

Las formas de Caliban y el devenir del pensamiento filosófico afrocaribe

The forms of Caliban and the becoming of afrocaribbean philosophical thought

Roberto Almanza Hernández
Universidad del Magdalena, Colombia
ralmanza@unimagdalena.edu.co

Resumen

Este artículo está dividido en tres partes: la primera dedicada a rastrear la manera en que el negro fue expulsado de la razón, con los hallazgos de Martin Bernal y su monumental trabajo sobre la Grecia Antigua y los trabajos de Charles W. Mills en torno a la filosofía y la raza; la segunda es una presentación general de las tesis centrales de Paget Henry en su iluminador libro *Caliban's Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophie* (2000); y, por último, pongo en consideración algunas formas en que se expresa la filosofía afrocaribe de Caliban.

Palabras clave: Filosofía; negritud; panafricanismo; sujeto africano; Historia del Caribe.

Abstract

This article is divided into three parts: the first one to trace the way the Negro was expelled from reason, with the findings of Martin Bernal and his monumental work on Ancient Greece and the works of Charles W. Mills on the Philosophy and race; the second is an overview of Paget's central theses in his illuminating book Caliban's Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophie (2000); and, finally, I put under consideration some of the ways in which the Afro-Caribbean philosophy of Caliban is expressed.

Keywords: *Philosophy; Blackness; Pan-Africanism; African subject; History of the Caribbean.*

Introducción

La pregunta pocas veces formulada sobre la que W. E. B. Dubois (2001) reflexionaba a principios del siglo xx todavía nos acecha. Dicha pregunta está en el centro

de lo que el pensador afroamericano llamó la línea de color, esa franja que escinde el mundo en dos partes: un mundo marcado por el privilegio y otro marcado por la desventura. Este interrogante –insiste Dubois– casi nunca aparece de forma explícita, como él mismo lo vivió; en algunos casos no se expresa por ser demasiado incómoda, y en otras, por lo complejo que resulta formularla correctamente (Dubois, 2001). La pregunta es: ¿qué se siente ser un problema?¹ Esta cuestión fue el centro de la reflexión filosófica y sociológica de Dubois: primero en el plano personal y después en su investigación sobre las condiciones de la población negra en Filadelfia.

Dubois tuvo que resolver metodológicamente cómo emprender un estudio sobre seres humanos cuya humanidad era puesta en cuestión en un mundo blanco. Concretamente, cómo estudiar a los negros² sin volverlos un problema en sí mismos (Gordon, 2000). A contrapelo de lo que esperaba el *mainstream* de la sociología estadounidense, W. E. B. Dubois concluyó que el “problema” no era inherente a la población negra, sino del sistema en el cual se encuentran inmersos, sostuvo sin titubeos su carácter estrictamente intrasistémico: las condiciones precarias en las que estaba sumida la población negra eran producto de un entramado social que perpetuaba la condición de marginamiento y exclusión (Gordon, 2000; Dubois, 2001). Siguiendo el legado del gran panafricanista, es pertinente insistir –por las implicaciones epistemológicas y políticas que esto implica– en que el negro no es un problema. Para ser precisos, habita como sujeto en un mundo problemático para su existencia plena; en el mundo moderno colonial capitalista, donde el negro fue expulsado hacia los límites de lo humano.

Teniendo como marco esta precisión –el negro y su ensombrecimiento–, se hizo notoria la manera en que se construyó el “origen” de la civilización occidental y cómo se erigió a sí misma en tanto instancia superior al resto del mundo. En los tres volúmenes de su obra *Atenea Negra* el historiador Martin Bernal (1987, 1991, 2006) puso en cuestión el modelo ario en que reposan los orígenes de la cultura europea. Dicha tesis sostiene que la civilización griega surge de la conquista, desde el norte del Mar Egeo, por tribus hablantes de una lengua indoeuropea que, al no

¹ Una reflexión notable sobre Dubois y la pregunta: “What does it mean to be a problem?” se encuentra en Gordon (2000).

² En este artículo usaré el término “negro” en el sentido que fue concebido por George Lamming (2010): “cuando digo negro, es el nombre de una experiencia histórica profunda y singular, vivida por un grupo determinado de hombres y mujeres cuya presencia en el mundo estaba destinada a transformar los ojos y los oídos del mundo y cuya liberación final será la contribución decisiva a la liberación de toda la humanidad” (p. 24).

tener conocimiento de su nombre, por pragmatismo los historiadores modernos los llamaron “prehelenos”. Sobre estos, Bernal (2003) precisa:

Por definición, los prehelenos no deben haber sido hablantes indoeuropeos, pero se les considera caucásicos e indudablemente no relacionados con los africanos o los hablantes semíticos del sudoeste de Asia. Los creadores decimonónicos del modelo ario consideraban a Grecia como esencialmente diferente de la India, donde los arios habían conquistado a un pueblo “moreno”, pero finalmente habían sido corrompidos por este; en contraste con la India, Grecia era considerada como racialmente pura y esencialmente europea, una apropiada cuna para la “civilización Occidental” (p. 6).

Bernal muestra que esta idea del origen ario de la civilización occidental fue tomando cuerpo en los años treinta y cuarenta del siglo XIX. Antes de estas décadas, el modelo –como prefiere referir el historiador– que contaba con gran consenso era el “modelo antiguo” (siglo V a. C.), que consideraba que las comunidades que antecedieron a los griegos vivían alrededor del Egeo de forma apacible hasta que los gobernadores de Egipto y los fenicios se apropiaron de territorios llevándose consigo la vida simple y armónica de estos pueblos. Según este modelo, fueron los egipcios y fenicios quienes construyeron ciudades e introdujeron artes e innovaciones técnicas (escritura, religión, tipos de armamentos). Cuenta Bernal que este legado no era de agrado para muchos griegos del siglo V. Muestra de ello fue la idea que desarrollaron los atenienses, según la cual, los tebanos y peloponesios sí tenían antepasados foráneos, mientras ellos sí eran originarios de dichas tierras.

Frente a estos dos modelos descritos anteriormente, el historiador inglés propondrá el “modelo antiguo revisado” en el que sostiene que el griego es fundamentalmente una lengua indoeuropea, resultado de alguna intervención proveniente del norte sobre la cuenca del Mar Egeo. No obstante, el reconocer esta teoría no descarta otras posibles influencias culturales provenientes del sur y el este:

La estructura fundamental del griego es indoeuropea, y la tradición griega recordaba más bien los asentamientos de ultramar que conquistas desde los Balcanes. Es plausible suponer que, antes que el resultado de un sustrato prehelénico, los elementos no indoeuropeos en la lengua y la cultura griegas eran mayormente superposiciones semíticas y egipcias posteriores sobre una base indoeuropea (Bernal, 2003, p. 7).

Por razones de espacio, se pasarán por alto los hallazgos del historiador inglés que sustentan su teoría, la cual se nutre centralmente de la arqueología y la lingüística.

Lo que sí resulta relevante para efectos de este artículo, es señalar que el proyecto de Martín Bernal, como él mismo lo ha expresado, es histórico (entendiendo por esto su propuesta de transición a un “modelo antiguo revisado”) e historiográfico en la medida que se ocupa de examinar la coyuntura en la que se abandona el “modelo antiguo” y, al poco tiempo, se formula y se vuelve sentido común entre los especialistas el “modelo ario” (finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX).

