

Félix Valdés

Universales rotos,
trampas desechas,
valores sin alas.
(La problemática racial
en el pensamiento
caribeño)

«...soy solo un hombre, no tengo raza; yo solo tengo este orgullo de mis raíces... y el orgullo no tiene color»

JOSÉ MANUEL MARSHALL LÓPEZ.*

(Tomado de Juventud Rebelde, 29 de mayo de 2010)

Los debates sobre la raza son una constante en la preocupación intelectual. Es un tema que vuelve una y otra vez, sobre todo en las condiciones actuales, cuando resurge con énfasis la exclusión por el color y el origen, en las condiciones de dominación del gran capital transnacional. En la última década, los así denominados estudios culturales, poscoloniales, subalternos, en particular las críticas desarrolladas en el continente latinoamericano por el grupo 'modernidad-colonialidad', tornan la mirada sobre el tema de las razas, con perspectivas y enfoques nuevos. Sin embargo, en el pensamiento caribeño hay una curada historia de argumentos que ha dejado sin alas a valores de antaño establecidos por la dominación colonial, ha desecho sus trampas y ha roto universales de la «cultura universal».

Tanto Aníbal Quijano con su concepción sobre la «colonialidad del poder»,¹ Enrique Dussel y su crítica a la modernidad

* Descendiente de haitiano. Santa Cruz del Sur, Camagüey.

¹ «Colonialidad del poder» es un concepto central entre los estudiosos latinoamericanos que reflexionan hoy sobre la pertinencia del debate en torno a la

eurocéntrica,² I. Wallerstein y la concepción sobre el sistema-mundo moderno —o moderno/colonial según amplía el semiólogo argentino Walter Mignolo—³ como la obra de otros pensadores críticos latinoamericanos, apelan al tema insistiendo en volver para hacer un giro decolonial, es decir, sobrepasar la colonialidad vigente que mantiene aun en su sitio la idea dominante de raza, de diferenciación social y de discriminación por el color de la piel.

Para Quijano, con toda seguridad la idea de raza es el más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años, surgido con el proceso de colonización que arrancó en las Américas y con los inicios del capitalismo, en los siglos xv al xvi. «América se constituyó como el primer espacio/tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial» —dice Quijano— y dos procesos históricos convergieron y se asocia-

modernidad, la Ilustración, la posmodernidad, y dialogan con los estudios culturales, poscoloniales, subalternos, en el continente. Según Quijano la colonialidad del poder es un patrón de poder mediante el cual se logra el control de la subjetividad impuesto sobre la base de una clasificación racial/étnica de la población del mundo que funciona en todos los planos, tanto materiales como subjetivos, en la existencia cotidiana y a escala social. [Ver: Quijano, Anibal. «Colonialidad y modernidad/racionalidad», en: Perú Indígena, Vol. 13, No. 29, pp. 11-29; y «Colonialidad del poder y clasificación social», en: El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global / compiladores Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá, 2007. pp. 93-126.

² E. Dussel desarrolla una de las críticas más argumentadas al eurocentrismo y a la dominación del otro, iniciada en su primer libro *Filosofía de la liberación*, [1967]. (Nueva América, Bogotá, 1996), hasta su exposición más detallada sobre el mito de la modernidad en: *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. (La Paz, Bolivia, 1994). Para él, a diferencia de Habermas y otros, la modernidad arranca cuando comienza la apertura del circuito del Atlántico a finales del siglo xv que hace que todo el planeta sea «lugar» de «una sola» historia mundial. La segunda modernidad eurocéntrica y provinciana, es la de la ilustración, con Galileo, Bacon, Descartes y que desemboca en la reforma, las revoluciones burguesas, el establecimiento del libre mercado, el liberalismo, la revolución industrial etc. [Ver: E. Dussel. «Europa, modernidad y eurocentrismo», en: *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Ciencias Sociales, La Habana, 2005, pp. 41-56.

³ Walter Mignolo en su libro *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, (Akal, Madrid, 2003), completa la metáfora o modelo de Immanuel Wallerstein dada a conocer como sistema-mundo capitalista y sugiere añadirle la idea de sistema-mundo moderno/colonial.

ron en la producción de dicho espacio/tiempo y se establecieron como los dos ejes fundamentales del nuevo patrón de poder. Ellos fueron, por una parte, «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», lo cual fue asumido por los conquistadores como el principal elemento constitutivo de las relaciones de dominación que la conquista imponía. Y de otra parte se ubica «la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial».⁴

Esta perspectiva es sustentada por diversos autores del mencionado grupo, quienes argumentan que desde el proceso mismo de la conquista violenta y la colonización de América, los propios ibéricos e italianos vivían procesos de exclusión social, como la expulsión de los judíos de España, o el «discurso de la limpieza de sangre» que fuera uno de los primeros —según Mignolo—⁵ que viene a dar legitimidad a los derechos de posesión de los nuevos territorios «como prolongación de la tierra de Jafet», y por ende entendida como justa y legítima la ocupación y evangelización de los pueblos indígenas y la prolongación del hombre blanco europeo, su cultura cristiana y «el imaginario cultural de la blancura» por encima de las comunidades ancestrales del Nuevo Mundo.

Sin embargo, tan temprano como en el siglo xvi ya se da en el Caribe la crítica del Padre Bartolomé de las Casas⁶ a la colonización violenta y los repartimientos de indios. El traumático de-

⁴ Ver: Aníbal Quijano: «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», en: *La colonialidad del saber. Egocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Ciencias Sociales, La Habana, 2005, pp. 216-217.

⁵ Mignolo desarrolla la idea que amplía las propuestas de O’Gorman en *La invención de América y de Dussel antes vistas*. Analiza este período, la visión cristiana, su ambición con la conquista y la clasificación de la población. Ver: Mignolo, Walter. *The darker side of Reinassance. Literacy, territoriality and colonization*. University of Michigan Press, 1995, y *Historias locales / diseños globales*.

⁶ El Padre Bartolomé de las Casas, vino a La Española en 1502, administró una encomienda. Se ordenó en Roma como presbítero y en 1512 vino a Cuba con Diego Velásquez. Fue testigo de situaciones de extrema violencia como la matanza de Caonao o la quema del cacique Hatuey, así como conoció ya desde antes del trabajo esclavo de negros traídos de África. En Cuba fue recompensado con un nuevo repartimiento de indios en Canarreo, junto al río Arimao, en Cienfuegos. Pero se convenció definitivamente de lo injusto del sistema. En

sarrollo de las encomiendas en las islas de Santo Domingo y Cuba, seguida de las formas monstruosas de conquista de México y Perú, generó en Fray Bartolomé la crítica más severa al sistema español y a su legitimidad. Su texto, originado de la experiencia caribeña fue el primer anti-discurso de la dominación. Entre 1550 y 1551 «el defensor de los indios» participó en la controversia establecida en Valladolid con Juan Ginés de Sepúlveda y se enfrentó a las posiciones que justificaban la violencia, la sumisión, y la guerra contra los pueblos indígenas, desde la justificación teórica, aristotélica, de la diferencia por motivos étnicos, lo que los hacía inferiores, «salvajes» y sujetos a recibir las «buenas normas» de vida, el adoctrinamiento cristiano y la explotación de parte del colonizador.

