



Caribbean Studies

ISSN: 0008-6533

iec.ics@upr.edu

Instituto de Estudios del Caribe

Puerto Rico

Valdés García, Félix

EL DISCURSO DE CALIBAN, O DE LA FILOSOFÍA EN EL CARIBE

Caribbean Studies, vol. 37, núm. 1, enero-junio, 2009, pp. 189-213

Instituto de Estudios del Caribe

San Juan, Puerto Rico

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39213080006>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

re^{al}alyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

EL DISCURSO DE CALIBAN, O DE LA FILOSOFÍA EN EL CARIBE

Félix Valdés García

ABSTRACT

This essay incites reflection about philosophy in the insular Caribbean, disregarding the linguistic differences, cultural influences and imperial controls that characterize the region. In the face of the Eurocentric academic tradition and the traditional notion of philosophy itself—"the dominant mode of thinking" reinforced by the Spanish conquest, slavery and colonialism—there arises a Caribbean philosophical thought; a unique philosophy based on common themes, concepts and theories about the historical realities, the experiences and the lives of the peoples of the region who "never surrendered to the conqueror's binary indulgence." This essay points to the need to excise the colonial perspective operative in philosophy that eclipses the thought that has taken place in the islands, since the demise of the colonial regime in some of them did not put an end to the symbolic and cultural reach of modern colonialism in the political, cultural, ideological, intersubjective and, certainly, philosophical spheres. Special attention is devoted in the text to the work of Frantz Fanon, whose philosophy is firmly aligned with revolutionary practice and transformation, a paradigm of Caribbean thought.

Keywords: Caribbean philosophy, decoloniality, Caribbean thinking notions (metropolis-colony; colonist-colonized; white-black; Prospero-Caliban, "the wretched of the earth"), Frantz Fanon

RESUMEN

El texto incita a la reflexión sobre la filosofía en el Caribe insular, más allá del área lingüística, la influencia cultural y las "fronteras imperiales" vigentes en la región. Frente a la tradición de la academia euro-occidental y de la concepción tradicional de la filosofía misma, del "modo dominante de pensar" reforzado por la empresa colombina, la esclavitud y el colonialismo, se destaca la existencia de un pensamiento filosófico como expresión de la realidad caribeña que comparte temas, conceptos, teorías en torno a la realidad específica e histórica, las experiencias y la vida de los pueblos de la región, que "nunca sucumbieron a la indulgencia binaria del conquistador" y que hace de su filosofía una reflexión particular. El texto apunta la necesidad de extirpar la perspectiva colonial vigente en la filosofía que oculta la obra de pensamiento en las islas, pues el fin de la colonización en algunas de ellas no terminó con todo el paquete cultural y simbólico

colonial-moderno”, en las esferas política, cultural, ideológica, intersubjetiva y también del pensamiento filosófico. En el texto se destaca la obra de pensamiento de Frantz Fanon, una filosofía estrechamente vinculada a la práctica y la transformación revolucionaria, paradigma del pensamiento caribeño.

Palabras clave: filosofía caribeña, decolonialidad, conceptos del pensamiento caribeño (metrópolis-colonia, colono-colonizado, blanco-negro, Próspero-Caliban, “condenados de la tierra”), Frantz Fanon

RÉSUMÉ

Cet article appelle à la réflexion concernant la philosophie dans les îles de la Caraïbe, au-delà des barrières linguistiques, des influences culturelles et des « frontières impériales » existantes dans la région. Face à la tradition euro-occidentale et la conception traditionnelle de la philosophie elle-même – c'est-à-dire, la « pensée prédominante » renforcée par les voyages de Christophe Colomb, l'esclavage et le colonialisme – surgit une nouvelle pensée philosophique. Elle présente une réalité antillaise partagée en termes de thèmes, de concepts et de théories autour d'une réalité historique et spécifique, des expériences et de la vie des peuples de cette région, qui ne succombèrent jamais à l'indulgence binaire du conquérant. Notre article vise à montrer le besoin de faire abstraction de la perspective coloniale qui prédomine dans la philosophie et qui cache le travail de réflexion dans les îles antillaises. En effet, dans certaines îles, la fin de la colonisation n'a pas limité la portée culturelle et symbolique du contexte colonial moderne dans les domaines politique, culturel, idéologique, intersubjectif et philosophique. Nous mettons en avant l'œuvre philosophique de Frantz Fanon, étroitement liée à la pratique et à la transformation révolutionnaire, paradigmatisques de la pensée antillaise.

Mots-clés: philosophie antillaise, « décolonialité », oppositions binaires dans la pensée antillaise (métropole-colonie, colonisateur-colonisé, blanc-noir, Prospère-Caliban), « les damnés de la terre », Frantz Fanon

Received: 11 February 2008 Revision received: 31 July 2009 Accepted: 4 August 2009

“Próspero le ha dado el Lenguaje a Caliban y con ello una historia tácita de consecuencias, una historia desconocida de intensiones futuras... Próspero cree... que Caliban puede aprender hasta un punto y no más”.

George Lamming. Los placeres del exilio.

En filosofía, poco más o menos se escribe para sumarse a un debate, para argüir sobre un tema que transcurre, o simplemente para expresar un contra-argumento frente a alguien. No siempre se hace por aquéllo de meramente decir algo. Esta vez es un amigo quien me sirve de espuela, me increpa y me lleva a decir sobre la filosofía caribeña, después de haber permanecido buen tiempo inmerso en la filosofía latinoamericana. Y éste es suelo para ir desde lo aparentemente obvio, desde los “diálogos perversos”,¹ como permanecer plantados en toda la herencia asumida y todos los esquemas en los que fuimos formados para desde ellos deliberar.

Estudiamos filosofía en la antigua URSS en la década del ochenta. Nuestros maestros fueron eminentes profesores, muchos de ellos especializados en la filosofía griega, alemana, en la lógica de Aristóteles, en Marx y el marxismo, algunos con estancias prolongadas en Europa y los Estados Unidos, mientras otros debatían con Karl Popper en Londres o en Ámsterdam. El magistral camino de la filosofía occidental se inoculaba en sangre y se embebía en las mentes de aquellos alumnos diversos del extendido mapa de la URSS, como de polacos, búlgaros y hasta griegos, de latinoamericanos y africanos que éramos los menos, a pesar de que de esta isla caribeña, se repletaban pupitres en las aulas.

Sin embargo, poco se nos dijo del pensamiento latinoamericano o de su probabilidad en cualquier otra región del mundo que no fuera aquel que arrancaba en la Grecia Antigua, cuna de todos los grandes temas de la filosofía occidental, hasta el marxismo, pues tras éste, todo lo que vino podía verse sólo desde la crítica enseñada por Lenin. El pensamiento europeo del siglo XX quedaba tan mal tratado, tan lleno de juicios vacíos como faltos de reales argumentos, sazonado por los dogmas y la perspectiva predispuesta, aunque no dejaban de haber guiños de maestros hacia uno u otro pensador contemporáneo. Por supuesto, en la apoteosis del marxismo establecido, estudiar lo que hubiese en Latinoamérica o en Cuba en particular era algo insólito. Si alguien se lo proponía, salía a flote el único texto de quien, por los pelos y mediante los esquemas manidos, descubriera para la academia soviética el pensamiento de José Agustín Caballero, Félix Varela, José de la Luz, con simpleza de imperio.² Más tarde se publicó a Leopoldo Zea y escritores como García Márquez empezaban a hacerse conocidos. Todos siempre serían menores, cuando no vistos dentro del gran saco del pensamiento burgués, incapaces de llegar a las alturas de Marx, Lenin, el diamat y el histmat, o ser aplastados por la gran fuerza, la infalibilidad y el peso del pensamiento establecido.

Mi amigo y mi formación disciplinar, también disciplinada, sirven hoy de acicate tras buenos veinte años transcurridos y la persistencia de los mismos esquemas, cuando el tema de la filosofía caribeña aflora.

