideraciones de la filosofía o de la literatura de Nuestra América, muy a pesar de manifestaciones explícitas en diferentes momentos, pero excluidas de planes de estudio o políticas culturales, académicas o gremiales.

De este modo, cuando se pretende estudiar la filosofía en Nuestra América, el Caribe no se ubica en su totalidad, sino que básicamente se hacen referencias a la filosofía producida en el Caribe hispano, donde se desarrolló más la vida académica y se dieron formas definidas de filosofía ajustadas al canon y la disciplina occidental.

A esta situación se añade que en estudios internos sobre el desarrollo de las ideas predomina la fragmentación y se tienen en cuenta como referentes a los autores de la lengua y la tradición del que escribe. Así sucede con la denominada “filosofía afro-caribeña”, difundida en la tradición académica anglófona pero desconocida en la filosofía insular hispana y desconocedora de la producción teórica en estas islas y, en mucho, de la francófona, holandesa y haitiana, a

Indies (UWI) en el Caribe anglófono, con sedes en Jamaica, Barbados y Trinidad y Tobago, es un centro independiente solo desde 1962; antes era un colegio de la Universidad de Londres fundado a finales de la década del cuarenta. En el Caribe francófono la Universidad de las Antillas y Guayana se constituye como tal en 1982, con sedes en Martinica, Guadalupe y Cayena, y en el Caribe neerlandés son también un hecho relativamente reciente. Hoy día son varias las universidades en cada isla, los campus y las sedes de otras, incluso en las dependencias más pequeñas como Islas Vírgenes, Caimán, Saba o San Martín.

pesar de que sus problemas, temas y conceptos partan de un contenido similar.²⁰

Sin embargo, si bien el proceso de conquista del territorio fue un acto violento, genocida, y la exigua región se vio escindida en fragmentos diferentes por parte de los imperios coloniales, pervivieron nexos que aun hoy se desconocen u omiten, y que se dan a espaldas de los poderes europeos, como en contubernio oculto entre unos y otros. A escondidas se han forjado nexos que la memoria y la cultura aun salvaguardan,²¹ lo cual ha permitido que los pueblos hayan estado integrados mientras los gobiernos lo ignoran.²²

Así, para referir una filosofía caribeña hay que traspasar las limitaciones enunciadas y, a su vez, reiniciar un viaje de redescubrimiento que devuelva las partes al todo e integre la región a Nuestra América. Hay que hacer un viaje de conquista mutua de nuestra mis-
 midad colectiva, como afirmara Norman Girvan.²³

²⁰ Hay selecciones de textos sobre filosofía caribeña donde se privilegia el recorrido de una región u otra. Por ejemplo, en el Caribe hispano, Carlos Rojas Osorio deja claro su objeto de estudio con el propio título de su libro *Filosofía moderna en el Caribe Hispano*. Para Paget Henry en *Caliban's Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy*, el lugar de enunciación principal es el Caribe anglófono. Igualmente se hace notorio en Brian Meek y Folke Lindahl (eds.), *New Caribbean Thought A Reader* una selección de textos que se centra básicamente en el pensamiento caribeño anglófono.

²¹ Para la historia oficial los vínculos con la metrópoli eran expeditos; el monopolio en el comercio fue garantizado por medidas estrictas inauguradas por el poder español con la Casa de Contratación de Sevilla y seguidas por los franceses e ingleses como garantía de salvaguarda de sus posesiones insulares. No obstante, la comunicación entre una isla y otra no es un hecho aislado y no siempre ocurrió como quebrantamiento de la ley. Los habitantes mantenían relaciones entre sí con las costas continentales. Había flujo de personas, mercancías, valores culturales y simbólicos, fugas de esclavos y comercio de toda índole. El contrabando fue cotidiano. Según Sara E. Johnson, de la Universidad de California- Irving, los perros con los cuales se hostigaba a los cimarrones de Jamaica eran criados en el oriente de la isla de Cuba. Cfr. Sara E. Johnson: "‘You Should Give them Blacks to Eat’: Waging Inter-American Wars of Torture and Terror”.

²² Cfr. George Beckford: *Persisten Poverty. Underdevelopment in Plantation Economies of the Third World*, p. 7.

²³ Cfr. Norman Girvan: “¿Está el Caribe más lejos de Cuba de lo que Cuba está del Caribe?”

La filosofía: entre la des-occidentalización, el in-disciplinamiento y la des-filosofización de su perspectiva

La filosofía occidental, según la representación histórica vigente, ha tenido un recorrido contado al detalle y descrito en una copiosa y diversa literatura, tanto con fines teóricos como educativos. En cualquier manual docente se relata su curso desde su aparición en el mundo antiguo, su paso por la Edad Media, los tiempos modernos y la actualidad, quedando la filosofía siempre en la producción eurocidental, como expresión de la perspectiva moderna, ilustrada, que ubica a Occidente como centro o punto de referencia del desarrollo de esta forma de conocimiento para el cual el curso es lineal, ascendente, de etapas tempranas a sus formas más desarrolladas.

Este punto de vista establecido, validado, fue convertido en el canon, lo cual ha ocasionado que otras formas de producción filosófica de América Latina, África y en cierta medida Asia, sean silenciadas, desconocidas, no tenidas en cuenta. Ello se evidencia en la labor académica, en la enseñanza y en los modos de organización e institucionalización del trabajo relacionado con la filosofía, los cuales permanentemente encubren o excluyen a pensadores locales, tanto críticos como tenaces repetidores del curso tradicional.

La perspectiva vigente sobre la filosofía fue naturalizada como su ser real, contada en una historia cronológica y lineal, que respondía a la visión romántico-ilustrada y liberal que puso a Europa en un lugar señero y la hizo cúspide de su visión de progreso, desarrollo y civilización, para la cual la filosofía se convirtió en cómplice y nervio primordial. El etnocentrismo eurocidental o el eurocentrismo, afianzado definitivamente con la Modernidad, la Ilustración y el dominio a escala global del sistema capitalista mundial, propician el afianzamiento de esta visión. A ello se añaden las herramientas a disposición del sistema hegemónico de poder, en las cuales la diferenciación del saber, la disciplinariedad del conocimiento y su institucionalización con la vida académica profesional, así como el

desempeño del oficio, generaron determinadas dinámicas enlazadas a la perspectiva imperial, colonial, del capitalismo hecho sistema y trasladado a su periferia, que aniquila cualquier otra forma anterior o simultánea de saber, dada en otro contexto.

Desde esta perspectiva, lo filosófico es lo validado por la academia y el oficio profesoral, aquello que se mantiene dentro de “lo establecido”. En ocasiones, resulta problemático reconocer dentro de la filosofía a las formas exteriores –entendiendo por ello aquellas que están fuera de las dinámicas de la academia y la disciplina–. Se requiere que la filosofía sea desarrollada por un académico, en una universidad, y expuesta en una determinada forma, además de publicada en lenguas “propicias” como alemán, francés o inglés.

Sin embargo, el intento por trascender esta visión y sustraer su peso en la comprensión de la filosofía, con el objetivo de distinguir expresiones filosóficas en otras regiones y pueblos del mundo, nos conduce necesariamente a la dilucidación de la naturaleza del conocimiento filosófico y a diferenciarlo de lo que no es, justamente para apreciar cuándo estamos en presencia de este tipo de saber, más allá de la discriminante posición eurooccidental que considera a algunas formas como pre-filosóficas en el sentido de “no haber llegado a ser”, un criterio que en realidad coincide con el hecho de que hayan sido dadas fuera de Europa y Norteamérica.

A partir de estas distinciones y de otros obstáculos, será posible referir formas de pensamiento filosófico como resultado de disímiles prácticas históricas, no tenidas como tal por la perspectiva hegemónica; un pensamiento realizado desde el interior de la filosofía misma, es decir, desde los propios recursos de la filosofía occidental.

Aun desde un posicionamiento crítico frente a la perspectiva establecida por la filosofía occidental y su historia construida, este estudio se vale de las definiciones hegeliano-marxistas de la filosofía –y de recursos analíticos prodigados por la filosofía occidental–, para distinguirla en sus formas conceptuales, críticas y teórico-ideológicas que nacen de las necesidades prácticas de aprehensión y transformación de la realidad –en este caso, la realidad caribeña.

Al mismo tiempo, esta distinción se hace a contrapelo de lo que la filosofía indígena y la etnofilosofía asumen cuando, al enfrentar el etnocentrismo filosófico occidental enajenado –dado en formas intelectualistas, en sistemas especulativos, justificadores al fin de los intereses históricos de los imperios coloniales–, consideran entonces como filosófica a toda visión de totalidad inherente a cada pueblo o civilización.

Si bien la filosofía requiere ser “contextualizada” y constituye la reflexión crítica de la praxis histórica, pues forma parte de la vida, es problemático sostener que está en las cosmovisiones integradoras, en las cosmologías, en la mundividencia aparejada a la vida, en las tradiciones del pasado, en la sapiencia acumulada por las comunidades y sus sabios. Hay que distinguirla siguiendo un criterio de delimitación preciso.

La filosofía en la perspectiva hegeliana

En la filosofía clásica alemana, y en particular en Hegel, seguido de la crítica marxista, se encuentra una perspectiva que permite explicar, delimitar y entender la filosofía, más allá de la representación habitual de la academia occidental²⁴ Hegel consideraba que la filosofía no posee la ventaja de las ciencias de presuponer sus objetos como algo

²⁴ La filosofía clásica alemana es considerada por la Ilustración y la filosofía moderna como el punto más elevado de desarrollo de la filosofía occidental. Hegel, de quien presento su concepción de la filosofía, es sin duda la mejor definición no solo del eurocentrismo en su forma más conspicua, sino de la sacralización del poder imperial del Norte sobre el Sur, de Europa sobre el mundo colonial, sobre la periferia, incluyendo a la Europa central, como insistentemente refiere Enrique Dussel. Pero, si bien el pensador alemán se presenta como la cima alcanzada por el pensamiento especulativo idealista alemán y académico-profesoral, al resumir sus premeditadas conferencias deja una perspectiva sobre la naturaleza de la filosofía que nos permite evaluar la presencia de la filosofía en el Sur. A esta visión más tarde se enfrentará críticamente Carlos Marx desde las exigencias del mundo real e inconforme con el estado de cosas vigentes. Marx “invierte” la filosofía hegeliana y a partir de ella deja su crítica más radical.

inmediatamente dado por la representación, sino que, al igual que la religión, tiene como objeto la verdad en el sentido más amplio de la palabra, discurriendo sobre el reino de lo infinito, la naturaleza y el espíritu humano.

Para el pensador alemán, el conocimiento de los objetos por la filosofía viene de la conciencia, la cual se forma sus representaciones hasta llegar a los conceptos. La filosofía puede definirse entonces como “la consideración reflexiva de los objetos”, como “un modo peculiar del pensamiento”, un modo por el cual “el pensamiento se eleva sobre el conocer y el conocer se da por medio de conceptos” (§ 3),²⁵ con lo que se aproxima “a su meta”: el saber absoluto, que es a su vez el padecer, el camino del espíritu absoluto que se sabe libre cuando es ciencia e historia de lo contingente, y es su calvario, su gólgota. Así lo expresa Hegel en las sentencias finales de la *Fenomenología del espíritu*.

Para Hegel, la filosofía pone, en lugar de pensamientos y reflexiones, “categorías y más propiamente conceptos” Ella es la capacidad de “pensar abstractamente” que sitúa delante del espíritu a pensamientos puros y se mueve entre ellos. Pero, “en nuestra conciencia ordinaria [hace su salvedad Hegel] los pensamientos están revestidos y ligados con la habitual materia sensible y espiritual, y en nuestro pensar, al reflexionar y razonar, mezclamos sentimientos, intuiciones y representaciones con pensamientos”, algo muy distinto de “tomar propiamente como objeto los pensamientos por sí mismos sin mezcla alguna”.²⁶

El propio Hegel perfilaba a la filosofía como “ese modo peculiar de conocimiento”, esa reflexión necesaria que “transforma sentimientos, [y] representaciones en pensamientos” que no son suficientes y

²⁵ G. W. F. Hegel: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Hay que tener en cuenta que, si bien la perspectiva hegeliana sobre la filosofía está vertida en toda su obra y va desde la *Fenomenología*, la *Ciencia de la lógica* hasta sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, es en la *Enciclopedia* donde Hegel ofrece una visión resumida de la misma. (En lo adelante se señalará solo el número del epígrafe entre paréntesis).

²⁶ Ídem.

no están aún en el ámbito de la filosofía.²⁷ A su vez, en el resumen de su concepción señala que, a pesar de que la filosofía se alza sobre la realidad, su contenido es la realidad, esa que vive exteriormente el espíritu, mientras en ocasiones se considere por el intelecto a la idea separada de la realidad, como si las abstracciones con su deber ser fueran ajenas a ella.²⁸

Pero, si la filosofía trata tan solo con *la idea*, esta tiene que habérselas con *la realidad*, de la cual los objetos, las instituciones, las condiciones son solamente el lado exterior y superficial (§ 6), pues “Nada hay en el intelecto que antes no haya estado en la experiencia” (§ 10) y la filosofía debe su origen a la experiencia en la medida en que es su negación, igual que al comer destruimos aquello a lo que nos debemos (§ 12). La idea es el ser otro, el mundo transpuesto, subjetivado en la conciencia, que desarrolla el pensador alemán en la *Ciencia de la lógica* y que Lenin destacara en sus apuntes sobre este libro en 1914, en Berna, Suiza.

Hegel advierte que en “los modernos tiempos” bajo el calificativo de filosofía se ha entendido “todo aquel saber” que se agita entre el conocimiento de lo constante, de lo necesario, las leyes y las individualidades empíricas, o “el aparente desorden de la infinita multitud de lo accidental” Esto caracterizaba al desarrollo científico del siglo XVIII en la física newtoniana, y de esa manera “hasta en

²⁷ Es notorio cuando Hegel afirma que esta “ciencia tiene la mala suerte de que aun aquellos mismos que nunca se han ocupado de ella se imaginan y dicen comprender naturalmente los problemas que trata y ser capaces, ayudados de una cultura ordinaria [...] de filosofar y juzgar en filosofía. Se admite que, respecto de las demás ciencias sea preciso haberlas estudiado para conocerlas, y que solo en virtud de dicho conocimiento se esté facultado para formular un juicio sobre ellas. Nadie duda que para hacer un par de zapatos es preciso haber aprendido y ejercitado el oficio de zapatero aun cuando cada uno de nosotros tenga la medida de su zapato en su propio pie y tenga manos” (§ 5).

²⁸ Es apreciable el modo como Hegel señala que la separación de la idea de la realidad es cosa favorita del intelecto que toma los ensueños de sus abstracciones por algo veraz y se hincha de ello “como si el mundo hubiese esperado aquellos dictámenes para saber como debiera ser y no es” (§ 6). Sin embargo, no es la separación fantasiosa lo notable, sino justo el contenido de las ideas. De la lectura de esta sentencia de Hegel, entre otras más, luego Marx formuló su “concepción materialista de la historia”.

los catálogos de fabricantes” de aparatos e instrumentos estos eran denominados “instrumentos filosóficos” siendo estos barómetros, termómetros, etc. Por eso Hegel insiste en la necesidad de “hacerse del concepto justo”²⁹ precisamente en tiempos en que se reclama la creación de una “filosofía popular” en la Alemania de finales del siglo XVIII e inicios del XIX.³⁰ Algo semejante ocurre más de cien años después, en los debates derivados de la filosofía indigenista o africana, en la etnofilosofía del siglo XX, donde se consideran filosóficas a las cosmogonías descuidadas por Occidente y a todo aquello que constituye cosmovisión del mundo.³¹

²⁹ *Ibidem*, § 7.

³⁰ Para la filosofía alemana se presentaban formas diversas de la crítica a la filosofía, algunas críticas, tanto la aludida por Hegel resultado del desarrollo de las ciencias y la técnica, como proveniente de la así conocida “filosofía popular” desarrollada como movimiento de la ilustración alemana tardía. Este movimiento buscaba hacer de la filosofía un saber socialmente útil, de incumbencia pública, frente al giro científico abrumador que alcanzaba esta “disciplina” y que la convertía en un asunto de competencia exclusiva de profesionales filósofos, de académicos dedicados al saber mayor. Se recomienda consultar las ponderadas consideraciones realizadas sobre este particular por Raúl Fornet Betancourt en “Por una nueva filosofía popular” como parte de su libro *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, pp. 115-125.

³¹ Por etnofilosofía se comprenden los estudios de filosofía indígena, de la filosofía immanente a los pueblos, la cual puede ser descubierta a través de la recopilación y el estudio de las tradiciones, costumbres, cantos, etc., donde se busca encontrar sistemas de creencias compartidos. Su surgimiento se asocia con el trabajo de etnólogos sumergidos en el estudio de las expresiones culturales de pueblos del Sur. Sus orígenes se consideran relacionados con la publicación de *La philosophie bantoue*, del misionero belga Placide Tempels, obra que describe una ontología bantú, basada en la fuerza vital, en la relación entre los vivos, los muertos y Dios, las mediaciones entre ellos, etc., y que muestran la ética, la cultura y la fuerza de la espiritualidad de estos pueblos diversos del Congo, en tiempos de auge en los intereses por el continente negro y de reafirmación de sus valores por la negritud. Tras este libro, surge un torrente de debates en torno a la filosofía africana en particular y de desarrollo de una filosofía que iba al encuentro de la recopilación y descripción de las formas cosmogónicas de darse. En Ruanda, Alexis Kagame consideró como valioso este tipo de trabajo, pues con ello se recuperaba lo propio, lo verdadero, lo que realmente es la cultura africana; y publicó en 1956 la *Philosophie Bantu-Rwandaise de l'être*. Pero, si bien es meritorio el trabajo de Tempels, por dar a conocer al mundo europeo la espiritualidad, la subjetividad y la cultura de África, en notable rechazo al desprecio colonialista de África y por la creencia eurocéntrica de que los africanos no tienen ni cultura ni ética digna de consideración, su libro –dirigido “a colonos de buena voluntad” (p. 184) e interesado en reclamar la no destrucción de la cultura indígena– desde el momento en que vio la

La perspectiva crítica de la filosofía: entre Marx y Gramsci

La perspectiva hegeliana de la filosofía es superada luego de modo crítico por sus discípulos, entre ellos Ludwig Feuerbach, Carlos Marx y Federico Engels. A mediados del siglo XIX, frente a los avances de la ciencia, la industria y la tecnología, y debido al carácter especulativo y metafísico alcanzado por la filosofía, por “toda la filosofía moderna y en particular la filosofía hegeliana”, por el materialismo contemplativo, aparece una fuerte crítica a su forma especulativa de expresión.

Carlos Marx, al seguir la crítica realizada por Feuerbach a Hegel y al viejo materialismo, desde su “naturalismo y humanismo”, considera –tan pronto como lee al discípulo de Hegel– que “el defecto fundamental de todo el materialismo, incluido el de Feuerbach” es concebir las cosas como “objeto” de reflexión y no como actividad o como práctica, como resultado histórico de esta, de un modo subjetivo, así como lo hiciera el idealismo objetivo.

Feuerbach, quien a consideración de Marx fuera un primer crítico de Hegel, “no comprende la importancia de la acción ‘revolucionaria’,

luz tuvo sus primeros críticos. Lo acusaron de confundir cultura con filosofía. Tanto Aimé Césaire como Frantz Fanon dijeron que esta filosofía bantú, o bantú ruandesa, si bien era valiosa por lo que rescataba, dejaba de lado los reales problemas de África, los que pertenecen al presente tanto más que al pasado, y los cuales son urgentes. Muchos críticos negaron la posibilidad de considerar como filosofía la recopilación de las expresiones cosmovisivas, cosmogónicas, a través de las costumbres y tradiciones dadas en los cantos, bailes, proverbios y literatura oral. En 1976, Paulin Hountondji, de Benin, publicó *African Philosophy: Myth and Reality*, y acerbamente criticó la idea de los etnofilósofos como filosofía africana inmanente. Para él, esta “filosofía africana” no se asentaba en métodos rigurosos y constituía la proyección vaga de las ideas de etnólogos, de etnofilósofos. De su crítica queda la afirmación de que no se trataba de filosofía sino de etnofilosofía, lo cual significaba “una gran mala interpretación” –no científica, arbitraria y, en ese momento, políticamente reaccionaria–. Más tarde, Kwasi Wiredu, en *Philosophy and An African Culture* (1980), distinguió entre “pensamiento folclórico” y filosofía como práctica crítica, basada en la razón y la argumentación. Una valoración de la polémica sobre la etnofilosofía y sus implicaciones para la filosofía africana y en África se puede encontrar en Barry Hallen y V. Y. Mudimbe: “Acercas de la filosofía africana” en *La filosofía en nuestro tiempo histórico*, pp. 19-62.

‘práctico-crítica’”, lo mismo que el carácter histórico-práctico de la verdad, ni ve la sensoriedad como ‘actividad sensorial humana práctica’.³² Con ello abre, a partir de las necesidades de cambio de su época, una visión diferente sobre la filosofía, que se hace contemporánea de otras perspectivas surgidas en el mundo francogermano y angloparlante frente a los excesos de especulación de la filosofía y a los excesos de hegelianismo, las cuales se consideran reformas o revoluciones en el modo de concebirla y de “hacerla”.³³

Con la perspectiva marxista, queda establecida la necesidad de hacer de la filosofía una crítica de la realidad; del proceso real de vida, histórico, una reflexión que se levante sobre los datos “empíricamente registrables”³⁴ y permita no solo explicar de diversos modos

³² Cuando Marx conoce la crítica de Feuerbach a la filosofía hegeliana realizada a inicios de los años cuarenta del siglo XIX en la *Esencia del cristianismo* y su propuesta de reformulación crítica de la filosofía, que era de toda la filosofía especulativa vigente, escribe en su libreta de apuntes las once tesis que dejan establecidos los prolegómenos de una perspectiva distinta (cfr. *Tesis sobre Feuerbach* en Carlos Marx y Federico Engels: *Obras escogidas*, t. 1, pp. 7-10). La posición de Marx frente a la filosofía ha generado una sostenida polémica, pues unos consideran que la abandonó estando en París, otros estiman que había sido ocupación de su juventud, mientras que hay una crítica radical al carácter especulativo, ideológico, sistémico, reclamándose la reflexión que se levanta sobre la práctica concreta, histórica, para la transformación del mundo. Su crítica a la filosofía se expresa en la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* y de modo más ostensible en *La ideología alemana*, teniendo como principal interlocutor a Hegel, la expresión más madura y modelica de la filosofía como “interpretación” de la realidad, donde se consumaba teórica e ideológicamente el mundo cristiano-burgués, el mundo moderno, ese que hace que “todo lo sólido se desvanece en el aire”, como apunta Marx en el *Manifiesto comunista*.

³³ Feuerbach fue uno de quienes propusieron, entre los hegelianos de izquierda, una propuesta de reformulación de la filosofía, recogida en su texto *Tesis preliminares para la reforma de la filosofía* y perspectiva que termina en la visión de Marx. En el medio académico europeo, de igual modo se dan reacciones a los excesos de la filosofía de carácter especulativo, así como reacciones frente a los excesos de hegelianismo. Tal fue el caso del positivismo y el neopositivismo, la crítica en Inglaterra por G. E. Moore al idealismo hegeliano de F. H. Bradley y su posición sobre el sentido común, seguido luego por el atomismo lógico, la filosofía del lenguaje o las diferentes formas de la filosofía analítica y de la fenomenología de finales del siglo XIX y comienzos y primera mitad del XX.

³⁴ Expresión de Carlos Marx, repetida varias veces en el primer capítulo de *La ideología alemana*, “Feuerbach. Contraposición entre la concepción materialista y la idealista” como condición de estudio real, no especulativo. La palabra “empírico” se repite aquí catorce veces. Cfr. Carlos Marx: *La ideología alemana*.

el mundo, sino interpretarlo en función de la práctica transformadora, es decir, construir un nuevo tipo de conocimiento teórico sobre la sociedad, una nueva forma de apropiación espiritual de la realidad concreta, histórica. Ello significa rechazar el carácter especulativo de la filosofía hegeliana divorciada de la realidad, superar su carácter contemplativo, para que esta sea reflexión de su tiempo histórico, de la praxis y para ella.

De igual modo, Marx critica el carácter “positivista” de la economía política y las ciencias sociales, así como advierte el carácter falso de la ideología, o de esta como conciencia falsa, cuando hace invertir, como en la cámara oscura, la realidad de unos en función de sus intereses y se descubre la necesidad de la crítica liberadora de estas formas ideológicas, de estas construcciones o, dicho en lenguaje más próximo, de estos metarrelatos que sirven para encubrir u homogeneizar. De ello no escapó, tampoco, la propia filosofía marxista desarrollada durante el siglo XX, cuando fue obra profesional, sistemática o instrumento de control de la “ciudad letrada”,³⁵ y no herramienta crítica.³⁶

El desarrollo de la sociedad capitalista a mediados del siglo XIX muestra la postración y las fisuras del proyecto liberal. Si el trabajo es fuente de toda riqueza, ¿por qué el proceso de producción se

³⁵ La alusión a La ciudad letrada de Ángel Rama será recurrente, una vez que entre los críticos de las formas enajenadas de la filosofía y las ideologías abre una perspectiva atrayente entre los intelectuales latinoamericanos, como Luis Villoro y Ludovico Silva, entre varios más.

³⁶ Lyotard reconocía en una conferencia el carácter radical de crítica marxista a la filosofía, que le ubicaba al lado del hombre real, de las problemáticas sociales reales, para dejar de ser construcción metafísica. En esta hacía referencias a la oncesima tesis sobre Feuerbach. El crítico francés ampliaba el sentido de la afirmación de la necesidad de transformación; sin embargo, no toda actividad realmente transforma al objeto, pues hay actividades falsas, reformistas y conservadoras. Aquí da el ejemplo de un político, un dirigente, que tiene una agenda llena de entrevistas, cuatro teléfonos sobre el escritorio y dicta tres cartas a la vez, así como hace vibrar salas abarrotadas con su elocuencia. Sin embargo, este no es alguien que necesariamente transforme la realidad, sino quien mantiene las cosas en su estado anterior. Transformar el mundo no es hacer cualquier cosa, decía Lyotard. Cfr. Jean-Francois Lyotard: “¿Por qué filosofar? Cuatro conferencias”.

hace hostil, domina a sus productores y se enajena la “esencia humana”? Las relaciones sociales se asumen como relaciones entre cosas, fetichizadas y cosificadas, en un mundo donde “todo lo sólido se desvanece en el aire”; y se alcanza la apoteosis de la sociedad euroccidental,³⁷ con el totalitarismo del mercado y las contradicciones irreconciliables entre burgueses y proletarios.

A la visión de Marx se suma la obra crítica de Vladimir Ilich Lenin, quien a inicios del siglo XX, desde las demandas de la realidad en Rusia, comparte y amplía la perspectiva marxista y se sumerge en el estudio de la filosofía hegeliana para aprehender su mundo y enfrentar su transformación, yendo de las necesidades concretas de su práctica a la teoría, y de ella a la práctica. Para enfrentar la realidad lee a Hegel, y hace que su enfoque dialéctico del conocimiento sea histórico; destaca la unidad de la lógica, la teoría del conocimiento y la dialéctica, entendida esta última como álgebra de la revolución. Los problemas del pensamiento teórico radicaban en su compleja trama real.

La obra de Antonio Gramsci constituye una pauta insoslayable en la ruptura con la filosofía en sus formas enajenadas, academicistas y sistémicas abstractas. Para el intelectual italiano esta debe ser conciencia crítica, autoconciencia de la cultura de su tiempo y no actividad intelectualista de naturaleza individual. La filosofía debe ser ocupación que se hace vida cuando se compromete con su tiempo. Este pensador marxista se pregunta: ¿qué es preciso entender por filosofía, por filosofía de una época histórica? ¿Cuál es la importancia y el significado de la filosofía, de los filósofos en cada una de tales épocas? Para él, se trata de un modo de reflexión de la actividad práctico transformadora de una época y realidades concretas, en tanto “la filosofía de una época no es la filosofía de tal o cual filósofo, de tal o cual grupo de intelectuales, de tal o cual sector de las masas populares: es la combinación de todos estos momentos, que culmina en una

³⁷ Es preciso señalar que no sucede igual en el mundo colonial, denominado Tercer Mundo en la segunda mitad del siglo XX, o dado a conocer en la actualidad como Sur.

determinada dirección y en la cual, esa culminación se torna norma de acción colectiva”³⁸ El valor histórico de una filosofía –considera Gramsci– se puede “calcular” por la eficiencia “práctica” lograda. Entre praxis y filosofía, historia y filosofía, teoría y práctica, teoría y acción política, hay un nexo estrecho –afirma–. La filosofía es política en tanto la política es teoría y práctica al mismo tiempo, no limitada a interpretar el mundo, sino a transformarlo con la acción.

Como señalara el militante español José María Lazo Prieto, “la identificación filosofía-política-historia constituye el núcleo de la concepción gramsciana de la filosofía”.³⁹ Para Gramsci hay necesidad de pasar de la filosofía especulativa a la política, a la acción revolucionaria. De igual modo, Engels había considerado al proletariado alemán como “heredero de la filosofía clásica alemana” en consecuencia con la oncenava tesis de Marx y en su crítica al carácter especulativo y sensualista del materialismo.

El sello especulativo permanecía aún vigente en el marxismo de los contemporáneos comunistas de Gramsci, ubicados todavía en las fauces de la academia, del divorcio y la separación con la realidad concreta, es decir, con la praxis. El mismo error fue cometido por los intelectuales filósofos de la Tercera Internacional.⁴⁰

De la noción gramsciana, prevalece en la filosofía marxista la idea del nexo entre la filosofía y la praxis, entre esta y la realidad concreta, histórica, a diferencia de la tradición académica, prisionera del ideal liberal burgués que la instrumentaliza y la convierte en un tipo de conocimiento enajenado de la transformación real y del estudio de realidades concretas. De ello se percatan diversos intelectuales cuando buscan en la filosofía marxista una herramienta que les permita aprehender sus contextos y encuentran en esta posición

³⁸ Antonio Gramsci: *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, p. 30.

³⁹ José María Lazo Prieto: “Gramsci, Antonio” en Miguel A. Quintanilla (dir.), *Diccionario de filosofía contemporánea*, pp. 192-193.

⁴⁰ Jorge Luis Acanda, en su libro *Traducir a Gramsci*, refiere el valor del pensamiento gramsciano y su traducción a la realidad cubana actual.

una perspectiva provechosa,⁴¹ tal y como lo fuera para los jóvenes intelectuales cubanos a inicios de los sesenta, mientras pretendían transformar las formas anquilosadas de la disciplina en la Isla y poner bajo sospecha el apogeo de la dogmática marxista en época de transformación revolucionaria, de reconsideración de la filosofía misma, acorde con la inédita experiencia que tenía lugar en Cuba y su repercusión en el continente, vinculada además a la situación en África en su enfrentamiento al dominio colonial.⁴²

A partir de la crítica marxista, se explica entonces cómo, en el proceso de producción y apropiación, de producción y reproducción de las condiciones de vida, en el proceso de actividad práctica, lo material se hace ideal. La “realidad” se aprehende en conceptos, en categorías, en formas de universalidad que acrisolan las diversas formas –históricas y prácticas– de la interacción humana. Por tanto, a la filosofía como forma de saber le queda el “estudio” del pensamiento, la dialéctica del contenido del pensamiento teórico en el que se captan justamente los nexos y las regularidades comunes del mundo y del pensamiento.

De este modo, se hace presupuesto del presente análisis la certidumbre de que los conceptos y las categorías de la filosofía son el resultado de determinaciones universales del pensamiento teórico que construye esquemas, puntos nodales en los que se sintetiza y abrevia todo el conocimiento y la práctica social de una realidad histórica, lo cual difiere de una realidad a otra, de una experiencia a otra, tan desemejantes como la europea de la caribeña, o la de esta con la de Norteamérica.

Las categorías constituyen el resultado de la actividad histórico-social humana, y “son el crisol en el que se forja una universalidad que es la síntesis de la actividad práctico-transformadora, teórico

⁴¹ Vale destacar la explicación de la estudiosa bengalí Gayatri Spivak cuando explica por qué se asumieron subalternos, como prefiriera Gramsci, ya que los enfoques dogmáticos de marxistas europeos o hindúes eran insuficientes, dogmáticos, una vez que este país se independizara del dominio colonial inglés. En América Latina, la perspectiva gramsciana se hace notoria en la “filosofía de la praxis”, desarrollada en la segunda mitad del siglo XX, en la obra filosófica que va desde Adolfo Sánchez Vázquez hasta Néstor Kohan.

⁴² Cfr. Fernando Martínez Heredia: “Gramsci en la Cuba de los años sesenta”.

cognoscitiva y valorativa del sujeto social”,⁴³ quien en su relación activa y multifacética con el mundo fija en determinadas categorías las diferentes nociones generales que son el resultado de su actividad cognoscitiva, práctica y valorativa.

Así, la filosofía constituye un tipo de conocimiento específico, una forma de asimilación teórica de la realidad que se expresa en conceptos y categorías fijadas por la práctica humana. Es la apropiación práctica e intelectual del mundo de carácter sintético totalizador que conjuga elementos científico-teóricos, valorativo-cosmovisivos e ideológicos.⁴⁴

Tal y como el escultor talla con sus gubias los ideales de belleza de su tiempo, los cincela en el mármol y la piedra, el pintor lo hace con sus pinceles, el científico con los datos y el filósofo con formas abstractas que condensan toda la experiencia histórica; esto es propio de todo pensamiento que se eleva hasta estas figuras, es decir, no se limita a la experiencia europea u occidental.

En la concepción hegeliana de la filosofía y en la crítica marxista a su forma especulativa, separada de la práctica histórico-concreta, encontramos una posición que permite distinguir a esta forma de conocimiento de su figura vigente en los medios académico-profesorales y gremiales. A partir de ello, se nos hace posible entonces considerarla como conocimiento crítico conceptual, general, de tipo cosmovisivo, valorativo, ideológico, y como expresión del estudio de prácticas concretas, no reducidas a una sola práctica histórica: la eurooccidental. Esta es, a su vez, una forma de conocimiento que se expresa en función de la aprehensión y la transformación de las realidades concretas, más allá de las expresiones teóricas, viciadas y abstractas, enajenadas, que dejan hoy intacta la representación liberal moderna.

El propio Hegel, en la introducción a sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, se preguntaba: “¿cómo explicarse que, siendo la filosofía la doctrina de la verdad absoluta, se circunscriba a un número

⁴³ Zaira Rodríguez Ugido así lo reafirma en su libro *Filosofía, ciencia y valor*, p. 32.

⁴⁴ Cfr. *ibidem*, cap. 1.

tan reducido de individuos, a determinados pueblos, a ciertas épocas?”⁴⁵ Desde esta mirada se hace posible distinguir aquellas formas veladas en la obra crítica, reflexiva, de pensamiento de otros pueblos.

Volver con otros ojos a la filosofía griega para apreciar la caribeña

Con frecuencia, para explicar la naturaleza de la filosofía se acude a sus orígenes en la sociedad esclavista madura griega, pues en su surgimiento se evidencia lo que la caracteriza como forma de conocimiento y como ciencia, al lado de otras, y que es válido para hacerla corresponder con expresiones de su tipo en otras culturas. No obstante, ello no implica reproducir la intención eurocéntrica sobre la cual se ha levantado toda la historia de la filosofía occidental y que Hegel santificaba cuando repetidamente sentenciaba, no sin argumentar, que este fue el “período concreto de juventud natural”⁴⁶ de la filosofía, así como que: “La filosofía comienza en Grecia. La verdadera filosofía comienza en Occidente. Es aquí donde aparece por primera vez esa libertad de la conciencia de sí mismo”⁴⁷ Más bien

⁴⁵ G. W. F. Hegel: *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, t. 1, p. 15. Es admirable cómo Ernesto Che Guevara leyó de joven este libro de Hegel y en la introducción, que constituye un apasionante recorrido por la historia de la filosofía y su relación con el cristianismo, haya destacado esta escondida afirmación de Hegel, no particularmente relevante, sino dicha de paso por el autor alemán. Cfr. Ernesto Che Guevara: *Apuntes filosóficos*, pp. 129-130.

⁴⁶ G. W. F. Hegel: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, t. II, pp. 60-61.

⁴⁷ G. W. F. Hegel: *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, t. 1, p. 95. Para la filosofía occidental, la filosofía en la Grecia antigua se hace modélica. Así lo consideran muchos autores, como por ejemplo el filósofo español Gustavo Bueno en su texto *¿Qué es la filosofía?*, o Martín Heidegger, para quien es tautológico decir filosofía euro-occidental, pues esta es griega en su esencia (cfr. *¿Qué es eso de filosofía?*, pp. 16-17). En el caso de Cuba, Jorge Mañach sostuvo esta tesis, desarrollada en su Cátedra de Historia de la Filosofía desde 1940 en la Universidad de La Habana y en su manual con el cual estudiarían sus alumnos (aun mimeografiado en fondos de diversas bibliotecas del país), donde prefiere detenerse en este período como origen de todos los problemas que luego desarrolla la filosofía.

significa reconocer su peculiaridad en las propicias condiciones que generaran este tipo de saber en los griegos, por ellos denominado filosofía y secuestrado en sus formas herméticas por la academia.

En el mundo griego antiguo, por la confluencia de una serie de factores,⁴⁸ apareció un conocimiento indagatorio, de búsqueda, que iba más allá de la sabiduría de los sabios, de la apariencia, la doxa, la opinión, para comprender el ser verdadero de las cosas, no presente en las verdades compartidas, en los mitos o en el sentido común, como una necesidad social de hacerse de otra representación, de otro conocimiento de su mundo. Las nuevas figuras 'nacidas del asombro' se abstraen y van a la pregunta por el saber mismo, por el valor de este saber general del mundo humano, del cosmos. Al filósofo no le interesa solamente el cómo, sino el porqué, y ese conocimiento se hace esencial para la construcción de los demás saberes.⁴⁹

Los viejos mitos de antaño dejaban un vacío ante las nuevas circunstancias históricas y los amantes de la sabiduría concedían una forma nueva de conocimiento que se cuestionaba no solo la

⁴⁸ El propio Hegel, en su exposición en *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (pp. 64-95), valora detalladamente las condiciones particulares del desarrollo económico, político, social y espiritual que provocaron la aparición de la filosofía en Grecia a partir del siglo VII a. n. e. Aquí destaca razones geográficas como la condición insular y la ubicación en el cruce de caminos de diferentes culturas e ideas. Es común el reconocimiento por varios estudiosos de otras razones como el uso de metales que implicó desarrollo productivo, así como el dominio de la navegación, el auge de relaciones mercantiles y el uso del dinero como intermediario y abstracción del valor. La vida política en la polis, el desarrollo de la democracia, la carencia de castas sacerdotales, etc., fueron entre otras las causas que posibilitaron de forma beneficiosa la aparición de esta forma de pensar y dar respuestas a las inquietudes surgidas, de modo significativo, a diferencia de otras civilizaciones contemporáneas. Cfr. Jorge Luis Acanda y Jesús Espeja: *La preocupación ética. Apuntes de un curso*, pp. 5-115.

⁴⁹ Etimológicamente, filosofía significa 'amor a la sabiduría y no 'amor al saber' pues los griegos distinguían entre el saber como conocimiento teórico y la sabiduría como conocimiento que a su vez era teórico y práctico (cfr. José Ferrater Mora: *Diccionario de filosofía*, t. 2, p. 1270). Pitágoras de Samos, Sócrates de Atenas, son filósofos y, como Heráclito de Efeso –para quien 'filósofo' es el sabedor de muchas cosas–, van a ser científicos de su tiempo. Para ellos es objetivo de análisis lo que existe entre lo variable, lo repetitivo, y buscan explicar la unidad de lo diverso, lo trascendente de lo inmanente, lo esencial humano, cultural, más allá de la existencia concreta de identidades discretas.

naturaleza y el hombre, sino el conocimiento mismo y la capacidad para aprehender las problemáticas que les planteaba la práctica histórica. Por tanto, no es el mito, sino el logos; no es la opinión ni el sentido común, sino los juicios fundados en el saber, la indagación científica y en las posibilidades suyas de conocer, los que harán trascender las cosmologías, cosmogonías o teogonias vigentes en el mundo antiguo. Este tipo de saber nace de una necesidad práctica de los ciudadanos del *demos*, quienes se ven precisados a cuestionarse de otro modo y a explicar con otros argumentos el valor de sus verdades.

Desde su surgimiento, la filosofía va a significar un saber cosmovisivo, un saber general sobre el mundo social resultante y existente, que al lado de otras formas cosmovisivas va a distinguirse de las mítico-religiosas, entre otras cosas, por estar sostenida en verdades científicas. Si bien tanto la filosofía como la religión buscan la verdad, la primera se apoya en los conocimientos fundados y la otra en imágenes y en la fe en lo sobrenatural, a lo cual se le asigna existencia y poder sobre el mundo.

Si desde estas premisas volvemos el análisis a las comunidades originarias tainas del Caribe y su determinada cosmovisión y representación del mundo, con un ejemplar dominio de su entorno social y natural, no consta que su saber se apoyara en formas elementales de investigación o que de él se haya levantado un saber conceptual, por “profesionales del concepto” y el trabajo intelectual. Los mitos de las comunidades aborígenes que fueron encontradas por el conquistador ibérico atribuyen las causas de los fenómenos naturales y sociales a seres superiores, fuerzas y figuras sobrenaturales. Generalmente estas culturas, como las arrastradas por los africanos a las islas antillanas, no se caracterizaban por constituir un saber diferenciado, separado de las explicaciones mítico-religiosas y apoyado en conocimientos que buscan las causas reales, es decir, científicas. Mientras tanto, la cosmovisión filosófica, como suele reconocerse, constituye el núcleo teórico de toda cosmovisión del mundo.