En lo que concierne al registro historiográfico, el historiador inglés se percató de que la marginación del “modelo antiguo” no obedeció a notables descubrimientos científicos o desarrollos disciplinares que hicieran abandonarlo y forjaran otro en su lugar: el desciframiento de la escritura cuneiforme, la arqueología del Egeo de la Edad de Bronce y la aceptación por parte de los clasistas de la escritura jeroglífica acontecieron en los años cincuenta del siglo XIX (dos décadas después de haber sido desechado el “modelo antiguo” por los especialistas). De manera que, si no fueron causas propias de los avances disciplinares las que coadyuvaron al deslizamiento del modelo antiguo al ario, ¿qué ocurrió? Bernal buscará las respuestas en el horizonte ideológico y en el clima social que abrigaba a los expertos de la disciplina histórica de este momento y, a partir de esto, apuntará cuatro grandes rasgos de estas décadas: 1) el establecimiento del paradigma del progreso; 2) el triunfo del romanticismo; 3) el reavivamiento del cristianismo; y 4) el racismo (Bernal, 2003, p. 9).

Aquí resulta pertinente preguntarse: ¿cuáles fueron los efectos que trajeron consigo estas inscripciones sociales en este período de tiempo? 1) el establecimiento del paradigma del progreso se vuelve hegemónico en Europa en el siglo XVIII e invierte la mirada frente a Egipto y Grecia. Antes de que se diseminara la idea de progreso, Egipto era más apreciado que Grecia. Justamente por su antigüedad era percibido como más ligada a la sabiduría. “Con el establecimiento del paradigma de progreso, sin embargo, la infancia griega —el período de la vida con un futuro— se tornará buena, y lo que había sido considerado como la sabiduría de la madurez egipcia fue concebido como senilidad y futilidad” (Bernal, 2003, p. 10); 2) el triunfo del romanticismo elogió a las pequeñas comunidades como Escocia, Suiza y Grecia frente a las grandes civilizaciones como Egipto, China y Roma de los ilustrados que “admiraban los imperios grandes y duraderos, que, según su percepción, habían sido gobernados por la razón, sin recurrir a la religión revelada” (Bernal, 2003, p. 10); 3) con el reavivamiento del cristianismo, la aristocracia francesa se vuelve profundamente católica con el juicio y la condena de Luis XVI, inclinándose por la religión para mantener el orden en las clases bajas antes que la horca. En los países protestantes, la aristocracia adoptó los valores de la burguesía emergente.

Hasta aquí no queda muy clara la relación de este último hecho con la desaparición del “modelo antiguo”. Bernal sostendrá que esto fue consecuencia de la idealización de la francmasonería –entiéndase ilustrados– del antiguo Egipto y sus simbolismos. Es a finales del siglo xvii cuando el fanatismo cristiano emprende la lucha contra los francmasones señalando su papel en la Revolución francesa, y satanizando sus símbolos, que son en sí los símbolos del Antiguo Egipto. Es en esta coyuntura de desprestigio del Antiguo Egipto en que emerge la sobrevaloración de la Antigua Grecia por los románticos. Cito *in extenso* a Bernal (2003):

A finales del siglo xvii, cuando Homero y Píndaro era considerados los más grandes poetas de la civilización occidental, se pensaba que Grecia había sobrepasado a todas las naciones en la poesía, la expresión de la infancia de un pueblo. Después en los años cincuenta del siglo xviii, la nueva historia del arte de Johann Winckelmann estableció la escultura griega como la summa de las artes visuales, la expresión de la juventud. Por los años ochenta de ese mismo siglo, los historiadores alemanes de la filosofía estaban afirmando –a contrapelo de los testimonios antiguos– que los griegos, no lo egipcios “orientales”, habían sido los primeros filósofos. Así pues, los griegos habían triunfado también en la expresión de la madurez. Habiendo establecido en todas las etapas de la biografía de una raza, los griegos alcanzaron el estatus semidivino mucho más allá del reino de la humanidad ordinaria (p. 13).

Por último, será el “racismo científico” la ideología que le dará sustento al modelo ario hasta la mitad del siglo xx. Bernal rastrea las particularidades de este racismo y su relación con la esclavitud y lo negro. Apoyado en la teoría del antropólogo afroamericano St. Clair Drake (quien, a contracorriente de las tesis que argüían como un universal de lo humano la hostilidad y miedo a las representaciones de la oscuridad, sostuvo que no existía tal connotación negativa en el Antiguo Egipto, ni en el antiguo Israel, ni en la Grecia homérica donde en su lugar sí existía una curiosa relación entre género y color), Bernal (2003) sostiene:

Para los hombres que trabajaban al aire libre, la coloración oscura era un signo de heroísmo y virilidad, una tradición que todavía sobrevive en nuestro “alto, moreno y apuesto”. Homero describió a Memnón el etíope como el hombre más apuesto que había en Troya. De las mujeres, en cambio, se esperaba que estuvieran confinadas en la casa, de modo que la piel clara en ellas era considerada un signo de alto estatus y belleza. En contraste, la palidez de los hombres era una indicación de feminidad o cobardía (p. 17).

Según Drake, esta hostilidad hacia lo negro comienza a manifestarse en el siglo v a. C. con la expansión territorial del imperio persa representada en la lucha entre el bien –la luz– y el mal –la oscuridad–. Si bien es cierto que esta animadversión frente a lo africano –negro– pueden rastrearse desde este momento, no obstante, los prejuicios y las diferencias entre grupos étnicos siempre han existido. Pero algo excepcional ocurre en la esclavitud moderna, como lo expresa Aníbal Quijano (2000): en América la esclavitud fue organizada y establecida deliberadamente para producir mercaderías para el mercado mundial; la esclavitud ciertamente viene de las costas de lo que hoy día se llama África, de manera forzada y violenta, pero llega a América como mercadería (p. 219).

Para Bernal, la esclavitud moderna se despliega paralelamente a la construcción de una idea que la justifique, a partir de un ensamblaje arbitrario entre la apología aristotélica de la esclavitud y la práctica del Talmud en lo que respecta específicamente a la maldición de Canaán. Estos serán los argumentos que tenían los cristianos para “deshumanizar a las personas que ellos estaban tratando de manera inhumana” (Bernal, 2003, p. 18).

Volvemos nuevamente al problema del negro frente a los orígenes de la cultura occidental. La deshumanización del negro africano obligaba a tomar decisiones frente a la lectura que se asumía sobre Egipto: en el siglo XVIII los egiptólogos ilustrados optaron por negar la africanidad egipcia mientras que los apologistas cristianos optaron por negar su civilidad. Posteriormente, se optó por una postura ambigüamente intermedia, es decir, Egipto no era completamente civilizado ni completamente africano (Bernal, 2003).

De esta manera, Europa se blanquea y, en palabras de Dussel (2000), “rapta a la cultura griega como exclusivamente europea y occidental” (p. 44), para trazar así una genealogía hegemónica como epicentro de la historia mundial. Junto a esta idea de Europa blanca y a la idea de “raza” que surge en las Américas como apología de la dominación ejercida por los colonizadores sobre los indígenas y negros en el capitalismo moderno colonial naciente desde 1492, se despliega el *eurocentrismo* como horizonte de sentido hegemónico que parte de la idea de Europa como la materialidad última de la civilización humana. Sobre esta premisa sólo Europa occidental poseía la virtud de la razón, la “mayoría de edad” kantiana, es decir, la cualidad de servirse de su propio entendimiento sin tutores.

