

La negritud en la filosofía caribeña: El ejercicio de disección de un concepto

The negritude in the Caribbean philosophy:
The exercise of dissection of a concept

Félix Valdés García
Instituto de Filosofía,
La Habana, Cuba

Resumen

El presente ensayo tiene como propósito analizar uno de los conceptos principales de la filosofía caribeña: la negritud. Se describe la amplitud y contenidos que encierra el concepto, así como el debate en torno a ello, lo cual además de concepto teórico constituyó un movimiento político y literario-cultural. La definición de un concepto filosófico amplio se realiza encajándolo, relacionándolo con otro de similar amplitud. Como problema gnoseológico, de definición conceptual, se a través de otro: blanquitud, recientemente tratado en el pensamiento latinoamericano por el fallecido filósofo ecuatoriano-mexicano Bolívar Echeverría. El concepto negritud es de interés no solo para los estudios culturales, antropológicos, políticos, sino también la consideración de una filosofía insular y del Sur, y la tarea de decolonizar la filosofía.

Palabras clave: Negritud, blanquitud, filosofía caribeña, Aimé Césaire.

Abstract

This essay aims to analyze one of the main concepts of the Caribbean philosophy: negritude (blackness). Here, we describe the concept amplitude and its content, as well as the debate surrounding it, which besides theoretical concept, it was a political and literary-cultural movement. The definition of a broad philosophical concept is done here by associating it with another of similar amplitude. As an epis-

temological problem, conceptual definition, is done through another: Whiteness, recently tried in Latin American thought by the late Mexican-Ecuadorian philosopher, Bolívar Echeverría. The concept ‘negritude’ is of interest not only for cultural studies, anthropology, political thought, but also for the philosophy in the Caribbean and at South, as well as for the task of decolonize philosophy.

Key words: Negritude, whiteness, caribbean philosophy, Aimé Césaire.

Introducción

La filosofía no es asunto exclusivo del mundo occidental. No obstante, pareciera que la capacidad de abstraerse, de crear conceptos de extrema amplitud, con contenidos científicos y también valorativos, teóricos y reflexivos, es decir, pensar filosóficamente para transformar la realidad, es peculio de quienes han sido dominantes por más de cinco siglos.

Buena razón por ello le asiste a Boaventura de Souza Santos cuando refiere la búsqueda de conocimientos, de criterios de validez, que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de los históricamente victimizados, explotados y oprimidos por el colonialismo y el capitalismo globales.¹ Para Occidente se hace “natural” creer que hay un abismo entre éste y los otros, entre Europa y el Sur, entre Europa y su exterioridad, que significa entre lo humano y lo subhumano. Ambos extremos poseen una localización territorial, geográfica, avalada por los mapas y la cartografía, como bien afirma Walter Mignolo.² La zona colonial es el espacio de la geografía donde se administran bien los conocimientos, en las universidades, centros de investigación y comunidades científicas, asociaciones, como lo demuestra Santiago Castro Gómez en su investigación en La Nueva Granada.³ Con ello se legitima y garantiza la dominación y la permanente alterización, basada en esa forma de “injusticia cognitiva global” ampliamente consabida en el mundo de Caliban.

1 DE SOUSA SANTOS, Boaventura. *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI: CLACSO, 2009, p. 12.

2 MIGNOLO, Walter en *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* (Madrid: Akal, 2003).

3 CASTRO GÓMEZ, Santiago. *La Hibris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750 - 1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2010.

Por ello, animados por el debate en la Escuela de Filosofía de la Universidad del Zulia el pasado mes de abril,⁴ en torno a las ciencias sociales en América Latina y el Caribe, la epistemología del Sur de Boaventura de Souza se hace fértil, cuando a la resistencia política, le suma la necesidad de la resistencia epistemológica, de una diversidad epistemológica que todavía está por ser construida,⁵ pues no habría justicia social global sin justicia cognitiva global, según afirma. En este caso, la emancipación requiere de la subversión de los presupuestos y de las nociones dadas como valederas.

¿Podríamos considerar la existencia de una filosofía caribeña? Si ello es escasamente reconocido, tal y como lo fuera la filosofía africana hasta mediados del siglo pasado,⁶ nos atrevemos a afirmar, que hay una filosofía insular que posee, como cualquier otra, conceptos propios. Si bien la filosofía es, como dice Hegel, “la consideración reflexiva de los objetos”, ese “modo peculiar del pensamiento”, o esa manera por medio de la cual “*el pensamiento se eleva sobre el conocer y el conocer se da por medio de conceptos*”,⁷ y es además, en expresión del pensador alemán, esa capacidad de

4 Me refiero al panel realizado en la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad del Zulia, el 24 de abril de 2012, en ocasión del XL Aniversario de la Revista de Filosofía, del Centro de Estudios Filosóficos “Adolfo García Díaz”, de la Escuela de Filosofía de la Universidad del Zulia, en Maracaibo. El panel se titulaba: “*Epistemología y Ciencias Sociales en América Latina y el Caribe*” y contó con las palabras de apertura del Dr. Antonio Tinoco y las ponencias: “*Descolonización y política*” del Dr. Ángel Bustillo; “*Alternativas epistémicas para las ciencias sociales desde el sur*” del Dr. Álvaro Márquez; y “*Rupturas epistémicas en el pensamiento caribeño*”, del autor de este ensayo.

5 *Ídem*, p. 179 y 181.