La filosofía, el trabajo intelectual y la figura del filósofo

Otro criterio para estimar la existencia de la filosofía es la aparición del trabajo intelectual, distinguido en determinadas condiciones históricas. El trabajo intelectual hace que la conciencia imagine su emancipación del mundo, su posible separación de él para crear teoría “pura” filosofía “pura”. Como señalara Marx:

la división del trabajo solo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se separan el trabajo físico e intelectual. Desde este instante, puede ya la conciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinta de la conciencia de la práctica existente, que representa realmente algo sin representar algo real; desde este instante, se halla la conciencia en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la teoría “pura” de la teología “pura” de la filosofía y la moral “puras” etc.⁵⁰

La filosofía es entonces su resultado y surge cuando aparece en el escenario del trabajo humano la figura del intelectual filósofo. Por ello, filosofía es más que sustantivo y verbo; y constituye algo distinto en el trabajo intelectual del poeta, del político, del sacerdote. Significa trabajo profesional y la capacidad de crear conceptos, de cuestionarse el conocimiento humano, su alcance y sus criterios de veracidad; todo ello es resultado del filósofo, que comparte determinadas posiciones ante el gran problema al que se enfrenta: el ser, la naturaleza, el cosmos, lo material y el pensar, así como el hombre histórico concreto, el sujeto activo y multifacético que inquiere. Por supuesto, esta figura dista de la que luego fue glorificada por la academia y la labor profesoral.

De este modo, la filosofía desde que surge es un producto intelectual, hecho por estudiosos y expresado racionalmente en sistemas de ideas, no siempre en textos, como tampoco ha sido dada por

⁵⁰ Carlos Marx: *La ideología alemana*, p. 31.

profesionales dedicados solamente a la labor docente-profesoral: el filósofo, entendido como el profesor de filosofía. Este es un rasgo que caracteriza el ejercicio y el desarrollo de la filosofía en el mundo occidental, hasta que aparece la academia, el aula y con ello el profesor de la disciplina o las disciplinas filosóficas, más allá de su diferenciación en Aristóteles o Spinoza, por ejemplo.⁵¹

Pero, para un acercamiento posterior a la filosofía expresada entre los pensadores del Caribe, es necesario destacar cómo es un tipo de conocimiento que se expresa en conceptos, así como tener en cuenta que estos son creación de “filósofos” o intelectuales, en cada momento y situación concreta.

Immanuel Kant, en la *Crítica del juicio*, sostenía que la filosofía es el arte de formar, de inventar y de fabricar conceptos. Nietzsche a su vez reconocía que: “Los filósofos ya no deben darse por satisfechos con aceptar los conceptos que se les dan para limitarse a limpiarlos y a darles lustre, sino que tienen que [...] fabricarlos, crearlos, plantearlos y convencer a los hombres de que recurran a ellos”;⁵² y afirmaba a continuación que hay que sustituir la confianza por la desconfianza, pues de lo que más tiene que desconfiar el filósofo es de los conceptos mientras no los haya creado él mismo.

Se ha hecho notar que, si bien el sabio piensa en figuras, el filósofo lo hace por medio de conceptos. Así lo reafirman Gilíes Deleuze y Félix Guattari cuando explican: “El filósofo es el amigo del concepto, está en poder del concepto. Lo que equivale a decir que la filosofía no es un mero arte de formar, inventar o fabricar conceptos, pues los conceptos no son necesariamente formas, inventos o productos.

⁵¹ Las ideas y concepciones de los filósofos presocráticos no han llegado al mundo actual en forma de textos, sino recogidas por filósofos de períodos posteriores. Así fue incluso con la obra filosófica de un pensador tan importante como Demócrito de Abdera o el propio Sócrates. De igual modo, es Kant tal vez, de los filósofos occidentales de renombre, de los primeros en convertirse en profesor de filosofía. El propio Descartes, Spinoza y tantos otros pilares del pensamiento occidental, se desarrollaron fuera de la academia y sus dinámicas.

⁵² Friedrich Nietzsche: Postumos 1884-1885, en *Oeuvres philosophiques*, XI, pp. 215-216 (sobre “el arte de la desconfianza”).

La filosofía, con mayor rigor, es la disciplina que consiste en crear conceptos”.⁵³ No obstante, vale aún precisar que no todo concepto es filosófico. De la palabra concepto se adueñan muchos y así se observa tanto en disciplinas filosóficas como en otras. Deleuze y Guattari afirman que “se llegó al colmo de la vergüenza cuando la informática, la mercadotecnia, el diseño, la publicidad, todas las disciplinas de la comunicación se apoderaron de la propia palabra concepto, y dijeron: ¡es asunto nuestro, somos nosotros los creativos, nosotros somos los conceptores! Somos nosotros los amigos del concepto, lo metemos dentro de nuestros ordenadores”.⁵⁴

Un concepto filosófico es aquel de máxima generalidad con el cual se opera en el conocimiento humano. Así lo reconoció Lenin, cuando en 1909 se enfrentaba a la necesidad de, operativamente, definir qué era la materia como concepto de la filosofía, y recurría a encajarlo, correlacionarlo con otro de extrema amplitud, ya que la definición conceptual es un asunto gnoseológico, un problema para el conocimiento. Los conceptos son resultado de la capacidad de abstracción dada en el proceso del conocer. Estos se hacen figuras, esquemas, puntos nodales, es decir, abstracciones, como lo analizara Lenin en el caso de los conceptos “materia” y “conciencia”.

No obstante, los conceptos filosóficos poseen una amplitud zigzagueante, movедiza, imprecisa para su definición.

A su vez, tienen una historia y se entrecruzan entre sí, se relacionan y se expresan en una red conceptual con otros de su tipo. Es decir, hay que reconocerles su carácter histórico, así como la condición de ser expresión de determinadas prácticas concretas. No por pertenecer a la filosofía tradicional son valiosos, ni por ser expresión de una realidad histórica concreta diferente son entonces raros, poco “sonoros” o sospechosos.

Desde estas consideraciones partiré para el análisis de la filosofía en el Caribe, una vez que hay conceptos que considero filosóficos

⁵³ Gilíes Deleuze y Félix Guattari: “¿Qué es la filosofía?”

⁵⁴ Ídem.

y que no son exclusivamente de una “disciplina” científica, como tampoco de la literatura o la poesía; van más allá de las formas cosmogónicas, religiosas o míticas vigentes en la compleja trama cultural insular, resultado de la confluencia de pueblos originarios, europeos, africanos y asiáticos. Sin embargo, reconocerlos pasa por enfrentar el señorío de determinadas posiciones de la filosofía convertida en norma, en canon, en la academia y la ciencia eurocidental; posiciones que son obstáculos e inciden en la compleja tarea de hacerlos visibles.

De la realidad caribeña al conocimiento conceptual. De la ontología al conocimiento

Si se logra problematizar lo que se ha aprendido como filosofía y con ello ampliar los modos de reconocerla, sin lugar a dudas se accede a la tarea de “desfilosofar” a la filosofía en el sentido de liberarla “de la cárcel en la que se encuentra prisionera por la tradición occidental centroeuropea” –como lo considera Raúl Fonet Betancourt desde la perspectiva de la interculturalidad animada por él–; es decir, “liberarla de los límites impuestos por la institucionalización, la academia, la disciplina” así como del prejuicio de que esta sea un producto cultural occidental, tradicional en la manera en que es asumida, y más allá de su forma “académico-profesoral”.⁵⁵

⁵⁵ El concepto “desfilosofar” la filosofía es utilizado por Raúl Fonet Betancourt al exponer su enfoque intercultural de la filosofía. Él considera que la transformación de la filosofía en América Latina desde el imperativo de la interculturalidad supone “una compleja tarea de autocrítica radical que, por implicar la casi disolución de la figura hegemónicamente transmitida de la filosofía, proponemos designarla con el nombre de desfilosofar la filosofía” lo cual significa liberar a la filosofía de la cárcel en la que se encuentra prisionera de la tradición occidental centroeuropea, liberarla de los límites impuestos por la institucionalización, la academia, la disciplina, así como del prejuicio de que esta sea un producto cultural occidental. Cfr. Raúl Fonet Betancourt: *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*; y “La filosofía intercultural” en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000]: historia, corrientes, temas y filósofos*, pp. 639-646.

Por ello, para referirnos a la filosofía caribeña debemos considerar la realidad, la “ontología” sobre la cual ella surge y sobre la cual se da esa expresión conceptual, teórico-filosófica. Para expresarnos en su perfil tradicional y disciplinar, el estatus ontológico del Caribe insular, la pregunta por la existencia, por el ser, por la realidad caribeña que trasciende la diversidad fenoménica o el ente no significa una construcción metafísico-especulativa, ideológico-totalizadora, o la construcción de un metarrelato más al servicio de propósitos comerciales o políticos. Tampoco implica la formulación de un Caribe abstracto, construido con propósitos académicos o ideológicos, que tienden a homogeneizar la vida colectiva, dada por intelectuales de la “ciudad letrada” y no de la “ciudad real”. El planteamiento de esta pregunta pretende visibilizar la realidad caribeña como resultado de su historia, resultado en un mundo de complejas interacciones y escenario de sucesos de magnitud global, más allá de lo que se alcanza ver desde el atalaya de la isla que se habita “hoy y aquí”

Lo que se denomina Caribe insular, en sentido geohistórico o etnohistórico –según referí con anterioridad–, es ese espacio de fracturas inferido por la presencia europea, por el genocidio de los pobladores originarios y el traslado de esclavos africanos; un espacio de islas aplastadas por la fuerza de los imperios coloniales, con la mencionada carga de sucesos que llegan hasta el siglo XX, y que enfrenta una realidad de espacios quebrantados, herederos de las estructuras instituidas por la plantación –sistema que ha dejado una marca ostensible en la actualidad–; un espacio con islas independientes o formalmente libres de España o Francia –como Haití–, mientras que otras siguen formando parte del dominio británico, francés u holandés, o fueron negociadas por un nuevo dueño, todas con nexos unívocos con sus metrópolis.

A pesar de esta diversidad fenoménica, hay rasgos que signan una identidad y un lugar en la historia; rasgos que han conformado los sucesos y la realidad discontinua de estas sociedades en proceso de fundición cultural, volubles y dinámicas, como “laboratorio del mundo”, y de las cuales se levanta esa especie de “pensamiento

archipiélago” con conceptos que permiten pensar los encuentros de las culturas donde “se han forjado estos lugares caóticos” y esta “estética nueva”, esa realidad apagada, ahogada por enormes y suntuosos sistemas de pensamiento, como refiere Glissant.⁵⁶ Varios intelectuales insulares coinciden en afirmar que la realidad caribeña es nueva, de diversidad latente, de variabilidad que se expresa en “islas que se repiten” y que comparten ese sostén dado por la fragua del pasado, del devenir en el tiempo, que ha sido constitutivo de su ser. El Caribe es ese ser colectivo de espacios plurales, una realidad surgida del desarraigo, la frustración, la disconformidad, la provisionalidad, la complejidad y el caos, en espacios y tiempos diacrónicos, como refiere Benitez Rojo.⁵⁷

El intelectual trinitario Lloyd Best, inconforme con estudiar al Caribe tal como se estudian otras regiones a las que se les aplican herramientas ajenas, decía que la realidad caribeña “es nueva, única y diferente, y una región de excepcionalismos históricos”.⁵⁸ Elsa Goveia, Eric Williams, Juan Bosch, Fernando Ortiz, Alejo Carpentier y tantos más arremeten contra las historias contadas por los centros de poder y la historiografía de los vencedores para intentar subvertirlas desde otros presupuestos y otra intención, pues la realidad no se les acomoda, como tampoco los conceptos y perspectivas sobre las cuales se ha construido la imagen del mundo; todos estos intelectuales desentierran de las profundidades del mar la realidad insular, sumergida, submarina, deshilada.⁵⁹

⁵⁶ Cfr. Édouard Glissant: *Une nouvelle région du Monde. Esthétique I*, pp. 36-37 y 187.

⁵⁷ Antonio Benitez Rojo, en su ensayo *La isla que se repite*, desarrolla esta imagen de un mundo caótico que comparte rasgos comunes y que conforma una identidad particular.

⁵⁸ Cfr. Lloyd Best: “Reflections on the Reflections” en VV. AA., *Independent Thought and Caribbean Freedom*, ob. cit., pp. 423-441.

⁵⁹ Édouard Glissant, en el festival Carifesta de 1976, realizado en Jamaica, afirmaba que en la profundidad de las aguas del Atlántico y el Caribe quedaron sembradas “las cadenas de lo invisible” que convergen subterráneamente y enseñan que no es la trascendencia ni la universalidad sublimada de otros, sino la transversalidad de las raíces y de la unidad submarina, las que darían a los caribeños un sentido no lineal, jerarquizado, de la historia. De igual modo, el poeta Derek Walcott, al recibir su premio Nobel en 1992, volvía sobre la idea de Kamau Brathwaite de la unidad submarina del

Los autores del *Elogio de la creolidad*, justo cuando caía el muro de Berlín y se avizoraba la caída de un símbolo político que había marcado la historia del siglo XX, apuntaban desde la primera línea de su manifiesto que no somos “ni europeos, ni africanos, ni asiáticos, somos creole –una nueva humanidad, un nuevo estar, un ser particular que esta vez se define desde sí mismo, desde dentro, o desde su exterioridad–”.⁶⁰ Ellos apuntaban a la existencia de “una ontología” diferente. Discípulos del cuestionamiento crítico caribeño, estos intelectuales pensaban que la sociedad creole era el resultado de la interacción, la transacción, la transversalidad, que pone en diálogo a todos los mundos puestos bajo el mismo sol.

Por su parte, Rex Nettleford apunta a un dato innegable: la condición de exclusión, de no reconocimiento, de marginalidad o “subalternidad” de la realidad caribeña. El estudioso jamaquino considera que la labor intelectual en el Caribe debe caracterizarse por una preocupación particular: la batalla por el espacio, que es el espacio de la marginalización instituida por el poder de cuatro siglos de dominio colonial europeo, pues

siglos de marginalización van a poner al caribeño en la periferia de la existencia, haciéndole despreciar grandes energías para entrar en el *mainstream* que le restituya como seres humanos, la capacidad de participación en la determinación, precisamente de su *mainstream*, para superar la marginación como meta principal de los propósitos creativos de la filosofía, las artes y la intelectualidad, de la marginalidad provocada por Europa.⁶¹

Caribe, y en su discurso al recibir el premio refiere la fragmentación del archipiélago hecho añicos por la historia, que hace que este sea “sinónimo de pedazos desprendidos del continente originario” con una historia común, donde “la unidad es submarina” y “el mar es historia”. Brathwaite ya había dicho la necesidad de sumergirse en las corrientes insondables para encontrar los lazos de unión de un mundo fragmentado y describir la realidad caribeña.

⁶⁰ Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau y Raphael Confiant: *Elogio de la creolidad*, p. 21.

⁶¹ Rex Nettleford: *Inward Stretch, Outward Reach: A voice from the Caribbean*, p. 36.

La realidad caribeña posee las marcas históricas de los diferentes modelos de dominación colonial, dadas diacrónicamente en el espacio-tiempo Caribe, pues ello ha sido norma del contexto histórico-cultural de pueblos y culturas que se funden en una sociedad criolla, transcultural, diversa, atravesada por el ejercicio sistemático del poder y la violencia física, simbólica e ideológica. Como coinciden en señalar muchos poetas e intelectuales, el Caribe comparte una historia común “de lava, tormentas, terremotos, coral, y las memorias de Atlantis, Atahualpa y Ashanti”;⁶² las islas son escenario de plantación y cimarronaje, de azúcar y exilio, de cricket, baseball y limbo, de ritmo y sumergimiento, de mestizaje y mimesis, de enajenación y también de rebeldía y revolución.

De este modo, el ser caribeño no es un ser dado, ahora y ahí, detenido en sus retratos y descrito por las ciencias humanas –aunque no hay nada que así se dé en la realidad–, sino que es un ser en proceso de estar siendo. Como asegura Hegel, “el ser está contenido en el comienzo” en la medida que el no-ser es ya ser, pues lo que comienza “va hacia el ser [...] se aleja del no-ser, lo elimina, [...] como a un contrario”.⁶³ El devenir de lo caribeño es lo que Kamau Brathwaite entiende como proceso en curso de *creolization* o de estar siendo;⁶⁴ es ese “color cubano” del acontecer mestizo en Nicolás Guillén; es ese “caldo de Cuba” que se cuece con hervores de ajíaco según Fernando Ortiz; o esa personalidad colectiva, esa nación que nos falta y va en formación, como aseguró Jorge Mañach. El *onto* caribeño, su ser histórico cultural, no es proceso terminado y cuajado, sino proceso en

⁶² Kamau Brathwaite: *Caribbean Man in Space and Time. A Bibliographical and Conceptual Approach*, p. 23.

⁶³ G. W. E Hegel: *Ciencia de la lógica*, t.1, p. 68.

⁶⁴ Brathwaite expone ejemplarmente este “estar siendo” caribeño en *Contradictory Omens. Cultural Diversity and Integration in the Caribbean*. Estas ideas forman parte de su tesis de doctorado, presentada en la Universidad de Sussex, en 1968, con el título: *The Development of Creole Society in Jamaica 1770-1820* (publicada en 1971). Recientemente fue publicado en español en *La unidad submarina. Ensayos caribeños*, con selección, estudio preliminar y entrevista realizados por Florencia Bonfiglio. También puede verse la reseña de Félix Valdés García: “El Caribe y su unidad submarina”.

marcha, con lo cual su expresión conceptual será espejo en el cual ella se mirará y este a su vez estará dado por sus pensadores, que se distinguen en el trabajo intelectual como conceptos de esta realidad, de este ser en curso.

Sin embargo, para la obra crítica intelectual a partir del siglo XIX ha quedado establecido que el ser caribeño no puede ser resuelto, ya más, en términos racistas ni dogmáticos, ni de modo abstracto, ni acorde a las representaciones de la etnología, la antropología o las ciencias fisiológicas y sociales occidentales, sino que ha comenzado a ser el criollo, el negro, el mulato, el *beké*, el emigrado y el emigrante en la diáspora, el colono y el colonizado, el sujeto obligado a la mimesis y al arrinconamiento en la historia. Su ser es el medio socio-cultural vivo y en desarrollo que hereda, en su proceso de acriollamiento, todo su acumulado histórico.

Al mismo tiempo, esta asunción dada por los pensadores insulares no implica caer en particularismos exacerbados ni en nacionalismos fundamentalistas; tampoco quedar atrapados dentro de formas agresivas y autolimitadoras de particulares, como de universales abstractos y descarnados, de reduccionismos europeos, según reclamaran Aimé Césaire, Frantz Fanon, Édouard Glissant, René Depestre, entre tantos otros. En sus textos hay una adecuada comprensión de lo individual como lo universal en el sentido aristotélico, donde el primero solo existe en conexión que conduce a lo universal, y lo universal existe en lo individual y a través de ello. Para la intelectualidad crítica, todo individual es universal, como todo universal es un fragmento, un aspecto o la esencia de lo individual.

En consecuencia, si la realidad es como la concibe su intelectualidad, para ello se ha valido de otras conceptualizaciones, aquellas que surgen de las formas transdisciplinares de asirle. Y este ha sido un reclamo constante en los giros hacia la problemática racial, identitaria, histórica, antropológica, de desarrollo económico-social, que han exigido desde el enraizamiento en su tronco (José Martí) hasta la caribeñización y la soberanía epistémica (grupo Nuevo Mundo), con enfoque holístico y escasamente dado por medio de las disciplinas tradicionales.

Apuntar a una realidad caribeña, a un ser caribeño, a una ontología, no significa igualarla a la construcción filosófica de un discurso de su tipo –como los desarrollados por filósofos occidentales heideggerianos o del continente latinoamericano en el siglo XX–. Este discurso no ha sido tampoco un ontologismo forzado, sino la reflexión que coincide en el mismo tiempo histórico con la filosofía latinoamericana en torno a la identidad, las raíces indígenas profundas, la cultura, el ser, el ente particular nacional latinoamericano, “el hombre de carne y hueso”, como se evidencia en los estudios de Fernando Ortiz, Jean Price-Mars, Jorge Mañach y otros,⁶⁵ Lenin, al leer la *Ciencia de la lógica* de Hegel a finales de 1914 e inicios de 1915, sumergido en una biblioteca de Berna, Suiza, resaltaba desde sus primeros apuntes y hasta el final de ellos la unidad del conocimiento con “el desarrollo de toda la vida natural y espiritual”; la unidad entre la realidad (la existencia, el ser), la lógica y la teoría del conocimiento (o gnoseología) y la dialéctica. Las categorías y los conceptos que expresan el mundo, sus dimensiones ontológicas, no representan verdades definitivas en última instancia, sino que constituyen el conocimiento de un mundo en desarrollo. Los conceptos con los cuales aprehendemos la realidad no son figuras

⁶⁵ Para la “filosofía latinoamericana” como proyecto debatido en el siglo XX, la pregunta por la existencia, por el ser latinoamericano, su ontología, constituyó una cuestión esencial que fue más allá de la lectura académica de Heidegger y de la fenomenología, o de la cuestión puramente académica, para convertirse en una pregunta práctica y necesaria. Una muestra de la preocupación ontológica es la obra del filósofo argentino Rodolfo Kusch –*La seducción de la barbarie. Análisis herético de un continente mestizo* (1953) y *América profunda* (1962)–. Fue común asociar a la preocupación por el ser americano los intentos por repensar la identidad latinoamericana a partir de los reclamos nacionalistas tras la revolución de 1910 en México, con la cual se promovió la reflexión sobre el “ser” del hombre mexicano –José Vasconcelos. *La raza cósmica. Misión de la raza Ibero americana* (1925) e *Indología: una interpretación de la cultura iberoamericana* (1926)–. Otro caso ejemplar de la preocupación lo constituyó *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934), de Samuel Ramos, donde quedó expuesta la idea de una filosofía sobre lo mexicano. A ello se siguió la creación del Grupo Hiperión, con Leopoldo Zea, Emilio Uranga, Jorge Portilla, Luis Villoro y Joaquín Sánchez McGregor, entre otros, de los cuales se destacan, de Uranga, *Análisis del ser mexicano* (1952), o de Portilla, *Fenomenología del relato* (1966).

atemporales, separadas del contexto. Así, la ontología deviene gnoseología de la realidad objetiva, en tanto “el mundo es el otro ser de la idea”.⁶⁶

Si para la Europa de los siglos XVI-XVIII los desafíos a los valores medievales y el enfrentamiento político ante el poder de la Iglesia se daba en el desafío a las verdades de la fe, por lo que se generaban debates ontológicos, gnoseológicos, epistémicos; en el mundo caribeño son otras las problemáticas. Aquí la realidad que resulta de la experiencia colonial genera otros temas y conceptos que subvierten aquellos de la filosofía tradicional, los cuales en mucho ocultan o desfiguran las realidades del Sur. Los temas que preocupan al pensamiento insular comparten una misma suerte con los pueblos colonizados por los centros de poder y sus lógicas. De ahí que las ideas de José Martí, Ramón Emeterio Betances y Eugenio María de Hostos sean similares a las de Bolívar o San Martín; y que el Che Guevara y Frantz Fanon pertenezcan a los pueblos del Sur. Ello evidencia la existencia de redes periféricas de pensamiento, de crítica y de acción.

Atendiendo a esta dialéctica, que se expresa en la unidad histórica entre la realidad y el conocimiento, entre el objeto y el concepto que busca aprehenderle y sintetizar ese lapso de tiempo, propongo invertir el análisis de los conceptos filosóficos del pensamiento caribeño y distinguirlos. Pero como no toda situación problemática genera filosofía, sí hay núcleos problemáticos⁶⁷ que generan conceptos ligados a la praxis histórica y muestran la preocupación del pensamiento, expresado tanto en textos académicos como en autores no estrictamente considerados “filósofos” en el ejercicio profesional del oficio.

⁶⁶ Vladimir Ilich Lenin: ob. cit., pp. 78,163 y 187.

⁶⁷ “Núcleos problemáticos” es un concepto utilizado por Enrique Dussel para referirse a los problemas que se hacen temas de la filosofía y generan una reflexión conceptual, no siendo siempre los mismos para todos, tal y como la praxis es diferente en cada momento y lugar. “Todos los pueblos tienen sus ‘núcleos problemáticos’, que son universales y consisten en aquel conjunto de preguntas fundamentales (es decir, ontológicas) que el *homo sapiens* debió hacerse llegado a su madurez específica” (Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez: ob. cit., p. 15).

La preocupación por la fiabilidad de los modos en que conocemos nuestro mundo ha sido uno de los grandes temas que han generado en el pensamiento caribeño conceptos e inquietudes filosóficas, generalmente al margen de las formas tradicionales, académico-profesorales, de la filosofía. ¿Cómo se ha dado este recorrido del pensamiento, este camino al saber? ¿Cuáles son las vicisitudes que la historia ha puesto por medio, sobre todo desde 1492? Hay datos, hechos, que antes de pasar al análisis de los conceptos prefiero abordar, para tratar de invertir las lógicas y las narraciones, para visibilizar otros lados, desde el Caribe, que nos ayuden a sustentar la idea que se persigue.

II. Algunas vicisitudes de la historia que configuran la realidad y el pensamiento caribeños

Con la empresa colonial iniciada en 1492 se intensificó la catástrofe natural que aludiera Brathwaite para referirse al Caribe y se agrandó su condición de islas separadas, o de pequeños pedazos dispersos en el mar. Con la empresa ibérica, más tarde europea, se exterminaron a los pobladores originarios de la región, se trajeron enfermedades y plagas de hormigas, la caña de azúcar y el cañaveral, caballos, vacas y gallinas; se talaron los bosques y se estimularon los apetitos humanos más bajos y mezquinos, en lo que fuera toda una “escuela” de conquistadores, un *ego conquiro*.

Con la experiencia de un cuarto de siglo, salieron desde La Española y Cuba los bojeos y conquistas a México y a la Florida, se alimentaron los apetitos de conquista del sur y soltaron anclas convoyes cargados de riquezas hacia el puerto de Sevilla, nervio del monopolio y punta de la empresa colonizadora. Luego se arrastraron por siglos a negros desde África, como a blancos pobres y a coolies de Asia, para someterles. Se deshilachó cada vez más y se balcanizaron los pequeños espacios insulares, de manera que quedaron algunas porciones conectadas con imperios de hablas y visiones distintas, y escasamente conectadas con las regiones de Nuestra América, más allá de los vínculos ocultos para la historia, llevados por la fuerza de la resistencia. El espacio insular devino

“islas dolorosas del mar”, con olores dulces y fatídicas agonías, propinadas por esclavistas foráneos o asentados criollos.

La intelectualidad de la región ha buscado la génesis perdida, la unidad desecha que hoy es submarina, la realidad ocultada, la historia del desastre y el mundo resultante en un lapso de cinco siglos, caracterizado por la desestructuración, el látigo, la explotación, junto al advenimiento de mundos diversos y peculiares. De ello surge una lectura crítica para el presente, que va a las esencias y reclama –desde las herramientas del análisis teórico– la elaboración de conceptos que permitan leer y aprehender lo esencial, en un espacio dispar, como in-disciplina o filosofía. La tarea fundamental es rebatir, trocar, remover la perspectiva impuesta por la colonialidad, como dirían hoy algunos críticos de las nociones llegadas e impuestas desde los centros de poder metropolitanos; perspectiva que siempre ha estado implícita en la intelectualidad crítica insular.

Decenas de pensadores e intelectuales han desafiado “lo sabido” y desde diferentes ángulos han estudiado y modelado su objeto de estudio –transgrediendo muchas veces los presupuestos clásicos de las ciencias tal y como han sido conocidas hasta hoy–. En estas búsquedas y formas de pensamiento existe o está “diluida” la filosofía, la cual debe ser replanteada como forma de saber, más allá de las formas acendradas por la tradición académica occidental, que desconoce la trascendencia del mundo colonial, la conquista de América y la aniquilación del indígena y del negro africano; todo ese horror que denunciara desde muy pronto Bartolomé de Las Casas.

Como consecuencia de la imposición de las perspectivas forjadas por los centros de poder colonial, se ha dedicado poco espacio al estudio de la sabiduría de los pueblos originarios antillanos y sus formas de concebir el mundo anterior a la ocupación. Esta no es materia repasada en las universidades caribeñas, ni objeto de estudio frecuente en sus aulas. Si bien no se había delimitado entre estos pueblos un pensamiento conceptual, resultado de la verdadera división social del trabajo –entre el trabajo manual y el intelectual–, sí

existía un acumulado cultural, un saber que les permitía desplegar un comportamiento humano, y existían una estética y valores que merecen ser examinados.

Los pueblos que habitaban la región no tenían un conocimiento diferenciado, escrito o sistematizador de sus prácticas, pero sí contaban con una visión particular de su cosmos y de sus relaciones apegada a su mundo del agua y la tierra, con una específica representación de las fuerzas de la naturaleza. Tal representación estuvo dada a través de ritos y deidades cemíes, que permitieron a estos pueblos resistir y adaptarse a huracanes, volcanes, terremotos y tormentas, como acontecimientos apocalípticos prescritos por fuerzas temibles. Las comunidades originarias aprendieron en los miles de años de ocupación de la región –que se considera comenzó 2 500 años a. n. e.– a valerse de las fuerzas y bondades de la tierra, del mar y del viento. No obstante, las formas de conocer su existencia quedaron borrosamente fijadas en las historias que han llegado a nuestros días, a pesar de que dominaron la región mucho antes de ser avistadas en sus playas las velas de las naves foráneas, en octubre de 1492. Cinco siglos de dominación desconocieron igual o mayor cantidad de tiempo de asentamiento y dominación originaria arahuaca y taina.

La cultura arahuaca, que se desarrollaba a todo lo largo del arco de las Antillas, se había asentado en la región miles de años antes y encontraba en expansión. Eran comunidades que vivían en armonía con el entorno, tenían dominio de la navegación por medio de canoas; se dedicaban a la pesca, la agricultura, las artes alfareras; y habitaban en firmes bohíos que resistían las inexplicables fuerzas de la naturaleza. Por su parte los pueblos agro-alfareros, conocidos como tainos, desarrollaron una cultura basada en la yuca. Habían salido del corazón del continente, de la faja norte del Amazonas, del Orinoco y las actuales Guayanas-Venezuela, y se habían extendido en las islas más extensas. Este último fue el grupo mayoritario, seguido de otros menores –guanaha-tabeyes y siboneyes–, en el occidente de la isla mayor.

Pero a la llegada de las carabelas de Colón también ascendían por las ínsulas menores orientales otros habitantes originarios: los caribes, caracterizados por el ojo del recién llegado y la leyenda como un pueblo guerrero y caníbal; mientras los otros eran descritos como nobles y pacíficos, plasmados y dibujados en el imaginario del viejo mundo, de piel atezada, pelos largos y mirada suave.

Todos estos grupos indígenas fueron cedidos a la representación europea como “naturales”, lo cual contribuyó a las utopías y al “mito del buen salvaje” tras la información difundida por Colón y los cronistas acerca de los nativos antillanos encontrados en sus viajes. Para pensadores europeos del siglo XVI esta fue una primera información, luego aumentada con la conquista del continente, sobre la existencia de seres humanos en estado de naturaleza, pacíficos, desvestidos y virtuosos, o también belicosos, lo cual sirvió de ingrediente para reflexiones sobre hombres malos o buenos por naturaleza.

Las islas del Caribe fueron el sitio inaugural del “descubrimiento”, el primer contacto entre lo que se denominara después Europa y América. Cristóbal Colón, con su empresa, traspasó los límites del mundo, o la frontera de lo conocido –las columnas de Hércules en el estrecho de Gibraltar, que era el linde para los navegantes del Mediterráneo, junto con Finisterre y la inscripción *Non Terrae Plus Ultra*–. A partir de entonces surgió el Atlántico, el Nuevo Mundo, un flamante circuito comercial que sacó a Europa de su arrinconamiento en el lejano Occidente. Fueron las islas multicolores, exóticas para sus ojos, las que le dieron información a Colón –por el lapso de un cuarto de siglo– sobre una cuarta parte del mundo, lo cual permitió abrir otro período para la historia: los tiempos modernos, que hicieron revolucionar la cultura y hacer surgir a Europa como una entidad. En ese sentido las islas fueron el hoy irreconocido punto inaugural.

El Caribe se convirtió en el comienzo y la base de operaciones de la empresa conquistadora/colonizadora que buscaba sobre todo información estratégica para el crecimiento del capitalismo en germen. Colón soltó amarras en Palos para explorar, para buscar el

modo de acortar el camino a los marinos genoveses y venecianos, dueños del negocio de las especias que servían para conservar las carnes y mantener ejércitos, así como para encontrar oro, alma del naciente sistema capitalista. Su propósito expuesto a la Reina falló; sin embargo, tras una agónica travesía se encontró con las islas que le sirvieran de base a la empresa primera, la conquista, con grandes utilidades.

En mayo de 1493, a 152 días de haber vuelto Colón de su primer viaje –un tiempo muy corto para la época–, se recibió la bula papal *Inter Caetera* que concediera a Castilla y León la propiedad sobre los territorios descubiertos. El navegante genovés emprendió su segundo viaje en septiembre de 1493, en lo que fuera el comienzo calculado de la dominación de los nuevos espacios insulares –la India o el Cipango para Colón. Una expedición de alrededor de 1 500 hombres salió de España, esta vez con semillas, aves, animales, juristas, escribanos, religiosos, hábiles conocedores de diversos oficios y marineros que calafatearan y repararan los navios, así como un lingüista que descifrara y codificara las lenguas indígenas, y que ayudara a dar nuevos nombres y a enseñar, para así dominar a los habitantes del espacio nuevo: la isla bautizada como La Española.

Los pobladores originarios fueron aniquilados no solo por la fuerza física y militar, sino también por la imposición cultural que desbarataba su organización social, su régimen productivo alimentario ajeno a la ganadería y a la intensidad dada por la sed de oro. Se eliminaron sus creencias, sus valores éticos, sus hábitos y costumbres, que se tildaron de bárbaras. Se les llenó de pústulas y enfermedades, de plagas y nuevos cultivos; se deshizo su cultura y el armónico sistema económico en que esta se sustentaba.

No obstante, las primeras experiencias, los fracasos y la escasez –referidos por el padre Bartolomé de las Casas– obligaron a los conquistadores a adoptar para sobrevivir ciertas costumbres alimentarias de “los indios”. Los españoles aprendieron a comer casabe, jutías, iguanas y perros mudos. Forzosamente se incorporó saber indígena, que si en verdad no tuvo un peso duradero en la evolución posterior

del desarrollo económico-social de las islas, se transmitió a retazos tras la desaparición galopante de los pobladores y todo su mundo cultural.

Animados por la codicia y el furor de conquista violenta, los recién llegados ignoraron los tiempos diferentes de las culturas encontradas. Ni uno ni otro grupo originario dejaron monumentos o testigos perdurables, como sucediera en Mesoamérica o Suramérica, salvo pequeñas trazas. El impacto de la conquista en las primeras tres décadas, antes de la llegada a México o Perú, arrasó con la vida de las comunidades originarias. Los repartimientos, la coacción, las enfermedades provocaron un etnocidio sin precedentes, donde la resistencia no hizo posible la pervivencia de lo vernáculo.

Se vaciaron los símbolos y las nociones ancestrales, el pensamiento mítico aborígen, la cosmogonía apegada a la naturaleza y al tabaco, y se deshizo el areito. Se aniquiló y se violentó, se aculturó el universo “descubierto” para imponer otro, para dar nombre y rebautizar, lo cual constituía el modo de gobernar por medio de la espada y también de la cruz. La conquista desmontó el débil sistema de representaciones y desmanteló los saberes y los valores de la cultura que luego se idealizara, con pretensión romántica, y a la que se le pretendieran encontrar pruebas de ADN para ver las marcas y la pervivencia del mundo desecho.

No se reconocen influencias de las formas de pensar de aquellos primeros pobladores, ni se conservaron registros en lo que se estableciera luego. Las comunidades desaparecieron o se asimilaron por la fuerza física y simbólica del conquistador. Solo quedaron conocimientos fraccionados y toponímicos, nombres de lugares, algunas imágenes y crónicas recreadas por el conquistador, la sangre mezclada y escasos reconocimientos de una identidad desbaratada. Es por ello que en el Caribe las primeras formas de discurso en el sentido occidental fueron las impuestas, las traídas por clérigos españoles, por cronistas que narraron con el propósito de justificar y extender la empresa colonial en un mundo vaciado de historia.

Pero el discurso de la dominación, justificador del saqueo y el genocidio, ambicioso de oro y posesión, encontró su primer “crítico frontal” su “primer antidiscurso filosófico”,¹ a inicios del siglo XVI, en el padre Bartolomé de las Casas. Habiendo sido testigo de actos de extrema violencia en La Española y Cuba contra los pueblos originarios –por ejemplo, la matanza de Caonao, la quema del cacique Hatuey y los desmanes sistemáticos de Diego Velásquez– y ante la posibilidad de que se estableciera la esclavitud negra, decidió el día de la Asunción, en agosto de 1514, pronunciar un sermón de Pascua en Sancti Spíritus y renunciar públicamente a su repartimiento de indios en Canarreo, junto al río Arimao, para así poner fin a su complicidad con la conquista.

Escasos meses habían transcurrido desde la fundación de Trinidad –la tercera villa establecida en la isla de Cuba en enero de 1514– cuando el fraile dominico fue recompensado por Velásquez como pago por sus servicios. Pero Las Casas hizo conciencia y reventó en él su crítica mordaz a la realidad diaria. Aquella experiencia inicial contra los indígenas de las islas de La Española y Cuba originó en él y en los sacerdotes Antón de Montesinos y Pedro de Córdova los reclamos contra la explotación de los indios y negros, y la crítica a los efectos negativos del proceso civilizatorio, que se iniciara decididamente ese día y en Cuba, para convertirse así en el primer acto de significación filosófica rebelde en la región.

El traumático desarrollo de las encomiendas, seguido de las formas monstruosas de conquista en América, generó en Fray Bartolomé la crítica más severa al sistema español y a su legitimidad, argumentada filosóficamente. Esta crítica antecedió sucesos europeos tales como las 95 *tesis*, de Lutero (1517), y su propuesta de Reforma en

¹ Esta idea ha sido desarrollada por Enrique Dussel en varios textos y conferencias. Fue expuesta en el II Congreso de la Caribbean Philosophical Association, desarrollado en San Juan de Puerto Rico, en 2005 (publicado en *Caribbean Studies*, vol. 33, no. 2, San Juan de Puerto Rico, julio-diciembre, 2005, pp. 35-80); y también en la conferencia magistral ofrecida en el Teatro Teresa Carreño, de Caracas, en la inauguración del Foro Internacional de Filosofía de Venezuela (2010).

1520, así como la publicación de *II principe*, de Maquiavelo.² La posición de Las Casas tuvo su expresión más conspicua en sus obras críticas publicadas posteriormente y en la controversia alzada en Valladolid con Juan Ginés de Sepúlveda, donde enfrentó las posiciones, basadas en lecturas de Aristóteles, que justificaban la violencia, la sumisión y la guerra contra los pueblos indígenas, así como hacer a los indígenas inferiores, “salvajes” aptos para recibir las “buenas normas” de vida, el adoctrinamiento cristiano y la explotación de parte del colonizador. Su crítica desde la responsabilidad para con el indígena, sus deseos de una colonización pacífica, el respeto por la verdad del otro, su rechazo a la dominación colonial, le convierten en el primer crítico en el continente americano, generador de una forma de pensamiento que se realiza desde la exterioridad del naciente pensamiento moderno. Es el “máximo de conciencia crítica posible para un europeo en Indias”, como propone Dussel.³ Se puede afirmar que “ningún otro intelectual comprendió en forma tan cabal, la revolución epistémica que implicó el descubrimiento de una cuarta parte del mundo” la autonomía ontológica de América, la aceptación de sus pretensiones de verdad, que supo equiparar a la de Europa, para cuestionarse al mismo tiempo el lugar central de esta.⁴

La filosofía llegó de España como posibilidad en ciernes, tanto al servicio de la conquista como en defensa de los nativos habitantes insulares y continentales. La escolástica española, consolidada y cerrada, dispuesta a no permitirle grietas a la unidad imperial y, por ende, enemiga de la Reforma, tuvo sus primeros centros de educación superior en el espacio antillano en Santo Domingo, en la isla La Española, con la universidad dominica de Santo Tomás de Aquino (1538), y luego la Universidad Santiago de la Paz (1558) y los colegios de los jesuitas de San Fernando en Santo Domingo y San José en La Habana (1724). Se considera que fue en Santo Domingo donde fray

² Cfr. Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez: ob. cit.

³ *Ibidem*, p. 63.

⁴ Cfr. Mario Ruiz Sotelo: “Bartolomé de las Casas” en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, ob. cit., pp. 710-712.