A lo largo de la historia de la filosofía occidental, esta razón fue desplegando ideas sobre el Otro que fueron sedimentando y nutriendo discursivamente el terreno de los que conocemos hoy como raza. Desde finales del siglo anterior, se

han publicado trabajos que han puesto en evidencia que los problemas relacionados con la diferencia y los prolegómenos de la raza han estado presentes en el canon de la filosofía occidental. Es el despertar de lo que Gordon (2013) llama la “teodicea del texto”, que no es otra cosa que el liberarse de leer a ciertos autores como dioses, virtud que los hace inmunes ante el error que padecemos los mortales. Esta idea propia de la teodicea, de que la imperfección nunca vendrá de dios (autor), de que el error (pecado) siempre será de los mortales (el lector) hizo que por mucho tiempo pusiéramos en duda o subestimáramos lo que estaba frente a nuestros ojos. El notable libro *Philosophers on Race* (2002) editado por Julie Ward K. y Tommy Lott, es una revisión crítica de los principales filósofos de la tradición occidental que interroga sobre la raza, la opresión y el despojo.

En lo que respecta a la racialización del africano, Emmanuel Eze (2001), apoyado en los trabajos de Basil Davidson, muestra que las relaciones entre reinos europeos y africanos a principios del siglo xv eran relativamente simétricas, sus consejeros diplomáticos compartían respeto y admiración mutua. No obstante, esto cambiará radicalmente con la conquista de América y la necesidad del trabajo humano a gran escala en las plantaciones. Este giro abrumador y sin retorno se verá reflejado en las representaciones europeas sobre los africanos en los campos de la literatura, el arte y la filosofía.

Como lo ha señalado Charles W. Mills (1998) en su célebre libro *Blackness Visible. Essays on Philosophie and Race*, la filosofía como cualquier otro campo temático detenta un encuadre de imágenes, tropos y relatos que, vistas en conjunto, definen los terrenos y los lindes de su campo de conocimiento. De esta manera se crean los paisajes deseados, los problemas relevantes a ser susceptibles de abordaje desde la investigación filosófica. Siguiendo a Mills, estas imágenes hacen parte de nuestro sentido común del registro de lo filosófico como, por ejemplo, aquellas criaturas que habitaban la cueva de Platón, el genio maligno de Descartes, el zapatero de Locke, el espíritu del mundo de Hegel, etc. A partir de estos marcos se levantan los muros de lo que puede ser pensado como filosofía y lo que definitivamente son sus extramuros.

Por lo tanto, el punto de vista aparentemente universal a partir de la nada bien puede ser una vista desde algún lugar; la voz magistral de los cielos resulta ser transmitida desde la tierra. Y a veces es sólo a través de la aparición de puntos de vista alternativos y voces que uno empieza a apreciar cuánto de lo que parecía genuinamente universalista era muy particular. En el resplandor de su iluminación oficial, las imágenes canónicas nos ciegan a diferentes posibilidades (Mills, 1998, p. XI).

En efecto, son precisamente estas particularidades excluidas del universal las que han evidenciado las aporías del discurso filosófico occidental. En el terreno de la epistemología el feminismo puso el dedo en la llaga. Marilyn Frye (1983), en su libro *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*, demostró que esta ignorancia blanca era una fuerza siempre en actividad en los hombres blancos productores de conocimiento erudito, que no es para nada accidental, ni un desliz menor, la ausencia de ciertos cuerpos. La ignorancia es un privilegio soportado por dispositivos institucionales y por personas que hacen caso omiso de estas ausencias (Frye, 1983; Sullivan y Nancy, 2007). En esa dirección, pero en relación a la raza, Mills (1997) sostiene que la ignorancia blanca es una discapacidad cognitiva y una expresión de la supremacía blanca que se enuncia desde un lugar privilegiado. En su obra *The Racial Contract* despliega una crítica contundente ante este tipo de contractualismo (el realmente existente) que, siendo indiferente ante la jerarquía racial inaugurada por la modernidad, ha consumado una epistemología de la ignorancia.

Siguiendo los esclarecedores argumentos de Mills (1998), la filosofía, así, sin adjetivos, tiene color y género, pero por su pretendida universalidad se proyecta por encima de cualquier particularismo concreto como campo que recoge los aspectos generales de la condición humana. Bajo este entendido, problemas como el patriarcado o la raza quedan excluidos de su horizonte de reflexión por tratarse de fenómenos particulares que no tienen cabida bajo el ropaje universal. La condición abstracta de la filosofía se convierte en la justificación por la cual es impermeable a singularidades de la cultura o la raza, dado que parte de la idea de la ciudadanía plena y la libertad de todos los seres humanos en la faz de la tierra. En este sentido, Mills (1998) se pregunta: ¿cómo una disciplina que tiene como objeto la búsqueda de las certezas más generales sobre los seres humanos no puede ver la relevancia de problematizar la raza como problema filosófico?

El filósofo jamaicano sostiene que una de las barreras conceptuales se sitúa en que en la filosofía occidental no hay cabida para dicha noción. Los filósofos analíticos, por su parte, en su reflexión sobre el ser parten del individuo cartesiano solipsista, “la figura presocial de la teoría contractualista”, donde la historia y las condiciones materiales de existencia de las personas no son relevantes para llegar a verdades universales sobre la condición humana. Mientras que en la filosofía continental, donde son importantes nociones como contingencia y ontología social, los resquicios fueron ocupados por la teoría marxista bajo la categoría de clase (Mills, 1998).

En paralelo a la “ignorancia” de la filosofía occidental de contemplar la noción de raza, la filosofía afrocaribe emerge, en términos de Gordon (2008), como un subconjunto de la filosofía africana y la filosofía del Caribe. Tanto la africana como

la del Caribe se entienden aquí como filosofías regionales que responden a las particularidades históricas y socioculturales de cada una. Atendiendo a la propuesta de Lucius Outlaw (2002) de agrupar la diversidad de expresiones filosóficas, tanto las producidas en el continente africano como las de su diáspora, entendemos que la filosofía afrocaribe es una expresión de la filosofía africanista:

La “filosofía africanista” es la expresión que utilizo a modo de noción general donde situar colectivamente las manifestaciones (escritos, discursos, etc.) y las tradiciones de los africanos y de los descendientes de los africanos tomados en conjunto, así como los intentos reconstructivos para sentar las bases de la subdisciplina o especialidad y definir u organizar la tradición, que están (por ser) considerados como filosofía. Sin embargo, la filosofía africanista incluye también el trabajo de aquellas personas que no son africanas ni originarias de África, pero que reconocen la legitimidad y la importancia de los temas y los planteamientos que integran las actividades académicas de la filosofía africana o la filosofía afroamericana y suman esfuerzos a ese empeño; personas cuya obra justifica que se les llame «africanistas» (Outlaw, 2002, p. 58).