6 La superación del dominio colonial en África, la salida de la larga noche de extorsión y saqueo por parte de las potencias occidentales y del desangre del continente negro, al sur del Sahara, ha provocado, entre otras cosas el no reconocimiento (o el desconocimiento) de las formas de pensamiento posibles, así como de su espiritualidad hasta bien entrado el siglo XX. Ya en las Américas era un reclamo, era ardor poético literario su expresión, mientras en África no sucede hasta tanto los ojos europeos se tornan al continente que se desconoce. Entonces misioneros cristianos, antropólogos y etnólogos alemanes y europeos, pusieron sus miras más allá. Fue este el momento en que un primer libro devolvía la posibilidad de considerar, la existencia o no, de una filosofía africana. En 1947, se publicaba para asombro del mundo francés *La filosofía bantú*, del Padre flamenco (belga) Placide Tempels. Fue a partir de aquí que se comienza a debatir y a considerar en los medios académicos occidentales la existencia de una filosofía inmanente, si es que ello es filosofía, sobre la ‘etnofilosofía’ o filosofía africana, provocando un extenso debate en la literatura.

7 HEGEL, G. W. F. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. La Habana: Instituto del Libro, 1968; México: Editorial Porrúa 1977. §1-12.

“*pensar abstractamente*”, “ese modo peculiar de conocimiento”, esa reflexión necesaria que “transforma sentimientos, [y] representaciones en pensamientos”, y que tiene como contenido a la realidad,⁸ entonces ensayamos la propuesta –desde estas premisas justamente de la propia filosofía occidental– que hay una filosófica caribeña, que es conceptual y que estos conceptos son expresión de la práctica histórico concreta, como justamente le reclamara Marx, en esa tan repetida tesis oncenaria, escrita al leer a Feurbach, y de paso, apuntar los defectos fundamentales de la filosofía moderna, para radicalizar, romper con su “metafísicismo” y reclamarle ser reflexión sobre los datos empíricos, sobre la realidad histórica, reflexión vinculada a la praxis transformadora.

A la exposición detallada de solo uno de sus conceptos de la filosofía caribeña, con los cuales se expresa: el concepto de la negritud, dedicamos la siguiente reflexión, la cual no pretende más que describir su contenido, su amplitud y definirlo como ejercicio gnoseológico, filosófico, haciéndole encajar, como lo hiciera Lenin en su tiempo mientras leía a Hegel, con el concepto materia. Pues negritud, como blanquitud son las dos caras de la realidad, las dos caras de la moneda moderna, con la cual, tan caros resultados han sido cobrados.

La negritud como concepto de la filosofía caribeña

La negritud es uno de los conceptos de mayor implicación en el siglo XX para los estudios y las prácticas políticas caribeñas, como del Tercer Mundo. Su amplia apropiación y difusión en círculos académicos y literarios, inicialmente en el ámbito francófono, proviene de finales de la década del treinta, siendo explosivo durante desde los años cuarenta hasta los sesenta del siglo pasado,⁹ época de estremecimientos humanos, de Guerra

8 Ídem.

9 El concepto negritud, (*negritude* en francés) fue lanzado inicialmente por el intelectual martiniqueño Aimé Césaire, quien en compañía de Léopold Sédar Senghor, de Senegal y Leon Gontran Damas, de la Guyana francesa, fundaron la revista *El estudiante negro* (*L'étudiant noir*) en París (1935). Si bien Césaire lo considera una construcción colectiva y no suya, como le atribuyera Senghor, es a partir de su enunciación en la revista, que se abre una perspectiva conceptual, con arduas implicaciones de emancipación cultural y políticas. Para él y Damas, constituye revelar algo oculto de su identidad: el componente africano, mientras para Senghor, ratificar su condición en un mundo de racismo antinegro. Para todos significaba hacer visible un mundo marcado por la enajenación cultural,

fría, descolonización e inicios de un cambio de rumbo en los presupuestos del saber hasta entonces validados por las ciencias.¹⁰

El giro hacia la problemática negra, el interés por la cultura y las formas de expresión de los pueblos del África subsahariana y sus extensiones en América, habían despertado un marcado interés desde inicios del siglo XX, en el medio cultural europeo y en los Estados Unidos. Mientras tanto, entre los intelectuales caribeños, el tema del negro en las culturas antillanas, constituía un tema central.¹¹

propio de las sociedades coloniales, así como revelarse contra la asimilación, la opresión cultural y el desprecio por la cultura de los pueblos negros. Tras la Gran Depresión del capitalismo y en tiempos de avance del fascismo, Europa se hacía escenario de la Segunda Guerra Mundial. Al mismo tiempo, estaba inundada por influencias que Senghor, describiera como la “crisis alemana del pensamiento francés”: el impacto de Friedrich Nietzsche, Karl Marx y Sigmund Freud, así como de vanguardia en las artes. A ello se suma la labor de misioneros europeos en África, de etnólogos y antropólogos, lo cual provoca un notable interés por las culturas y expresiones africanas. En este entorno, surge el concepto ‘negritud’, básico en el acompañamiento de los procesos de cambio latentes tanto en Europa, como en África, el Caribe y también en América del Norte. En estrecha relación con el auge de la preocupación por la emancipación y el reconocimiento del mundo negro, su cultura, como la dependencia colonial, se encuentran la fundación de la revista *Presencia africana*, (1947). La editorial del mismo nombre (fundada en 1949) publica textos esenciales como *La filosofía bantú* del misionero belga Placide Temple y otros textos raigales en la toma de conciencia, de autores como de A. Césaire, F. Fanon, Cheikh Anta Diop, entre muchos más, quienes proponen releer críticamente la realidad del continente negro y las consecuencias de la perspectiva establecida por el colonialismo y la modernidad capitalista europea, en un mundo que se sacude de las herencias culturales y políticas y de las nociones pasadas. A este auge se suman los Congresos Internacionales de Escritores y Artistas Negros (el primero en 1956 en el anfiteatro “Descartes” de la Sorbona de París y el segundo en Roma, en 1959), así como la fundación de la Sociedad Africana de Cultura. Tras la contienda bélica, el empuje descolonizador y emancipador africano y caribeño se hacía de una fuerza incontenible, y ello en mucho estaba acompañado por la fuerza del concepto negritud.