Pedro de Córdova escribió su *Doctrina cristiana* en 1520 y el lugar desde donde Cipriano Utrera describiera la situación de la esclavitud africana. No había otro modo de desarrollo para la filosofía escolástica, aquella llegada desde la península, que no fuera a través de las instituciones, y de mano de las órdenes religiosas de dominicos, franciscanos y jesuitas. Por ello en las islas menores no se reconocen instituciones similares, a pesar de la presencia de religiosos y de cátedras, como fue el caso de Puerto Rico.⁵

Tan pronto como la conquista del continente se hizo arrebató de codicia por el oro y las riquezas, las islas quedaron poco menos que abandonadas y se convirtieron en punto de partida hacia sitios de dorada leyenda o espacios casi olvidados. El auge de La Española y de Cuba unos treinta años después de la llegada de Colón quedó apagado con la empresa mayor de colonización de América continental por un lapso de más o menos 250 años. En las ínsulas menores apareció un vacío de gobierno que supieron aprovechar los adversarios de España en ese intervalo de tiempo. Esos espacios se hicieron inservibles y abandonados por largos períodos, y otros se convirtieron en nidos de corsarios y piratas. Inglaterra, Francia y Holanda se apresuraron para plantar sus estandartes en lo que desde el siglo XVII sería la nueva frontera del dominio español en las narices de las posesiones americanas.⁶

Los siglos XVI y XVII fueron tiempos de conflicto, de ambición y rebato, de ocupaciones enemigas; como consecuencia, también de constitución del sistema de flotas –la primera máquina capitalista instalada, acoplada a otras cadenas de máquinas–⁷ para garantizar el insondable flujo de riquezas que hiciera del Caribe un meta-archipiélago

⁵ Cfr. Carlos Rojas Osorio: “La filosofía en las Antillas Mayores en los siglos XVI al XVIII” en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, ob. cit., pp. 107-109.

⁶ Para más detalles de la historia del Caribe en este período, véase Manuel Moreno Fraginals: *Órbita de Manuel Moreno Fraginals*: ob. cit., pp. 175-262; Eric Williams: *De Colón a Castro: La historia del Caribe 1492-1969*; y Juan Bosch: ob. cit.

⁷ Antonio Benítez Rojo: *La isla que se repite*, p. 21.

y del Atlántico un circuito comercial, hasta entonces desconocido e innostrado. El sistema de flotas –según Antonio Benitez Rojo– le permitió a los españoles depositar en los muelles de Sevilla más oro y plata que el que había en sus bolsillos. Por medio de este mecanismo de convoyes, puertos, fortalezas, patrullas, arsenales, almacenes, hospedajes, ciudades, caminos y trabajo humano ajustado, esa máquina caribeña, a la cual se le unió luego la máquina “Plantación”, conformó y dio fisonomía a una región unida por el mar: el Caribe del siglo XVI. Con este sistema, o esta maquinaria, se unieron espacios tales como las profundidades del lago Maracaibo con Cartagena, Portobelo, Veracruz y el continente. La Habana les hacía a todos converger para salir o llegar de Sevilla, en el más calculado o intuitivo contacto. No obstante, se mantuvieron o desarrollaron otros nexos informales o colaterales. Las islas no fueron, como la tierra firme continental, un lugar de producción intelectual cuantiosa, de ciudades con toda su complejidad cultural y económica, o de espacios de elaboraciones teóricas notables, ni en la visión de un pensamiento de horma europea –llegado de manos del colonizador– ni en la de juicios autónomos que implicaran una vida cultural y de pensamiento, como sucediera en los virreinos de México, Perú o Brasil, desde los siglos XVI y XVII.⁸

Al ser ocupadas las islas menores por los enemigos de España, se le imprimió a la región una nueva fisonomía que la distinguiría en lo adelante y que incidiría en el escaso estímulo para el cultivo de ideas. En la segunda década de 1600, Saint Kitts, Barbados y Nevis, seguidas de Jamaica a mediados del siglo, hasta Trinidad, Granada o Santa Lucía en el siglo XVIII, fueron ocupadas por los ingleses,⁹ Pero

⁸ Una información breve y aportativa sobre la producción filosófica en los siglos XVI-XVII en el mundo americano se puede encontrar en la primera parte de Enrique Dusel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (ob. cit.), específicamente en los artículos Alonso de la Vera Cruz “Tomás de Mercado” “Antonio Rubio” “Juan de Torquemada” “Antonio Vieira” “Bernardino de Sahagún” “Hernando de Alvarado” “Felipe Guamán Poma de Ayala” “Inca Gracilazo de la Vega”, “Lucas Fernández de Piedarahita” “Carlos de Sigüenza y Góngora” y “Sor Juana Inés de la Cruz” pp. 712-732.

⁹ A lo largo del siglo XVII e inicios del xviii, los ingleses ocuparon las pequeñas islas de Saint Kitts (1623), Barbados (1625), Nevis (1628), Antigua (1632), Barbuda (1632),

esta entrada de las potencias enemigas al Caribe no fue un proceso sin trauma para la corona española, obsesionada entonces con las riquezas del continente. En 1655, al ser ocupada Jamaica por la corona inglesa, la rebeldía de españoles y sus esclavos apalencados tardó en apaciguarse. Muchas familias hacendistas marcharon a la isla vecina con sus bienes, incluyendo la servidumbre negra, por medio de “lanchas y embarcaciones ligeras” y esto provocó el “aumento brusco de la población del Departamento Oriental” de Cuba, según datos tomados por Olga Portuondo Zúñiga en el Archivo General de Indias.¹⁰

Francia llegó en la misma época, disputándose con Inglaterra sus dominios. En 1606, ante la cantidad de saqueos y ataques de piratas, el rey de España ordenó a toda la población de La Española trasladarse a Santo Domingo y facilitó el asentamiento permanente de bucaneros franceses en la Isla de la Tortuga a partir de 1625. Ya a finales del siglo XVII se hacía dueña de la colonia Saint-Domingue, una vez asentada en Cap-France –en el actual Cap-Haitien–, como su ciudad principal desde medio siglo atrás. Saint-Domingue fue la colonia más próspera de Francia por casi cien años, una vez convertida en astillero, empresa abastecedora de azúcar, añil, café y otros productos tropicales sobre la base del trabajo esclavo de negros africanos. Martinica, Guadalupe y otros espacios insulares pasaron a ser dominados por la corona gala.

En tanto Aruba, Bonaire, Curazao, Saba y San Eustaquio, junto a la parte sur de San Martín, pasaron a manos holandesas, con su posesión continental de la Guayana. Otras islas pertenecieron a

Montserrat (1632), Bahamas (1647), Anguilla (1650), Jamaica (conquistada a los españoles en 1655) y las British Virgin Islands (1666), que con las Islas Caimán, recibidas de España en 1670, y las islas Turks y Caicos, conquistadas permanentemente en 1750, aun constituyen territorio británico. En 1761 se estableció dominio en Dominica y a partir de 1762 en la isla de Tobago, mientras Trinidad fue arrebatada a los españoles en 1797. Saint Vincent y las Granadinas fueron colonizadas en 1762, junto con Granada, mientras Santa Lucía fue ocupada en 1778. A ello hay que añadir las mudanzas temporales de dueños al ser ocupadas o litigadas por períodos con Francia.

¹⁰ La revisión de Olga Portuondo Zúñiga tuvo como objetivo relatar los avatares de Sebastián Congo, un esclavo llegado con sus dueños de Jamaica, convertido en cimarrón, aprehendido y ejecutado en 1676. Cfr. *El príncipe de los montes*, p. 43.

Dinamarca, Suecia y Portugal por espacios de tiempo y con vestigios menos significativos, mientras entre uno y otro breve período mudaron de dueños que hicieron uso, menospreciaron y tuvieron siempre a menos estos espacios, salvo por el significado geopolítico y económico que les representaba.

La entrada de otros imperios significó el inicio de un sistema de dominación y de una estructura económica que marcó el desarrollo cultural posterior de las islas: la plantación. A diferencia de las dominadas por España, los territorios subyugados por sus contendientes fueron colonias de producción en el más calculado negocio capitalista, garantizado con capital externo y mano de obra esclava, traída desde el África subsahariana. Su objetivo principal era producir para exportar, para consumir fuera de ellas, para el mercado europeo, con ganancias depositadas en las metrópolis. Una especie de grupos empresariales modernos ocupó toda el área explotable, hasta que unas décadas más tarde el limitado territorio se convirtió en un impedimento, con la expansión de los latifundios.¹¹ Así surgieron colonias de producción, sociedades implantadas, en las cuales predominaba el esclavo negro, masculino, joven, con una baja natalidad y una elevada mortalidad que exigía de su reposición sistemática.

En estas condiciones no hubo interés por el desarrollo cultural o educacional de los esclavos o libertos. Una vez que la furia plantacionista languideciera, un siglo y medio después, quedaron en las islas sociedades desestructuradas con una población mayoritariamente negra, descendiente de esclavos, coercitivamente aculturados, forjados bajo normas morales impuestas por la sociedad esclavista, con sus patrones sexuales, familiares, alimentarios, éticos y estéticos, y

¹¹ Ramiro Guerra en su libro *Azúcar y población en las Antillas* (1927) se preocupa por el latifundio cañero que vive su crisis a inicios de los años veinte en Cuba, y ello lo hace desde el referente modélico de Barbados, cuando el capital extranjero insufló recursos financieros en el siglo XVII, hasta abarcar toda el área cultivable de una isla, a la cual trasladó mano de trabajo esclava barata, y desarrolló la producción de azúcar hasta entrar el propio sistema en crisis por sus necesidades de expansión. Su estudio tiene como propósito el caso del surgimiento del latifundio en Cuba a finales del siglo XIX e inicios del XX.

con sus imaginarios propios pero también recientes. La resistencia hizo pervivir el pasado originario africano y una conexión profunda entre unos y otros espacios.

El trabajo esclavo en las islas francesas e inglesas de los siglos XVII-XVIII no dejó espacio al desarrollo de la labor intelectual y de pensamiento, sino que más bien lo limitaba. Como ya expliqué, no se crearon instituciones que lo permitieran, como tampoco pensar era permitido. Manuel Moreno Friginals refiere que el trabajo del esclavo en las plantaciones cañeras de Cuba ocupaba largas y agotadoras jornadas, con un perfecto ritmo mecánico de trabajo, continuo, ininterrumpido, extensivo, empleándose en las labores productivas todo el tiempo biológicamente disponible. Moreno Friginals afirma que: “La mente se cierra a la idea, no se les debe permitir trabajar callados porque pueden pensar. Y así, cuando hay mucho silencio, se les obliga a cantar”.¹² De manera que el trabajo extensivo, forzado y carcelario, estableció un proceso de brutalización, concientemente implantado, que fue uno de los primeros pasos del subdesarrollo. Los esclavistas estaban más seguros cuanto más embrutecidos estuviesen las masas de esclavos.

Al mismo tiempo, la plantación no dejó documentos ni registros de archivo que permitan al juicioso investigador de hoy reconstruir cualquier forma posible de pensamiento, adyacente a la vida universitaria, a los monasterios y colegios religiosos, si es que ello fuera posible entre la servidumbre, entre los esclavos domésticos y de servicio, pues en el barracón y el cañaveral era poco probable.

En las islas hispanas la vida intelectual fue escasa a pesar de la existencia de universidades, ámbito por antonomasia apto para capitalizar y estimular alguna forma posible de pensamiento. Con el paso del tiempo, la acumulación de riquezas y el auge de la trata, del negocio triangular inglés y del monopolio metropolitano, se sentaron las bases para la aparición de formas literarias y de pensamiento en la conciencia criolla insular. El iluminismo alcanzó a los patricios

¹² Cfr. Manuel Moreno Friginals: ob. cit., pp. 91-92.

insulares con miras centradas en la “patria”, mientras buscaban el progreso material para sus haciendas, tras siglos de catequización eclesiástica y explotación colonial, que había devenido con gloria para Dios y provecho para el Rey.

En el curso de los acontecimientos que marcaron el tiempo y el espacio Caribe, no hubo suceso ni texto mayor que el originado por la Revolución Haitiana, primer incidente en el mundo que desafiaba la lógica colonial racista y esclavista, consolidada por Europa en el continente americano. Esta revolución, a diferencia de la francesa o la norteamericana, no fue liderada por la naciente burguesía, sino por esclavos; no fue una revolución que puso en el poder a los ricos, sino a exesclavos, a los más oprimidos. Fueron ellos quienes tomaron el poder y asumieron en medio de agudas contradicciones la construcción del Estado nacional. Tampoco la revolución dejaba a una religión dominante como en los Estados modernos. En el artículo 50 de la Constitución de 1805 se dice que: “La ley no admite religión dominante”; y en el artículo 51 se reafirma: “Es tolerada la libertad de cultos”. También el matrimonio se hacía civil y se admitía el divorcio.

A partir de la Revolución Haitiana se retomó el nombre indígena para la isla y se rompió al máximo con la metrópolis, aunque no se pudiera ir más allá de las formas y estructuras conocidas, los únicos e irrevocables valores morales y verdades. Sobre todo en lo político, lo jurídico y lo económico se experimentó y se revolucionó. La conquista de la libertad del esclavo era el propósito fundamental. Se organizaron leyes y una Constitución que daba garantías de un discurso de incalculable significado filosófico, epistémico, en medio de los constantes forcejeos de la geopolítica entre los imperios coloniales.

La realidad surgida por la perspectiva de la blanquitud se puso en solfa por la sublevación y la primera república negra del mundo. La negritud –una realidad política y jurídica por más de dos siglos– quedaba desafiada. Lo negro, aunque demonizado, se hacía sentir con una carga epistémica trascendental y por ello fue una revolución de incalculables consecuencias posteriores para Europa y el hemisferio occidental. Los esclavos traídos de África, o los criollos nacidos en la

isla de progenie negra, hacían valer no el color natural, biológico, de su piel, sino la condición universal de lo negro como orgullo, como identidad que se rebelaba contra la nulidad a la que siempre estuvo sometida.

No se había dado hasta entonces en el mundo colonial americano un movimiento exitoso, comandado por un ejército negro, como sucediera en Haití; ni un desafío que recolocara a la fuerza del cambio, el sujeto nuevo, negro por el color de la piel, pero universal y acreedor de los valores del humanismo considerados en exclusividad para la experiencia europea. Con ello quedaba una nueva ontología de la historia, una nueva posibilidad real para las islas vecinas, para el sur esclavista de los Estados Unidos y para Brasil. Las masas populares –en particular los negros esclavizados– se pusieron en el centro del cambio social, con consecuencias inmediatas en toda la región americana, tanto del norte como del sur.

La revolución haitiana fue una revolución popular, la primera en la historia moderna que a su vez revirtió e insufló nuevos contenidos a los conceptos llegados de Europa, tales como libertad, igualdad y fraternidad. Estos universales se desbordaron de nuevos contenidos y mostraron los límites de aquellos de los pensadores franceses.

Sin embargo, la envergadura del suceso queda todavía bajo el silencio y la fuerza de la “colonialidad” y de la historiografía occidental, la cual describe los hechos desde su punto de observación, no así desde el de las colonias insulares. El sistema-mundo capitalista, descrito por Wallerstein, se vio desafiado en su lógica imperial por una ruptura antisistema, la cual, a pesar de las múltiples referencias en la literatura actual, merece ser destacada una vez que se analice el desarrollo de las ideas en el ámbito caribeño. Cabría preguntarse por qué los teóricos de las revoluciones, los interesados en las formas de alcanzar el poder por las clases y grupos sociales desposeídos, no toman, al menos como referente, lo sucedido en Haití a finales del siglo XVIII e inicios del XIX.

Si bien su dimensión fue a toda fuerza velada, tratada como anomalía, censurada por las elites criollas, son innegables los vínculos

entre Francisco Miranda, Simón Bolívar y líderes de la revolución mexicana con Haití. Su influencia –contada muchas veces de paso– hace variar tanto la filosofía académica, la que se expresa en textos escritos, como los ánimos libertarios de las islas vecinas durante todo el siglo XIX, de gran influencia en el sur esclavista de los Estados Unidos: se hicieron universales las condiciones sociales, y de hecho las ideas y aspiraciones emancipadoras, tanto de un esclavo cortador de caña cubano o brasileño, como de un *cotton-picker* de Alabama.¹³

Así, el auge de las islas del azúcar –orgullo de plantadores del siglo XVII, ya poco rentables en el siglo XVIII, y en estado ruinoso en el siglo XIX– entró en crisis tras la Revolución Haitiana y la pérdida de interés de Inglaterra al encontrar mercados más atractivos en India y “el Oriente”. Por su parte las islas hispanas, en particular Cuba, aprovecharon el espacio dejado por el Santo Domingo francés a inicios del siglo XIX. Entonces el desarrollo de las ciencias y la técnica, de la industria y la máquina de vapor, de las ideas de la modernidad reconocidas en Europa, son asimiladas en las islas hispanas en función del desarrollo azucarero y de la economía basada en la esclavitud negra. Se abandonó el arado criollo, la carreta de dos ruedas y una sola yunta de bueyes, los trapiches de madera y la caña criolla. Sobre todo se necesitaba avanzar en el uso de la energía, de la fuerza humana y animal; y la leña comenzó a ser más escasa, para mejorar la productividad e incrementar las ganancias. El trapiche, la máquina de vapor, el ferrocarril, el tren francés y jamaiquino para la cocción –conocidos a escondidas–, y una nueva variedad de caña, posibilitaron y estimularon el desarrollo del pensamiento, de las ciencias y la necesidad de la buena “elección” –en el desarrollo de la filosofía cubana– para pensar la realidad nueva en fermento, la conciencia de nación que se configuraba.

¹³ A esta marginalidad del hombre de piel negra se refiere Moreno Fragnals en sus estudios, tratando de buscar lo que hay en común para el estudio teórico. Cfr. Manuel Moreno Fragnals: ob. cit., pp. 154-167.

El estatus colonial en las islas caribeñas, salvo Haití (1804) y República Dominicana (1844), se extendió en Cuba y Puerto Rico hasta 1898. Y no fue hasta mediados del siglo XX que comenzó el cuestionamiento sistematizado de la dependencia colonial del Caribe anglófono o el nuevo estatus para el Caribe francófono. Aún hoy, algunas islas son posesión colonial –en un estatus u otro– de Holanda, Francia o Inglaterra, además del peculiar caso puertorriqueño.

No será objeto detenernos en el desarrollo de la filosofía moderna vinculada a los avances económicos en las islas hispanas y sus consecuentes implicaciones culturales, ni tampoco describir el decursar de las corrientes que comenzaron a llenar los pequeños espacios en sus reducidos marcos académicos, desde entonces a acá. No obstante la configuración de los tiempos, de la “realidad” insular, las contingencias que sentaron las bases de un mundo cultural que aun hoy se conforma fueron levantando determinados temas y problemas, tratados desde diferentes ángulos, pero sobre todo desde el pensamiento, muy a pesar del desarrollo y la reproducción en las academias insulares de la filosofía en su trazo tradicional.

La obra crítica como la más probatoria del *statu quo* siguió siendo en lo fundamental de tipo político y moral. La dependencia colonial de las islas, el impacto de la gran Revolución Haitiana, la existencia ominosa de la esclavitud, el color negro de la piel del esclavo y la imposición de valores blancos, fueron temas adheridos a las luces del iluminismo, del sensualismo, de los enciclopedistas franceses y a los avances de las ciencias en el Caribe. Esto a su vez generó la revisión y el debate sobre el conocimiento humano, la verdad, los temas gnoseológicos, siempre enraizados en las urgencias insulares. La indisciplina o la ruptura crítica, el cuestionamiento y la puesta en solfa, estuvieron latentes.

El problema del negro y de la esclavitud ha sido uno de los tópicos de mayor atención en todo tipo de discurso, estrechamente relacionado con el desenvolvimiento de la historia. Los aires de fin de la trata dictados por los ingleses fueron inminentes, mientras el fin de la esclavitud se hizo urgencia. Al mismo tiempo, el declive en “las

islas del azúcar” fue un hecho notable cuando Inglaterra prefirió ir al Oriente, a India, y abandonar su interés en las Indias Occidentales. Las islas más pequeñas se convirtieron en trampas asistidas por las leyes inglesas, pues el esclavo libertado quedaba sujeto, como antes, al dueño que se deshacía de él y le imponía el pago de una compensación: no se podía entonces escapar del amo, ni de la deuda, ni de las islas.

A partir de 1825, con la pérdida de las colonias continentales, España tenía más interés que nunca en retener el arca antillana, y sobre todo a la Siempre Fiel Isla de Cuba. La dependencia colonial permitía la adopción de determinadas perspectivas. Mientras en filosofía el remedio venía de la Ilustración, el sensualismo, la ciencia, el enciclopedismo; en lo político-ideológico el separatismo caracterizó el primer tercio del siglo XIX y daba la posibilidad de participación de Colombia y México en la independencia de las Antillas españolas. Llegaban el reformismo, el anexionismo, el autonomismo.

El independentismo no pudo imponerse hasta la insurrección de 1868, iniciada por el Grito de Lares y Yara, en Puerto Rico y Cuba respectivamente, que vinculaba el pensamiento de figuras señeras de la historia caribeña como Carlos Manuel de Céspedes, Ignacio Agramonte, Máximo Gómez, Antonio Maceo, Ramón Emeterio Betances y, sobre todo, José Martí y Eugenio María de Hostos. A estos intelectuales se suma la obra crítica de los pensadores del Haití independiente del siglo XIX, como Antenor Firmin, quien argumentaba ante comunidades científicas europeas que no hay razas y que los hombres de color negro son como los blancos. Su pensamiento, como todo el proceso haitiano, fue de rupturas e innovador; imponía un punto de vista otro, en los presupuestos del saber, desde las condiciones de su isla y del Caribe.

En las islas hispanas de la segunda mitad del siglo XIX, además de la independencia de España, coexistía el proyecto de la unidad antillana, la integración y la posible confederación de las Antillas, así como la unidad latinoamericana propugnada por Simón Bolívar. La independencia de Cuba y Puerto Rico se hizo tema esencial de la

actividad y el pensamiento de Ramón Emeterio Betances, de José Martí y Eugenio María de Hostos. A los tres les unía la preocupación por el destino de las dos islas, Cuba y Puerto Rico, y su salida del yugo colonial. Betances, Segundo Ruiz Belvis, Gregorio Luperón y otros se expresaron a favor de la abolición de la esclavitud y la conformación de una federación antillana.

Muchas veces no se reconoce en las antillas dominadas por los ingleses, franceses y holandeses –tanto por la carencia de estudios de arqueología del pensamiento, como por desconocimiento no injustificado– la existencia de formas críticas de pensamiento en torno a la realidad dependiente y esclava durante el período colonial. Paget Henry –al tener como referente principal la evolución histórica del Caribe anglófono, caracterizado por un auge incomparable de la plantación, la trata y la explotación más despiadada– considera una primera fase (1630-1750), en la que el pensamiento de los esclavos traídos de África estuvo permeado de sus tradiciones religiosas, a través de las cuales conceptualizaron el mundo.¹⁴ En una segunda fase (1750-1860) –debido al proceso de interculturalidad y acriollamiento inicial– comenzó a generarse un sistema cultural colonial marcado por la mezcla de las religiones africanas y cristiana, mientras las formas de pensamiento continúan embebidas en las religiones. Así aparecieron el vodú, la santería, el myalismo, el zion, la cumfa, el rastafarianismo, y las narrativas de Ottobah Cugoano, Mary Prince y Olaudah Equiano, esclavos de origen africano en las plantaciones de América, quienes escribieron para denunciar el sistema y conciliar la fe con su condición.¹⁵ La última etapa de esta periodización, que comienza en 1860 y llega hasta la actualidad, comprende a intelectuales de la región anglófona y francófona, entendida como afro-caribeña, diferenciados en dos escuelas: la poética y la historicista.¹⁶

¹⁴ Cfr. Paget Henry: ob. cit., pp. 5-7.

¹⁵ Cfr. Paget Henry: “Equiano y Cugoano. Filosofía afrocaribeña del siglo XVIII” en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez: ob. cit., pp. 110-111.

¹⁶ Cfr. Paget Henry: *Caliban's Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy*, pp. 21-281.

El predominio de formas sui géneris de positivismo fue otra de las marcas de finales del siglo XIX y las primeras décadas del XX en el Caribe hispano. Este se hizo distintivo de cultura, de ideología y filosofía, en los intentos por hacer funcionar el modelo de desarrollo de Europa y Norteamérica, ya ensayado en la América hispana y lusitana.¹⁷ Se hacía garantía registrable, segura, basada en leyes infalibles y a favor del desarrollo científico y tecnológico, más allá de lo moral, lo estético y de la especulación abigarrada e inservible de la filosofía. Martí, antes que los fundadores o patriarcas, se levantó contra su espíritu. Por eso lo calificaba de “espada de mal acero que se quiebra en el fragor de la pelea”.¹⁸ En Cuba, Enrique José Varona lo vivió a pie juntillas, mientras decayó su espíritu filosófico y, entrado el siglo, cerró su cátedra en la Universidad de La Habana.¹⁹ En Puerto Rico, Eugenio María de Hostos, Salvador Brau y R. Baldorioty de Castro fueron atraídos también por la corriente en boga, mientras que en República Dominicana a José Ramón López, Pedro Henríquez Ureña y Federico García Godoy se les considera inclinados hacia esta y otras tendencias filosóficas.²⁰

El siglo XX caribeño es dispar para cada región. Para Cuba y Puerto Rico –“de un pájaro las dos alas”–, tal vez comenzara tras la ocupación norteamericana de ambas islas en 1898, como resultado de la “primera guerra imperialista” de la historia, que precisamente tuviese como saldo final cuatro años de ocupación en Cuba y el traspaso de la isla boricua a manos de los Estados Unidos. Comenzó así una nueva época para la región –la de la hegemonía

¹⁷ Cfr. Pablo Guadarrama: Positivismo y antipositivismo en América Latina.

¹⁸ José Martí: ob. cit., 1.19, p. 419.

¹⁹ Hay diversos estudios sobre el pensamiento de Varona. Autores como Medardo Vítier, Elías Entralgo, José Ferrer Canales, Pablo Guadarrama, entre muchos otros, han dejado una bibliografía extensa sobre el filósofo. Cfr. “E. J. Varona” en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez: ob. cit., pp. 779-781.

²⁰ Una valoración amplia sobre estos autores y temas se puede encontrar en diferentes estudios de Carlos Rojas Osorio, sobre todo en “El pensamiento filosófico en el Caribe” en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carlos Bohórquez: ob. cit., pp. 479-491. Véase además Carlos Rojas Osorio: *Filosofía moderna en el Caribe Hispano*.

norteamericana—, que tuvo también sus inicios en la obra de José Martí, Eugenio María de Hostos y Enrique J. Varona.

Para las posesiones anglófonas, holandeses, francófonas y para Haití, el nuevo siglo es lapso en el cual el tiempo se dilata en estado de mórbido abandono, de islas que ven a la deriva sus economías, su vida cotidiana y cultural, así como latente el problema racial heredado por las múltiples confluencias, donde la africana e hindú se hacen palmarias. Los hindúes y coolies llegan a las islas anglófonas, a Trinidad y Tobago o a Guyana, en número elevado, con sus perspectivas y sus “filosofías” que una vez más son silenciadas o aplastadas por el discurso dominante y hegemónico instituido, por la forma modélica e institucionalizada.

En términos económicos lo más atrayente de inicios de siglo XX fue la industria azucarera de Cuba y República Dominicana, la construcción del canal de Panamá y las plantaciones bananeras y de café en Centroamérica. Miles de peones y braceros, en las más desfavorables y crueles condiciones, se movieron en torrente a Panamá o hacia las islas mayores, para hacer ostensible e incentivar la herencia colonial del desprecio por el color, el género y las clases sociales. Los haitianos salieron en multitud esperanzada hacia República Dominicana y Cuba, padecieron engañosos y precarios contratos, mientras braceros barbadenses, jamaicanos, trinitarios, de Santa Lucía y otras islas anglófonas se sumaron a similar suerte. La situación social generada es aún actual y está en la memoria viva, en la huella que perdura, en las trazas y persistencia de comunidades caribeñas de Cuba, Centroamérica, Panamá, República Dominicana. La narrativa caribeña se esforzó en hacer presente este drama a través de autores que van desde Jacques Roumain hasta Edwidge Danticat.

Las migraciones intracaribeñas y la diáspora a las metrópolis contribuyeron a la escasa producción de ideas dentro de las pequeñas ínsulas. Marcus Garvey, líder nacional de Jamaica, fue de los primeros en sacudir las representaciones fijadas a la identidad racial, inicialmente desde su isla y luego desde los Estados Unidos, promoviendo una inquietud que marcó los años siguientes. A su vez, sus

ideas enriquecieron la denuncia substancial de W. E. B. Du Bois, fundador del Movimiento del Niágara (1905) y de la Asociación Nacional para el Progreso de las Personas de Color –NCCAP, por sus siglas en inglés– (1909); ideas expuestas en *Las almas del pueblo negro* (1903), donde Du Bois critica la doble conciencia y revela la existencia de un velo que cubre la realidad humana del negro en las Américas, quien vive en un mundo partido en dos: blanco y negro.

Marcus Garvey –no siempre afecto de Booker T. Washington como de W. E. B. Du Bois– dejó su legado teórico en un centenar de discursos, pero sobre todo en su vehemencia por el continente africano y su retorno a él. Por ello se le puede considerar inspirador de la negritud y del restablecimiento de los valores de la cultura y la realidad negra. Su idea de la “vuelta a África” y su Asociación Universal para el Adelanto del Negro –UNIA, por sus siglas en inglés– en Jamaica (1914), así como su estancia en Nueva York, le ubican en un espacio epicentro del espíritu de inconformidad, en un lugar de “degradación del negro en todas partes”.

Garvey llegó a los Estados Unidos en 1916, y sus empeños –el periódico *Negro World*, la Black Star Line y el proyecto de Liberia en África– comenzaron a captar el entusiasmo de millones de simpatizantes o de individuos reconocedores de una realidad que necesitaba de una lectura diferente a la consumada por la Modernidad y el desarrollo capitalista. Harlem renacía y las revistas musicales, el jazz y la poesía ponían lo negro de moda, en New York, París y también en La Habana. Los negros traídos a las Américas, quienes habían quedado fuera de la “historia universal”, reclamaban su lugar y ponían en duda lo dado, ayudando así a hacer visible el velo, el manto que cubre una realidad ocultada.

La crítica posterior al colonialismo, al racismo, al patriarcalismo y a toda forma de exclusión, encuentra en Garvey un sostén. El líder jamaicano abonó con su nacionalismo negro, con su reclamo panafricano y con la idea de un África independiente –lamentablemente empobrecida y desestructurada por las potencias imperialistas del Norte– una nueva perspectiva. C. L. R. James señalaba que Garvey

nunca puso un pie en África, no hablaba ninguna lengua africana y el continente negro era para él como una isla caribeña multiplicada miles de veces. Sin embargo, hizo creer a todos, apasionadamente, que África era la cuna de la civilización, que una vez había sido grande y volvería a serlo de nuevo: “No conocía la palabra negritud, pero sí sabía de qué se trataba. Con entusiasmo habría dado la bienvenida a dicha nomenclatura; con justicia habría reclamado su paternidad”.²¹

De este modo hay ideas que subvierten críticamente los presupuestos y las verdades impuestas como universales. Los conceptos dados en una obra de pensamiento, unas veces considerada literaria, otras, discurso político o “científico”, permiten desnudar estas realidades más allá de las disciplinas establecidas por la ciencia y las academias occidentales.

Si bien en la tercera y cuarta décadas del siglo XX se les daba entrada a las concepciones teóricas del mundo occidental que reencontraban ánimo tras la infausta huella del positivismo, y se empezaron a sentir las perspectivas de corte fenomenológico continental, neopositivista, analítico anglófono y de marxismo, el tema racial negro, el abandono cultural, la desestructuración social heredada por la plantación, la dependencia metropolitana, la descolonización, la condición insular, la identidad, entre otros, continuaban siendo temas principales para los intelectuales antillanos. Sus recursos expositivos no fueron los trillados, sino que se disimularon en otras formas expresivas.

Así se pueden notar estudios y escritos de diversa estructura, de autores como Fernando Ortiz, Jorge Mañach, Alejo Carpentier, Juan Marinello, Nicolás Guillén, Emilio Ballagas, Lino Dou, Gustavo Urrutia, Ángel César Pinto Albiol, Agustín Acosta, Regino Pedroso, Rómulo Lachatañeré, Juan René Betancourt, Ramón Vasconcelos, Walterio Carbonell, o estudios fundamentados de Ramiro Guerra, José Luciano Franco, Manuel Moreno Fraguinals, Raúl Cepero Bonilla, quienes reconocían la necesidad de mirar de otro modo a la realidad cultural,

²¹ C. L. R. James: ob. cit., p. 302.

y no siempre desde narraciones ajenas, de un mundo blanco o de un pensamiento centrado en las experiencias “inmediatamente tangibles”.²² A ellos se suman Juan Bosch, Antonio S. Pedreira, los hermanos Enriquez Ureña, Pedro Mir, Roberto Fernández Retamar, Zaira Rodríguez Ugidos, sin pretender la mención total, porque además son más reconocidos en la región.²³

En el Caribe francófono y en Haití se destaca la obra de Jean Price-Mars, Aimé Césaire, Suzanne Césaire, Frantz Fanon, Édouard Glissant, Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau, Raphael Confiant, Gérard Pierre-Charles, Susy Castor, Maryse Condé, Daniel Maximin, Simone Schwarz-Bart y otros; mientras en el Caribe anglófono un número elevado de pensadores como C. L. R. James, Wilson Harris, Eric Williams, Walter Rodney, Sir William Arthur Lewis, Sylvia Wynter, Elsa Goveia, Gordon K. Lewis, George Lamming, Kamau Brathwaite, Lloyd Brathwaite, Maurice Bishop, Tim Hector, Jan Carew, Robert

²² Un caso paradigmático podría ser Ángel César Pinto Albiol (1882-1952), periodista y activista, teórico marxista leninista cubano. Publicó *El pensamiento filosófico de José Martí y la revolución cubana* (1946), obra que le hizo ganar la enemistad de otros intelectuales por él considerados “Martí-marxistas” y, al mismo tiempo, fue considerada una “profanación”, al argumentar que Martí debía ser alineado más cerca del krausismo que del marxismo. No obstante, Pinto Albiol ha sido sistemáticamente marginado de la bibliografía histórica filosófica cubana y se desconoce la existencia de un libro que dejara casi terminado, bajo el título *Influencia de la esclavitud en la filosofía en Cuba*. Véase la entrada sobre Pinto Albiol redactada por Gustavo Bueno Sánchez y Remigio Fernández Martín, en el proyecto Filosofía en Español (<<http://www.filosofia.org/ave/001/a313.htm>>).

²³ Una relación exhaustiva de todos los intelectuales reconocidos con una obra crítico-filosófica se hace imposible en este espacio. En el caso de Cuba, República Dominicana y Puerto Rico sería casi imposible enumerarlos. Sin embargo, hay estudios como los de Carlos Rojas Osorio que realizan una valoración más amplia (cfr. “El pensamiento filosófico en el Caribe”, ob. cit., pp. 479-491). Rojas Osorio ha realizado abundantes precisiones en torno al desarrollo de la filosofía académica en el Caribe hispano, en particular en Puerto Rico (cfr. *Bibliografía de la filosofía en Puerto Rico, Filosofía moderna en el Caribe hispano y Latinoamérica: cien años de filosofía y Pensamiento filosófico puertorriqueño*. En Cuba, los profesores Isabel Monal, Eduardo Torres Cuevas, Pablo Guadarrama González, entre otros, han publicado en los últimos años estudios que valoran el desarrollo de la filosofía en la Isla. Sobre el Caribe hispano en el siglo XX, pueden verse de Pablo Guadarrama: “El legado filosófico del Caribe hispano en el siglo XX”; y de Pablo Guadarrama y Miguel Rojas (dirs.): *El pensamiento filosófico en Cuba. Siglo XX (1900-1960)*.

A. Hill, Richard Hart, Rossie Douglas, Trevor Munroe, Kari Polanyi Levit, Lloyd Best, Clive Y. Thomas, George Beckford, William Demás, Norman Girvan, David deCaires, Miles Fitzpatrick, James Millette, Owen Jefferson, Roy Augier, Mervyn Alleyne, Alister McIntyre, Vaughn Lewis, Havelock Brewster, V. S. Naipaul, Brian Meeks, Rupert Lewis, Louis Lindsay, Carolyn Cooper, Rhoda Reddock, Folke Lindahl, Christine Cummings, Gladstone Mills, Mark Figueroa, Selwyn Ryan, Paget Henry, Denis Benn, Lewis Robert Gordon, Anthony Bagues, Michael Manley, Hillary Beckles, Claudia Jones, Edna Manley, Andrew Salkey, Derek Walcott, Cheddi Jagan, Rex Nettleford, Stuart Hall, Keith Ellis, Violet Eudine Barriteau, Anton Alahar, David Austin, David Scout y Alissa Trotz, todos escasamente mencionados o leídos en las regiones hispanas, dan muestra de una hornada creciente de intelectuales con una obra de interés filosófico, al abordar la realidad, aprehenderla en conceptos generales y cuestionarse los presupuestos de su conocimiento, más allá de las formas admitidas por el canon occidental de la filosofía y las tradiciones académicas.

En el espacio caribeño neerlandés hay autores de menor impacto en medios latinoamericanos y menos conocidos en el ámbito insular, pero sí de apreciable desenvolvimiento en los Países Bajos. Allí se distingue la obra pionera de Anton de Kom o de Terry Agerkop y, más reciente, la labor editorial y poética de Lasaña M. Sekou y otros colaboradores.

La relación de nombres y obra escrita podría ser mayor. De ellos pocos se han desempeñado como filósofos o esquivan reconocerse como tales; tampoco lo son de cátedra y oficio, o sea, del linaje que la tradición demanda. No obstante, son creadores de ideas cardinales, de conceptos que permiten la aprehensión esencial de la realidad insular y sin los cuales construir una historia del decursar del pensamiento filosófico, del acercamiento de este tipo a la realidad caribeña, sería tan incompleta como inútil. Aun así, no se trata de “hacer del monte orégano” sino de hacer justicia epistémica.

Otros datos son de interés en el avance del ejercicio del pensamiento y de la vida académica. En primer lugar la presencia fáctica

de los Estados Unidos, sus incursiones militares sistemáticas (Cuba, Haití, República Dominicana, Puerto Rico, Panamá, Nicaragua, Veracruz) y la creación de los departamentos franceses de ultramar como nuevo juego o estatus impuesto en 1946, que le dejaba a sus conciencias críticas el fenómeno de la asimilación y el quiebre de tan denostada identidad. A su vez el inicio de revueltas y sublevaciones en las islas anglófonas a partir de los años treinta y el forcejeo de su dependencia generaron un cuestionamiento crítico notable, básicamente desde fuera de las islas mismas, conectado con la metrópoli.

Por otra parte, la guerra en España y en Europa condujo a decenas de intelectuales hacia las islas mayores, como José Ferrater Mora, José Gaos, María Zambrano, entre muchos más, quienes con poco asidero y plaza para sus ideas comenzaron a destacar los nuevos bríos de pensamiento occidental traduciendo y difundiendo con titánico esfuerzo la obra filosófica europea. Ortega y Gasset ya tenía sus discípulos antillanos y la huella, en una u otra isla hispana, fue notoria.

La filosofía académica se hizo pujante y comenzó a contar con el desarrollo de instituciones, medios de difusión y replicadores de lo que en el mundo se hacía por este tiempo. Surgieron sociedades, revistas de filosofía y congresos en el continente latinoamericano. Los filósofos de Cuba, Puerto Rico y República Dominicana ven la reanimación de la vida gremial y surge en La Habana la Sociedad Cubana de Filosofía (1948), la *Revista Cubana de Filosofía* (1946) y el Instituto de Filosofía (1950), adjunto a la sociedad fundada. La Escuela de Filosofía de la Universidad de La Habana se reanimó, tras superar la huella del positivismo y la crítica década anterior. En la Universidad de Puerto Rico, en Río Piedras, también se apreció el nuevo ánimo de reanimación filosófica que hacía ir y venir, de La Habana a San Juan, a intelectuales como a la española María Zambrano.

El Caribe anglófono, heredero de la desestructuración cultural e institucional del colono ausentista, no tuvo universidad propia hasta 1962, en que se crea la Universidad de las West Indies (UWI) —con sedes en Mona (Jamaica), Cave Hill (Barbados) y St. Augustine

(Trinidad)– a partir del Colegio Universitario de las West Indies, dependiente de la Universidad de Londres y hoy extendida en campus que se han diseminado por la casi totalidad de islas anglófonas. Las editoriales fueron escasas hasta entrado el siglo XX. Sin embargo muchos de los intelectuales se desarrollaron fuera del espacio insular, como Cyril Leonel Robert James, George Lamming o Eric Williams, autor de estudios como *Capitalismo y esclavitud. El negro en el Caribe e Historia del Caribe*.²⁴

Entre los huracanes que han removido la región tuvo lugar un suceso en la que ha sido considerada la isla más caribeña del Caribe: Cuba. Se trata del triunfo de la revolución de 1959, que, como vislumbrara C. L. R. James en 1962, abría tiempos nuevos en el Caribe, el cierre de un ciclo en la búsqueda de “la identidad, la independencia y la revolución” y a su vez el comienzo de otro nuevo.²⁵ El acontecimiento hizo girar, poner a debate e incentivar una obra de pensamiento renovador, aunque luego quedara más apegada, en sus formas académicas, a las perspectivas de Occidente. No obstante, es imposible dejar de considerar lo sucedido en el ámbito teórico crítico y de lo cual hay estudios que así lo constatan.