La diferencia racial entre españoles e indios y entre españoles y esclavos africanos traídos a la naciente plantación en La Española, fueron referidos críticamente por el fraile español, justo en el siglo XVI en el Caribe. Luego el uso del trabajo negro esclavo en las islas del azúcar, el auge de la trata en los inicios del capitalismo como sistema mundial durante los siglos XVII y XVIII, no pasó desapercibido. Los grandes puertos metropolitanos se desarrollaron gracias a las riquezas llevadas y traídas desde y hacia África, América y de nuevo a Europa. Ciudades como Sevilla, Bristol, Liverpool, o Nantes se hicieron producto del comercio y la trata. Según cuenta el pensador y político trinitario Eric Williams, la crónica, la sátira, el teatro, recreaban la realidad del esclavo negro en las Antillas. Un cronista inglés de inicios del siglo XVIII afirmaba que en Bristol no había un solo ladrillo que no estuviese cementado con la sangre de un esclavo. La trata y la esclavitud —un negocio a punta de lápiz y una insti-

1514, el día de la Asunción, pronunció un sermón en Sancti Spiritus durante el cual renunció a sus repartimientos públicamente. Luego viaja a España para denunciar el maltrato, hasta convertirse en comisionado consejero de los frailes y nombrado procurador y protector universal de todos los indios. Se propuso poner en práctica «poblar la tierra firme, sin derramar sangre y anunciar el evangelio, sin estrépito de armas». A partir de 1521 se retiró para estudiar teología, filosofía y derecho canónico y medieval. Entonces comenzó a escribir su Historia de las Indias. En 1540 en Valladolid visitó al rey Carlos I quien le presta oídos a las demandas de Las Casas y a las nuevas ideas del «derecho de gentes», la polémica intelectual de «los justos títulos» difundida por Francisco de Vitoria. En 1543 se hizo obispo de Chiapas, y permaneció dos años hasta renunciar y continuar con su labor en defensa de los indios.

tución económica de primera importancia— estuvo asociada estrechamente al negro en el Caribe y América. Se le dio, como señala Eric Williams, un giro racial a lo que fue fundamentalmente un fenómeno económico, pues el racismo nace de esta institución y no es del racismo de donde nace la esclavitud del negro.⁷

Sin embargo, la realidad exterior a la experiencia europea —la periferia colonial, móvil velado de las inquietudes del pensamiento moderno— queda fuera, a ocultas de la perspectiva del intelectual y de la ciencia moderna. Los cinco siglos de historia, de establecimiento de la totalidad moderna que abarca en un todo a esta parte del mundo y que universaliza nociones y valores, normas y símbolos, construye la imagen de una realidad donde estas historias quedan subterráneas, fingidas por la gran historia contada. La trata y la esclavitud negra extendida hasta finales del siglo XIX «sin condena del trono ni de la iglesia» como dijera Fernando Ortiz,⁸ es encubierta por el discurso moderno. No es experiencia que cuente para la razón europea, para la filosofía que hace universales los conceptos propios de su experiencia (local) y que se imponen como categorías para todas las restantes. Enrique Dussel considera que la modernidad no surge a partir de la Reforma, la Ilustración, las revoluciones burguesas y el lugar atribuido a la razón. Ella está antecedida por un suceso que le da las pautas, y que se inicia con la apertura del circuito comercial del Atlántico y el establecimiento de las colonias americanas, así como con la existencia de la experien-

⁷ Eric Williams señala cómo la esclavitud en el Caribe fue blanca, india, negra, amarilla; fue católica, protestante y pagana. Primero fueron los indios caribeños a los cuales trataron de esclavizarle no solo sus músculos, sino su espíritu como dijera F. Ortiz, pero no resistieron ni el trabajo ni el cambio radical de sus condiciones de vida. «Los negros eran robados en África para trabajar las tierras robadas a los indios en América» —señala Williams. Fue el cálculo el que demostrara que un negro era más productivo que cuatro indios. Ver: Williams, E.: *Capitalismo y esclavitud*. (1943), ob. cit., pp. 7-8.; Ortiz, F.: *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. J. Montero, La Habana, 1940. p. 353.

⁸ Fernando Ortiz. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1978, p. 188.

⁹ Hay que tener en cuenta que las pequeñas islas caribeñas a pesar de unirles similares historias y una misma lógica de colonización, es un minúsculo espacio geográfico fracturado y balcanizado, escenario de los apetitos imperiales de Inglaterra, Francia, Holanda, con el señorío de España de las Américas hacia el cual se trasladaron sus conflictos y sus fronteras. Ello dejó una herencia

cia jugosa y dulce de las islas caribeñas.⁹ El ego cogito cartesiano, todo el racionalismo europeo tiene el móvil de la experiencia colonial de casi siglo y medio.¹⁰

Sylvia Wynter, una conocida filósofa jamaicana, al analizar la «celebración» del «descubrimiento», refiere, a partir del destino de los negros de origen africano,¹¹ su presencia silenciada y olvidada por la historia de este mundo donde solo cuentan los criollos de origen europeo, a pesar de que el trabajo con que crecen las economías de las islas es resultado del trabajo negro, y en América del indígena —precisamente sobre las tierras de las comunidades originarias.

Castro Gómez refiere la «arrogancia del punto de origen» en *La hybris del punto cero...*¹² al señalar que los españoles, como consecuencia del camino en busca del Cipango emprendido por Colón, en su afán por contar con el derecho de posesión legal y cristiano sobre los nuevos territorios, se ubicaron a sí mismos en un punto de observación que les otorgó el privilegio de verse, y de ocupar un locus universal, un espacio desde el que comenzaron a clasificar al mundo, así como a sus habitantes, para ser representados como bestias, caníbales o, en la imagen de Shakespeare, como «Caliban», ese ser monstruoso y deformado, figura

lingüística y cultural, nexos metropolitanos distintos que se evidencia en la obra de pensamiento y en el modo de relación entre uno y otro estudiosos, pues estando geográficamente muy próximos, poseen referentes y comparten tradiciones y contactos intelectuales distantes, a pesar de tener frente así problemáticas análogas. Tampoco la plantación azucarera y su poblamiento fue igual, ni siquiera dentro de una misma isla.

¹⁰ Dussel desarrolla esta idea en varios textos suyos e incluso enfatiza, cómo la propia formación jesuita de Descartes que le lleva a su *Discurso*, contiene dentro de sí todo el debate y la experiencia colonial que para él no cuenta, quedando velado, cómo se hacía «natural» para el moderno europeo. Ver: «Meditaciones anti-cartesianas: Sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad». En: *Pensar decolonial*. Fondo editorial La Urbana, Caracas, 2009. Inicialmente este texto fue ponencia al II Congreso de la Caribbean Studies Association, desarrollado en San Juan de Puerto Rico, en 2005. Ver *Caribbean Studies*. 33(2): 35-80, julio-dic., 2005.

¹¹ Sylvia Wynter: «1492: A New World view». En: Lawrence Hyatt, Vera y Nettleford, Rex (comps.), *Race, Discourse and the Origin of the Americas: A New World View*, Smithsonian Institution, Washington, pp. 5-57.

¹² Santiago Castro Gómez: *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada. (1750-1816)*, 2ª ed., Edit. Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá, 2010.

grosera y servil para el «Próspero 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, símbolo de esa relación fijada en La Tempestad de Shakespeare que ha motivado las relecturas de A. Césaire, C.L.R. James, G. Lamming, o Fernández Retamar. Las representaciones del colonizador se convierten en la verdad en sí, en el bien, lo justo, los ideales o el molde que permite apreciar la belleza de la negra o la indígena en América, quienes como Minervas, Hércules, o Adonis quedan dibujados por mucha tinta, cuajada en textos que describen esta realidad.

Pero a pesar del ocultamiento, del lado oscuro de la modernidad, que como hecho se devela por la crítica hoy, es notorio un volumen esencial de ideas, de fundamentados análisis de manos de la intelectualidad caribeña y de la experiencia convulsa de estas pequeñas islas, que rompieron justamente con estos valores modernos para empezar esa ideada decolonialidad que nos refieren nuestros contemporáneos a partir de la revolución haitiana y sobre todo por los pensadores del siglo xx.