- 10 Generalmente se apunta a sus orígenes en 1932, cuando se publica *Légitime Défense*, el esfuerzo de tres jóvenes de Martinica (Jules Monnerat, Etienne Lero y René Menil) para arremeter contra “el mundo capitalista, cristiano, burgués y contra la opresión colonial y el racismo”. Los jóvenes caribeños declaraban su “filiación con el materialismo dialéctico de Marx”, compartían el surrealismo y aludían a la emancipación. Dos años después de *Légitime Défense*, fue creada la revista *L’Etudiant Noir*, para también reafirmar la reivindicación de los pueblos negros, cuya historia había sido un drama en tres actos: “primero esclavizados”, después formados en la asimilación, y en el tercer acto “los jóvenes negros de hoy no quieren ni esclavitud ni asimilación. Ellos quieren emancipación”.
- 11 En la literatura generalmente se apunta con justeza al lugar de los intelectuales haitianos en torno al tema negro desde la segunda mitad del siglo XIX. Sobre todo se destaca

La negritud se convierte en un concepto, no solo de interés para los estudios culturales, antropológicos, políticos, sino para el pensamiento filosófico insular y del Sur. Aimé Césaire, considera necesaria la toma de conciencia concreta de la historia y la cultura que conlleva ser negro. En ello va a consistir el contenido primigenio del concepto, que comienza a revelar su fuerza, inicialmente como expresión poético-literaria, cultural, y un humanismo concreto que conduce al compromiso político relacionado a los procesos de descolonización de África, el Caribe y Asia y la crítica a los modelos y presupuestos moderno-coloniales. En su poemario *Cuaderno de retorno a un país natal* (*Cahier d'un retour au pays natal*) (1939), considerado por I. Wallerstein como la mayor expresión artística de la negritud¹², la define así:

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

el caso de Antenor Firmin (1850 – 1911) quien en 1885 expusiera en un congreso científico europeo su refutación a la obra del filósofo francés Joseph A. de Gobineau (“Ensayo sobre la desigualdad de las Razas Humanas”), una obra esencial del racismo europeo. Entonces publica su texto: *De l'Égalité des Races Humaines* (De la igualdad de las Razas Humanas), para sostener que todos los hombres tienen las mismas cualidades y faltas, sin distinción de color o formas anatómicas, pues: “las razas son iguales”. Otro gran pensador fue el antropólogo Jean Price-Mars. En el Caribe hispano, en el ámbito científico, artístico-literario y en el ensayo reflexivo, aparecían valoraciones críticas sobre el tema del negro desde las primeras décadas del siglo XX. En Cuba se destacan los estudios de Fernando Ortiz, los ensayos y la poesía de Nicolás Guillén, de Lino Dou y otros. Se da a conocer un movimiento: el negrismo, también en Puerto Rico. A su vez en los Estados Unidos se habían dado reflexiones como las de W.E.B. Du-Bois, la acción de Marcus Garvey y el Renacimiento de Harlem. Si bien son muchas las referencias a estas lecturas, véase: René Depestre. *Buenos días y adiós a la negritud*. La Habana: Casa de las Américas, 1986, pp. 19-44; Aimé Césaire. “Discurso sobre la negritud”. En: *Discurso sobre el colonialismo*. Edición crítica. Obra cit., p. 89; Salvador Bueno “El movimiento poético ‘afrocubano’ y Nicolás Guillén”, tomado de *Motivaciones. Lecturas sobre Motivos de son*, La Habana: Ed. José Martí, pp. 159-167; Aura Marina Boadas, “Introducción” a *Pigmentos* de L. G. Damas, Caracas: Monte Ávila ed., 2004, pp., IX-XIX; Felix Valdés García. “Universales rotos, trampas desechas, valores sin alas: La problemática racial en el pensamiento caribeño”. *Revista de Filosofía*. Universidad del Zulia, (Venezuela). Nro. 67, 2011-1, pp. 70-96.

- 12 WALLERSTEIN, I. “Aimé Césaire: colonialismo, comunismo y negritud”. En: *Discurso sobre el colonialismo*. Obra cit., p. 7.