De este modo, está claro que existe un camino, un “viaje del conocimiento” dado en las lenguas del colonizador, que busca ir más allá, trascender lo dado, y que se va descubriendo como la filosofía de Caliban –del esclavo que aprendiera la lengua de Próspero con consecuencias incalculables–, que se indisciplina y a su vez maldice con la plaga roja.

²⁴ Cfr. *Eric Williams: Capitalismo y esclavitud; El negro en el Caribe y otros textos*, pp. 3-108; y *De Colón a Castro: la historia del Caribe 1492-1969, respectivamente*.

²⁵ Cfr. “De Toussaint L’Ouverture a Fidel Castro”. apéndice a la edición de 1962; en C. L. R. James: *Los jacobinos negros*, pp. 297-318.

III. Conceptos y temas de la filosofía caribeña

Si bien se asume que la filosofía es un modo peculiar de conocimiento, la capacidad de “pensar abstractamente” en conceptos y categorías, y que es además un proceso que permite captar la realidad histórico-concreta del “estar siendo” no como acción separada, ni como especulación abstracta, sino como expresión crítica del proceso real de vida, como reflexión que se levanta sobre los datos “empíricamente registrables” en función de la práctica transformadora, entonces corresponde exponer los conceptos dados en el pensamiento filosófico caribeño, no siempre por profesionales de oficio y de cátedra. Estos conceptos se caracterizan por ser de máxima generalidad; por abarcar un contenido teórico-científico y también valorativo-cosmovisivo, propios de un tiempo histórico, resultado de la praxis concreta; por ser determinaciones del universo del pensamiento teórico caribeño; y por ser una especie de esquemas lógicos, puntos nodales, modelos teóricos, claves de interpretación, que sintetizan y abrevian el conocimiento y la práctica social caribeña. La calificación de los mismos como filosóficos constituye un problema gnoseológico que requiere hacer referencia a sus contenidos y correlacionarlos con otros de su tipo, de semejante amplitud.

Es prudente advertir de nuevo que algunos pensadores –ajustados a la tradición de conceptualizar la filosofía según esta ha sido “naturalizada” y convertida en canon por la forma enajenada y abstracta

del oficio académico-profesoral– ofrecerán resistencia a considerar estos conceptos como filosóficos. Se prefiere en ocasiones perífrasis tales como conceptos del pensamiento caribeño “de tipo filosófico”, de “implicación filosófica” de “significado filosófico”. Sin embargo, estos conceptos desempeñan un papel cosmovisivo, ideológico y metodológico, y además trascienden el orden disciplinar tradicional sin ser exclusivamente válidos para las ciencias como la antropología, la etnología, la historia o las humanidades. Vistos así, son herramientas esenciales en la aprehensión del mundo caribeño, resultado de un devenir histórico, de una experiencia y una práctica concretas.

Con anterioridad había hecho referencia a que los conceptos filosóficos, o la reproducción ideal de un mundo real en conceptos y categorías, refiere el estatus ontológico, la “existencia” de un “ser caribeño” de una “realidad” que trasciende la diversidad fenoménica, individual, del “ente” sin que ello implique la construcción metafísico-especulativa, ideológica, totalizadora, de un metarrelato más, al servicio de propósitos perentorios del mercado, la política, la ideología o la academia, producida por intelectuales de la “ciudad letrada” y no de la “ciudad real” –en esa tendencia de los primeros por homogeneizar la vida colectiva. De tal modo, el análisis que presento de los conceptos “negritud”, “choteo” y “creolización” pertenecientes a tres mundos culturales caribeños –francófono, anglófono e hispano–, así como de otros conceptos que se relacionan con las problemáticas a las cuales responden, no son figuras eternas, separadas de las condiciones en las que surgen y se expresan. Estos conceptos, como expresión teórico-filosófica de la realidad, de la existencia caribeña, son histórico-concretos, encajados en el mundo que refieren, no aplicables a todos los pequeños espacios ni a sus bordes continentales.

Atendiendo a esta dialéctica, a la unidad histórica entre la realidad y el conocimiento, entre el objeto y el concepto que busca aprehender y que sintetiza ese lapso de tiempo, serán valorados a continuación estas abstracciones del proceso cognoscitivo, estimando su determinado contenido y amplitud, su nexos con la realidad de la cual son expresión y cómo son definidos por sus autores, pues una

vez que surgieron de necesidades práctico-teóricas se asocian a un pensador o grupo. La tarea a emprender –de definirles– es valorar cómo se describen y delimitan sus bordes, lo cual significa relacionarlos, encajarlos con otros de semejante amplitud y contenido, tratar su carácter histórico, su valor cosmovisivo, teórico, ideológico y valorativo.

El concepto "negritud"

“Negritud” constituye, entre los conceptos del pensamiento caribeño, uno de los de mayor trascendencia filosófica. Con él se revela la realidad sumergida, aplastada por la representación occidental y desconocida por las filosofías del poder hegemónico. La filosofía occidental como reproducción conceptual de “la realidad”, “el ser”, “la existencia”, ha dejado fuera y a ocultas, en el anverso suyo, al ser otro racializado, negro, indígena, colonizado, del Sur global.

Este concepto –de elevado impacto entre las décadas del cuarenta al sesenta del siglo XX, en los estudios y las prácticas políticas caribeñas, africanas y de todo el Tercer Mundo– tiene como antecedente el uso del término “negritude” por tres jóvenes de Martinica –Jules Monnerat, Etienne Lero y René Menil– en 1932, en la revista *Légitime Déjense*, donde se cuestionaban “el mundo capitalista, cristiano, burgués” y defendían estar contra la opresión colonial y el racismo.

Dos años después fue creada en París la revista *L'Étudiant Noir*, en la cual se reafirmaba también la reivindicación de los pueblos negros, cuya historia había sido un drama en tres actos: “primero esclavizados” después formados en la asimilación, y por último “los jóvenes negros de hoy no quieren ni esclavitud ni asimilación. Ellos quieren emancipación”. En sus páginas el intelectual martiniqueño Aimé Césaire,¹ en compañía de Léopold Sédar Senghor, de Senegal, y

¹ Aimé Fernand David Césaire (1913-2008) puede ser considerado uno de los pensadores más importantes del Caribe en el siglo XX. Además fue un notable poeta y político

de León-Gontran Damas, de la Guayana francesa, hablan de negritud (*négritude*, en francés). Si bien Césaire consideraba que el concepto fue una construcción colectiva y no suya, Senghor se lo atribuye y es a partir de su enunciación en la revista que se abre como perspectiva conceptual, con arduas implicaciones de emancipación cultural y políticas, en apariencias para el mundo negro, pero de fondo para el mundo en su totalidad.

En sus inicios, para Césaire y Damas la *négritude* servía para revelar algo oculto de la identidad propia: el componente africano; mientras para Senghor significaba ratificar su condición en un mundo de racismo antinegro. Sin embargo, con esta figura o noción podían hacer visible un mundo marcado por la enajenación cultural propia de las sociedades coloniales, así como revelarse contra la asimilación, la opresión cultural y el desprecio por la cultura de los pueblos negros.

Entre los intelectuales caribeños la problemática negra y el papel del negro en las culturas antillanas había sido ya un tema central con antecedentes inocultables. En la literatura se apunta generalmente al lugar de los intelectuales haitianos a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Se destaca a Antenor Firmin, quien refutara la obra del

antillano, alcalde de Fort de France por más de medio siglo. En 1931 fue a estudiar a París y al terminar su carrera en 1939 volvió para siempre a Martinica, donde ejerció la docencia al igual que su padre, en el Liceo Schoelcher, junto a su esposa Suzanne Roussi, compañera de ideas y destacada intelectual antillana. En 1941 el matrimonio Césaire, René Ménil y Aristide Maugée fundaron la revista *Tropiques*. Ese mismo año el surrealista francés André Breton “descubrió” el poemario de Césaire *Cuaderno de un retorno al país natal* (1938) y lo dio a conocer en edición bilingüe con un prólogo suyo, lo cual elevó su visibilidad internacional. Césaire fue diputado a la Asamblea Nacional Francesa por Martinica de 1945 a 1993, escenario donde leyera en 1948 el texto que devino luego *Discurso sobre el colonialismo*. Aprobó el estatus de Departamento de Ultramar para Martinica en 1946, siendo por ello impugnado por independentistas y movimientos de izquierda martiniqueses. En 1947 creó, junto con Alioune Diop, la revista *Présence Africaine* que garantizara la publicación de innegables valores para el movimiento de la negritud, de reconocimiento a los valores negros, el panafricanismo y la descolonización. En 1956 abandonó el Partido Comunista Francés, donde militaba desde 1945, y dos años después fundó el Partido Progresista Martiniqués (PPM), desde donde reivindicó la autonomía de Martinica.

filósofo francés Joseph A. de Gobineau, *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*, un texto medular del racismo europeo. Firmin escribió, por su parte, *De l'Égalité des Races Humaines* [*De la igualdad de las razas humanas*), y sostenía que todos los hombres tienen las mismas cualidades y las mismas faltas, sin distinción de color o formas anatómicas, pues “las razas son iguales”. Otro gran pensador haitiano esencial en la comprensión del tema fue el antropólogo Jean Price-Mars, quien publicara su libro *Así habló el tío*, redactado en medio de la ocupación norteamericana de Haití entre 1914-1934, y en el cual visibilizaba el lugar de la cultura de raíces africanas en la isla, en un entorno de marcado desprecio por el color.

En el Caribe hispano, en el ámbito científico, artístico-literario y en el ensayo reflexivo, también había una historia extensa, con valoraciones críticas sobre el tema negro. Por ejemplo en José Martí, en sus ensayos “Mi raza” y “Nuestra América”, y durante las primeras décadas del siglo XX se encuentran los estudios de Fernando Ortiz, así como los ensayos y la poesía de Nicolás Guillén, de Lino Dou y otros. El negrismo fue un movimiento literario y de crítica que tuvo lugar entre la década del veinte y el treinta en las islas hispanas, y que impulsó y dio voz al negro cubano, depositario del rechazo y la no aceptación por la sociedad. A su vez, en los Estados Unidos se habían dado reflexiones como las de W. E. B. Du Bois, y acciones como las de Marcus Garvey y el Renacimiento Negro de Harlem, antes mencionado.²

Aimé Césaire considera necesaria la toma de conciencia concreta de la historia y la cultura que conlleva ser negro, lo cual constituye el contenido primigenio del concepto de la negritud. En su poemario *Cuaderno de un retorno al país natal* (*Cahier d'un retour au*

² Cfr. Rene Depestre: *Buenos días y adiós a la negritud* pp. 19-44; Aimé Césaire: “Discurso sobre la negritud” en *Discurso sobre el colonialismo* p. 89; Salvador Bueno: “El movimiento poético ‘afrocubano’ y Nicolás Guillén”; Aura Marina Boadas: “Introducción”; y Felix Valdés García: “Universales rotos, trampas desechas, valores sin alas: La problemática racial en el pensamiento caribeño”.

pays natal, 1939), considerado por Immanuel Wallerstein como la mayor expresión artística de la negritud,³ Césaire escribe:

mi negritud no es una mancha de agua muerta en el ojo / muerto de la tierra / mi negritud no es una torre ni una catedral /se zambulle en la carne roja del suelo /se zambulle en la carne ardiente del cielo /perfora la postración opaca de su recta paciencia

A diferencia de Senghor y de otros pensadores africanos, Césaire considera que en las Antillas se sentía la vergüenza de ser negro y se buscaba todo tipo de perífrasis para designar esta identidad:

Se empleaba la palabra *noir* en lugar de *négre*, se decía un hombre moreno y otras tonterías por el estilo [...] tomamos, pues, la palabra *négre* como una *palabra reto*, Era un nombre de desafío. Era un poco la reacción de un joven encolerizado. Como había vergüenza de la palabra *négre* > pues retomamos la palabra *négre*, [...] Había en nosotros una voluntad dedesafío, una afirmación violenta en la palabra *négre* y en la palabra *negritude*.⁴

De este modo, la negritud se convierte en sinónimo de resistencia a la enajenación y a la asimilación cultural provocada por los mecanismos de dominación colonial y una forma de combatir el colonialismo en los tiempos de enfrentamiento revolucionario a la dependencia colonial vigente en el Tercer Mundo, como humanismo concreto que conduce al compromiso político de descolonización de África, el Caribe y Asia y de crítica a los modelos y presupuestos moderno-coloniales. El concepto expresa reacción contra la opresión del sistema colonial y el racismo reinante en el mundo de las metrópolis y sus colonias o regiones liberadas.

Con él, se pretende reconocer y liberar a la cultura negra, y en general a todo el imaginario moderno que ha relacionado lo negro

³ Cfr. Immanuel Wallerstein: "Aimé Césaire: colonialismo, comunismo y negritud" en Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo* p. 7.

⁴ Citado por René Depestre: *Buenos días y adiós a la negritud*, pp. 102-103.

con lo negativo, el reverso de lo blanco, la antítesis de lo civilizado. Tanto en lo cultural y lo antropológico, como en lo político, lo social, lo simbólico, lo psicológico, en la experiencia individual y en la vida cotidiana, este concepto va a manifestarse por la igualdad genuina, por la no asimilación bajo algún modelo blanco europeo. Más que referirse a un color y a una cultura –la negra africana–, este concepto refiere una realidad subyacente, resultado de un proceso: la colonización, que impuso un patrón de dominio, así como aplastó la identidad del oprimido, en su condición de “no ser” o de constituir en lo jurídico y en el imaginario total del colonizador lo opuesto a lo blanco, lo bueno, lo justo, lo bello.

Con el colonialismo quedaron a ocultas y menospreciados los valores de la cultura, el pensamiento y la vida de lo que hoy denominamos Sur, así como de los bolsones de miseria del Norte, que en los tiempos actuales reviven y se recrudecen.

Y ello es visible en la desestructuración social e individual, desde la familia hasta niveles psíquicos individuales que expresan este acumulado de marginación y aniquilamiento.

La negritud, si bien parte de un color, de un pueblo, se refiere a más. Apunta a una realidad: aquella que la cultura moderno-occidental capitalista convirtió en su valor opuesto. El concepto negritud es la anulación, el contraste de la blanquitud propia del poder colonial hegemónico, del colono, del amo, del esclavista, del actual empresario capitalista, también actuante en sociedades presentes.

Con la dominación hegemónica el color de la piel se convirtió en el criterio de diferenciación humana. La pigmentación de la piel se hizo criterio que justificaba precisamente la dominación y la superioridad de la dominación. El indígena, el africano y el asiático se hicieron menores, aplastados, desconocidos y sometidos por una perspectiva que les aniquilaba y que se les mostraba como lo verdadero, lo bello, lo civilizado, lo bueno...; una perspectiva de modos absolutos y universales.

En ese sentido, Aimé Césaire se sintió sorprendido cuando conoció la repercusión que tuvo el concepto “negritud” en la comprensión

de la existencia de “negros blancos” para referir la condición de colonizados de los *québécois* durante la revolución tranquila de Quebec, la cual se hacía semejante a la de los afroamericanos en Estados Unidos.⁵ En su *Discurso sobre la negritud*, Césaire afirma que la exageración de Pierre Vallières le hizo sonreír, porque el autor canadiense “aun cuando exagere ha debido al menos comprender la negritud”⁶ Corrían tiempos convulsos para Quebec, cuando se debatía el estatus de esta provincia de Canadá y la condición de colonizados de los *québécois*,⁷ para lo cual los conceptos de negritud y colonizado se hicieron de utilidad, fueron esencia que permitió desmontar su mundo,⁸ En estos años se entrecruzaban las lecturas de Fanon, Césaire, Stokely Carmichael; la actividad y reflexión de los revolucionarios de Quebec y del movimiento negro en los Estados Unidos; y la presencia en Montreal y en otras ciudades del norte americano de activistas e intelectuales caribeños,⁹ que hacían de esta región un lugar

⁵ Quebecuás o quebequenses es la población blanca de origen francés, residente en Quebec, hoy Canadá. Césaire se refiere al libro del periodista y líder del FLQ, Pierre Vallières, *Negres blancs d’Amerique* (1968), traducido al español como *Negros blancos de América: autobiografía precoz de un “terrorista” quebequense*.

⁶ Aimé Césaire: “Discurso sobre la negritud” ob. cit., p. 86.

⁷ Cfr. Jacques Berque: *Les québécois*. Pierre Vallières escribió además *Les Héritiers de Papineau. Itinéraire politique d’un Inégre blanc’ (1960-1985)*. Sartre, también durante la crisis en Quebec de 1970, dijo que estaba claro que los *québécois* “no son parte de Canadá porque son insurgentes y guerreros, luego prisioneros de guerra” (Jean Paul Sartre: “Sartre applaude Québécois”).

⁸ A los debates sobre la situación en Quebec se involucraron intelectuales como Albert Memmi, quien en su prefacio a *Portrait du colonisé. Précédé du Portrait du colonisateur* reconoce que estos son “colonisés d’entre les colonisateurs” en tanto todas las formas de colonización comparten semejantes mecanismos. Jacques Berque escribió de los quebequenses como “colonizados entre colonizadores”.

⁹ En Montreal se habían organizado los activistas políticos caribeños preocupados por el destino de sus islas. El Comité de Conferencias del Caribe (CCC) organizó conferencias y eventos entre 1965 y 1967, con la participación de pensadores e intelectuales como C. L. R. James, Lloyd Best, Orlando Patterson, George Lamming, siendo a su vez el núcleo organizativo del Congreso de Escritores Negros de Montreal, realizado del 11 al 14 de octubre de 1968 en la Universidad McGill, que contó con la participación de líderes del movimiento negro estadounidense y mundial como Stokely Carmichael, Harry Edwards, James Forman, C. L. R. James, Richard B. Moore, el guyanés Walter Rodney y la legendaria cantante de Sudáfrica Mariam Makeoa. Recientemente se ha publicado un libro de David Austin, *Fear of a Black Nation. Race, Sex, and Security in*

de estancia y de cruce de caminos, donde se dieron sucesos como el Congreso de Escritores Negros, en octubre de 1968, o las revueltas de estudiantes caribeños de inicios de 1969 en la universidad Sir George Williams, actual universidad Concordia de Montreal, de amplia repercusión y elevado costo humano y político. Tanto uno como otro suceso estremecieron a Jamaica y Trinidad, donde se dieron revueltas populares que demandaban el regreso del intelectual y líder Walter Rodney, profesor de UWI en Mona, en solidaridad y protesta por los actos racistas y represivos que habían tenido lugar en Montreal. No obstante su importancia, todos estos datos de la historia han quedado, como refiere David Austin, como notas al pie de la historiografía de este tiempo.

La negritud no pertenece esencialmente al orden biológico, aunque es inseparable de la realidad que le hace aparecer. Aimé Césaire afirmaba que con este concepto se “hace referencia a algo más profundo [...] a una suma de experiencias vividas [...] es una de las formas históricas de la condición impuesta al hombre”.¹⁰ No es forzosamente el color de la piel sino una relación. Y una relación, para la valoración filosófica, genera otra dimensión, pues las relaciones se cosifican, se materializan, dominan y se enajenan.

La negritud es la experiencia vivida por las peores violencias de la historia. Y añade Césaire que con el concepto se alude a “una comunidad de opresión experimentada, una comunidad de exclusión impuesta, una comunidad de profunda discriminación” así como una comunidad de resistencia continua y de lucha obstinada por la libertad y la indomable esperanza.¹¹ De este modo, el concepto se abstrae de rasgos individuales, de manifestaciones fenoménicas, para referir la realidad resultante de la perspectiva y los valores impuestos por la hegemonía occidental a lo largo de siglos, como expresión de

Sixties Montreal, que amplía los estudios realizados por él, así como los realizados por Sean Mills en su tesis de doctorado defendida en Kingston, Ontario, y publicada luego como *The Empire Within: Postcolonial Thought and Political Activism in Sixties Montreal*.

¹⁰ Aimé Césaire: “Discurso sobre la negritud” ob. cit., p. 86.

¹¹ Cfr. ídem.

la visión de superioridad y dominio ejercida y practicada violentamente sobre el *otro*, sobre el sujeto racializado, distinguido por la pigmentación de la piel.

Césaire precisa que el concepto y el movimiento de la negritud no pretende ser ni una filosofía, ni una metafísica, ni un pretensioso concepto del universo, una vez que por ello entiende disciplinas congeladas y pétreas en la academia occidental. La negritud –afirma– puede definirse como la “toma de conciencia de la diferencia, como memoria, como fidelidad y como solidaridad” al mismo tiempo que no es actitud pasiva ni pertenece al orden del padecer y el sufrir, sino que es “actitud activa y ofensiva del espíritu, es [...] sobresalto de dignidad [...] rechazo de la opresión [...] combate contra la desigualdad. Es también revuelta [...] contra lo que yo llamaría el reduccionismo europeo”.¹²

Así, el concepto que permite leer la reivindicación cultural adquiere un marcado contenido político y una forma concreta, extendida, de humanismo. Por ello Césaire afirmaba: “Soy de la raza de los oprimidos”; y en el Primer Congreso de Intelectuales y Artistas Negros organizado por *Présence Africaine* en París, en 1956, dijo: “El problema de la cultura negra no puede ser evocado hoy en día sin que se plantee de forma simultánea el problema del colonialismo que interrumpió el curso de la historia africana, destruyó la cultura, la vida social y las economías africanas, que le lavó el cerebro a los negros de la diáspora al hacerles creer que eran inferiores”. En el siguiente Congreso de Roma, en 1959, aseveraba estar advertido de los peligros: “¡La verdadera descolonización será revolucionaria o no será! La libertad hay que conquistarla, pero una vez obtenida hay que saber qué hacer con ella”.¹³

¹² *Ibidem*, pp. 86-87. Tanto él como quienes comparten la crítica al eurocentrismo se cuestionan la perspectiva reduccionista y limitada de Occidente, de prepotencia que se vacía. Fanon es una muestra fehaciente de ello y así lo expresa tanto en *Los condenados de la tierra* como en su actitud constante ante las teorías procedentes de la academia y la intelectualidad occidental.

¹³ Los textos de los Congresos de Intelectuales y Artistas Negros, tanto de París como Roma, han sido publicados íntegramente por *Présence Africaine* tras su realización. El primer congreso se puede ver en: *Présence Africaine*, número especial, París, junio-no-

Para Césaire, como para Frantz Fanon y otros intelectuales caribeños, la negritud designa el rechazo a la asimilación cultural, a las imágenes de un negro inmutable, incapaz de construir una civilización. Ello es búsqueda y lucha por la igualdad y la identidad, es afirmación, y a su vez “nuestro derecho a la diferencia”, a la identidad oprimida, en tiempos de identidad reencontrada. La negritud no es ni integrista ni fundamentalista, como tampoco pueril egocentrismo. Y coinciden en afirmar, desde una adecuada comprensión de la dialéctica de lo universal-particular-singular, que su concepción de lo universal no es una “concepción carcelaria de la identidad”: “Lo universal sí, [...] pero no por negación, sino como profundización de nuestra propia singularidad”.¹⁴

Pero, además de constituir un concepto de perspectiva crítica que precisa sus contenidos y limita su amplitud, con el decursar del tiempo su uso –o mal uso– fue validado y se convirtió en un movimiento intelectual y político. No obstante, sirvió también de comodín para propósitos políticos, se hizo esencialista y justificación de procedimientos, así como mecanismo de dominación, como fue el caso de su interpretación por la dictadura de los Duvalier en Haití.¹⁵

A la vez, la negritud como movimiento, si bien fue explosivo en sus inicios, recibió una fuerte crítica entre intelectuales y políticos. Senghor en sus inicios, más centrado en la experiencia africana, lo consideraba como el conjunto de valores culturales del África negra, de “la personalidad colectiva negroafricana” y afirmaba que era “según la definición dada ya por mí (allá por los años 1932-34), el conjunto de valores culturales del mundo negro, tal y como se expresan a través de la vida, las instituciones y las obras de los negros”.¹⁶ El poeta

viembre, 1956. Los índices de la revista se pueden ver en <<http://www.presenceafricaine.com/>>.

¹⁴ Aimé Césaire: “Discurso sobre la negritud” ob. cit., p. 91.

¹⁵ La negritud fue un movimiento intelectual de implicaciones políticas. Sin embargo, su exacerbación o distorsión ajustada a intereses políticos le hizo ser rechazado en décadas posteriores a su auge. Un análisis de la corrupción del contenido y el alcance del mismo lo realiza René Depestre en *Buenos días y adiós a la negritud*.

¹⁶ Léopold Sédar Senghor: *Libertad, negritud y humanismo*.

y político senegalés, al teorizar sobre este fenómeno como “conjunto de valores del África negra”, como una sensibilidad específica de los negros que proveía de una fuerza vital propia al continente, dejó una afirmación que le resultó costosa luego: “la razón es Helena como la emoción es Negra”. Sus juicios y actos provocaron un número considerable de críticas.¹⁷

Entre las limitaciones del concepto y su andada práctica, se suma la reflexión dialéctica de Jean Paul Sartre al escribir el prólogo a la *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* (1948), elaborada por Senghor. Sartre consideraba que la negritud era la toma de conciencia de los negros, la cual se iniciaba con la aceptación de su color, pues era a partir de este que se les oprimía. Para Sartre, la negritud era reconocer esa “cierta *calidad común*” del pensamiento y las conductas de los negros, de tipo esencialista, siendo no más que el momento de la antítesis dialéctica, que se oponía a la tesis de la superioridad del blanco. La síntesis sería entonces la sociedad sin racismo. Sin embargo, la antítesis de la tesis racista podía ser calificada de “racismo antirracista”.¹⁸

También fue objeto de crítica el panafricanismo cultural y la unidad de un ‘mundo negro’, dada la existencia de culturas y contextos sociales muy diferentes en África y sus extensiones a América, Frantz Fanon fue un arduo crítico y al enfrentar la diversidad africana en el acto revolucionario de la descolonización se valió de la expresión de Césaire de que esta idea no es ni cárcel ni catedral,

¹⁷ Para algunos autores el concepto es demasiado simplificador. Es bien traída la afirmación de Wole Soyinka, quien critica diciendo que “El tigre no declara su tigritud. Salta sobre su presa y la devora”. Tanto Fanon, Depestre como el propio Césaire se apartaron del concepto una vez utilizado con fines esencialistas y racistas.

¹⁸ Jean Paul Sartre: “Orphée noir”. En relación con ello, Césaire, advertido siempre del peligro, declaró que: “Nuestra doctrina, nuestra idea secreta, era: ‘Negro soy, negro seré [...] mientras más negro se sea, más se será universal’ [...] Pero Senghor y yo siempre nos cuidamos de caer en el racismo negro” (Aimé Césaire: “Negre je suis, nègre je resterai” entrevista concedida a Françoise Verges, París, 2005; editada por Natalie Levisalles, en *Libération*, 18 de abril de 2008; y citada por Mirta Fernández Martínez: “Raza, racismo, negritud y visión de África en Aimé Césaire” p. 115).

advirtiendo los límites del movimiento o del concepto en la acción práctica de la descolonización. En relación con esto Césaire afirma:

Siento que hay una civilización negra, como hay una civilización europea [...] Y también hay, un poco diseminadas, culturas africanas [...] Si se quiere, existe una gran civilización negra subdividida en culturas diferentes [...] sudanesas, bantúes, senegalesas [...] pertenecientes a una misma era. Como antillanos, al igual que los negros americanos –víctimas unos y otros de la aculturación– pertenecemos a ese mundo, aunque sea de forma marginal. Lo que más me asombra es la unidad del mundo negro –a pesar de su diversidad [...] No, no creo para nada en la permanencia biológica, pero creo en la cultura. Mi negritud tiene un basamento. Es un hecho que hay una cultura negra: es histórico, no tiene nada de biológico.¹⁹

Dos momentos de radicalización y de crítica a la perspectiva de la negritud como fundamento ideológico se encuentran en el pensamiento de Frantz Fanon y René Depestre, Ambos constituyen los más fustigadores representantes de la concepción, llevando el primero la negritud a su máxima expresión de radicalidad con su *Piel negra, máscaras blancas*. Aquí el autor distingue la existencia maniquea de un mundo dividido en dos, blanco y negro, por el sistema colonial que provoca una relación enferma, un universo mórbido que mantiene cautivos de sus prejuicios a blancos y negros. Luego, en *Los condenados de la tierra*, Fanon advierte sobre los peligros y la inoperatividad de la pretensión abstracta, intelectualista, a que conduce la negritud.

René Depestre critica la forma esencialista de la negritud que tuvo lugar con la dictadura de los Duvalier, en Haití. El movimiento originado por Senghor y Césaire fue para Depestre un nuevo cimarronaje intelectual, que tuvo sus raíces ancladas en los primeros años que siguieron a la Revolución Haitiana con Louis Joseph Janvier, Hannibal

¹⁹ Entrevista a Jacqueline Leiner en la reedición de *Tropiques*, citada por Régis Antoine en Aimé Césaire, *La Tragédie du roi Christophe*, pp. 26-27.

Price y Antenor Firmin, un movimiento que tuvo su continuación en este siglo con la *Revue Indigène* y Jean Price-Mars.²⁰ Depestre considera que la negritud es resultado del colonialismo para el cual lo negro, la cualidad de negro, se hace distintiva de un conjunto negativo de valores. En consonancia con Césaire, Depestre añade que también la negritud es “la toma de conciencia del hecho de que el proletario negro está doblemente alienado; por una parte, alienado (como el proletario blanco) por estar dotado de una fuerza de trabajo que es vendida en el mercado capitalista; por otra parte alienado por su pigmentación negra, alienado por su singularidad epidérmica”. Por ello, “la negritud era la conciencia de esta doble alienación y de rebasarla a través de una praxis revolucionaria”.²¹

A partir del empuje crítico generado por la negritud, generaciones posteriores desarrollaron nuevas propuestas conceptuales de alcance filosófico y relacionadas entre sí, como la antillanidad de Édouard Glissant y la *créolite* de Patrick Chamoiseau, Jean Bernabé y Raphael Confiant, así como se vinculó con otros conceptos de similar magnitud y alcance en la crítica caribeña y del Sur.

Una vez referido el alcance, contenido o la amplitud del concepto, su definición como problema gnoseológico –de definición del concepto– conlleva a la necesidad de encajarlo, relacionarlo, con otro de similar amplitud y contenido. Este es el caso en la literatura contemporánea del concepto “blanquitud” que ha encontrado amplia resonancia sobre todo en la academia norteamericana y que ha sido definido como un mecanismo de opresión racial en una sociedad de confluencias raciales y de dominio de una perspectiva homogeneizante o de políticas oficiales de interculturalidad.²²

²⁰ Según Depestre, los gérmenes de la *négritude* se hallan en Jean Price-Mars con *Así habló el tío*, obra donde se despliega la mejor defensa e ilustración de la cultura nacional haitiana, recuperando los valores originarios de África subsahariana presentes en la cultura haitiana. Cfr. René Depestre: ob. cit., pp. 35-44.

²¹ *Ibíd.*, p. 39.

²² Una extensa bibliografía en torno a la blanquitud (*whiteness*) se ha producido en las últimas décadas en la academia norteamericana. Una muestra lo constituyen los estudios de: T. W. Allen: *The Invention of the White Race*; M. Berger: *White Lies: Race and the*

El autor latinoamericano que de modo más notorio ha escrito sobre la blanquitud ha sido Bolívar Echeverría quien, desde la idea de Max Weber en torno al “espíritu del capitalismo” y el *ethos* que este requiere, problematiza algo inherente a esta sociedad: el “racismo” que “exige la presencia de una blanquitud de orden ético o civilizatorio como condición de la humanidad moderna”.²³ Para Bolívar Echeverría, la funcionalidad de la sociedad capitalista establece un “grado cero” de la identidad humana moderna, que apunta a una “apariencia o una imagen exterior distinguible” una “apariencia física limpia y ordenada de su cuerpo y su entorno” que va hasta el lenguaje, la positividad discreta de la mirada, la compostura de los gestos y movimientos, etc.²⁴ Esta es la “concreción falsa” de la ‘blanquitud’ que surge del intento por crear una “identidad homogeneizada”, un tipo de ser humano íntimamente vinculado al ejercicio de dominación hegemónico europeo a partir de 1492, en oposición a otras identidades.

Como había señalado René Depestre y más tarde Aníbal Quijano, el color se hizo criterio de distinción esencial y eje fundamental del patrón de poder colonial. “Durante los últimos siglos, los pueblos del mundo han vivido bajo la falsa identidad de ‘blancos’, ‘negros’, ‘amarillos’, e ‘indios’, en lugar de vivir su identidad panhumana”;²⁵ esto es lo que plantea Depestre, mientras que al igual que sus colegas,

Myth of Whiteness; Christine Clark y James O’Donnell: *Becoming and Unbecoming White: Owning and Disowning a Racial Identity*; Dalton Conley: *Being Black, Living in the Red: Race, Wealth, and Social Policy in America*; Joe Feagin: *Racist America: Roots, Current Realities, and Future Reparations*; Ruth Frankenberg: *The Social Construction of Whiteness: White Women, Race Matters*; Michael Omi y Howard Winant: *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1990s*; y Paula Rothenberg: *Invisible Privilege: A Memoir About Race, Class, and Gender*. En Cuba han hecho referencia a la blanquitud autores como Victor Fowler (conferencia en diplomado sobre racialidad, Facultad de Artes y Letras, Universidad de La Habana, 2010).

²³ Bolívar Echeverría: *Antología Bolívar Echeverría. Crítica de la modernidad capitalista*, p. 146. Recientemente fue publicado *Modernidad y blanquitud*, de Bolívar Echeverría, que además de la referida *Antología* recoge los textos “Imágenes de la ‘blanquitud’” y “Obama y la ‘blanquitud’”.

²⁴ Cfr. *ibídem*, pp. 146-149.

²⁵ René Depestre: *ob. cit.*, pp. 10 y 11.

quienes reflexionan el problema “desde adentro”, adelanta que en las sociedades coloniales se disfraza la “jerarquía social de clase como jerarquía racial”.²⁶

Según Aníbal Quijano, la idea de raza es un eficaz instrumento de dominación social, surgido con la colonización de las Américas y los inicios del capitalismo: “las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta estructura biológica diferente que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros” fue asumida por los conquistadores como el principal elemento constitutivo de las relaciones de dominación que la conquista imponía.²⁷

La blanquitud no significaría identidad racial, aunque se base en rasgos étnicos de la blancura del hombre blanco como sujeto dominante, sino que más bien es una construcción ética, caracterizada por cierto tipo de comportamiento humano, como estrategia de vida. Para Echeverría, es “la compostura de los personajes, una compostura que denota blanquitud”. Es esa cierta apariencia blanca, frente a la negra, requerida para definir la identidad del ser humano moderno y capitalista, que en los tiempos actuales amenaza con extenderse por todo el planeta: “Podemos llamar blanquitud a la visibilidad de la identidad ética capitalista en tanto que está sobredeterminada por la blancura racial, pero por la blancura racial que se relativiza a sí misma al ejercer esa sobredeterminación”.²⁸

Así, la blanquitud y en consecuencia la negritud como polos opuestos –más allá de la denuncia y el rescate de los valores culturales del negro por el movimiento de la negritud– responde a las exigencias productivistas del capital. La sociedad moderna capitalista, en su empeño por crear valores de uso (mercancías), abandona las formas culturales disfuncionales y valoriza, modifica o anula las

²⁶ *Ibidem*, p. 25.

²⁷ Cfr. Aníbal Quijano: “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en E. Lander, *La colonialidad del saber. Egocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, pp. 216-217.

²⁸ Bolívar Echeverría: *Antología...*, ob. cit., p. 149.

“formas naturales” los rasgos físicos, para crear esa “apariencia física del cuerpo y del entorno”, limpios y ordenados, “una positividad discreta de su actitud y su mirada, y la mesura y compostura de sus gestos y movimientos”.²⁹ Esta pretensión de homogeneización dada en la blanquitud es asumida por individuos no típicamente blancos según su color de piel, pero el orden capitalista así lo valida. Entonces la blanquitud-negritud constituyen imaginarios construidos que trascienden el recate de valores de la cultura africana, muy a pesar de que sea en la comunidad negra africana donde ello se expresa de forma explícita.

Estas nociones pasan a ser cuestiones de orden discriminatorio, racista y de genocidio. Si la blanquitud es lo positivo, lo bueno, lo bello, más allá del simple color de la piel, entonces su opuesto, la negritud, significa lo malo, lo feo, lo desechable, en una sociedad construida sobre nociones mórbidas bendecidas por el orden capitalista, productivista, de esencia genocida. Así, al definir la negritud como concepto, por medio de la blanquitud, se puede reconocer el carácter artificial de las identidades que ambas refieren, basadas en una pseudoconcreción identitaria del nuevo *homo capitalisticus*. Mientras la negrura o la blancura refieren rasgos étnicos o raciales del ser humano “negro” o “blanco” y apuntan a características naturales o biológicas, como el color de la piel; la negritud y la blanquitud no se refieren a la identidad racial, sino que hacen referencias a rasgos éticos y culturales que inciden en el comportamiento humano. Tal es el caso señalado por Pierre Vallières con los “negros blancos” de América, para referirse a los quebequenses como sujetos que comparten la negritud.

El origen de esta construcción, según Fanon patológica, está dado por la condición del sistema colonial, de la modernidad capitalista como hecho europeo, de poblaciones mayoritariamente blancas que ejercieron su dominio sobre los pueblos del Sur y requirieron de mano de trabajo esclava negra e indígena de África y

²⁹ Bolívar Echeverría: *Modernidad y blanquitud*, p. 59.

América, con lo que se generó tanto la blanquitud como la negritud, que han sido funcionales al sistema de dominación.

Para Césaire estaba claro que la negritud, el lugar del reconocimiento y su reclamo se deben a los mecanismos de dominación: “Si los negros no pertenecieran a un pueblo, digamos de vencidos, en fin un pueblo humillado, etc, [...], dele la vuelta a la Historia, haga de ellos un pueblo de vencedores, considero que no habría negritud”.³⁰ Pero el colonialismo se ha erigido “sobre el mayor montón de cadáveres de la humanidad”.³¹

Visto así, tanto la negritud como la blanquitud se convierten en conceptos de nuevas identidades universales, de consistencia pseudoconcreta, falsa, artificialmente creada, destinada a sustituir las identidades culturales con nuevas “identidades francas” surgidas en el capitalismo,³² Ambas son identidades artificiales que se corresponden con el *telos* de una lógica abstracta, la lógica de la acumulación de capital. Distinguirlos así, en esta relación, hace posible estimarlos como conceptos, como categorías filosóficas que permiten leer la realidad insular, el Sur colonial, y el capitalismo realmente existente. La negritud como concepto, surgido del *imput* antillano, constituye una herramienta que descubre una perspectiva distinta; una perspectiva

³⁰ Aimé Césaire: “Poésie et connaissance”, p. 108.

³¹ Cfr. Aimé Césaire: “Cultura y colonización” p. 195. Su discurso fue pronunciado ante la Asamblea Nacional Francesa en su calidad de representante de Martinica.

³² La necesidad de mostrar la blancura, la pureza de sangre, era una preocupación en las islas mestizas del Caribe. Una muestra ejemplificante de la construcción de este valor falseable se puede ilustrar con el caso de la familia de Ramón Emeterio Betances, padre de la Independencia de Puerto Rico, quien viviera la impostura de su tiempo. Su padre se encargó de mover del registro familiar la clasificación de “mezcla racial” a la ae “blanca” para que los hijos tuviesen mayores derechos legales y de propiedad y para que una de las hermanas de Ramón pudiese contraer matrimonio con un blanco caucásico. La familia Betances tuvo que exponer el linaje y sus afiliaciones religiosas, que Betances criticó por toda la ordalía en la cual él y su familia se reconocieron como “blancuzcos” (término legal) y no “prietuzcos” según describía con burla en sus cartas, ante el ridículo procedimiento calificado de hipócrita (cfr. Félix Ojeda Reyes: *El Desterrado de París: biografía del Dr Ramón Emeterio Betances (1827-1898)*, p. 24). Medardo Vitier, visiblemente hijo de mezclas raciales, tuvo que presentar su “prueba de sangre” a inicios de siglo XX para ingresar en la Universidad de La Habana (cfr. expediente de Medardo Vitier, en Archivo Histórico de la Universidad de La Habana).

que ilumina de nuevo una realidad ocultada por el pensamiento occidental, por la filosofía constituida y desarrollada en las academias, que aún hoy le irreconocen.

El concepto "choteo"

El comportamiento social no está definido por una lógica universal y una perspectiva intelectual válida en un universo abstracto, Tampoco los conceptos nos permiten –con sobrado conocimiento– abordar del mismo modo las realidades. Es por ello que a inicios del siglo XX en Cuba se hacía imperioso analizar la realidad que fraguaba de modo muy particular entre los países de Nuestra América y del Caribe, ¿De qué herramientas teóricas valerse para leer este mundo? ¿Cómo pensar y cómo crear unidades básicas que nos permitieran entenderle, no de modo particular, sino creando conceptos abarcadores? Un suceso latente, preocupante, era la actitud propia de la vida cultural y política de la joven nación, conocida como 'choteo' lo cual devenía en una noción concreta-sensible, y teóricamente abstracta.