Estábamos listos, formados en la disciplina rígida y presuntuosa que la formación y el currículo nos proveía. ¿Cómo detenernos en estudiar o considerar una filosofía en América Latina, en Cuba o en África, si la filosofía es una ciencia que requiere de la letra impresa y nada tiene que ver con la oralidad, se escribe en textos concisos y claramente filosóficos, no en ensayos, mucho menos es asunto de otros que no ostenten justamente el certificado de filósofos de oficio? Vaya extravagancia —se diría en esta lógica— hablar de un pensamiento filosófico en el mundo haitiano, de una filosofía criolla, como de una filosofía que discurre en la poesía, la literatura y otras formas culturales, de un pensamiento, una cosmología, una axiología en otras formas que no sean minuciosamente escritas por medio de los conceptos y los modelos traídos por el currículo universitario. Sin embargo, no sólo en el Vodú y entre los Yorubas, sino inclusive en el mismo Varona o Frantz Fanon, quienes escribieron en términos y formas comprensibles, era difícil —ante esta perspectiva fijada—, aseverar una “filosofía” caribeña, sin que no se diera una disculpa o se hiciera un asterisco que explicara adicionalmente, que dispensara al lector avezado en la cultura impuesta.

Muchos son los riesgos de ser incomprendido, como diversos los detalles a considerar al exponer del modo más prolífico una justificación que permita adecuadamente hilar argumentos sobre la filosofía caribeña o en el Caribe. Hay que empezar por liar los bártulos estableciendo qué es lo que por filosofía entendemos, y si ésta se reduce a la disciplina moderna que hemos conocido en la academia occidental, sus categorías y modelos de discurso, su esplendor en el sistema hegeliano, sus tendencias y corrientes desarrolladas en el siglo XX, para, a partir de ellos mismos, hablar de filosofía caribeña, africana, latinoamericana y aquilar la obra reflexiva, filosófica, dada en estas otras regiones del mundo.

Indudablemente, la filosofía ha tenido su inocultable recorrido histórico y se constituyó como una forma de pensamiento específica, una actividad o un tipo de teoría, también un oficio y una disciplina de límites precisos, con su lenguaje y sus conceptos en dependencia inclusiva de la tendencia discursiva. No es menos cierta la altura y el vuelo de las reflexiones como los reclamos por revolucionarla desde diferentes perspectivas, cuando el apogeo de su forma especulativa en el mundo europeo hizo surgir voces que exigían ponerla en tierra, o en función servil de la ciencia.

Definir qué es la filosofía no es propósito inminente, máxime cuando constituye un problema irresuelto definitivamente en sus más de 2500 años de existencia. Como dijera uno de los maestros en el aula, “el problema de la naturaleza del conocimiento filosófico es un permanente problema de su quehacer, es un problema eterno”.³ Se podría afirmar

que la filosofía es resultado de la aprehensión y la decodificación teórica de la realidad que se conoce. Lo material se hace ideal, y aparecen formas de universalidad en que ésta se expresa, de modo que a ésta le queda el “estudio” de la dialéctica del contenido del pensamiento teórico en el que se captan los nexos y las regularidades comunes del mundo y del pensamiento mismo. El bien reiterado Hegel decía que la filosofía es teoría del pensamiento sobre el pensamiento mismo. De hecho se expresa en forma conceptual, en categorías y conceptos que como determinaciones universales del pensamiento teórico, constituyen esquemas, puntos nodales en los que se sintetiza y abrevia todo el pensamiento y la práctica social de una específica e histórica realidad. Estas categorías constituyen el resultado de la actividad histórico social humana, “son el crisol en el que se forja una universalidad que es la síntesis de la actividad práctico-transformadora, teórico cognoscitiva y valorativa del sujeto social”,⁴ 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 —como decía Zaira Rodríguez Ugido— en su ya clásica exposición para la filosofía cubana, recogida en *Filosofía, ciencia y valor*.

La filosofía es entonces un tipo de conocimiento específico, una forma de asimilación teórica de la realidad que se expresa en categorías fijadas por la práctica humana, o como señalaron los marxistas, la apropiación práctica e intelectual del mundo de carácter sintético totalizador que conjuga elementos científico-teóricos y valorativos-cosmovisivos. Si bien el escultor talla con sus gubias los ideales de belleza de su tiempo, cincela el mármol y la piedra, el pintor lo hace con sus pinceles y el científico con los datos que le manifiestan la correspondencia con el objeto escudriñado, el filósofo lo hace mediante formas abstractas, conceptuales que condensan toda la experiencia histórica.

Dicho así, no tendríamos por qué subvalorar o sobrevalorar unas y otras formas de expresarse, no ya como actividad profesional específica, como disciplina estricta, sino como reflexión, como teorías y conceptos de máxima generalidad, universales que expresan el desarrollo de una cultura determinada. En el caso del área que nos ocupa, bien se ha dado una historia que cuando el pensamiento se levanta sobre sí, deja una estela de nociones referidas precisamente a ella, una realidad otra, resultado de la confluencia y las interacciones violentas, forzadas, impuestas por el sistema colonial que en las pequeñas islas conociera formas únicas de expresarse y de constituir lo que hoy damos en llamar Caribe. Si la filosofía es un saber que hurga más allá de lo establecido, buscando darle al hombre una respuesta de su lugar en el mundo, cuando el pensamiento se separa y se eleva sobre los pies y surge desde sí mismo, desde esa experiencia y esa realidad, encontramos entonces

una filosofía o formas de expresión filosófica dignas de ser contadas y visibilizadas, no siempre desde la matriz occidental, o desde la lógica lineal de exposición de su historia, como tampoco haciéndolas notar frente a éstas. El pensamiento filosófico que referimos forma parte de las confluencias teóricas, del ir y venir de las ideas en un mundo de interrelaciones, pero no se reduce ni podríamos contarla a partir de cómo copiamos aquí o cómo es éste original y auténtico, o cómo se recepcionó y desarrolló una u otra tendencia de la filosofía que arranca en Grecia y termina en la Francia o la Europa actual. Más bien es un ir y venir de la que no nos salvamos. Las historias no son tan lineales como en nuestras mentes falsamente se nos dibujan. En el mundo de las ideas no sólo se imbrican las formas y los conceptos, las corrientes y las tendencias. En el pensamiento y la acción de muchos intelectuales europeos se podría notar cómo el pensamiento caribeño, tal vez la obra de Fanon marcó las ideas de Michael Foucault, o al propio Sartre, o como el marxismo norteamericano le agradezca a C.L.R. James sus estudios sobre Hegel y Marx desde una demanda práctica de su vida militante, lo mismo que hechos de la historia del siglo XX, como el mayo del 68 francés o el proceso descolonizador africano tengan como referentes al Che o Fanon, a Fidel Castro y la Revolución Cubana.

Pero si volvemos atrás, notamos que en las comunidades afincadas en el Caribe hay conceptualizaciones, nociones abstractas, mundividencias, que si se miden con buen molde de sastre occidental, no son filosofía porque permanecen en la oralidad, en la cosmovisión mítico religiosa de un haitiano o un yoruba. A lo sumo, desde las posiciones del prejuicio aprendido, tendrían que ser consideradas como un pensamiento en germen, pues si no hay letra impresa, idea sistematizada, no habría filosofía, ya que la filosofía se hizo empresa científica moderna y requiere del documento escrito como condición de su existencia. Y nada más equivocado, pues falta describir con intención marcada la cosmología, la cosmovisión implícita en las nociones mítico religiosas de estas comunidades mezcladas y transculturadas, para percatarnos de la capacidad reflexiva y de un tipo de saber diferente.

La historia que cuenta, arrancó poco más de quinientos años atrás con la llegada a América de las naves de Colón, y el inicio de un proceso que hizo cambiar las formas de representación del mundo, así como las nociones del europeo. Se iniciaba entonces una nueva época que sacaba a Europa del enclaustramiento por siglos a que fue sometido por la cultura musulmana. Enrique Dussel define esta etapa como modernidad temprana.⁵ A partir de entonces surge un modo específico de concebir las ciencias y el conocimiento humano, una episteme y un método para pensar y tratar las cosas. Europa se hace centro del mundo y comienza la colonización de las tierras “descubiertas”, la “superioridad” de Próspero

frente a Calibán, el sistema de flotas que hacen de las islas del Caribe un sistema marítimo, de puertos y bodegas, de piratas y flotas de convoyes que surcan la mar océana, para llevar riquezas y traer esquemas y modelos, “desarrollo”, y dar por satisfecha la acumulación de capitales, el auge de la ciencia y la industria, del comercio a escalas extendidas. También la trata de esclavos, el horror humano más inmenso que haya conocido el “humanista europeo”, la cuenta exacta, el negocio calculado, las plantaciones y la extracción de la plata y el oro de las entrañas del nuevo mundo formaron parte de largos siglos americanos hasta entrado el XX.