Sin duda el primer gran suceso, el acto «escandaloso» que puso en desconfianza las nociones tradicionales fraguadas en torno al negro y al color en el mundo americano fue la revolución haitiana. Este hecho se convierte en el primer gran texto de la historia caribeña que se revela contra la esclavitud y por la libertad del hombre (en su sentido más amplio, tanto práctico como metafísico). La idea misma de la libertad enarbolada por la ilustración europea se hacía en las colonias de mano de un líder negro: Toussaint L'Ouverture. Este suceso marcó el episodio principal, que junto con otros posteriores en la región, ha sido tema recurrente de la obra de pensamiento regional, hacia la cual se vuelven una y otra vez los intelectuales caribeños. Tal es el caso de C.L.R. James, A. Césaire, G. Lamming, o Roberto Fernández Retamar, por solo referir a pensadores notables. También se aprecia un marcado interés por volver sobre el tema en-

¹³ El significado de la revolución haitiana incluso para la filosofía alemana es resaltado por la investigadora norteamericana Susan Buck-Morss, autora de un estudio titulado Hegel y Haití (Buenos Aires: Norma, 2005). Aquí la autora plantea la hipótesis de que la figura 'amo esclavo' surge del conocimiento por Hegel de la Revolución Haitiana. Para la intelectualidad europea la lucha de

tre estudiosos del Caribe en la academia norteamericana y europea actual.¹³

Pero la forja de un modo de pensar, avivado por los sucesos de Haití y a contrapelo de lo establecido durante la dependencia colonial, choca con las verdades esgrimidas por las ciencias naturales de mediados del siglo XIX, las cuales trataban de justificar las diferencias naturales, fisiológicas, morfológicas, con criterios contundentes e irrefutables, debatidos en congresos y reuniones de científicos. La ciencia europea, el criterio más elevado de la verdad y del apogeo de la razón deja sin embargo sus resquicios a la «incertidumbre». En las pequeñas antillas, pensadores como Antenor Firmin, antropólogo haitiano, estremecía con sus argumentos a las comunidades científicas europeas, afirmando y demostrando que no hay razas y que los hombres de color negro son como los blancos. Firmin había publicado en 1885 un texto memorable titulado *De la l'égalité de races humaine*,¹⁴ donde valoriza al negro y se opone a las tesis de su inferioridad esgrimida por darwinistas sociales y positivistas, pese a que sus rupturas con las concepciones dominantes eurocéntricas no fueran radicales. Para Firmin «la raza negra debe evolucionar sin cesar y franquear a pasos precipitados todas las etapas que es necesario atravesar para alcanzar la civilización», así como al mismo tiempo deja entrever la vigencia de la perspectiva dominante.

los esclavos negros tuvo gran repercusión al ver realizarse el ideal de la libertad humana de la Ilustración y poner en dudas las normas y leyes que justificaban la esclavitud como el *Code Noir*. La autora considera que Hegel, un asiduo lector de *Minerva*, una revista política alemana, que relataba los sucesos en la colonia francesa, sobre todo a partir de 1804, estimuló dicha figura de 1807. Otros estudiosos del pensador alemán consideran que esta proviene del mundo griego antiguo. Ver: Back-Morss, Susan. «Hegel y Haití», revista *Casa de las Américas*, No. 242, enero-marzo de 2006, pp. 36-58.

¹⁴ En «Ideales de una raza», espacio del *Diario de la Marina*, del 6 de abril de 1930, el periodista Lino Dou publicó el capítulo final del libro, titulado «La igualdad de las razas». Con este fragmento Firmin había batido a científicos europeos que sostenían la idea sobre la desigualdad de las razas en un congreso de antropología realizado en Bélgica en esos años. El grupo de intelectuales cubanos reunidos alrededor de esta sección del *Diario*, habían conocido y seguido a Firmin de la mano de Juan Gualberto Gómez, así como tal vez de la estancia de Firmin en Cuba.

Otro caso paradigmático en el Caribe de finales de siglo XIX es José Martí, pensador y revolucionario, quien advertido de la falacia de las sociedades de antropología y de los «pensadores canijos», de los escritores «de lámparas» que «enhebran y recalientan las razas de librería» afirmaba su convicción de que «no hay odio de razas, porque no hay razas».¹⁵ En su inigualable ensayo «Mi raza», sostuvo que «Hombre es más que blanco, más que mulato, más que negro», así como que «Cubano es más que blanco, más que mulato, más que negro», pues en los campos de batalla, muriendo por Cuba, «han subido juntas por los aires las almas de los blancos y de los negros».¹⁶ Y en Patria insistía: «Debiera bastar. Debiera cesar esa alusión continua al color de los hombres. El bueno es blanco y el malo es negro».¹⁷

Esta afirmación martiana se hace convicción para los revolucionarios cubanos,¹⁸ para quienes la gesta del 95 trataba de poner fin al colonialismo en las «islas dolorosas» del Caribe (Cuba y Puerto Rico), en un mundo amenazado por la expansión hacia el sur del gigante de las siete leguas, mientras se trataba de «un mundo [...] que estamos equilibrando»,¹⁹ y no de «solo dos islas las que vamos a libertar».

¹⁵ José Martí: «Nuestra América», Obras Completas. (1975), t. 6, p. 17.

¹⁶ José Martí: «Mi raza», Obras Completas, t.2, p. 298.

¹⁷ José Martí: Patria, Nueva York. 19 de marzo de 1892.

¹⁸ Una muestra de esta idea hecha convicción, es el dato histórico siguiente: Cuando era inminente la intromisión de los Estados Unidos en la guerra de independencia cubana iniciada por Martí, Gómez y Maceo en el 95, el Capitán General de la Isla, Ramón Blanco, se dirigió a Máximo Gómez para advertirle que el problema cubano había cambiado radicalmente, pues ahora españoles y cubanos se encontraban frente a un extranjero de distinta raza cuyas intenciones eran no solo privar a España de su bandera en suelo cubano, sino también de exterminar al pueblo cubano a causa de su sangre española. En su respuesta, Gómez además de patentarle el asombro de su atrevimiento a su rival, y al ver que el enfoque de la súplica a aliarse finalmente a España ante un enemigo común es de raza, muy martianamente le dice que «no hay diferencia de sangre ni de razas. Yo solo creo en una raza: la humanidad... desde el atezado indio salvaje hasta el más refinado rubio inglés, un hombre es para mi digno de respeto según su honradez y sentimientos, cualquiera sea la raza a que pertenezca o la religión que profese» (tomado de «Cartas cruzadas entre los generales Ramón Blanco y Máximo Gómez ...», en: Felipe Martínez Arango. Cronología crítica de la guerra hispano cubanoamericana, [1950], 3ra ed., Ciencias Sociales, La Habana, 1973, p. 160).

¹⁹ José Martí: Obras Completas, t. 3., p. 142.

Martí conocía la esclavitud negra desde la niñez y conservaba el recuerdo de haber visto a un esclavo muerto «colgado a un seibo del monte» que le hizo temblar, y le hizo también jurar «al pie del muerto»: «lavar con su sangre el crimen».

«¿Y los negros? ¿Quién que ha visto azotar a un negro no se considera para siempre su deudor? Yo lo vi, lo vi cuando era niño, y todavía no se me ha apagado en las mejillas la vergüenza... Yo lo vi, y me juré desde entonces a su defensa».²⁰

Su condición de cubano y caribeño lo puso frente a la esclavitud negra y ante esa «gran pena del mundo». Pero fue más allá de la crítica al sistema esclavista y de la hipócrita defensa filantrópica del negro, hecha desde la perspectiva del blanco; él advirtió de quienes exaltaban las pasiones, la pena acumulada, el conflicto de razas, que una vez entrado el siglo xx se hizo un hecho palpable en Cuba con sucesos como la masacre de los independientes de color en 1912,²¹ y en manifestaciones de segregación racial en ciudades del interior de la isla, llegando hasta el mimetismo de la aristocracia negra que se reunía en el Club Atenas, como símbolo irrefutable de la fuerza enajenante del ideal blanco y de la pérdida del sentido de la identidad racial, gracias a la inculcada vergüenza por el color, unido al estatus de clase.

A diferencia de los intelectuales cubanos de su tiempo que consideraban a la isla como un país de blancos o reconocían la necesidad de su blanqueamiento, de instituciones como la Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba (1877), la Academia de

²⁰ José Martí: O.C., t. 22, p. 189.

²¹ El Partido Independiente de Color, fundado en 1908, es acusado de racista y se le declara ilegal mediante la Enmienda Morúa a la Ley Electoral. Hostigados e impedidos de utilizar la vía electoral, optaron por lanzarse a una protesta armada el 20 de mayo de 1912. El gobierno de José Miguel Gómez movilizó a miles de soldados contra ellos, con una sucia campaña de prensa que les satanizaba. Sus líderes Estenoz e Ivonet fueron asesinados y alrededor de tres mil cubanos no blancos, fueron víctimas de «una carnicería en el monte». La «guerrita del 12» o «guerrita de razas», fue una masacre acompañada de una ola de represiones, persecuciones y la intensificación del racismo en los años siguientes, que coincide con el auge del azúcar y la entrada de braceros negros antillanos.