Jorge Mañach,³³ un joven graduado de Filosofía y Letras, fue incitado a reflexionar detenidamente en ello y a indagar en profundidad

³³ Jorge Mañach y Robato (1898-1961) se desempeñó inicialmente como periodista, ensayista y conferencista desde su regreso a La Habana, en 1922, de Harvard y París. Rápidamente se vinculó a las inquietudes intelectuales de sus contemporáneos, participando en la Protesta de los Trece, el Grupo Minorista, así como en las vanguardias artístico-literarias y en la redacción de la *Revista de Avance*. Fundó el programa Universidad del Aire. Durante la crisis de los treinta escribió *Martí, el Apóstol* y participó de la vida política republicana, ocupando puestos de importancia. Militó en la lucha contra Machado en el partido ABC, luego en el Partido Ortodoxo. Exiliado en los Estados Unidos de 1935 a 1939 fue profesor de la Universidad Columbia de Nueva York. Desde 1940 y hasta 1960 fue catedrático de Historia de la Filosofía de la Universidad de La Habana, lo cual le llevó a desempeñarse como filósofo de la academia. Allí revolucionó los programas de estudio, en particular de enseñanza de la Historia de la Filosofía. Sin embargo, en su obra ensayística desde los años veinte aparece una búsqueda sustantiva, filosófica, con un lenguaje que por figurativo y metafórico no deja

en el fenómeno, valiéndose a su vez del estado actual de la investigación filosófica continental, en particular de la perspectiva de la fenomenología husserliana y de los debates recientes sobre cuestiones humanas de la mano de Freud, Bergson, Scheler, Hartmann, Simmel y otros, reiteradamente referidos por el autor en su obra.

Los problemas económicos, sociales y políticos de la joven república acosaban a los intelectuales que se levantan en la década del veinte, y pesaba la frustración dejada por el establecimiento de la República en 1902, con su ominoso apéndice en la Constitución tras la ocupación norteamericana, La politiquería, la carnavalización de la vida social y política, la crisis en la educación –en la que tanta esperanza se había cifrado con Varona, y que Fernando Ortiz critica en la *Decadencia de Cuba*– constituían un drama creciente. Ello se convirtió en reclamo de análisis y Mañach debatió la crisis de la alta cultura,³⁴ de aquellas manifestaciones superiores del entendimiento, constatando su precariedad, la imposibilidad de su logro tras la independencia política como Estado y tras la independencia social como nación.³⁵

de ser argumentativo y conceptual, independientemente de su labor posterior como profesor.

³⁴ Cfr. Jorge Mañach: *La crisis de la alta cultura en Cuba*. Hay varias ediciones de esta conferencia. Fue publicada en la selección que bajo el título de *Ensayos* realizara Jorge Luis Arcos.

³⁵ La crisis de la alta cultura estaba dada por la falta de producción intelectual (a excepción de pocos como Enrique José Varona, Fernando Ortiz y Ramiro Guerra), la penuria intelectual, el pragmatismo de origen norteamericano, la desaparición de la figura del enciclopédico, y la decadencia del coloquio, la cátedra, la universidad y aquellas disciplinas que como la filosofía allí tenían su cuna. Mañach trataba de descubrir sus causas señalando la corrupción administrativa y un fenómeno latente, el choteo, que distinguió como vicio nacional. También refirió fenómenos como la psicología y el clima, pues entre tanto “ningún sistema filosófico se ha compuesto a 76 grados Fahrenheit”. Para el intelectual llegado de Harvard, el país requiere una “cura de cultura” en años de culto a la juventud, y muy ortegueanamente asume que es tiempo de “minorías” que poseen responsabilidades públicas y sociales. Se necesita de una modernización cultural, una revolución contra las estructuras coloniales, contra el ambiente chato y aldeano, contra las viejas formas de expresión, contra los órdenes sociales de una república que padece de frivolidad, de una crisis de la ilusión, de caudillismo, de la injerencia extranjera y de choteo.

Sin embargo, había un fenómeno que requería análisis: había que diseccionar la realidad y la cultura cubanas de inicios de siglo, elevarse teóricamente sobre ellas y encontrar herramientas conceptuales que permitieran leerles, que permitieran catar estos universales propios. El fenómeno real de ligereza, de falta de gravedad, la capacidad de no tomar nada en serio, de tirarlo todo a relajo, fue objeto de análisis por parte de Mañach, quien fue de la pseudoconcreción a la definición conceptual, como clave para aprehender el momento. En su *Indagación del choteo* Mañach expuso detalladamente esta situación –valiéndose del análisis fenoménico.³⁶

El estudioso parte, con el rigor propio del pensador, del análisis de las acepciones del vocablo en las diferentes lenguas y culturas que conforman al cubano, hasta que pasa a verlo como hecho psicológico que apunta a la repugnancia a toda autoridad y de ahí a las formas como este se manifiesta. Se enfrenta un problema de método, de acercamiento de otro modo a los fenómenos reales. El siglo XIX había tratado de estudiar y de sistematizar las “cosas serias” llenando a la ciencia de conceptos que los años posteriores se encargarían de negarle. Se trata entonces –y es lo que sugiere Mañach– de “ir a lo menudo”, a lo “aparentemente poco serio” y olvidar los presupuestos epistémicos tradicionales del siglo vencido que mostraba, anticipadamente ante sus ojos, su incapacidad para caracterizar la realidad de forma absoluta.

Para Mañach hay una posibilidad que se abre. Los viejos dogmas, las viejas verdades, necesitaban ser depuestas a partir del estudio del fenómeno que se piensa. La circunstancia lo ubica en lugar más cercano a la ciencia y a las posibilidades de estudiar lo propuesto. Una mezcla de nuevos conceptos tratados en la filosofía de los

³⁶ Cfr. Jorge Mañach: “Indagación del choteo” *Ensayos*. Este opúsculo ha sido considerado como un ensayo de psicología social, o texto ameno y profundo; sin embargo, es una obra que apunta a una nueva época en el desarrollo de la filosofía en Cuba, en estrecho nexa con el desarrollo del pensamiento universal: la fenomenología; y una nueva forma de expresión filosófica que siempre le acompañó a Mañach en lo sucesivo: el ensayo filosófico.

neokantianos, la filosofía de la vida, por Ortega y Gasset en España, le ofrecía más garantías que “los principios de los abuelos” como decía. Sin embargo, su relación hacia lo estudiado es siempre filosófica y desde ahí lo aborda: no desde esa aludida perspectiva psicologizante.

A los presupuestos de la ciencia los considera “ideas-globos” de envidiable prestigio de excelsitud; sin embargo, las condiciones republicanas de los años veinte recibían un pinchazo irónico, “privándolas de lo que en criollo se diría ‘su vivió’”. En estos años Mañach asevera que “se insiste en reivindicar la importancia de las cosas tenidas por deleznable” y se afana en descubrir el significado de lo insignificante: “nos urgen los más autorizados consejeros a que abandonemos las curiosidades olímpicas y observemos las cosas pequeñas y familiares, las humildes cosas que están en torno nuestro”.³⁷

Este reclamo suyo indica la puesta en solfa de la vieja forma de asegurar el conocimiento, es decir, de la episteme clásica en suelo cubano, mostrando que los años de influencias del positivismo, que había permanecido en el medio académico cubano desde inicios del siglo, ya se estaban superando. En su texto establece un distanciamiento con la vetusta representación o figura epistemológica, afianzando perspectivas nuevas –las de la fenomenología en boga en el mundo filosófico franco-alemán–, abriendo paso a “la especulación filosófica” cancelada por el positivismo, y asumiendo creativamente, a muy temprana edad, la fenomenología que recién comenzaba a introducirse en el mundo de lengua hispana con Ortega y Gasset, y que ya él conocía de su formación filosófica.³⁸

³⁷ Jorge Mañach: “Indagación del choteo” *Ensayos*, pp. 47-48.

³⁸ El dato de que en 1927 tuviese su primera manifestación notoria en Cuba la fenomenología husserliana es un adelantado fenómeno si lo comparamos con el resto de los países del continente latinoamericano a los cuales estas nuevas influencias llegan con las traducciones al español de Dilthey y Husserl favorecidas por la *Revista de Occidentey* y con el establecimiento a partir de 1939 de los filósofos españoles de la escuela de Madrid y Barcelona. Baste mencionar obras muy parecidas, como la del filósofo Jorge Portilla del grupo Hiperión en México, quien escribió una *Fenomenología del relajo* en la década del cincuenta, un estudio con muchas similitudes que trata, como Mañach, de situar a la filosofía en lo concreto, en la dimensión de lo mexicano.

Lo menudo e inmediato es lo que constituye 'nuestra circunstancia' y con lo que roza nuestra existencia, propone Mañach, Y como lo tenemos tan cerca y tan cotidianamente, se le da por conocido y se le desconoce más. Por eso, reclama algo que confirma la tesis sostenida: "En vez de estudiar a la sociedad por abstracciones voluminosas, la observaremos en sus menudas concreciones, en sus pequeños módulos vitales",³⁹ A partir de estas premisas de reflexión, el autor recorre las diferentes formas en que se da el fenómeno en Cuba, visto como enfermedad y al mismo tiempo como rasgo de una nación que aspira a lograr su ser, un pueblo que se pregunta por su identidad y lo constitutivo de ella, en esta época concreta, en las circunstancias críticas hacia las cuales se dirigía la atención de los jóvenes intelectuales.⁴⁰

La fenomenología, uno de los tres grandes imperios en filosofía al lado del marxismo y la filosofía anglo-americana del siglo XX,⁴¹ había aparecido como doctrina de la apariencia y del conocimiento sensible en oposición a la teoría tradicional de la verdad que abogaba por estudiar las cosas, tal vez menudas, y a andar por los caminos vivenciales de la conciencia hasta llegar al saber absoluto o la ciencia. Según Husserl, su método, ampliamente conocido en la Europa de inicios de siglo, permitiría describir el sentido de las cosas viviéndolas como fenómenos de la conciencia, clarificándolas para llegar a las cosas mismas a partir de la propia subjetividad.

³⁹ Jorge Mañach: *Ensayos*, p. 48.

⁴⁰ Waldo Ross, un estudioso de la historia de las ideas en América Latina, destacó que la obra de Mañach fue un verdadero análisis fenomenológico y señaló la verdadera vocación filosófica y la originalidad de sus intuiciones fundamentales (cfr. Waldo Ross: "Crítica a la filosofía cubana de hoy"). El autor, mientras se cuestiona a la filosofía latinoamericana por padecer de servilismo intelectual, de rastreo de la última palabra de Europa y de afán de los filósofos por colocarse dentro de un *ismo* importado, destaca la obra de Mañach y señala que en la *Indagación del choteo* el autor "ha realizado un verdadero análisis fenomenológico de esta manifestación social característica del pueblo cubano" (p. 10). Además afirma que sus obras indican "una clara vocación filosófica y una fuerte originalidad en sus intuiciones fundamentales" (p. 13). En su conferencia de marzo de 1954, Ross se detiene a valorar al movimiento filosófico cubano y a profesores como Roberto Agramonte, Luis A. Baralt y Medardo Vitier, mientras que la cuarta parte se la dedica a la filosofía de la vida de Mañach.

⁴¹ Cfr. *José Ferrater Mora*: La filosofía en el mundo de hoy.

Ya la realidad no sería reducida a lo dado en las ciencias empíricas, que era por lo que abogaba el positivismo, defendido en Cuba por Varona. En esta reacción, las cosas se toman en su especificidad, tal como aparecen. La filosofía quedaba convertida en actividad descriptiva y el eslogan husserliano de “¡A las cosas mismas!” parece haber sido repetido por el intelectual cubano en su afán de indagación, calificado en ocasiones de superficial, de no riguroso en la caracterización de tan menudo tema: el choteo.⁴²

¿A qué situación responde la reflexión sobre el choteo y su estima como concepto que permite estudiar la realidad, el ser cubano? ¿Se necesitaba de un concepto de tamaña amplitud? El estudio de Mañach pretende leer la realidad de su tiempo en una isla con un sujeto que lleva en sí un acumulado cultural marcado por el laxo comportamiento hispano de criollos y colonos que vivieron el enriquecimiento con la ganadería y el contrabando, y en el último siglo con la plantación, mientras la esclavitud negra se había extendido con todos sus pavores. Tanto el estatus colonial como el horror del sistema esclavista conducían a la evasión de la norma, la transgresión de la ley, el relajamiento y la búsqueda de formas de resistencia ante el peso de lo establecido por el rígido poder y el monopolio colonial que abarcaba todos los órdenes de la vida cubana.

Tanto la obediencia como la súplica, el azar de la vida y la fuerza que reprime, son todos fenómenos que generan mecanismos de escape. La música y la danza, el humor criollo, vienen para revelar aquello que la palabra directa esconde, y son el modo de “dar voz al subalterno”, de expresarse el esclavo negro, el sujeto colonizado. La danza y la música son como una fiesta de aquel cuerpo que el colono mutiló, como dijera Glissant. Carnavalizar y esquivar, eludir y

⁴² Unos veinte años después de publicado el ensayo, en 1947, como parte de un informe sobre el trabajo en la cátedra de la universidad habanera, Mañach reconoce que en este estudio del humor cubano está el método fenomenológico, y que es acaso el primer intento de aplicación que del mismo se haya hecho en Cuba (“Informe quinquenal” entregado por Mañach en 1947, en expediente del profesor Jorge Mañach y Robato, Archivo Histórico de la Universidad de La Habana).

liberarse, encuentran su vehículo en esta forma de resistir. Fanon también refería esta capacidad en los antillanos a diferencia de los magrebíes, mientras alude a un mecanismo que distorsiona hasta el modo de expresar el dolor: el sistema colonial.⁴³

A inicios del siglo XX, la plantación todavía está viva y con ella los efectos del poder represivo y racista. Instituciones como la plantación y la esclavitud, el mayoral, el barracón, el látigo, no son figuras que pertenecen al pasado. En estrecha relación, el choteo se hace mecanismo de resistencia para sobrellevar la dura realidad repetitiva del ciclo azucarero anual, que con el auge de la industria tecnificada a inicios de siglo y el boom azucarero provoca actitudes de resistencia. Según recuerda Antonio Benítez Rojo, ante la adversidad se solía decir: “Lo que hay que hacer es no morirse”⁴⁴ en ese tono de burla, incluso ante la muerte, para crear un intento de fuga ante fuerzas que se han independizado y dominan a la sociedad.

De un mecanismo de resistencia que se hereda, la capacidad de choteo se convierte en rasgo distintivo y en enfermedad cubana. La república desustanciada se sacudía del dominio colonial español y quedaba convertida en una realidad económica dependiente del imperialismo, en una isla con un “fuerte olor a caña”. Se requería entonces de una “limpia” necesaria, como diría Ortiz, de “poda y chapeo” de ese “yerbazal venenoso” conformado por lo caduco, la retórica, la vulgaridad, la cursilería; se requería ir “contra las mayúsculas” y a veces “contra la sintaxis” como aseverara Mañach.⁴⁵ El fenómeno del choteo se hace preocupación de intelectuales y se acude a buscar sus causas en esa capacidad del cubano de tomar a la ligera todo lo tenido como serio y venerable.⁴⁶

⁴³ Cfr. Frantz Fanon: Por la revolución africana; escritos políticos, p. 15.

⁴⁴ Antonio Benítez Rojo: *La isla que se repite*, p. 179.

⁴⁵ Cfr. Jorge Mañach: *Ensayos*, pp. 146-151.

⁴⁶ Según Esteban Montejo, personaje principal de *Biografía de un cimarrón*, de Miguel Barnet, cuando finaliza la colonia (1898) hay fiestas callejeras, mientras la ocupación se encargaba, una vez más como poder, de silenciar los festejos populares, prohibir la algazara y hacer actos oficiales. Sin embargo, los tambores no cesaran de sonar. Véase Miguel Barnet: *Biografía de un cimarrón*; así como las anotaciones que hiciera sobre

A ello se suma que la estrenada vida republicana, a más de veinte años de la ruptura con España, era un arsenal de sucesos de politiquería que se recogían tanto en la prensa, como en el teatro, la música, la gráfica; y todo se asumía con falta de seriedad, como mecanismo de descongestión, de defensa, de aligeramiento de las situaciones que dominaban y también como resistencia al poder formal, a la jerarquía impuesta, a la moral falsa, a la fanfarria y al divorcio, a la no coherencia.

Mañach busca un modelo de interpretación de la realidad, de lo latente, de lo familiar y lo poco conocido. El choteo es una relación, es un modo de ser, y estudiarlo constituye empresa gravosa, pues se trata de un fenómeno evasivo y multiforme. Inicialmente Mañach lo define como la capacidad de no tomar nada en serio, como la repugnancia a la autoridad física y del saber. El choteo es actitud que se erige en hábito; puede ser ligera o incisiva, justo cuando quiebra el sentido de la autoridad.

El estudio del fenómeno le hace a Mañach valerse de un concepto para aprehender la realidad y lo propio que va definiendo mientras lo hace encajar con la seriedad, la gravedad, la responsabilidad, de modo que pasa a ser definido en estrecha relación con la actitud contraria: la gravedad, la responsabilidad, el dominio sobre los actos. El choteo se interrelaciona con lo ético, la norma, la ley, lo estable; con conceptos llegados y manejados, pero que se tropicalizan en la realidad resultante de la colonia, de la intervención norteamericana, la politiquería falsa, la corrupción y la injerencia de valores ajenos.

El choteo no es burla, ni sátira, ni ironía; tampoco es humor. Es enemigo del orden porque el orden es jerarquía y autoridad; es enemigo del prestigio y también es exceso de familiaridad. Tanto la ligereza en el comportamiento, la no gravedad, como la independencia o la no autoridad, son ambiente fértil del fenómeno, haciéndole aparecer como distintivo de la idiosincrasia criolla, o como peculio psíquico tropical. “Con él nos salvamos o nos condenamos”, afirmaba

ello Marial Iglesias en *Las metáforas del cambio en la vida cotidiana. Cuba 1898-1902*, caps. II y VI.

Mañach. Cuando el espíritu criollo se ve amargado por una autoridad falsa o poco flexible, huera, improvisada o excesiva, se dispara con su arma, que es la trompetilla, esa especie de saeta que da en el blanco y que tampoco es dardo, sino “polvillo de molida guasa”.

Así, al avanzar en su exposición, Mañach observa el fenómeno íntimamente relacionado con el poder y el saber: con el poder como dominio físico y con el saber como conocimiento y responsabilidad del individuo, y a su vez con la ignorancia. El choteo es reacción ante el poder; “una negación de la jerarquía” o “un prurito de independencia que se exterioriza en una burla de toda forma no imperativa de autoridad” Sin embargo, “puede ejercer una función crítica saludable” una vez que constituye “recurso de los oprimidos” ante la autoridad, pues esta no siempre es lícita ni *deseable*. El choteo es una de sus grandes defensas que le sirvieran al cubano como amortiguador ante los choques de la adversidad: “surge en toda situación en que el espíritu criollo se ve amargado por una autoridad falsa o poco flexible”.⁴⁷ Pero el autor aclara que cuando la autoridad es genuina y tiene razón de imperio, el choteo no se puede justificar sino como resabio infantil, de alguien que no ha tenido tiempo de madurar.

Estudiar estas circunstancias, este hoy y aquí, implica hacerse de un concepto que permita captar la realidad, tal como lo hicieran los griegos, los alemanes o los franceses –solo que luego los remedios suyos fueron dados como universales de todas las prácticas y realidades en el mundo occidental y en sus dependencias del Sur-. El concepto del cual se vale Mañach permite referir la realidad histórica cubana y convertirla en noción fundamental del pensamiento de este tiempo y como modelo para aprehender la realidad concreta. La definición de su amplitud, de su contenido como concepto, fue agregándose en la exposición para dejar preciso su alcance.⁴⁸ No significa

⁴⁷ Cfr. Jorge Mañach: *Ensayos*, pp. 59-75.

⁴⁸ Además de la indagación realizada y de la exposición del concepto “choteo” el pensador cubano le dedicó esfuerzos al estudio de la vida de José Martí, a la cultura cubana, la política, así como a la historia de la filosofía y el pensamiento cubano. Un último intento por pensar la realidad insular lo constituye su teoría de la frontera,

entonces una noción de la ciencia psicológica, de las ciencias sociales de este tiempo, sino un concepto que se levanta como herramienta para describir una realidad concreta. Al igual que otros conceptos como “circunstancia” o “*habitus*”, de la filosofía occidental, este se hace un modo de ver teórico-especulativo de la realidad cubana.

El choteo se hace esencial, se hace clave para el estudio del comportamiento y la cultura cubana de este período de la historia republicana, sin perder vigencia, a diferencia de quienes luego, en las décadas que le siguen, encerrados en una “torre de marfil”, pueden ser estudiados como legítimos filósofos y profesores de filosofía en Cuba, alejados de todo reclamo de la vida real. Si bien el filósofo alemán G. W. F. Hegel decía que “lo propio y lo característico de la ciencia filosófica es que su concepto solo sirve aparentemente de punto de partida”,⁴⁹ el concepto choteo es como otros conceptos de intelectuales insulares: si bien se corrige con el tiempo, la realidad que refiere no pierde vigencia para los estudios del país.

El concepto "creolización"

Cuando la historia pasa por alto el dato, la narración de lo sucedido en una época, y participa de lo inmutable, de lo eterno –lo que existe en y para sí, según Hegel–, estamos en presencia de la filosofía.⁵⁰ Así ocurre en la reconstrucción, a contrapelo de la línea de la historia contada desde el Caribe, que pretende remontar la narración hecha para adentrarse en el cuestionamiento de los presupuestos, en la elaboración de conceptos que permitan disentir de esa historia y pensarla de otro modo.

antipo de reflexiones contemporáneas entre intelectuales como Gloria Anzaldúa y Walter Dignolo. Una valoración de la relación de Mañach con el marxismo, la filosofía de la vida y en torno a la teoría de la frontera, se puede ver en Felix Valdés García: “Sin hacer del monte orégano. Jorge Mañach en la filosofía cubana”. De Jorge Mañach, véase *Para una filosofía de la vida y otros ensayos, Dewey y el pensamiento americano y Teoría de la frontera*.

⁴⁹ G. W. F. Hegel: *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, 1.1, p. 7.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 15.

Un tema espurio y complejo como la cultura popular de los esclavos traídos de África occidental a Jamaica, y la pervivencia de sus valores, ocultados como resultado de la experiencia traumática del *middle passage* (pasaje medio), no separó ni desconectó a los exesclavos africanos de sus tradiciones, sino que fue “un camino, un canal entre esa tradición y lo que se fue desarrollando sobre el nuevo suelo en el Caribe”.⁵¹ Según Kamau Brathwaite,⁵² la herencia resiste aun en la profundidad de las tradiciones y se lanza a demostrarlo a través del estudio de diarios, historias recogidas de fuentes populares y cierta papelería en archivos británicos. Estos textos le informaban sobre el nacimiento, las relaciones familiares, la muerte o la religión de los exesclavos, y le mostraban que su conexión con África no era cosa del pasado; y esto, a pesar de la no existencia de registros, ya

⁵¹ Kamau Brathwaite: *La unidad submarina. Ensayos caribeños*, p. 54. “La cultura popular de los esclavos en Jamaica” ensayo incluido en esta selección, es un capítulo de su libro *El desarrollo de la sociedad criolla en Jamaica 1770-1820*, publicado en Oxford en 1971 y también por New Beacon Books, al mismo tiempo que constituye un capítulo de su tesis de doctorado en la Universidad de Sussex, defendida –no sin tropiezos– ante el *establishment* académico británico en 1968.

⁵² Kamau Brathwaite (1930) se ha desempeñado como historiador, poeta, ensayista y también filósofo. Ha dejado una vasta obra literaria, académica y editorial en Jamaica, acompañada de importantes conceptos por él fundamentados como “*creolization*”, “*nam*”, *unation language* \ “*Sycorax Video Style*”. Realizó sus primeros estudios en Barbados, su país natal, y en 1949 matriculó Historia e Inglés en Cambridge. En 1953 regresó a su isla y luego se fue a Ghana, lugar donde reconoció su pasado y su nexa con África. En 1962 volvió nuevamente al Caribe para trabajar por un año en Santa Lucía hasta establecerse luego en la Universidad de las West Indies, en Mona, Kingston, donde enseñó en el Departamentó de Historia. En 1966 encabezó, como cofundador y secretario, la organización de la Caribbean Artists Movement (CAM). Defendió su doctorado en la Universidad de Sussex (Inglaterra) en 1968, con un estudio sobre la herencia de la esclavitud, el proceso de criollización y de conformación cultural antillano. Hizo combinar la poesía como actitud con la investigación para referir la criollización en el Caribe y el lenguaje nacional hablado en las islas anglófonas. En 1971 lanzó *Savacouy* como revista de la CAM, como editorial y como proyecto cultural dentro de la UWI en Mona. Ese mismo año recibió el nombre de Kamau en lugar de sus nombres ingleses, al mismo tiempo que realizaba una estancia en la Universidad de Kenya, en Nairobi. Vivió en Jamaica hasta 1988. En 1992 se hizo profesor de literatura comparada en la Universidad de Nueva York. Ha recibido diversos galardones internacionales y caribeños; entre ellos, ha sido en dos ocasiones Premio Casa de las Américas.

que la plantación, la esclavitud y la trata no alentaron bibliotecas ni archivos tangibles, más allá de los que se encuentran en el canto, en las trazas de la memoria, en lo oral y el espíritu.

Por este mismo tiempo otros habían iniciado el desmontaje de las herencias metropolitanas en la recién creada Universidad de las Indias Occidentales en Mona, Jamaica, como centro de crítica y de vuelta a la realidad propia. Brathwaite se vuelca con ellos, a “los mismos pecados, la misma pena, el mismo sol, el mismo mar, el mismo brillo esperanzado”. Es esta la etapa del fin de la dependencia colonial y del renacimiento de Estados independientes que reafirman su identidad y su cultura. Por eso, Brathwaite considera necesario deshacer incluso los modos y los métodos de conocer, así como desaprisionar los valores despreciados y alienados por el pasado colonial.

Kamau Brathwaite se convierte en un intelectual rebelde ante la voz acostumbrada e instituida. Es precisamente contra ella que reacciona: contra la autoridad académica y la metodología mohosa de investigación, por lo que trata siempre de encontrar la voz de los suyos y de darla a quienes han quedado en el ocaso. Una metáfora, un poema irresuelto –como asevera–, lo lanzaron a la investigación y le llevaron a visualizar las raíces africanas, el ir y venir de un mundo en otro, para aquilatar el estado de estar siendo de las sociedades conocidas como West Indies. Buscar a África en el Caribe era romper con las normas y desafiar los fundamentos del saber occidental. Era también revelar otra lógica y otra forma de conocer.

Para ello se auxilia de conceptos que, como aperos de pesca, tira sobre la realidad isleña en su intención de aprehenderla y comprender su esencia. Fundamentalmente se vale de conceptos como “*creolization*”, “*nam*”, “*nation language*” y “*svs*”. Según él, se necesitan otros nombres “que nos abarquen, a todos nosotros que arribamos del pasaje medio”, siendo este denuedo una tarea meritoria de su obra ensayística que le lleva a trascender y le ubica en ese espacio borroso de la filosofía y el pensamiento crítico. Esta reflexión se halla tanto en sus ensayos como en su poesía que, más allá de la denuncia del pasado y el presente, busca cómo explicar de modo general la realidad actuante.

El concepto “creolización”, del cual se vale para abordar su estudio sobre la cultura popular y el desarrollo social caribeño, se convierte en la preocupación fundamental de Brathwaite. Este tema ha generado, tras la exposición del autor, una decena de debates posteriores.⁵³ Para Brathwaite, la realidad insular es un proceso inacabado culturalmente, antes y ahora; esto se percibe en la continuidad espacio-tiempo y abarca fenómenos de a/culturación –que denomina el “*yoking*” o el sojuzgamiento de una cultura sobre otra– y de inter/culturación –relación osmótica sin planificación ni estructura, a partir de este sojuzgamiento–. Como consecuencia se da la creolización o el acriollamiento como proceso y no como producto, como estar siendo y no como ser dado.

Metodológicamente la aproximación al tema requiere de un enfoque interdisciplinario, necesario como la respiración misma, pues la definición del tema tratado se logra de “una proliferación de imágenes, una multiplicación de pruebas complejas, un esfuerzo cooperativo de todos nosotros”⁵⁴ La idea es tratar de ver lo fragmentario/el todo en ese devenir suyo.

Kamau Brathwaite comienza por la delimitación del término “*creole*”, y su uso en acepciones o combinaciones de otros términos como *creolization*, *mulatto*, *incomplete creolization*, *lateral creolization*, *plural creolization*; además de sustantivos como *Euro-creole*, *Afro-creole*, etc. Y luego refiere cómo el término creolización proviene de las palabras españolas *criar* y *colono*, de lo cual se obtiene criollo.

⁵³ Brathwaite en 1973 presentó un *paper* en un congreso sobre diversidad cultural e integración nacional en la Universidad Johns Hopkins, de Baltimore, Estados Unidos. Intelectuales presentes como Sydney W. Mintz, R. T. Smith y otros consideraron que su *paper*, por el modo en que trataba el tema de la *creolization*, y por su estructura, era una especie de *melange* (o “mezcla”), una “declaración poética muy personal” Motivado por ello, Brathwaite decide publicarlo en *Savocou*, en 1974, como folleto para dar continuidad a su esquema o idea sobre la criollización. Este es *Contradictory Omens. Cultural Diversity and Integration in the Caribbean*, donde desarrolla, de modo resumido, el tema que el autor ya había tratado en su tesis de doctorado en 1968, en la Universidad de Sussex. A partir de ello desarrollará el concepto de un modo prolífico. Cfr. VV. AA.: *Questioning Creole. Creolization Discourses in Caribbean Culture*.

⁵⁴ Kamau Brathwaite: *Contradictory Omens. Cultural Diversity and Integration in the Caribbean*, p. 11.

En su propósito expositivo, en su búsqueda de esencias, el autor continúa con las raíces del fenómeno que, en el caso de Jamaica, se da a partir de blancos –de Europa, en particular británicos– y esclavos –fundamentalmente de la Costa de Oro y Nigeria–, pero también de la socialización de estos en las plantaciones y de la imitación resultante, del tratar de parecerse, asimilar, aprender –eso que considera como *mimic-men*–. Debe tenerse en cuenta igualmente la ambivalencia creativa referida por la colega suya, la filósofa jamaicana Sylvia Wynter, al distinguir entre creolización como imitación y lo que ella denomina *indeggenization*, o sea, cuando la cultura del dominado sobrevive, resiste, mientras que en el proceso de acriollamiento se da una falsa asimilación en la que el dominado adopta elementos del dominante para alcanzar prestigio o estatus.

Para Brathwaite, a diferencia de Sylvia Wynter, hay una aceptación-rechazo, un síndrome ambivalente de las dos cosas, dado por la imitación-creación. La imitación real/ aparente incluye la creatividad y esta involucra, a su vez, a elementos significativos de imitación, a pesar de que el única posible en la plantación fuera el blanca. Brathwaite considera que este fenómeno se da a partir de “censores culturales” –que son los que dicen cómo se imita creativamente–, así como por medio de “madres sumergidas” –las cuales, a pesar de la existencia de los censores, permiten que continúe la interculturación y que los negros den más de lo que reciben–. El fenómeno se da también a través de la lengua –o el *speech*, como dice en su original en inglés–, el estilo –que es otro ejemplo de la influencia del negro en el segmento dominante de la sociedad–, así como del sexo y las influencias amorosas, un área de intimidad dañada grandemente por las políticas de separación de la sociedad criolla blanca, donde la interculturación tuvo también su espacio, dado en las relaciones del hombre blanco con la mujer negra, la cual le hacía manejar y tomar ciertas decisiones.⁵⁵

⁵⁵ *Ibidem*, pp. 15-21.

Desde aquí se da un *continuum* plural, donde Brathwaite no se refiere a Jamaica como ejemplo sino a las West Indies en general, lugar donde existe la plantación y las instituciones blancas compuestas por las leyes, el aparato represor o la policía, los medios de prensa de los blancos, etc. En su análisis, el autor refiere la diversidad cultural de la región, como resultado de tres sistemas fundamentales de control: el sistema mercantilista o de comercio, el sistema y las sociedades de plantaciones, y los gobiernos imperiales que controlan a los dos sistemas anteriores mediante la esclavitud. A partir de ello se les dio fin a los nativos y, como consecuencia, entraron al Caribe alrededor de 15 millones de africanos entre 1501 y 1865, lo que generó una fragmentación de la sociedad en cuatro líneas: 1) una elite eurocentrada compuesta por oficiales metropolitanos, dueños, comerciantes, banqueros, expertos y visitantes; 2) una clase alta de criollos orientados hacia Europa: plantacionistas residentes, comerciantes locales; 3) una elite intelectual criolla pequeña, formada por un reducido número de blancos, negros y mulatos que reaccionan contra las clases privilegiadas; y 4) la población afrocaribeña –los negros– que son los campesinos, obreros, iletrados, sin acceso a lo establecido por la sociedad colonial plantacionista.

Como resultado de este proceso que el autor analiza en su devenir histórico, surge lo que denomina un “salto a Europa”: “la escuela es inglesa o afrancesada y una condición es ir a la madre patria”. Pero aunque se va hasta allá, el elemento afro-creole persiste y se expresa en la africanización de la cristiandad en las iglesias bautistas, con fenómenos que en Jamaica se manifiestan en el myalismo, el garveyismo, el rastafarismo a partir de la década del treinta, el Black Power de los sesenta y otras formas de ascendencia u origen africano con hábitos de mercadeo, lazos familiares, lengua (dialectos), medicina mágica (*obeah*) y prácticas religiosas: vodú, shango, etc.⁵⁶

Sin embargo, al Caribe arriban, tras el fin de la trata negrera y la pérdida de interés de los ingleses en el azúcar de caña insular,

⁵⁶ Cfr. ibídem, p. 31.

nuevas inmigraciones provenientes de la China, la India y Madeira, lo cual provoca una mayor fragmentación social. La paleta de colores negro/blanco se hace más compleja sobre todo en Guyana, Trinidad y Tobago, Martinica, Guadalupe, Cayena y Cuba. Nuevas religiones eclipsan el panorama practicante, así como otros oficios y una vida social y cultural más compleja, en proceso constante de fragua o de creolización, lo cual implica modelos contradictorios de una sociedad plural con conflictos derivados de las diferencias de razas, clase y cultura bajo el dominio imperial; una sociedad creole basada en la interculturación.

La sociedad nacional que sucede a la colonial, analiza Brathwaite, arrastra ese *melt-mix* o ese *something new* en el que se funden todas las razas/culturas en un ideal sincrético/ sintético, y donde aparece un “nuevo” tipo racial, así como una interpretación *folk/maroon* (pueblo/cimarrón) que mantiene o asume una raíz cultural específica, una visión que va a ser reconocida como norma o modelo para el todo.

El plur alismo étnico y cultural de las islas, el entrecruzamiento cultural, el intercambio lingüístico, el complejo espectro que divisa el estudioso, exige del análisis plural y dialéctico, así como el abandono de perspectivas lineales o binarias, propias de otros posicionamientos epistémicos, A ello apunta Brathwaite, quien pretende hacerse del concepto preciso. La realidad incide en la herramienta teórica de análisis, en el modelo a tener en cuenta, Y para ello se vale de conceptos equivalentes como “transculturación” de Fernando Ortiz,⁵⁷ y “*créolité*” de los estudiosos del Caribe francófono, sobre todo Édouard

⁵⁷ Fernando Ortiz (1881-1969) se dedicó al estudio de la tercera raíz de la nación cubana desde la segunda década del siglo XX, hasta los años sesenta. Desde el punto de vista científico disciplinar se le considera antropólogo, etnógrafo, sociólogo; sin embargo, desde una perspectiva que las trasciende e integra, estudió las expresiones culturales de lo cubano, en particular el componente negro en la cultura insular. C. L. R. James decía que a Ortiz le interesaba “todo lo cubano” y en ese sentido dejó una obra sólida al estudio de la vida negra y mulata de Cuba, pues anterior a los escritores del New Deal en los Estados Unidos él emprendió el descubrimiento de su tierra nativa, introduciendo al Caribe en el pensamiento del siglo XX y manteniéndolo allí. Cfr. “De Toussaint UOverture a Fidel Castro” en C. L. R. James: *Los jacobinos negros*, p. 297.

Glissant,⁵⁸ El modelo teórico del que se vale permite rebatir la discontinuidad histórica, la fragmentación geográfica y política de la región.

Brathwaite es crítico de los presupuestos en los que se afina el saber clásico a la hora de estudiar realidades como las africanas y caribeñas; sugiere liberarse de los parámetros eurocéntricos y tomar conciencia del legado silenciado por la plantación. Es crítico de la visión absolutista de la cultura letrada y elitista del mundo occidental, “existencialmente externalizada en edificios, monumentos, libros y artefactos de la civilización”.⁵⁹ Considera que el contemporáneo Próspero no podía entender que la danza fuera la arquitectura africana, ni que la historia fuera recitada en lugar de ser letra impresa.⁶⁰

Para entender la religión del esclavo, hay que entender otras formas de expresión de la cultura religiosa africana, que es inmanente, o sea, se porta en el individuo/la comunidad, y que no obstante

⁵⁸ Édouard Glissant (1928-2003) fue un reconocido poeta, ensayista y pensador martiniqueño, creador de las teorías de la Relación y de la *créolisation*, así como de los conceptos de “antillanidad” y *tout-monde*. En su obra hay una constante búsqueda de la identidad antillana y una crítica a la experiencia de la esclavitud y el colonialismo. Fue alumno de Aimé Césaire en Fort-de-France y gran amigo de Frantz Fanon. Colaboró con la revista *Présence Africaine*, participó en las dos primeras sesiones del Congreso Internacional de Escritores y Artistas Negros, en 1956 y 1959, y en 1961 fundó el Front des Antillais et Guyanais pour l'Autonomie, que militaba claramente por la descolonización de las Antillas y de la Guayana Francesa. En 1967 creó en Fort-de-France el Instituto Martiniqueño de Estudios, con el propósito de brindar a la juventud antillana una enseñanza de acuerdo con la realidad de su historia y su geografía y contra toda aculturación. En 1971 dio a conocer la revista *Acoma*, que quería fuera un lugar crítico para la reflexión conducida por los propios antillanos sobre los diversos aspectos de una sociedad y sus modos de darse. En 1981 dio a conocer *El discurso antillano*, que tanta influencia tendría en las nuevas generaciones de escritores caribeños. Fue director del *Courrier de Unesco* desde 1981 y en 1988 se trasladó a los Estados Unidos como Distinguished Professor en la Universidad de Louisiana. En 1994 acepta la cátedra de Literatura Francesa en la Universidad de la Ciudad de Nueva York. Dirigió desde 2007 el Institut du Tout-Monde, fundado por iniciativa suya en París, espacio que acogerá la gestión del Premio Carbet de la Caraïbe et Tout Monde, creado por él en 1990 y que se otorga de manera anual a la literatura caribeña de expresión francesa o creole.

⁵⁹ *Kamau Brathwaite: La unidad submarina. Ensayos caribeños*, p. 66.

⁶⁰ Cfr. *ibídem*, pp. 66-67.

sobrevive sumergida y fragmentada, como otras formas de expresión y de la vida cotidiana. Los esclavos africanos construyeron su historia y su hogar con los restos de la memoria, del lenguaje que se hizo rebelde, en el ritmo, la poesía, la música, la narración oral, la danza y la oratoria.

Así, “creolización”, como otros conceptos de intelectuales caribeños, encierra un contenido que le hace abandonar los estrechos límites disciplinares para convertirse en concepto que, además de surgir de la investigación histórica con otros métodos, va hacia la perspectiva filosófica, que implica tener un valor teórico-ideológico, normativo y también metodológico en la compleja trama de los estudios de la realidad caribeña. Como concepto, ha formado parte de un debate que lo hace relacionarse con otros como transculturación, inter- y multiculturalismo, hibridación, etc.

Y, teniendo como base la complejidad étnica y cultural en el proceso de “ser” y “estar siendo” caribeño, esta noción evade las trampas binarias de estudio de procesos humanos complejos y en desarrollo. Como concepto, surge del contexto histórico y geográfico insular en desarrollo: además de lo expuesto por Brathwaite en los setenta, fue desarrollado por estudiosos del Caribe francófono entre los setenta y noventa, en el intento por aprehender conceptualmente la experiencia insular en esa discontinuidad histórica y su fragmentación.

En estrecha relación con la mirada de Brathwaite hacia la creolización se encuentra el intercambio lingüístico y el problema de la lengua, que es el ámbito “donde quizá el amo aprisionó más exitosamente al esclavo, y fue en su (mal) uso, donde quizá se rebeló más efectivamente” del uso del inglés diferente a la “norma”, “el inglés en un nuevo sentido”, el *nation language*.⁶¹ A partir de este fenómeno,

⁶¹ *Ibidem*, p. 97. La problemática del *nation language* fue originalmente tratada en su poesía y luego en una conferencia dictada en Harvard en 1979, publicada bajo el título *History of the Voice. The Development of Nation Language in Anglophone Caribbean Poetry*. Está también en *Roots* (Premio Casa de las Américas, 1986). Cfr. *La unidad submarina. Ensayos caribeños*, pp. 115-191.

argumenta la perspectiva de acriollamiento, que se va imponiendo como resultado del proceso cultural de resistir a la aculturación y la deculturación. El inglés “nos ha dado el pentámetro”; pero “el huracán no ruge en pentámetros”⁶² y hay que buscar un sistema que eduque, que esté más próximo y con mayor intimidad a la experiencia insular.⁶³

⁶² *Ibidem*, p. 123.