Tras el “descubrimiento” y la conquista de las Américas, el establecimiento de la colonialidad como programa, y del capitalismo como sistema, hicieron que la filosofía europea cobrara implicaciones de índole metafísica, ontológicas y epistémicas, esenciales para su desarrollo. Inicialmente España como puerta de entrada del suceso, luego Holanda, Francia, e Inglaterra, se convirtieron en centros hegemónicos culturales y de poder, notándose sobre todo en el área del saber. De ello se configuró un modo específico de producir conocimientos y de hacer filosofía, que se hizo ver como la racionalidad válida y como el modelo o el tamiz, la forma misma de ésta. Sus grandes temas, traídos de la filosofía antigua y “recreados” en las nuevas circunstancias, se dan como universales, válidos para toda circunstancia y realidad. Como señalara Enrique Dussel, el *ego cogito* cartesiano del “yo pienso, luego existo (soy)” está precedido por 150 años del *ego conquerus* imperial del “yo conquisto, luego existo (soy)”. A partir de entonces se da una especie de “mito epistemológico de la modernidad eurocentrada” de un sujeto con acceso a la verdad universal, más allá del espacio y el tiempo. Y este fenómeno se hace característico de los espíritus repletos de poder imperial, bien sea de la Europa y del eurocentrismo administrado en las colonias, como de otros poderes, que en la historia se han comportado de similar modo, buscando siempre sistemas de ideas que acompañen el propósito infalible y absoluto.

Como resultado consecuente, otros modos y temas, otras formas de conceptualizar y exponer, de sintetizar y discurrir los universales de cada práctica concreta, cuando no encajan bajo la forma moderna, eurocentrada, no son consideradas filosofías en sentido estricto, no clasifican como tal, o son tenidas a menos. Muchas veces nos cuesta y hay que forzar para adecuar a las formas dadas como tradicionales y como la filosofía misma, el pensamiento de tipo filosófico en nuestra región. Siempre queda la duda ante la imposibilidad de resaltar una obra reflexiva, filosófica, esencial, que se da a partir de otros conceptos, propios de otras realidades, en el pensamiento de José Martí o en los intelectuales que inauguraron un siglo que se debatió frente a los idea-

les de modernización y de construcción de una república o un estado nacional, como fuera el caso de la isla mayor.

Obsesionados por la aparente carencia, recurrimos a contabilizar cuantas veces uno u otro pensador mencionó o se refirió a las filosofías actuales en Europa o Norteamérica, o si sus ideas tienen que ver con el historicismo de Ortega o el marxismo soviético, para salvarlos en la historia como filósofos. Siempre nos queda aquéllo de que aún así, no estén redimidos para la historia de las filosofías nacionales, sin percatarnos que menoscabamos lo trascendente de una obra reflexiva. Ellos no tuvieron ante sí la pregunta por la “superación” y el “progreso”, no escribieron tratados, pero sí han reflexionado a profundidad sobre lo esencial de la realidad circundante, el estatus colonial, el racismo, la negritud, las raíces africanas, lo identitario, por la crítica a la colonia y sus modelos, por la identidad nacional frente a modelos imperiales, entre otros, los cuales han sido temas centrales, no ya la naturaleza del conocimiento y la razón abstracta.

Como dijera, George Lamming, “persiste aún ese modo dominante de pensar” reforzado por la empresa colombina y desarrollado por medio de la esclavitud y el colonialismo, ese modo de pensar que dividió al mundo en un mundo civilizado y el otro bárbaro, en cristianos y paganos, superiores y subordinados, desarrollados y subdesarrollados, los que tienen y los que no tienen, la metrópoli y la periferia.⁶ También resulta que “los pueblos del Caribe nunca sucumbieron a la indulgencia binaria del Conquistador” como añadiera Rex Nettleford en su Introducción a *Regreso, regreso, regreso al hogar* del ensayista y escritor barbadense⁷ y que ha dejado historias y reflexiones dignas de ser detalladamente expuestas en un proyecto mayor.

¿Es que no se ha dado un pensamiento de tipo filosófico, digno de ser tenido como tal? Más bien se debe a otras razones que invisibilizan la trascendencia y la fuerza de una obra que rasga esquemas adoptados, y atenta contra patrones impuestos por la lógica colonial y moderna, venida a América, desembarcada en el Caribe, primer puerto en las líneas de cabotaje, de intercambio mercantil y de patrones e ideales capitalistas y coloniales. Si buscamos en las historias de la filosofía escritas, en las historias del pensamiento latinoamericano, (muy vinculado sobre todo al Caribe hispano), notamos que poca idea venida de esta región ha pasado a las historias contadas, prácticamente nada de las islas no hispánicas. En éstas, el Caribe francófono o anglófono, resultado de la balcanización del área, no cuentan, o no son tenidas en cuenta en la región mayor.

José C. Mariátegui en 1925 se preguntaba si realmente había pensadores hispanoamericanos, pues para él todos los pensadores de nuestra América han sido educados en las escuelas europeas y su

pensamiento arrastra el molde de éstas y carece de rasgos propios, donde temas como el de la raza no se advierten en sus trabajos. Otro pensador peruano, Augusto Salazar Bondy, se hizo la misma pregunta que devino en polémica *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Para él, la filosofía fue un pensamiento impuesto por los conquistadores europeos de acuerdo a los intereses de la corona española y la iglesia católica, “un árbol transplantado”, que era pensamiento de la clase alta o de una élite oligarca refinada y, en gran medida, reflejo de las diferentes influencias económicas y políticas de la metrópolis. Para Salazar Bondy la América hispanoindia está en situación de dominación, dependencia y subdesarrollo, en todas sus manifestaciones. “Sostengo —dice—, que la filosofía como producto de expresión de una cultura, cuando se trata de una filosofía que se hace dentro de un país que está en situación de dominación, es una filosofía que tiene los mismos caracteres, o sea, es una filosofía de la dominación”.⁸ No niega la veracidad de la filosofía asumida sino que está en juego “el ser que las asume”⁹ y de hecho es inauténtica la filosofía de este mundo.

Leopoldo Zea polemiza con Salazar Bondy y considera que en Latinoamérica ya se perfilaba una nueva actitud filosófica, que se preocupaba no sólo por la teoría, sino por la acción eficaz capaz de mostrar las causas y las vías de la dominación. Este nuevo talante lo advierte en el pensamiento del martiniqueño Frantz Fanon quien expresa “en forma destacada esta forma de conciencia en su filosofía, calificada como de liberación”.¹⁰

Tras varios hechos de innegable trascendencia como el triunfo de la Revolución cubana, la crítica al desarrollismo, el hundimiento de la *Alianza para el Progreso*, la teoría de la dependencia con su cambio de paradigma epistemológico en la interpretación de la realidad latinoamericana que sustituyó el binomio “desarrollo-subdesarrollo” por el de “dependencia-liberación”, así como la celebración en 1968 de la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano, en Medellín, Colombia, y el surgimiento de la Teología de la Liberación, apareció una nueva perspectiva crítica en el pensamiento latinoamericano, que entre otras cosas hizo suyo la necesidad de enfrentar la perspectiva colonial, eurocentrista y moderna.