La filosofía afrocaribeña es un tipo filosofía moderna, porque surge en la modernidad colonial capitalista a partir de la experiencia vivida de la diáspora africana en las Américas, y porque toma como objeto de su reflexión los temas centrales de este proyecto civilizatorio (Gordon, 2008).

El teórico crítico Paget Henry (2002) en su célebre libro *Caliban's Reason*³ afirma que existe una suerte de visión idealizada de la filosofía, vista como autónoma y que surge más allá de las especificidades históricas y de la vida cotidiana. A diferencia de esta concepción, el teórico originario de la pequeña isla de Antigua sostiene que la peculiaridad de la filosofía afrocaribeña es que surge desde el ardor de la experiencia colonial y las luchas imperiales capitalistas. De acuerdo con Henry, la filosofía afrocaribe se pregunta por problemas anclados en la experiencia del día a día del sujeto negro racializado del Caribe que aún habita el mundo de la colonialidad como problema. La concibe como una práctica intertextual porosa que dista mucho de

³ *Caliban's Reason* es, sin duda, el libro más importante que se ha escrito hasta el presente sobre la filosofía afrocaribe. El estudio parte de los fundamentos históricos que delinearon el carácter de esta filosofía (como el colonialismo, la esclavitud y el capitalismo) dando cuenta de sus linderos con la filosofía africana y sus tensiones con la filosofía occidental. Propone una clasificación de la filosofía afrocaribe desde 1750 hasta finales de siglo xx. Henry desarrolla de manera creativa articulaciones entre pensadores afrocaribeños y las más importantes corrientes teóricas: desde el marxismo, pasando por la fenomenología, hasta llegar al posestructuralismo.

ser autónoma. Por ser opaca a la razón occidental,⁴ esta filosofía habita en una multiplicidad de registros heterogéneos tanto del orden académico como fuera de este. De este modo, podemos rastrear la filosofía afrocaribe en lugares tan diversos como inusitados, como son las producciones sociológicas, antropológicas, historiográficas, literarias, artísticas, musicales, en la tradición oral y la religión (Henry, 2002). Esta presencia de filosofía afrocaribe en otros ámbitos no filosóficos lo denomina Henry “filosofar implícito”, lo que no es otra cosa que la forma como ha sobrevivido y habita el pensamiento filosófico en una heterogeneidad de expresiones del sujeto afrocaribe.

Bajo esta premisa, el despliegue imperial y colonial europeo produjo una suerte de desviación existencial (Fanon, 2009; Henry, 2002) donde los afrocaribeños se imaginaron y se pensaron a sí mismos habitando un mundo antinegro y, por ende, su filosofía no podía ser diferente. Este menosprecio por otras formas de pensamiento, efecto de la colonización, eclipsó la diversidad de discursos que devienen negros, lo que produjo un “efecto blanqueamiento” que desembocó en la consolidación hegemónica de las corrientes filosóficas europeas en el pensamiento del Caribe (Henry, 2002). En esta dirección se comprende la invitación al proyecto intelectual y político de Paget Henry, en el sentido de intervenir la “desviación existencial” que fue la condición de posibilidad de la borradura de lo negro en la filosofía que se practica en el Caribe. En otras palabras, su propuesta pretende contribuir en la reubicación del *locus* existencial del sujeto afrocaribe a partir de la visibilización de la producción intelectual afrocaribeña. Aquí es necesario precisar que los problemas abordados por los pensadores afrocaribeños han girado en torno a la crítica del colonialismo, la esclavitud, el racismo, las independencias nacionales y al análisis de dualidades (colonizador/colonizado, colonia/nación y blanco/negro), desplazando a un segundo plano las reflexiones sobre ser/no ser y espíritu/materia, entre otras (Henry, 2002).

Para el teórico de *Caliban's reason* los primeros brotes del pensamiento afrocaribe aparecen desde 1630, sus primeras manifestaciones se caracterizaron por el fuerte componente espiritualista. Cabe recordar que de África fueron traídos –provenientes de diferentes etnias– hombres, mujeres y niños contra su voluntad al Caribe y al continente americano como mercancía para producir mercancía en la economía extractiva colonial (Quijano, 2000). Semidesnudos y despojados de cualquier bien material, arribaron luego de la gran travesía trasatlántica acompañados sólo por sus

⁴ “Si la blanquitud representaba lo externo, lo objetivo, el reino de la Razón, el reino del negro será radicalmente lo interno, lo subjetivo, el Reino de la Sinrazón” (Gordon, 2008, p. 245).

ancestros, sus lenguas y sus cosmogonías. Este acontecimiento fue determinante para que los lentes sobre los cuales cuestionaran la deshumanización a la que fueron sometidos fueran el Vudú, la Regla de Osha-Ifá y otras expresiones de la espiritualidad afrocaribe (Henry, 2002).

Paget Henry (2002) propondrá una segunda ola del pensamiento afrocaribe que se ubica cronológicamente en el período de 1750 a 1860. En este intervalo temporal el pensamiento se caracteriza por el influyente componente cristiano que adquieren los discursos críticos. Por tal motivo, el teórico afrocaribeño propone catalogar este período como afrocristiano. En este período, independientemente de la intensidad de la interpelación del cristianismo en los cuerpos de los sujetos coloniales que se expresaron a favor del fin de la esclavitud, el uso de este discurso fue instrumental para con el objetivo de hacer audibles sus voces. Aquí sobresalen los trabajos de Olaudah Equiano, Ottobah Cugoano y Mary Prince.

Para la segunda mitad XIX y principios del XX, en el horizonte del pensamiento afrocaribeño se destacan las figuras de Edward Wilmot Blyden (1832-1912) y Antenor Firmin (1850-1911). Estos dos autores, desde orillas diferentes, contribuyeron de manera sustancial a la recuperación de la autoestima negra, revalorando su cultura, su herencia africana, y sentando las bases del nacionalismo negro y el movimiento literario y político de la negritud.

La última fase que propone Henry va de 1860 y abarca todo el siglo XX. Esta etapa se caracteriza por la emergencia de dos marcadas corrientes de la filosofía afrocaribe: la poeticista y la historicista. La primera corriente explora el horizonte semiótico de las sociedades caribeñas y sus identidades; mientras que la segunda, a partir de la revisión historiográfica, se propone contribuir a las transformaciones materiales de existencia de las sociedades caribeñas. Cabe anotar que estas dos corrientes tienen en común una búsqueda por la transformación de la conciencia del sujeto afrocaribe. Sobre este aspecto, Gordon (2008) expresa lo siguiente:

La presentación es a través de una taxonomía de lo que Henry considera que son los principales grupos de la filosofía: (1) los historicistas y (2) los poeticistas. Los primeros están principalmente preocupados por los problemas del cambio social y la economía política. Los últimos celebran la imaginación con un enfoque en las concepciones del yo a través de la literatura y la poesía. Los primeros ejemplos de historicistas para Henry incluyen a Frantz Fanon, C. L. R. James, y sus seguidores, que incluyen al intelectual y crítico social de la isla de Antigua Leonard Tim Hector (1942-2003). El ala poética incluye a Wilson Harris y Sylvia Wynter. Las categorías no están destinadas a ser exclusivas, sin embargo, por lo que hay contribuciones historicistas de los poeticistas y

viceversa. Fanon y Wynter, así como el martiniqués Édouard Glissant, por ejemplo, hicieron historia y contribuciones poéticas (pp. 175-176).