²² Durante el siglo xix y a raíz de la revolución de Haití, el «miedo al negro» estuvo presente en el debate ideológico colonial cubano. Intelectuales como Arango y Parreño consideraron el blanqueamiento, las mezclas raciales, una vía para protegerse de la masa negra de esclavos en caso de un levantamiento o insurrección. Domingo del Monte y José Antonio Saco hablaban de fomentar la

Ciencias Médicas y Físicas de La Habana, creada en 1861, Martí vio el problema del negro y de la sociedad cubana criolla y mestiza, con la claridad de pocos.²² Fernando Ortiz acertadamente dice: «Leyendo a Martí se le ve tratar de las sociedades de antropología, de los congresos americanistas, de las civilizaciones precolombinas y de los textos de sociología más en boga en su tiempo, hasta Spencer y Ribot»,²³ afirmando con justeza que donde más sabio y expresivo se encuentra Martí, en su trato de las razas, es en lo tocante a las personas de piel negra.²⁴

Otros pensadores finiseculares antillanos se rebelaron contra los valores coloniales, no solo en Cuba, sino en Puerto Rico y República Dominicana. Los inicios del siglo xx, representaron para los habitantes de las islas caribeñas encontradas nociones raciales y formas más cruentas de racismo, las cuales se hicieron patentes en las relaciones sostenidas por los nuevos amos de las islas con los negros puertorriqueños, con los emigrantes antillanos que partían tanto hacia la construcción del canal de Panamá en condiciones oprobiosas, como a los campos de caña de Cuba o de la United Fruit Company en Centroamérica. El proyecto político de Marcus Garvey, su Back to Africa, con su arrolladora influencia en el mundo negro norteamericano, es consecuencia de esta situación de inicios de siglo, así como del acumulado histórico contra los descendientes africanos en las Américas.

En el plano intelectual, a partir de la década de los veinte se consolida toda una obra de pensamiento que desborda la preocupación por la problemática. Tanto la literatura, la poesía, las artes, el ensayo, como la investigación y el artículo científico, tuvieron un tema permanente: el problema del negro. De igual modo, y sin conservar la matriz estricta disciplinar de las ciencias modernas (antropología, historia, economía, etc.), aparecieron textos que desde ángulos diversos y con una profundi-

salida de los negros. Otros eran más radicales proponiendo la expulsión de la Isla, favorecer la inmigración blanca.

²³ Fernando Ortiz: «Martí y las razas de librería», en: Martí humanista, Fundación Fernando Ortiz, La Habana, 1996, pp. 35-48.

²⁴ Ídem. Además de este texto de Fernando Ortiz, de su conferencia «Martí y las razas» de julio de 1941 (Cuadernos Americanos, Ciudad de México, 14(3): 185-198, mayo-junio de 1945, hay otros textos suyos valiosos en el análisis del tema racial en el Apóstol.

dad que ponía en entredicho las viejas epistemes, franqueaban los bordes delimitados de las ciencias, para proponer nuevos conceptos y ser tal vez «transdisciplinares» en los análisis, como constituir un pensamiento que es síntesis de una experiencia y una realidad. Así tenemos la obra «antropológica» de Jean Price-Mars en Haití, de Fernando Ortiz en Cuba; los diferentes modos de recrear «la historia» de C. L. R. James, Alejo Carpentier o Wilson Harris; el ensayo, la poesía de tema negro con Luis Palés Matos en Puerto Rico, y del grupo de escritores y poetas cubanos dados a conocer como poesía o literatura negrista, con Nicolás Guillén, Emilio Ballagas y otros; o la obra de Aimé Césaire; las reflexiones de Frantz Fanon, Edouard Glissant en el Caribe francófono, como de varios autores jamaicanos y del Caribe anglófono, que suman una extensa relación. También las exposiciones más cercanas a la investigación científica, realizadas por Eric Williams, Edgard Kamau Brathwaite, hasta los textos literarios y ensayísticos de George Lamming, para los cuales, desde diferentes modos, el tema del negro, la trata, la esclavitud, la raza, el mestizaje, la discriminación, son el centro de atención.

Antonio Benítez Rojo, Edward Kamau Brathwaite o Edouard Glissant, por solo referir a tres autores recientes, hacen ostensible la sospecha ante la vieja episteme y la urgencia de nociones que permitan describir y estudiar la historia y las realidades nuevas. Nociones como el caos, la complejidad, el rizoma, la transdisciplinariedad, vienen por sí ante la tarea de referir las realidades isleñas. Benítez Rojo acude a la individualidad heterárquica de la realidad isleña diversa y en *La isla que se repite*²⁵ refiere cómo el estudio de Fernando Ortiz, el *Contrapunteo cubano ...* era un nuevo modo de tratar, de exponer y de hacer ciencia, muy a pesar de los cánones de los historiadores y de la academia que no apreció con justeza el texto, tal vez «posmoderno» hoy, literario o de escaso rigor para algunos estudiosos. Sin embargo, la trascendencia de la exposición ha superado la de otras realizadas con el rigor disciplinar. Igualmente apunta a la nueva forma de hacer historia y recrear una realidad como lo ha-

²⁵ Antonio Benítez Rojo: *La isla que se repite*, Ed. Casiopea, Barcelona, 1998.

²⁶ Ver: Antonio Benítez Rojo: *Ob. cit.*, cap. 4 «Fernando Ortiz: El Caribe y la posmodernidad», pp 180-190.

cen A. Carpentier y Wilson Harris, quienes en su hechura ficcional, subvierten la historia lineal y eurocéntrica.²⁶ Glissant, al tratar de explicar la unidad antillana refiere la identidad rizomática caribeña, apegado al diálogo con sus contemporáneos franceses, mientras que Brathwaite no fue entendido en universidades norteamericanas por no ajustarse a la ciencia específica de la antropología en un congreso a la sazón, al tratar de argumentar la complejidad de la creolization en Jamaica, que refiere el devenir y la conformación de una identidad, la antillana, que aunque semejante a otras insulares, es específica.²⁷

A partir de la década de los veinte, textos como: *Así habló el tío* (1924), de Jean Price-Mars; *Motivos de son* (1930), *Sóngoro cosongo* (1931), de Nicolás Guillén; *Los jacobinos negros* (1938), de C.L.R. James; *Cuaderno de retorno al país natal* (1939), de Aimé Césaire; *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940), y *El engaño de las razas* (1943), de Fernando Ortiz; *Capitalismo y esclavitud* (1943), de Eric Williams; *El reino de este mundo* (1948), de Alejo Carpentier; *Piel negra, máscaras blancas* (1952), de Frantz Fanon, son sin dudas textos principales del pensamiento caribeño y universal que tienen por contenido la compleja y diversa realidad isleña, la problemática racial, relacionada con la historia del colonialismo, el surgimiento del capitalismo mercantil y monopolista, la trata negra, el antihumanitarismo de la civilización blanca occidental, el racismo y la discriminación heredada, así como el mimetismo y el dominio de símbolos e ideales europeos. Estos textos, imponiendo nuevas formas de ver y reflexionar, invierten perspectivas validadas por la ciencia y la literatura eurooccidental, como una manera de alcanzar la emancipación humana y la superación de los esquemas y normas. En su obra está la fundación de un modo de pensar diferente, a lo que se le añade el vínculo con la realidad política y los actos de transformación real, como la militancia política efectiva de todos (de un modo u otro), en la medida en que se hace

²⁷ E. Kamau Brathwaite: *Contradictory Omens. Cultural diversity and integration in the Caribbean*. Savacou, Jamaica, 1974. Este texto, resultado de su ponencia a un evento en 1973 en la universidad «Johns Hopkins», era resultado de su investigación para la tesis de doctorado, terminada en 1968 en la Universidad de Sussex, Inglaterra, titulada «The development of Creole Society and white power in Jamaica: the interdynamics of slave control» por la cual se le confirió el grado de Doctor en Filosofía.

imposible sustraerse al ruedo político de los jóvenes Estado-nación, como de los procesos de su descolonización, y donde pensadores/actores como Frantz Fanon constituyen un emblema.