⁶³ Brathwaite, consecuente con su crítica a los modelos impuestos, a la norma hegemónica que ha fragmentado y sumergido la cultura y la voz de los pueblos antillanos, busca dar visibilidad, rescatar y dignificar el lenguaje que ha calibanizado la lengua del amo, y reclama ese otro *locus enunciatori*, así como aboga por una letra y una grafía distinta. Todo ello lo lleva en los noventa a su Sycorax Video Style, que es el uso de las fuentes de la computadora, una herramienta de Próspero, para crear sus propias tipografías, diseños de figuras, ilustraciones, imágenes, etc., en ese intento por decolonizar la voz y alejarla de las formas homogéneas y estandarizadas.

IV. Expresión conceptual de la realidad política, cultural y epistémica

Si bien en las partes anteriores de este libro, acorde a una matriz de análisis, se examinaron tres conceptos caribeños –enunciados cada uno en una región lingüístico-cultural diferente– y detalladamente se fue a su contenido, juzgando el mundo real que estos reproducen y cómo los definen sus creadores al lado de otros conceptos de similar amplitud, se hace necesario, para completar la pretensión de este volumen, referirme a otros que también se han generado en la región antillana.

No toda situación problemática genera filosofía. Hay núcleos problemáticos que generan conceptos ligados a la praxis histórica y muestran la preocupación del pensamiento, expresado tanto en las obras más académicas, como en aquellas de autores no estrictamente considerados “filósofos” en el ejercicio profesional del oficio. Sin embargo, la realidad política dependiente caribeña, la realidad socio-cultural y antropológica resultante en la historia y su condición de estar siendo, así como la preocupación por la fiabilidad en los modos como conocemos nuestro mundo, han sido todos grandes temas que han generado en el pensamiento caribeño conceptos e inquietudes filosóficas, generalmente al margen de las formas tradicionales.

A diferencia de la Europa de los siglos XVI-XVIII, donde el enfrentamiento político al poder de la Iglesia se daba por medio de la impugnación de las verdades de la fe y donde surgieron debates ontológicos,

gnoseológicos y epistémicos, en el mundo caribeño las problemáticas fueron diferentes. Las preguntas por la verdad y los modos de conocer se convirtieron en el modo de afianzar una nueva perspectiva y justificar una nueva época. En el Caribe la realidad resultante de la experiencia colonial generó otros temas y en consecuencia exigió otros conceptos que subvirtieran los de la filosofía tradicional, que en mucho ocultan o desfiguran las realidades del Sur.

Una vez que la realidad es dinámica y compleja, su aprehensión teórica se da mediante la abstracción y la capacidad de distinguir, de separar para acometer su estudio. De este modo he preferido reconocer tres grandes temas de la existencia caribeña que generan preocupación teórica y, con ello, la necesidad de valerse de conceptos que considero valiosos para la proyección de una filosofía insular. Pero estos conceptos se entrecruzan y no son exclusivos de un único tema independiente, salvo en la presente distinción realizada.

Los temas que preocupan al pensamiento crítico-filosófico caribeño comparten una misma suerte con los pueblos colonizados y sojuzgados por los centros de poder imperial y sus lógicas de dominación. De ahí que las ideas de José Martí, Ramón Emeterio Betances o Eugenio María de Hostos sean gemelas de las de Bolívar o San Martín, o que el pensamiento y la acción del Che Guevara y Frantz Fanon pertenezcan a los pueblos del Tercer Mundo, a África, al Caribe y Latinoamérica. Este rasgo evidencia la existencia de redes periféricas de pensamiento, de crítica y de acción, que les ubican en un nivel de universalización mayor.

Conceptos de la realidad cultural caribeña

En estrecho vínculo con lo anterior existen otros conceptos, artificialmente delimitados aquí como de la realidad cultural, antropológica, existencial e identitaria caribeña. Vinculados a los ya vistos se encuentran 'enajenación por el color' y "mimesis", estrechamente relacionados con la "negritud" como concepto y como movimiento

político-literario en el Caribe, y con las perspectivas surgidas de la crítica al sistema colonial. Estos se asocian directamente con el autor que con detenimiento definiera sus contenidos y significación para la teoría crítica y revolucionaria, en el conocimiento de un mundo que enfrenta una práctica de transformación compleja. Me refiero al intelectual martiniqueño Frantz Fanon.¹

Ser negro "es bueno y hermoso"² constituía una exclamación con sabida en el Caribe de la primera mitad del siglo xx. La dominación y el sistema colonial distorsionaron la identidad del isleño, pero también lo obligaron a hacerse valer. Siglos de verdad blanca ponían en duda el juicio de quien la asumiera, y esa verdad era gritada por Aimé Césaire. Sin embargo, la carga crítica del movimiento de la negritud, el reconocimiento de los nexos con África, la impugnación al colonialismo y sus experiencias de vida llevaron a Fanon a estudiar la enajenación por el color en lo que fuera su tesis de grado como psiquiatra, titulada "Un ensayo sobre la desenajenación del negro"

¹ Frantz Omar Fanon (1925-1961) estudió entre 1939 y 1943 en el Liceo Schoelcher, con profesores como Aimé Césaire. En 1943 se alistó como voluntario en el Ejército Libre Francés, donde formó parte del 5º batallón compuesto por voluntarios antillanos y africanos. Tras la guerra regresó a Martinica y participó en la campaña electoral de su amigo Césaire. Terminado el bachillerato, fue a Francia con una beca para estudiar medicina en Lyon. En 1951 presentó su tesis titulada *Ensayo sobre la desalienación del hombre negro*, texto de su primer libro y que fue rechazada y reformulada según exigencias académicas. Finalmente se decide por la psiquiatría y de su experiencia médica escribe el artículo "El síndrome norafricano", publicado en 1952. Entre 1952 y 1953 regresó a Martinica, trabajó en el área de psiquiatría del Hospital de Vauclin, pero regresó a Francia ante la poca apertura mental encontrada en la isla. En 1953 fue designado Médico-jefe de servicio del hospital psiquiátrico de Blida-Joinville en Argelia, lo cual definió su compromiso político tras el inicio de la guerra de liberación en 1954. En 1956 participó en el Primer Congreso de Escritores y Artistas Negros celebrado en La Sorbona (París). Fue expulsado de Argelia y en enero de 1957 viajó en secreto a Túnez donde enseñó en la Facultad de Medicina, practicó la psiquiatría en el Hospital de la Manouba y abrió un servicio de hospital de día. En 1958, al ser anunciada oficialmente la creación del Gobierno Provisional de la República Argelina, fue su representante ante los países africanos. En 1959 lo nombraron embajador del Gobierno Provisional de la República de Argelia en Accra. Al fallecer su cuerpo fue enviado a Túnez y recibió un funeral de honor.

² Frase del final de *Cuaderno de un retorno al país natal*, poema de Aimé Césaire que según Fanon tanto influyera en ellos en el Liceo, al escucharlo de su maestro.

y publicada en 1952 como *Piel negra, máscaras blancas*:³ fue este su libro primero, insoslayable en la filosofía contemporánea caribeña y universal.

Frantz Fanon, en su profunda crítica al problema del hombre y la mujer negros, se lanza a encontrar sus causas en el sistema de la sociedad colonial, en la relación de esos conceptos tan manejados y ampliados por él: colono-colonizado. Ambos, blancos que comparten la blanquitud moderna, y negros que comparten la negritud, viven en una prisión. El blanco está preso de sus prejuicios y el negro del color de sí mismo, por lo que se constituyen dos metafísicas que generan relaciones excluyentes, unas radicales y otras piadosas o paternalistas. Fanon pretende buscar las raíces económicas y sociales, también psicológicas, de esta relación enferma: el blanco humanista, encerrado en su blancura, y el negro que quiere ser blanco y se encierra en su negrura.

Según Fanon, hay que sacudir el caparazón de servidumbre construido durante siglos, donde la “civilización blanca” y la cultura europea han impuesto una desviación existencial, para comenzar a desalienar la relación fijada por el colonialismo y la explotación, los valores y las construcciones culturales, humanas, que legan un mundo torcido. Para este proceso la voz de Fanon es determinante y constituye una herramienta aguda que permite deshacer aquellos desvencijados valores y roídas instituciones coloniales.

El objeto de reflexión es la realidad encubierta por un mecanismo de dominación y avalada por la ciencia de lo Uno. Las ideas de una “historia universal”, de una realidad “explicada por la filosofía”, son nuevamente leídas y reinterpretadas por Fanon, una vez que son insuficientes y están dominadas por las trampas universalistas que ponen a ocultas precisamente este mundo enfermo. La realidad, las formas de conocerle, de reproducirla, de reconocer sus valores de

³ Cfr. Frantz Fanon: *Piel negra, máscaras blancas*. En Cuba, la edición más reciente fue publicada por la Editorial Caminos en 2010.

belleza, de lo justo o lo bueno, es el objeto de reflexión y crítica por parte del pensador, quien, siendo antillano, es universal.

La dominación europea ha invisibilizado la enajenación por el color y ha generado la pulsión a la mimesis en el sujeto racializado, diferenciado por la pigmentación de la piel. El negro, el indígena y el “oriental” continúan siendo los mismos en la escala de los valores fijados por la cultura dominante y dada como la de todos. Para sobrevivir al mundo de los valores impuestos, para ser aceptados, hay que plegarse, imitar y adoptar las máscaras blancas del colonizador: “El colonizado escapará tanto más y mejor de su selva cuanto más y mejor haga suyos los valores culturales de la metrópolis”.⁴ Así sucede con el lenguaje, la cultura y la ciencia, puestas en función de una sola lógica, la del dominador, que ha ganado imponiéndose a todas las demás; como si en Occidente estuviesen las llaves de la bóveda y de allí llegasen las ideas, el arte, la filosofía, la ciencias, también las instituciones: todo aquello que nos salvará, como asevera Fanon.

La ciencia ha desempeñado su papel de justificación de la barbarie; sin embargo, convertida Europa en una civilización enferma y amoral, en sujeto de la crítica por el Sur, se devela que el horror del fascismo alemán no es una aberración insólita, sino que ha sido una manifestación intrínseca y repetitiva de la violencia experimentada contra los esclavos y los nativos en el mundo colonial. Pero esta vez el fascismo se tornó contra el blanco y ha resultado una puesta en escena de la experiencia acumulada en el mundo antillano y colonial, y la intelectualidad devela esa verdad.⁵

La crítica a la mimesis –la capacidad de desdoblarse, de negarse, adoptada por el colonizado– ante la actitud dominante del colonizador provoca un comportamiento cargado de complejos. Pocas veces se hace consciente la humillación que sufre el sujeto racializado,

⁴ Frantz Fanon: *Piel negra, máscaras blancas*, p. 15.

⁵ Esta idea de denuncia del fascismo y crítica acerba a Europa, que con tanta fuerza influyera en Fanon, fue expresada por su maestro Césaire inicialmente ante la Asamblea Nacional Francesa y publicada luego, en 1950, como *Discurso sobre el colonialismo*.

como víctima eterna de una imagen de inferioridad y carencia, mientras se esfuerza por llegar a ser, y sobre todo, por ser aceptado.

No siempre, desde la lógica establecida que “naturaliza” las diferencias por el color se descubren posiciones de poder, de jerarquías infranqueables, dadas en las relaciones personales, de pareja, de familia y colectivas. En ocasiones, conminados por la buena intención, se dan opiniones como las de André Breton, quien en el prólogo a la edición del *Cahier d'un retour au pays natal* –el poemario rebelde y épico de Césaire– afirmaba: “Es un negro que maneja la lengua francesa como ningún blanco contemporáneo” Sin embargo, la lengua no se habla diferente en correspondencia con el color de la piel, ni es exclusiva de algunos en detrimento de otros. Fanon pretendía estar por encima, “sin reconocimiento ni odio” tratando de liberar al blanco y al negro, al colono y al colonizado, de una imagen (falseada), de los “prejuicios del color” y redimir a la humanidad entera de su pasado maniqueo: lo blanco es bueno, lo negro es malo; Europa es civilizada, el Sur es salvaje.

Según demuestra Fanon, el sujeto negro se hace esclavo de su inferioridad y el blanco de su superioridad. Esta relación neurotizada se hace propia del mundo colonizado. Descubrir los mecanismos íntimos de una “civilización” que ha sido justificada, santificada, y desmontar sus torceduras, es tarea ardua. Ello es una herramienta para enfrentar las deformadas convicciones que afectan a los individuos del Sur, del África islámica y negra, de la América indígena y mestiza, del “Oriente” diverso y desemejante, como también a los judíos. Ya críticos hindúes como Homi Bhabha han enaltecido el valor de la conceptualización que hiciera Fanon del mundo colonial.⁶

La ontología del negro, su “ser para otro” para el blanco y sus representaciones en el Caribe y en el mundo colonizado, exhibe una

⁶ Entre los teóricos de la poscolonialidad, Homi Bhabha es uno de los que más ha hecho referencia al valor de los conceptos “enajenación por el color” y “mimesis” y a la conflictiva relación colono-colonizado en el mundo colonial. Cfr. Homi Bhabha: *The Location of Culture*, pp. 40-84, 123-138 y en específico el epígrafe “On Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse” pp. 85-92.

escala de valores y de nociones cognoscitivas aptas para el montaje ideológico, liberal-moderno, que lo muestra como símbolo de trabajo, de pecado, de fealdad, de lo biológico, lo natural, lo genital, lo instintivo. Mientras tanto, en el imaginario colectivo, el blanco es sinónimo de virtud, de belleza y refinamiento. Hay un maniqueísmo delirante, afirma Fanon, quien pretende un “inventario de lo real” yendo al inconsciente colectivo, que para él es cultural y no herencia cerebral, a diferencia de lo que propone el freudiano Carl Gustav Jung. El joven martiniqueño se vale de las concepciones de la psicología en boga para lucir un análisis enraizado en otras coordenadas y en función de la desalienación, de la enajenación por el color.

Según los intelectuales críticos de la negritud, para muchos pueblos del Sur, entre ellos del Caribe, el inconsciente colectivo es blanco, europeo, racista, mientras doblan los prejuicios, los mitos y el folklore llegado de Europa. En ellos se farfullan nociones ajenas como “progreso” “civilización” “liberalismo”, provenientes de la sociedad burguesa esclerotizada que prohíbe “toda marcha, todo progreso y todo descubrimiento”, según explica Fanon. Estos conceptos que apuntan a la aprehensión de otro modo del mundo insular y del sujeto caribeño son contemporáneos del proceso de descolonización africano y de una de las experiencias más sangrientas de comportamiento colonialista en Argelia, donde los franceses cometieron terribles desmanes. Fanon lee este momento y enjuicia los mecanismos civilizatorios de la modernidad, del eurocentrismo, los cuales alcanzan en su pluma y en su verbo una severa crítica. Su visión fragua en una perspectiva madura como ideólogo de un proceso en marcha, como filósofo político de una realidad (la del Tercer Mundo, del Sur, del mundo colonial), de una revolución y una guerra, “la más alucinante que haya emprendido pueblo alguno para romper el dominio colonial”.⁷

⁷ Frantz Fanon: *El año Vde la revolución argelina*, p. 9. También es conocido como *Sociología de una revolución*. Al inglés se tradujo como *A Dying Colonialism*. En este segundo libro suyo recoge con optimismo los cambios ocurridos en la conciencia y la realidad del argelino, en ese proceso que da muerte a la mentalidad colonialista,

“Caliban” constituye otro de los conceptos que permiten subvertir y reinterpretar el lugar, la condición identitaria, el ente, la realidad caribeña. Sería imposible la consideración de una filosofía insular en el siglo xx que desconozca el concepto “Caliban” desarrollado y defendido por Roberto Fernández Retamar en los últimos cuarenta años.⁸

Si bien el filósofo alemán G. W. E. Hegel nos afirma que es característica del concepto filosófico ser “punto de partida”, el desarrollado por Fernández Retamar lo es y las ciencias –como también aseguraba Hegel– lo probarán, sobre todo aquellas que miran y aprehenden el mundo desde el Sur. Este concepto se hace esencial para explicar y comprender la región insular.

Como dijera Gayatri Spivak, “Caliban” es un “concepto-metáfora” o, según Gilíes Deleuze y Félix Guattari,⁹ un “personaje conceptual”, que una vez diferenciado como herramienta, o como perspectiva de lectura de la realidad insular por diversos autores, tuvo en la distinción de Retamar sucesivas lecturas. Y es que los conceptos no son acto, sino desarrollo de una idea que sintetiza una realidad.¹⁰

y significa para él dar muerte al colonizado y al colonizador y dar paso a un nuevo sujeto de la historia, que ha empezado a forjarse en la asonada.

⁸ Roberto Fernández Retamar en varias ocasiones me ha aseverado su inconformidad con ser considerado filósofo. En una reciente entrevista realizada afirma: “Dada la pregunta que me ha hecho, debo explicarle por qué no me considero filósofo” para lo cual se remitió a José Gaos, cuando en su *Antología del pensamiento de lengua española en la Edad Contemporánea* (1945) distinguió cierta “literatura especial, que se llama [...] de pensamiento, o pensamiento [...] a secas” una de cuyas especializaciones es la filosofía. Por ello, prefiere ser considerado un pensador, no un filósofo en el sentido técnico, tradicional, amén de haber sido reconocido por la Universidad Central de Las Villas, en 2011, como Doctor Honoris Causa en Ciencias Filosóficas. Esta entrevista ha sido publicada en *La filosofía en nuestro tiempo histórico*.

⁹ Retamar adjudica la noción “concepto metáfora” a Gayatri Spivak y refiere la fuente (“Subaltern Studies. Deconstructing Historiography” en *Other Worlds. Essays in Cultural Politics*, New York, 1987, p. 198). Así mismo atribuye el uso del concepto “personajes conceptuales” a Gilíes Deleuze y Félix Guattari (*Qu’est-ce que la philosophie?* y París, 1991, pp. 60-81), de lo cual se vale para referirse a Caliban como tal. Cfr. Roberto Fernández Retamar: *Todo Caliban*, p. 73. (En lo adelante las referencias a *Todo Caliban* se realizarán por esta edición).

¹⁰ El ensayo “Caliban” fue publicado inicialmente en la revista *Casa de las Américas* (no. 68, septiembre-octubre, 1971). Luego ha contado con sucesivas publicaciones y traducciones a varios idiomas. En 1979, la Editorial Arte y Literatura lo incluyó, con-

El complejo personaje de la pieza de Shakespeare en *La tempestad* ha tenido diversos empleos a lo largo del tiempo y ha permitido reconsiderar la historia no solo desde el punto de vista de Próspero –como ha sido lo habitual–, sino desde el punto de vista de Caliban, lo cual convirtió al ensayo primigenio de Fernández Retamar en el equivalente latinoamericano de *Orientalismo*, de Edward Said.¹¹

Para la representación y el imaginario europeo, apegado a la mitología grecolatina y el bestiario medieval, era probable la existencia de hombres con un solo ojo, hocico de perro o cola de animal; seres grotescos como el esclavizado Caliban, que constituyen la “versión degradada que ofrece el colonizador del hombre que coloniza”.¹² A partir de los escritos de Cristóbal Colón, en las islas “descubiertas” habitaban indígenas mansos y apacibles, mientras otros eran belicosos y practicaban la antropofagia. De la transposición o anagrama caníbal-caribe-caliban, Shakespeare creó su personaje,¹³ un esclavo

juntamente con otros textos del autor escritos hasta la fecha, en el libro *Caliban y otros ensayos*. Tanto su aceptación como comentarios críticos han hecho que el autor revise y revise el texto, lo retrotraiga a las nuevas condiciones como fueron la caída del Muro de Berlín y “las vicisitudes del fracaso del experimento ruso y de su zona de influencia” y el “disfrute exclusivo de Próspero”. Estas reflexiones pasaron a formar parte de la selección *Todo Caliban*. En 1989 fue publicado en inglés como *Caliban and Other Essays*, con prólogo de Fredric Jameson.

¹¹ Varios intelectuales, como John Beverley, Ambrosio Fornet y Desiderio Navarro, refieren los puntos de contacto entre la lectura calibanesca de Retamar de la historia caribeña y de Nuestra América, con la de Edward Said. Cfr. “Caliban revisitado” en *Todo Caliban*, p. 94. Fredric Jameson también lo refiere y agrega que el texto de Retamar antecedió al de Said (1978) en “unos siete-ocho años”. Cfr. “Prefacio a la edición estadounidense” en Roberto Fernández Retamar, *Caliban and Other Essays*, p. 13.

¹² *Ibidem*, p. 25.

¹³ Se considera que Shakespeare, al escribir *La tempestad* (1611), había conocido el ensayo “De los caníbales” de Montaigne, del cual recupera incluso un apartado textual que pone en boca de Gonzalo, un personaje humanista de la obra. A su vez, es común en la literatura el análisis acerca de que el término “caníbal” proviene de “caribe” apelativo con el que Cristóbal Colón nombró a la tribu supuestamente antropófaga que habitaba en las islas, opuesta a los arahuacos o apacibles tainos. Así, “caníbal” es una deformación de “caribe” palabra que se articuló de acuerdo con la idea de Colón de que esos pueblos eran habitantes del reino del Gran Kan, lugar referido por Marco Polo en sus viajes. Siempre se refiere la relación fonética y gráfica entre Caliban-caníbal-caribe.

salvaje y deforme, injuriado, “la otra opción del naciente mundo burgués”, que lo esclaviza, invade sus islas, es su contrapuesto pero, sin él, no puede ya existir. Caliban es el Caribe y se hace su símbolo. Se convierte en el *otro*, el rebelde, el explotado, el subalterno, el excluido, el germen de la revolución y el peligro de su contingencia.

El motivo inicial del ensayo es una pregunta formulada a Retamar en la que se le increpa por la existencia de una cultura latinoamericana, por la existencia misma de Nuestra América, en tiempos en que la Isla vivía la intensidad y gravedad de un proceso que conducía a “separar la paja del grano”; este proceso –no sin estragos– se radicaliza entre los intelectuales cubanos y los de fuera. Retamar se somete entonces a reinterpretar “nuestro mundo, a la luz exigente de la revolución” y en unos cuantos días de escaso sueño y sostén, de “noches febriles”, de desencuentros, de clausura de una etapa y apertura de otra para la Isla, le pone término a una obra convertida en encrucijada, a donde conducirán trabajos anteriores y de donde partirán otros, siempre asistido por la fuerza del concepto que puso a andar.¹⁴

“Caliban”, aunque hijo de circunstancias internas, de reajustes de la mirada desde el Caribe y de Cuba, coincide en el tiempo de arduo debate entre los filósofos continentales acerca de la existencia de un pensamiento latinoamericano auténtico y original, una filosofía latinoamericana, como una filosofía que sirviera a la liberación.¹⁵ Retamar con su ensayo traslada la preocupación y la posibilidad de releer, de reinterpretar la realidad, la historia y la cultura de Nuestra

¹⁴ Retamar refiere los arduos momentos de finales de los sesenta e inicios de la década del setenta, los sucesos relacionados con el encarcelamiento y juicio del poeta Heberto Padilla y su repercusión en la posterior política cultural del país. Ello se expresa en sus ensayos “Adiós a Caliban” (*Casa de las Américas*, no. 191, abril junio, 1993), “Posdata de enero de 1993” y “Caliban revisitado” publicados en *Todo Caliban*.

¹⁵ A finales de los años cincuenta del siglo pasado arranca la preocupación por la filosofía latinoamericana y está la conocida la polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea, ya referida con anterioridad. Desde entonces se han publicado varios textos dedicados al pensamiento latinoamericano –sobre su originalidad, autenticidad, su historia, etc.–. Evidentemente, con estos antecedentes, Fernández Retamar lee a James, Lamming, Césaire, Fanon... todos del Caribe.

América. Caliban, un apelativo dado por foráneos, pero a partir de la realidad concreta insular, es símbolo de los pueblos del Caribe. “No conozco otra metáfora más acertada de nuestra situación cultural, de nuestra realidad [...] ¿Qué es nuestra historia, qué es nuestra cultura, sino la historia, sino la cultura de Caliban?”.¹⁶ Y más adelante afirma: “Asumir nuestra condición de Caliban implica repensar nuestra historia desde el *otro* lado, desde el *otro* protagonista”, que no es Ariel. Significa un punto de partida otro, un locus diferente, una visión cargada de otros contenidos.

Desde el mundo occidental y los centros de poder es difícil nombrar y hacer encajar nuestra realidad con sus moldes conceptuales. Al proceso revolucionario cubano se le buscaba denominación y se le bautizaba. Por ello Retamar se refiere a un discurso de Fidel Castro, de abril de 1971, donde este señala: “Todavía, con toda precisión, no tenemos siquiera un nombre, estamos prácticamente sin bautizar”; sin embargo, añade, “para los imperialistas no somos más que pueblos despreciados y despreciables”.¹⁷

Fernández Retamar reconoce que “las ideas cardinales” de su “Caliban” provienen de José Martí.¹⁸ Y teniendo como sostén a “Nuestra América” advierte a su vez la peculiaridad de la región, la necesidad de invertir la mirada desde Caliban, pues no se puede gobernar a pueblos originales con leyes heredadas de prácticas añejas en Francia o los Estados Unidos, del mismo modo en que “Con un decreto de Hamilton no se le para la pechada al potro del llanero”, ni “con una frase de Siéyes [...] se desestanca la sangre cuajada de la raza india”¹⁹

Las universidades europeas deben ceder a las nuestras y la aprehensión debe estar enraizada en nuestro mundo. La imposición de Próspero –de la universidad y el libro europeo, de la filosofía ajena,

¹⁶ Roberto Fernández Retamar: *Todo Caliban*, p. 33.

¹⁷ Roberto Fernández Retamar: *Caliban y otros ensayos*, p. 37. Retamar cita el discurso de Fidel del 19 de abril de 1971.

¹⁸ Cfr. “Caliban en esta hora de Nuestra América” en Roberto Fernández Retamar: *Todo Caliban*, p. 96.

¹⁹ *Ibidem*, p. 43. Estas frases de Martí son citadas por Retamar.

como de sus defensores, apologetas y amanuenses– debe ceder ante la historia y la realidad de Caliban. Retamar vuelve a la idea reiterada de Martí, para afirmar de nuevo que en la universidad del Caribe, de Nuestra América, “la historia, de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia”, pues “Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra”.²⁰ Por eso destaca, al final del ensayo, la necesidad de revolucionar la academia y, como lo propusiera el Che, “pintarla de negro, de mulato, de obrero y de campesino”.²¹

Dentro de la crítica a la visión de civilización y barbarie, a la civilización –nombre vulgar con que corre el estado actual del hombre europeo, recuerda Retamar a Martí– como estado a alcanzar en el ideal moderno se le debe anteponer la idea de una cultura que se forja en la resistencia, como hija de la revolución y del rechazo al colonialismo.²² Con la inversión propuesta en la comprensión de la cultura, del pensamiento nuestroamericano y su visión calibanésca, hay una ruptura esencial de los presupuestos en los cuales se ha basado el conocimiento de esta parte del mundo y se insiste en leersele. La visión desde Caliban significa romper los moldes epistémicos, buscar otros puntos de partida. A ello contribuye toda la reflexión y el desarrollo del concepto metáfora de Fernández Retamar, dado a la historia del pensamiento para visibilizar la región insular, la cual es siempre singularizada y enaltecida por él.

En el pensamiento caribeño, ya C. L. R. James había invertido la historia de Haití y alumbraba la oscurecida trascendencia del acto revolucionario de Toussaint Louverture. Por su parte, George Lamming volvía sobre James y sobre las implicaciones del drama de Caliban; y Kamau Brathwaite insistía con su poesía en el Caliban pobre del Caribe, donde “el 95 % de mi pueblo es pobre” “negro” y “está

²⁰ *Ibidem*, pp. 43-44.

²¹ *Ibidem*, p. 71. Aquí cita, al final del ensayo, a Ernesto Che Guevara en su discurso en la Universidad Central de Las Villas, al recibir su título de Profesor Honoris Causa, el 28 de diciembre de 1959.

²² *Ibidem*, p. 63.

muerto” en el limbo, mientras el tambor le salva.²³ Entre tanto, Césaire escribía sobre Toussaint y replanteaba la obra original *La tempestad*, de Shakespeare. Para él, recrear el personaje de Caliban, estudiar la historia de Saint-Domingue, era ir a los orígenes, a las fuentes de la civilización occidental y a la historia del capitalismo, cosa olvidada por la filosofía occidental y por la “historia universal”.²⁴ El concepto “Caliban” también fue clave para Leopoldo Zea,²⁵ así como para los estudios culturales y subalternos de hoy. “Caliban” como concepto o síntesis lógica, como perspectiva que invierte las lecturas tradicionales, tiene un contenido y una amplitud que se precisa en el tiempo.

El concepto convive en una red con otros. Caliban refiere el lugar del explotado, excluido, ninguneado, subalterno; o sea, de la otredad caribeña. Es también el “pobre de la tierra”, de Martí; el colonizado y el “condenado de la tierra”, de Fanon,²⁶ También se asocia a la negritud de Césaire y representa al sujeto que se sumara a las transformaciones revolucionarias en Cuba, como aquel que proclamara el Black Power y se lanzara a las revueltas de finales de los sesenta y los setenta en el Caribe anglófono, Caliban es el sujeto de los cambios, desde la Revolución Haitiana hasta las actuales expresiones rebeldes en los barrios

²³ Frases del poema “Caliban” en *Island* (1969). Cfr. Kamau Brathwaite: *The Arrivants. A New World Trilogy*.

²⁴ Retamar destaca que “el primer escritor latinoamericano y caribeño en asumir nuestra identificación (especialmente la del Caribe) con Caliban fue el barbadense George Lamming, en *Los placeres del exilio* (1960)” (p. 32); luego se refiere a la adaptación de la obra de teatro de Césaire, *Una tempestad, adaptación de La tempestad de Shakespeare para un teatro negro* (1969), y el libro de poemas *Islas* (Londres, 1969), donde hay uno dedicado a Caliban. Estos fueron los antecedentes caribeños inmediatos de su elaboración conceptual de 1971, a lo cual le antecede un ensayo suyo publicado en *Bohemia* en 1969. Cfr. Roberto Fernández Retamar: *Todo Caliban*, pp. 32-33.

²⁵ Retamar menciona cómo Abelardo Villegas, filósofo mexicano, reconoce la influencia del texto suyo en la obra crítica de Leopoldo Zea.

²⁶ El historiador Ramón de Armas consideraba –tras la relación establecida por Retamar entre los conceptos de Martí y Fanon– que los conceptos martianos “los humildes” “la masa sufridora” y “la gran masa irredenta” poseen la misma amplitud y contenido que “los pobres de la tierra” y señala que estos conceptos no son “simples giros hermosos, de hermosa prosa. Son en su pensamiento y en su acción políticos, contenidos concretos y precisos” (cfr. Ramón de Armas: “José Martí: el alto sitio de los humildes”, p. 6).

de hojalata de las islas,²⁷ Si Próspero le dio la lengua, “¿Qué otra cosa puede hacer Caliban si no utilizar ese mismo idioma para maldecir, para desear que caiga sobre él, la roja plaga?”, se pregunta Retamar,²⁸ Según Lamming, Próspero le ha dado el lenguaje a Caliban y con ello “una historia tácita de consecuencias, una historia desconocida de intenciones futuras”. Le dio el discurso y el concepto, y “asume su riesgo”, pues pensaba que Caliban podía aprender hasta un punto y no más; sin embargo, su regalo a su opuesto representa su propia prisión,²⁹ El concepto metáfora ha devenido “imagen que ha logrado hacer ver algunas cosas”,³⁰ pues siendo de raíz figurativa ha permitido captar a profundidad la realidad insular. Retamar, como Miguel de Unamuno y José Gaos, comparte la idea de que “nuestra filosofía” se encuentra en forma “líquida y difusa en nuestra literatura, en nuestra vida, en nuestra mística, sobre todo, y no en sistemas filosóficos” como es dado reconocerle a la filosofía modélica eurooccidental, a la cual el autor de “Caliban” le suma sus visiones.³¹

La preocupación por la realidad caribeña –su multiplicidad de formas, su desenvolvimiento histórico, su expresión discursiva y las formas en las cuales se le puede aprehender para intervenir activamente– ha generado también otros conceptos como “discurso antillano” “antillanidad” y “poética de la relación”. Para los pensadores del área hay un discurso que se desenvuelve por medio de conceptos que le permiten asirla. Pero en particular Édouard Glissant lo conceptualiza y lo distingue como “discurso antillano” que se vale

²⁷ Es notorio señalar que en los últimos años ha aparecido, resultado del debate académico, toda una bibliografía inmensa, una “escuela de Caliban” como refiere Retamar a tenor de la expresión de José David Saldívar. Un texto reciente, *Canibalia*, de Carlos Jáuregui, es compendio de ello. En la nota introductoria a *Todo Caliban*, el autor refiere los estudios principales. En el caso del pensamiento filosófico caribeño se destaca el estudio de Paget Henry, *Caliban's Reason*.

²⁸ Roberto Fernández Retamar: *Todo Caliban*, p. 34.

²⁹ George Lamming: *Los placeres del exilio*, p. 183.

³⁰ Cfr. “Caliban en esta hora de Nuestra América” en Roberto Fernández Retamar: *Todo Caliban*, p. 96.

³¹ Esta referencia la retoma Retamar de Miguel de Unamuno: *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, p. 244.

de nociones tales como opacidad-transparencia, lo Diverso (lo rizomático)-lo Uno (lo mismo), Retorno-partida, discurso-acto y, en estrecha relación, “antillanidad”, “poética de la relación” y “creolización”. Otros también permiten captar la particularidad de este mundo, tales como “digénesis” “errancia” “desposesión” “trasbordo”, “*mondialisation*” y “resistencia”, lo mismo que sus análisis de la lengua, la historia y el mundo creole.³²

Si el problema fundamental alrededor del cual gira la reflexión es la existencia, el ente, la realidad: ¿cuál es esa realidad caribeña? ¿En qué radica su peculiaridad? ¿Cuáles son sus universales? ¿Cómo asirla? Toda la obra ensayística de Glissant intenta hacer ese “inventario de lo real” del que hablara Fanon. Es necesario releer, reinterpretar la memoria de las historias borradas y ocultadas por la pretensión de lo uno, de Occidente –afirma Glissant–.³³ Se trata de reconquistar y hacer un discurso propio, de acercarse y conocer una realidad, tantas veces ocultada y que no se ordena de inmediato, no se hace transparente, por lo que exige el derecho a su opacidad, que es lo opuesto a la pretensión de transparencia de la visión occidental, en ese “drama planetario de la Relación”.

La cultura occidental es lo Uno, lo Mismo, lo universal y pretende la transparencia; a su vez se opone a lo diverso y lo anula, se opone al Otro y lo anula, es decir, se opone a los pueblos que constituyen “esa multiplicidad sorda de lo Diverso” cuyos universales abstractos “nos desfiguran”. Occidente hace de los otros un lugar de devastación, de engaños cronológicos y de historias que están por ser descubiertas.³⁴

³² Las ideas y los conceptos de Glissant se dan a lo largo de ensayos suyos recogidos en sus libros fundamentales: *El discurso antillano y Poética de la relación*. En ellos, su reflexión no es solo figurativa, sino, sobre todo, disruptiva, conceptual, acompañada de la intención de leer de otro modo el mundo caribeño.

³³ Cfr. Édouard Glissant: *El discurso antillano*, pp. 9-19. Hay otras ediciones en español de *Le Discours Antillais* (Gallimard, 1997), como la traducción realizada por Aura Marina Boadas y Amelia Hernández, de Monte Ávila, Caracas, 2005. En ambas se incluye *Poética de la relación*. En lo adelante, todas las referencias a este texto se realizarán por la edición de Casa de las Américas.

³⁴ Cfr. ídem.

La realidad en esta parte del mundo es dispersa, hay repetición y en consecuencia otro discurso que está donde habla el silencio; en nuestra realidad se pone en juego la Relación mundial, como argumenta Glissant.

Para el pensador martiniqueño ese “grito del mundo” se hace palabra, se hace discurso por medio de conceptos con una carga semántica, un contenido y una amplitud propios de la realidad que refiere. ¿Cuál es esa experiencia, este mundo a explicar y transformar? No es la experiencia occidental, ni la ontología de su ser; tampoco su gnoseología o formas de conocer, ni la episteme en la cual se basa Occidente.

Para Glissant, el discurso antillano “se asegura de otras nociones”³⁵ y tiene como existencia un mundo particular, resultado de la devastación de la conquista, del genocidio, de la trata y del trasbordo; un mundo nuevo que tiene su génesis en un barco negrero, y que deviene de la plantación y la fusión de muchos universos culturales: blanco europeo, negro africano, asiático, indígena, así como el *creole* sumergido. Todo ello se funde en “una población que en otro lugar se vuelve otra cosa, un nuevo dato del mundo”, y que renuncia de su ser original, pues “aquí hubo desposesión total, resistencia, y hubo cimarroneo”.³⁶ La realidad del Caribe es de retorno exorcizado, de rodeo o de “ir a otra parte”; de creolidad, de camuflaje y de mimesis.

La historia del Caribe no es ese “fantasma occidental” esa “Historia lineal y jerarquizada” “con H” trascendente y universal, sino una historia “transversal, de convergencias subterráneas”, las cuales son las raíces de la Relación.³⁷ “Raíces submarinas, es decir, derivadas, no implantadas con un solo mástil en un solo limo, sino prolongadas en todas las direcciones de nuestro universo por su red de ramas”.³⁸

³⁵ *Ibidem*, p. 43.

³⁶ *Ibidem*, p. 26.

³⁷ *Ibidem*, pp. 126 y 127.

³⁸ *Ibidem*, p. 128. Es válido reconocer que, para el autor martiniqueño, la realidad del Caribe es vista a partir de la realidad insular francófona de Martinica y Guadalupe, de Haití y Cayena, el cual es un mundo dentro de otro, que ha vivido el trauma de la

El concepto “antillanidad” surge de la realidad que indaga el autor y responde más a la aspiración, al ser deseado, a lo real innegable, que a la propia situación factual de la región. La antillanidad es más bien una positividad frágil, “forjada de una orilla a otra”, que padece de una negatividad imperiosa en la medida que es aspiración y es “incesantemente denegada, a menudo diferida, oscuramente tenaz en nuestras reacciones”.³⁹ La antillanidad es, según reconoce, una realidad virtual, una aspiración y una visión, más que una teoría. Significa el re-enraizamiento o la convergencia en el Caribe, en este lugar verdadero que da continuidad a Europa y a África. Este es el espacio donde, por encima del “fraccionamiento de las producciones y del debilitamiento de las productividades, radica la fuerza de la cultura popular”, pulverizada tras el fin de la plantación.

Pero se debe pasar de la vivencia común a la conciencia expresada, de la postulación intelectual a la afirmación colectiva que se apoya en el acto de los pueblos.⁴⁰ Y en ello la constatación intelectual, la formulación de un concepto de su tipo, expresa la urgencia política, económica y cultural de un proceso en curso que ha tenido en otras lecturas la aspiración a la unidad y a la identidad compartida. Sin embargo, en palabras de Glissant, la antillanidad posee sus amenazas y se aplaza, se hace ilusoria en el plano político y es también una nación posible, según ese empeño de formular, como la filosofía latinoamericana, una ideología y la conciencia de un asidero, de un sostén seguro y necesario. Su concepto deviene herramienta para comprender una realidad y una aspiración, en un mundo que está siendo cada día, que se está fraguando y vive el trauma de la dependencia, de la necesidad vital de la integración y de hacer visible una identidad que asegure el propósito. A ello

revolución y el olvido, la fracturación social y muy en particular la asimilación que desmoviliza y da muerte al cimarronaje, a la resistencia de tiempos anteriores como es la experiencia de la departamentalización. La realidad del Caribe y de sus islas cuenta también con la diáspora y la banalización, con el *boeing* diario y la partida.

³⁹ *Ibidem*, p. 406.

⁴⁰ *Cfr. ídem*.

apunta Glissant, justo para ofrecer un marco conceptual, referencial, al tratar esta región diversa y deshilachada, fraccionada por Occidente.

Una constante en la reflexión crítica antillana es el cuestionamiento de la historia, ligada al presente que se enfrenta y como resultado de la imposición fecunda por Occidente del universo trascendental de lo Mismo, de lo Uno, ante ese “conjunto difractado de lo Diverso, conquistado de manera no menos fecunda por los pueblos que han alcanzado hoy día su derecho a estar presentes en el mundo”.⁴¹ De la lectura de la realidad y del discurso caribeño surge otro de los conceptos filosóficos que merecen ser referidos: “poética de la relación”, también formulado por Édouard Glissant.

Para este autor, el estudio de la realidad caribeña y del Sur hace notar que tanto lo Mismo como lo Diverso no son ni uniformes ni estériles, sino resultado del esfuerzo del espíritu humano hacia una relación universal. Lo Mismo aspira a lo universal, y ese imaginario de Occidente, todo el conjunto de sus valores, se lo impone al mundo, el cual se hace presa de su rapacidad. Occidente necesita de los pueblos, de la Relación, pues si “lo Mismo requiere del Ser, lo Diverso establece la Relación”. De ella surge la violencia política y armada de los pueblos que se propaga por impulso de las comunidades y “se expresa en la oralidad y en sus formas nacionales de expresión, en sus lenguas”.⁴²

Posicionado en un *locus* diferente de enunciación –la realidad insular, un lugar rizomático y un espacio con fisuras y no único, donde la diversidad se hace distinción y se vive, y donde conviven tanto el lenguaje impuesto como en el “puesto”, o sea, el creole, o el *nation language* de Brathwaite, el cual no está en las formas obvias de lo uno solamente, sino en el ruido, en el susurro y también en el ritmo–, se pretende una postura en defensa de los pueblos dominados del Sur, que imponen lo que Glissant considera una perspectiva distinta: la

⁴¹ *Ibidem*, p. 182.