Césaire, a diferencia de los pensadores africanos, de Senghor, considera que en las Antillas se sentía vergüenza de ser negro, se buscaba todo tipo de perífrasis para designarle, a diferencia de África. Y dice: “Se empleaba la palabra *noir* en lugar de *nègre*, se decía un hombre moreno y otras tonterías por el estilo [...] tomamos, pues, la palabra *nègre* como una *palabra reto*. Era un nombre de desafío. Era un poco la reacción de un joven encolezado. Como había vergüenza de la palabra *nègre*, pues retomamos la palabra *nègre*. [...] Había en nosotros una voluntad de desafío, una afirmación violenta en la palabra *nègre* y en la palabra *negritude* (negritud).¹³

De este modo, negritud como concepto es sinónimo de resistencia a la enajenación y a la asimilación cultural provocada por los mecanismos de dominación colonial. Es una forma de combatir el colonialismo en los tiempos de enfrentamiento revolucionario a la dependencia colonial vigente en el Tercer Mundo. El concepto expresa reacción contra la opresión del sistema colonial y el racismo reinante en el mundo de las metrópolis y sus colonias o regiones liberadas. Con él, se pretende reconocer y liberar a la cultura negra y todo el imaginario moderno relacionado con lo negro como lo negativo, el reverso de lo blanco, la antítesis de lo civilizado, impuesto por años de colonialismo y naturalizados por la práctica hegemónica y de dominación. Tanto en lo cultural, lo antropológico, como en lo político, lo social, lo simbólico, lo psicológico, en la experiencia individual y en la vida cotidiana, va manifestarse por la igualdad genuina, por la no asimilación bajo algún modelo blanco europeo.

Más allá de referir a un color y a una cultura: la negra africana, refiere a una realidad subyacente, resultado de un proceso concreto: la colonización, que impuso un patrón de dominio, la desigualdad así como aplastó la identidad del oprimido. Con el colonialismo quedaron a ocultas y menospreciados, los valores de la cultura, el pensamiento y la vida, en lo que hoy denominamos Sur, como en los bolsones de miseria del Norte, que en los tiempos actuales reviven y se recrudecen.

La negritud, si bien parte de un color, de un pueblo: el negro, refiere más. Apunta a una realidad, aquella que la cultura moderno-occidental capitalista convirtió en su valor opuesto. El concepto negritud es el descarte, el

13 DEPESTRE, René. *Buenos días y adiós a la negritud*. La Habana: Casa de las Américas, 1986, pp. 102-103.

contraste de la blanquitud propia del poder colonial hegemónico, del colono, el amo, el esclavista, el actual empresario capitalista, también actuante en sociedades blancas.¹⁴

Por ello, la negritud no pertenece esencialmente al orden biológico, aunque es inseparable de la realidad que le hace aparecer. Aimé Césaire afirma que con él se “hace referencia a algo más profundo... a una suma de experiencias vividas... es una de las formas históricas de la condición impuesta al hombre”.¹⁵ No es forzosamente el color de la piel sino una relación, y la experiencia vivida de las peores violencias de la historia, sufrida por grupos humanos, aun vigentes en la marginación y la opresión. Y añade que con negritud se refiere a “una comunidad de opresión experimentada, una comunidad de exclusión impuesta, una comunidad de profunda discriminación”, así como una comunidad de resistencia continua y de lucha obstinada por la libertad y la indomable esperanza.¹⁶

14 Aimé Césaire cuenta haberse sorprendido cuando conoció la repercusión que tuvo el concepto negritud y la comprensión de ‘negros blancos’ para referir la condición de colonizados de los ‘québécois’ (quebecuás o quebequenses, población blanca de origen francés, residentes en Québec, hoy Canadá), semejante a la de los afroamericanos en EUA, durante la revolución tranquila de Québec. Se refiere al libro del periodista y líder del FLQ Pierre Vallières, *Negres blancs d’Amérique* (1968), traducido al español como: *Negros blancos de América: autobiografía precoz de un “terrorista” quebequense*. [México: Siglo XXI, Editores, 1972]. En su *Discurso sobre la negritud* afirma que la exageración del autor le hizo sonreír, pero a su vez el autor “aun cuando exagerar ha debido al menos comprender la negritud” [Obra cit., p. 86]. Estos años fueron convulsos en Québec. Se debatía sobre la ‘descolonización’ de esta provincia de Canadá y la condición de colonizados de los *québécois*, para lo cual los conceptos de negritud, colonizado se hacen de utilidad, así como las lecturas de Fanon, Césaire, entre otros. Los debates involucran a intelectuales como Albert Memmi, quien en su prefacio a *Portrait du colonisé. Précédé du Portrait du colonisateur* reconoce que estos son “colonisés d’entre les colonisateurs”, en tanto todas las formas de colonización comparten semejantes mecanismos. Jacques Berque, escribió de los quebequenses, como “colonizados entre colonizadores” [Jacques Berque, *Les québécois*. Paris: François Maspero, 1967]. Pierre Vallières, escribió además *Les Héritiers de Papineau. Itinéraire politique d’un ‘nègre blanc’ (1960-1985)* (Montréal: Québec/Amérique, 1986). Jean Paul Sartre, también durante la crisis en Québec de 1970, dijo que estaba claro que los *québécois* “no son parte de Canadá porque son insurgentes y guerreros, luego prisioneros de guerra”, [“Sartre applaude Québécois,” McGill Daily, 21 January 1971].

15 *Discurso sobre la negritud*, Obra cit. p. 86.

16 Ídem.

De este modo, el concepto se abstrae de rasgos individuales, de manifestaciones fenoménicas, para referir la realidad resultante de la perspectiva y los valores impuestos por la hegemonía occidental a lo largo de siglos, como expresión de la visión de superioridad y dominio ejercida y practicada violentamente sobre el otro, y que oculta las consecuencias de estos mecanismos de dominación. Frantz Fanon lleva a su mayor consecuencia este mecanismo como la necesidad de su superación.