La filosofía, como lo ha expresado Omoregbe (2002), es una actividad reflexiva que parte de la experiencia del ser humano y su deseo por responder interrogantes que le son fundamentales. Para el filósofo nigeriano, el primer paso del ejercicio filosófico es el asombro, que ya Platón y Aristóteles habían señalado como el germen de la filosofía. El segundo paso, seguido del asombro que se expresa a partir de la reflexión sobre sí mismo y su interacción con el mundo circundante, son las interrogantes fundamentales que surgen a partir de dichas experiencias. Por último, el tercer paso consiste precisamente en la actividad reflexiva que surge a partir de las preguntas, con el fin de darles respuesta.

Tomando como referencia la definición de Omoregbe (2002), ese primer indicio que pudo dar existencia al germen filosófico afrocaribe probablemente fue esa puerta del no retorno de la Isla de Gorea en Senegal por la que pasaron más de 20 millones de seres humanos forzados hacia tierras desconocidas al otro lado de Atlántico; o quizás, siguiendo a Glissant (2002) y su idea de génesis de los pueblos caribeños, el barco negrero y el antro de la plantación. Brathwaite (2010) también reconoce el acontecimiento a que da lugar el barco negrero: lo concibe como una especie de cápsula psicofísica en la cual los africanos, pese al horror, portaban la potencia reconstructiva en su mente y cuerpo: “una entera amplia gama de recuerdos notablemente complejos” (Brathwaite, 2010, p. 67), los cuales le permitieron, en el *Middle Passage*,⁵ ese “pasaje-eslabón” de ruptura y despojo pero al mismo tiempo encontrar el espacio donde inicia la (re)creación del sujeto negro esclavizado en su tránsito hacia tierras americanas.

Por su parte, el panafricanista Manuel Zapata Olivella, en su monumental novela *Changó, el gran putas* (publicada en 1983), traza la historia de la diáspora negra en

⁵ *Middle Passage*: la expresión, acuñada por V. S. Naipaul, se utiliza para designar la porción de océano Atlántico por donde transitaban los barcos negreros entre África y América, en el período histórico de la esclavitud y dentro del llamado “comercio triangular” que vincula a estos continentes con Europa (Phaf-Rheinberger, 2010, p. 31). Para Paul Gilroy (2015) en su notable libro *Atlántico negro* de 1993, la idea de este barco en continuo movimiento entre Europa, África, y las Américas, simbólicamente representa un sistema micropolítico y micro-cultural en constante dinamismo que propició el *Middle Passage*, la multiplicidad de flujos que se dieron lugar allí: tránsitos de personas libres y cautivas, mercancías, proyectos, ideas, encuentros, rupturas, artefactos culturales, etc. Para Gilroy (2015), el barco como dispositivo simbólico permite dar cuenta de un escenario mayor, el Atlántico negro, espacio oceánico que interconectó tres continentes, y que le permite formular una propuesta transnacional e intercultural de la diáspora negra en relación a su apuestas estéticas y políticas.

las Américas, describiendo el barco negrero como el escenario donde nacerá Nagó, el *muntú* americano,⁶ el destinado para guiar al pueblo negro esclavizado hacia la libertad. Escribe Zapata Olivella (2010) en su maravillosa novela:

Vengo a decirte que te alistes para la partida. Vendrá la gran nave en donde se confundirán todas las sangres. Estarán unidas, aunque las separen las lenguas y las cadenas. En mitad del mar nacerá el nuevo hijo del *muntú* y en la nueva tierra será amamantado por la leche de madres desconocidas.

Toma mi sonaja de fuego: nadie podrá oscurecer tu inteligencia.

Toma el puñado de los vientos: nadie encerrará tu espíritu.

Toma la lanza y el escudo de Orún: serás poderoso por la fuerza de tu puño (pp. 91-92).

En tierra firme encontramos la “máquina de la plantación”⁷ (como prefiere llamarla Benítez Rojo, 1989). Para Achille Mbembe (2011) el complejo de la plantación fue una de las primeras expresiones de los ejercicios biopolíticos a partir de los cuales el esclavo es expulsado fuera de la humanidad: alienación desde el nacimiento y muerte social –en sus palabras– por medio de tres privaciones: del cuerpo, de su hogar y de su estatus político. El esclavo es, por tanto, mantenido con vida pero mutilado en un mundo espectral de horror, crueldad y desacralización intensos. Es manifiesto el transcurso violento de la vida de un esclavo si consideramos la disposición del capataz a actuar de forma cruel e inmoderada o el espectáculo de sufrimientos infligidos al cuerpo del esclavo (Mbembe, 2011, p. 33).

Ya sea en la puerta del no retorno de la Isla de Gorea, en el bamboleo del barco negrero o en el antro de la plantación, la académica Yolanda Wood imagina esa primera *pregunta-grito* que sale de las entrañas de los esclavizados, de su asombro ante la ferocidad deshumanizadora del amo, la cual pudo ser: “¿y yo qué hago aquí?” El germen rebelde y los primeros brotes de devenir del pensamiento filosófico afrocaribe nacieron de este grito que interroga y cuestiona al mundo-problema de la colonialidad

⁶ “*Muntú*: concepto bantú que hermana en una sola familia a los difuntos y a los vivos, la naturaleza, los animales, las plantas, las piedras, los astros y las herramientas. La más profunda conciencia ecológica del hombre primigenio, olvidada por los depredadores y polucionadores de la vida” (Zapata Olivella, 1997, p. 347).

⁷ “Las máquinas plantaciones ayudaron a producir capitalismo mercantil e industrial (ver Eric Williams, *Capitalism and Slavery*), subdesarrollo africano (ver Walter Rodney, *How Europe Underdeveloped Africa*), población caribeña (ver Ramiro Guerra y Sánchez, *Azúcar y población en las Antillas*), produjeron guerras imperialistas, bloques coloniales, rebeliones, represiones, *sugar islands*, palenques de cimarrones, *banana republics*, intervenciones, bases aeronavales, dictaduras, ocupaciones militares, revoluciones de toda suerte e, incluso, un estado libre asociado junto a un estado socialista no libre” (Benítez Rojo, 1989, p. 24).

deshumanizante. Nelson Maldonado-Torres (2007) hace referencia a este *grito* del colonizado donde el horror de la muerte convierte sus vidas en mundo de muerte. En sus palabras: en mundo de la vida a pesar de la muerte. De ahí que para el filósofo boricua esta duda frente al mundo colonial, o escepticismo en el sentido de cuestionar que solamente para Caliban sea posible vivir la gruta de la colonialidad, se encuentre en el interior del colonizado la fuerza de la descolonización. Dicho de manera concreta, desde sus primeros brotes, el pensamiento filosófico afrocaribe ha sido una búsqueda reflexiva y creativa por la descolonización y la libertad.