En la mayor de las islas antillanas, el inicio del siglo coincidió con la inauguración de la República en 1902, suceso que ponía en situación más lastimosa las relaciones entre los cubanos negros y blancos. El racismo y el mimetismo, la enajenación y la exclusión se multiplicaron. El tema fue constante entre intelectuales que tras la perspectiva de Martí y Juan Gualberto Gómez, hicieron valer, con herramientas conceptuales y lecturas ostensiblemente útiles, ideas sobre el problema del negro en la cultura, la historia y la nación cubanas. Se desarrollaron debates en los que participaron intelectuales como Agustín Acosta, Regino Pedroso, Gustavo Urrutia, Jorge Mañach, Alejo Carpentier, Emilio Ballagas, Lachatañeré, Juan René Betancourt, Walterio Carbonel, o estudios destacables como los de Ramiro Guerra, José Luciano Franco, Manuel Moreno Fragnals, Raúl Cepero Bonilla y tantos otros.

Sin embargo, dos figuras resultan perdurables: Fernando Ortiz y Nicolás Guillén. La primera con justicia es reconocida como el tercer descubridor de Cuba al dedicarse como ningún otro hombre de pensamiento al estudio de la segunda raíz de la cultura y del ser cubano, la de origen africano. Su obra es una permanente preocupación «por la nación que no está hecha, ni su masa integrada», por la sociedad y la cultura, la historia y la composición cubana, a la cual siguen llegando inmigrantes y corrientes que «se disuelven en el caldo de Cuba».²⁸ Sus reflexiones van

²⁸ Estas ideas las expresa Ortiz en su artículo: «Los factores humanos de la cubanidad». En *Órbita de Fernando Ortiz*. Ediciones Unión, La Habana, 1973, pp. 149-158.

²⁹ Sus primeros estudios estuvieron marcados por las concepciones del positivismo criminológico, lo cual ejerce una gran influencia en sus obras tempranas. Bajo estas concepciones en 1906 escribe el libro *Los negros brujos*. (Apuntes para un estudio de etnología criminal). Con este título Fernando Ortiz inicia su célebre serie el *Hampa-afrocubana*, que incluye además los libros *Los negros esclavos* (1916) y *Los negros curros* (1986, edición póstuma). En 1940 publicó *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, considerado como uno de sus mayores aportes a la antropología cultural. En 1952 inicia la publicación de la monumental obra en cinco tomos, *Los instrumentos de la música afrocubana*. En 1959 publica *La historia de una pelea cubana contra los demonios*, primer volumen de la trilogía «Defensa póstuma de un inquisidor cubano del siglo XVII».

desde el estudio de sus rasgos antropológicos hasta sus más tendientes expresiones musicales.²⁹ Ciertamente Ortiz se convierte en un precedente inigualable en los estudios de la realidad caribeña y en particular del tema racial negro, rompiendo con las formas tradicionales asumidas por las ciencias sociales.

Su libro *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940) reconocido por el concepto de 'transculturación', permite estudiar no solamente una realidad sui géneris económica y sociocultural de la isla, el modo cómo se da el cultivo de uno y otro renglones económicos, sino que refleja los momentos transitivos de una cultura a otra, la cultura dominante de los conquistadores, con la cultura de los sometidos (aborígenes, negros, chinos y otros) donde no se simplifican ni la una ni la otra, en un complejo proceso que culmina en una cultura cualitativamente nueva, transculturada. Ya no se trata de utilizar para el estudio de nuestras realidades insulares los conceptos de la antropología objetivista anterior, tales como «aculturación», «cambio cultural», «difusión», etc., sino entender y crear las propias herramientas conceptuales, tal vez las que permitan comprender nuestro mundo, más allá de las aprendidas de la ciencia y el pensamiento europeo. En el caso caribeño (y latinoamericano por extensión), los procesos se dan en esa especie de un *melting pot*, «donde hay mixturas, hervores, transitoriedades, jugos y desunidades de ajiaco», con sustancias ya fundidas y sustancias sin cocer, dice Ortiz, y que no se cierra en el intento por explicar las realidades nuevas que se van conformando en las Antillas y que se expresan en debates tan relevantes como sobre la «creolité» o «creolization» como fenómenos propios.

Esta obra de Fernando Ortiz es atípica para los disciplinados historiadores. Su modo de exponer el más minucioso análisis y avanzar de lo más nimio a lo más complejo, desde la naturaleza del tabaco y el azúcar hasta sus derivaciones sociales, lo hace hilvanando históricamente cada período de la evolución económica y social de estos productos en un permanente contraste sociocultural. La exposición rompe con la norma moderna disciplinar y la franquea, y yendo más allá del estudio económico, avanza entre lo artístico y lo científico, valiéndose de expresiones populares, referencias universales que juntan a Fausto, don Quijote, Nietzsche, Freud, o Las Casas, José A. Saco, Martí. De

un modo muy cubano y universal se puede avanzar en la comprensión de diferentes momentos del desarrollo histórico.

El engaño de las razas es otro texto esencial para el pensamiento caribeño. Fue escrito al finalizar el gran horror del fascismo y su derrota, y Ortiz se cuestiona el aun viviente fenómeno del racismo que pretende desmentir a lo largo de sus más de cuatrocientas páginas, y deshacer ese encubrimiento de intereses con el espumaje de las razas, con esa «voz de mala cuna y de mala vida» que ha estado cargada por quienes han hecho uso de ella como de un instrumento social, peligroso e impropio. Su estudio es un exhaustivo recorrido que desmiente las posiciones más encumbradas del racismo y que van desde las mitológicas iracundias de la maldición de Noé contra la descendencia del Caín, aplicada en América a los indios y a los negros, pasando por el carácter mestizo del continente para finalizar con la farsa, con la pretensión obstinada y cínica, de que existen unas razas superiores y otras inferiores. Todo es un puro engaño, que hay que hacer visible, afirma Ortiz, pues «hebras de los más varios colores y fibras, se cruzan y recruzan en todo este inmenso rázago humano que es América».

Nicolás Guillén es de esos intelectuales cubanos que marcan pauta como don Fernando Ortiz y asientan todo un tipo de enfoque nuevo, disruptivo. Equivocadamente su figura se asocia solo con la del poeta que ponía en voz del negro la denuncia de la herencia colonial, del racismo y de la exclusión; sin embargo, para sus preclaros análisis de la realidad mestiza de la nación cubana se valió no solo de la poesía, sino también del ensayo. Tal vez el giro decolonizador del que se habla hoy haya estado dándose en este tiempo y por estos autores. Desde finales de los años veinte, en el Diario de la Marina, Guillén refiere de su compromiso con Juan Gualberto Gómez, Lino Dou y los intelectuales cubanos que habían luchado por poner en claro la independencia de la patria y de la raza negra. «Ideales de una raza», la columna que llevaba Urrutia, se convierte en lid para advertir el equivocado camino de Harlem asumido en Cuba tras la influencia del vecino del Norte y que amenaza con poner en sitios distintos a los cubanos del color de Martí, de los del color de Maceo, así como para afirmar que el problema del negro es un problema de hecho y no de derecho, y que es un problema del blanco, semejante a como unos años después lo reconociera Fanon.

Si bien a Ortiz se le considera el tercer descubridor de Cuba, Nicolás Guillén lo fue por medio de la poesía. Motivos de son, esos ocho poemas breves, escritos en una noche onírica de duermevelas, marcan el inicio de una poesía que resume la preocupación del autor y que hace de él, el poeta de la síntesis o el poeta de la totalidad cubana. Le da voz al negro, ese subalterno que no tiene voz, como dice G. Spivak. Lo desaprisiona, lo libera, lo saca del complejo y la vergüenza étnica inculcada y le reivindica sus valores, su belleza que desafía los cánones clásicos, así como denuncia en un acto de protesta social y política, la realidad en que vive.