Césaire precisa que el concepto y el movimiento de la negritud no pretende ser ni una filosofía, ni una metafísica ni un pretencioso concepto del universo, una vez que por ello entiende disciplinas congeladas y pétreas en la academia occidental. La negritud –afirma– puede definirse como la “toma de conciencia de la diferencia, como memoria, como fidelidad y como solidaridad”, al mismo tiempo que no es actitud pasiva ni pertenece al orden del padecer y el sufrir, sino es “actitud activa y ofensiva del espíritu, es... sobresalto de dignidad... rechazo de la opresión... combate contra la desigualdad. Es también revuelta... contra lo que yo llamaría el reduccionismo europeo”.¹⁷

De este modo, el concepto que permite leer la reivindicación cultural, adquiere un marcado contenido político y una forma concreta, extendida de humanismo. Por ello Césaire afirmaba: “Soy de la raza de los oprimidos” y en el Primer Congreso de Intelectuales y Artistas Negros organizado por *Présence Africaine* en París (1956), dijo: “El problema de la cultura negra no puede ser evocado hoy en día sin que se plantee de forma simultánea el problema del colonialismo que interrumpió el curso de la historia africana, destruyó la cultura, la vida social y las economías africanas, que le lavó el cerebro a los negros de la diáspora al hacerles creer que eran inferiores”, mientras en el Congreso siguiente de Roma, en 1959, aseveraba advertido de los peligros: “¡La verdadera descolonización será revolucionaria o no será! La libertad hay que conquistarla, pero una vez obtenida hay que saber qué hacer con ella”.¹⁸

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

18 Los textos de los Congresos de Intelectuales y Artistas Negros, tanto de París como Roma han sido publicados íntegramente por *Présence Africaine* tras su realización. El primer congreso se puede ver en: *Présence Africaine*, número especial, junio-noviembre de 1956. Los índices de la revista se pueden ver en: <http://www.presenceafricaine.com/>

Para Césaire, como Fanon, y otros intelectuales caribeños, la negritud designa el rechazo a la asimilación cultural, a las imágenes de un negro inmutable, incapaz de construir una civilización. Este es búsqueda y lucha por la igualdad y la identidad, es afirmación y a su vez, de “nuestro derecho a la diferencia”, a la identidad oprimida, en tiempos de identidad reencontrada. La negritud no es ni integrismo ni fundamentalismo, como tampoco pueril egocentrismo. Y generalmente todos afirman, desde una adecuada comprensión de la dialéctica de lo universal-particular-singular que su concepción de lo universal, no es una “concepción carcelaria de la identidad” –como dijera Césaire. “Lo universal sí, ... pero no por negación, sino como profundización de nuestra propia singularidad”¹⁹.

Pero además de constituir un concepto de perspectiva crítica que precisa sus contenidos y limita su amplitud, con el decursar del tiempo fue validado su uso (o mal uso) y se convirtió en un *movimiento intelectual y político que además de abogar por* la rehabilitación, la autoafirmación y la reivindicación de las culturas negroafricanas y negroamericanas, para sacudirse del ropaje de la asimilación y la enajenación, este concepto o noción sirvió de comodín para propósitos políticos, se hizo esencialista, justificación de proceder, así como mecanismo de dominación, como es el caso de la dictadura de los Duvalier en Haití.²⁰

La negritud como movimiento, si bien fue explosivo en sus inicios, recibió una fuerte crítica entre intelectuales y políticos. Senghor en sus inicios, más centrado en la experiencia africana, la consideraba como el conjunto de valores culturales del África negra; de “la personalidad colectiva negroafricana”, y afirmaba que era “...según la definición dada ya por mí (allá por los años 1932-34), el conjunto de valores culturales del mundo negro, tal y como se expresan a través de la vida, las instituciones y las obras de los negros”.²¹ El poeta y político senegalés, al teorizar sobre ella como “conjunto de valores del África negra”, como una sensibilidad específica de los negros que proveía de una fuerza vital propia al continente, dejó una

19 *Discurso sobre la negritud*, Obra cit. p. 91.

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

21 SÉDAR SENGHOR, L. *Libertad, negritud y humanismo*, Madrid 1970.

afirmación que le fue cara: “la razón es Helena como la emoción es Negra”. Sus juicios y actos provocaron un número considerable de críticas.²²

Entre las limitaciones del concepto y su andada práctica, se suma la reflexión dialéctica de Jean Paul Sartre, al escribir el prólogo a la *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* (1948), una antología elaborada por Senghor. Sartre consideraba que la negritud era la toma de conciencia de los negros, la cual se iniciaba con la aceptación de su color, pues era a partir de éste que se les oprimía. Para Sartre, la negritud era reconocer esa “cierta *calidad común*” del pensamiento y las conductas de los negros, de tipo esencialista, siendo no más que el momento de la antítesis dialéctica, que se oponía a la tesis de la superioridad del blanco. La síntesis sería entonces la sociedad sin racismo. Sin embargo, la antítesis de la tesis racista, podía ser calificada de “racismo antirracista”.²³

También fue objeto de crítica el panafricanismo cultural aludido por el movimiento y la unidad de un “mundo negro”, cuando hay culturas y contextos sociales bien diferentes en África y sus extensiones a América. Frantz Fanon, al enfrentar la diversidad africana en el acto revolucionario de la descolonización fue un arduo crítico, repitiendo las expresiones de Césaire de no ser ni cárcel ni catedral y advertir de los límites del movimiento o del concepto en la acción práctica, revolucionaria de la descolonización.