En el área de la filosofía, tras la polémica en torno a la autenticidad y la originalidad de una filosofía latinoamericana y desde el entorno referido (década del setenta), surge la Filosofía de la Liberación, un movimiento inicialmente argentino, que propone la ruptura con la filosofía occidental. Enrique Dussel considera necesario desarticular, destruir, desarmar el lenguaje, de “la cultura del nortatlántico como la cultura universal y verdadera” para desde ellos mismos abrirnos camino para vislumbrar “nuevas categorías interpretativas que nos permitan

decir la realidad cotidiana latinoamericana".¹¹ Esta realidad, de la que habla Dussel, no es Latinoamérica y el Caribe como concepción abstracta, sino la realidad del otro, de la presencia sufriente y oprimida por el peso del *logos* del extraño. Hace falta una filosofía de la liberación que sea auténticamente filosofía —dice Dussel— y por ello, de valor universal, genuinamente latinoamericana, es decir, históricamente situada en nuestro aquí y ahora. Según Dussel, a partir de la pregunta derivada de la polémica Salazar-Zea aparece ya esta otra pregunta: ¿Es posible una filosofía latinoamericana, africana, asiática: del mundo periférico? Mientras Salazar Bondy, respondió valientemente que *ino!* —dice Dussel—, “hay otra posibilidad; la posibilidad afirmativa, que se convierte en hipótesis de trabajo”. Y ésta fue la hipótesis que asumiera la Filosofía de la Liberación, para decir que “es posible filosofar en la periferia, en naciones subdesarrolladas y dependientes, en culturas dominadas y coloniales, en una formación social periférica, desde las clases explotadas, sólo si no se imita el discurso de la filosofía del centro, si se descubre otro discurso”.¹²

Este discurso, para ser otro radicalmente, debe tener un punto de partida diferente, debe pensar otros temas, debe llegar a distintas conclusiones y con método diverso. Ésta es la hipótesis a la cual se dedica el movimiento filosófico devenido durante las últimas décadas del siglo XX en corriente filosófica continental. “Es necesario no sólo no ocultar sino partir de la asimetría centro-periferia, dominador-dominado, capital-trabajo, totalidad-exterioridad, y desde allí repensar todo lo pensado hasta ahora”, para pensar el proceso mismo de liberación de los pueblos dependientes y periféricos donde el tema es la misma praxis de liberación. Como bien apuntara Zea, en los años cincuenta Frantz Fanon sentaba las pautas y “desde el ángulo de la dependencia africana se plantea el problema de la dependencia y de su necesaria correlación, el de la liberación de los pueblos bajo la colonización”.¹³ Con ello la vieja preocupación latinoamericana se transforma en una preocupación universal en la medida que se refiere “a hombres y pueblos que han entrado en la historia bajo el signo de la dominación colonial”.¹⁴

De tal guisa el modelo moderno de filosofía, impuesto con el colonialismo en América Latina, ha sido blanco de críticas por los pensadores del continente. En las pequeñas islas del Caribe se ha manifestado de modo similar. El nuevo discurso ha tenido otros puntos de partida y sus otros temas, aquellos que han marcado la existencia y la realidad, la episteme de los pueblos transculturados en el área. Hacerlo visible y revelar su trascendencia es menester para que al mismo tiempo que se cite a Sartre se haga también a Fanon, para que se conozca a Heidegger y también a Césaire, pues si bien Descartes o un Hegel han sido filósofos esenciales en la historia occidental europea y global, en el

Caribe ha habido un José Martí, un Fernando Ortiz, Eugenio María de Hostos, Frantz Fanon, Aimée Césaire, C.L.R. James, George Lamming, sin pretender mencionarlos a todos, que han dejado una obra escrita trascendente en la historia del pensamiento. Si aquí no se han escrito tratados sobre el conocimiento humano, se han realizado estudios que descubren fenómenos esenciales, cruciales a las realidades del área, que han hecho detenerse a quienes desde la literatura, la poesía, la música han reflexionado como lo hicieran en su tiempo los pensadores griegos para registrar formas generales, regulares y universales de manifestación de los fenómenos por ellos tratados. (Precisamente éstos son los mismos universales que el pensamiento moderno hizo valer como tales, aunque fuesen universales de su práctica y su experiencia histórica).

El pensamiento constituido en el área del Caribe resulta joven, no data de más de un siglo y medio su andar en las islas hispánicas y mucho menos en las pequeñas islas excolonias inglesas o aun francesas y de otras metrópolis europeas. Tampoco podríamos incluir como pensamiento del área el de aquellas regiones vinculadas culturalmente al Caribe en los siglos XVI al XIX que forman parte de las jóvenes repúblicas latinoamericanas, excolonias de España o Portugal en el siglo XIX, pues su vida académica responde a las dinámicas de los jóvenes estado-nación continentales, de modo que aquellas regiones caribeñas de “la cuenca”, en la nueva dinámica a partir de la independencia, cobra otra dimensión.

Si miramos al pensamiento de la región insular, notamos que tiene la peculiaridad de darse en formas intertextuales, por medio de otras formas de expresión y otros textos, no aquellas formas reveladas tradicionalmente y al mismo tiempo se descubre por otros intelectuales, no ya por el filósofo profesional, en estrecho diálogo con las ideas y las filosofías del mundo occidental, sino por el pensador ensayista, el poeta o el escritor que trasciende con una obra que va precisamente al mundo reflexivo, filosófico. La poesía o la “razón poética” que salva a España de la hecatombe mundial cuando la Segunda Guerra Mundial como dijo María Zambrano, salva también hoy al espíritu que se renueva constantemente en estas minúsculas ínsulas diversas del área, para fundamentar temas esenciales de la vida política y cultural de sus pueblos, como lo es avalar la identidad nacional frente a los peligros de la dependencia, las nuevas formas de aculturización, o quizás hoy la integración económica y cultural del área. Si bien el historicismo, la fenomenología, el marxismo, el existencialismo, han sido grandes corrientes en la Europa del siglo XX, los pensadores caribeños han realizado grandes “fenomenologías” de sus rasgos específicos, del choteo, de la negritud, del racismo, extensos estudios de la situación existencial del negro acriollado en las antillas (como lo hiciera Fernando Ortiz en Cuba o reflexionara Frantz Fanon en Martinica, metido ya en el acto

revolucionario, testimonio de la colonización en África, y que es propio de todo ese Tercer Mundo, que el martiniqueño hace suyo), grandes proyectos de transformación, interpretaciones de aquellos lados polémicos del marxismo, en diálogo con lo más avanzado del pensamiento marxista de su tiempo (como lo fuera la obra de Ciril L.R. James y su polémica con Raya Dunayevskaya, Grace Lee y otros marxistas norteamericanos), o grandes estudios de historia, de los que hay tan buenos como célebres, tales como los del propio James, Erick Williams, o el valerse de la historia del Caribe para reconstruir una historia otra, con una mirada distinta, o jugar con el tiempo, con ese tiempo que se dilata y contrae, como se aprecia en la novela del escritor Alejo Carpentier.

Por ello anima la necesidad de extirpar la perspectiva colonial, “decolonizar” las representaciones vigentes de la filosofía misma que ocultan la obra de pensamiento en las islas, pues el fin de la colonización no dio fin a las formas y esquemas coloniales, al “paquete cultural y simbólico colonial”, quedando intactos los valores impuestos por la modernidad y el colonialismo en la esfera política, cultural, ideológica, intersubjetiva y también del pensamiento filosófico. Se hace necesario un giro “decolonial”¹⁵ que revele cómo se impuso una forma de discurso, se privilegiaron formas de conocimiento, cómplices del discurso colonial-moderno y eurocéntrico que invisibilizan otras formas específicas, alternativas o distintas a éste.

Una ojeada por la obra de pensamiento de la región nos hacer notar que el pensamiento filosófico caribeño en general, (más allá de las diferenciaciones entre las regiones culturales y de nexos lingüísticos que hacen que se distingan en distintos Caribes donde la comunicación y el vínculo es escaso de una región del área a la otra, motivado por las barreras lingüísticas y los nexos con las antiguas metrópolis) se repiten temas que se hacen principales y dan unidad a la obra reflexiva, así como conceptos que permiten distinguir un pensamiento de tipo filosófico entre los intelectuales y escritores del área, y quienes desarrollan ese otro discurso en diálogo necesario con el pensamiento contemporáneo.

La obra de pensamiento caribeño se ve frente a lo que se hace común a su realidad marcada por la historia y los juegos en los que dejara situada el poder colonial y metropolitano, hoy seguido por los apetitos hegemónicos norteamericanos. De ello conceptos como: metrópolis-colonia, colono-colonizado, blanco-negro, Próspero-Caliban, los “condenados de la tierra”, los “pobres de la tierra”, junto a otros son aquellos nudos esenciales que permiten descubrir la realidad que modelan y que se repiten como constantes, favorecidas por otros de la filosofía y el pensamiento occidental como: amo-esclavo, clases sociales, centro-periferia, conceptos que como categorías filosóficas permiten estudiar la realidad, la existencia, el ser, la episteme, los valores de la región.