⁴² *Ídem*.

Relación, la poética de la relación –entendida la relación como lo relatado, lo relativo, lo rizomático, la expresión del Otro; y entendida la poética como esa forma de expresión colectiva, natural, no importa el modo ni el lenguaje que la ponga en práctica–. Ello es, sin duda, un concepto con el cual se difiere de las nociones occidentales, en ese esfuerzo por re-conceptualizar de otro modo el mundo, teniendo como punto de partida la realidad que le da concreción.

El concepto “poética de la relación” no implica linealidad y está “tejido con arduas paciencias, con derivados irreductibles”⁴³ Tampoco es el texto de Parménides (“el Ser es”) ni su oposición en Heráclito (“todo cambia”), a través de los cuales se han concebido las metafísicas occidentales. La poética de la relación es una transfísica en la cual “el ente (lo que existe en totalidad) se releva. Ella es lo que existe en la totalidad relativizada”.⁴⁴ Esta noción no podría conjugarse con el pensamiento del Uno, ni con sus intolerancias trascendentales, como le adjudica incluso al materialismo “aun siendo histórico”, para referirse a las formas arcanas del materialismo histórico.

La transfísica de la cual habla Glissant tiene una poética diferente a la occidental, pues ella se da en “una labranza de evidencias cuya fuerza es la conjunción” y en un campo no advertido, del cual “somos el fondo revuelto” Esta se sustenta en el “amontonamiento de lugares comunes” y en el “desbrozamiento de oscuros relatados” una vez que la relación “es solo y siempre relevo”⁴⁵ Glissant pretende con ello marcar una forma distinta, inadvertida, reclamada por pueblos que ingresan a un concierto de voces de los *diferentes*, que es el *tout monde* y no el mundo dado por el Uno. A través de estas formas, el autor antepone un discurso que se cuestiona las verdades fijas y establecidas, en las más seria actitud disruptora, crítica, filosófica, del discurso occidental incommovible.

⁴³ *Ibidem*, p. 238.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 239.

⁴⁵ *Ídem*.

Otro concepto del pensamiento caribeño de gran fertilidad en los estudios científicos disciplinares y en los culturales, los cuales nos lo hacen más cercano de distinguir como concepto filosófico por los valores que este encierra, es “transculturación”.

Enfrentar el estudio de la realidad cultural de las islas tras la independencia colonial de Cuba condujo a uno de sus intelectuales a proponer una herramienta teórica de trascendencia, de amplia repercusión para las ciencias sociales y humanísticas, así como para la etnografía, la antropología, la sociología y la historia. En 1940, tras años de labor, Fernando Ortiz definió la “transculturación” generalmente visto como concepto de la antropología; sin embargo, por su amplitud, valor teórico cosmovisivo, implicación teórica y trascendencia transdisciplinar, constituye un punto nodal del cual debe partir cualquier exposición de la filosofía insular.

Desde el comienzo de su obra Ortiz enfrentó la división entre el mundo “civilizado” y “primitivo”, entre “sociedades modernas” de pensamiento lógico y aquellas de mentalidades atávicas y prelógicas.⁴⁶ Pero sobre todo el intelectual cubano se dedicó al estudio del negro,⁴⁷ y fue centro del arduo debate nacional en torno a la integración del negro en Cuba, enfrentando el racismo en sutiles polémicas y leyendo como ningún otro el movimiento en la poesía, las artes y el proceso cubano integracionista que denomina de mulatez.⁴⁸

⁴⁶ Es notorio observar que estas consideraciones de Ortiz anteceden los debates dados en la filosofía africana, considerada inmanente a los pueblos y descrita a través de la existencia de una “fuerza vital” dada en sus expresiones culturales cotidianas. Sin embargo, Ortiz, a diferencia de las ideas del etnólogo belga Placide Tempels en su *Filosofía bantú*, casi veinte años antes, en *Archivos del folklore cubano (1924-1930)* divulgó cuentos, vocabulario y cocina afrocubana, e indagó sobre la organización social de los cabildos, el Día de Reyes, las comparsas del carnaval, y otros elementos de la vida cotidiana del negro en Cuba.

⁴⁷ Ya desde 1906 había escrito *Los negros brujos* y en 1916 publicaba *Los negros esclavos*.

⁴⁸ Tras la Guerrita del 12, sobre todo a finales de los años veinte, se desató una polémica en diferentes medios en torno al problema del negro, su integración y el racismo, que involucrara a intelectuales de prestigio como Guillén, Marinello y Mañach, y a periodistas como Lino D’Ou, Urrutia, entre otros. Ortiz, en 1929, escribió “Ni racismo

Ya en 1940, en el *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* plantea que la historia de Cuba y de América es una intensísima y complejísima transculturación. Si bien para Ortiz “transculturación” es un neologismo, se propone sustituir con él a otra perspectiva: la “aculturación” de uso extendido, que significa “proceso de tránsito de una cultura a otra y sus repercusiones sociales de todo género” Pero transculturación es un vocablo más apropiado para comprender la verdadera historia de Cuba en sus complicadísimos tránsitos culturales, que se expresa en “lo económico, en lo institucional, jurídico, ético, religioso, artístico, lingüístico, psicológico, sexual y en los demás aspectos de su vida”; una historia que se inició con el indio que no soportó, el blanco español y el negro africano procedente de todas las comarcas costeñas de África, “desde el Senegal, por Guinea, Congo y Angola en el Atlántico, hasta las de Mozambique [...] Todos ellos arrancados de sus núcleos sociales originarios y con sus culturas destrozadas, oprimidas bajo el peso de las culturas aquí imperantes, como las cañas de azúcar son molidas entre las masas de los trapiches”.⁴⁹ Este es un fenómeno que continúa con los flujos migratorios de su tiempo, los cuales provocan ese “desajuste y reajuste, *deculturación* o *exculturación* y *aculturación* o *inculturación*, y al final, síntesis de *transculturación*”.⁵⁰

Según Ortiz, el concepto “transculturación” es cardinal e indispensable para comprender la historia de Cuba “y, por análogas razones, la de toda la América en general” en esas fases del proceso transitivo de una cultura a otra, donde no se adquiere una cultura distinta –*acculturation*, en inglés– sino que se da la pérdida o el desarraigo de una cultura precedente, la “*deculturación*”, que a su vez es creación de nuevos valores culturales que pueden denominarse de “*neoculturación*”. Este recurso de encajar su concepto con otros precisa sus bordes y dimensiona su significado y alcance, pues lo

ni xenofobias” y “Cultura, no raza”: de Guillén y sus *Motivos de son* dijo que ahí comenzaba hablar un solo pueblo “en proceso de su *mulatez*”.

⁴⁹ Cfr. Fernando Ortiz: *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, 1991, pp. 86-90.

⁵⁰ Ídem.

convierte en algo más que simple concepto de la antropología o la historia. El autor estaba convencido de su valor heurístico, metodológico, teórico e ideológico, y por eso lo pone ante “la autoridad irrecusable de Bronislaw Malinowski, el gran maestro contemporáneo de etnografía y sociología”.⁵¹

Con el concepto de Ortiz, más que un proceso cultural o antropológico se está rebasando la aculturación que significaba el poder de una cultura en la erradicación de otra, mientras se pretende, ajustado a la investigación, reconocer el valor de las culturas en un mismo nivel, sin que una deba ser superada por la otra –justo la de aquellos que detentan poder–. Tampoco es la adaptación pasiva de una cultura a otra “en un nivel fijo y definido, sino un proceso de dar y recibir en el cual ambas partes de la ecuación resultan modificadas”.⁵²

La transculturación incluye además un conjunto de implicaciones morales y normativas de valor, tal y como Malinowski señalaba en la introducción al libro de Ortiz de 1940, al comentar precisamente el concepto al que se enfrenta el autor cubano. La transculturación pasa a referir valores, nociones, verdades, y a ser de valor heurístico, con lo cual se hace herramienta útil, modelo de interpretación y de síntesis filosófica. Un concepto de su tipo no se hace exclusivo de una forma de conocimiento disciplinar o un grupo de estudios, sino que es central y con él, no sin limitaciones advertidas en otras regiones, se pueden estudiar fenómenos de la realidad cultural resultante en Cuba, en otras islas del Caribe y también en el continente.

Por ello, más que un concepto de disciplinas específicas, comienza a ser un concepto del pensamiento filosófico insular. El mismo, definido en relación con la “aculturación-deculturación” supera la simplicidad unidireccional de estas nociones y posee estrecha relación con otras, tales como “creolización” ya referido con anterioridad; “mestizaje” estrechamente relacionado con el debate en Cuba

⁵¹ Ídem.

⁵² Bronislaw Malinowski, introducción a Fernando Ortiz: *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, 1940, p. XVII.

por esos años y la idea suya de la mulatez de la cultura cubana; “interculturalidad” de más uso en las últimas décadas; e “hibridación” un concepto fundamentalmente asociado a Néstor García Canclini y los estudios culturales de los últimos años.

En la actualidad se debate el uso de este concepto de Ortiz ante las condiciones de la globalización capitalista, de amplias movilizaciones humanas, de comunicaciones dinámicas y relaciones complejas entre lo local y lo global; sin embargo, el prefijo transpone a dos culturas, dos paquetes de valores simbólicos y culturales en relaciones de heterarquía, no de jerarquías de poder, con lo cual se permite un diálogo desjerarquizado y abierto que hace confluir diversas identidades y culturas en una interacción dinámica: de ahí que sea de gran utilidad, por su valor heurístico, metodológico y teórico.

Conceptos de la realidad política caribeña

El estudio de realidades dependientes exige de herramientas teóricas que descubran lo esencial de estas relaciones afianzadas en la historia. Entre los pensadores caribeños se han dado conceptos de ganada utilidad práctica.

Como ya he dicho, las fuentes documentales de archivo, como la metodología tradicional de la ciencia, no son criterio único e infalible, ni apto para aprehenderlo todo. Por ello, el intelectual dominicano Juan Bosch⁵³ trascendió la historia e intentó distinguir esa condición antillana de ser frontera en Nuestra América de los imperios coloniales europeos, lo cual ha marcado el devenir, el ser y la

⁵³ Juan Bosch (1909-2001) fue un destacado intelectual y político dominicano. Don Juan, o el Profesor, fue autor de notables cuentos, así como de novelas y ensayos de hondo contenido crítico social. Dedicó su vida a una comprometida actividad política contra la dictadura de Leónidas Trujillo. Fue el primer Presidente de la República elegido democráticamente en 1963. Su mandato duró unos escasos siete meses, pero intentó realizar profundos cambios en el país. Hoy Bosch continúa siendo un referente vivo de la alternativa y el futuro posible de República Dominicana y un marcado referente de la literatura y el pensamiento en la región.

existencia caribeña, “Frontera imperial” constituye una de esas abstracciones establecidas para leer la historia y trascender los hechos factuales; para subvertir e ir a lo no visibilizado de la realidad; y para comprender el lugar de la región en el tiempo.

Bosch fue a la historia para con toda intención introducir una pauta, un concepto de partida, un modelo que permite valorarla y con el cual instaurar una interpretación de su devenir y de su actualidad. Su historia del Caribe fue redactada cuando los Estados Unidos ocupaban su país, del cual era su presidente; por eso se vio obligado a salir de allí. Su objetivo era subvertir, advertir y hacer variar los presupuestos para leer el pasado y las implicaciones geopolíticas del presente,⁵⁴ Las tradicionales referencias a fuentes y a datos “para eruditos” no son mérito de su texto, por lo cual los historiadores de oficio, quienes demandan la recta metodología y la exposición técnica, le han increpado,⁵⁵ No obstante, es el principio, el punto de partida, el concepto con el cual descubre una realidad ávida de ser revelada, siempre apaleada y subalternizada, Este es el interés del autor, independientemente de haber consultado cientos y cientos de documentos que avalen el texto. El libro, estructurado en veintiséis capítulos, revela un pasado, como describe Nancy Morejón: ‘cruel e implacable cuya historia oficial es desenmascarada con una erudición y una moral aplastantes’.⁵⁶

⁵⁴ Cfr. Juan Bosch: *De Cristóbal Colón a Fidel Castro. El Caribe, frontera imperial*.

⁵⁵ El historiador cubano Sergio Guerra Vilaboy ha señalado que, amén de su mérito de hacer contar la historia del Caribe como la historia del enfrentamiento permanente de sus pueblos contra la injerencia y apetitos de los grandes imperios (que en sus días ha alcanzado sus peores momentos con la intervención en República Dominicana), se puede apreciar “cierto descuido metodológico” notable en la “ausencia del aparato crítico, el limitado uso de la bibliografía, la falta de fuentes primarias y cierta tendencia a acomodar algunos hechos históricos a su interpretación” (Cfr. Sergio Guerra Vilaboy: “A manera de prólogo” en Juan Bosch, ob. cit., pp. VII-IX). El propio autor de la nota refiere la opinión de Roberto Cassá, historiador dominicano, con quien comparte esta apreciación.

⁵⁶ Nancy Morejón: “Juan Bosch y el Caribe”, palabras de presentación del volumen *De Cristóbal Colón a Fidel Castro. El Caribe, frontera imperial*, en la XIII Feria Internacional del Libro de La Habana, 2004.

Según palabras de Bosch: "El Caribe está entre los lugares de la tierra que han sido destinados por su posición geográfica y su naturaleza privilegiada para ser fronteras de dos o más imperios. Ese destino lo ha hecho objeto de la codicia de los poderes más grandes de Occidente y teatro de la violencia desatada entre ellos".⁵⁷ Desde este esquema refiere la historia para leer la actualidad:

la historia del Caribe es la historia de las luchas de los imperios contra los pueblos de la región para arrebatarles sus ricas tierras; es también la historia de las luchas de los imperios, unos contra otros, para arrebatarse porciones de lo que cada uno de ellos había conquistado; y es por último la historia de los pueblos del Caribe para libertarse de sus amos imperiales.

Bosch advierte que:

Si no se estudia la historia del Caribe a partir de este criterio no será fácil comprender por qué ese mar americano ha tenido y tiene tanta importancia en el juego de la política mundial; por qué en esa región no ha habido paz durante siglos y por qué no va a haberla mientras no desaparezcan las condiciones que han provocado el desasosiego.⁵⁸

De tal modo, el autor avanza desde el origen de una frontera de cinco siglos, desde sus primeros años, describiendo el arrebato de la conquista; las sublevaciones y enfrentamientos; las formas de resistencia al poder por medio del contrabando, los filibusteros, la piratería; la ampliación de la frontera con la entrada en escena de Inglaterra, Francia y Holanda fundamentalmente; hasta pasar por las revoluciones y su proyección en el Caribe, y la constitución de Haití como República.

Luego, tras la independencia de España, viene el siglo del imperio norteamericano y los años de las balas y los dólares, hasta la nueva etapa que significó el triunfo de la Revolución Cubana. "El primero

⁵⁷ Juan Bosch: *De Cristóbal Colón a Fidel Castro. El Caribe, frontera imperial*, p. 3.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 4.

de los imperios que entró en el Caribe fue España, así se tratara de un imperio a medias; el último fueron los Estados Unidos”, afirma Bosch, pues el 28 de abril de 1965 había llegado la última expedición militar extranjera, la norteamericana, que desembarcó en Santo Domingo.⁵⁹

El tema de la frontera, desarrollado por otros autores con anterioridad, como el propio Jorge Mañach,⁶⁰ apunta además a una pauta sensible en la historia caribeña: la geopolítica, la condición de la región de ser espacio límite, borde de la “seguridad nacional estadounidense” y estímulo de apetito imperial –aspecto que ya Martí y Hostos habían señalado desde finales del siglo anterior, cuando la región se veía como el fiel de la balanza, la garantía del equilibrio, la barrera que impidiera a tiempo, como le escribiera Martí a Manuel Mercado, que “con la independencia de Cuba [...] se extiendan por las Antillas los Estados Unidos y caigan, con esa fuerza más, sobre nuestras tierras de América”–.⁶¹ En la historiografía cubana que conociera al detalle Bosch en sus dos décadas de vida en Cuba, esta perspectiva fue un tema central.

Los recursos teóricos no son ingenuos. Los conceptos trascienden el marco disciplinar. La lectura de Bosch de la historia regional deja de ser un concepto de la historia, del aguzado punto de vista geopolítico, de la condición del Caribe de ser frontera sur del imperio del siglo xx, para convertirse en recurso de análisis, en perspectiva reflexiva, herramienta conceptual, no solo de la disciplina de la historia, sino con implicaciones epistémicas y teóricas, es decir, un fundamento para comprender la realidad insular.

Otro de los conceptos de trascendencia, no solo para el espacio insular, sino para todo el Tercer Mundo, es el concepto “condenados de la tierra” del pensador martiniqueño Frantz Fanon, en estrecha relación con la crítica al complejo sistema social creado por el

⁵⁹ Cfr. *ibidem*, p. 21.

⁶⁰ Cfr. Jorge Mañach: *Teoría de la frontera*.

⁶¹ José Martí: “Carta a Manuel Mercado” *ob cit.*, p. 161.

colonialismo. Las teorías deben adecuarse a las realidades del Sur: lo que se pretende “No es un discurso sobre lo universal, sino la afirmación desenfrenada de una originalidad formulada como absoluta” propone Fanon.⁶²

En su libro *Los condenados de la tierra* Fanon expone el contenido del concepto, emparentado con otros como “pobres de la tierra” de José Martí.⁶³ Los condenados de la tierra son los sujetos colonizados, racializados y marginalizados en estructuras sociales definidas por el sistema colonial que los ha distinguido y sectorizado, que los ha puesto a vivir en un mundo partido, maniqueo, de blancos y negros, ansiando estos ocupar el lugar del colono, mientras viven en la periferia, realizan trabajos precarios, ganan salarios irrisorios; son hombres y mujeres que incluso expresan de otro modo el dolor.

La ciudad colonial, donde existe una zona habitada por los colonos, es una ciudad de piedra y hierro; una ciudad iluminada, asfaltada, “con cubos de basura llenos de restos desconocidos, nunca vistos, ni siquiera soñados”, y su vientre está lleno de cosas buenas permanentemente. En cambio los condenados de la tierra, los colonizados, viven la ciudad indígena, la ciudad negra, la “medina o barrio árabe”, que es un espacio de mala fama, poblado por hombres de mala fama, donde se nace en cualquier parte y de cualquier manera, y donde “Se muere en cualquier parte y de cualquier cosa”. La ciudad del colonizado “es una ciudad hambrienta, hambrienta de pan, de carne, de zapatos, de carbón, de luz. La ciudad del colonizado es una ciudad agachada, una ciudad de rodillas, una ciudad revolcada en el fango”.⁶⁴

En su libro Fanon compendia el tiempo vivido y el proceso real de descolonización, y resume toda la praxis revolucionaria que

⁶² Frantz Fanon: *Los condenados de la tierra*, p. 40. Según refiere Roberto Fernández Retamar (cfr. “Fanon y América Latina”) esta obra fue publicada en Cuba a instancias de Ernesto Che Guevara.

⁶³ Roberto Fernández Retamar apunta en su conocido ensayo *Caliban*, y en su artículo “Fanon y América Latina” que José Martí utilizó un concepto parecido: “los pobres de la tierra”; con el cual encerraba similar contenido: aquello que resultaba de la colonización europea en América Latina.

⁶⁴ Frantz Fanon: *Los condenados de la tierra*, p. 38.

engrandece a la teoría, le da agudeza y sabiduría, que solo corrige la acción, en esa precisión requerida a los conceptos, a la teoría y a las filosofías. El proceso práctico que es la revolución forja además a un “hombre nuevo”, salido de entre los condenados de la tierra; un sujeto nuevo que “se libera de los miedos y lo onírico”, de su estatus de indigencia y fractura; un sujeto que se libera de los ensueños y se suma al proceso nacional y universal.

El proceso de la descolonización “es siempre un fenómeno violento”, ya que es la sustitución de una “especie” de hombre por otra en esa reivindicación mínima del colonizado. Es en ese proceso histórico, un proceso de desorden absoluto, en que se encuentran las “dos fuerzas congénitamente antagónicas” bajo el signo de la violencia. Sin embargo, la violencia no constituye un fin en sí, sino un momento inevitable de desalienación, de reencuentro del colonizado consigo mismo: un momento histórico, un acto de liberación. La superación total de ese mundo compartimentado, cortado en dos, con una línea divisoria, con fronteras, cuarteles y delegaciones de policías, habitado por especies diferentes, no podría ser de otro modo: por medio de la violencia. Pero esta es, al mismo tiempo, mediación, pues “el colonizado se libera en y por la violencia”; o sea, no constituye una realidad estable. La violencia ejercida permite descifrar la realidad social. Sin esa lucha, sin ese conocimiento en la praxis, no hay “sino carnaval y estribillo”.

La descolonización no pasa inadvertida: “afecta al ser” lo modifica en lo fundamental y le introduce un ritmo propio, “pues realmente es creación de hombres nuevos, que poseen un nuevo lenguaje, una nueva humanidad, surgida del propio proceso por el cual se libera”.⁶⁵ De ello se convenció Fanon y lo describió como suceso en su libro *El año Vde la revolución argelina* (1959), cuando se refería al papel de una emisora de radio o al modo como la mujer se suma a la emancipación y se quita el velo.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 35.

Fanon reclama la invención del hombre total, ese que Europa no fue capaz de hacer triunfar y que el proyecto moderno frustró; y lo hace: “Por Europa, por nosotros mismos y por la humanidad”.⁶⁶ De esta manera enuncia otro de los conceptos de la teoría filosófica y social del mundo al Sur: el del “hombre nuevo”, cuyo contenido también precisa Ernesto Che Guevara, sumido en tareas semejantes y tal vez conocedor de la idea al visitar Argelia y entrar en contacto con la obra de Fanon, la cual hace publicar casi de inmediato en Cuba por Ediciones Venceremos en 1964; esta noción del “hombre nuevo” la expone el Che ponderadamente al editor del semanario uruguayo *Marcha*, Carlos Quijano, en una carta que se publicaría luego en diversas ediciones y que se conocería en lo adelante con el título de *El socialismo y el hombre en Cuba*.⁶⁷

En su obra reflexiva, forjada al calor de la acción rebelde, Fanon fue filósofo político esencial de la descolonización y de la crítica a los valores establecidos por la modernidad. Será muy difícil para las ciencias sociales y la filosofía política reflexionar en lo adelante de modo abstracto sin tener en cuenta estas claves, estas rupturas epistémicas, esta descentración que convierte, como diría Sartre, a Europa en objeto y al Sur en ese sujeto nuevo, activo, que demanda de otros conceptos. Desde entonces, el sujeto, la realidad, la verdad, la belleza, no podrían ser considerados sin la lectura realizada por los pensadores caribeños que los revolucionaron, los subvirtieron, hablando desde otro *locus*, desde otro lugar de enunciación, que es el Sur colonial, escenario de conflictos violentos y lugar de los condenados de la tierra –que tampoco es ya el *lumpen* proletario del marxismo–. Los conceptos nacidos de la lectura de la realidad antillana, del mundo africano y del Tercer Mundo son de un valor aún insuficientemente estimado por la filosofía académica.⁶⁸

⁶⁶ Una valoración más amplia de la obra de Fanon la desarrollo en el ensayo introductorio del libro *Leer a Fanon medio siglo después*.

⁶⁷ La carta fue publicada originalmente el 12 de marzo de 1965.

⁶⁸ Su lugar en la filosofía, en los manuales y programas de estudio, tanto de la región caribeña como del continente nuestroamericano, es insignificante cuando no es nula.

Conceptos del debate epistémico caribeño

Para los pensadores de la región ha existido la necesidad de replantear el saber dado, las teorías vigentes en el mundo metropolitano u occidental, y buscar formas de leer la realidad insular. Una constante ha sido el reclamo por enraizar o caribeñizar a partir de la realidad concreta que le da su contenido específico al espacio. Así ha sido fehacientemente durante el siglo xx, lo cual ha coincidido con el fin de la dominación colonial, la configuración de un pensamiento nacional en las Antillas Mayores y con el inicio del diseño teórico de la independencia colonial en el resto de las islas francófonas y anglófonas.

Una gran preocupación se expresa en la pregunta por las condiciones de posibilidad, los presupuestos para conocer la realidad de las islas, los conceptos que la expresen y que den garantía, a su vez, de poder subvertir tanto las nociones arraigadas, como enfrentar el desarrollo en un Estado pequeño. Hay insatisfacción en las herramientas teóricas y estas requieren ser readecuadas a la realidad.

Tras la consideración de conceptos que tienen que ver con la realidad política, las condiciones de dependencia colonial y culturales, es necesario apuntar que hay otros que se inscriben en el debate epistémico caribeño. Una de las preocupaciones de los pensadores del área ha sido la correspondencia del conocimiento con la realidad, el uso de conceptualizaciones ajenas para el estudio de la realidad insular.

José Martí abrió el siglo xx con un reclamo programático de cuestionar el saber ajeno, los conceptos de fuera. Para él había que superar la colonia que aún vivía en las repúblicas y lograr un cambio de espíritu; apreciar la trascendencia de las ideas que valen más que trincheras de piedra; vencer el libro importado y hacer que la universidad europea cediera ante la universidad americana. También injertar en nuestras Repúblicas el mundo, pero “el tronco ha de ser el de nuestras Repúblicas” El pensador antillano proponía un proyecto que hiciera revocar la imagen errada de América con “pecho

de atleta” “manos de petimetre” y “frente de niño”, en resumen, con esa condición como de “máscara”. Para él, enraizar, pensar desde sí, cuestionar críticamente lo ajeno, partir de nuestro tronco, se convierte en una perspectiva clara.

Un grupo de intelectuales del Caribe anglófono en la década del sesenta del siglo pasado, precisados por el surgimiento de sus pequeños Estados-nación de manera independiente, reclamaron el enraizamiento o la caribeñización del saber de modo que este llenara el vacío que dejaba la herencia, la institucionalidad y el saber metropolitanos. Se dieron a conocer como Grupo Nuevo Mundo (NWG, por sus siglas en inglés)⁶⁹ y de ellos aparecieron exigentes reclamos o conceptos como “decolonización epistémica” “soberanía epistémica” y “caribeñización epistémica”. Los jóvenes intelectuales, de formación académica disciplinar diversa y con una visión holística, transdisciplinar, pretendieron afirmar una cosmología pan-caribeña sin fronteras lingüísticas, enraizada en la experiencia, la historia y la práctica insular; y reclamaron centrarse en el Caribe, como punto de partida para desarrollar una teoría de la sociedad insular que comprendiera la economía, la sociedad, la política y la cultura.⁷⁰

A partir de las exigencias que les ponía ante sí la independencia política, económica y también epistémica, estos autores propusieron desarrollar un método que denominaron de “caribeñización epistémica”, el cual abarcara el estudio minucioso de la historia y de la realidad contemporánea insular, libre de conceptualizaciones, formulaciones, teorías o dogmas importados de las metrópolis de Occidente.

⁶⁹ El New World Group estuvo conformado por Lloyd Best, George Beckford, William Demas, Alain McIntyre, Norman Girvan, David de-Caires, Miles Fitzpatrick, James Millette, Owen Jefferson, Roy Augier, Mervyn Alleyne, Alister McIntyre, Vaughn Lewis, Havelock Brewster, Sylvia Wynter y Kari Polanyi Levitt (de Canadá), entre otros. El grupo se diseminó en los años setenta y sus aportes teóricos han sido presupuestos de estudios posteriores. Se destaca la publicación de la revista *New World Fortnightly*, en Guyana, y *New World Quarterly*, en Jamaica, de la cual vieron la luz doce números, además de una decena de libros, artículos y conferencias. Sus herederos permanecen hoy en SALISES y en el Centro para el Estudio del Pensamiento Caribeño (CCT) fundado en la UWI de Mona, Jamaica, y dirigido por Brian Meeks.

⁷⁰ Cfr. Norman Girvan: “Lloyd Best and the Birth of the New World Group”.

Según Norman Girvan, había “carencia de certezas” en las verdades dadas y se necesitaba una especie de “soberanía epistémica” que garantizara y completara el proceso de la independencia.

El grupo enfrentó entonces ese proceso denominado por ellos como “decolonización epistémica”⁷¹ mucho antes de hacerse notoria esta perspectiva en las ciencias sociales de hoy con posturas como las encabezadas por el Grupo Modernidad-Colonialidad.⁷² Además de la transformación social y económica de la región, pretendían lo que considera Girvan como de-colonización intelectual.

La caribeñización de los conceptos y los modos teóricos, para hacer una “teoría caribeña autóctona” y una metodología o teoría del conocimiento “específicamente caribeña” era una de las posturas de Lloyd Best, líder teórico del New World Group. Él quiso combatir “el fuego con el fuego”, desmontar la “trampa o forma peculiar de ver”, acabar con esa “visión imperial” y ese “modo colonizante de pensar”, al mismo tiempo que reclamaba no olvidar que la civilización occidental de quinientos años es resultado del intento de liberar a Europa del Islam, del feudalismo y de la Iglesia cristiana, con lo cual quedó como resultado el mundo caribeño, “este artefacto histórico de la Europa Occidental”, que es su creación.⁷³

⁷¹ Norman Girvan: “New World and its Critics” en W. AA., *The Thought of New World. The Quest for Decolonization*, pp. 8, 9 y 16.

⁷² El Grupo Modernidad-Colonialidad surge a inicios de este milenio a partir de la lectura compartida por un grupo de académicos latinoamericanos de Aníbal Quijano, Walter Dignolo y Enrique Dussel en torno a la colonialidad del poder, del saber, la transmodernidad y otras tesis compartidas de Wallerstein, Foucault, el marxismo, la filosofía y la sociología latinoamericanas como los estudios poscoloniales, entre otros. Se toma como inicio del grupo la exposición del proyecto por Arturo Escobar en su ponencia “Mundos y conocimientos de otro modo” presentada en el Tercer Congreso Internacional de Latinoamericanistas en Europa, Amsterdam, julio de 2002, donde afirma “una utopía donde se busca un mundo mejor y un proyecto epistemológico nuevo”. Ellos se plantean realizar un giro de-colonial que supere y complete la descolonización política y jurídica, que impulse la heterarquía de las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género que la primera descolonización dejó intactas en el caso latinoamericano.

⁷³ Lloyd Best y Kari Polanyi Levitt: *La teoría de la economía de plantación. Una aproximación histórica e institucional del desarrollo del Caribe*, p 2.

Según Lloyd Best los académicos insulares “deben inventar una nueva familia de palabras, conceptos y significados, que permitan definir las realidades insulares. El punto de partida de cada disciplina, su perspectiva y aproximaciones deben ser el Caribe”.⁷⁴ Sus propuestas están estrechamente ligadas a la vida política inmediata y agitada, sobre la cual desempeñaron un notable papel. Además de constituir una tendencia líder de la academia caribeña, sus integrantes devinieron partícipes de cambios fácticos en los países “independizados” e intervinieron en la toma de decisiones de los gobiernos de Jamaica, Trinidad y Tobago y Guyana, a los cuales les sirvieron con asesorías *ad hoc* –una vez que para ellos la teoría desempeña otro papel, es esencial en el cambio social: “las ideas son acción”.⁷⁵

En estrecha relación con las propuestas epistémicas propusieron desarrollar un “pensamiento independiente” (*independent thought*),⁷⁶ pues el pensamiento en la región o bien se ha refugiado en un cientificismo estéril, o en un populismo barato. “Y siendo quienes somos, lo que hacemos y donde, ello es determinante”;⁷⁷ desarrollar un pensamiento de este tipo significa ser independiente de los presupuestos y teorías metropolitanas, de las perspectivas vigentes. Mientras en política significaba ser nacionalista y, a su vez, distante del marxismo en su versión conservadora, dogmática, como de otros compromisos políticos regionales.⁷⁸

⁷⁴ W. AA.: *Independent Thought and Caribbean Freedom: Essays in Honour of Lloyd Best*, p. 16.

⁷⁵ Las propuestas en el campo epistémico de ruptura y enraizamiento en la región se dan en tiempos críticos: no solo en el espacio insular que salía de la Crisis de Octubre de 1962 y la ocupación de República Dominicana en 1965, sino que es también el tiempo de la descolonización en África, la guerra en Vietnam, sucesos de agitación social en Europa y movimientos de contracultura en Norteamérica. Eran instantes de radicalización de los procesos políticos y sociales, como de máxima expresión de la Guerra Fría. Ello generó una posición crítica, escéptica, de los intelectuales insulares frente a perspectivas ajenas a la realidad insular.

⁷⁶ Cfr. Lloyd Best: *ob. cit.*

⁷⁷ Cfr. VV. AA.: *Independent Thought and Caribbean Freedom: Essays in Honour of Lloyd Best*, p. 25.

⁷⁸ Kari Polanyi Levitt, Profesora de Mérito de la Universidad McGill, en Montreal, Canadá, fue activa colaboradora del NGW y coautora con Lloyd Best de la teoría de la economía de plantación. Ella refiere en entrevista realizada (inédita) el carácter con-

La crítica al marxismo, al positivismo occidental y al desarrollismo tercermundista se dirige a aquel marxismo expresado como “forma de pensamiento evangélico” y doctrina autoritaria que da muerte a movimientos democráticos populares y que socava el surgimiento de un cuerpo de pensamiento relevante para el Caribe.⁷⁹ Mientras el cambio social urge de reconsiderar las condiciones de la región de arriba a abajo, hay que asumir críticamente el desarrollismo y las perspectivas positivistas vigentes; hay que repensar la realidad, la cual ha generado un nuevo tipo de movimiento político, y el marxismo no escapa de la propuesta de reevaluación.⁸⁰ Sin embargo, para los jóvenes intelectuales el estrenado proceso cubano servía de Norte, amén de las contradicciones visibles, sobre todo por la presencia soviética.⁸¹

Para Best y Beckford, el análisis clásico de las clases sociales y la lucha de clases es limitado en el Caribe, en una sociedad de plantación signada por la historia de la trata y la explotación de africanos, marcada por la historia de la marginalización y la dependencia. Best considera que la distinción de clases es vital para la sociología política, no así para el estudio de las sociedades caribeñas. En el Caribe hay estratificación y no clases sociales en el sentido clásico: “Nosotros

servador de Best. Considera que su reclamado pensamiento independentista significaba ser independiente de las nociones metropolitanas, incluido el marxismo, pero al mismo tiempo era expresión de nacionalismo. Además, Polanyi valora sus innegables aciertos académicos como economista y acucioso investigador; sin embargo, reconoce sus torpezas en el plano de la política con el grupo y el partido Tapia, creado por él con posterioridad.

⁷⁹ Brian Meeks: “The People and the Road not Taking in 1970” en VV. AA., *Independent Thought and Caribbean Freedom: Essays in Honour of Lloyd Best*, p. 80.

⁸⁰ Trevor Monroe, secretario del Partido Comunista de Jamaica considera a Lloyd Best idealista, en el sentido hegeliano, y califica a los restantes miembros del NWG, aunque influyentes en el entorno académico insular, como ideólogos burgueses. Cfr. Trevor Monroe: “Bourgeois Idealism and Commonwealth Caribbean Intellectuals: The Case of New World”

⁸¹ Si bien Cuba es central en la perspectiva de los intelectuales caribeños, un faro visible, valoraban con sospecha la influencia y el alineamiento con la URSS, el compartir su hegemonía por razones de estrategia en el mundo bipolar; pero, sobre todo, fue más aguda la crítica tras los sucesos de Granada y el giro contrarrevolucionario posterior en el Caribe.

tenemos estratificación y estratificación social no es clases sociales”; a la vez que se argumenta que no hay vanguardias, elites que dirijan, etc.⁸² Del mismo modo Beckford criticó la ausencia de la cuestión racial en el análisis clásico de las clases en el Caribe.

Y tanto Best como Beckford comparten con Williams su idea desarrollada antes en *Capitalismo y esclavitud*. El tema de las clases sociales comienza a deshacerse, a concretarse cada vez más, a estar en el centro de los debates al analizar las realidades caribeñas, lo cual había sido un reclamo hecho años antes por George Padmore, C. L. R. James y Césaire al movimiento comunista internacional y, en particular, ante la III Internacional. Lloyd Best plantea que, en el contexto de Trinidad y Tobago, las identidades tribales se basan en afiliaciones étnicas o religiosas como eje central de la solidaridad de grupos.⁸³

Uno de los rasgos propios de estos intelectuales que enfrentaban “con fuego el fuego” fue su adecuada comprensión del papel de las ideas en los procesos de cambio social. Todos fueron activos intelectuales con una finalidad práctica, un compromiso, como suele ser común para los pensadores caribeños. Lloyd Best partía del acertado criterio de que “las ideas son acción” no simple ejercicio enajenado de las academias de las que él se sintió salvado en sus años juveniles. Aquello que “es real para la colectividad” lo es en la medida en “que es significativo para la política” y hacer de ello un bien público, un bien común, constituye la tarea de los intelectuales de este mundo nuevo tras la independencia.⁸⁴ Tanto su labor intelectual como su caótico desenvolvimiento en la política le hicieron estar ajeno a las posturas academicistas.

Para emprender la transformación social en las islas convertidas en Estados nacionales, en sus pequeñas sociedades y economías, las ideas serían esenciales y estas debían salir, enraizarse, en la propia realidad. De la noción tradicional de la relación entre la teoría y la

⁸² Cfr. “A Caribbean Life: An Interview with Lloyd Best” en VV. AA., *The Thought of New World. The Quest for Decolonization*, pp. 279-282.

⁸³ Cfr. Lloyd Best: “Independent Thought and Caribbean Freedom”.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 27.

práctica, estos intelectuales enfatizan el papel de la primera para el desarrollo de la segunda, y le atribuyen un papel esencial al desarrollo de la conciencia, la cual debe “ser forjada” –el intelectual debe contribuir justamente a elevarla y a crear consenso–. La acción, si no es ciega, presupone la teoría: “Si le dedicamos atención a la producción de libros, panfletos y revistas, y si lo hacemos bien, sería suficiente” Y añade: “Los organizadores de la política podrían crecer con algo que decir, al menos con algo que no han falsificado simplemente *de Monthly Review* o han tomado prestado del último Jules Dubois”⁸⁵

Pero uno de los requerimientos consiste en comprender la historia, el pasado que se desconoce, en la medida en que no se aprecia el lugar de la conquista, la trata, la esclavitud o el azúcar hasta la derrota moral del “Estado libre asociado”, el lugar de la plantación y toda su herencia en los líderes fundadores. La ignorancia de la experiencia histórica es dañina y este fenómeno necesita ser corregido; demorarlo podría tener un costo elevado, reconoce Best.⁸⁶

Desde estos posicionamientos el NWG desarrolla una de las ideas de más amplio reconocimiento. Se trata de la consideración del Caribe como un sistema de plantación, resultado del diálogo entre historiadores, sociólogos y antropólogos sociales. Esta idea la convierten en un paradigma para su estudio, en un marco teórico para el conocimiento del pasado colonial y del presente, fundamentalmente de las West Indies que ellos tienen ante sí como realidad inmediata.⁸⁷ Como consecuencia de ello Lloyd Best y Kari Polanyi Levitt desarrollan la teoría de la economía de plantación, que reviste gran importancia filosófica en la medida en que no es solo una teoría económica, atiborrada de “datos empíricos” sino que comparte la idea fundacional del grupo de considerar la plantación como modelo teórico que permita aprehender y estudiar la realidad caribeña, lo cual le atribuye su especificidad y marca su desenvolvimiento estructural, institucional,

⁸⁵ *Ibidem*, p. 26.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 29.

⁸⁷ Kari Polanyi Levitt reconoce, en la mencionada entrevista, su escaso conocimiento del Caribe hispano y sus conclusiones, en ocasiones, por pura aproximación.

social, antropológico y cosmovisivo. Para los autores, la economía de plantación es tratada como “un tipo ideal” de sociedad que hace abstracciones de las economías de plantaciones específicas, de las experiencias históricas individuales.⁸⁸ A partir del método de la *histoire raisonnée* (historia razonada), sus autores construyeron varios modelos –economía de plantación pura, economía de plantación modificada y economía de plantación modificada en mayor grado– para representar la típica economía caribeña durante sus tres principales períodos históricos.

Si bien los críticos de la teoría apuntan a la ausencia del dato empírico, cuestión rebatida por Polanyi Levitt, ello hace que otros refieran justamente su valor general, esquemático, filosófico. George Beckford asevera que este acercamiento es de carácter exploratorio y que no hay en él una carga de sobregeneralizaciones, como tampoco está ausente la documentación que le avale. Este es un libro de “ideas”. Y se necesita más de “estudios preñados de ideas que repletos de detalles estériles”.⁸⁹ Best, a su vez, argumenta que los modelos de la economía de plantación se expusieron como ayuda para discernir las situaciones azarosas caribeñas como legado de la historia, como simples herramientas para captar la complejidad y como formulación parcial que apunte al todo caribeño.⁹⁰

La necesidad de comprender el mundo caribeño que se necesita transformar, con una herencia que afecta estructuralmente a las minúsculas economías –propia del capitalismo periférico–, es entendida, como lo considera Girvan, en una especie de “marxismo tercermundista” Y este se distingue del marxismo-leninismo ortodoxo, pues el mismo tendía a considerar el subdesarrollo como fase “precapitalista” o como una forma de “capitalismo primitivo”.⁹¹

⁸⁸ Cfr. Lloyd Best y Kari Polanyi Levitt: *La teoría de la economía de plantación...* A lo largo del libro se expone la teoría, publicada de modo integral en inglés en 2009. Con anterioridad había sido publicada en diferentes partes y nunca de modo concluida.