El negro en la sociedad cubana arrastra los valores de la plantación azucarera, sigue estando junto al cañaveral, mientras el yanqui está sobre el cañaveral. O también es el bracero haitiano y jamaicano que desfavorablemente se suma a Cuba para trabajar en la caña. Jacques Roumain, amigo de Guillén ponía en boca de Manuel, el héroe de su novela *Gobernadores del rocío*, que llegaba de Cuba a Haití, aquellas sentencias: «Y todos trabajan para Mister Wilson y ese Mister Wilson mientras tanto está sentado en el jardín de su bella casa, bajo un parasol, o bien juega con otros blancos...»³⁰

El son, ese ritmo popular, es el recurso que le permite a Guillén condenar la mimesis, el complejo por el grado de saturación de color negro, que otros caribeños acentúan luego cuando denuncian la enajenación a que llevan los patronos coloniales y las normas impuestas por la colonialidad. El poeta cubano se auxilia también del choteo, ese rasgo nacional, esa menuda guasa o «burla de palabras» que permite ir de lo despreciativo a lo reivindicativo de lo propio, para deshacerse de las muy largas y odiosas injusticias y prejuicios, como la de ponerse bravo «si te dicen negro bembón» o cuando no importa tener la nariz como nudo de corbata, pues es inauténtica la «pasa colorá». La poesía de Guillén se enfrenta a la herencia esclavista, a ese inexpugnable muro de valores de cuatro siglos, a la terca resistencia de prejuicios que ha deformado la psiquis del dominado, a la mimesis que ha generado una patología como señalaran Frantz Fanon y los críticos poscoloniales.

³⁰ Jacques Roumain: *Gobernadores del rocío*, Casa de las Américas, La Habana, 2006, p. 47.

¿Y es que tiene voz el negro o se ha hecho moda en Europa hablar en negro de verdad, en una civilización exhausta por la primera guerra mundial? Guillén por primera vez pone al negro a hablar por sí mismo y desde su perspectiva en una poesía libre, con los ritmos del son cubano, en una estructura poética cubana y mulata, rompe con todo tipo de imposición y los valores coloniales, así como con los intangibles cánones estéticos de la cultura greco-latina, lo cual con creces permiten ubicarlo entre las vanguardias artísticas. Estos son tiempos en los que en Francia se vuelve a África como a lo primitivo, a lo negro (más que al negro), se pone de moda el jazz, se lee el Decamerón negro de Leo Frobenius, la Antología negra de Blaise Cendrars, los cuentos de Paul Monrad y los Viajes al Congo de André Gide, como Pablo Picasso o más tarde el cubano Wifredo Lam.

Para la joven intelectualidad del Caribe se abría el tema. Aimé Césaire recuerda cómo devoraba con ardor a Frobenius y se volvía a sus raíces africanas. Eran tiempos de vanguardias a los que se incorporaron la Revista de Avances, la poesía de José Zacarías Tallet, Ramón Guirao con el tema negro o Palés Matos en Puerto Rico. Guillén se sumó a este tiempo para dejar una obra poética y de pensamiento más allá de los calificativos y las tendencias. A sus primeros poemas emancipadores, síntesis del sentir mezclado, del mestizaje y del color níspero de lo nacional, le siguieron de forma destacada Sóngoro cosongo, (1931) West Indies Ltd. (1934), «Son número 6», en El son entero, (1947) y el conocido poema «El apellido» casi treinta años después recogido en Elegía (1958), para rematar con Tengo en 1964. A ello le acompañó la acción práctica y un sinfín de ensayos y charlas sobre la temática racial, lo cual lo ubican en un lugar señero de la subversión de los valores aprendidos y a favor del descubrimiento de lo esencial.

Por la misma época se publica en inglés Los jacobinos negros (1938) de C. L. R. James, tal vez uno de los textos a los cuales más referencias posteriores se hayan hecho en el mundo intelectual angloparlante, como caribeño en general. El propio autor reconoce el lugar de su estudio en la búsqueda caribeña de su identidad, en una historia marcada por la plantación y la esclavitud negra, y que tras los sucesos heroicos de la revolución haitiana le debe a los estudios de intelectuales como Fernando Ortiz, Marcus Garvey, George Padmore, Aimé Césaire y

otros antillanos que han descubierto esta región y a su pueblo, empeñados en el descubrimiento de ellos mismos. A su vez, toda esta perspectiva crítica, este interés por conocerse, es sustancia de un proceso ideológico mayor: las luchas anticolonialistas desarrollados en África a finales de los cincuenta, como de toma de conciencia de la identidad y singularidad de las islas caribeñas.

Los jacobinos negros dejan ver de forma ejemplar la revolución haitiana, la hazaña de Toussaint L'Ouverture, como la crueldad de la esclavitud que descubre formas fascistoides con que la civilizada Europa se conduce ante el esclavo negro en una especie de apoteosis de crueldad, allí donde el látigo era tan corriente como el viento y se recibía con más certidumbre que el alimento. A los esclavos —dice James— se les ponía hierro en las manos y los pies, bloques de madera que debían arrastrar; máscaras de latón para evitar que comieran caña de azúcar, collares de hierro, azote, sal, pimienta, limón, carboncillo, acibar y cenizas calientes en las heridas sangrantes; cera ardiente, azúcar de caña hirviendo en sus cabezas; quemas, enterramientos hasta el cuello, mientras las mutilaciones de extremidades, orejas y partes pudendas que les privara de placeres, era cosa cotidiana hecha por el amo, así como las violaciones y la muerte.³¹ Así hasta una noche de tormenta de julio de 1791, cuando las llamas llegaron al cielo y se destruyeron las haciendas de los amos blancos para iniciar una revolución, la de mayor impacto en la América colonial, que libertaría a los negros de la isla, derecho ya proclamado en Francia.

Eric Williams por los mismos años escribe un prolijo trabajo de investigación en la universidad inglesa de Oxford, titulado «Los aspectos económicos de la abolición de la trata y de la esclavitud en las Indias Occidentales». Las tesis a las que arriba subvertían la idea vigente en la historiografía inglesa, la cual quería hacer ver el abolicionismo inglés motivado por valores humanitarios y éticos, e intentaba mostrar que el capitalismo

³¹ C. L. R. James relata en *Los jacobinos negros* la crueldad del amo en Santo Domingo. De ella dice G. Lamming en *Los placeres del exilio* (Casa de las Américas, La Habana, 2007, p. 196), que «debiera ser una lectura bíblica para que cada muchacho conociera el período que trata».

³² Eric Williams en diversas partes de su texto muestra la falsedad de los humanitaristas ingleses. Solo en el capítulo final hace justicia a los más conno-

británico había estado impulsado por el humanismo y la benevolencia. El joven estudioso caribeño expuso la naturaleza de las causas del expansionismo británico: económicas y geostratégicas, no así humanitarias,³² lo cual le impidió continuar en Oxford. En 1944, radicado ya en la universidad de Howard, Estados Unidos, publicó su texto bajo el título *Capitalismo y esclavitud*, en Carolina del Norte, el cual es una historia del negro y un estudio económico del papel de la esclavitud y la trata de esclavos negros en el suministro del capital que financiara la revolución industrial inglesa. Una vez logrado esto, el sistema del capitalismo industrial maduro destruyó al sistema esclavista y generó una crisis en las colonias insulares.

Williams argumenta cómo el desarrollo de procesos como el liberalismo, el libre comercio, la Ilustración, la revolución norteamericana y francesa, así como el auge industrial y la revolución en los instrumentos y medios de producción, encuentran su base, su sustento en el sistema esclavista negro establecido por Inglaterra y el comercio triangular entre la metrópolis, África y el Caribe o las islas del azúcar. Toda la modernidad europea se asienta en las riquezas acumuladas a partir del monopolio y la explotación del mundo colonial, en particular de la esclavitud negra en el Nuevo Mundo. De este modo se muestra a la esclavitud como una institución económica de primera importancia que había proporcionado azúcar y café y produjo el algodón que sirvió de base al capitalismo moderno. En un inicio el esclavo indio es sustituido por el blanco pobre, esclavo traído a las Indias Occidentales y a Nueva Inglaterra, sustituido más tarde por el negro traído de África que sería esclavo de por vida, pieza sustituible, más productivo y rentable. Con la plantación agrícola extensiva, el negro fue trasplantado en grandes cantidades, introducido en un ambiente cultural ajeno, más llamativo por el color de su piel, desconocedor de las costumbres, las creencias y el idioma del *white servant*, así como divorciado de

tados intelectuales y defensores del negro. Cuenta cómo a mediados del siglo XVIII, ante el horror de la trata, la venta de esclavos en plazas públicas, los crímenes, etc., aparecen humanitaristas y refiere el caso del negro James Somersett (p. 37) o de los sucesos en el buque *Zong*, que escaso de agua, el capitán decidió lanzar por la borda a 132 esclavos, cobrando luego al seguro inglés, alegando la pérdida de los esclavos, contemplado en la cláusula que preveía los riesgos del mar. Ver E. Williams: *Obra cit.*

la tierra, lo cual abarataba y garantizaba un mejor negocio, echando al piso la tesis del negro y su mejor adaptación al clima, como lo situaba al mismo tiempo en una posición de desventaja social que le impedía su integración. Williams, como Ortiz, demuestra que no es la resistencia al calor y al trabajo, sino la estructura económica establecida, la plantación, que constituía una institución política y económica.³³ «¡Qué ironía que un producto como el azúcar, tan dulce y necesario para la existencia humana, ocasionara tantos crímenes y derramamientos de sangre!», ironiza Williams.³⁴