En relación con ello Césaire afirma: “Siento que hay una civilización negra, como hay una civilización europea... Y también hay, un poco diseminadas, culturas africanas... Si se quiere, existe una gran civilización negra subdividida en culturas diferentes... sudanesas, bantúes, senegalesas...

- 22 Para algunos autores el concepto es demasiado simplificador. Es bien traída la afirmación de Wole Soyinka quien critica diciendo que “El tigre no declara su tigritud. Salta sobre su presa y la devora”. Tanto Fanon, Depestre como el propio Césaire se apartaron de él una vez utilizado con fines esencialistas y racistas.
- 23 SARTRE, Jean Paul, “Orfeo negro” (“Orphée noir”), Prólogo a *Anthologie de la poésie nègre et malgache* de Léopold Sédar Senghor, publicado por *Présence Africaine*, París, 1948. En relación con ello, Césaire advertido siempre del peligro, declaró en una entrevista que: “Nuestra doctrina, nuestra idea secreta, era: “Negro soy, negro seré [...] mientras más negro se sea, más se será universal” [...] Pero Senghor y yo siempre nos cuidamos de caer en el racismo negro”. Aimé Césaire, “Nègre je suis, nègre je resterai” (entrevista concedida a Françoise Verges, París, 2005). Editada por Natalie Levisalles, en *Libération*, 18 de abril de 2008 Referencia tomada de Mirta Fernández Martínez, “Raza, racismo, negritud y visión de África en Aimé Césaire”, en *Temas* 64, p. 115].

pertenecientes a una misma era. Como antillanos, al igual que los negros americanos —víctimas unos y otros de la aculturación— pertenecemos a ese mundo, aunque sea de forma marginal. Lo que más me asombra es la unidad del mundo negro —a pesar de su diversidad [...] No, no creo para nada en la permanencia biológica, pero creo en la cultura. Mi negritud tiene un basamento. Es un hecho que hay una cultura negra: es histórico, no tiene nada de biológico.²⁴

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

René Depestre, critica la forma esencialista de la negritud en Haití con la dictadura de los Duvalier. El movimiento originado por Senghor y Césaire, fue para Depestre, un nuevo cimarronaje intelectual, que tuvo sus raíces ancladas en los primeros años que siguieron a la revolución Haitiana con Louis Joseph Janvier, Hannibal Price y Antenor Firmin, un movimiento que tuvo su continuación en este siglo con la *Revue Indigene* y Jean Price Mars.²⁵ Depestre considera que la negritud, es resultado del colonialismo, para el cual lo negro, la cualidad de negro, se hace distintiva de un conjunto negativo de valores. En consonancia con Césaire, añade que también es “la toma de conciencia del hecho de que el proletario negro está doblemente

24 Entrevista concedida a Jacqueline Leiner en la reedición de *Tropiques*. Citado por Régis Antoine en *La Tragédie du roi Christophe* de Aimé Césaire, Colección Lectoguide, Pédagogie Moderne, Bordas, París, 1984, pp. 26-7.

25 Según Depestre, los gérmenes de la *négritude* se hallan en Jean Price-Mars con *Así habló el tío*, obra donde se despliega la mejor defensa e ilustración de la cultura nacional haitiana durante la ocupación de Estados Unidos, entre 1915 y 1934, recuperando los valores originarios de África subsahariana presentes en la cultura haitiana. Ver: R. Depestre, obra cit., pp. 35-44.

alienado; por una parte, alienado (como el proletario blanco) por estar dotado de una fuerza de trabajo que es vendida en el mercado capitalista; por otra parte alienado por su pigmentación negra, alienado por su singularidad epidérmica”. De ello, “la negritud era la conciencia de esta doble alienación y de rebasarla a través de una praxis revolucionaria”.²⁶

A partir del empuje crítico generado por la negritud, generaciones posteriores desarrollaron nuevas propuestas conceptuales y de alcance filosófico, estrechamente relacionados como la *antillanidad* de Edouard Glissant y la *créolite* de Patrice Chamoiseau, Jean Bernabé y Raphael Confiant, así como se interrelaciona con otros conceptos de similar magnitud y alcance en la crítica caribeña y del Sur.

Una vez hechas las referencias al contenido y la amplitud del concepto, su definición como problema gnoseológico (de definición del concepto) crea la necesidad de encajarlo, relacionarlo, con otro de similar amplitud y contenido. Este sería el concepto de ‘blanquitud’, el cual ha encontrado en la literatura reciente amplia resonancia, sobre todo en la academia norteamericana, en relación con la construcción, la invención de la blanquitud como mecanismo de opresión racial en una sociedad de confluencias raciales y de dominio de una perspectiva homogeneizante o de políticas oficiales de interculturalidad.²⁷

26 *Ibid.* p. 39.