⁸⁹ Cfr. George Beckford: ob. cit., pp. VI-VIII.

⁹⁰ Cfr. Norman Girvan: “New World and its Critics” ob. cit., pp. 16-17.

⁹¹ Cfr. Norman Girvan: “Lloyd Best and the Birth of the New World Group”.

Los conceptos y reclamos por un “pensamiento independiente” y una “caribeñización epistémica” el logro de una “soberanía epistémica” y la “decolonización epistémica”, entre otros aspectos, no dejan de significar un giro filosófico esencial y una revolución de los presupuestos en los cuales se debe sustentar el estudio del Caribe.⁹² Si bien la teoría de la economía de plantación ha significado un punto de vista peculiar de mirar hacia la historia insular, también es un modo de filosofar y de efectuar un acercamiento reflexivo. Tanto para Girvan como para Beckford, al NWG le faltó una filosofía explícita que diera cuenta de qué es la realidad y que desarrollara una epistemología – exigencia hecha en el sentido tradicional–; sin embargo, afirman que en este proverbial “diálogo de sordos” se espera aun por la atención de una generación fresca de estudiosos caribeños que revelen su lugar y desarrollen esta perspectiva.⁹³ Ello es lo que en gran medida se está haciendo hoy día.

⁹² Rupert Lewis considera que la agenda del NWG no solo cubría aspectos económicos y de las ciencias sociales, sino que también fueron influyentes en la literatura, en las humanidades. Al mismo tiempo considera que fueron más débiles en filosofía. Cfr. Rupert Lewis: “Lloyd Best and Epistemic Challenges” en VV. AA., *Independent Thought and Caribbean Freedom: Essays in Honour of Lloyd Best*, p. 89.

⁹³ Norman Girvan: “New World and its Critics” ob. cit., p. 17.

V. Una valoración general de la filosofía caribeña. A modo de conclusión

El recorrido expuesto en las páginas de este libro confirma la existencia en la región caribeña de un pensamiento conceptual y filosófico, el cual, como toda filosofía entendida en su “programa filosófico-crítico” frente a la concepción disciplinar occidental parte de una realidad, teoriza sobre un mundo social, cultural e histórico, y lo hace desde las posibilidades que esta le ofrece, como forma de saber que se cuestiona de modo general su mundo para crear esquemas útiles de pensamiento, encontrar lógicas que permitan comprenderle. Así se ha expresado en el análisis de los conceptos “negritud”, “choteo”, “creolización”, “caliban” “condenados de la tierra” y otros.

Los universales de la práctica humana, entendidos como universales en modo abstracto y en función de la dominación, no toman en cuenta las experiencias y realidades del Sur. Aimé Césaire fue claro cuando rotundamente decidió abandonar “los viejos caminos”, los de los universalismos descarnados, y consideró que, sin permanecer en particularismos estrechos, prefería cortar relaciones con los comunistas franceses una vez estos no comprendieron al mundo colonial –esa área inmensa al sur del mundo imperial–. Por eso en su carta de renuncia enviada a Maurice Tfiorez, Secretario del Partido Comunista Francés, le aseveraba lo siguiente: “Mi concepción de lo universal es la de un universal depositario de todo

lo particular, depositario de todos los particulares, profundización y coexistencia de todos los particulares”¹

De esta manera la filosofía, advertida de su naturaleza y al filo de la concepción moderno-occidental y académica, se encuentra con las mismas preguntas que tradicionalmente le han acompañado como forma de conocimiento: aquellas referidas a la existencia y los modos como se le conoce. Sin embargo, desde la realidad histórico-concreta de la experiencia insular la filosofía se ha manifestado en un recorrido no diferenciado ni visibilizado en los límites de la disciplina tradicional. Ha sido secuestrada su posibilidad de existencia por miras ajenas, fundamentadas en los presupuestos de la episteme moderna occidental clásica.

La labor crítica de los intelectuales que trascienden y conceptualizan en las islas de Caliban es faena que parte de las necesidades de la acción y que tira de los hilos de la historia para incidir sobre ella. Generalmente no se trata de una simple actividad intelectualista, regida por las dinámicas de la academia, desasida de contenidos reales. Sus móviles provienen de la práctica y se dan en función de ella, sin demasiadas mediaciones. Ese constituye uno de los rasgos que distinguen el ejercicio de pensar en el Caribe, como se muestra, por ejemplo, en José Martí, Eugenio María de Hostos, Marcus Garvey, Frantz Fanon y Walter Rodney, o, en los tiempos más actuales, en Roberto Fernández Retamar, Zaira Rodríguez Ugido y Sylvia Wynter. Generalmente todos ellos mantienen un vínculo militante con la vida política y el compromiso con las transformaciones en la esfera cultural, ideológica y política, sobre la cual directamente inciden.

Hay momentos aleccionadores del vínculo entre la teoría y la práctica, incluso entre la cátedra y la realidad, cuando estas coinciden.

¹ Aimé Césaire: *Carta a Maurice Thorez*. En esta carta, ante la no comprensión por los comunistas franceses de las particularidades antillanas del negro y norafricanas, y ante la posición del Partido Comunista Francés de apoyo al gobierno de Argelia, Césaire denuncia el imperialismo cultural, así como la visión estrecha de la relación entre lo universal-particular-singular. Su renuncia al Partido Comunista Francés no significó renegar del comunismo ni del marxismo.

La experiencia revolucionaria de 1959 en la isla mayor hizo crear un Departamento de Filosofía en la Universidad de La Habana el 1 de febrero de 1963, una vez que la vetusta Escuela de Filosofía y Letras no reabriera sus aulas con sus carreras fundamentales, tras la reforma universitaria. El nuevo departamento tenía el reto de enseñar filosofía marxista a todos los tipos de enseñanza universitaria. El brío juvenil, el compromiso con la acción y la teoría, hizo surgir un hervidero de formación del que nació el suplemento *El Caimán Barbudo*, la revista *Pensamiento Crítico*, así como transformaciones reales y de sucesos políticos como la reunión de la Tricontinental, de OLAS, la asesoría a dirigentes, etc. Más que un departamento docente fue un proyecto cultural nuevo comprometido, de activos docentes que forcejearon con el marxismo cosechado en viejos toneles, allende las islas y las necesidades de aprehensión de las realidades del Tercer Mundo. Se leyó a Fanon, a Amílcar Cabral y a marxistas heréticos para la academia soviética. La enseñanza de la filosofía fue revolucionada al calor de los tiempos y sus profesores quisieron “incendiar el océano”. Era imposible crear académicos a secas, repetidores acrílicos de viejos y gastados dogmas.

Otro de los rasgos que distingue el pensamiento caribeño es su forma transdisciplinar. Si bien en la tradición académica occidental fue común reducirse a las prácticas disciplinares, a la historia, la antropología, o también a la filosofía y las humanidades, en la región se hace común una reflexión que se ubica en los bordes de cada una y comparte de todas, mientras tienden a deshacerse las verdades fijas y los métodos tradicionales. Ha sido regularidad la trasgresión disciplinar, la ruptura de la norma, la in-disciplina. Los estudios históricos, económicos, sociológicos y antropológicos, como la narrativa de Alejo Carpentier y Wilson Harris, o la labor crítica del New World Group, han ido más allá de los límites convencionales para convertirse en textos que se aproximan al todo insular y proponen otras formas de acercamiento a la realidad. La filosofía caribeña ha estado en estrecha relación con la vida política y los problemas sociales insulares; ha constituido el resultado de la obra crítica de ministros,

doctores, juristas, historiadores, economistas, activistas políticos, escritores y no solo de filósofos profesionales. No resultado de la división del trabajo en oficios definidos.

La filosofía, además de aquellas expresiones suyas heredadas de las dinámicas académicas, como parte del ejercicio de las instituciones docentes insulares, propio de departamentos y centros de investigación, hay que hacerla notar en la práctica discursiva intertextual. Como se ha advertido muchas veces está incorporada o contenida en otros discursos, donde las grandes preguntas y ramas diferenciadas de la filosofía fluyen de uno en otro, en formas que no son ni el tratado, ni estrictamente el ensayo. Hay conceptos que brotan de los estudios literarios y se insinúan en las formas figurativas de la literatura, la poesía, como también en los estudios de historia, de economía, una vez que la búsqueda se hace culpable y va al concepto general, apunta a la indagación de las causas, las esencias de la realidad insular que escapa de las formas tradicionales de expresión.

Paget Henry, estudioso de la “filosofía afrocaribeña”, asevera que esta es ‘ compleja, multicapas, [yes] una formación discursiva subtextual’; por ello, cobra la apariencia de ser menor frente al discurso dominante, lo cual para el universo africano está más cercano a la espiritualidad llegada a retazos del mundo subsahariano. Según Henry, la filosofía caribeña es un campo más abierto, es des-centrada, formada por sus conexiones intertextuales.² Sin embargo, más allá de las referencias estudiadas por él, se puede concluir que estos no son rasgos exclusivos del mundo anglófono, sino de toda la obra filosófica caribeña, la cual no se da aparentemente diluida, “líquida y difusa”, pero no en sistemas filosóficos, como dijera Unamuno y recordara Retamar. Próspero le dio el lenguaje a Caliban y hoy él da sus razones en formas conceptuales y filosóficas.

La filosofía caribeña se descubre en los conceptos de su tipo, dados en la obra de intelectuales a lo largo de la historia. Como señalará el estudioso de Antigua, Paget Henry, es una práctica discursiva

² Cfr. Paget Henry: *Caliban's Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy*, pp. 2-18.

intertextual, incorporada, contenida en discursos diversos, donde lo ontológico, lo epistémico, la lógica, la ética, lo histórico, fluye de uno en otro.³ La filosofía afrocaribeña “es compleja, multicapas y una formación discursiva subtextual” que se hace menor frente al discurso dominante y más cercana a la espiritualidad africana.⁴ Por ello, es un campo más abierto, des-centrado, formado por sus conexiones intertextuales.

La colonización europea pretendió hacer “*tabula rasa* cultural”,⁵ pretendió extirpar en su periferia las posibilidades de razonamiento de Caliban; sin embargo, la lengua le ha permitido romper con lo establecido, con la disciplina de la academia, para indisciplinaria e indisciplinarse. Para hacer visible otras formas de pensamiento y entenderlas como filosóficas, resultado de otras prácticas históricas, se requiere reformular la visión estrecha de la filosofía de cuño euroccidental, y desde su propia comprensión ampliar o desfilosofar y hacer visible los conceptos filosóficos dados en la vida intelectual de las Antillas, no obstante la noción arraigada, enajenada en la vida académico-profesoral, viciada, convertida en canon y muchas veces separada de la realidad y las experiencias de otros pueblos.

Como anunciara José Martí, hay necesidad de alcanzar una independencia que no sea simple cambio de formas, sino “cambio de espíritu”; que le permita a nuestro mundo salvarse de sus yerros para enseñar su historia al dedillo e injertar “en nuestras repúblicas el mundo, donde el tronco sea nuestro”. Es apremiante cambiar la visión del continente y dejar de ser una máscara, “con los calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norteamérica y la montera de España”.⁶

Redimir y registrar la peculiaridad de la filosofía insular, otorgar validez a sus formas de expresión y legitimarlas al lado de otras

³ Cfr. ídem.

⁴ Cfr. ibídem, pp. 6-7.

⁵ Cfr. Gordon K. Lewis: *The Growth of the Modern West Indies*, p. 69; y *Main Currents in the Caribbean Thought*.

⁶ José Martí: “Nuestra América” *Obras completas*, t. 6, pp. 15-23.

filosofías de pueblos y culturas con realidades históricas y expresiones intelectuales, contribuye a poner coto a la colonia que aun hoy pervive en las repúblicas, como ese “tigre espantado del fogonazo” que debe morir “con las zarpas al aire, echando llamas por los ojos” según expusiera Martí, quien además proponía que debía acudirse al “influjó de la lectura crítica” de mujeres y hombres que hoy “le está naciendo a América, en estos tiempos reales”.⁷

De ser así y reconocerse la legitimidad, la carta de ciudadanía de la filosofía en el Caribe, “la autenticidad y originalidad” que angustiaba a los filósofos latinoamericanos a mediados del siglo pasado y que generara amplios debates y páginas impresas, una vez desbrozada la maleza de la visión occidental, estaríamos en condiciones de enseñar, de leer e investigar en nuestras aulas a perspectivas más ligadas a los procesos reales de los pueblos del Sur. Entonces cobraría mucha más legitimidad el estudio de Martí, James, Césaire, Fanon, Glissant y Wynter; y no la búsqueda incesante del pensador europeo. Concebir la filosofía en estos espacios nos llevaría también a dejar en la estacada, en desuso tal vez, la palabra pastosa que en nuestras bocas se hizo pronunciar.

Si Próspero, como la luz que disipa la ignorancia, es el filósofo rey que le dio a Caliban el lenguaje, esto le hizo comprender también su riesgo. Caliban ya no será nunca más igual, como tampoco Próspero, y se volverá a pronunciar aquella máxima o reprobación suya: “¡Me habéis enseñado a hablar, y el provecho que me ha reportado es saber cómo maldecir! ¡Que caiga sobre vos la roja peste, por haberme inculcado vuestro lenguaje!”.⁸ Hoy Caliban se yergue de su sueño abyecto –como al final del drama– para reconocerse en su mismidad. Caliban se indisciplina: tiene su discurso y sus conceptos.

⁷ Cfr. José Martí: “Nuestra América” ob. cit.

⁸ Cfr. William Shakespeare: “La tempestad”, p. 30.

Bibliografía

Acanda, Jorge Luis: *Traducir a Gramsci*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2007.

Acanda, Jorge Luis y Jesús Espeja: *La preocupación ética. Apuntes de un curso*, Aula Fray Bartolomé de las Casas, La Habana, 2006.

Allen, T. W.: *The Invention of the White Race* (vol. 1: Racial Oppression and Social Control; vol. 2: The Origin of Racial Oppression in Anglo-America), Verso, Londres, 1994.

Álvarez, Luis y Margarita Mateo Palmer: *El Caribe en su discurso literario*, Editorial Oriente, Santiago de Cuba, 2005.

Álvarez Estévez, Rolando y Marta Guzmán Pascual: *Cuba en el Caribe y el Caribe en Cuba*, Fundación Fernando Ortiz, La Habana, 2008.

Armas, Ramón de: “José Martí: el alto sitio de los humildes”, en *La historia de Cuba pensada por Ramón de Armas*, Ruth- Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2012.

Austin, David: *Fear of a Black Nation. Race, Sex, and Security in Sixties Montreal, Between the Lines*, Toronto, 2013.

Bansart, Andrés: *El Caribe: identidad cultural y desarrollo*. Equinoccio, Caracas, 1989.

Beckford, George: *Persisten Poverty, Underdevelopment in Plantation Economies of the Third World*, Oxford University Press, Londres, 1972.

Benítez Rojo, Antonio: *La isla que se repite*. Editorial Casiopea, Barcelona, 1998.

_____: “Significación del ritmo en la estética caribeña”, en Lowell Fiet y Janette Becerra (eds.), *Primer Simposio de Caribe 2000: re-Definiciones, Espacio global/nacional/ cultural/personal caribeño (celebrado en 28 y 29 de febrero de 1996)*, Facultad de Humanidades, Recinto de Río Piedras, Universidad de Puerto Rico, San Juan de Puerto Rico, 1997, pp. 9-23.

Benjamin, Walter: *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, edición y traducción de Bolívar Echeverría, Contrahistorias, México D. F., 2005.

Benn, Denis: *The Caribbean. An Intellectual History 1774-2003*, Ian Randle Publishers, Kingston, 2004.

Beorlegui, Carlos: *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2004.

Bernabé, Jean; Patrick Chamoiseau y Raphael Confiant: *Elogio de la creolidad*, Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana, 2013.

Berger, Maurice: *White Lies: Race and the Myth of Whiteness*, Farrar, Strauss and Giroux, New York, 1999.

Berque, Jacques: *Les québécois*, Francis Maspero, Paris, 1967.

Best, Lloyd: “Independent Thought and Caribbean Freedom”, ponencia presentada en la Conferencia de Asuntos Caribeños, Montreal, 1966; en Norman Girvan y Owen Jefferson, *Readings in the Political Economy of the Caribbean*, New World Group, Kinsgton, 1966, pp. 7-29.

Best, Lloyd y Kari Polanyi Levitt: *La teoría de la economía de plantación. Una aproximación histórica e institucional del desarrollo del Caribe*, Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana, 2008.

Bhabha, Homi: *The Location of Culture*, Routledge, Londres- Nueva York, 1994.

Boadas, Aura Marina: “Introducción”, en León-Gontran Damas, *Pigmentos*, Monte Ávila, Caracas, 2004, pp. IX-XIX.

Echeverría, Bolívar: *Modernidad y blanquitud*, Era, México D. E., 2010.

_____ : *Antología Bolívar Echeverría. Crítica de la modernidad capitalista*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, 2011.

Bosch, Juan: *De Cristóbal Colón a Fidel Castro. El Caribe, frontera imperial*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2007.

Brathwaite, Kamau: *The Arrivants. A New World Trilogy*, Oxford University Press, Londres, 1973.

_____ : *Caribbean Man in Space and Time. A Bibliographical and Conceptual Approach*, Savacou Publications, Kingston, 1974.

_____ : *Contradictory Omens. Cultural Diversity and Integration in the Caribbean*, Savacou Publications, Kingston, 1974.

_____ : *History of the Voice. The Development of Nation Language in Anglophone Caribbean Poetry*, New Beacon Book, Londres, 1984.

_____ : *Roots*, Premio Casa de las Américas, La Habana, 1986.

_____ : *La unidad submarina. Ensayos caribeños, selección*, estudio preliminar y entrevista de Florencia Bonfiglio, Katatay, Buenos Aires, 2010.

Buck-Morss, Susan: *Hegel, Haiti, and Universal History*, University of Pittsburgh Press, 2009.

Bueno, Gustavo: *¿Qué es la filosofía?*, Pentalfa, Oviedo, 1995.

Bueno, Salvador: "El movimiento poético afrocubano' y Nicolás Guillén", en *Motivaciones. Lecturas sobre* Motivos de son. Editorial José Martí, La Habana, pp. 159-167.

Caballero, José Agustín: *Obras*, vol. 5, Imagen Contemporánea, La Habana, 1999.

Carpentier, Alejo: *El reino de este mundo*, Editorial Letras Cubanas, La Habana, 1978.

_____ : "La cultura de los pueblos que habitan en las tierras del mar Caribe", *Ensayos*, Editorial Letras Cubanas, La Habana, 1984, pp. 217-226.

Castro Gómez, Santiago: *La poscolonialidad explicada a los niños*, Instituto Pensar, Universidad del Cauca, Universidad Javeriana, Bogotá, 1995.

_____ : *La Híbris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2010.

Castro Gómez, Santiago y Eduardo Mendieta: *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, Miguel Ángel Porrúa, México D. E, 1998.

Césaire, Aimé: *Carta a Maurice Thorez*, Présence Africaine, París, 1956.

_____ : “Cultura y colonización”, en *Présence Africaine*, número especial, junio-noviembre, París, 1956, pp. 190-205.

_____ : *Poesía*, Casa de las Américas, La Habana, 1969.

_____ : *La Tragédie du roi Christophe*, Colección Lectoguide, Pédagogie Moderne, Bordas, París, 1984.

_____ : “Poésie et connaissance” (conferencia ofrecida en Haití, en junio de 1945), en *Conjonction*, no. 194, Puerto Príncipe, abril-junio, 1992.

_____ : “Négre je suis, négre je resteraí”, entrevista concedida a Françoise Verges, París, 2005.

_____ : *Discurso sobre el colonialismo (edición crítica)*, Akal, Madrid, 2006.

Cherki, Alice: *Frantz Fanon, Portrait*, Seuil, París, 2000.

Clark, Christine y James O'Donnell: *Becoming and Unbecoming White: Owning and Disowning a Racial Identity*, Bergin & Garvey, Greenwood Publishing Group, Inc., Westport, 1999.

Conley, Dalton: *Being Black, Living in the Red: Race, Wealth, and Social Policy in America*, University of California Press, 1999.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari: “¿Qué es la filosofía?”, traducción de Thomas Kauf, en <<http://www.scribd.com/doc/63115/Deleuze-Y-Guattari-Que-Es-La-Filosofia>> [consultado: 9-2011].

Depestre, René: *Buenos días y adiós a la negritud*, Casa de las Américas, La Habana, 1986.

Devés Valdés, Eduardo: *Las discusiones y las figuras delfín de siglo. Los años 90. El pensamiento latinoamericano en el siglo xx. Entre la modernización y la identidad*. Editorial Biblos, Buenos Aires, 2004.

Díaz, Duanel: *Mañach o la República*, Editorial Letras Cubanas, La Habana, 2003.

Dussel, Enrique: *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.

_____ : *Filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1977.

_____ : *1492: el encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, La Paz, 1994.

Dussel, Enrique; Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez: *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]: historia, corrientes, temas y filósofos*, Siglo XXI, México D. R, 2009.

Fanon, Frantz: *Piel negra, máscaras blancas*, Instituto Cubano del Libro, La Habana, 1968.

_____ : *El año V de la revolución argelina*, Maspero, París, 1959.

_____ : *Los condenados de la tierra, prefacio de Jean Paul Sartre*, Ediciones Venceremos, La Habana, 1965.

_____ : *Por la revolución africana; escritos políticos*. Ediciones Revolucionarias, La Habana, 1966.

Feagin, Joe: *Racist America: Roots, Current Realities, and Future Reparations*, Routledge, New York, 2000.

Fernández Martínez, Mirta: "Raza, racismo, negritud y visión de África en Aimé Césaire", en *Temas*, no. 64, La Habana, diciembre, 2010, pp. 110-117.

Fernández Retamar, Roberto: "Fanon y América Latina", en *Casa de las Américas*, año V, no. 31, La Habana, julio-agosto, 1965, pp. 89-98.

_____ : *Caliban y otros ensayos*. Editorial Arte y Literatura, La Habana, 1979.

_____ : *Caliban and Other Essays*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1989.

_____ : *Todo Caliban*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Buenos Aires, 2005.

_____ : *Pensamiento de Nuestra América. Autorreflexiones y propuestas*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Buenos Aires, 2006.

Ferrater Mora, José: “La filosofía en el mundo de hoy”, en *Revista de Occidente*, Madrid, 1959.

_____ : *Diccionario de filosofía*, Ariel, Barcelona, 1994.

Fornet Betancourt, Raúl: *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, DEI, San José de Costa Rica, 1994.

_____ : *Interculturalidad y globalización: ejercicios de crítica filosófica intercultural en el contexto de la globalización neoliberal*, DEI, San José de Costa Rica, 2000.

_____ : “Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural”, en *Concordia*, Serie Monografía, no. 37, Aachen, 2004, pp. 115-128.

Foucault, Michel: *El orden del discurso*, Gallimard, París, 1986.

Frankenberg, Ruth: *The Social Construction of Whiteness: White Women, Race Matters*, University of Minnesota Press, 1993.

García Márquez, Gabriel: “Fantasía y creación artística en América Latina y el Caribe”, en *Voces. Arte y literatura*, no. 2, San Francisco, marzo, 1998.

García Ronda, Denia (comp.): *¡Aquí estamos! El negro en la obra de Nicolás Guillén*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2008.

Gaztambide-Geigel, Antonio: “La invención del Caribe a partir de 1898 (las definiciones del Caribe, revisitadas)”, en *Tierra Firme*, año 21, vol. XXI, no. 82, Caracas, abril- junio, 2003, en <<http://www.wl.uprh.edu/pie-hwi/ANtonio%20Gaztambide.pdf>> [consultado: 5-2012].

Girvan, Norman: “¿Está el Caribe más lejos de Cuba de lo que Cuba está del Caribe?”, en <<http://www.normangirvan.info/girvan-caribbean-cuba>> [consultado: 4-2012].

_____: “Lloyd Best and the Birth of the New World Group”, en <<https://openanthropology.files.wordpress.com/2014/04/girvan2.pdf>>.

Glissant, Édouard: *Introducción a una poética de lo diverso*, Planeta, Barcelona, 2002.

_____: *Une nouvelle région du Monde. Esthétique I*, Gallimard, París, 2006.

_____: *El discurso antillano*, Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana, 2010.

Gramsci, Antonio: *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Edición Revolucionaria, La Habana, 1966.

Guadarrama, Pablo: “La filosofía en las Antillas bajo la dominación española”, en Mauricio Beuchot y Germán Marquín Argote (coords.). *La filosofía en la América colonial*, Editorial El Búho, Santa Fe de Bogotá, 1996, pp. 101-139.

_____: *Positivismo y antipositivismo en América Latina*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2004.

_____: “El legado filosófico del Caribe hispano en el siglo xx”, *El legado filosófico español e hispanoamericano en el siglo xx*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2009.

Guadarrama, Pablo y Miguel Rojas (dirs.): *El pensamiento filosófico en Cuba. Siglo xx (1900-1960)*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 1995; Editorial Félix Varela, La Habana, 1998; Editorial Pueblo y Educación, La Habana, 2002.

Guevara, Ernesto (Che): *Apuntes filosóficos*, Ocean Press-Ocean Sur, La Habana, 2012.

Hegel, G. W. F.: “Lecciones sobre la filosofía de la historia universal”, t. II, en *Revista de Occidente*, Buenos Aires, 1946.

_____ : *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1955.

_____ : *Ciencia de la lógica*, Solar/Hachete, Buenos Aires, 1968.

_____ : *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Instituto del Libro, La Habana, 1968, Editorial Porrúa, México D. F., 1977.

Heidegger, Martín: *¿Qué es eso de filosofía?*, Sur, Buenos Aires, 1960.

Henry, Paget: *Calibans Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy*, Routledge, New York, 2000.

Iglesias, Marial: *Las metáforas del cambio en la vida cotidiana. Cuba 1898-1902*, Ediciones Unión, La Habana, 2003.

James, C. L. R.: *Los jacobinos negros*. Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana, 2010.

_____ : *You don't play with Revolution. The Montreal Lectures of C. L. R. James*, editado por David Austin, AK Press, Baltimore, 2009.

Jáuregui, Carlos: *Canibalia*, Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana, 2005.

Johnson, Sara E.: "You Should Give them Blacks to Eat'. Waging Inter-American Wars of Torture and Terror", en *American Quarterly*, vol. 61, no. 1, marzo, 2009, pp. 65-92.

Lamming, George: *Regreso, regreso al hogar. Conversaciones II*, Caribbean House of Nehesi Publishers, St. Martin, 2000.

_____ : *Los placeres del exilio*. Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana, 2007.

Lander, Edgardo (comp.): *La colonialidad del saber. Egocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2005.

Lenin, Vladimir Ilich: *Obras completas*, Editorial Progreso, Moscú, 1986.

Lewis, Gordon K.: *The Growth of the Modern West Indies*, Monthly Review Press, New York, 1968.

_____ : *Main Currents of Caribbean Thought: The Historical Evolution of Caribbean Society in its Ideological Aspects, 1492- 1900*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1987.

Lisa Vest, Jennifer: "The Promise of Caribbean Philosophy: How it Can Contribuye to a 'New Dialogic' in Philosophy", en *Caribbean Studies*, vol. 33, no. 2, Universidad de Puerto Rico, julio-diciembre, 2005, pp. 3-34.

León del Río, Yohanka y Felix Valdés García: *La filosofía en nuestro tiempo histórico*, Ruth Casa Editorial / Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2012.

Luz y Caballero, José de la: *Elencos y discursos académicos*, Editorial de la Universidad de La Habana, 1950.

_____ : *La polémica filosófica cubana*. Imagen Contemporánea, La Habana, 2000.

Liotard, Jean-François: *¿Por qué filosofar? Cuatro conferencias*, edición electrónica de la Escuela de Filosofía de la Universidad ARCIS de Chile, 1964, en <<http://www.philosophia.cl>>.

Macey, David: *Frantz Fanon, a Life*, Granta Books, Londres, 2000.

Mañach, Jorge: *La crisis de la alta cultura en Cuba*, Imprenta y Papelería La Universal, La Habana, 1925.

_____ : *Indagación del choteo*, Ediciones Revista de Avance, La Habana, 1928.

_____ : *Para una filosofía de la vida y otros ensayos*, Editorial Lex, La Habana, 1951.

_____ : *Dewey y el pensamiento americano*, Taurus Ediciones, Madrid, 1959.

_____ : *Teoría de la frontera*, Editorial Universitaria, Universidad de Puerto Rico, 1970.

_____ : *Ensayos*, selección de Jorge Luis Arcos, Editorial Letras Cubanas, La Habana, 1999.

Martí, José: *Obras completas*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975.

Martínez Heredia, Fernando: "Gramsci en la Cuba de los años sesenta", en *Nepantla: Views from South*, no. 2, Duke University Press, mayo-agosto, 2001, pp. 373-385.

Marx, Carlos: *La ideología alemana*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1973.

_____ : *Obras escogidas*, Editorial Progreso, Moscú, 1975.

Marx, Carlos y Federico Engels: *Obras escogidas*. Progreso, Moscú, 1973.

Matos Arévalos, José Antonio: *La historia en Fernando Ortiz*, Editorial Fundación Fernando Ortiz, La Habana, 1999.

McKenzie, Earl: *Philosophy in the West Indian Novel*, University of the West Indian Press, Kingston, 2009.

Meeks, Brian y Folke Lindahl (eds.): *New Caribbean Thought. A Reader*, University of West Indies Press, Kingston, 2001.

Mignolo, Walter: *The Darker Side of Reinassance. Literacy, Territoriality and Colonization*, University of Michigan Press, 1995.

_____ : *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Akal, Madrid, 2003.

_____ : *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Editorial Gedisa, S.A., Barcelona, 2007.

_____ : *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la decolonialidad*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2010.

Mills, Sean: *The Empire Within: Postcolonial Thought and Political Activism in Sixties Montreal*, McGill-Queen's University Press, Montreal / Kingston, 2010.

Monal, Isabel: *Ensayos americanos*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2007.

Monroe, Trevor: "Bourgeois Idelism and Commonwealth Caribbean Intellectuals: The Case of New World", UWI, Jamaica, 1971.

- Morejón, Nancy: "Juan Bosch y el Caribe", palabras de presentación, 2004, en <<http://www.cubaweb.cu>> [consultado: 3-3-2009].
- Moreno Fragnals, Manuel: *Órbita de Manuel Moreno Fragnals*, Ediciones Unión, La Habana, 2009.
- Moya Pons, Frank: *Historia del Caribe: azúcar y plantaciones en el mundo atlántico*, Editora Búho, Santo Domingo, 2008.
- Nettleford, Rex: *Inward Stretch, Outward Reach: A Voice from the Caribbean*, The MacMillan Press, New York, 1995.
- Nietzsche, Friedrich: *Oeuvres philosophiques*, Gallimard, Paris.
- Ojeda Reyes, Félix: *El Desterrado de París: biografía del Dr. Ramón Emeterio Betances (1827-1898)*, Ediciones Puerto, San Juan de Puerto Rico, 2001.
- Omi, Michael y Howard Winant: *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1990s*, Routledge, New York, 1994.
- Ortiz, Fernando: *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, J. Montero, La Habana, 1940; Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1991.
- Phaf-Rheinberger, Ineke: "El lenguaje-nación y la poética del acriollamiento. Una conversación entre Kamau Brathwaite y Édouard Glissant", en *Memorias de la fragmentación. Tierra de libertad y paisajes del Caribe*, Berlín, 2005, pp. 115-130.
- Pierre-Charles, Gérard: *El pensamiento sociopolítico moderno del Caribe*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1985.
- Pinera Llera, Humberto: *Panorama de la filosofía cubana*, Unión Panamericana, Washington, 1960.
- Pogolotti, Graziella: "¿Qué es el Caribe?", en *Cubarte*, 2011, <<http://www.cubarte.cult.cu>> [consultado: 11-7-2011].
- Portilla, Jorge: *La fenomenología del relajo*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1986.
- Portuondo Zúñiga, Olga: *El príncipe de los montes*, Ediciones Santiago, Santiago de Cuba, 2013.
- Price-Mars, Jean: *Así habló el tío*, Casa de las Américas, La Habana, 1968.

Quijano, Aníbal: "Colonialidad y modernidad/racionalidad", en *Perú Indígena*, vol. 13, no. 29, Lima, 1991, pp. 11-29.

_____: "Colonialidad del poder y clasificación social", en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores / Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana / Universidad Central, Instituto Pensar, Bogotá, 2007, pp. 93-126.

Quintanilla, Miguel A. (dir.): *Diccionario de filosofía contemporánea*, Sígueme, Salamanca, 1976.

Rodney, Walter: *Cómo Europa subdesarrolló a África*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2011.

Rodríguez Ugido, Zaira: *Filosofía, ciencia y valor*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1985.

Rojas Osorio, Carlos: *Bibliografía de la filosofía en Puerto Rico*, Casa Paoli, Ponce, 1993.

_____: *Filosofía moderna en el Caribe hispano*, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa / Universidad de Puerto Rico, México D.F. / San Juan, 1997.

_____: *Latinoamérica: cien años de filosofía*. Isla Negra, San Juan de Puerto Rico, 2002.

_____: *Pensamiento filosófico puertorriqueño*. Isla Negra, San Juan de Puerto Rico, 2002.

Ross, Waldo: *Crítica a la filosofía cubana de hoy, folleto*. La Habana, 1954.

Rothenberg, Paula: *Invisible Privilege: A Memoir About Race, Class, and Gender*, University of Kansas, 2000.

Salazar Bondy, Augusto: *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, México D. F., 1968.

San Miguel, Pedro Luis: *Los desvarios de Ti Noel: ensayos sobre la producción del saber en el Caribe*, Ediciones Vértigo, San Juan de Puerto Rico, 2004.

_____ : *Crónicas de un embrujo: ensayos sobre historia y cultura del Caribe hispano*. Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Universidad de Pittsburgh, 2010.

Sartre, Jean Paul: "Sartre applauds Québécois", en *McGill Daily*, Montreal, 21 January, 1971.

_____ : "Orphée noir", prólogo a Léopold Sédar Senghor, *Anthologie de la poésie nègre et malgache*, Présence Africaine, París, 1948.

Segreo, Rigoberto y Margarita Segura: *Más allá del mito. Jorge Mañach y la Revolución cubana*, Editorial Oriente Santiago de Cuba, 2012.

Senghor, Leopold Sedar: *Libertad, negritud y humanismo*, Madrid, 1970.

Shakespeare, William: "La tempestad", *Comedias de William Shakespeare*, traducción de Luís Astrana Marín, Editorial de Arte y Literatura, La Habana, 1982.

Sousa Santos, Boaventura de: *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, Siglo XXI / CLACSO, México D. E., 2009.

Tempels, Placide: *La philosophic bantoue*, Présence Africaine, París, 1947.

Ternavoi, Constantin: *La filosofía en Cuba. 1790-1878*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1981.

Torres Cuevas, Eduardo: *En busca de la cubanidad*, 1.1 y t. II, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2006.

Torres Saillant, Silvio: *An Intellectual History of the Caribbean*, Palgrave MacMillan, New York, 2006.

Unamuno, Miguel de: *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Sudamericana, Buenos Aires, 1952.

Valdés García, Felix: "Sin hacer del monte orégano. Jorge Mañach en la filosofía cubana" (mención del concurso Temas de Ensayo 2003), en *Temas*, no. 52, La Habana, julio-septiembre, 2007, pp. 129-143.

_____ : "El discurso de Caliban o de la filosofía en el Caribe", en *Caribbean Studies*, Universidad de Puerto Rico, vol. 37, no. 1, enero junio, 2009, pp. 189-213.

_____ : “El Caribe y su unidad submarina”, en *Casa de las Américas*, no. 264, La Habana, julio-septiembre, 2011, pp. 162-167.

_____ : “Ser para otro, conciencia de sí, o perderse en la noche de lo absoluto. El problema del negro en el pensamiento caribeño”, en *El Caribe en el siglo xxi. Coyunturas, perspectivas y desafíos*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2011, pp. 233-256.

_____ : “Universales rotos, trampas desechas, valores sin alas: la problemática racial en el pensamiento caribeño”, en *Revista de Filosofía*, no. 67, Universidad del Zulia, 2011, pp. 70-96.

_____ : *Leer a Fanon medio siglo después*, Fundación Rosa Luxemburgo, México D. F. / filosofi@cu, La Habana, 2016.

Valdespino, Andrés: *Jorge Mañachysu generación en las letras cubanas*, Ediciones Universal, Miami, 1971.

Valliéres, Pierre: *Negros blancos de América: autobiografía precoz de un “terrorista” quebequense*, Siglo XXI Editores, México D. F., 1972.

_____ : *Les Héritiers de Papineau. Itinéraire politique d’un ‘négre blanc’ (1960-1985)*, Québec/Amérique, Montréal, 1986.

Varela, Félix: *Miscelánea filosófica*, Pueblo y Educación, La Habana, 1992.

Vitier, Cintio: *Ese sol del mundo moral*, Ediciones Unión, La Habana, 2008.

Vitier, Medardo: *Las ideas en Cuba. La filosofía en Cuba*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2002.

VV. AA.: *Questioning Creole. Creolization Discourses in Caribbean Culture*, Ian Randle Publishers, Kingston, 2002.

VV. AA.: *Independent Thought and Caribbean Freedom: Essays in Honour of Lloyd Best*, editado por Selwyn Ryan, Sir Arthur Lewis Institute of Social and Economic Studies, St. Augustine, 2003.

VV. AA.: *Pensar decolonial*. Fondo Editorial La Urbana, Caracas, 2009.

VV. AA.: *The Thought of New World. The Quest for Decolonization*, Ian Randle Publishers, Kingston, 2010.

Wallerstein, Immanuel: *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*, Siglo XXI Editores, México D. F., 1996.

_____ : “Las estructuras del conocimiento o ¿de cuántas maneras podemos conocer?”, en *Espacio Abierto. Cuaderno Venezolano de Sociología*, vol. 15, nos. 1 y 2, Caracas, enero- junio, 2006, pp. 83-90.

Williams, Eric: *Capitalismo y esclavitud*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975.

_____ : *De Colón a Castro: la historia del Caribe 1492-1969 (traducción al español de From Columbus to Castro: The History of the Caribbean, 1492-1969*, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México D. F., 2009.

_____ : *El negro en el Caribe y otros textos*, Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana, 2011.

Zea, Leopoldo: *La filosofía actual en América*, Grijalbo, México D. F., 1976.

El autor

Felix Valdés García (Santa Clara, 1961) es Doctor en Filosofía, Profesor e Investigador Titular del Instituto de Filosofía y de la Cátedra del Caribe de la Universidad de La Habana. Se ha dedicado al estudio del pensamiento latinoamericano, en particular del Caribe y Cuba. Entre sus principales publicaciones se encuentran *La filosofía en su tiempo histórico* (La Habana, 2012), *Leer a Fanon medio siglo después* (México-La Habana, 2016) y *Antología del pensamiento crítico del Caribe: West Indies, Antillas francesas y Antillas holandesas* (en proceso de impresión). Es autor de capítulos en los libros *El Caribe en el siglo xxi: Coyunturas, perspectivas y desafíos* (La Habana, 2011), *Conexión Canadá-Caribe: política, economía, historia y migraciones recientes* (La Habana, 2013), *El gran Caribe en el siglo XXI: crisis y respuestas* (Buenos Aires, 2013), entre otros. Recibió el premio The Best Dissertation Award, 2013, CSA-AEC, así como un premio CLACSO en el Concurso Internacional de Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño.

Email: felixvaldes@gmail.com

Sitios web: <http://www.filosofia.cu/site/filosofa.php?id=42>

Cuando Próspero le dio su lengua al esclavo Caliban –según la pieza teatral *La tempestad*, de William Shakespeare–, le otorgó la oportunidad de pensar y de filosofar. Su dádiva representó la génesis del pensar y de la filosofía en la isla de Sycorax. Desde entonces, Caliban no solo aprendió hasta un punto y no más, se reprodujo y mimetizó, sino que se habilitó para rebelarse y maldecir, para disentir de lo establecido y subvertir la lógica impuesta por el amo, así como sus conceptos.

Desde “el descubrimiento” y hasta el presente las islas caribeñas han sido escenario de brutal genocidio, de saqueo, de esclavitud, de revoluciones que han marcado la historia moderna, de dependencia, desestructuración, desastres medioambientales, así como de intentos por su reafirmación identitaria, no obstante su fragmentación. Uno de los modos de enfrentar la fuerza de la dominación, el desafío a las complejas formas del poder impuesto por los imperios coloniales, se observa en los esfuerzos por conocer, o reconocer de otro modo, la realidad del espacio Caribe y subvertir las formas tradicionales de aprehensión a través de las disciplinas tradicionales de la academia; en el desapego a la norma infalible y al canon provenientes de las ciencias, las artes y la filosofía del mundo occidental.