Todo el texto del estudioso trinitense, si bien dentro de la tradición disciplinar moderna, constituye una inversión de la narración. Las islas del azúcar se hacen tan importantes para la economía inglesa como las colonias del Norte. La isla de Barbados, con 166 millas cuadradas tenía más valor para el capitalismo británico a mediados del siglo xvii y hasta la revolución norteamericana que Nueva Inglaterra y Pennsylvania juntas; Jamaica otro tanto. Y todo se debía al hechizo de una palabra: azúcar, que había convertido a los colonos ausentistas en los mayores capitalistas británicos de su tiempo, caracterizados por la tenencia de oro, palacetes, carruajes, lujo y corrupción, hasta el desarrollo industrial, que generó un nuevo orden económico y una nueva estructura económica y política que pone en ruina a las exuberantes colonias británicas del Caribe y sus vecinas españolas. De por medio estuvo el suceso haitiano que irradiara en el mundo insular y colonial. Eric Williams, apegado a su formación, considera que las ideas políticas y morales de la época deben ser examinadas en su más estrecha relación con el desarrollo económico, idea que es central a lo largo de sus estudios y que le acarrearón tanto críticas como incomprensiones.

Dos pensadores martiniqueños, Aimé Césaire y Frantz Fanon son dos pilares absolutos, antecedente de toda la crítica actual de desarme de los fundamentos ideológicos y gnoseológicos en los que se basó el proceso moderno-colonial, específicamente en lo referido al problema del negro en las Antillas. Ambos son semilla de todo intento posterior por comprender y desnudar la realidad racial para decolonizar ese paquete ideológico, valorativo, epistémico, simbólico de la colonialidad. Al mismo tiempo son au-

³³ Ver E. Williams: Ob. cit., cap. 1, p. 19.

³⁴ *Ibidem*, p. 23.

tores de una de las críticas más contundentes a Europa y su crisis de postguerra desde fuera de Europa misma, convirtiéndose en referentes obligados del propio pensamiento occidental moderno.

De Césaire impresiona su temprano Cuaderno de un retorno al país natal, esa «transmutación lírica y épica» de los materiales escandalosos que la colonización acumuló en la vida de los antillanos negros, al mismo tiempo que denotaba su desvelo por la desmitificación de la herencia colonial y el encuentro con su propia identidad, al regresar de París a su isla (tal y como le sucediera a Carpentier a su regreso a La Habana tras diez años de ausencia), y enfrentarla y verla ¿Con qué ojos? ¿Con cuál mirada?

Los negros eran como bestias, «se nos marcaba con hierro candente y dormíamos sobre nuestros excrementos» y se nos vendía en la plaza «y este país vivía en calma, tranquilo, diciendo que el espíritu de Dios estaba en sus actos». Sin embargo, dice Césaire: «no hagáis de mí este hombre de odio... pues no es el odio a otras razas lo que me hace ser el labrador de esta única raza, lo que quiero es por el hambre universal, por la sed universal». Ya desde su Cuaderno... surrealista, forma de expresión que le permite la desalienación y la recuperación, ataca a Europa que durante siglos «nos ha atiborrado de mentiras, hinchado de pestilencia» mientras le queda al hombre, al colonizado, «conquistar toda prohibición inmovilizada en los rincones de su fervor y [...]ninguna raza posee el monopolio de la belleza, de la inteligencia, de la fuerza»³⁵ Su Cuaderno termina con una frase que Fanon no abandona, y le marcó desde su entrada al liceo, esa verdad dicha a gritos en un país racista y mimético, afrancesado, que hacía de él, según Fanon, parecer un desquiciado: «es-bello-y-bueno-y-legítimo-ser-negro».

En ese girarse sobre la realidad, sumarse al movimiento intelectual, el joven martiniqueño participa, siendo estudiante en Francia a finales de los años treinta, del movimiento que crea con otros: la negritud, y que tan polémico luego se vuelve para él y Fanon, quienes indistintamente reconocen no haberse constituido para apresar al negro en su color, sino como una etapa necesaria de su emancipación, de su desintoxicación, pues «no es ni torre ni catedral», idea que repitieran ambos.

³⁵ Aimé Césaire: Poesía, Casa de las Américas, La Habana, 1969, pp. 43-44.

Otro de los textos esenciales es su Discurso sobre el colonialismo, una alabada a la crítica al eurocentrismo y al humanismo abstracto europeo ya a inicios de los cincuenta, justo cuando se anticipa la crisis de la ciencia europea, de Europa, y las miradas de los intelectuales salen del viejo continente, van al sur, y, en este caso, Césaire y luego Fanon, enuncian el punto de vista del esclavo expresado de forma consonante con la razón europea, para mostrar inevitablemente sus silencios, sus límites, y su racismo. Para Césaire, Europa es una civilización decadente, enferma, moribunda, que decide cerrar los ojos a sus problemas cruciales: el problema del proletariado y el colonial, mientras está llamada a comparecer ante el tribunal de la «razón», de la «conciencia». No se coloniza inocentemente, impunemente. «Europa es indefendible», moral y espiritualmente —afirma Césaire. Y esta idea la describe luego Fanon acompañado de su fundamentada crítica en ese canto de guerra, en esa obertura que fueron Los condenados de la tierra.

La colonización, apunta Césaire, no es ni evangelización ni empresa filantrópica, se hace por piratas, aventureros, almacenistas y armadores, buscadores de oro y comerciantes como Cortés en México o Pizarro frente al Cuzco, acompañados del mayor racismo. Es una barbarie, es el nazismo del cual Europa se recupera tras la Segunda Guerra Mundial, solo que un fascismo que se ha absuelto en la historia, se ha justificado, porque había actuado contra pueblos no europeos, contra los negros traídos del África y explotados en las Antillas. A Hitler —afirma con fuerza Césaire— «lo que no se le perdona es el crimen contra el hombre blanco, la humillación del hombre blanco y el haber aplicado a Europa procedimientos colonialistas».³⁶ El discurso de Césaire, en juego con el discurso cartesiano, es una respuesta desde el mundo colonizado, tras el inicio del período de posguerra y de guerra fría, al proyecto civilizatorio moderno europeo, buscando introducir un nuevo tipo de razón crítica que descansa en la «claridad» que el sujeto colonizado tiene de la perversidad del proyecto civilizatorio europeo, como señala Nelson Maldonado Torres.³⁷

³⁶ Aimé Césaire: «Discurso sobre el colonialismo», en Poesía. Ob. cit., p. 168.

³⁷ Ver: Nelson Maldonado Torres: «Aimé Césaire y la crisis del hombre europeo», en: Aimé Césaire: Discurso sobre el Colonialismo, Editorial Akal, Madrid, 2005.

Aquellos eran tiempos de departamentalización, de crítica al asimilacionismo, de incremento de prácticas racistas francesas en las Antillas, durante y posterior a la Segunda Guerra Mundial. A la crítica de Césaire a la enajenación cultural, a la mimesis y el ocultamiento, a la esquizofrenia provocada por el proyecto moderno, se suma la constatación por otro de los grandes pensadores caribeños que inscribe una de las páginas más reconocidas en la crítica, la decolonización y el desmontaje del ideario colonial. Este fue Frantz Omar Fanon, martiniqueño, formado por Césaire y que sintiera la marca de su tez y viviera intensamente una vida en función de sus concepciones: la lucha contra el colonialismo y sus consecuencias más profundas, hasta hacer teoría emancipadora para el Tercer Mundo.