Sobre este aspecto, es necesario precisar que el pensar de Caliban en el mundo-problema colonial no podría reducirse a un campo reflexivo. Fue necesario que desarrollara conocimientos prácticos que le permitieran sobrevivir en él (como esa *Metis* que describen Detienne y Vernant para la Grecia Antigua).⁸ De ahí que en Caliban la artimaña sea fundamental para resistir a un sistema injusto de negación de su humanidad por parte del colonizador (Avella, 2006). Es importante resaltar la capacidad de adaptación y la reacción creativa del negro en este contexto adverso, tanto dentro de la plantación como fuera de ella. En el universo de la tradición oral,⁹ por ejemplo, el antropólogo Richard Price (1990) ha señalado la distinción entre los cuentos cimarrones saramakas y los afroamericanos en Surinam. Mientras en estos últimos el tema central es cómo adaptarse a un mundo injusto, el argumento más relevante de los primeros es cómo cambiarlo (Price, 1990, p. 40).

La noche fue el momento del encuentro y de la re-creación social, poética y espiritual de los afrocaribes. Sentados alrededor del *conteur*, danzando o celebrando rituales sagrados, la noche se convirtió en cómplice del despliegue de su “libertad

⁸ “Un estudio completo de la *Metis* griega abarcaría todos los planos en donde esta aparece, tan distintos unos de otros como pueden serlo una divinidad acuática, los saberes de Atenea y Hefesto, de Hermes y Afrodita, de Zeus y Prometeo, una trampa de caza, una red de pesca, el arte del cesterero, del tejedor, del carpintero, la maestría del piloto, el olfato del político, el ojo clínico del médico, las artimañas de un personaje retorcido como Ulises, las vueltas de un zorro y la polimorfía del pulpo, el juego de enigmas y adivinanzas, el ilusionismo retórico de los sofistas. Se trataría de atravesar todo el universo cultural de los griegos en toda su extensión, desde sus más antiguas tradiciones técnicas hasta la organización de su panteón. Opera en todos sus niveles, lo recorre sus múltiples dimensiones, desplazándose continuamente de un sector a otro para descubrir allí, a través de documentos en apariencia heterogéneos, una misma actitud de espíritu, un mismo modelo del modo como los griegos se representaron un cierto tipo de inteligencia *comprometida con la práctica*, enfrentada a obstáculos que debía dominar utilizando la astucia para lograr el éxito en los ámbitos más diversos de la acción” (Serrano, 1990, p. 1).

⁹ “Desde su nacimiento, la tradición oral es un elemento de resistencia dentro de la conciencia colectiva que permitió al esclavo renovar sus lazos sociales con la comunidad que lo rodeaba. Dentro de la misma plantación el *conteur* es reconocido como el guardián de la memoria entre esclavos que escuchaban atentos su palabra durante la noche” (Salazar Plata, 2016, p. 245).

de espíritu”. La única libertad posible –en los tiempos de la plantación– de la cual no pudieron ser privados los negros: después del destierro, de ver sus cuerpos convertidos en mercancías para la producción de mercancías, y de ser despojados de cualquier tipo de derecho político, lograron retener este tipo libertad más allá de los poderes temporales (Carlyle, 1982; Avella, 2006). Sin embargo, el deseo libertario no se limitó sólo a la libertad de espíritu, prueba de ello es la Revolución haitiana, la única revuelta esclava exitosa y suelo de la primera república negra en 1804. De este gran acontecimiento, James (2003) manifiesta:

La transformación de los esclavos, turbas amedrantadas por la presencia de un simple hombre blanco, en seres capaces de organizarse y de derrotar a la más poderosas de las naciones europeas de la época conforma uno de los grandes momentos épicos de la lucha y las conquistas revolucionarias (p. 17).

De esta manera, el deseo de libertad política del negro en las Américas llegó con el primer país independiente del tercer mundo (Hurbon, 1993), quien proclamó en su primera Constitución (1805)¹⁰ negro a todo haitiano, más allá de su color, y como tal libre. Como bien lo ha anotado Eduardo Grüner (2016), fue una revolución a la vez política, social y étnico-filosófico-cultural. Pese a que la idea culturalista y esencialista –que ha hecho curso en muchos círculos de los estudios caribeños– de autores como Benítez Rojo (1989) sostenga que los horizontes de la política eran simples “proposiciones ideológicas articuladas en Europa que el Caribe sólo comparte en términos declamatorios” (p. 25), el anhelo de la *libertad política* nunca ha dejado de ser un tema del pensamiento afrocaribeño y una búsqueda incesante de los pueblos en el Caribe.

Paget Henry, quien finalmente concluye en *Caliban's Reason* que antes que un tema clausurado aún quedan problemas sin resolver entre las corrientes historicistas y la poeticista, insiste en la necesidad de que un encuentro fluido entre dichas corrientes contribuiría notablemente a pensar los cambios sociales y políticos con mayor riqueza poética (Gordon, 2008). Aquí resulta interesante ver las tensiones y expresiones de estas dos corrientes a la luz de casos concretos.

¹⁰ “La primera Constitución haitiana de 1805 (promulgada por Jean-Jacques Dessalines sobre esbozos anteriores del gran líder revolucionario Toussaint Louverture) decreta en su artículo 14 que todos los ciudadanos haitianos serán denominados *negros*: es un cachetazo irónico a la falsa universalidad moderna. Es como si los ex-esclavos dijeran: ¿De modo que nosotros éramos el *particular* que no entraba en vuestra *universalidad*? Pues bien, ¡ahora el *universal* somos nosotros: *todos* negros!” (Grüner, 2016, p. 50).

Carolina Benavente (2010) ha mostrado, por ejemplo, que el concepto de poesía –en el sentido más amplio del término– en Brathwaite como en Glissant está íntimamente ligado a la política (y esta concepción puede pensarse extensiva en el Caribe). Para Glissant (2010), el horizonte poético permite consolidar una visión de porvenir, mientras que en Brathwaite permite ocupar los vacíos de la memoria. Aquí, por ejemplo, podemos ver eso que Henry nos sugiere, los casos en que las vertientes poeticistas e historicistas se entrelazan. Para un pensador como Brathwaite, es imposible pensar en su trabajo en una suerte de distinción entre poesía e historia, puesto que es la poesía la que lo lleva a hacer las investigaciones históricas que requiere: “la poesía siempre le viene primero, y la investigación histórica es una manera de seguir la pista de los sueños” (Phaf-Rheinberger, 2011, p. 21).

Gerardo De la Fuente en su ensayo “Caribbean Sartre” (2016) plantea las siguientes preguntas en torno al movimiento de la negritud: ¿Por qué la negritud fue un acontecimiento político-poético? ¿Por qué muchos dirigentes de los movimientos independentistas, de resistencia o anticolonialistas negros, que a mediados del siglo pasado enarbolaron la noción de negritud en el Caribe y en el norte de África, aunque también en los Estados Unidos y en otras latitudes, fueron poetas? Desde el *Orfeo negro* de Jean Paul Sartre (1960) y *La crisis de la negritud* de Emmanuel Egar (2008), se sostiene que uno de los puntos fundamentales de su lucha por la liberación encarna la aporía de desplegarla desde la lengua del colonizador. Para De la Fuente (2016), la revolución como toma del poder político no necesita una lengua en particular, ni mucho menos socialización de los medios de producción, pero sí el acto subversivo en lo que respecta al plano subjetivo y a la conciencia. Desde su preocupación por la emancipación desde la lengua del amo, encontrará en Sartre dos alternativas. La primera es la implosión del lenguaje: llevar el lenguaje al límite de lo posible como sólo lo puede hacer el registro poético (inspirado en George Bataille). La segunda es pensar la emergencia de la *negritud* como un momento de negación destinado a desaparecer con la superación de dicho fenómeno en un movimiento dialéctico. De la Fuente se pregunta por cuál alternativa se inclinaron o, si se movieron entre estas dos opciones. Lo que sí afirma es que fueron poetas y no filósofos. Dice: “no filósofos, no constructores prolijos de los argumentos lógicos del concepto, sino hacedores de imágenes y truenos discursivos” (De la Fuente, 2016, pp. 57-58).