27 Una extensa bibliografía en torno a la blanquitud (whiteness) se ha producido en las últimas décadas en la academia norteamericana. Una muestra lo constituyen los estudios de: Allen, T. W. (1994). *The Invention of the White Race*, (Vol. One: Racial Oppression and Social Control; Vol. Two: The Origin of Racial Oppression in Anglo-America). London: Verso; Berger, M. (1999). *White Lies: Race and the Myth of Whiteness*. New York: Farrar, Strauss and Giroux; Christine Clark & James O'Donnell, *Becoming and Unbecoming White: Owning and Disowning a Racial Identity*, Bergin & Garvey (1999); Dalton Conley, *Being Black, Living in the Red: Race, Wealth, and Social Policy in America*, University of California Press (1999); Joe Feagin, *Racist America: Roots, Current Realities, and Future Reparations*, Routledge (2000); Ruth Frankenberg, *The Social Construction of Whiteness: White Women, Race Matters*, University of Minnesota Press (1993); Michael Omi & Howard Winant, *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1990s*, Routledge (1994); Paula Rothenberg, *Invisible Privilege: A Memoir About Race, Class, and Gender*, University of Kansas (2000); Thandeka, *Learning to Be White: Money, Race, and God in America*, Continuum (2000). En Cuba han hecho referencias a la blanquitud autores como Víctor Fowler. (Conferencia en Diplomado sobre racialidad. FAYL, Universidad de La Habana, 2010).

El autor latinoamericano que de modo más reciente ha escrito sobre ello ha sido Bolívar Echevarría, quien desde la idea de Max Weber en torno al “es- píritu del capitalismo” y el *ethos* que éste requiere, problematiza algo inherente a esta sociedad: el “racismo” que “exige la presencia de una blanquitud de orden ético o civilizatorio como condición de la humanidad moderna”.²⁸ Para Bolívar Echevarría, la funcionalidad de la sociedad productivista capitalista establece un “grado cero” de la identidad humana moderna, que apunta a una “apariencia o una imagen exterior distinguible”, una “apariencia física limpia y ordenada de su cuerpo y su entorno” que va hasta su lenguaje, la positividad discreta de su mirada, la compostura de sus gestos y movimientos, etc.²⁹ Esta es la “concreción falsa” de la blanquitud que surge del intento por crear una “identidad homogeneizada” un tipo de ser humano, íntimamente vinculado al ejercicio de dominación hegemónico europeo a partir de 1492, en oposición a otras identidades.

Como ya habían señalado René Depestre y luego Aníbal Quijano, el color se hizo criterio de distinción esencial y eje fundamental del patrón de poder colonial. “Durante los últimos siglos, los pueblos del mundo han vivido bajo la falsa identidad de “blancos”, “negros”, “amarillos”, e “indios”, en lugar de vivir su identidad panhumana”³⁰ –dice Depestre, mientras que al igual que sus colegas, quienes reflexionan “desde adentro” el problema, adelanta que en las sociedades coloniales se disfraza la “jerarquía social de clase como jerarquía racial”.³¹ Según Quijano, la idea de raza es un eficaz instrumento de dominación social, surgido con la colonización de las Américas y los inicios del capitalismo. Él dice: “las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta estructura biológica diferente que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros”, fue asumido por los conquistadores como el principal elemento constitutivo de las relaciones de dominación que la conquista imponía.³²

28 ECHEVERRÍA, Bolívar. *Antología Bolívar Echeverría. Crítica de la modernidad capitalista*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2011, p. 146. Recientemente fue publicado por la editorial Era, *Modernidad y blanquitud*, (México: Era, 2010), de Bolívar Echeverría, que además de la referida *Antología*, recoge los textos “*Imágenes de la “blanquitud” y “Obama y la “blanquitud”*”.

29 *Ibid.* pp. 146-149.

30 DEPESTRE, René. Obra cit. p. 10, 11.

31 *Ibid.* p. 25.

La blanquitud no significaría identidad racial, aunque se base en rasgos étnicos de la blancura del hombre blanco, como sujeto dominante, sino más bien es una construcción de orden ético, caracterizado por cierto tipo de comportamiento humano, como estrategia de vida. Para Echeverría, es “la compostura de los personajes, una compostura que denota blanquitud”. Es esa cierta apariencia blanca, frente a la negra, requerida para definir la identidad del ser humano moderno y capitalista, que en los tiempos actuales amenaza con extenderse por todo el planeta. “Podemos llamar blanquitud –dice– a la visibilidad de la identidad ética capitalista en tanto que ésta sobredeterminada por la blancura racial, pero por la blancura racial que se relativiza a sí misma al ejercer esa sobredeterminación”.³³

Así, la blanquitud, y en consecuencia la negritud como polos opuestos –más allá de la denuncia y el rescate de los valores culturales del negro por el movimiento de la negritud– responden a las exigencias productivistas del capital. La sociedad moderna capitalista, en su empeño por crear valores de uso, (mercancías), abandona las formas culturales disfuncionales y valoriza, modifica, o anula, las “formas naturales”, los rasgos físicos, para crear esa “apariencia física del cuerpo y del entorno”, limpios y ordenados, “una positividad discreta de su actitud y su mirada, y la mesura y compostura de sus gestos y movimientos”.³⁴

Esta pretensión de homogeneización dado en la “blanquitud”, es asumida por individuos no típicamente blancos en su color de piel, pero el orden capitalista les valida. Entonces la blanquitud - negritud constituyen imaginarios construidos que trascienden el recate de valores de la cultura africana, muy a pesar de que es en la comunidad negra africana donde ello se expresa de forma tácita. Estas nociones pasan a ser una cuestión de orden discriminatorio, racista y de genocidio. Si la blanquitud es lo positivo, la meta, lo bueno, lo bello, más allá de simple color de la piel, entonces su opuesto: la negritud, significa como señalara Fanon, lo malo, lo feo, lo desechable, en una sociedad construida sobre nociones mórbidas en la cual lo

32 Cfr. QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en: *La colonialidad del saber. Egocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latino-americanas*. La Habana: Ciencias Sociales, 2005, pp. 216-217.

33 ECHEVERRÍA, Bolívar. *Antología*. Obra cit. p. 149.

34 ECHEVERRÍA, Bolívar. *Modernidad y blanquitud*. Obra cit., p. 59.

blanco es bueno y lo negro es malo, bendecidas por el orden capitalista, productivista y en esencia genocida.

Así, al definir a la negritud como concepto por medio la blanquitud, se puede reconocer el carácter artificial de las identidades que refiere, basadas en una pseudoconcreción identitaria del nuevo homo *capitalisticus*, pues aunque recurren al rasgo étnico de la negrura o la blancura, no se basan en características raciales, sino éticas y culturales. Mientras la negrura o la blancura refieren rasgos étnicos o raciales del ser humano “negro” o “blanco” y apuntan a características naturales o biológicas, como el color de piel; la negritud y la blanquitud, no se refieren a la identidad racial, sino hacen referencias a rasgos éticos y culturales que expresan negrura o blancura e inciden en el comportamiento humano. Tal es el caso señalado por Pierre Vallières de ‘negros blancos’ de América, para referirse a los quebequeses, como sujetos que comparten la negritud, antes referido.

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

Para Césaire, estaba claro que la negritud, el lugar del reconocimiento y el reclamo de por ello se debe a los mecanismos de dominación: “Si los negros no pertenecieran a un pueblo, digamos de vencidos, en fin un pueblo humillado, etc. [...], déle la vuelta a la Historia, haga de ellos un pueblo de vencedores, considero que no habría negritud.”³⁵ Sin embargo, el colonialismo se ha erigido “...sobre el mayor montón de cadáveres de la humanidad”, como afirma en su *Discurso sobre el colonialismo*.³⁶

Visto así, tanto la negritud, como la blanquitud se convierten en conceptos de nuevas identidades universales, de consistencia pseudoconcreta, falsa, artificialmente creadas, destinadas a sustituir las identidades cultura-

35 CÉSAIRE, Aimé. “Poésie et connaissance” (Conferencia ofrecida en Haití, en junio de 1945), *Conjonction*, n. 194, Puerto Príncipe, abril-junio de 1992, p. 108.

36 CÉSAIRE, Aimé. “Cultura y colonización”, *Présence Africaine*, número especial, junio-noviembre de 1956, París, p. 195. Su discurso fue pronunciado ante la Asamblea Nacional Francesa en su calidad de representante de Martinica.

les con nuevas “identidades francas” surgidas en el capitalismo.³⁷ Ambas son identidades artificiales que se corresponden con el telos de una lógica abstracta, la lógica de la acumulación de capital, y verlos así, en esta relación nos permite considerarles como conceptos, categorías filosóficas que permiten leer la realidad insular, del Sur colonial, como el capitalismo realmente existente.

¿Será suficiente esta disección, este ejercicio de distinción de un concepto de su tipo, para estimar el carácter conceptual del pensamiento caribeño, nunca incluido en alguna enciclopedia de filosofía, ni siquiera continental? El Caribe forma parte de Nuestra América, son esas islas dolorosas del mar, de las cuales hablaba José Martí. Pero como indistintamente dijieran Kamau Brathwaite y George Lamming, aún se escucha el ruido de la catástrofe que hiciera desprenderse en pequeños territorios a las islas del continente y arrancara el sentido de la totalidad, para dejarlas en el mar como tortugas ciegas, o como ese cocodrilo dormido con ojos de sal y piedra, como esas cimas verdes de montañas, tragadas por las aguas cálidas y verdeazules, un desprendimiento que fuera afianzado por la avaricia impía de los imperios coloniales, y que provoca que aún hoy no nos reconozcamos unos y otros, y no formemos parte, todos, de los textos y las enciclopedias, de la misma filosofía que se forja en la América al sur del Río Bravo, la América que es nuestra.

37 La necesidad de mostrar la blancura, la pureza de sangre, era una preocupación en las islas mestizas del Caribe. Una muestra ejemplificante de la construcción de este valor falseable se puede ilustrar con el caso de la familia de Ramón Emeterio Betances, padre de la Independencia de Puerto Rico, quien viviera la impostura de su tiempo. Su padre se encargó de mover del registro familiar, la clasificación de “mezcla racial” a la de “blanca”, para que los hijos tuviesen mayores derechos legales y de propiedad y para que una de las hermanas de Ramón, pudiese contraer matrimonio con un blanco caucásico. La familia Betances tuvo que exponer el linaje y sus afiliaciones religiosas, que Betances criticó por toda la ordalía, en la cual él y su familia se reconocieron como “blancuzcos” (término legal) y no “prietuzcos”, según describía con burla en sus cartas, ante el ridículo procedimiento calificado de hipócrita. (Cfr. Felix Ojeda Reyes. *El Desterrado de París: Biografía del Dr. Ramón Emeterio Betances (1827-1898)*. San Juan, Puerto Rico: Ediciones Puerto. 2001, p. 24). Medardo Vitier, visiblemente hijo de mezclas raciales tuvo que presentar su “prueba de sangre” a inicios de siglo XX, para ingresar en la universidad de La Habana. (Ver: Expediente de Medardo Vitier. Archivo histórico de la Universidad de La Habana).