Con su maestro aprendió que el colonialismo había dividido de forma maniquea al mundo entre blancos y negros y había inventado al negro 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, instintivo. Piel negra, máscaras blancas constituye una «fenomenología» consciente, padecida, de la discriminación racial, de la condición de negro antillano, de la enajenación cultural generada por el colonialismo. Primero como esclavos, después como negros, se les hace víctima de la civilización y la cultura blanca, dice 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 tercermundista. El negro y el blanco se complementan en una estrecha relación dialéctica, mientras el negro solo existe en la mente del blanco, pues el negro no existe, como el tema de la raza es un invento y una trampa. «El negro no plantea el problema de ser negro, sino el de serlo para el blanco.»³⁸ El juego entre estas figuras en la obra del martiniqueño se da como en Hegel la relación amo-esclavo, a pesar de la peculiaridad del esclavo fanoniano.

Fanon va más allá, a lo esencial de la enajenación y la colonialidad que se impone con fuerza dominante. Al antillano se le obligó a hablar las grandes lenguas metropolitanas y se les

³⁸ Frantz Fanon: Piel negra, máscaras blancas. ICL, La Habana, 1968, p. 136.

balcanizó. Se les hizo aparentar ser blanco, blanquearse y ocultar su negritud de piel, para parecerse al hombre y la mujer, al concepto «moderno» impuesto por el colonizador. «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»,³⁹ y haga suyo todos los arquetipos del europeo que llegan paradójicamente «hasta la negrofobia» y a su autoesclavización. Ello se le convierte en una patología, en una neurosis, que se expresa en el sujeto colonizado, no ya solo en el negro antillano y así lo constata como médico luego en Argelia. Es que este sujeto, el colonizado, el negro de las islas del Caribe ha tenido desde la cuna héroes literarios blancos, princesas blancas en los cuentos y normas francesas, «leemos libros blancos y prejuicios blancos»⁴⁰ de modo que se detesta lo negro y para el inconsciente colectivo, lo negro es feo, es el pecado, son las tinieblas y es lo inmoral. El negro se dibuja salvaje, carente de finura, incestuoso, fálico y un sensual incontenido. El blanco, sin embargo, es su opuesto, es sinónimo de belleza y de virtud, de la luz del día.

De un modo peculiar describe Fanon las relaciones entre ese par: colonizador-colonizado, amo-esclavo. Conocedor de Hegel, describe en opuestos que se excluyen y presuponen en la realidad colonial. La oposición dialéctica entre el colono y el colonizado, entre el blanco y el negro, le permiten reflejar la realidad antillana y tercermundista, así como sumarse a toda la obra crítica de sus coterráneos caribeños. Es el esclavo negro que se reconoce en el amo y a su vez el colono blanco que enfrenta al colonizado negro mientras requiere de él. Son los contrarios en la unidad que se excluyen y presuponen, y es en esta lucha donde está la emancipación aunque el negro caribeño, traído a las plantaciones, es más dependiente del amo que el esclavo hegeliano.⁴¹

Los condenados... de la tierra es un texto dado a uno de los conflictos que más provocara la consciencia europea, sobre todo francesa: la revolución argelina y la emancipación del Tercer

³⁹ *Ibidem*, p. 15.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 246.

⁴¹ Ver la parte VII de *Piel negra titulada «El negro y el reconocimiento»*, en particular el inciso b) «El negro y Hegel».

Mundo. Su crítica es más amplia, va a las consecuencias del colonialismo, a las formas violentas, revolucionarias de emancipación del sujeto del cambio. Los condenados, se publica postmortem, con prefacio de Jean Paul Sartre⁴² y es considerado su testamento revolucionario, el lugar donde expone toda su concepción revolucionaria y filosófica, su perspectiva crítica frente al colonialismo y la colonialidad que generara una periferia con sujetos que son los «condenados de la tierra», el colonizado, el tercermundista, que habita en los márgenes de la historia, generado por la lógica misma del capital en los países colonizados o de la periferia. Estos difieren del proletariado, el sujeto revolucionario de Marx, y del lumpenproletario como elemento desclasado, marginalizado por el sistema de producción, pues en el mundo colonizado puede coincidir, o acercarse, al sujeto de la revolución y la descolonización que destaca Fanon.

Jean-Paul Sartre tuvo el privilegio de ser atendido por Fanon, ya muy enfermo, en Roma en 1961. De allí surgió la idea, como la conmoción del intelectual de izquierda francés —uno de los pocos que se había opuesto públicamente a la situación provocada por Francia en Argelia—, de escribir el prefacio a *Los condenados...*, llenando páginas de sentida crítica a Europa, a su abstracto humanismo. Ante la denuncia de Fanon, Sartre se puso del lado de la causa revolucionaria y exhortó a los europeos a leerlo, 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. Sartre escribe lleno de ímpetu pues los europeos están siendo descolonizados en la medida en que les «están extirpando en una sangrienta operación al colono que vive en cada uno de nosotros».⁴³

Al morir Fanon en diciembre de 1961, Sartre da a conocer uno de los escritos más radicales y críticos del eurocentrismo.

⁴² Frantz Fanon. *Los condenados de la tierra*. Prefacio de Jean Paul Sartre, Ediciones Venceremos, La Habana, 1965. Según refiere Roberto Fernández Retamar en *Casa de las Américas*, (Nro. 31, año V, julio-agosto de 1965, pp 89-98) esta obra fue publicada en Cuba a instancias de Ernesto Che Guevara.

⁴³ F. Fanon: Obra citada.

«Europeos, abran este libro, penetren en él [...] Fanon explica a sus hermanos cómo somos y les descubre el mecanismo de nuestras enajenaciones: aprovéchenlo 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 solo 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».⁴⁴

Son las revoluciones del Tercer Mundo, los movimientos de liberación nacional en Asia, África y América Latina, las que reubican a un sujeto del cambio en los países coloniales y miran críticamente a Europa, sumergida en la posguerra, en la crítica a todo el ideal que le había sustentado su condición de centro hegemónico. El colonialismo agoniza frente a las fuerzas críticas que se van a desatar. El nuevo sujeto es el colonizado, el tercermundista, el subdesarrollado, el negro, el otro invisibilizado en este nuevo desenvolverse de la historia. Son los damné de la terre (los condenados de la tierra)⁴⁵ que recolocan y regionalizan, 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,⁴⁶ a quienes Césaire y Fanon dedican desvelo por libertarlos de la enajenación, «las costumbres, la retórica, las razones» cartesianas y empiristas inglesas, pues si se baja a las profundidades, a la esencia sumergida, submarina, de estas islas, se encuentra al negro fundamental, al

⁴⁴ Ídem.

⁴⁵ Roberto Fernández Retamar dice en su conocido ensayo Caliban, y en un artículo: «Fanon y América Latina» (revista Casa de las Américas citada) 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.

⁴⁶ Ver: Walter Mignolo: «El pensamiento decolonial: Desprendimiento y apertura. Un manifiesto». En <http://www.decoloniality.net/?q=node/11>.

blanco criollo, al emigrante, al asiático, víctimas de la esclavitud de su piel, de su color unos y de los esquemas de la colonialidad todos.

La obra de pensamiento caribeño trasciende sus temas y espacios, coincide en el tiempo y descubre lo esencial planteado a las «razas». No son solo respuestas a problemas locales, a realidades particulares, sino a particulares que son universales. Y no son solo impulsos cognoscitivos aislados, son esquemas, trampas e inventos a lo cual se sumaron muchos que no referimos. Cuántos más merecen espacio, y cuánto tema relacionado. El Caribe se ensancha, se universaliza para dejar una obra crítica, un sendero avanzado en la desmitificación de esos ya gastados y torcidos esquemas, sobre los cuales vuelven nuestros contemporáneos. Sirvan estas páginas para constatar y agregar, para avanzar de lo anecdótico, lo singular en el problema racial, e ir a lo esencial, a los esquemas y lógicas del desarrollo moderno/colonial, capitalista. Bienvenidos los debates, ¡aquí hemos estado!