Frente a una supuesta aporía, de pensar desde y contra la lengua del amo, el poeta Derek Walcott con su magistral pluma ha relatado cómo el esclavo se fue transformando, cambiando sus armas espirituales, adoptando tanto la religión como la lengua del amo y, a partir de allí, funda su tradición poética que lo obligará

a renombrar las cosas. Para Walcott, el arte del Caribe se caracteriza por ser una labor de restauración de memorias rotas, de palabras mutiladas. Para el poeta de la pequeña isla de Santa Lucía, no importa en qué lengua imperial se hable: en el caribeño habita un lenguaje enterrado –o sumergido si se quiere– que el ejercicio poético permite sacar a la superficie y constituye un elemento fundamental para el autodescubrimiento.

En su ensayo, *De la Fuente* (2016) no alcanza a explicitarnos de qué negritud habla o si considera que fue un movimiento homogéneo, sin matices. Pero como Luciana Salazar (2010) ha expresado que el gran aporte de la negritud consistió en desatar un reconocimiento positivo de autoreconocimiento como afrodescendientes, visibilizando la continuidad de sus prácticas y la lucha por escribir su propia historia. Cito a Salazar (2010) sobre la negritud:

La desenajenación política y cultural exploró diferentes posturas ideológicas; en este sentido la poesía jugó un papel importante que dio lugar a varias modalidades de expresión entre las cuales encontramos: la negritud militante, el anticolonialismo revolucionario y el socialismo negro, cuyos representantes se comprometieron a cambiar su realidad social (p. 24).

René Ménéil (2005) problematiza esta tensión en la negritud. El filósofo martiniqués, sostendrá que es Sartre el primer teórico de la negritud con su ensayo *Orfeo Negro* (1948), quien logra influenciar a uno de los padres fundadores de la negritud, Leopold Senghor, quien aplicará al pie de la letra las tesis sartrianas. Ménéil compara *Cuaderno de retorno a un país natal* de Césaire (al que llama poeta oficial de la negritud) con la filosofía de Senghor (al que nombra filósofo oficial de la negritud), quien solía tomar recurrentemente pasajes del *Cuaderno* en clave filosófica. Para el marxista caribeño, se trata de dos registros totalmente diferentes en la forma y el significado tanto de la poesía como de la filosofía:

En el *Cuaderno* se nota por doquier una ligereza de espíritu; nos referimos a una vivacidad y a una rapidez del espíritu que aseguran desplazamientos y retornos veloces del pensamiento y del sentimiento. En cambio, del otro lado, en los textos filosóficos de Senghor, nos topamos con la sorprendente pesadez de los conceptos (Ménéil, 2005, p. 104).

Esto no quiere decir que no exista filosofía en la obra de Césaire. Ménéil afirma que en el *Discurso sobre el colonialismo* (ardiente panfleto lo llama) se encuentra lo más excelso de su filosofía. Expresa Ménéil (2005):

Una visión responsable y racional del destino de los colonizados en el mundo moderno; el proyecto negro sin retraso, sin disminución, que toma sobre sus hombros toda su carga de hombre... su carga de todos los hombres, de toda la especie humana (p. 110).

A partir de este ejemplo, constatamos que no podemos acudir a las definiciones ortodoxas de filosofía para acercarnos al pensamiento filosófico afrocaribeño. Bajo estos criterios sería imposible entender el quehacer de un pensador como Glissant que se ubica, precisamente, en los intersticios entre poesía y filosofía.

En el año 2009 en la isla francófona de Guadalupe estalló una huelga general que duró alrededor de seis semanas logrando encender la llama de inconformismo en Martinica y La Reunión. El aguerrido movimiento social caribeño exigía aumento de los salarios y la reducción de precios de la canasta básica. En solidaridad con el movimiento, intelectuales como Ernest Breleur, Serge Domi, Gérard Delver, Patrick Chamoiseau, Édouard Glissant, Guillaume Pigéard, Oliver Portecop, Oliver Pulvar, Jean-Claude William, redactaron el *Manifiesto de Intelectuales Antillanos*. El manifiesto expresa: detrás del prosaico “poder de compra” o de la “canasta básica” se perfila aquello esencial que nos falta y que da sentido a la existencia, a saber: lo poético (Breleur *et al.*, 2009, p. 52). El manifiesto es una muestra de compromiso crítico y una invitación a ir más allá de lo prosaico, de lo necesario y legítimo pero insuficiente dentro las demandas en el marco de la sociedad capitalista. Es una invitación a la apertura de la imaginación política a partir de la necesidad de lo poético como una *necesidad básica* donde el alimento es la dignidad, la música, el canto, el deporte, la filosofía, la espiritualidad, el amor, etc.

Hay, para nosotros, una alta necesidad de preservar nuestra vida caribeña, con nuestras importaciones y exportaciones vitales, de pensarnos latinoamericanos para la satisfacción de nuestras necesidades, de nuestra autosuficiencia energética y alimentaria. La otra muy alta necesidad es la de inscribirnos en una actitud contestataria radical frente al capitalismo contemporáneo, que no es más que una perversión con la plenitud histórica de un dogma. La alta necesidad consiste en tratar de sentar las bases de una sociedad no económica en la cual la idea de desarrollo y crecimiento económico continuo sería descartada en beneficio de la idea de plenitud, en la cual el empleo, salario, consumo y producción serían lugares de creación y perfeccionamiento de lo humano (Breleur *et al.*, 2009, p. 54).

Conclusiones

Finalmente se puede sostener que, en primer lugar, hay una necesidad vital en pensadores como Brathwaite y Glissant por indagar en la memoria histórica de

una conciencia antillana que permita mirar con dignidad e imaginación política hacia el futuro, y por desestabilizar la historia domesticada del Caribe. De allí que su labor sea precisamente la de restablecer la *cronología tormentosa*¹¹ del Caribe (Glissant, 2010). En segundo lugar, vemos cómo a partir de un hecho solidario con el movimiento social en la isla de Guadalupe a favor de aumentos salariales y la disminución de los precios de la canasta en el 2009, el pintor Ernest Breleur y los escritores Patrick Chamoiseau y Édouard Glissant, aprovechan para lanzar una crítica a la economía capitalista y a la sociedad decadente que engendra, y reclaman el lugar de lo poético y el ejercicio de un arte político donde la vida en plenitud sea el centro de la política.