El pensamiento caribeño gira a lo largo de sus diversos pensadores, en gran medida en estas nociones, en las cuales se da la crítica, el análisis de la realidad, una episteme diferente, que pasa por el estatus colonial y neocolonial, dependiente de las islas y el área caribeña. En la obra de José Martí, Frantz Fanon, George Lamming, C.L.R. James, Roberto Fernández Retamar, éstos se hacen figuras del discurso caribeño, una forma propia de reflexionar y de filosofar y son expresión de las dicotómicas realidades que ha marcado el colonialismo y el neocolonialismo.

Hay además temas que se mantienen como constantes y que son fuente del discurso, a partir de los cuales se da la obra reflexiva. Entre éstos se destacan: a) la racialidad y la crueldad inhumana de la esclavitud negra, amarilla, cermelita y también blanca, que hicieron de la raza y el color una clave en la región; b) el tema de lo identitario, de lo diverso, de la caribeñidad, la antillanidad y su cultura; c) el tema de la revolución y el sujeto de la misma que se universaliza como sujeto del cambio en el tercer mundo; d) el tema de la historia que va desde una historia precisa hasta levantarse sobre ella misma y entrar en lo trascendente; e) el tema de la magia y la religión caribeña.

Hacer una historia del pensamiento caribeño como un gran registro exhaustivo, contado pensador a pensador, región por región, estaría pendiente y sobre todo que trascienda las regiones que inevitablemente dejara la herencia colonial.¹⁶ Sin embargo destacar aquellos temas y nociones a partir de los cuales se da la obra reflexiva más importante nos deja frente al hecho indudable, argumento de peso para el altercado sostenido.

Sería de buen provecho el detenimiento en aquellas ideas y aspectos relevantes de los pensadores del Caribe, a partir de quienes se da una obra de pensamiento de forma más acusada. En Cuba hemos hecho referencia, cómo a inicios de siglo XX, cuando los intelectuales tenían ante sí el proyecto de avalar, tanto desde el pensamiento reflexivo y crítico, como desde las ciencias sociales que se sumaban al proyecto moderno de establecimiento del estado nación, de la joven república que se inauguraba, nos encontramos una obra reflexiva movida por los debates. Fernando Ortiz, Jorge Mañach, y otros intelectuales, desarrollaron una obra reflexiva que consideramos filosófica y que transita por los temas y preocupaciones comunes en el área y marcan cualquier reflexión posterior como la transculturación o el choteo, así como rasgos resultantes y constitutivos del proceso histórico de la isla mayor y del área. Y este pensamiento se da a partir del diálogo con las corrientes de la filosofía contemporánea, el positivismo, el historicismo, la fenomenología y el marxismo, aquéllas de mayor difusión en el medio académico, sin ser ellos en nada epígonos de autores del mundo cultural occidental o participar del debate, tirar ideas y realizar estudios bajo la tutela o influencia

marcada de alguien en particular que no sea más que la necesidad real de la isla que se piensa tras la maltrecha descolonización.¹⁷

Formas más ostensibles de filosofía caribeña se dan en otras regiones del Caribe. La obra y la acción de C.L.R. James bien podrían ilustrar una filosofía que permitió dibujar, releer las realidades de las islas. Su libro *Los jacobinos negros* son un monumento de la altura de su pensamiento y su lectura de la realidad caribeña marcada por la presencia africana, la esclavitud y la “transculturación”. Otros textos de análisis de la dialéctica hegeliana, del desarrollo del marxismo en la URSS, su participación activa dentro de la tendencia sobre el capitalismo de estado con marxistas estadounidenses merecen un estudio detenido.

Sin embargo, una de las figuras paradigmáticas del pensamiento caribeño, con una obra que atraviesa los temas antes referidos, comunes a la obra filosófica regional es Frantz Fanon, un pensador y activo revolucionario que como pocos otros intelectuales ha hecho coincidir la obra reflexiva con una acción práctica consecuente. Muchos intentos por hacer una disección aséptica de su obra, por sacarle aquello técnicamente filosófico, podrían poner uno que otro reparo o añadir una que otra apostilla en torno a sus ideas. Sin embargo, tal vez para Fanon lo importante fue haber vivido intensamente una vida acompañada de un pensamiento en función justamente de sus concepciones: la lucha contra el colonialismo y sus consecuencias más profundas, hasta hacer teoría emancipadora para el Tercer Mundo. Esa unidad entre teoría y praxis ha sido concedida a pocos en el siglo XX como en Frantz Fanon, a quien nos atreveríamos a equiparar por la intensidad y el vuelo con V.I. Lenin, Antonio Gramsci y Ernesto Che Guevara.

Frantz Omar Fanon, era martiniqueño. Hijo del colonialismo vivió en su seno familiar la diferencia contrastante del color y el contenido atribuido por las sociedades caribeñas como resultado de las mezclas y las confluencias de pueblos sobre la base del dominio de metrópolis europeas con sus prejuicios y padecimientos culturales. El negro y el blanco eran más que simples colores en la paleta de un pintor o en la policromía de la naturaleza. Con su maestro Aimée Césaire aprendió que el negro es bello y es bueno y que el colonialismo había dividido de forma maniquea al mundo entre blancos y negros y había inventado al negro para ser ellos blancos, como si el color fuera algo en sí, más allá de la noción provinciana surgida del colonizador, que al verse frente al otro, al “descubierto” en las islas del Caribe en particular, daba por distinto, diferente, *alter de su ego* y lo comenzara a dibujar como inferior, salvaje, antropófago, negro, y todo lo opuesto a lo suyo, mientras se decía a sí mismo ser el bien, lo bello y lo civilizado, lo blanco.

Fanon escribe *Piel negra, máscaras blancas* para hacer ver cómo en las colonias, el colonizado sufría la enajenación de las máscaras, justa-

mente de aquélla que daba el color de la piel y que hacían falsear al negro por su color y fue a lo esencial, a las implicaciones del fenómeno para dejar claras las causas: el colonialismo, el capitalismo, las diferencias de clases, la enajenación, el racismo, la lucha, la violencia inveterada. Las lecturas de Hegel y de los existencialistas franceses, de Freud y la psiquiatría, de Marx y todo el acervo que se cocía en el mundo académico y cultural europeo, así como las inquietudes aprendidas en su colegio con Césaire, hacen de este primer texto una “fenomenología” conciente, padecida, de la discriminación racial, la condición de negro antillano, la negritud y la enajenación cultural generada por el colonialismo. Primero como esclavos, después como negros, se les hace víctima de la civilización y la cultura blanca, insiste Fanon con una forma precisa y elegante de escribir, llena de imágenes y frases que van a caracterizar su forma de diseccionar aquellos problemas candentes de la existencia caribeña y terciermundista.

Sin embargo, ambas figuras, el negro y el blanco se complementan en una estrecha relación dialéctica, al mismo tiempo que el negro sólo existe en la mente del blanco, pues el negro no existe, y es como el tema de la raza, un invento y una trampa. “El negro no plantea el problema de ser negro, sino el de serlo para el blanco”.¹⁸ El juego entre estas figuras en la obra del martiniqueño se da como en Hegel la relación amo-esclavo.

Los patrones desempacados por la empresa plantacionista transoceánica en las pequeñas islas y expandidas a las islas pobladas por los colonizadores españoles, estaban marcados por “los principios de la cultura occidental”. A los sujetos de las colonias se les metió en la boca “palabras pastosas como “Partenón”, “fraternidad”, “humanismo”, se les obligó a hablar las grandes lenguas metropolitanas y se les balcanizó. Sin embargo el antillano negro, luego asiático, estaba forzado a aparentar ser blanco, a blanquearse y ocultar su negritud de piel, para parecerse al hombre y la mujer, al concepto “moderno” llegado e impuesto por el colonizador europeo. “El colonizado escapará tanto más y mejor de su selva cuanto más y mejor haga suyos los valores culturales de la metrópolis. Será tanto más blanco cuanto más rechace su negrura, su selva”¹⁹ y haga suyo todos los arquetipos del europeo, que llegan paradójicamente “hasta la negrofobia” y a su autoesclavización. El héroe literario es blanco, la princesa del cuento es blanca y las normas son francesas, “leemos libros blancos y prejuicios blancos”²⁰ de modo que se detesta lo negro y en el inconsciente colectivo, lo negro es feo, es el pecado, son las tinieblas y es lo inmoral. Según palabras de Fanon, el negro es salvaje, carece de finura, es incestuoso, fálico y sensual incontentido. El blanco, sin embargo, es su opuesto, es sinónimo de belleza y de virtud, de la luz del día. El antillano en su inconsciente colectivo impuesto, es blanco y todo su comportamiento se corresponde con ello, cuestión común a

las islas caribeñas y a los países coloniales, a los cuales se les suman las condiciones económicas, sociales y las diferencias de clases que hacen más compleja la estructura social colonial, según describe Fanon.

Paget Henry considera que *Piel negra, máscaras blancas* es un texto multidimensional que contiene aspectos de tipo ontológico, éticos, existenciales, epistemológicos, etc., además de ser interdiscursivo como lo fuera en sus maestros James y Césaire, pues tras articular la existencia racializada y colonizada utiliza formas poéticas e historicistas, salpicadas del psicoanálisis y el existencialismo europeo en curso, y desde el cual como en sus mentores brota la filosofía, aunque de modo más acusado que en James, al hacer sus reflexiones sobre la inmanencia del ser colonial, sintetizando las tendencias poéticas, historicistas, el panafricanismo y el marxismo que se movían en la esfera del pensamiento en la región caribeña.²¹

La oposición dialéctica entre el colono y el colonizado, entre el blanco y el negro, en el pensamiento de Fanon le permiten reflejar la realidad antillana, los universales de ésta. Es el esclavo negro que se reconoce en el amo y a su vez el colono blanco que enfrenta al colonizado negro y requiere de él. Son los contrarios en la unidad que se excluyen y presuponen, y es en esta lucha donde está la emancipación como reconocimiento en *Piel negra, máscaras blancas* a pesar de que destaca que el negro caribeño, traído a las plantaciones, es más dependiente del amo que el esclavo hegeliano.²²

Con esta obra el pensamiento filosófico caribeño tiene una reflexión que va a marcar cualquier estudio posterior de su tipo referido a la existencia del ser caribeño, la identidad multicultural y las raíces africanas, así como el racismo y la enajenación cultural. Como sostienen Paget Henry y Lewis Gordon, la filosofía caribeña encuentra un modelo de existencia, que no es el ser racional, solitario y cerrado que va de Hume a Adam Smith, sino “un modelo del ser más cercano y menos centrado”, abierto a las posibilidades del colapso, a sus raíces, en el inconsciente colectivo que va en sus fundamentos hasta el infinito.

El discurso dominante tropieza con Fanon, además de haber tenido ya a Garvey, Césaire, James y otros escritores, referentes de una tradición intelectual regional,²³ a pesar de que no siempre se cambiara el locus europeo del discurso filosófico dominante, la identidad con esta filosofía, como se le señale por el propio Paget a Fanon, o que su obra no conduzca a liberar a la filosofía de la región del complejo colonial y no llegue a la *creolization* o acriollamiento de ésta, como sucede en la literatura y otras manifestaciones culturales y discursos, cuestión que ha referido Edouard Glissant, coetáneo de Fanon.²⁴

Sin embargo, la última etapa de Frantz Fanon, su libro *Los condenados de la tierra* es tal vez más tenida en cuenta por su perspectiva

crítica frente a las consecuencias del colonialismo y las formas violentas, revolucionarias de emanciparse del nuevo sujeto del cambio en el Tercer Mundo. Cuando termina psiquiatría en Francia decide ir a trabajar a Argelia, espacio que hace suyo y convierte en escenario ejemplar para pensar y vincularse al proceso revolucionario emancipador, allí donde se debate el sujeto de la historia en el proceso de emancipación total. Trabaja como psiquiatra, se vincula al Frente de Liberación Nacional (FLN) argelino, renuncia a su residencia en Argelia y a su proceso de asimilación y desarrolla una inagotable actividad revolucionaria en Túnez como editor del periódico del FLN, “El Moudjahid”, así como imparte clases, charlas, trata a sus pacientes y representa al gobierno revolucionario argelino. Su obra publicada posmorten en 1961, con prefacio de Jean Paul Sartre, *Los condenados de la tierra*,²⁵ es considerada su testamento revolucionario, y en ella consuma toda su concepción revolucionaria y filosófica que se funden con su labor militante y activa.

El colonialismo europeo generó una periferia con sujetos que van a ser los “condenados de la tierra”, el colonizado, el tercermundista, conceptos que el autor utiliza con un mismo contenido, y quienes están conminados a la transformación de su mundo. El colonizado o tercermundista vive en los márgenes de la historia, fuera de ella y ha sido generado por la lógica misma del capital en los países colonizados o de la periferia. Se distinguen del sujeto revolucionario de Marx, del proletariado, que trabaja en las condiciones de la gran industria y el comercio capitalista. De ello Fanon se ve precisado a considerar el fenómeno traído por la literatura marxista sobre el lumpenproletario como elemento desclasado, marginalizado por el sistema de producción, que en el mundo colonizado puede coincidir, acercarse, al sujeto de la revolución y la descolonización que él destaca.

El colonialismo, precisa Fanon, ha generado dos opuestos dialécticos y una realidad maniquea: el colono y el colonizado, que como en su anterior obra se contradicen y se presuponen. El colonizado impugna al colono y esta impugnación no es asunto intelectual, racional, acerca de los puntos de vista, ni es tampoco un discurso sobre lo universal, “sino es la afirmación desenfrenada de una originalidad formulada como absoluta”.²⁶ El colonizado tiene frente a sí una realidad que se repite de isla en isla y de colonia en colonia, en el Caribe, África o Vietnam. A él “no le preocupan los universales, él se sabe semejante y afirma desenfrenadamente su necesidad como universal absoluto, mientras el colono utiliza sus fuerzas gendarmes y posee un poder absoluto sobre éste”, lo demoniza, lo convierte en la otra figura, “una especie de quintaesencia del mal” en un elemento corrosivo, destructor, deformador, en una fuerza maléfica y en portadores de un mundo sin valores. El colonizado es el mal absoluto que el colono animaliza y no humaniza, haciendo de

ellos un bestiario que dibuja con rostros donde desaparece todo rasgo de humanidad. Por ello, señala Fanon, cobra conciencia de sí y busca emanciparse. “Descubre que su vida, su respiración, los latidos de su corazón son los mismos que los del colono”. Descubre que su piel no vale más que la suya, bien sea indígena o negra, y que su mirada ya “no le fulmina, no le inmoviliza, así como que su voz no lo petrifica”. Ya no se turba ante su presencia. Esta etapa álgida de relación contradictoria entre el colonizado y el colono es el periodo de descolonización en el cual Europa apela a la razón de los colonizados, a los valores seguros, sólidos, de occidente, esos que a los colonizados “le provoca tetanía muscular” y les hace sacar el machete y ponerlo al alcance de su mano, tal vez como lo hiciera en la isla caribeña mayor el mambí frente al opresor español.

La violencia es consecuencia del mismo proceso que se describe, pues tanto la colonización como la descolonización son fenómenos violentos. El colono hizo al colonizado sobre la base de la violencia sistemática, lo formó en esta práctica. La sustitución total de una especie de hombre por otra, no la transición, es decir: la descolonización, es la reivindicación misma del colonizado y jamás podrá venir de un entendimiento amigable. Este es un proceso histórico, según lo describe Fanon, en el que se encuentran las dos fuerzas antagónicas: el colono y el colonizado. Si el colono ha hecho al colonizado sobre la base de la violencia del látigo y la bayoneta, los cañones y el poder, el proceso no puede ser otro que un proceso violento, de lucha armada que afectará al ser colonial y lo saca a la historia. Fanon muestra como en el mundo colonial, a diferencia del mundo de la producción capitalista, se tornan distintas las cosas así como se adecuan las teorías de la transformación. Aquí se es rico porque se es blanco y se es blanco porque se es rico. El tema del color, traído como concepto discriminatorio, como rasero de división socioeconómica a las colonias, pone la pauta para los estudiosos como para el análisis marxista. Si para la América andina el socialismo tiene que contar con la propiedad de la tierra y el indio, según Mariátegui, aquí en las colonias del Caribe o en Argelia, tiene que contar con el tema del color y la raza. “Por eso los análisis marxistas deben modificarse ligeramente siempre que se aborde el sistema colonial. Hasta el concepto de sociedades precapitalistas bien estudiado por Marx tendría que ser reformulado”,²⁷ dice Fanon, si tener en cuenta quizá, por lo poco que se ha estudiado, que para Marx este fuera uno de los temas de mayor preocupación en sus últimos años de vida.

El mundo colonial es maniqueo y es un mundo de estatuas, de los generales y héroes que hicieron la conquista, el ingeniero que hizo el puente. El colonizado está dominado, pero no domesticado, está interiorizado pero no convencido de su inferioridad. El colonizado siempre

sueña con instalarse “en el lugar del colono”, no para convertirse en esta figura, sino para sustituirlo. Por ello el combate singular entre el colonizado y el colono es “de franca lucha armada”,²⁸ lección aprendida de lo que le ha enseñado el colono, pues cada estatua “encaramada sobre el suelo colonial no deja de significar una y la misma cosa: Estamos aquí por la fuerza de las bayonetas...”²⁹ y esta violencia representa la praxis absoluta del colonizado, al mismo tiempo que se convierte en su afirmación. “El hombre colonizado se libera en y por la violencia”.³⁰

Jean-Paul Sartre fue de los pocos intelectuales europeos con los que Fanon se viera al final de sus días, en su rechazo a los intelectuales europeos, tanto liberales como de izquierda. En su último encuentro en Roma, en 1961, surgió la idea tal vez, de escribir el prefacio al libro de Fanon. Sin ser su mentor, Sartre fue de los escasos intelectuales franceses que se opusieron públicamente a la situación argelina. Ante la denuncia de Fanon, Sartre se puso del lado de la causa revolucionaria y exhortó a los europeos a leer estos escritos, conminándoles a afrontar un espectáculo inesperado: el *striptease* del humanismo europeo inveterado que quedaba desnudo y nada hermoso y que era más que una ideología mentirosa, la exquisita justificación del pillaje en la que sus ternuras y su preciosismo justificaban las agresiones europeas.

Tal vez Sartre centra su atención en la crítica a la decadencia europea y no da las claves del estudio del martiniqueño-argelino. Lo escribe lleno de ímpetu crítico y dice hacerlo “para llevar la dialéctica hasta sus últimas consecuencias”, pues los europeos están siendo descolonizados en la medida que les “están extirmando en una sangrienta operación al colono que vive en cada uno de nosotros”.³¹ Ante a la muerte de Fanon escribe con encono uno de los escritos más radicales y críticos del eurocentrismo. Dice: “Europeos, abran este libro, penetren en él... Fanon explica a sus hermanos cómo somos y les descubre el mecanismo de nuestras enajenaciones: aprovechenlo para revelarse a ustedes mismos en su verdad de objetos. Nuestras víctimas nos conocen por sus heridas y por sus cadenas: eso hace irrefutable su testimonio. Basta que nos muestren lo que hemos hecho de ellas para que conozcamos lo que hemos hecho de nosotros mismos... Lean a Fanon: comprenderán que, en el momento de impotencia, la locura homicida es el inconsciente colectivo de los colonizados... Nuestros caros valores pierden sus alas; si los contemplamos de cerca, no encontraremos uno sólo que no esté manchado de sangre... Europa hace agua por todas partes. ¿Qué ha sucedido? Simplemente, que éramos los sujetos de la historia y que ahora somos sus objetos. La relación de fuerzas se ha invertido, la descolonización está en camino”.³²

Sartre reconoce con Fanon, que a finales de los años cincuenta, el sujeto del cambio se dibuja en los países coloniales, que la descoloniza-

ción está revelando una crítica a todo el eurocentrismo y a los valores de la modernidad. El colonialismo agoniza frente a las fuerzas críticas que se van a desatar. El nuevo sujeto es el colonizado, el terceromundista, el subdesarrollado, en este nuevo desenvolverse de la historia, son los *damné de la terre* (los condenados de la tierra),³³ y con ello sitúa y regionaliza, como Walter Mignolo señala, categorías forjadas en otras experiencias históricas, como proletariado y lumpen-proletariado, subalternos y subalternidad de Antonio Gramsci, o subalternos y subalternidad colonial entre los teóricos de la poscolonialidad.³⁴

Europa no es el centro de la transformación revolucionaria, y la idea de un hombre nuevo se hace latente, se expresa por el Che Guevara y vuelve nuevamente a quedarse en el Caribe, en el pensamiento del área que se expande, se dilata al mundo. Frantz Fanon se hizo universal, la revolución y la militancia activa fueron acto y no teoría de la revolución, o concepción de la revolución hecha desde fuera. Sentía admiración y dominaba a Hegel, pero lo cargaba como cargara el fusil y todas las ideas de la transformación, de la superación revolucionaria. Sus ideas, sus conceptos para ilustrar la realidad que describe y que hemos venido apuntando, son las herramientas para pensar en la riqueza acertada del pensamiento caribeño que a partir de él encuentra a una de las figuras centrales de su historia y ese modo de hacer filosofía.

De Fanon continúa la constante que mueve las cálidas aguas del Caribe y que ha tenido en la segunda mitad del siglo, a la Revolución Cubana, al Che Guevara, a Fidel Castro, una realidad que ha vivido el acto revolucionario que puede modificar y hacer reales una obra de pensamiento, una filosofía que trascienda. Nuevamente siguen coincidiendo el acto y la filosofía, la praxis y la teoría. En el siglo XXI la Revolución Bolivariana y la pujanza del sur continental, encuentran asidero en los análisis de Fanon, víctima temprana de su salud y quien paradójicamente muriera, luego de tantos riesgos cotidianos, en un hospital de Washington “cuando debía de haber muerto hace tres meses a la vista del enemigo, ya que sabía que tenía esta enfermedad. No somos nada sobre esta tierra, a menos que seamos esclavos de una causa, la causa de los pueblos, la causa de la justicia y la libertad” —le decía Fanon a un amigo suyo días antes de morir.

A estas alturas nos parece que los argumentos sobre la filosofía caribeña dan cuenta por sí solos y de ese modo otro de discurrir, para ser filosofía o conciencia que se levanta sobre su realidad. Hoy el Caribe se reconfigura y emerge como una región que busca su identidad y su espacio, tras el fin de la guerra fría, el colapso del campo socialista y del mundo bipolar y nuevamente se ve frente al reordenamiento de los mercados como estados nacionales, urgidos como totalidad de ensayar el reordenamiento, la integración económica y movilizarse como una

entidad propia. El recurso del pensamiento crítico, de la filosofía viene en su provecho, por ello tampoco es ocioso.

Pareciera que el colonialismo desapareció, en etapas tan distantes como en Haití en 1804, en Cuba en 1898, o con el proceso de descolonización para Jamaica, Trinidad y Tobago, Barbados y otras posesiones en tiempos más recientes. Sin embargo, se vive la amenaza de una colonialidad global.³⁵ Somos testigos de una transición del colonialismo de la época moderna a la colonialidad global, favorecida por el gran capital transnacional, el FMI, el banco Mundial, la OTAN, etc., proceso que como señalan estudiosos latinoamericanos, ha transformado las formas de dominación desplegadas por la modernidad, pero no la estructura a escala mundial de las relaciones occidente-el otro, centro-periferia. “El mundo de comienzos del siglo XXI necesita una decolonialidad que complemente la descolonización llevada a cabo en los siglos XIX y XX.”³⁶

Hoy es el Próspero global, quien genera a masas de excluidos, negros e indios, y encubre —con medios tecnológicos, una producción cultural gigantesca, un dominio mediático y su industria insostenible—, las ansias de su poder total sobre el “salvaje” Caliban. La necesidad de decolonizar y de estar advertido se hace apremio y una de las aristas de este proceso es la ruptura con los esquemas conceptuales vigentes que han de ser desaprendidos en las tierras de Caliban.

Nuevamente regresamos al drama de Shakespeare que nos hace volver a las figuras que el autor inglés exhibiera a inicios del siglo XVII cuando las imágenes del nuevo mundo eran noticia habitual y la trata de esclavos africanos diera sus andanzas. Próspero, el europeo civilizado del drama *La tempestad*, en su exilio obligado llega a las tierras remotas, a la isla habitada por el monstruoso y deformé Caliban, esclavo negro, barro vil, figura grosera y servil para el “civilizado”, quien valido de su inteligencia, le sojuzga, le somete, lo usa y lo desposee, lo hace acarrearle la leña y prenderle la lumbre, le pone trabajos duros y le habla con desprecio, pues, si bien necesita de él para su supervivencia sabe que lleva dentro la semilla de la revuelta. No lo asesina. De hacerlo comete un suicidio. Sin Caliban no hay Próspero y sin Próspero no hay Miranda, ni matrimonio, ni tempestad. Próspero es luz que disipa la ignorancia, es filósofo rey que le da a Caliban el lenguaje como primer logro del proceso colonizador y también su riesgo, pero le niega la luz. Ya Caliban no será nunca más igual, como tampoco lo fuera Próspero. Le da el discurso y el concepto y cree que Caliban puede aprender hasta un punto. Caliban le increpa: “¡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!”³⁷ Sin embargo, hoy Caliban se yergue como al final del drama de su sueño abyecto, ya reconociendo, viendo y haciendo distinción. Si bien Próspero asumió su

riesgo al entregarle el lenguaje, hoy tiene que contar con el discurso y el concepto de Caliban.

Notas

- ¹ La expresión “diálogos perversos” ha sido acuñada por Jennifer Lisa Vest para criticar a los filósofos africanos, afro-norteamericanos y nativos americanos que se detienen a demostrar que son capaces de filosofar frente a los excluyentes criterios establecidos por la filosofía occidental, así como dedican esfuerzos a demostrar la existencia de un pensamiento específico frente al occidental, una intención que bien podría descubrirse entre algunos filósofos latinoamericanos y caribeños. Ver: Jennifer Lisa Vest. “The Promise of Caribbean Philosophy: How it Can Contribute to a “New Dialogic” in Philosophy”. Revista *Caribbean Studies*. (Universidad de Puerto Rico). Vol. 33, Nro. 2, (julio-diciembre de 2005), pp. 3-34.
- ² Me refiero al estudio de Oleg Ternovoi: *La Filosofía en Cuba* (1790-1878). Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1981.
- ³ Esta idea podría verse en la traducción del ruso por Zaira Rodríguez Ugido de T.I. Oizerman. *El materialismo dialéctico y la historia de la filosofía*. (La Habana, Pueblo y Educación, 1984) y a su vez en diversas conferencias y textos de la traductora, una filósofa cubana que dedicara mucho tiempo al tema de la naturaleza de la filosofía.
- ⁴ Zaira Rodríguez Ugido. *Filosofía, ciencia y valor*. La Habana, Ciencias sociales, 1985. p. 32.
- ⁵ Esta idea es desarrollada por Enrique Dussel en diferentes ensayos y artículos relacionados con el V Centenario. Ver: “Origen de la filosofía política moderna: Las Casas, Vitoria y Suárez (1514-1617)”. Revista *Caribbean Studies*. (Universidad de Puerto Rico). Vol. 33, Nro. 2, (julio-diciembre de 2005), pp. 35-80.
- ⁶ George Laming. *Regreso, regreso, regreso al hogar Conversaciones II*. House of Nehesi Publishers. St Martin, Caribbean. 2000.
- ⁷ Rex Nettleford. Introducción a *Regreso, regreso, regreso al hogar*. de George Laming. Obra cit. p. xi.
- ⁸ A. Salazar Bondy: “Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación”. VV. AA., *América latina: Filosofía y liberación*. Bonum. Buenos Aires. 1974. Pp. 6-7.
- ⁹ A. Salazar Bondy: *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México, 1968. P. 82.

- ¹⁰ L. Zea. "La filosofía actual en América Latina". En VV.AA. *La filosofía actual en América*. México: Grijalbo. 1976. P. 209.
- ¹¹ E. Dussel. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Siglo XXI. Buenos Aires. 1973. T. I. Pp. 11-14.
- ¹² E. Dussel. *Filosofía de la Liberación*. Editorial Nueva América, Bogotá, 1966. (Primera edición, EDICOL, México, 1977). p. 200.
- ¹³ L. Zea. Obra citada. p. 209.
- ¹⁴ L. Zea. Ídem, p. 209.
- ¹⁵ Sobre este tema se mantiene un debate muy amplio y fructífero desde el año 2000 por un grupo de intelectuales latinoamericanos que se han dado en llamar "modernidad/colonialidad". Los temas en torno a la colonialidad, la crítica al eurocentrismo, a la modernidad europea, etc., son vistos por ellos desde diversas perspectivas teóricas e influencias académicas. Poseen una amplia bibliografía publicada y se destacan autores de reconocido prestigio como Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Arturo Escobar, Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres, Santiago Castro-Gómez y otros.
- ¹⁶ Hay estudios sobre filosofía en el Caribe como los de Paget Henry, *Caliban's Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. (New York: Routledge, 2000); Gordon Lewis, *Main Currents in Caribbean Thought*. (Baltimore: Johns Hopkins University Press. 1987); o el de Carlos Rojas Osorio, *Filosofía moderna en el Caribe Hispano*. México, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa / Universidad de Puerto Rico, 1997. La revista *Caribbean Studies* de la Universidad de Puerto Rico dedicó un número al tema. (Vol. 33, Nro. 2, julio-dic. 2005). Sin embargo, es frecuente presentar el desarrollo de la filosofía por regiones culturales, hablar de la filosofía afro-caribeña, o incluir a pensadores que responden a academias de países latinoamericanos. Se observa que las reuniones y congresos donde se debate el tema están mediadas por las condiciones geopolíticas actuales, además de responder al nexo lingüístico y cultural de la región. La Asociación Filosófica del Caribe (CPA), surgida en 2002, reúne en lo fundamental a académicos caribeños y estudiosos del área, sin embargo por la propia especificidad de la región, económica, política, de comunicación, ve limitada la participación y el enriquecimiento de sus debates.
- ¹⁷ Ver: "Sin hacer del monte orégano. Jorge Mañach en la filosofía cubana" Revista *Temas*. Nro. 52, oct-dic., 2007. pp. 129-143.

- ¹⁸ Frantz Fanon. *Piel negra, máscaras blancas*. La Habana, ICL. 1968. p. 136.
- ¹⁹ Ídem, p. 15.
- ²⁰ Ídem, p. 246.
- ²¹ Paget Henry. *Caliban's Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. New York: Routledge, 2000. p. 78.
- ²² Ver la parte VII de *Piel negra* titulada “El negro y el reconocimiento”, en particular el inciso b) “El negro y Hegel”.
- ²³ Ver Paget Henry. *Caliban's Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. Obra cit. y Gordon Lewis. *Main Currents in Caribbean Thought*. pp. 43-136.
- ²⁴ Paget Henry. Obra cit., pp. 87-89.
- ²⁵ Frantz Fanon. *Los condenados de la tierra*. Prefacio de Jean Paul Sartre. La Habana: Ediciones Venceremos, 1965. Este libro, según refiere Roberto Fernández Retamar en un artículo suyo en la revista *Casa de las Américas*, (Nro. 31, año V, julio-agosto de 1965, pp. 89-98) fue publicado en Cuba a instancias de Ernesto Che Guevara.
- ²⁶ Frantz Fanon. Obra cit. p. 50.
- ²⁷ Ídem, p. 39.
- ²⁸ Ídem, p. 79.
- ²⁹ Ídem, p. 79.
- ³⁰ Ídem, p. 81.
- ³¹ Frantz Fanon. *Los condenados de la tierra*. Prefacio de Jean Paul Sartre.
- ³² Ídem.
- ³³ Roberto Fernández Retamar dice en su conocido ensayo *Caliban*, y en un artículo: “Fanon y América Latina” (Revista *Casa de las Américas* Año V. Nro. 31. Julio-agosto de 1961) que José Martí utilizó un concepto parecido: “Los pobres de la tierra”, que encerraba similar contenido, aquello que resultaba de la colonización europea en América Latina.
- ³⁴ Ver: Walter Mignolo. “El pensamiento decolonial: Desprendimiento y apertura. Un manifiesto”. En <<http://www.decoloniality.net/?q=node/11>>.
- ³⁵ Para seguir el desarrollo de esta perspectiva sobre la colonialidad

global, ver: *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* / compiladores Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

³⁶ Ibídem, p. 17.

³⁷ Citado de la edición cubana de *Comedias* de William Shakespeare. (La Habana. Editorial de Arte y Literatura, 1982. Traducción de Luis Astrana Marín), p. 30.