Para poder acercarnos y pensar desde filosofía afrocaribe de Caliban es necesario no perder de vista cuáles fueron las condiciones materiales e históricas de su emergencia como pensamiento. No podemos caer en eso que Dussel (2015) llama la *falacia de desubicuidad*, que es “tomar el espacio o el mundo de otra cultura como el propio, encubriendo la originalidad distinta de la otra y la diferencia con la propia” (p. 92). Planteado en otros términos, si partimos desde la irreductibilidad de Próspero y desde un intento de traducir desde el lente eurocéntrico la filosofía afrocaribe, el resultado de antemano será frustrante. Como ha expresado Gordon (2000): el pensamiento filosófico afrocaribe no está obsesionado con hallar semejanzas o ser aceptado bajo el entendido de la filosofía occidental. La filosofía afrocaribe encarna la estimulante paradoja de reconocerse como filosofía en un movimiento hacia un más allá de la filosofía misma.

Referencias bibliográficas

- Avella, F. (2006). “La vida en el pensamiento Caribe”. *Jangwa Pana*, 5(1), pp. 65-78.
- Benavente Morales, C. (2010). “Traducir en el espacio criollo: sobre el diálogo Kamau Brathwaite/Édouard Glissant editado por Ineke Phaf-Rheinberger y la experiencia de llevarlo al español”. En G. Salto (Ed., Comp. y Pról.), *Memoria del silencio. Literaturas en el Caribe y en Centroamérica* (pp. 45-66). Buenos Aires: Corregidor.
- Benítez Rojo, A. (1989). *La isla que se repite*. Hanover: Ediciones del Norte.

¹¹ “Fanon dice que él no quiere ser esclavo de la esclavitud. Para mí, esto se sobreentiende que no podemos conformarnos con ignorar el fenómeno histórico de la esclavitud; que no hay que padecer de manera pulsional su trauma persistente. La superación es exploración proyectiva. El esclavo es en primer lugar aquel que no sabe. El esclavo de la esclavitud es aquel que no quiere saber” (Glissant, 2010, p. 122).

- Bernal, M. (1987). *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. Vol. I. The Fabrication of Ancient Greece*. London: Free Association Books.
- _____. (1991). *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. Vol. II. The Archaeological and Documentary Evidence*. London: Free Association Books.
- _____. (2003). “Raza, clase y género en la formación del modelo ario de los orígenes griegos”. *Criterios*, (34), pp. 5-28.
- _____. (2006). *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. Vol. III. The Linguistic Evidence*. London: Rutgers University Press.
- Breleur, E. et.al. (2009). “Manifiesto de intelectuales antillanos”. *Archipiélago. Revista cultural de Nuestra América*, (66), pp. 52-55.
- Carlyle, A. J. (1982). *La libertad política*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Chioni Moore, D. (Ed.) (2001). *Black Athena Writes Back. Martin Bernal responds to his critics*. Durham: Duke University Press.
- De la Fuente, G. (2016). “Caribbean Sartre”. En M. A. Vargas Canales (Coord.), *Imaginarios del anticolonialismo caribeño del siglo XX*. Ciudad de México: CIALC-UNAM.
- Du Bois, W. E. B. (2001). *Las almas del pueblo negro*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz.
- Dussel, E. (2000). “Europa, modernidad y eurocentrismo”. En E. Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 41-53). Buenos Aires: CLACSO.
- _____. (2015). *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. Ciudad de México: Akal.
- Eze, E. C. (2001). “La moderna filosofía occidental el colonialismo africano”. En E. C. Eze, *Pensamiento africano. Ética y política* (pp. 53-69). Barcelona: Bellaterra.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Frye, M. (1983). *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*. New York: Crossing Press.
- Gilroy, P. (2015). *Atlántico negro. Modernidad y doble conciencia*. Madrid: Akal.
- Glissant, É. (2002). *Introducción a una poética de lo diverso. Criollización en el Caribe y en Las Américas*. Barcelona: Ediciones del Bronce.
- _____. (2010). *El discurso Antillano*. La Habana: Casa de Las Américas.
- Gordon, L. R. (2000). *Existencia Africana. Understanding Africana Existential Thought*. New York: Routledge.
- _____. (2008). *An introduction to Africana philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

- _____ (2013). *Decadencia disciplinaria. Pensamiento vivo en tiempos difíciles*. Quito: Abya-Yala.
- Grüner, E. (2016). “Teoría crítica y contra-Modernidad. El color negro: de cómo una singularidad histórica deviene en dialéctica crítica para ‘nuestra América’, y algunas modestas proposiciones finales”. En J. G. Gandarilla (Coord.), *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad* (pp. 19-60). Madrid: Akal.
- Henry, P. (2002). *Caliban’s reason: introducing afro-caribbean philosophy*. Nueva York: Routledge.
- Hurbon, L. (1993). *El bárbaro imaginario*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- James, C. L. R. (2003). *Los jacobinos negros. Toussaint L’Ouverture y la Revolución de Haití*. Madrid: Turner Publicaciones.
- Lamming, G. (2007). *Los placeres del exilio*. La Habana: Casa de Las Américas.
- Maldonado-Torres, N. (2007). “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-168). Bogotá: Siglo del Hombre; Universidad Central/Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Pensar.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Madrid: Melusina.
- Ménil, R. (2005). *Las Antillas. Ayer y hoy*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Mills, C. W. (1997). *The Racial Contract*. New York: Cornell University Press.
- _____ (1998). *Blackness visible. Essays on philosophy and race*. New York: Cornell University Press.
- Omogbe, J. I. (2002). “La filosofía africana: ayer y hoy”. En E. Chukwudi (Ed.), *Pensamiento africano. Filosofía* (pp. 19-29). Barcelona: Bellaterra.
- Outlaw, L. (2002). “Filosofía africana, afroamericana y africanista”. En E. Chukwudi (Ed.), *Pensamiento africano. Filosofía* (pp. 57-94). Barcelona: Bellaterra.
- Phaf-Rheinberger, I. (2010). “El lenguaje-nación y la poética del acriollamiento. Una conversación entre Kamau Brathwaite y Édouard Glissant”. En G. Salto (Ed., Comp. y Pról.), *Memoria del silencio. Literaturas en el Caribe y en Centroamérica* (pp. 17-44). Buenos Aires: Corregidor.
- Price, R. (1990). “Al margen de las plantaciones: cuentos cimarrones afroamericanos”. *Del Caribe*, (16-17), pp. 37-43.

- Quijano, A. (2000). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En E. Langer (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (pp. 201-246). Buenos Aires: CLACSO.
- Salazar Plata, L. (2010). *La Créolité: una mirada a la historia contemporánea de las Antillas* (tesis de maestría). Universidad de Paris 3 Sorbonne Nouvelle, París, Francia.
- _____. (2016). “¿Qué es un texto créole?”. *De raíz diversa. Revista especializada en Estudios Latinoamericanos*, (3), pp. 237-253.
- Serrano, J. (1990). “Marcel Detienne y Jean Pierre Vernant, las artimañas de la inteligencia. La *Metis* en la Grecia Antigua”. *Estudios. Filosofía, Historia, Letras*. Recuperado de http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/letras19/rese2/sec_1.html
- Sullivan, S. y Nancy, T. (Ed.) (2007). *Race and epistemologies of ignorance*. New York: SUNY.
- Ward K. J. y Lott, T. (2002). *Philosopher on race. Critical Essays*. Iowa: Blackwell Publishers.
- Zapata Olivella, M. (1997). *La rebelión de los genes. El mestizaje americano en la sociedad futura*. Bogotá: Altamir.
- _____. (2010). *Changó, el Gran Putas*. Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia.