



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

**ANTÉNOR FIRMIN Y JOSÉ MARTÍ. CRÍTICA EPISTEMOLÓGICA Y
PERSPECTIVAS DESDE EL CARIBE INSULAR**

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTOR EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PRESENTA:
ELINET DANIEL

TUTORA PRINCIPAL:
DRA. ROSSANA CASSIGOLI SALAMON
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales
Centro de Estudios Latinoamericanos

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR:
DRA. MARGARITA AURORA VARGAS CANALES
Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
DR. J. JESÚS MARÍA SERNA MORENO
Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe

CIUDAD DE MÉXICO, FEBRERO DE 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS.

La presente investigación fue financiada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología – CONACYT.

Agradezco a las universidades: Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Estatal de Haití, Universidad París 8 y la Sociedad de Antropología de París por haberme brindado todo el apoyo académico para la realización de este trabajo. Estas entidades académicas me brindaron las herramientas necesarias para lograr el objetivo de la investigación.

Es importante dirigir, de manera especial, mis agradecimientos a la profesora-investigadora de la FCPyS-UNAM, la Dra. Rossana Cassigoli Salamon, mi guía intelectual, quien asesoró incondicionalmente todo el proceso de la investigación. Su rigidez en materia de metodología de la investigación me despertó la inteligencia y permitió llevar a cabo la tarea con menos obstáculos.

Agradezco, con mucho cariño y respeto, a mis tutores y lectores de Universidades altamente prestigiosas: Dr. J. Jesús María Serna Moreno, profesor-investigador del CIALC-UNAM; Dra. Margarita Aurora Vargas Canales, profesora-investigadora del CIALC-UNAM; Dr. Patrice Vermeren, profesor y director de la Universidad París 8, Dra. Adriana María Arpini, profesora-investigadora de la FFyL de la Universidad Nacional de Cuyo-Mendoza; Dra. Yolanda Wood Pujols, profesora-investigadora de la Universidad de La Habana, por haber sido muy pacientes conmigo. Su sinceridad intelectual, en términos de comentarios y sugerencias, me ha permitido profundizar mis conocimientos y ofrecer un trabajo apreciable.

A mis profesores del Posgrado en de Estudios Latinoamericanos y del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM por fortalecer y brindar nuevos horizontes metodológicos y epistemológicos en mi formación académica. Aprovecho la oportunidad

para agradecer particularmente al Dr. José Guadalupe Gandarilla Salgado por abrirme espacio a la publicación de un artículo sobre la presente investigación.

Al personal administrativo y académico del Posgrado de Estudios Latinoamericanos por mostrarse siempre amables y pacientes en el ejercicio de sus labores administrativas durante mis seis años como estudiante de este programa de posgrado en la UNAM.

A toda la Generación 2013 del Posgrado de Estudios Latinoamericanos, principalmente mi amigo-hermano Nicolas Jean Pierre por compartir conmigo ideas y posturas interesantes. A todos mis amigos que me brindaron ideas, comentarios, críticas constructivas en el marco del desarrollo de mi investigación. A las familias, con apellidos Daniel, Casimir, Mancillas, López, etc.

A mi familia convivencial, mi esposa Yolloxochitl Mancillas López, mis hijos Inti Eli Daniel Mancillas e Hillary Darline Daniel por su amor, su labor, su apoyo múltiple, por brindarme felicidad y esperanza.

A los proyectos titulados **PAPIIT IN 402610 Afroamérica. Aportes Africanos a las Culturas de Nuestra América** bajo la dirección del Dr. J. Jesús María Serna Moreno y **PAPIIT IN 401815 Pensamiento Anticolonialista en el Caribe Insular Francófono** bajo la dirección de la Dra. Margarita Aurora Vargas Canales, por ofrecerme espacios académicos para discutir mis trabajos e ideas en sus seminarios permanentes respectivamente.

Elinet Daniel 2017.

Contenido

Introducción	9
Primera Parte: Teoría, epistemología y metodología de la investigación.	24
1. Sustento empírico y epistemológico.	26
1.1. El contexto geo-histórico del Caribe insular como “démarche” empírico.	26
1.1.1 Abordaje epistemológico y definicional de “contexto”.....	30
1.1.2. ¿El Caribe?	34
1.1.2.1 El Caribe insular.....	43
1.1.3 La geo-etnorealidad caribeña: un glocal approach.	45
1.1.4. Caracterización explicativa del periodo estudiado (1885-1920).	46
1.2 El Caribe insular: una base epistémica para el pensamiento crítico caribeño.	49
1.2.1 ¿El pensamiento crítico?	50
1.2.2. Matices del pensamiento crítico caribeño.	53
1.2.4. El Caribe insular como herramienta para la reflexión anticolonial.	60
1.3 “De la igualdad de las razas humanas” y “Nuestra América” como fuentes empíricas y epistémicas.....	61
1.3.1 Aportaciones epistemológicas.....	62
1.3.1 Premisas cognoscitivas a la complejidad caribeña.....	65
1.3.3 El rescatar antropológico de ambas posturas: la cuestión de “lo humano”.	66
2. Sustento teórico-conceptual y metodológico.	67
2.1. En torno al debate teórico.....	68
2.1.1. Premisas teóricas y antropológicas en torno a “lo humano”.	68
2.1.2. Autores y/o pensamientos que tenían influencia sobre Firmin y Martí.....	77
2.1.3 Positivismo y humanismo: impactos en el Caribe insular del siglo XIX.	82
2.1.4. Corrientes antropológicas y racismo del siglo XIX.	86
2.1.5. Firmin y Martí: un más allá de la diferencia “estereotipada” y del racismo.	90

2.2. Los conceptos y el marco conceptual de la investigación.	99
2.2 .1. El marco conceptual.	99
2.2.2. Los conceptos y sus significados.....	101
2.3. Experiencias [caribeñas]. Hacia una nueva epistemología.....	103
2.3.1. Experiencias como conocimiento contextualizado.	104
2.3.2. Hacia una epistemología descolonizadora y emancipadora.	105
2.3.3. El eje etnometodológico de la investigación.	106
Segunda Parte: Anténor Firmin y José Martí. Hacia una crítica antropológica.	109
3. Anténor Firmin y la noción de “igualdad de las razas humanas”. Fundamentos epistemológicos y antropológicos.	110
3.1. ¿Quién es Anténor Firmin (1850-1911)?.....	110
3.1.1. Su familia y educación.	110
3.1.2. Revolucionario, político y funcionario.....	112
3.1.3. Un intelectual autodidacta.	115
3.2. Anténor Firmin y la Sociedad de Antropología de París (SAP).	115
3.2.1. La SAP: fundación, historia y posturas.	116
3.2.2. Posturas de los monogenistas y poligenistas: su origen ideológico.	121
3.2.3. Anténor Firmin, miembro titular de la SAP. Contradicciones ideológicas.	126
3.3. La noción de la “igualdad de las razas humanas” en Firmin.	130
3.3.1. Dimensión ontológica.	131
3.3.2. Apuntes sobre las habilidades cognitivas de la raza negra.	136
3.4. Fundamentos epistemológicos de una antropología crítica en Firmin.	138
3.4.1. Antropología y epistemología.	139
3.4.2. Antropología positiva.	141
3.5. Esbozos para una “antropología de la negritud”.....	142
4. José Martí y la noción de “identidad universal del hombre”. Dimensión ético-política y antropológica.....	148
4.1. ¿Quién es José Martí (1853-1895)?.....	148

4.1.1. Su familia y educación.	149
4.1.2. Revolucionario, político y maestro transversal.	151
4.1.3 Apóstol de la libertad.	153
4.2. Martí y el proyecto ético-político “nuestramericanismo”.	156
4.2.1. Fundamento ideológico y utópico.	156
4.2.2. La idea de geo-independencia en Martí como vanguardia de un pluralismo republicano “latinoamericano”.	163
4.3. La noción de “identidad universal del hombre”.	166
4.3.1. Dimensión ontológica.	167
4.3.2. Dimensión epistemológica.	169
4.4. Fundamento y dimensión antropológica de la obra de Martí.	173
4.4.1. Raza e identidad: un acercamiento antropológico.	173
4.4.2. Emancipación y subjetividad humana en Martí.	175
4.4.3. El hombre martiano como sujeto “pragmático”.	176
5. Martí y Firmin: protagonistas cosmovisionarios del caribe insular.	178
5.1 Semejanzas y diferencias en ambos cosmovisionarios.	179
5.1.1. Semejanzas entre Firmin y Martí.	180
5.1.2. La creatividad política en ambos: un más allá cosmovisional.	181
5.1.3. ¿Martí leyó a Firmin?	183
5.1.4. Cuando ambos cosmovisionarios atestiguan su afinidad.	184
5.1.5. Diferencias entre Firmin y Martí.	185
5.2 Encuentro geohistórico y estratégico entre Firmin y Martí.	187
5.2.1. A nivel geohistórico.	188
5.2.2. A nivel estratégico.	189
5.2.3. Advertencia y preocupación geopolítica.	191
5.3 Relación de Martí y Firmin con otros pensadores caribeños.	191
5.3.1. Cartas y correspondencias inéditas.	192

5.3.2. Personalidades más ilustres.	194
5.3.3. La “Confederación de las Antillas”: una utopía caribeña.	197
5.3.4. El papel del Caribe insular en la conformación geopolítica del Caribe.	199
5.4. ¿Es posible re-pensar “Latinoamerindia” desde el “Caribe insular”?	201
Tercera parte: Prospectiva antropológica y conclusiones.	205
6. Propuesta para una “antropología del semejante”	206
6.1 Fundamentos epistemológicos.....	207
6.1.1. La visión etnológica tradicional de la antropología.	212
6.1.2. La antropología en la era moderna y de la mundialización de la cultura.	213
6.2. La “antropología del semejante” como respaldo epistémico del saber antropológico.	217
6.2.1. La “antropología del semejante” desde la postura firminista.	219
6.2.2. La “antropología del semejante” desde la postura martiana.	221
6.2.3. Las aportaciones epistemológicas de Tadashi Yanai y Jacques Lacan.	222
6.2.4. La “antropología del semejante”: una perspectiva caribeña y “latinoamericana”... ..	228
6.3. De una “mirada lejana” a una “mirada cercana” en la convivencialidad humana.	233
6.3.1. La “antropología del semejante”: una visión desde el “Sur”.	233
6.3.2. La “antropología del semejante” hacia una convivencialidad humana.	235
6.4. Hacia una etnografía objetivamente inter-reflexiva.	238
6.4.1. El objeto antropológico y la noción de reflexividad.	240
6.4.2. La inter-reflexividad como método de/para las prácticas antropológicas.	245
VII. Conclusiones y perspectivas.	249
7.1. ¿En qué la hipótesis de investigación está comprobada o no?	249
7.2. Debilidad y retos del trabajo.....	255
7.3. Contribución científica del trabajo.	256
7.4. En términos sintéticos.....	258
VIII: Bibliografía	259

Introducción

El replanteamiento del saber antropológico desde una perspectiva caribeña reanima la problematización del debate teórico epistemológico que ha cobrado fuerza en la esfera discursiva de la teoría del conocimiento, durante más de un siglo, después de que fue considerado prácticamente inexistente o, quizá, en un estado de prueba y error. Muchas son las perspectivas desde las que se ha discutido el problema del sujeto caribeño a la vez cognoscente y cognoscible, desde la filosofía hasta la historia, pasando por la dimensión sociológica, económica, geopolítica, sólo por mencionar algunas. Sin embargo, hay una ausencia del quehacer antropológico en el terreno de la antropología filosófica; esta posibilita reflexionar la plena dimensión ontológica del ser humano.

El Caribe insular, espacio donde fue desarrollada por siglos la antropología de la conquista desde la perspectiva del Occidente, o también llamada como colonialidad del saber, ha sido siempre un espacio de cuestionamiento antropológico y filosófico. En respuesta a este dominio de pensamiento y práctica de conocimiento, la gente caribeña geo-históricamente oprimida, en busca de dignidad y valor ético, generó en el siglo XIX un despliegue de posibilidades para estudiar-se e interpretar-se como sujeto ontológico ante la fenomenología de la esencia humana. En este contexto, el objetivo de esta investigación es reconsiderar el aporte intelectual Anténor Firmin y José Martí, pensadores decimonónicos, al llamado quehacer antropológico caribeño.

Esta investigación parte de una preocupación epistemológica e intelectual¹, aunada a la reflexión desde la teoría crítica, cuyo objetivo es propiciar una nueva epistemología de las ciencias antropológicas desde el Caribe Insular, para fundamentar las herramientas teórico-metodológicas con el objetivo de propiciar el desarrollo del pensamiento crítico caribeño. Siguiendo esta línea, surge la pregunta sobre Cuál es el lugar que ocupa el Caribe en el pensamiento latinoamericano.

¹ Esta tesis doctoral es el resultado de seis años de reflexiones que empezaron a formalizarse escrituralmente desde el 2010 con mi entrada a la Maestría en Estudios Latinoamericanos en la UNAM.

El título inicial de este trabajo “Identidad cultural latinoamericana desde la antropología del semejante en Anténor Firmin y José Martí. Crítica epistemológica y perspectivas desde el Caribe insular”, aspiraba a dar continuidad temática a mi tesis de maestría “Haití en la construcción de la identidad cultural latinoamericana: historiografía y realidades etnoculturales (1801-1821)”. De aquí surgieron más dudas que respuestas en torno a la historiografía latinoamericana, así que el interés central para llevar a cabo esta investigación doctoral ha sido preguntarme si el Caribe está adentro o afuera de América Latina.

Estos cuestionamientos, obligaron a redireccionar el trabajo de investigación hacia el Caribe Insular, y desembocó en la reflexión sobre el desarrollo del pensamiento antropológico en la región desde la teoría crítica. Se parte de la premisa de que el Caribe en sí es hondamente crítico, y el siglo en el que mejor se refleja esto es el XIX, es una temporalidad etnohistórica fundamental para plantear dicho pensamiento; esto, claro, que esta delimitación temporal no pretende limitar la reflexión, pero es necesaria para el ejercicio metodológico.

La elección de Anténor Firmin y José Martí se explica por la postura crítica de estos dos intelectuales caribeños, quienes fueron pensadores contemporáneos y amigos. Se encontraron en Haití en 1893; debatieron la problemática de las Antillas y reflexionaron sobre la necesidad de abarcar con profundidad el *hecho antillano*. Defendían la dignidad e identidad antillana, la necesidad de mantener los símbolos nacionales de la subregión contra el imperialismo colonial europeo y el auge del imperialismo hegemónico norteamericano. Firmin y Martí hacen del Caribe Insular no sólo una rica base de datos empíricos sino también una fuente de crítica epistemológica.

Las obras *De la igualdad de las razas humanas. Antropología positiva* (Firmin, 1885) y *Nuestra América* (Martí, 1891) constituyen el corpus de esta investigación, pues destaca su multidimensionalidad para comprender la complejidad del Caribe insular como un hecho total caribeño, lo que en este trabajo se denomina como geo-etnorealidad caribeña. En esta perspectiva crítica, se abordan las obras de los dos intelectuales caribeños como fuentes epistémicas y empíricas, las nociones en las que se centra esta investigación son la de “igualdad de las razas humanas” (Firmin) e “identidad universal del hombre”

(Martí). Estos conceptos constituyen el hilo conductor metodológico y referencial, es decir son la matriz motivacional y el sustento de la delimitación metodológica del trabajo.

Para llevar a buen fin este proceso, realice dos estancias de investigación. La primera en el Instituto Cubano de Antropología, (Habana, Cuba, 2012), dirigida por el Dr. Jesús R. Robaina Jaramillo. El objetivo fue consultar archivos, documentos y libros sobre José Martí. La segunda estancia fue en la Universidad de París 8, (París, 2014), bajo la dirección del Dr. Patrice Vermeren. Esta estancia sirvió para consultar los archivos de la Sociedad de Antropología de París, en los que se consignó el debate científico de dicha Sociedad entre 1883 y 1885, periodo en que Firmin fue presentado y admitido como miembro de esta; allí publicó sus antítesis sobre el racismo europeo. Indague, también, sobre la evolución del pensamiento antropológico y las publicaciones realizadas por investigadores de las diferentes universidades e institutos en París. Explicitar este recorrido es necesario, pues ayuda a comprender los cambios que afectaron este trabajo e influyeron en el proceso de reflexión y escritura; reflexiones que posibilitaron ir acotando la investigación y los lineamientos epistemológicos.

La reflexión epistemológica sobre el Caribe Insular implica un desplazamiento epistemológico del pensamiento dominante hacia otras alternativas de pensamiento. El Caribe Insular propone ser una apertura epistemológica para pensar otro mundo posible contra toda forma de privilegio epistemológico de tipo dominante que en sus significados históricos se presenta como un modelo de ruptura compleja².

La presente investigación pretende aportar en el análisis reflexivo sobre los conceptos *experiencia* y *contexto* como horizontes epistémicos privilegiados de toda teoría del conocimiento. No aspira a ser una historia de las ideas en el Caribe, ni un estudio comparativo entre Firmin y Martí; tampoco es una historia intelectual. Es un análisis crítico que se enfoca en la epistemología de las ciencias antropológicas, para establecer diálogos entre disciplinas como la filosofía, antropología, historia y geopolítica. Las posturas de estos dos intelectuales pueden contribuir al desarrollo del saber antropológico en la región, desde los parámetros de la teoría crítica y la interdisciplinaridad.

² El repetido uso de “epistemológico” en este párrafo es voluntario y atiende a necesidades hermenéuticas.

Hipótesis

El interés epistémico parte de este trabajo se centra en los siguientes cuestionamientos que hicieron posible trazar la vía metodológica al tomar en cuenta la dimensión retórica que se requiere para comprender el espacio del Archipiélago de las Antillas ¿Cómo se pueden incluir las experiencias de las sociedades caribeñas en una epistemología unitaria desde el contexto geo-histórico? ¿Existe un pensamiento antropológico caribeño? ¿Cómo abarcar al hombre caribeño en una epistemología unitaria desde las teorías de la cultura? ¿El Caribe está dentro o fuera de Latinoamérica?

¿En qué y cómo A. Firmin y J. Martí pueden contribuir a replantear la cuestión del saber antropológico desde y en el Caribe insular? Es la pregunta central de esta investigación.

La hipótesis de partida es que A. Firmin y J. Martí representan un foco epistemológico que permite enfatizar y fundamentar el pensamiento antropológico y crítico desde el Caribe Insular. Sus posturas en materia de teoría crítica juegan un papel imprescindible para impulsar una epistemología des-colonizadora y emancipadora que incluiría los casos de estudios y las áreas temáticas sobre lo oprimido y lo invisibilizado. Su discurso pragmático sobre el hombre se revela pertinente y posibilita comprender la cuestión del *ser* humano considerada como el problema más crucial de la era moderna.

Planteamiento del problema

El Caribe como espacio de constante resistencia, revolucionario, como carta dinámica de intereses geopolíticos imperialistas, de enfrentamientos transculturales, perfila dilemas y retos relevantes en el paisaje sociopolítico y cultural regional, desde la concepción geohistórica colonial hasta su conversión en un espacio altamente fronterizo. La aprehensión de este peninsularismo como espacio dimensional ofrece, en el plano epistemológico y metodológico, la latitud de partir de un pluralismo epistémico que se origina en las experiencias y los contextos puestos como criterios de todo conocimiento. De hecho, esto permite estudiar y analizar los paradigmas que condicionan la realidad del Caribe, es decir la geo-etnorealidad caribeña.

Las dos últimas décadas del siglo XIX y las tres primeras del XX ofrecen un marco temporal etnohistórico donde es posible observar, a la vez, un seguimiento de resistencia por la consolidación de la independencia e identidad nacional en Haití; un movimiento revolucionario e intelectual intenso en Cuba por la patria libre y un impresionante despliegue del imperialismo hegemónico estadounidense en la región insular. Es el panorama de la vida humana caribeña desde la época colonial hasta nuestros tiempos de la era hegemónica estadounidense. Así, la historia antropológica del Caribe es colonial y en-cubierta, por esto hay que des-colonizarla y emanciparla. En este sentido, la propuesta es enfatizar en una epistemología des-colonizadora y emancipadora que reconsidere, a partir de la teoría crítica, el planteamiento del quehacer antropológico.

Dentro de esta óptica, interesa destacar la visión de Firmin y Martí respecto a la cuestión del *ser* humano, específicamente, cuando ambos plantean la cuestión del hombre oprimido e invisibilizado al defender los principios ontológicos de la condición existencial de este *ser*, es decir la dignidad, la igualdad, la identidad, la libertad y la soberanía. Firmin defendía el hombre negro en general y Martí el hombre americano. Desde esta confluencia, la intención es comprender y analizar *el cómo* estudiar al hombre caribeño desde la postura ontológica, universalista y humanista de Firmin y Martí e incluirlo en una nueva epistemología antropológica caribeña.

Reflexión sobre las fuentes y Estado del arte

Esta investigación es deudora de varios teóricos e intelectuales, pues se sitúa en una línea de pensamiento de la antropología filosófica, ligada a una genealogía discursiva sobre la cuestión del hombre que se puede rastrear desde el siglo XIX. Se priorizan las aportaciones teóricas por orden de importancia y se organizaron en tres categorías: las posturas fundamentales, las secundarias que dialogan directo con las primeras y las últimas que complementan el orden de las ideas.

Seleccionar, implica elegir, es el límite metodológico de toda investigación, pero he intentado hacer aquí un nutricao recorrido sobre la matriz discursiva que se ha producido en torno a las ciencias antropológicas desde el caribe y los pensadores que nos ocupan. El siglo XIX caribeño es indiscutiblemente significativo para el pensamiento crítico regional, en él se concretó de manera contundente el legado intelectual antillano. Cambia

el discurso colonial de la modernidad desde abajo y desafiando los proyectos imperialistas capitalistas porque las revoluciones que han sucedido en esta zona replantearon la cuestión de la esencia del hombre. A partir de esta época, la cuestión del sujeto se vuelve una tarea científica más compleja, el objeto deviene en sujeto-objeto, un sujeto cognoscente y cognoscible como diría Zemelman o sujeto de estudio (Guber), lo que Hegel intentaba intuitivamente explicar en “dialéctica del amo y el esclavo” en su fenomenología del espíritu.

En el planteamiento de Firmin sobre la igualdad humana, desde una antropología positiva, encontré los primeros elementos para ponderar un discurso desde la crítica de la epistemología de las ciencias del hombre y antropológicas. El defensor de la raza negra, al enfrentar a los científicos racistas europeos, sentó la base para una nueva alternativa de pensamiento que valorará los principios morales e intelectuales del ser humano en general.

En esta noción firminista de igualdad humana, hay una perspectiva teórica sobre lo semejante. Cuando afirma, que la “igualdad natural existe en todas las razas humanas” y “todos los hombres son hermanos”, se refiere, seguramente, a la dimensión ontológica que liga todos los seres humanos sin distinción alguna. Este “lo semejante” se diferencia de “lo idéntico”, considerado como una herramienta de análisis comparativo, es la solidaridad y la alta expresión de la sensibilidad humana. La postura de Firmin crea una ruptura con el occidentalismo y, de hecho, permite hacer un desplazamiento epistemológico de “el Otro” al “Otro semejante”, el cual privilegia lo relacional y lo convivencial entre las sociedades humanas.

La postura de Firmin es una valiosa aportación a la teoría del sujeto y del objeto. Revisó la cuestión de “lo negro” como categoría analítica antropológico filosófica en la óptica de recuperar el papel de las negras y negros y, sobre todo, de la dignidad negra en la historia universal de la humanidad. Existe en la obra de Firmin toda una reflexión epistemológica muy avanzada para su época, que se expone y desarrolla desde tres nociones antropológicas, estas son la reflexividad, la pluralidad epistémica y las experiencias. A través de la aseveración “soy negro, creo en la igualdad de los seres humanos”, Firmin

sostiene una re-afirmación identitaria, que se puede calificar como una justificación de la condición existencial de los sujetos negros.

Partiendo de estas consideraciones, es necesario reformular el problema de la relación sujeto-objeto en las prácticas antropológicas. Estudiar esta relación a través de la construcción *sujeto-objeto* expresa una dinámica relacional más inclusiva y convivencial; una reflexividad más intensa y coherente y, sobre todo, una cohabitación plural de sujetos y objetos en las que se despliega toda una gama de reconocimiento mutuo del Otro. Con esta construcción, se intenta superar el viejo problema de la etnografía tradicional, a saber, el sujeto investigador se comporta como el único conocedor quien debe ser informado por el objeto sobre la realidad, es él que puede interpretar y explicar la realidad. En esta confrontación de convivencia, el sujeto y el objeto-sujeto deben actuar en una estrecha relación comprensiva, la cual elucidaría el análisis de los hechos producidos en dicha realidad y reduciría el *As*³ de las subjetividades.

La aportación histórica y epistémica de Firmin a esta investigación es fundamental. Gracias a su postura, se profundiza en la propuesta “antropología de la negritud” y la “antropología del semejante”. Estas propuestas constituyen un significativo aporte a la construcción de una antropología caribeña y al desarrollo de una nueva epistemológica de las ciencias del hombre desde el Caribe Insular.

En cuanto a la postura de Martí (1891) sobre la identidad universal del hombre, vista desde una perspectiva ética y de la filosofía política, es un catalizador epistemológico en el sentido que posibilita comprender la dimensión ontológica del hombre caribeño, además de orientar y fundamentar esta propuesta hacia la antropología filosófica. Según Martí, el hombre caribeño es americano, natural, nuevo, digno, bueno, solidario y revolucionario, estos adjetivos expresan una visión muy distinta de la del europeo sobre dicha criatura, el llamado *hombre*. Esto significa, por parte del Apóstol cubano, la

³ La expresión *As* es usada aquí como metáfora de juego de las subjetividades, se refiere a “baraja” que quiere decir riña, pelea y viene de barajar (pelearse). Quiero llamar la atención sobre un conflicto de subjetividad que permanece entre el sujeto y el objeto estudiado. Para más detalles sobre dicha expresión, se puede consultar Joan Coromines, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid, Gredos, 2008.

expresión del reconocimiento del Otro oprimido y sufrido como semejante, que traduce un cierto humanismo a instancia de Montaigne.

Encontré en Martí el fundamento de una hermandad basada en lo cognoscente desde la ética y política; él centraliza su reflexión ontológica sobre y acerca del hombre semejante. Al exhortar al “hombre del campo” que ningún “hombre semejante” es superior a él, Martí matizó los derechos naturales y la ética política que desembocan en la revolución martiana, que en términos de pensamiento caribeño, es a la vez política y ontológico-epistemológica. Revisitando afirmaciones como “los pueblos que no conocen, han de darse prisa para conocerse”, “el alma emana, igual y eterna, de los cuerpos diversos en forma y en color” y “la unidad de todos los hombres y mujeres como seres iguales, sin la falacia de las razas”, es evidente que Martí sienta las bases de una teoría del semejante.

La unidad americana martiana es una postura utópica, en la que se expresa una dimensión de la teoría de la convivencia humana. En aquella unidad, Martí buscaba la paz y solidaridad humana al exclamar que el hombre posee una identidad universal. Plantea que “todo lo que divide a los hombres, todo lo que los especifica, aparta o acorrala, es un pecado contra la humanidad. La paz pide los derechos comunes de la naturaleza. La afinidad de los caracteres es más poderosa entre los hombres que la afinidad del color”. En Martí, lo semejante es el reconocimiento de la existencia social y política del Otro, ya que es parte de la naturaleza y es, también, la expresión de una solidaridad pragmática y dinámica hacia dicha convivencia.

De esto se desprende el interés por estudiar al hombre en la dinámica de sus acciones políticas, sus relaciones socioculturales y experiencias humanas en relación con sus semejantes a nivel micro y macro-social en el espacio temporal. Esto implicó combinar la postura martiana con la firminista con el fin de sentar las bases de una antropología del semejante como propuesta futura de investigación emanada de los dos pensadores caribeños decimonónicos.

La segunda categoría reúne a dos autores extra-continetales, ellos son Tadashi Yanai y Jacques Lacan. El primero, es antropólogo-economista japonés y el segundo es el reconocido psicoanalista francés. En el marco de esta investigación, se establece un

diálogo epistemológico entre los arriba mencionados y Firmin y Martí que expresa el pensamiento de la insularidad caribeña. Los dos antropólogos caribeños promovían un tipo de universalismo humanista a través de sus conceptos de “igualdad de las razas humanas” e “identidad universal del hombre respectivamente.

En esta perspectiva, Yanai viene a ser respaldo epistemológico. El texto *De “lo otro” a “lo semejante”: propuesta para una etnografía de futuro* comprende su visión sobre la problemática de la etnografía clásica; este es un texto fundamental en cuanto a premisas epistémicas, como posibilidad de pensar también “otro mundo” desde arriba. Así que el establecimiento dialógico con la postura de Firmin y Martí es coherente antropológicamente en el continuum del espacio-temporal.

El encuentro con el trabajo de Yanai, ha aportado a esta investigación seguridad intelectual, pues nuevas reflexiones sobre las sociedades humanas se están gestando en diversas partes del mundo. El pensador japonés concentra su reflexión en tres puntos: lo otro, lo semejante y lo etnográfico, a partir de los cuales trata de valorar el capital humano. Tomando esto como punto de partida, se busca en este trabajo complementar las bases de una propuesta alternativa hacia la posibilidad de promover la convivencia humana entre las sociedades como forma de vida.

En este contexto, Lacan con su Teoría del Yo, también funciona como respaldo epistémico. Con la metáfora del espejo el psicoanalista francés expone las nociones de reflejo y reflexividad visual que explicarían, desde el psicoanálisis, un cierto grado de semejanza entre los seres humanos. El espejo lacaniano pretende demostrar que la imagen especular es una fase universalmente perceptible en el desarrollo de todos los seres humanos, constituyéndose en un hito fundacional del yo y del sujeto. El estadio del espejo describe la formación del yo a través del proceso de identificación que se pone en marcha con la imagen del semejante como forma total.

La postura de Lacan se fundamenta en el estudio de la imagen reflejada del yo. Su contribución a esta investigación se encuentra en algunas de sus formulaciones más conocidas como “el inconsciente es el discurso del Otro”, o “el deseo del hombre es el deseo del Otro”, o “el inconsciente está estructurado como un lenguaje”. Sin embargo, el

aporte más relevante es su postulado sobre la relación imaginaria del “yo” y el “Otro”, en el que rescato unos de los principios de la teoría del semejante. Esta tematización del yo reflejado en el Otro explica el por qué se aúnan las posturas lacanianas con las de las de Firmin y Martí.

A los anteriores autores, es necesario sumar a Michel de Montaigne, precursor de la antropología filosófica moderna. El filósofo humanista se interesaba por la cuestión del hombre, al igual que Tales de Mileto, Sócrates, Platón y Aristóteles entre otros. Su punto de vista, es claramente, a la vez, filosófico y antropológico. Esta posición se deriva del postulado “la cosa más grande del mundo es saber de ti mismo”, así plantea su preocupación ontológico-filosófica con la pregunta ¿Qué sé yo?

Montaigne en su ensayo “De los caníbales” (1580) inauguró un discurso antropológico al comparar a los indios de América con los europeos. Al referirse al antiguo mito del hombre salvaje, buscó definir crítica e irónicamente el perfil de su propia cultura. Para el moralista, el bárbaro no es sino el que cree en la barbarie. Pues, todos hemos conocido la barbarie y la antropofagia en un momento de la historia. Montaigne, pues es el primero que no se dejó llevar por los prejuicios etnográficos occidentales. Por su parte, Jean Jacques Rousseau, considerado discípulo de la filosofía de Montaigne, en su obra *El contrato social* (1762) procede de una reflexión sobre hechos etnográficos, esta es una premisa para la proyección de una convivencialidad humana.

La lectura de Immanuel Kant, así como Auguste Comte, ejerció una evidente influencia en Firmin y Martí, en el abordaje de la problemática del sujeto-objeto en los estudios antropológicos, específicamente en su obra *Antropología pragmática* (1797). Kant afirma que el conocimiento pragmático es lo que el hombre puede y debe hacer. Para él, el conocimiento de las razas humanas es el resultado del juego de la naturaleza, así al referirse a la noción de ciudadano del mundo, trató de formular un “principio universal válido” que se encuentra, también, en Firmin y Martí. En su definición de la antropología como una doctrina de conocimiento del hombre sistemáticamente tratado, establece una visión etnográfica. En este sentido, su aporte a esta investigación es doblemente significativo.

Claude Leví-Strauss, hace el puente entre los tradicionalistas y los modernos; realizó una revolución epistemológica dentro de la disciplina cuando planteó su *Antropología estructural* (1958) en la que buscaba entender los hechos sociales desde la cultura, el mito, las costumbres entre otros. Leví-Strauss rebasó la connotación antropofágica al aseverar que “todos somos caníbales”, porque el canibalismo existe en todas nuestras sociedades. En los años 80, empezó a estudiar los problemas cruciales de un mundo que estaba a puertas del siglo XXI proponiendo un nuevo humanismo (reconciliación del hombre con la naturaleza) diferente del renacimiento aristocrático-burgués del siglo XIX.

Ernst Cassirer, sentó las bases de la antropología filosófica (1945), nadie mejor que él ha tematizado el estrecho vínculo que han mantenido la filosofía y la antropología. A Iván Illich, debo el concepto de convivencialidad (1973); que viene a ser la emergencia política de una reconstrucción convivencial, como otra posibilidad en términos de armar una estructura convivencial. Para él, la convivencialidad representa la otra cara de la productividad industrial, donde cada ser humano se define por la relación que mantiene con los otros y con la naturaleza. Su postura es usada aquí como sustento epistémico.

Otros autores que han sido fundamentales en el desarrollo de este trabajo son Leopoldo Zea, Gérard Pierre-Charles, Edouard Glissant, Hugo Zemelman, Enrique Dussel, Walter Mignolo, Mario Margallón Anaya, Ambrosio Velasco, Luis Villoro, León Olivé. La influencia de estos es significativa, pues han permitido enriquecer las ideas y ayudado a fortalecer mi posición epistemológica. Dicha pléyade de intelectuales ha contribuido en la construcción de una arqueología del pensamiento crítico caribeño en la que cada uno aporta su valioso granito de arena. Sus preocupaciones abarcan el problema de la producción del conocimiento en el continente americano y sus retos frente al pensamiento dominante.

Leopoldo Zea sostiene que hay un origen común entre la negritud y el indigenismo, y esta relación se sustenta en la opresión colonial. En Pierre-Charles, hay un análisis descriptivo de la sociografía del Caribe. Glissant, aporta la idea de la continuidad conceptual del antillanismo del siglo XIX a través de su concepto de “antillanidad” y su filosofía de relación. Por su parte, Zemelman, al plantear los problemas antropológicos en nuestros días, introduce el concepto de “pensar epistémico”. Mientras Dussel, desde su crítica de

la modernidad, enfatiza sobre la “teoría del en-cubrimiento del Otro”. De igual forma, Mignolo revela que el pensamiento decolonial emergió en la fundación misma de la modernidad/colonialidad como su contrapartida. Mario Magallón, revisita el humanismo y positivismo en América Latina. Mientras que Velasco, Villoro y Olivé, ahondan en el concepto de “pluralidad epistémica”, a partir del cual se reformulo esta propuesta antropológica - etnográfica.

Antropólogos como Marc Augé y Marc Abélès, quienes se dedican a estudiar las prácticas humanas y culturales desde la globalización, ponen el énfasis sobre la práctica de la economía capitalista mundial y los movimientos transnacionales de las personas. El acercamiento a ellos tiene como objetivo equilibrar las distintas posturas antropológicas que se están desarrollando en nuestros tiempos. Les interesa el tema de la mundialización de la cultura más que la persona humana en sí. Sin embargo, su postura ayuda a enfocar más en la necesidad de proyectar la solidaridad y convivencia como forma de vida humana.

Boaventura de Sousa Santos, Francis Affergan, Frank Álvarez-Pereyre y Harold Garfinkel, es otro grupo de autores que contribuyó a la realización de esta investigación, específicamente en cuanto a la teoría del conocimiento. De Sousa Santos, construye una epistemología crítica desde el Sur abismalmente diferente a la de Occidente. Por su parte, Affergan propicia “el construir el saber antropológico” en busca de redefinir el objeto de la disciplina interdisciplinariamente. Mientras que Álvarez-Pereyre propone la exigencia interdisciplinaria como requisito metódico para explicar los hechos sociales y culturales en un contexto determinado. En cuanto a Garfinkel, su etnometodología nos sirve como guía metodológica de la investigación, en tanto concebida como el método que la gente posee. En esencia, la etnometodología está interesada diariamente en las prácticas etnoculturales, la interrelación subjetiva, y las formas de comunicación. Por estas razones, su aporte es altamente significativo al presente trabajo.

En líneas generales, estos son los principales autores que se abordan en esta investigación, sin que eso anule la presencia de otros intelectuales y pensadores, sin embargo, la relación exhaustiva de cada uno de ellos no es el objetivo aquí.

Plan del documento y división de los capítulos.

El presente trabajo está dividido en tres apartados que contienen seis capítulos y la conclusión. La primera parte “Teoría, epistemología y metodología de la investigación” está compuesta por dos capítulos, en los cuales se contextualiza la discusión y se aborda la cuestión retórica y teórica. “Anténor Firmin y José Martí. Hacia una nueva epistemología antropológica” es la segunda parte de esta investigación, compuesta por tres capítulos en los que se realiza un esbozo biográfico cultural de los dos antropólogos y, además, expone sus posturas acerca de lo humano. El tercer apartado “A modo de conclusión y perspectivas tiene dos capítulos concluyentes, en los que se hace un balance general de la investigación y la utilidad futura y científica de la investigación.

El primer capítulo “Sustento empírico y epistemológico”, establece el fundamento epistemológico y el objeto empírico de la investigación. Se realiza una revisión de los términos “contexto”, fijación y revisión histórica de un hecho, y “experiencia”, conocimiento empírico, ambos son parte integrante de la matriz analítica del conocimiento. Se considera a Firmin y Martí como el objeto empírico y el punto de partida epistemológica. Se busca, con mayor profundidad, demostrar que ambos intelectuales caribeños representan una fuente epistémica importante para entender el pensamiento caribeño del siglo XIX. En efecto, este apartado hace un estudio analítico del geo-contexto del Caribe Insular decimonónico que desemboca en las primeras décadas del siglo XX, revisitando el significado de lo Caribe, en su dimensión hermenéutica, incluso su aportación conceptual a la teoría crítica y antropológica. En este sentido, se sostiene que el Caribe Insular es a la vez un registro empírico y etnográfico en el que se contextualiza la descolonización en el espacio-tiempo americano.

“Sustento teórico-conceptual y metodológico” es el segundo capítulo, en el cual se abordan las teorías que constituyen las herramientas analíticas de esta investigación; se definen los principales conceptos para una comprensión cognoscitiva de las ideas desarrolladas aquí y se delinean los marcos teórico-conceptuales. Este capítulo expone, también, la metodología usada. De manera general, este apartado trata de trazar una genealogía antropológica que abarca las premisas filosóficas desde Montaigne hasta Rancière, pasando por las corrientes que influyeron en Firmin y Martí como el humanismo, el positivismo comtiano y, sobre todo, el universalismo kantiano; esto

justifica el imperativo de una necesidad emergente de propiciar una nueva epistemología de las ciencias antropológicas. Se explica, también, el porqué del uso del concepto de etnometodología de Garfinkel como sustento metodológico.

El tercer capítulo, “Anténor Firmin y la noción de igualdad de las razas humanas. Fundamentos epistemológico y antropológico”, se centra en el retrato de una minibiografía de Firmin y su vínculo intelectual con la Sociedad de Antropología de París; se dan a conocer las distintas posturas (monogenistas y poligenistas, incluso el darwinismo social de Clémence Royer) que animaban el debate científico en el ámbito de la antropología del siglo XIX. El análisis y explicación del fundamento epistemológico de la noción de “igualdad de las razas humanas” es el marco referencial de este capítulo e hilo conductor de la investigación. Se evidencia que Firmin, a través de este concepto, defendía la raza negra con racionalidad al contra-argumentar punto por punto las teorías racistas. Este capítulo esboza una antropología de la negritud que se basa específicamente en los planteamientos de Firmin sobre la cuestión de lo negro y la raza negra en general. Se considera a la vez como impulso y provocación para el desarrollo de los estudios afrodescendientes.

“José Martí y la noción de identidad universal del hombre. Dimensión ético-política y antropológica” (Cap. 4), esboza una biografía de Martí; y busca inquirir la dimensión ético-política y antropológica de la noción de “identidad universal del hombre, además del significado ontológico-humanista de “nuestramericanismo”. De este último, se plantea que la idea de geo-independencia en Martí es vanguardia de un pluralismo republicano “latinoamericano”. Al defender al hombre americano contra los opresores colonialistas, el Apóstol cubano se convirtió en uno de los antropólogos caribeños más destacables del siglo XIX. Nadie jamás ha podido vincular mejor que Martí lo ético-político con lo antropológico; desde esta perspectiva el hombre martiano es un “sujeto pragmático”.

Esta segunda parte de la investigación se cierra con el quinto capítulo, “Firmin y Martí: protagonistas cosmovisionarios del Caribe insular”, en el cual se tiende un puente epistemológico entre los dos pensadores, es decir, se estudia la relación y la contemporaneidad entre Firmin y Martí, al poner énfasis en su encuentro geopolítico en

el año 1893 en el que discutieron la cuestión del Caribe Antillano [Insular]. Con este análisis, tratamos de rescatar el sentido epistemológico de “lo antillano/lo caribeño” en ambos pensadores, así, se exponen los aspectos que los unen y diferencian, también sus vínculos con otros caribeños de la época. En general, el capítulo resalta la dimensión de solidaridad y el sentido común que planteaba el “Antillanismo” en el Caribe insular a finales del siglo XIX, concepto que estableció una estrecha relación intelectual y política entre haitianos, cubanos, puertorriqueños, dominicanos y jamaíquinos. La justificación de ese vínculo comprueba nuestro interés por estudiar dicha región desde el punto de vista geo-contextual.

“Propuesta para una antropología del semejante”, es el capítulo seis y abre el tercer apartado, en el que nos sumergimos en el pensamiento de Firmin y Martí desde una base epistémica para esbozar un nuevo enfoque antropológico basado en “lo semejante” y “buen vivir” en la diversidad humana y la ética de la diferencia. En esta perspectiva, enfatizamos la visión ontológica del ser humano que ambos abarcan a través de los conceptos “igualdad natural de las razas humanas” e “identidad universal del hombre”, respectivamente. Su postura no es solamente una gestación epistemológica frente al pensamiento dominante occidental sino también una invitación a una nueva forma de pensar realmente el ser humano dentro de la comunidad humana. Se trata de pensar los seres humanos no como “Otros” sino como “Semejantes” que incluye aceptarnos a “Nosotros Mismos” en la diferencia y diversidad etnocultural.

Finalmente, “A modo de conclusión y perspectivas”, es un balance epistémico de los anteriores capítulos; más que un cierre es una reflexión pensando en las investigaciones posteriores que abrazarán el tema. Este capítulo, busca comprobar o rebasar la afirmación hipotética y, se dirige hacia las dos propuestas antropológicas como tareas prospectivas, a saber, “antropología de la negritud” y “antropología del semejante”. En esta perspectiva, la investigación no concluye nada, por el contrario, construye alternativas de pensamiento desde la problemática de la geo-etnorealidad del Caribe Insular. El argumento explicativo de esta posición es estimular la publicación de trabajos sobre las “posibilidades de conocimientos” que ofrece dicho espacio insular.

Primera Parte: Teoría, epistemología y metodología de la investigación.

Esta primera parte expone el fundamento epistemológico y el objeto empírico de la investigación. Se abarcan los términos de “contexto” (fijación y revisión histórica de un hecho) y “experiencia” (conocimiento empírico) como parte integrante de la matriz analítica del conocimiento, esto permite situar nuestra postura crítica a partir del Caribe Insular puesto como el eje gravitacional (Cap. I). Se abordan las teorías que se usan como herramientas analíticas en el marco del desarrollo de dicha investigación; se definen, además, los principales conceptos considerados como ineludibles para una comprensión cognoscitiva de las ideas esbozadas y delinear los marcos teórico-conceptuales que permiten abordar dicha postura, asimismo, explicar la metodología adoptada para llevar a cabo dicho trabajo (Cap. II).

La investigación busca rescatar el saber antropológico y el sentido epistemológico de “lo antillano/lo caribeño” en Anténor Firmin y José Martí⁴; también enfatizar y evidenciar la pertinencia de su pensamiento frente a la realidad caribeña, que hasta la fecha continúa siendo vigente. Estos intelectuales caribeños destacan, en el ámbito de la teoría decolonial

⁴ Se desarrolla ampliamente sobre ambos pensadores caribeños en los capítulos 2 y 3.

y los estudios críticos, son imprescindibles para entender al Caribe antillano o insular como una herramienta crítica y un espacio de autocrítica⁵. Coinciden en abarcar el hecho caribeño o antillano, en su época, como un conjunto problematizador, al cual buscaban aportar soluciones concretas mediante la creación de una “Confederación de las Antillas”⁶.

Esa idea de confederar a las Antillas que se inició con la *intelligentsia* puertorriqueña con Emeterio Betances⁷, y otros durante la segunda mitad del siglo XIX, dio lugar al fructífero encuentro geohistórico entre Firmin y Martí en 1893 en Haití. En dicho encuentro se plantearon cuestiones fundamentales como “lo humano”, la integridad, dignidad e identidad subregional contra las amenazas imperialistas - y la liberación de Cuba y Puerto Rico del yugo colonial, lo que incluimos en el llamado a una *epistemología descolonizadora y emancipadora*.

⁵ El Caribe Insular es una herramienta crítica en el sentido que enfrentó tempranamente la modernidad capitalista en su fase imperialista, al derrotar la máquina del colonialismo y la esclavitud y, por otro, se percibe como una autocrítica en el sentido que este espacio insular genera discusiones acerca de su pertenencia geográfica e ideológica respecto al mundo no caribeño. Por ejemplo, se pregunta a menudo si está dentro o fuera de Latinoamérica.

⁶ La consigna de esa Confederación era “Las Antillas para los antillanos”, que puede ser considerada como una respuesta geopolítica desde la periferia insular al proyecto hegemónico colonialista estadounidense conocido como la consigna de la visión utópica “America for americans”.

⁷ Ramón Emeterio Betances (1827-1898) es conocido como el Padre de la Patria y el Antillano. También llamado el “médico de los pobres y de los negros”. Hombre de ideas y visión de mundo: antirracista, anti-imperialista, liberal radical, demócrata, libre pensador agnóstico, científico, cirujano, literato, patriota, abolicionista, independentista y revolucionario puertorriqueño. Su consigna ideológica se resume en las siguientes palabras: Patria, Justicia y Libertad. Al respecto, véase Liliana Cotto Morales “El Mapa Biográfico. Ruta Betances”, Universidad de Puerto Rico, ZOOMideal realizador del diseño conceptual artístico, 2015.

1. Sustento empírico y epistemológico.

1.1. El contexto geo-histórico del Caribe insular como “*démarche*”⁸ empírico.

El contexto geo-histórico caribeño es un enfoque metódico del “global approach” caribeño – puesto a partir de los hechos etnohistóricos y escenarios geopolíticos surgidos en el Caribe insular que suman experiencias tras experiencias, unas del imperialismo colonial europeo al imperialismo hegemónico estadounidense; ese contexto permite explicar desde una perspectiva interdisciplinaria los comportamientos políticos, sociales, culturales e intelectuales de las sociedades caribeñas incluso sus conductas “humanas” en el espacio-tiempo insular. No se trata de hacer un estudio histórico ni comparativo de los hechos caribeños, sino abarcar un intervalo de periodo histórico-intelectual, delimitado, a partir del cual se pueden entender los paradigmas del presente como efectos del pasado para poder diseñar y proyectar el futuro.

Esto conduce a considerar a Firmin y Martí como el objeto empírico y el punto de partida epistemológico de la investigación. Esto permite abordar una cuestión crucial en el ámbito de la teoría general del conocimiento, acerca del espacio insular, a saber, ¿cómo abarcar al *hombre* caribeño en una epistemología unitaria desde las teorías de la cultura? Este espacio simbólico, en su significado de construcción etno-transcultural y geoestratégica, congrega no solamente el conjunto de prácticas culturales del hombre caribeño en relación con su ambiente externo sino también genera ampliamente una construcción de

⁸ El vocablo francés *démarche* es usado aquí en el sentido de razonamiento y de procedimiento. Pero se traduce textualmente al español por las palabras guía, paso y trámite y al inglés por *a line of action*.

hechos empíricos diversos en los que se describe este espacio como una pluralidad de posibilidades para la emancipación del ser caribeño. Pues, los hechos etno y socioculturales, geopolíticos y estratégicos que han surgido, y se van dibujando, en la región a lo largo de su historia determinan el “hecho antillano o caribeño” y, de hecho, condicionan la realidad práctica, es decir la *geo-etnorealidad caribeña*⁹. El Caribe, en general, como espacio de constante resistencia y revolucionario, como carta dinámica de intereses geopolíticos imperialistas y enfrentamientos transculturales, perfila dilemas y retos¹⁰ relevantes en el paisaje político regional e internacional.

Anténor Firmin y José Martí, cosmovisionarios muy comprometidos, buscaban una pista metodológica que permitiera resolver el problema de la integridad y solidaridad regional mediante la acción pragmática. Estos aspectos paradigmáticos del espacio insular vislumbran un tipo de método y análisis para entender no solo al hombre caribeño, como un sujeto en busca de su destino emancipador, sino también comprender a través de ambos cosmovisionarios antillanos los *enjeux*¹¹ de la región insular en el espacio mundializado y el funcionamiento del sistema-mundo-moderno¹² capitalista.

Firmin y Martí fueron defensores infatigables de la dignidad antillana a finales del siglo XIX, defendían la necesidad de resaltar los caracteres nacionales de la subregión contra el imperialismo colonial europeo y el auge del imperialismo hegemónico norteamericano; y, sobre todo, recuperar la dignidad del hombre caribeño y americano en el panorama (neo)colonialista. Cabe señalar que la injerencia estadounidense en la configuración geopolítica caribeña revela un presente discordante a toda iniciativa integracionista regional. Puesto que el Caribe Insular empezaba a ser el teatro de intervenciones militares estadounidenses bajo la aplicación del monroísmo¹³, para contraponer a toda tendencia

⁹ Este concepto se desarrollará más adelante.

¹⁰ Tania Carcia, “Los dilemas del Caribe y de su proceso de integración” en Rodrigo Paéz Montalban y Mario Olivera (Coords.), *Integración latinoamericana. Raíces y perspectivas*, Ed. CIALC-UNAM, México, 2008.

¹¹ Vocablo francés que significa lo que está en juego. Su uso parece más apropiado como significado explicativo.

¹² Al referirse a los planteamientos de Immanuel Wallerstein, quien propone analizar al mundo entero desde una perspectiva geopolítica y geocultural.

¹³ Entiendo por monroísmo la “violencia estratégica” de la política exterior de los Estados Unidos hacia el mundo continental americano que dio lugar al pan-americanismo como formación hegemónica.

de mitificar el Caribe ante los ojos del mundo entero y a toda tendencia del retorno de las potencias europeas de tipo imperialista.

No cabe duda de que las independencias iniciadas en el Archipiélago de las Antillas, como mitos emergentes, se consideran como el desvío más radical que se ha producido en la historia de la modernidad capitalista. En este rumbo, la revolución haitiana se percibía, y sigue siendo considerada, como tierra peligrosa que retó al imperialismo occidental. Por lo tanto, según el plan estratégico-hegemónico de los Estados Unidos, había que controlar y reorientar este giro geopolítico provocado por los negros oprimidos¹⁴ para no caer en un fenómeno correlativamente mundial de lo que se ha llamado un anarquismo geo-estatal mundializado. Basta con recordar el gran apoyo del gobierno haitiano a la lucha independentista latinoamericana, a Simón Bolívar en 1816¹⁵.

Desde esta lógica histórica, el siglo XIX caribeño se considera como punto de partida de una contracorriente geohistórica de la modernidad capitalista a partir de la revolución de independencia haitiana y los movimientos independentistas de Puerto Rico y Cuba. La revolución haitiana plantea el desafío más relevante frente a la colonización europea y abre la vía emancipadora a los oprimidos. La armada indígena haitiana, formada por antiguos esclavos afrocaribeños, puso fin a la barbaridad europea en 1803 y reivindicó la dignidad humana al liberar a sus compatriotas del yugo infernal de la esclavitud. La proclamación de la independencia haitiana, 1º de enero de 1804, fue el acto más significado contra la modernidad capitalista colonial, pero desafortunadamente fue condenado por parte de las potencias imperialistas occidentales.

Eduardo Grüner afirma que la revolución haitiana -la primera y más radical de las revoluciones independistas americanas, con fuerte componente social y etnocultural- produjo objetivamente el primer gran discurso de lo una contra-modernidad a escala

¹⁴ Para tener una idea más amplia sobre los oprimidos, véase Albert Memmi, *L'homme dominé*, Paris, Editions Gallimard, 1968.

¹⁵ Elinet Daniel, "Haití en la construcción de la identidad cultural latinoamericana: 1801-1821", en Tihui Campos Ortiz y Margarita Ortiz Caripán (Coords.), *Diversidad cultural e interculturalidad en nuestra América*, "Colección de Estudios Multi e Interdisciplinarios en América Latina". Tomo V, PPELA-FFyL/UNAM, México, 2012.

global, y es por ello que estuvo sometida a una consecuente (re)negación ideológica por parte del pensamiento dominante¹⁶.

En el Caribe el siglo XIX fue el teatro de la complicidad de las potencias europeas y la estadounidense contra los países de la región. Esto explicaría el peso de la situación sociopolítica y económica actual del primer país jacobino independentista, Haití, en el continente americano. En una óptica defensiva, Firmin y Martí, vinculados con otros caribeños de la época, buscaban, frente a los abusos imperialistas, una salida libertaria de la colonialidad política y cultural para los pueblos de la región. Una lucha que continuó durante el siglo XX, con distintos intelectuales de origen afrocaribeño impregnados por la “conciencia revolucionaria”, parafraseando a Luckács.¹⁷

Este panorama geohistórico, político y estratégico del espacio insular muestra cómo las ideas revolucionarias e independentistas que surgieron en el Caribe, a fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, son premisas de la construcción de un pensamiento crítico caribeño dentro del marco espacio-temporal insular. En los tiempos actuales, este pensamiento, conocido también como pensamiento anticolonial, abarca las críticas al neocolonialismo, a la colonialidad del saber y poder, la esclavitud moderna, la naturalización del racismo moderno y se impone como una herramienta teórica no sólo para entender al Caribe como un conjunto complejo desde sus experiencias propias sino también mantener una ruptura epistemológica con el pensamiento dominante.

1.1.1 Abordaje epistemológico y definicional de “contexto”.

Es importante resaltar distintos significados del vocablo *contexto* debido a su importancia cognoscitiva y, precisar el sentido que se le da en esta investigación. Esto justifica *ma démarche empirique*, mi razonamiento. El término contexto ha sido utilizado desde distintas posiciones epistemológicas. No obstante, en este trabajo, se justifica el contexto geo-histórico del Caribe Insular como una base *episteme* que aporta luz a la complejidad caribeña, y, sobre todo, como la base fundamental para la comprensión de nuestra postura

¹⁶ Eduardo Gruner, *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*, Buenos Aires, Edición EDHASA-GRUNER, 2010.

¹⁷ El marxista Gregöy Lukács afirmaba que la conciencia revolucionaria o adjudicada contribuía a que grupo social cambiara su realidad de explotada; la conciencia psicológica, por su parte, sólo busca mejorar la vida socioeconómica. *History and class consciousness*, 1923. Enciclopedia Británica online.

analítica. Tampoco la búsqueda de la verdad histórica en concordancia con los hechos en un contexto determinado representa una solución satisfactoria del problema. Pero, hay que descontextualizar para contextualizar. En esta perspectiva, el discurso oficial dominante debe ser revisado desde su propio objeto comunicativo-receptivo.

El término contexto (del latín *contextus*, conocido también como contexto material y contexto abstracto o simbólico), es el conjunto de circunstancias materiales o abstractas que se producen alrededor de un hecho o evento dado, que están fiablemente comprobadas en los testimonios de personas de reputación comprobada mediante todos los *medios de comunicación*¹⁸, transmitidas sin distorsión a los *sentidos*¹⁹ de las personas del futuro inmediato o lejano. Al referirse a ese ámbito mediático, Marshall Mc Luhan²⁰ sostiene que los *massmedia* son extensiones tecnológicas del hombre en el contexto de la globalización de la cultura. Bastaría mencionar que esta cultura globalizada juega un rol altamente significado en la dinámica del *sistema-mundo* en nuestros días. De hecho, su finalidad es múltiple. Sin embargo, en todo ámbito del vivir de las personas, el contexto debe provenir de fuentes completamente fiables para no incidir falsamente en los hechos de un asunto, para no afectar negativamente las relaciones interpersonales.

En el diccionario Larousse²¹, el contexto es el conjunto de circunstancias en que se sitúa un hecho; lingüísticamente, el conjunto de los elementos (fonema, morfema, frase) que preceden o siguen a una unidad lingüística dentro de un enunciado y que pueden determinar su correcta interpretación. Para autores como Chomsky, el contexto es el

¹⁸ Hablando de los medios de comunicación, se refiere a la voz humana, mensaje hablado o escrito, grafías antiguas, manuscritos antiguos en piedra, cartas, documentos, libros de historia, periódicos, internet, tv, radio, medios audiovisuales modernos u otros. En fin, es el conjunto de medios de la difusión de masa de la información, la publicidad y la cultura.

¹⁹ Se refiere a “razón, vista, oído, gusto, tacto u olfato”. En el lenguaje kantiano, los sentidos constituyen la facultad de conocer. Al respecto, véase Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Editions Librairie Philosophique J.VRIN, 1964. Traducción del alemán al francés de Michel Foucault. El libro fue reeditado por Museum du Quai Branly, París: Edición 2011, pp.56-62.

²⁰ Marshall MC Luhan, *Pour comprendre les médias*, Paris, Editions HMH, Ltée, 1968. El autor, filósofo y sociólogo canadiense, estudia y analiza los efectos de la comunicación (lenguaje, dinero, cibernética) sobre la sociedad y la naturaleza de las tecnologías que constituyen nuestro ambiente, las cuales son extensiones de nuestros órganos físicos y nuestro sistema cerebral cuya destinación es crecer la fuerza de la rapidez.

²¹ Diccionario enciclopédico, *El pequeño Larousse ilustrado*, México, Ediciones Larousse, 2010.

transcurso de sus sucesos que se define por un conjunto ordenado de relaciones en las coordenadas espacio-tiempo²².

Su relación con el lenguaje se evidencia cada vez más en la transmisión de mensajes entre los mundos. En la esfera lingüística, el contexto agrupa circunstancias específicas del espacio-tiempo, especialmente, en el que se está produciendo el acto de la comunicación. Las circunstancias que forman cada tipo de contexto son por lo general muy específicas y si bien pueden repetirse en otros momentos o lugares. Es casi imposible que todas ellas se agrupen del mismo modo, que tengan el mismo lugar o la misma importancia que en otros casos, y también, que generen exactamente los mismos resultados.

El contexto debe ser entendido como búsqueda y proceso de información. El uso que se da a la información depende del contexto de la misma y, este a su vez está condicionado por las circunstancias cambiantes, pues una de las características del contexto es su dinamismo. Por lo que se refiere al contexto histórico, es el conjunto de eventos en el que se produce el hecho que tiene historia (lugar, tiempo, hechos relevantes). Tomar en cuenta el contexto histórico de un suceso pasado es importante, pues, permite a futuro, emitir un juicio menos limitado y que posea si no veracidad total, al menos no deforme o minimice los hechos, o maximice su valor en el tiempo.

Desde la perspectiva epistemológica, el contexto favorece un pluralismo epistémico y un enfoque multi e interdisciplinario en el ámbito del conocimiento de una realidad dada que es una realidad empírica. Cada contexto, en que se producen experiencias e interpretaciones de estas mismas en términos de análisis explicativos, origina lo que podríamos llamar el *conocimiento de la complejidad*. En un contexto dado, todas las experiencias u observaciones valen para llegar a una comprensión y explicación aceptablemente reflexiva de una realidad dada. Por lo tanto, contextos y experiencias son el punto de partida de todo conocimiento, enfatizan a nivel analítico, epistemológico y empírico la importancia de aprehender y justificar no solo una realidad sino muchas realidades. En este sentido, es muy importante considerar la dialéctica de la

²² Noam Chomsky, *Lenguaje y Entendimiento*. Seix Barral, 1973; *La naturaleza formal del lenguaje*, Wiley & Sons, 1967.

interdisciplinaridad²³ y el relativismo epistémico²⁴; lo que León Olivé²⁵ desarrolla como “relativismo conceptual” según el cual no existe un único mundo cognoscente. Porque la comprensión de un contexto por el mundo interno y el mundo externo genera siempre conflictos a nivel hermenéutico. El contexto se convierte en un problema mayor para las ciencias sociales y humanas.

Es importante mencionar la valiosa aportación epistemológica de García Campos y Vázquez Gutiérrez²⁶ en torno a la teoría del contexto, quienes sostienen la postura de una epistemología contextualizada. Para estos autores, el contexto es el conjunto de criterios que aceptan la aceptabilidad de un discurso en el que estamos, así distinguen tres tipos, el contexto histórico, los hechos tienen un lugar o lugares y una temporalidad o temporalidades; el contexto discursivo, la puesta en evidencia de las teorías y disciplinas; y el contexto inferencial, el desarrollo del juego de lenguaje donde lo discursivo su junta a la práctica (lo práctico). El contexto determina lo que es “verdad”.

Una epistemología contextualizada o contextualista es la relación cognoscitiva entre el observador y el observado desde el punto de vista del contexto social multideterminado, lo que implica cierto grado de reflexividad entre sujeto y objeto cognoscente. Dicha postura epistemológica, como sostienen los autores es una epistemología integradora e inferencial. De tal manera que esta última permite proyectar una epistemología caribeña como un problema, a partir de una perspectiva insular basada en una teoría crítica emancipadora.

Sin embargo, el contexto cultural marca los límites en las relaciones de poder. Sin poner en riesgo estas posturas, señalamos que Habermas rechaza la idea de que no hay racionalidad fuera del contexto. Arranca el problema de la noción de “verdad” en la

²³ Frank Álvarez-Pereyre, *L'exigence interdisciplinaire*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'homme, 2003.

²⁴ Ambrosio Velázquez, “Ciencia, democracia y multiculturalismo”, en J. Miguel Esteban y Sergio F. Martínez (Comps.), *Normas y prácticas en la ciencia*, México, IIF-UNAM, 2008, pp.169-180.

²⁵ León Olivé, “Relativismo conceptual y filosofía en las Américas” en Marcelo Dascal (Comp), *Relativismo cultural y filosofía. Perspectivas norteamericana y latinoamericana*, México, Ediciones IEF-UNAM, 1992, pp.83-107.

²⁶ Jonatan García Campos y Ricardo Vázquez Gutiérrez, “Contextualismo, fiabilismo y el problema pirrónico”, México, *Diánoia*, 2012, vol. 57, no. 68, pp. 3-28; “Contextualismo integrativo. Una manera de ordenar los distintos conceptos de justificación epistémica”, *Theoria. Revista de Teoría, Historia y Fundamentos de la Ciencia*, México, IIF-UNAM-PAPIIT133345, 2013, vol. 28, no 1, pp. 27-44.

ciencia, en otras palabras ¿puede el contextualismo ser una herramienta hermenéutica fiable para descubrir y expresar lo que es verdad? o ¿cómo el contexto geo-histórico del Caribe insular nos puede ayudar a entender una verdad histórica sobre la realidad caribeña? ¿en qué y cómo Firmin y Martí pueden ser sujetos históricos contextualizados en la explicación cognoscitiva de dicha realidad?

Estas interrogantes plantean una pregunta fundamental: ¿Cómo se puede incluir a las sociedades caribeñas en una epistemología unitaria desde el contexto geo-histórico caribeño?

Resulta difícil contestarla, debido a la diversidad epistémica y cultural del espacio caribeño. Me atrevo señalar que entre los países caribeños, incluye su relación con Latinoamérica, se cristalizó a lo largo del siglo XIX una afinidad²⁷ y desconfianza que dieron como resultado una política defensiva de los gobiernos de la región ante las amenazas externas españolas y norteamericanas basadas en la política colonialista, intervencionista y hegemónica. En su obra *Antropología desde el punto de vista pragmático*, Kant nos introduce a la teoría de la trilogía pasado-presente-futuro al señalar que “se mira hacia al pasado para posibilitar la previsión del futuro” y, a la doctrina del conocimiento del hombre como conocimiento del mundo; sin embargo, el filósofo alemán no puede salirse de la concepción eurocéntrica del hombre racional como fuente de conocimiento supremo.

En el marco de la cristalización de esa desconfianza, surgió la necesidad de fortalecer la integridad e identidad cultural caribeña y, consecuentemente, algunos países caribeños optaron por una integración política más sólida en la región. Así, surge la idea de propulsar una *Confederación de las Antillas* contra la emergencia de la política económica asimétrica entre los EE.UU. y estos países. La idea de crear una confederación antillana -cuyo impulsor fue el portorriqueño Emeterio Betances- genera en Anténor Firmin y José Martí un principio mucho más hondo en el ámbito de la aplicabilidad: el propulsar un Caribe unido y solidario vía un pragmatismo leal. Sus escritos y acciones testimonian una búsqueda del sentido del hombre digno, real, revolucionario y leal que

²⁷ Aquí retomo la definición kantiana del vocablo *afinidad*: la unificación de lo múltiple por un principio a partir de su raíz originaria. *L'anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Éditions Librairie Philosophique J. VRIN, 1964. Traducción del alemán de Michel Foucault. Reeditado por Museum du Quai Branly, 2011, p.84

pretende ser el caribeño. Entonces, optan por el análisis contextual para entender al Caribe “insular” como categoría etno-histórica ofreciendo un espacio discursivo y cognoscitivo entre el pasado, el presente y el futuro de la región.

1.1.2. ¿El Caribe?

Comprender y definir el Caribe puede resultar, a menudo, en un debate epistemológico cargado de posturas contradictorias. Esto depende del lugar de enunciación, porque dicho lugar constituye la base ego-conceptual de las subjetividades. De hecho, se han generado muchos debates, desde los inicios del siglo pasado²⁸, en torno al re-significado del término por parte de intelectuales y políticos de diversos horizontes. De allí surgen muchas interrogantes que quedan, a veces, sin respuesta. Sin embargo, hay que reconocer el valioso aporte de pensadores, investigadores y actores políticos en la búsqueda de una definición que permita una mayor comprensión del espacio insular, aunque relativa por razones de la misma subjetividad.

En esta perspectiva, bastaría con señalar que el Caribe cuenta con distintas variantes interpretativas que a su vez le fragmentan tanto ideológica como pragmáticamente. Hacemos un repaso general por algunas de ellas. El Caribe frontera imperial (Juan Bosch, Antonio Gaztambide)²⁹; Archipiélago de las fronteras externas (Ana Pizarro)³⁰; lo que nos une (Sandra Mustelier Ayala)³¹, pero divisible (Jean Casimir)³². Por su parte, Rafael Duharte Jiménez³³ afirma, con cierta razón, que América Latina comienza donde termina el Caribe; éste no es sólo la llave del Nuevo Mundo sino también el lugar de disputa entre potencias colonialistas europeas y norteamericanas.

²⁸ El siglo XX despliega toda una serie de debates en buscar re-significar el espacio caribeño que se presenta como una complejidad etno-geográfica.

²⁹ Juan Bosch, *De Cristóbal Colón a Fidel Castro. El Caribe, frontera imperial*, Santo Domingo, Editora Corripio, 2000 (1969); Antonio Gaztambide, “La invención del Caribe a partir de 1898”, Caracas, editorial Tierra Firme, 2003.

³⁰ Ana Pizarro, *El archipiélago de fronteras externas. Culturas del Caribe hoy*, Wellesley College, Editorial Universidad de Santiago, 2000.

³¹ Ponencia presentada en el Coloquio “Los Encuentros América Latina, Caribe, Europa, de la Cooperación Transfronteriza”, 27 al 29 de noviembre de 2013, Fort-de-France, Martinica, Universidad de las Antillas de la Guyana.

³² Jean Casimir, *La Caraibe, une et divisible*, Port-au-Prince, Co-Editorial Henri Deschamps/Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), 1991

³³ Rafael Duharte Jiménez, “África en el Caribe. Una reflexión sobre la influencia africana en la historia y cultura de la región caribeña”. Cf. AA.VV: *Pensar el Caribe, cinco ensayos de interpretación de la región caribeña*, Editorial Oriente, Santiago de Cuba, 2004.

Algunos autores como Ronald Alfaro García³⁴ y Norman Girvan³⁵, al abordar el tema del Caribe, desde la perspectiva epistemológica y hermenéutica, concuerdan en que el Caribe está en proceso de definirse y, por ello, se va reinterpretando. En realidad, todo espacio es sujeto a modificarse en el tiempo, es más que una zona geográfica es una plataforma compleja en devenir.

Alfaro García, intenta comprender el Caribe colombiano a partir de lo discursivo, la identidad caribeña y la organización del poder. Afirma que el concepto *Caribe* generalmente se piensa como una diversidad de culturas o rasgos culturales inmersas en un crisol que homogeniza las relaciones socioculturales a través de ciertos dispositivos culturales. Este concepto usualmente es entendido como aglutinador de la diversidad cultural o una generalización acomodada para expresar determinadas particularidades culturales de nuestra región.

Girvan señala que la noción de Caribe ha sido -y está siendo- redefinida y reinterpretada, en función del interés por ofrecer respuestas a las influencias externas y a los procesos internos. Una posición apropiada es sostener que no hay una definición “precisa” o consumada; la definición del Caribe podría fundamentarse en el idioma y la identidad, en la geografía, en la historia y la cultura, en la geopolítica, en la geoeconomía o incluso en la pertenencia a un organismo regional. El mismo Girvan admite que la propia definición del “Caribe” se dificultó hasta ahora debido a la negativa connotación de su histórica identidad hispana, asociada con el expansionismo norteamericano.

Otra tendencia, es definir el Caribe a partir de la economía de plantación, sostenida por Jean Casimir³⁶ y Yolanda Wood³⁷. Según Casimir, el Caribe puede definirse como la América de las plantaciones en la medida en que viene de un pasado signado por el apogeo y la decadencia de la plantación. Lejos de edificarse a partir de los estilos de vida impuestos por Occidente, esta región inventó otras formas de vida para superar los

³⁴ Ronald Alfaro García, “Análisis del concepto Caribe: crítica epistemológica para entender el Caribe colombiano” *ANGWA PANA*, No.5, noviembre de 2006, pp.113-123.

³⁵ Norman Girvan, “Reinterpretar al Caribe”, en *De Revista mexicana del caribe*, No. 7, 2000.

³⁶ Jean Casimir, *La Caraibe, une et divisible, Port-au-Prince*, Co-Editorial Henri Deschamps/Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), 1991. *Gaztambide: Ob. cit.*, 2003.

³⁷ Yolanda Wood, “Repensar el espacio Caribe”, Universidad de La Habana, Núm. 236, septiembre-diciembre, 1989.

estratos que acarreo la sociedad esclavista. Todas las culturas caribeñas fueron creadas por grupos humanos en conflicto permanente con el sistema dominante. La cultura caribeña es una respuesta a la sociedad de plantación, no es la cultura de la sociedad de plantación. Se termino creando un “espacio caribeño endogeno” que extendio esta cultura a toda la Cuenca del Caribe. Por su parte, Wood hace ver que esta tendencia no es geografica en el sentido de coincidir con fronteras politicas, sino que puede incluir -por sus caracteristicas- partes de paises, no necesariamente territoriales. Esta seria entonces la unica definicion estrictamente intelectual del Caribe. De acuerdo con Wood, hay que repensar el espacio Caribe desde una perspectiva socio-etnocultural y contemporanea.

Se han asignado diferentes denominaciones de caricatura geografica, politica, cultural y economica al Caribe. Cada una se impone como riesgo ideologico en el juego del espacio. El Caribe, como todos los conceptos, esta cargado de historicidad y contextos, ideologias y discusiones, de imaginarios y simbolismos. Del mismo modo, presenta un “problema geoespacial y contrastes socioculturales” muy latentes en torno a la definicion de su identidad cultural³⁸ y, trae consigo la controversia de la modernidad capitalista occidental. Como lo expresa Antonio Gaztambide, del mismo modo que Alfaro y Girvan, el Caribe – proyecto unificador de capacidad homogeneizadora - es todavia una proposicion interna en constante definicion y redefinicion, sin lograr todavia identificar un discurso capaz de atraer grupos mas alla de la intelligentsia regional y que no ha resuelto el problema de dar con un paradigma unificador, mas alla de la invocacion de la geografia, la cual ha resultado ser mas bien disociadora³⁹.

¿Cuándo nace, entonces, el término Caribe? Gaztambide se refiere a 1898 como fecha de la invención del Caribe, lo que es más bien una invención geopolítica. Sin embargo, el uso del nombre remonta hasta los tiempos de los pueblos originarios, indígenas o aborígenes⁴⁰, que habitaban la región, a saber los caribes, los tainos y los arawaks. En las crónicas de Cristóbal Colón y sus aventureros se menciona el vocablo Caribe. No se trataba de un espacio geográfico ni siquiera ellos sabían la existencia de la diversidad

³⁸ Daniel, op. cit, 2012.

³⁹ Gaztambide, op.cit, 2003.

⁴⁰ Las etnias nativas más conocidas son los Ciguayos, Galibi, Kalinago, Garífuna, Igneri, Lucayos, Macorís, Maya, Siboney, Arawak, Taínos y Caribes. Las tres últimas era típicas del Caribe insular y, hoy en día más estudiadas en el ámbito de la investigación.

étnica, lingüística y cultural de la región; se refería al sentido insignificativo, los caribes eran caníbales, antropófagos y no civilizados. A diferencia del aventurero español, el navegante italiano Américo Vespucio, en otra interpretación lingüística, afirmaba que el término *Charaibi* entre los indígenas/aborígenes significaba “hombres sabios”. Dicha contradicción lingüística justifica el límite del conocimiento de los europeos sobre la región. La resistencia indígena y los prejuicios raciales fueron el pretexto más usado por los europeos colonialistas para justificar el etnocidio más devastador del siglo que terminó con la exterminación con los pueblos de la región.

Wood⁴¹ afirma que el Caribe, como espacio, es una construcción intelectual del siglo XX. Cuando hablamos del Caribe, se puede referir al espacio como una categoría de valor histórico-cultural, como un ecosistema (unidad y diversidad geográfica), como un espacio volcánico (algunas islas tales como Aruba, Bonaire, San Vicente se crearon por el volcán) o como una comunidad étnica en el lenguaje martiano. La historia del Caribe resulta tan compleja y volcánica como su geografía, decía Gérard Pierre-Charles⁴². La autora sostiene que la palabra Caribe no existía en los archivos de las Indias conservados por los españoles. Tampoco se hablaba del término en los años 60-70 en la historia del arte. Wood asevera que todavía en el siglo XVII el espacio se llamaba en los mapas *Mundus Nuvus* (1558) como el Mar antilianum o Mar de las Antillas, en Francia, Mar del Caribe en el mapa de Ortelius Abraham (1603), el Mar de los caníbales o Islas de los caníbales en el mapa de Juan de la Cosa (1500) que se convirtió en el Mapamundi best-seller en Europa.

Hay todo un debate ideológico y epistemológico en torno al del Caribe como tierra de los caníbales. De Cristóbal Colon a Shakespeare, el Caribe encierra lo malo. Para Colon, es la zona habitada por antropófagos, mientras en Shakespeare surge el personaje “Calibán” visto como un indígena maniaco-fuerte opuesto al ángel Ariel, el informante de mensajes divinos y donador de cualidades como sabiduría, conocimiento y estabilidad económica. En la metáfora de Rafael Lamia sobre los círculos de parentesco en el Gran Caribe, señala Wood, Calibán es la reinención del otro desde la mirada del colonizado. Por su parte,

⁴¹ Yolanda Wood afirma que los términos de caribe/caníbal/calibán se refieren a lo mismo. El calibán era visto por Shakespeare como un indígena opuesto al ángel Ariel. En su crónica de “Diario de navegación” fechada el 23 de noviembre de 1493-94 de su segundo viaje, Cristóbal Colon relató que el calibán o canima tenía solo un ojo y cara de perro.

⁴² Gerard Pierre-Charles, *El pensamiento sociopolítico moderno en el Caribe*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

Levi-Strauss rebasa la connotación antropofágica al afirmar que “todos somos caníbales, el canibalismo existe en todas nuestras sociedades”⁴³. El mismo Calibán es recuperado desde la epistemología por la escuela grosfogueliana que promueve pensar a *Calibán* desde de una relación de poder al retomar la postura fanoniana de la “zona del ser y no ser”.

El hecho de que Caribe no fue uso común en los discursos coloniales sino más bien la palabra *Antilles/Antillas* no significa que el contenido geográfico cambie; basta recordar que los colonizadores europeos, sobre todo los franceses, denominaban a Haití *La perle des Antilles*, es decir, la más prospera y rica de las Antillas. Todo el siglo XIX privilegia ese uso, por ello, también, el vocablo caribe no fue de uso común en el vocabulario de Firmin y Martí de la época. Pero, Firmin reconoció que Haití forma parte del Caribe⁴⁴. Por cierto, las *Antillas* tienen el mismo sentido histórico y la misma connotación geográfica que el *Caribe* “insular”, y esto es más allá del discurso académico y político. Esta aclaración fundamenta la perspectiva etnohistórica de este trabajo, asimismo, esquiva todo debate tendencial de controversia que apuntaría a una cierta preocupación epistemológica en torno a la relación semántica entre ambos términos, las Antillas y el Caribe. Los cuales pueden, quizás, expresar momentos históricos distintos dentro de las temporalidades, pero se refieren al mismo espacio geográfico con los mismos valores etnoculturales.

⁴³ Claude Lévi-Strauss, *Todos somos caníbales*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014. En esta obra, el antropólogo francés subraya que ningún etnólogo serio cuestiona la realidad del canibalismo, pero todos saben, también, que se puede reducir a su forma más brutal que consiste en matar al enemigo para comérselo. Paralelamente a ese exocanibalismo, hay que hacer lugar al endocanibalismo, que consiste en consumir la carne de familiares difuntos en cantidades grandes o muy pequeñas, en estado fresco, putrefacto o momificado, ya sea cosida o carbonizada. El canibalismo puede ser alimentario (en periodo de penuria o por el gusto por la carne humana); político (como castigo de los criminales o como venganza contra los enemigos); mágico (para asimilar las virtudes de los difuntos o, por el contrario, para alejar su alma); ritual (si está ligado a un culto religioso, a una fiesta de los muertos o de madurez, o para asegurar la prosperidad agrícola). Por último, puede ser terapéutico como dan cuenta numerosas prescripciones de la medicina antigua y otras en la propia Europa, incluso en tiempos no tan remotos.

⁴⁴ Al respecto, destacamos la siguiente expresión de Firmin: “En una parte específica del Caribe, en Haití, se ven algunos hombres con fama de ser intelectualmente inferiores, que dan pruebas de una racionalidad como no existe en toda Ibérica e Italia juntas”. Véase Firmin, op. cit, 2013, p.38.

Adrina Alpini⁴⁵ tiene razón al afirmar que las islas tienen un valor estratégico desde el punto de vista geopolítico, pues para las potencias europeas constituyen la puerta de entrada al Continente Americano, y para los Estados Unidos de Norte América constituyen una posición privilegiada para su proyecto de expansión y control de todo el continente. Betances pronunció, en 1872 en la Gran Logia Soberana de Puerto Príncipe, su famoso discurso “Las Antillas para los Antillanos”:

Las Antillas atraviesan hoy por un momento que jamás han atravesado en la historia; se les plantea ahora la cuestión de ser o no ser. Rechacemos ese dilema. Es este el instante preciso de obrar en una defensa unida. Unámonos los unos con los otros para nuestra propia conservación; unidos venceremos contra estas tentativas; separados seremos destruidos. Unidos formaremos un frente resistente, de fuerza, capaz de imposibilitar a nuestros enemigos de su acción, y nos salvará de esa amenaza.⁴⁶

El archipiélago de las Antillas o el Caribe insular se convierte, así, en un espacio complejo, pero “abierto” en cuanto a nuevas alternativas epistemológicas.

La región caribeña contemporánea, desde el punto de vista de muchos investigadores de la posguerra fría hasta el presente, está conformada geográficamente por un conjunto de islas, el mar caribe y las distintas costas que cercan a este mar. Se delimita al sureste del América del Norte, al este de América Central, y al norte de América del Sur. Según algunos datos, las islas en su conjunto abarcan una superficie de unos 233 098 kilómetros cuadrados con una temperatura promedio anual de 27 grados Celcius⁴⁷ y cuentan con una población aproximadamente de 30 millones de habitantes. En los tiempos actuales, los países⁴⁸ caribeños que se agrupan en esta extensión geográfica del Caribe geopolítico⁴⁹,

⁴⁵ Adriana Alpini, “Independencia e integración en el Caribe. Estrategias discursivas de un acontecer de la libertad”, en Claudio Maíz, *Unir lo diverso. Problemas y desafíos de la integración latinoamericana*, Mendoza, Facultad de Filosofía y Letras, 2010, pp.63 – 83.

⁴⁶ Véase el discurso completo en el capítulo IV.

⁴⁷ Eric Williams, *El negro en el Caribe y otros textos*, La Habana, Editorial Casa de Las Américas, 2011, p.14.

⁴⁸ Antigua y Barbuda, Bahamas, Barbados, Belice, Colombia, Costa Rica, Cuba, Dominica, Granada, Guatemala, Guyana, Haití, Honduras, Jamaica, México, Nicaragua, Panamá, República Dominicana, San Cristóbal y Nieves, San Vicente y las Granadinas, Santa Lucía, Trinidad y Tobago, Venezuela, Surinam. Anguila, Aruba, Islas Vírgenes Británicas, Islas Caimán, Curazao, Bonaire, Islas Turcas y Caicos, Puerto Rico, Saint Maarten, Islas Vírgenes de los Estados Unidos, Montserrat, Guayana Francesa.

⁴⁹ Ana Esther Ceceña, *El Gran Caribe. Umbral de la geopolítica mundial*, Quito, Observatorio Latinoamericano, 2010. También: El Mapa político del Caribe en línea.

se dividen en países independientes, autónomos y dependientes y se reúnen bajo distintas instituciones regionales⁵⁰ que marcan su integración.

Williams apunta que “no obstante, la gran época del Caribe fueron los siglos XVII y XVIII, cuando el azúcar ocupaba en el mercado internacional el lugar que luego asumió el algodón y el que hoy tiene el petróleo y el acero, pues estratégicamente hablando el mar del Caribe es uno de los más importantes del mundo. Por allí pasan las rutas comerciales del Atlántico Pacífico. Quien controla el Caribe, controla el Canal de Panamá. Las islas del Caribe son realmente un estabón trascendental en la cadena defensiva hemisférica. Para los Estados Unidos, el Caribe se ha convertido en “nuestro mar”, el “Mediterráneo estadounidense” con Puerto Rico como su Gibraltar”⁵¹.

De igual manera, los países del Caribe tienen una historia organizacional en términos de intentos en materia de integración regional. Me parece importante resaltar las preocupaciones que plantea Emilio Pantojas García⁵² en torno a dicha historia. Partiendo de la frase de Derek Walcott: *el Caribe es una federación emocional*⁵³, Pantojas García se pregunta si debemos aceptar que la noción de Caribe describe una unidad geopolítica creada por las metrópolis y no una unidad socio-cultural definida endógenamente. Apunta que desde la segunda mitad del siglo XIX se han planteado diversos proyectos de federación, de integración del Caribe. Algunos respondían a la lógica de hacer más eficiente la administración colonial, otros de fortalecer proyectos independentistas y anticolonialistas.

La primera alusión a una federación de las Indias Occidentales se registró en 1860, mientras que los independentistas del Caribe hispano, desde 1867, proponían la creación de una “Confederación Antillana” entre Cuba, Puerto Rico y República Dominicana. La propuesta de “Confederación” evolucionó para incluir a Haití y Jamaica (como una

⁵⁰ Rodrigo Páez Montalbán y Mario Olivera Vázquez (Coords.), *Integración latinoamericana. Raíces y perspectivas*, México, CIALC-UNAM, 2008. También Rolando Álvarez & Marta Guzmán, *Cuba en el Caribe y el Caribe en Cuba*, Editorial Fundación Fernando Ortiz, La Habana, 2011.

⁵¹ Williams, op.cit 2011, p.18.

⁵² Emilio Pantojas García, “La caribeñidad como proyecto: identidad e integración en el siglo XXI”, en *Memorias. Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*, vol. 4, núm. 8, noviembre, 2008, pp. 1-9. Universidad del Norte Barranquilla, Colombia.

⁵³ Las palabras de Derek Walcott fueron pronunciadas en la Feria del Libro de Barranquilla de 2000. Citado en Pantojas, ídem.

federación de las Antillas mayores). En 1882 se incluiría, también, a las posesiones británicas del Caribe en una propuesta al primer ministro inglés William Ewart Gladstone, cuya lógica política dictaba el afán por detener los intentos norteamericanos de anexión de territorios caribeños⁵⁴. A finales del siglo XIX y comienzos del XX, la agresiva política norteamericana hacia el Caribe, que culminó con la invasión norteamericana de 1898 a Cuba y Puerto Rico y las invasiones a Santo Domingo y Haití, descarrilaron el proyecto de “Confederación” que no reaparecerá hasta después de la segunda guerra mundial y sólo en el Caribe angloparlante⁵⁵.

Por su parte, Guy Bajoit hace una reflexión muy valiosa, al analizar la evolución de la condición histórica de la región. Afirma que el Caribe pasa de un imperialismo colonial a un imperialismo hegemónico. Tal afirmación podría justificar, en parte, la idea de Gaztambide sobre la invención de la región a finales del siglo XIX, para referirse al comienzo de la imposición militar estadounidense en el espacio insular. A finales del siglo XIX e inicios del XX, el Caribe insular enfrentaba momentos cruciales con el auge del imperialismo estadounidense. Martí y Firmin fueron testigos memorables de esa expansión colonialista; su posición política y diplomática ante los imperialismos occidentales traducían la advertencia de una amenaza imperialista y la búsqueda de la recuperación de la dignidad caribeña en el espacio-tiempo insular.

En realidad, como comentan Álvarez y Guzmán, el Caribe se nos presenta como una unidad incuestionable, en lo que respecta a la geografía, la cultura y la etnografía, aunque con características propias en función de su historia, dominación colonial e idioma. Fue “plataforma militar de los conquistadores primero y coto de bucaneros y piratas después, su progresiva internacionalización fue convirtiéndolo en uno de los escenarios preferentes donde las potencias europeas dirimían sus conflictos por la hegemonía política y economía mundial”⁵⁶. Es por esto que el Caribe se mantuvo por espacio de tres siglos en guerras sucesivas.

Por su parte, Gérard Pierre-Charle dice que “De hecho, fuera de unos especialistas, el panorama que se tiene del Caribe apenas rebasa lo que se ha propagado de sus encantos

⁵⁴ Rama, op.cit 1980, p. 68-74

⁵⁵ Pantojas, op.cit, 2008.

⁵⁶ Álvarez y Guzmán, op.cit, p. 15.

turísticos, su geografía atormentada, su rica cultura, la belleza de su gente, los insondables misterios del Triángulo de las Bermudas”⁵⁷.

El Caribe está cargado de muchas tendencias sostenidas por distintos intelectuales, políticos, escritores tanto regionales como internacionales⁵⁸. Unas de estas ponen el énfasis en la experiencia común de los pueblos caribeños y le asigna el nombre del Caribe Insular⁵⁹, la única que coincide con el uso más antiguo y con las identidades internas. En segundo plano, pone el énfasis en el espacio donde se produjo la mayor parte de las intervenciones militares estadounidenses al referirse al Caribe geopolítico. Otras tendencias abarcan no sólo las anteriores sino también se refieren al gran Caribe o Cuenca del Caribe como un vasto espacio que incluyen el Caribe insular y Centro América, a los cuales se añaden Venezuela y partes de Colombia y de México. Esto implica que cualquier aprehensión de la realidad caribeña necesita descifrar los paradigmas caribeños desde la teoría de la cultura y la teoría general del conocimiento.

1.1.2.1 El Caribe insular.

En esta investigación, el Caribe Insular es tomado, a la vez, como registro empírico y etnográfico que se contextualiza en el espacio-tiempo del subcontinente americano. Esto explica, por supuesto, la elección de nuestra postura crítica basada en una epistemología descolonizadora. Se aborda a Haití y Cuba como objeto de interés con perspectivas interpretativas hacia Puerto Rico, República Dominicana y Jamaica por cuestiones de temporalidades geo-históricas. Estas cinco Antillas, llamadas Antillas Mayores, constituyen la historiografía comparada caribeña en el siglo XIX, en la que se observa una relación espacial e intelectual muy intensa entre ellas, llamado *interlogo caribeño*⁶⁰. ¿Por qué Haití y Cuba? ¿Por qué se relacionan con las demás en este trabajo? La respuesta es simple, por la buena razón de que el cubano José Martí y el haitiano Anténor Firmin son el objeto fundamental de esta investigación. Ellos se conectaban con otros caribeños

⁵⁷ Gérard Pierre-Charles, *El Caribe a la hora de Cuba, Casa de las Américas*, La Habana, 1981, p.11.

⁵⁸ Sin mencionar una lista exhaustiva, no cabe duda que el Caribe de hoy se convierte en uno de los objetos de estudio de varios centros de investigación y en muchos países del mundo.

⁵⁹ Para una mayor comprensión geográfica del Caribe Insular ver: Margarita Aurora Vargas Canales, “¿Hacia dónde van las historiografías contemporáneas del Caribe insular?” en Juan Manuel de la Serna y Herrera, José Antonio Matesanz Ibáñez y Salvador Méndez Reyes (Coords.) *La historia latinoamericana a contracorriente*, México, Editorial-UNAM, Tomo 5, 2011.

⁶⁰ El término expresa, desde la teoría de los puntos de vista, el sentido equitativo de un diálogo entre varios actores en el cual se ausenta la dominación cualquiera de uno sobre otro y se valora la pluralidad epistémica.

contemporáneos del espacio-tiempo insular a través de la ideología del antillanismo, *las Antillas para los antillanos*. Representan la relación histórica de las dos islas, las más revolucionarias. Sería una falta de precisión no mencionar que entre la Punta de Maisí, en el extremo oriental de Cuba, y el Cabo Mole de San Nicolás, en Haití, solo existen 87 kilómetros de distancia. Esto explica también la facilidad del tránsito o la permanencia de la migración haitiana en Cuba y al revés. Existe, también, una coincidencia histórica: Haití y Cuba son las dos revoluciones anti-imperialistas más grande del Caribe Insular; las fiestas nacionales se celebran el 1º de enero; Firmin y Martí fueron contemporáneos, amigos y concordaron en muchos aspectos sobre la realidad caribeña. Son hechos que muestran que ambos países siempre han tenido vínculo, ya sea por el motivo de independizarse del yugo colonial partir del ideal revolucionario o por su liderazgo político en el cruce de las historias caribeñas.

En 2002, el censo cubano estableció la proporcionalidad de los inmigrantes de la región insular en el país. La suma de los inmigrantes del Caribe Insular relacionados representa el 10,3 % del total de los 15.421 extranjeros que residían en Cuba, con o sin ciudadanía cubana. Según las cifras oficiales, al efectuarse dicho censo, las sumas más significativas de inmigrantes del Caribe Insular por orden numérico eran los haitianos con 919; los jamaicanos con 292; los puertorriqueños con 121 y los dominicanos con 110. Benito Martínez Abogán, nacido en la montaña de Caballón, en Haití, era la persona más anciana en Cuba, tenía 124 años al fallecer en el 2006. Era uno de los 21 haitianos con un siglo o más de edad que viven en Cuba⁶¹.

El vínculo que se ha establecido entre las Antillas mayores remonta a su propia historia de la época de la cohabitación de los pueblos originarios (tainos, arawacos, caribes, etc.). Sin duda alguna, el siglo XIX fortaleza ampliamente ese vínculo. Adriana Alpini⁶² sostiene que la revolución de Lares en 1868 debía ser, según pensaba Betances, no sólo

⁶¹ Agencia de Noticias XINHUA, cable fechado en La Habana, 2 de mayo de 2006. / Base de Datos de Población y Viviendas de 2002, Oficina Nacional de Estadísticas, Población residente en Cuba nacida en otros países según país de origen y municipio de residencia. Álvarez y Guzmán, op.cit, p.229-230.

⁶² Adriana Alpini (Comp.), *Razón práctica y discurso social latinoamericano: el "pensamiento fuerte" de Alberdi, Betances, Hostos, Martí y Ugarte* – 1e ed., Buenos Aires, Editorial Biblos, 2000; Adriana Arpini et all (Comps.), *Diversidad e integración en nuestra América. Vol. I: Independencia, Estados nacionales e integración continental: 1804-1880* – 1e ed., Buenos Aires, Editorial Biblos, 2010; Vol. II: De la modernización a la liberación (1880-1960), Buenos Aires, Editorial Biblos, 2011.

una revolución política, sino también social. Esto se vincula con su profundo conocimiento de la revolución haitiana de principios del XIX y su admiración por Toussaint L'Ouverture y Alexandre Pétion, los héroes de aquella revolución. La independencia puertorriqueña estuvo desde el comienzo vinculada al movimiento de liberación en el Caribe, primordialmente con la República Dominicana y con Haití. No fue pura coincidencia, sino producto de un ideal y de la acción conjunta de hombres como el dominicano Gregorio Luperón, el haitiano Nissage Saget, los puertorriqueños Betances y Segundo Ruiz Belvis, los cubanos Carlos Manuel Céspedes y José Martí.

El Caribe Insular, según Lluberes⁶³, presenta un factor determinante en cuanto al ciclo de desarrollo y crisis de la industria azucarera y su principal corolario, las formas de provisión de mano de obra. El Caribe Insular -el mar Caribe y sus islas- que conforman un microcosmos de gran belleza, nos muestra sus aguas bravías y profundas con sus inigualables playas y ardiente sol, y que cubre un área aproximada de unos 2.640.000 kilómetros cuadrados, está comprendido entre el arco formado por las islas antillanas que Césaire llamó *arco defensivo*, las costas continentales de la América del Sur, la América Central y la península de Yucatán; esto significó para Europa no solo la puerta de entrada a América, sino también la región donde se realizaron descubrimientos, conquistas y colonización⁶⁴

Un nuevo abordaje del Caribe insular desde el enfoque de una “estética caribeña” es sostenida y promovida por Margarita Vargas⁶⁵, quien busca entender este espacio desde la cultura popular fuera de los archivos históricos oficiales. Esta cultura es a menudo ignorada y olvidada, lo que la investigadora llama los “silencios de las historias del Caribe insular”, espacio conformado de las Antillas Mayores y las Menores. Vargas Canales, contribuye en la fundamentación de esta crítica epistemológica desde la región insular, pues afirma que el Caribe ya no es geográfico, es transnacionalizado; que es necesario recuperar la historia, la memoria y asumir las responsabilidades. Son afirmaciones que

⁶³ Antonio Lluberes Navarro, “Caribe, azúcar y migración, 1789-1944”, EME, Estudios Dominicanos, Volumen VII, No.39, noviembre-diciembre de 1978, p.5.

⁶⁴ Álvarez y Guzmán, ídem, p.12; Jiménez, op.cit, p.154-155

⁶⁵ Margarita Vargas Canales, “¿Hacia dónde van las historiografías contemporáneas del Caribe insular?” en op.cit, 2011, p. 267-286.

comprueban que el Caribe Insular no puede ser entendido fuera de la consideración del hecho complejo antillano.

1.1.3 La geo-etnorealidad caribeña: un *glocal approach*.

La geo-etnorealidad caribeña es un marco conceptual de análisis complejo que abarca a nivel pluridimensional, interdisciplinario y contextual los hechos geopolíticos, estratégicos, socioeconómicos y los fenómenos etnoculturales ocurridos en el continuum del espacio-tiempo de la región insular. Se trata, digamos, del *hecho total caribeño*. De igual forma, se presenta como un enfoque epistemológico y metodológico que busca explicar una realidad dada a partir del método sindiacrónico: (sin + día) crónico. Esto permite aprehender dicha realidad puesta como un conjunto de experiencias en distintos momentos históricos; esta aprehensión se basa en la lógica de una pluralidad epistémica. En este sentido, la geo-etnorealidad caribeña se concibe como el espacio discursivo en que los acontecimientos etno y geohistóricos y las prácticas cotidianas (culturales, políticas y sociales) condicionan toda aprehensión de la realidad e identidad cultural caribeña en el espacio-tiempo de los pueblos que han poblado esa región insular.

¿Por qué se percibe como un *glocal approach*? Primero, hay que resaltar el significado del *glocal approach*. Semánticamente, es una combinación de ambos términos “global y local” para explicar la interacción e inter-influencia entre el mundo externo y el mundo interno. La idea se había planteado en los años 90 por Boaventura de Sousa Santos en su “ecología de los saberes”. El desarrollado del concepto fue trabajado por Julia Tagüeña en su artículo “Glocal” approach makes global knowledge local”⁶⁶. Según la autora, un enfoque glocal significa presentar conocimiento global dentro de un contexto local que respete los derechos humanos; sobre todo cuando hay que abarcar diversas comunidades étnicas. Se encapsula el concepto “Pensar globalmente, actuar localmente”, desde las prácticas en los negocios japoneses como ella lo plantea. De esta perspectiva, ahondé en el enfoque “glocal” de la investigadora para mostrar la pertinencia epistemológica de nuestra postura inclusiva en que se dialogan los hechos y fenómenos en tanto experiencias contextualizadas.

⁶⁶ Julia Tagüeña, “Glocal' approach makes global knowledge local” en SciDevNet - Bringing science and development together through original news and analysis. Consulta en línea el 24 de febrero de 2016. www.scidev.net/global/.../-glocal-approach-makes-gl

El contexto geo-histórico del Caribe Insular a fines del siglo XIX y principios del siglo XX es entendido como una premisa empírica y un registro etnográfico, al tomar en cuenta los efectos del proceso de la mundialización y economía-mundo (hechos etnohistóricos y escenarios geopolíticos) que concuerdan con la creación de un espacio mundializado, lo que Olivier Dollfus e Immanuel Wallerstein llaman *sistema-mundo*⁶⁷. Por su parte, Marc Abélès lo califica de *emergencia de la global-política*⁶⁸. Sin duda alguna, el capitalismo origina la creación de la mundialización de los espacios. Se comunican y se interconectan cuyo fin principal es el aprovechamiento del hombre por el hombre, la explotación humana generalizada. La lógica de que al espacio mundializado correspondería el hombre mundializado (cosmopolita en el lenguaje kantiano) no es más que una ficción humana.

1.1.4. Caracterización explicativa del periodo estudiado (1885-1920).

Para ilustrar nuestro planteamiento, se tomó en cuenta el periodo histórico que cubre las dos últimas décadas del siglo XIX y las dos primeras del siglo XX, en las cuales se ofrece un marco temporal etnohistórico donde es posible observar a la vez un seguimiento de resistencia por la consolidación de la independencia e identidad nacional en Haití, un movimiento revolucionario e intelectual intenso en Cuba por la patria libre y un despliegue impresionante del imperialismo hegemónico estadounidense en República Dominicana y Puerto Rico. Son hechos empíricos que pueden explicarse y entenderse desde las posturas ideológicas y metodológicas de Anténor Firmin y José Martí. Ambos intelectuales caribeños, al plantear la cuestión de la integridad y la solidaridad regional, hacen del Caribe insular no sólo una rica base de datos empíricos sino también una fuente de crítica epistemológica.

El siglo XIX caribeño ha marcado una ruptura en el proceso de la modernidad capitalista y la acumulación del capital que provenía de la economía de plantación. Sin embargo, hasta finales del siglo, el Caribe Insular sigue resistiendo frente a la cohabitación de proyectos neocolonialistas: el imperialismo (neo)colonial europeo y el imperialismo hegemónico emergente estadounidense que, finalmente, cambia el panorama geopolítico

⁶⁷ Immanuel Wallerstein, *Geopolítica y Geocultura*. Ensayos sobre el moderno sistema mundial, Madrid, Editorial KAIROS, 2007; *La decadencia del poder estadounidense*, México, Co-editores Era/LOM/TRILCE/TXALAPARTA, 2005.

⁶⁸ Marc Abélès, *Anthropologie de la globalisation*, Paris, Editions Payot & Rivages, 2012.

de la región. Por decirlo así, el siglo XIX caribeño es un siglo emprendedor de teorías críticas, y, la razón por la cual elegimos el periodo 1885-1920 puede explicarse por los siguientes momentos rudos considerados como determinantes de la geohistoria caribeña

- Periodo 1885-1895. Durante este periodo, se observa, por un lado, un movimiento intelectual y revolucionario mediante un pragmatismo político y, por otro lado, los intentos intervencionistas estadounidenses en Haití; en este periodo se publicaron varios libros y artículos de Firmin y Martí reivindicándose la integridad, dignidad e identidad antillana o caribeña. Es el periodo más importante en el marco de este trabajo. Su importancia reside en tres momentos fundamentales: en 1885 se publicó la obra de Firmin sobre la igualdad de las razas humanas en la cual se defiende la raza negra en general; en 1891, Martí publicó su texto *Nuestra América* impulsando un proyecto ético-político emancipador que le permitiría lograr la independencia cubana y rebasar los discursos racistas. Para él, todo hombre posee una identidad universal. Los años 1888 y 1891 marcan los primeros intentos de intervenciones norteamericanas en Haití. En 1893, Firmin y Martí se reunieron en Haití. En fin, 1895 que marca la fecha de la muerte del Apóstol cubano en combate y el comienzo de la guerra hispano-cubano-estadounidense por la independencia de Cuba. Pues, este periodo permite justificar el fundamento empírico de la investigación.

- Periodo 1895-1898. En este periodo, se intensificó la lucha cubana y portorriqueña por la independencia. La guerra cubano-hispano-americana terminó en 1898 a favor de los Estados Unidos y la protectoría “gringa” hasta hoy en Puerto Rico. Esta fecha va a determinar la visión imperialista hegemónica estadounidense sobre la región insular. También desilusiona la utopía independista en Cuba, los cubanos podían dar razón a Guy Bajoit, quien afirma que el Caribe pasa del imperialismo colonial al imperialismo hegemónico. Este periodo permite considerar a Puerto Rico a la vez como un testigo y testimonio histórico de la política estadounidense frente al Caribe insular.

- Periodo 1898-1920. A partir de 1898, se observa la dinámica interna de un flujo impresionante de migrantes caribeños sobre todo con la apertura del canal de

Panamá en 1903. En 1905, el año que los Estados Unidos invadió a República Dominicana, Firmin publicó su obra titulada *Sr. Roosevelt, Presidente de los Estados-Unidos, y la República de Haití*. Su libro escrito desde la isla Santo Tomás, publicado en 1910, *Cartas de Santo Tomás. Lecturas literarias, sociológicas e históricas*, hace mención del intercambio de cartas que el autor tuvo con otros antillanos, específicamente con Carvajal, sobre la posibilidad de concretar la Confederación antillana impulsada por sus amigos protagonistas Martí y Betances. Su muerte en dicha isla en 1911 puede explicar la permanencia de su adhesión a la idea del antillanismo y la antillanidad o caribeñidad. De 1912 a 1916, se registra ya varias intervenciones militares estadounidenses en la región, en Nicaragua, Haití y República Dominicana.

A partir de 1920, empezó a surgir otra conciencia revolucionaria caribeña que provenía de distintas partes de la región: el movimiento musical jamaicano que dio lugar al *Rastafari*, reivindicativo de la identidad jamaicana; la formación de la escuela histórico-cultural y la resistencia haitiana contra la ocupación norteamericana. Este periodo deja abiertos los espacios discursivos para eventuales investigaciones sobre el Caribe insular y geopolítico.

¿Se puede estudiar al Caribe insular sin tomar en cuenta el peso de la injerencia de los Estados Unidos? La injerencia imperialista de Estados Unidos en el Caribe para fortalecer el neo-colonialismo en auge desde los finales del siglo XIX es uno de los grandes problemas que atraviesa la región insular en sus raíces geohistóricas. En 1823, la Doctrina Monroe —el monroísmo o pan-americanismo estadounidense— declara que América Latina se considera como “esfera de influencia” estadounidense y el Caribe su “patio trasero”. En 1905, el Presidente Teodoro Roosevelt declara que Estados Unidos sería “el gendarme” del Caribe. En términos temporales, Estados Unidos invadió a Nicaragua (1912-1933), de nuevo a Haití (1915-1934) y República Dominicana (1916-1924), y mantuvo a Puerto Rico dependiente. Así que la solidaridad y unidad regional se vuelve del día al día más compleja y menos la integración geopolítica y cultural en un espacio fragmentado.

Los movimientos intelectuales en el Caribe, a finales del siglo XIX, tuvieron mucho impacto sobre la región en torno a los ideales caribeños y coyunturas políticas, socioeconómicas y culturales. Anténor Firmin, con su libro *De la igualdad de las razas humanas* enfrentó cara a cara los protagonistas de las teorías racistas europeas y el colonialismo occidental. José Martí, en su periplo de viajes revolucionarios, propició un proyecto ético-político, cultural e identitario, quien luchaba por la verdadera integración caribeña y la integridad subcontinental. La revolución cubana de 1959 encabezada por los hermanos Castros, Fidel y Raúl, y el Che Guevara frente al imperialismo norteamericano, se percibía como la búsqueda de la consolidación identitaria y dignidad a la vez nacional y subcontinental impulsada por Martí en el siglo XIX.

1.2 El Caribe insular: una base epistémica para el pensamiento crítico caribeño.

Esta investigación se quiere ser un horizonte epistemológico para el pensamiento crítico caribeño, con posibilidad extensiva al pensamiento latinoamericano. El Caribe Insular destaca una mayor potencialidad en el ámbito de la teoría crítica y decolonial por su historia marcada por la ideología revolucionaria, las distintas formas de resistencia (cultural, social, política, económica y geoespacial) y una enorme cantidad de trabajos inéditos de intelectuales que se identifican a este espacio. Esta región decretó la abolición de la esclavitud cuando ningún país pensaba hacerlo y derrotó por primera vez al colonialismo occidental europeo luego norteamericano.

La elección de las obras *De la igualdad de las razas humanas. Antropología positiva* (Firmin, 1885) y *Nuestra América* (1891) como fuentes epistémicas a la vez empíricas, de las cuales destaqué los conceptos imprescindibles, a saber, “igualdad de las razas humanas” e “identidad universal del hombre” - respectivamente, revela fundamental para empujar una reflexión crítica desde el Caribe insular. Ambos conceptos son tomados como el hilo conductor de la investigación. En este sentido, es importante relacionar y confrontar ambos pensadores, Firmin y Martí, para ilustrar con mayor profundidad sus aportaciones a la teoría crítica y al pensamiento crítico caribeño. Pero, antes de todo, hay que escudriñar lo que es el pensamiento crítico.

1.2.1 ¿El pensamiento crítico?

El pensamiento crítico se suscribe a la lógica de cuestionarse sobre lo establecido puesto como dominante o válido - a partir de herramientas críticas epistemológicas y, busca valorar el reconocimiento de un “espacio” como objeto de estudio específico y complejo. Ante la crisis del pensamiento, la búsqueda de nuevos enfoques epistemológicos sumada a la necesidad de explicar la realidad conlleva a pensar crítico. Este ejercicio de reflexionar sobre lo establecido, desde la teoría del cambio, posibilita un remedio de conocimiento y, asimismo, promueve otras formas de pensar y nuevas alternativas de interpretar la realidad llenada distintamente de hechos significativos.

Han sido varios intelectuales, políticos y actores sociales que reflexionan sobre el tema, quienes piensan y critican los esquemas establecidos cuya finalidad es llamar la atención a la necesidad de pensar en nuevas formas cognitivas que pueden explicar la realidad diversa y compleja más allá de la verdad dominante o absoluta. El pensamiento crítico surge cuando los hechos y fenómenos cambian el panorama explicativo de la realidad en el continuum espacio-temporal, ya conocida por la verdad histórica. En esta perspectiva, podemos decir que cada uno piensa desde su lugar de enunciación y critica desde la variante de sus subjetividades, es decir, la acción y el interés. Entonces, el pensamiento crítico, al parafrasear a Morín, es un *pensamiento complejo*⁶⁹ y transdisciplinario. Al referirme al Caribe, esta complejidad desemboca en la geohistoria de la región frente a la historia universal establecida como verdad del conocimiento.

En la óptica de la acción creativa, Paulo Freire⁷⁰ aborda el tema desde un pragmatismo educativo, quien, al plantear la problemática de la *dialéctica educador/educando*, combina la educación con la identidad cultural, es decir, educar y aprender desde la cultura. Es en este sentido que Luis Gerardo Meza afirma que el pensamiento crítico en Paulo Freire “es pensamiento y es acción”. Su pensamiento crítico fue claro en cuanto que debemos tomar la realidad como punto de partida del acto de conocer. Por eso plantea

⁶⁹ Para saber más sobre el pensamiento complejo, véase MORIN, Edgar, (2005), *Introduction à la pensée complexe*. Editions du Seuil. Paris, France.

⁷⁰ Paulo Freire, *Cartas a quien pretende enseñar*, México, siglo XXI editores, 1999; *Educacao como practica do libertade*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1967; *Pedagogía de la autonomía*, México, siglo XXI editores, 1998; *Pedagogía del oprimido*, Montevideo, tierra Nueva-México, siglo XXI editores, 1970.

que enseñar no es transferir conocimientos, sino crear las posibilidades de su construcción o de su producción⁷¹.

Otros pensadores reflexionan en el mismo sentido, al sostener que hay que aprender a pensar. Carlos Aburto y Noelia Gutiérrez, en su artículo: “Cambios: Adiós educación memorística, bienvenida la reflexión”⁷², concuerdan con Richard Paul y Linda Elder en que el pensamiento crítico es ese modo de pensar —sobre cualquier tema, contenido o problema— en el cual se mejora la calidad del pensamiento inicial (Aburto y Gutiérrez, 2008) al apoderarse de las estructuras inherentes del acto de pensar y al someterlas a estándares intelectuales (Paul y Elder, 2003).

Concuerdo con Alejandro Herrera en que el pensamiento crítico se propone examinar la estructura de los razonamientos sobre cuestiones de la vida diaria, y tiene una doble vertiente analítica y evaluativa. Intenta superar el aspecto mecánico del estudio de la lógica, así como entender y evaluar los argumentos en sus hábitats naturales. En fin, el pensamiento crítico atraviesa los modos de vida, las prácticas etnoculturales, la organización de poder y los evalúa con nuevas herramientas cognitivas.

En América Latina, el debate gira en torno a la dialéctica de lo incierto con lo real, lo que llamaríamos la dialéctica⁷³ de *construcción-desconstrucción-reconstrucción* del pensamiento crítico latinoamericano. Es un pensamiento transversal que busca constantemente sus fundamentos epistémicos a partir de la crítica al eurocentrismo y occidentalismo. José Gandarilla, desde una perspectiva geográfica, apunta que “una manera inicial de identificar el eurocentrismo consistiría en señalar su no correspondencia

⁷¹ Luis Gerardo Meza C, “Elementos de pensamiento crítico en Paulo Freire: Implicaciones para la educación superior”. *Revista digital Matemática*, Educación e Internet. Vol. 10, No 1, 2009.

⁷² Carlos Aburto Cotrina (Director editorial) y Noelia Gutiérrez Heraz (Editora). *Pensamiento crítico*. Revista *El Educador*, Año 4, n.º 16, noviembre 2008 del Grupo Editorial Norma. Consulta en línea el 26 de febrero de 2016. <http://www.criticalthinking.org>. Según los autores, el pensamiento crítico es autodirigido, autodisciplinado, autorregulado y autocorregido. Supone someterse a rigurosos estándares de excelencia y dominio consciente de su uso. Implica comunicación efectiva y habilidades de solución de problemas y un compromiso por superar el egocentrismo y sociocentrismo naturales del ser humano”. También ver: Richard Paul y Linda Elder, “La mini-guía para el Pensamiento crítico Conceptos y herramientas”. Fundación para el Pensamiento Crítico. www.criticalthinking.org.

⁷³ Gérard Gigand, “La dialéctica, una herramienta transdisciplinaria”, Revista *Visión Docente Con-Ciencia* Año IX, No.52, enero-febrero 2010. Nota del autor: La dialéctica, una herramienta transdisciplinaria es un artículo construido a partir del libro “Cultivarse en complejidad; la dialéctica una herramienta transdisciplinaria”.

entre el espacio habitado y el espacio habilitado para el sostenimiento de su *mundo de la vida*. El eurocentrismo es, en dicho plano, ejercido desde una doble mitología, la una, cartográfica, la otra, metageográfica. En cada uno de esos ámbitos las críticas que han podido hacerse a la visión convencional son severas y altamente ilustrativas del proceder no estrictamente científico sino ideológico y, por último, encubridor de lógicas de dominación, explotación y apropiación⁷⁴. El autor es uno de los pensadores decolonialistas del siglo XXI, sus planteamientos nos permiten profundizar la complejidad del espacio caribeño.

El debate en torno del eurocentrismo visto como epistemicidio está claramente expreso en los análisis críticos que plantea Edgardo Lander⁷⁵ en su artículo titulado “Pensamiento crítico latinoamericano: la impugnación del eurocentrismo”, en el cual hace un panorama histórico de dicho pensamiento. Al coincidir con la escuela de Dussel, Mignolo, Coronil, Wallerstein, Quijano, Zemelman, Boaventura entre otros, el sociólogo Lander admite que

Las diferentes vertientes principales del pensamiento hegemónico sobre y desde América Latina pueden ser caracterizadas como colonial/eurocéntricas. Existe una continuidad básica desde las crónicas de indias, el pensamiento liberal de la independencia, el positivismo y el pensamiento conservador del siglo XIX, la sociología de la modernización, marxismo(s) v desarrollismo en sus diversas versiones durante el siglo XX, y en la actualidad, el neoliberalismo y las disciplinas académicas institucionalizadas en las universidades del continente. Estas vertientes dominantes del pensamiento latinoamericano han sido la expresión del imaginario de la minoría, élites blancas, generalmente urbanas, que han tenido -y continúa teniendo- una mayor identificación y convergencia de intereses con los grupos dominantes en los centros metropolitanos que con las condiciones de vida y aspiraciones de la mayoría de la población. Sin embargo, se han producido igualmente otras vertientes de pensamiento y otras opciones de conocimiento sobre la realidad del continente que se han hecho en los márgenes. en la defensa de formas ancestrales alternativas del conocer, en la resistencia cultural, o asociadas a luchas políticas y/o procesos movilización popular⁷⁶.

Por su parte, Irene Sánchez Ramos y Raquel Sosa⁷⁷ expresan, en el mismo sentido, la idea de un pensamiento agotado. Afirman que

⁷⁴ José Gandarilla Salgado, *Asedios a la totalidad Poder y política en la modernidad desde un encare de-colonial*, Madrid, Anthropos Editorial, 2012, p.17.

⁷⁵ Edgardo Lander, “Pensamiento crítico latinoamericano: la impugnación del eurocentrismo”, *Revista de Sociología*, No. 15, Año 2001.

⁷⁶ Lander, ídem., 2001, p.13.

⁷⁷ Irene Sánchez Ramos y Raquel Sosa (Coords.), Prólogo: *América Latina: los desafíos del pensamiento crítico*, vol. I, México, Siglo XXI editores, 2004.

Hasta por lo menos de los años setenta, el pensamiento crítico latinoamericano -tomando América Latina como objeto de estudio- tuvo como características principales: con elementos comunes pero con diferencias y heterogeneidades internas; la incorporación de la historia -intra y extra regional- como marco fundamental para la problematización de ese objeto de estudio y la búsqueda de alternativas concretas; la incorporación de la totalidad y la dialéctica como herramientas epistemológicas; el sentido de compromiso social no sólo en la elección de temáticas, sino también en la construcción de problemas de investigación. Es en la segunda mitad del siglo XX cuando más claramente el pensamiento crítico latinoamericano fue desplazado por las formas de producción propias del pensamiento neoliberal. Con la eliminación física de prácticamente toda una generación de intelectuales se fracturó la continuidad en la formación de nuevas generaciones, a lo cual se sumó la destrucción de las universidades públicas como espacios de producción y reproducción del pensar crítico. El modelo de interpretación de la realidad que se impuso conjugó democracia liberal formal y economía de libre mercado como “nuevo” y “único” camino para acceder al desarrollo. De esta manera, el pensamiento dominante no sólo cercenó el campo de posibilidades para problematizar la realidad, sino que redujo, *a priori*, la búsqueda de alternativas a los parámetros de este marco de interpretación.

1.2.2. Matices del pensamiento crítico caribeño.

El pensamiento crítico caribeño se fundamenta en dos parámetros principales: las distintas formas de resistencia (cultural, social, política, intelectual) y los procesos de revolución (cimarronaje, rebelión, movimientos guerrilleros e independencias). Ambas fuentes empíricas dieron lugar a la teoría decolonial, el anticolonialismo. Éste constituye la expresión de mayor significación en su crítica a la modernidad. El cimarronaje y la guerrilla⁷⁸ son las formas de resistencia más antiguas en las Antillas y Latinoamérica. Por lo que se piensa a propósito de la genealogía de este conocimiento, es importante precisar que el “pensamiento caribeño o insular” como tal, ya existía hace años, mucho más antes

⁷⁸ Al respecto, Antonio Pérez, citando a Codina Ivema, quien retoma a una ensayista argentina radicada en Cuba, señala que Enriquillo, el cacique de Bahoruco (Quisqueya-Ayti en Taínos) instaló en el año 1519 la primera guerrilla en América Latina con tácticas aún vigentes y con la que logró al cabo de una larga lucha el reconocimiento de los fueros como hombres libres de su etnia». Al parecer, la lucha de este cacique Taíno duró 14 años - ¿el lapso previsto para el triunfo de un foco guerrillero? - durante los cuáles lo primero que hizo fue “multiplicar sus sementeras y habitaciones en sitios inaccesibles” y después «preparó un plan de guerrilla para evitar la lucha frontal, dada su inferioridad en armas»; este plan contemplaba «la táctica de no permanecer jamás en un lugar fijo, con lo que desorientaba a los españoles». Continúa el ensayo asegurando que «todas estas medidas tácticas y estratégicas, configuran hoy, a cuatrocientos años, el ABC de la guerrilla que se ha aplicado en nuestra América en este siglo». Véase, Antonio Pérez, “Rememorando la historia: La antropología de los guerrilleros”, en *Revista Pukara*, marzo de 2011, Año 4, pp.5-7. Por su parte, Ivema escribió el artículo «Enriquillo y la primera guerrilla de América»; págs. 22-36, en Casa de las Américas, La Habana, n° 107, marzo-abril 1978. El cimarronaje es considerado como la primera forma de resistencia de los esclavos de origen africano contra la barbarie europea de la colonización. François Mackandal fue el impulsor entre 1751 y 1758.

de la llegada de los aventureros y colonizadores europeos, que remontaría a los años 300 a. C, como señala el filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel⁷⁹.

Sin embargo, en la era moderna, el “pensamiento crítico caribeño” tiene sus premisas en los levantamientos que surgieron en la región durante la colonización europea y, se concretó con la revolución haitiana en 1804⁸⁰. Luego, esta revolución contagió a los diferentes movimientos independentistas, sociopolíticos, culturales e intelectuales en América Latina y África⁸¹. Por estas razones, dicho pensamiento se inscribe en una epistemología des-colonizadora y emancipadora.

El anticolonialismo caribeño nació bajo los efectos destructivos y deshumanizantes de la colonización y el giro constante de los imperialismos capitalistas. Su postura política, supuestamente filosófica, es oponerse a la dominación económica, política y cultural de un pueblo sobre otro. Mientras el poscolonialismo emergió al margen del occidentalismo desde los estudios poscoloniales suscritos a estudiar y analizar la dinámica transformadora de la dominación y el poder en las sociedades consideradas subalternas y/o excolonias.

No es cierto que el anticolonialismo y el poscolonialismo son dos vertientes de pensamiento del Caribe, mucho menos el segundo es derivado del primero, como lo plantean Juan Carlos Arriaga y Johannes Maerk⁸² en su artículo titulado “Anticolonialismo y poscolonialismo en el pensamiento caribeño. Es un texto escrito desde la teoría de la controversia adoptada en la filosofía de las Relaciones internacionales

⁷⁹ Para tener una idea más precisa sobre las fuentes teórico-empíricas del pensamiento latinoamericano y caribeño, ver, Enrique Dussel, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino”,* Siglo XXI editores, 2009.

⁸⁰ La revolución haitiana fue la primera en América Latina seguida de la mexicana de 1810 y la segunda en el Continente americano después de la estadounidense de 1776.

⁸¹ Simón Bolívar, el libertador de América Meridional, consiguió todos apoyos necesarios del presidente haitiano Alexandre Pétion, en 1816, para liberar al subcontinente. De igual forma, Javier Mina de México recibió apoyos haitianos. La contribución de Haití al movimiento de descolonización de África es considerable: el país puso de acuerdo a la ideología de los Países No Alineados para salirse del yugo colonial europeo; Benito Sylvain, uno de los protagonistas del panafricanismo, fue representante diplomático del gobierno de Nord Alexis ante el Rey Menelik II de Etiopía. Haití otorgó apoyo financiero a la armada de este país para derrotar a la armada italiana en la “batalla de adoua” ocurrida en 1896.

⁸² Juan Carlos Arriaga Rodríguez y Johannes Maerk, “Anticolonialismo y poscolonialismo en el pensamiento caribeño”, en Irene Sánchez ramos y Raquel Sosa Elízaga (coord.), *América Latina: los desafíos del pensamiento crítico*, México, Vol.1, Co-ediciones Siglo XXI / Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-UNAM, 2004, pp.138-163. “Colección El debate latinoamericano”.

que deja en la sombra las fuentes epistémicas que darían luz al debate. Además, hace falta la precisión del uso epistemológico del prefijo *pos*, al asignar a Fanon y Senghor como escritores poscoloniales. Sin embargo, ambos articulistas tienen razón cuando afirman que el anticolonialismo nunca fue reconocido por el pensamiento occidental. Aunque tal reconocimiento no borra en nada el significado histórico y epistemológico del anticolonialismo.

Con Walter Mignolo⁸³ pude fortalecer mi posición sobre la diferencia entre ambas vertientes, quien reflexiona en torno al giro epistémico y la emergencia del pensamiento decolonial y, expresa de esta manera: “Mi tesis es la siguiente: el pensamiento decolonial emergió en la fundación misma de la modernidad/colonialidad como su contrapartida. Y eso ocurrió en las Américas, en el pensamiento indígena y en el pensamiento caribeño. Continuó luego en Asia y África, no relacionados con el pensamiento decolonial en las Américas, pero sí como contrapartida de la reorganización de la modernidad/colonialidad del imperio británico y el colonialismo francés. Un tercer momento ocurrió en la intersección de los movimientos de descolonización en Asia y África, concurrentes con la guerra fría y el liderazgo ascendente de Estados Unidos. Desde el fin de la guerra fría entre los Estados Unidos y la Unión Soviética, el pensamiento decolonial comienza a trazar su propia genealogía. El propósito de este artículo es contribuir con ella. En este sentido, el pensamiento decolonial se diferencia de la teoría poscolonial o de los estudios poscoloniales en que la genealogía de estos se localiza en el posestructuralismo francés más que en la densa historia del pensamiento planetario decolonial”.

Para aclarar el uso epistemológico del término, acudí a la definición clásica del poscolonialismo. Según el diccionario de antropología, este último es una tradición crítica interdisciplinaria que analiza el impacto del poder colonial en las culturas de los pueblos colonizadores y colonizados en el pasado, y la reproducción de relaciones, representaciones y prácticas coloniales en el presente. El poscolonialismo tuvo su origen en las humanidades, sobre todo en estudios literarios y culturales, en los que recibió su ímpetu más notorio de la crítica seminal de Edward Said (1978) al orientalismo. Pero el intento generalizado a cartografiar los desplazamientos culturales del colonialismo hacia

⁸³ Walter Mignolo, “Pensamiento decolonial, Desprendimiento y Apertura. La pequeña historia”, mayo de 2003. Consulta en línea el 29 de febrero de 2016. <http://www.olimon.org/uan/18-decolonial-mignolo.pdf>

el presente (“poscolonial”) han amenazado con desestabilizar el término mismo. Anne McClintock (1992) sostuvo que el poscolonialismo está acosado por la misma figura que procura desplazar, ya que sigue dándole un lugar privilegiado a Europa como sujeto central de la “Historia” al reorientar el mundo en torno del eje único y abstracto de lo colonial-poscolonial⁸⁴.

Algunas críticas más acerbas del poscolonialismo se encuentran en Dirlík (1994), quien sostuvo que el poscolonialismo es un culturalismo que coincide con los nuevos regímenes globales de acumulación de capital; que sus raíces en el posestructuralismo lo hacen incapaz de teorizar sobre las estructuras del capitalismo contemporáneo, que su concentración sobre la constitución de la subjetividad poscolonial excluye “una narración del mundo fuera del sujeto” y es poco más que una proyección encubierta de las subjetividades de los intelectuales del Tercer Mundo dentro del espacio académico de Occidente⁸⁵.

Es una evidencia que el pensamiento crítico caribeño se origina en los fundamentos de la teoría decolonial, es decir, la des-colonialidad y el anticolonialismo. Ambas corrientes son consideradas como herramientas epistemológicas para pensar el “mundo” de los oprimidos e invisibilizados: el colonizado, la mujer doméstica y explotada, el negro, el indígena, el hombre explotado y el migrante consternado y, asimismo, para proyectar “otro mundo posible” que reconceptualiza y recontextualiza la convivencia ontológica entre los seres humanos; esto es más allá de lo que Leopoldo⁸⁶ Zea expresa como “discurso desde la marginación y la barbarie”.

El origen de este pensamiento tiene que ver, por supuesto, con los distintos movimientos revolucionarios, intelectuales y varias corrientes de pensamiento pragmático del Caribe insular (el cimarronaje, el indigenismo, la negritud, la criolidad y la criollización) que plasman la problemática de la integridad e identidad caribeña y la reivindicación de los valores etnoculturales de los pueblos que habitan este espacio insular. Más allá de la división geo-política y económica de la región antillana, las particularidades de la

⁸⁴ Thomas Barfield, *Diccionario de antropología, México*, Editorial Siglo XXI editores, 2000, pp.412-413.

⁸⁵ Barfield, *idem.*, p.413.

⁸⁶ Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

insularidad caribeña se encuentran en el hecho de que esta región desafía la modernidad occidental en su largo proceso que dura siglos. Por esta razón, Eduardo Grüner afirma que la revolución haitiana de 1804 –la primera y más radical de América Latina- produce objetivamente el primer gran “discurso”, una “contra-modernidad”, a escala mundial.

A diferencia de Europa que usaba epistémicamente “lo extraño” como referente explicativo, a partir de experiencias basadas en trabajos etnográficos e investigaciones realizadas en África (Egipto, Etiopía) y Asia (China, India), supuestamente primeras fuentes de conocimiento que dio lugar a la construcción del pensamiento dominante - durante siglos, el Caribe insular ha cambiado el paradigma dominante y tratado de construir su propio pensamiento: un universo de conocimientos desde *lo dominado*. Esto implica un tipo de pluralismo epistemológico al revés: la preeminencia de experiencias en un contexto dado. Por primera vez, en la historia universal de la humanidad y más allá de la concepción occidental del mundo, los oprimidos – los *invisibilizados* y dominados en el lenguaje de Albert Memmi – participan no como espectadores reprimidos sino como actores potentes en la escena mundial. Aquellos dominados crean su espacio dentro del espacio universalmente mundializado. Sin embargo, esto no significa que esta postura obstaculiza –en el pensamiento crítico caribeño- la existencia de la dimensión transversal del conocimiento, por el contrario, se fundamenta en la teoría de la transculturalidad desarrollada por Fernando Ortiz⁸⁷

Por lo anterior, el pensamiento crítico caribeño, en su fase más pragmática, concretó su ideación (génesis y proceso) en las revoluciones de independencias del siglo XIX impulsadas y extendidas por los libertadores antillanos a todo el continente americano. Este pensamiento tiene sus raíces históricas en los tiempos decimonónicos que habitaban los primeros resistentes nativos del espacio insular. Es decir, el Archipiélago de las Antillas posee un pensamiento propio mucho más antes que la colonización europea, aunque apenas se va aseverando su potencialidad en los ámbitos académicos y, continúa buscando su lugar en el pensamiento occidental. La postura crítica de pensamiento caribeño puede entenderse como la expresión de un desencanto del mundo colonial

⁸⁷ En su obra *El contrapunteo...* (1940), el antropólogo cubano rechaza el concepto *Aculturación* desarrollado por Malinowski y lo sustituye por *Transculturación*, para explicar el grado de intercambio cultural entre Europa y el Caribe.

imperialista. Esto permite sostener que los matices del pensamiento crítico caribeño coinciden con la necesidad de ofrecer a la humanidad otra alternativa civilizatoria fuera del mundo del (neo)colonialismo y la esclavitud “moderna”. Nkrumah define el neocolonialismo como la última etapa del imperialismo⁸⁸, en el cual se legitima la esclavitud en sus formas (pos)modernas más ilusionistas y explotadoras.

La descolonización que fue impulsada en el Caribe insular a principios del siglo XIX se percibe hoy como un principio de la “teoría de los oprimidos” por haber puesto fin a la esclavitud y derrotado al imperialismo colonial europeo. En esta perspectiva, este principio descolonizador se impone como la matriz fundamental del antillanismo revolucionario. Pero, esto tiene un peso geopolítico muy significativo en el destino de la región insular que puede analizarse en dos ámbitos: por un lado, los pueblos del Caribe insular entran en proceso de recuperar su dignidad humana y demuestran que otro mundo es posible; por otro lado, las potencias colonialistas nunca perdonan a los negros oprimidos de sus levantamientos radicales por haber afrontado por primera vez la modernidad occidental capitalista en su trayectoria histórica. Eduardo Grüner afirma que, con cierta razón, la constitución haitiana de 1805 tras la revolución de independencia creada por los antiguos esclavos negros es un verdadero “ensayo crítico” de la modernidad americana. Las críticas de esos ámbitos se revelan pertinentes dentro los estudios decoloniales, y mucho más dentro los estudios poscoloniales que objetivan analizar los efectos y las nuevas dinámicas del colonialismo; mientras los decoloniales denuncian estas prácticas.

La expresión crítica que muchos intelectuales caribeños emprendieron -y continúa componiendo- frente al pensamiento eurocéntrico y el pragmatismo geopolítico occidental (europeo y norteamericano) destaca la mayor importancia para la comprensión del pensamiento crítico caribeño, incluso desde los mismos conceptos de *libertad* e *igualdad* propiciados por los valores occidentales. Este pensamiento insular, como lo hemos mencionado, se encuentra con mayor alcance, en primer lugar, en las corrientes

⁸⁸ Kwame Nkrumah, *Neocolonialismo, última etapa del imperialismo*. Siglo XXI editores. México, 1967. Nkrumah (1909-1972) fue jefe de gobierno (1957-1960) luego presidente de Ghana (1960-1966) y defensor de los pueblos subdesarrollados víctimas del neocolonialismo. En esta obra, que es casi un tratado de economía política de África, el autor ha afirmado su tesis no sobre supuestos, sino en elementos concretos y consistentes como los que se desprenden del operar de la alta finanza internacional.

ideológicas: cimarronaje, guerrilla y revolución⁸⁹, - fueron convertidas en el arma ideológica pionera más eficaz en liberar a los oprimidos de su condición existencial codificada por la esclavitud; en segundo lugar, denuncia la imposición neocolonial y/o poscolonial de las innovaciones liberales de la modernidad capitalista.

En esta óptica, la negritud y el indigenismo⁹⁰ representan, en los tiempos actuales, la herramienta crítica eficazmente más novedosa con perspectiva integral para enfrentar al pensamiento occidental dominante, el cual busca siempre la condición de sometimiento de otros pensamientos; en la misma línea, los conceptos de criolidad, criollización y antillanidad o caribeñidad se perciben como espacios discursivos y de reivindicación de los valores etnoculturales del Caribe insular incluye sus raíces étnicas. La famosa obra de Édouard Glissant⁹¹ *El discurso antillano* puede interpretarse como un esfuerzo epistemológico para recuperar la especificidad e identidad antillana en la dignidad más allá de la otredad absoluta que el discurso colonialista reductor le había asignado durante siglos.

1.2.4. El Caribe insular como herramienta para la reflexión anticolonial.

Es fundamental apuntar y promover la dimensión crítica del Caribe insular en torno a su historia des-colonizadora y revolucionaria. En este sentido, Haití y Cuba se imponen entonces como un núcleo crítico desde los cuales se puede, de verdad, cuestionar los giros de la modernidad capitalista. La situación de Puerto Rico de Estado Libre Asociado requiere atención profunda de los académicos, intelectuales e investigadores de la región. Muchas islas siguen siendo colonias bajo el llamado de Territorios autónomos y/o dependientes de Francia, Inglaterra, Holanda y Estados Unidos. Este panorama despliega cada día más la problemática de la complejidad de la región.

⁸⁹ Luis Villoro, al analizar la revolución de independencia mexicana como un complejo de movimientos, señala dos tendencias: desde la una, la revolución se ve como una reacción tradicionalista contra las innovaciones liberales de la península y en defensa de los valores hispánicos y religiosos amenazados (punto de vista defendido por Marius André y Cecil Jane); desde la otra la revolución aparece como una de las manifestaciones de la conmoción universal provocada por la "Ilustración" y la revolución democrático-burguesa de Francia (punto de vista defendido por Alfonso Teja Zabre, entre otros). Al respecto

⁹⁰ Según Leopoldo Zea (1991), Negritud e Indigenismo son dos conceptos ideológicos que tienen su origen en una situación que es común a los hombres de África negra y Afroamérica por un lado y de Latinoamérica o Indoamérica por el otro: la situación de dependencia. Citado por Glodel Mezilas en "La cuestión de la identidad cultural en las Antillas", en Ana Crespo Solana y María Dolores González-Ripoll (Coords.): Vol. III, Historia de las Antillas no hispanas, en Consuelo Naranjo Orovio (Dir.), Historia de las Antillas, Madrid, Consejo Superior de Investigación Científicas Ediciones Doce Calles, 2011, pp.123-148.

⁹¹ Édouard Glissant, *El discurso antillano*, La Habana, Fondo Editorial Casa de las Américas, 2010.

Otro aspecto puede ser abarcado como autocrítica o crítica interna en la medida en que el mismo Caribe insular deja plantearse interrogaciones pertinentes sobre su situación en el panorama geo-político y cultural regional. Los hechos geohistóricos son más que evidentes. Sin pretender hacer una lista exhaustiva, mencionaré algunos, por ejemplos, todos los estados latinoamericanos, con excepción México, sumaron a la decisión norteamericana de tener Cuba fuera de la Organización de los Estados Americanos (OEA) en la Conferencia de Punta del Este fechada en 1962⁹²; en aquella reunión el voto de Haití fue decisivo. Otro ejemplo es la exclusión dentro de la academia, a pesar de que el tema de lo decolonial interpela a muchos escritores e investigadores, el Caribe sigue siendo un espacio poco abarcado en Estudios Latinoamericanos. En el marco de esa lectura crítica, basta con observar actualmente una ocupación militar en Haití dirigida por varios países latinoamericanos y encabezada por Brasil, la Minustah⁹³.

No es casual que la dominicanidad y la haitianidad se enfrentan históricamente y generan conflictos culturales, geográficos, fronterizos e identitarios. En la actualidad, la cuestión migratoria pone en riesgo toda unidad política de la isla. Recientemente, la Corte Constitucional Dominicana, en su resolución bautizada Sentencia TC/0168/13⁹⁴, desconoce la nacionalidad dominicana a los dominicanos (nativos) indocumentados de origen parentesco haitiano incluyen aquellos haitianos que viven en la parte oriental de la isla hace más de 50 años. Esa violación de la propia ley “jus soli” por parte de la República Dominicana muestra el grado de una construcción del anti-haitianismo, por consiguiente, del anti-caribeñismo. Esto ha generado también el mal humor dentro de la comunidad regional la CARICOM –*Caribbean Common Trade*- y otras organizaciones de derechos humanos a nivel regional e internacional.

⁹² En la Conferencia de Punta del Este inaugurada en Uruguay el 22 de enero de 1962 Estados Unidos logró la exclusión de Cuba de la Organización de los Estados Americanos.

⁹³ Nicolas Jean, “La crítica al concepto de seguridad colectiva en el regionalismo latinoamericano desde la filosofía convivencial: Brasil y Minustah – Misión de las Naciones Unidas para la Estabilización en Haití”. Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos, Posgrado en Estudios Latinoamericanos, FyL/FCPyS, 2012; Andreas Feldmann y Esteban Montes, *La Experiencia chilena en Haití: Reflexiones sobre el Rol de Chile en Materia Emergente*, Santiago de Chile, compilación, 2010.

⁹⁴ Se puede consultar en línea: Expediente núm. TC-05-2012-0077, relativo al recurso de revisión constitucional en materia de amparo incoado por la señora Juliana Dequis (o Deguis) Pierre, contra la Sentencia núm. 473/2012 dictada por la Cámara Civil, Comercial y de Trabajo del Juzgado de Primera Instancia del Distrito Judicial de Monte Plata, en fecha diez (10) de julio de dos mil doce (2012). <https://www.tribunalconstitucional.gob.do/.../Sentencia%20TC%200168-13%20-%20...>

1.3 “De la igualdad de las razas humanas” y “Nuestra América” como fuentes empíricas y epistémicas.

Las obras de Antenor Firmin⁹⁵ y José Martí⁹⁶ - *De la igualdad de las razas humanas. Antropología positiva* y *Nuestra América* respectivamente-, destacan mayor importancia para entender la complejidad del Caribe insular en su multidimensionalidad. La aprehensión del peninsularismo caribeño como espacio multidimensional: zona geográfica de resistencia, región tradicionalmente geopolítica, ruta internacional del comercio de alta importancia, espacio geoestratégico de hegemonías, foco etnocultural fenomenológico, nos ofrece en el plano epistemológico-metodológico la latitud de un pluralismo epistémico que se origina en las experiencias y los contextos – puesto como criterios de todo conocimiento. Ambas obras permiten abarcar la geo-etnorealidad caribeña como un hecho total caribeño y, asimismo, dan un marco teórico y empírico muy relevante en la medida en que trazan un hilo conductor de metodología para fundamentar el pensamiento crítico caribeño.

1.3.1 Aportaciones epistemológicas.

Ambas obras publicadas durante las dos últimas décadas del siglo XIX son obviamente fuentes epistémica y empírica para pensar el universo caribeño desde la teoría crítica. La primera publicada en 1885 por Antenor Firmin es un clásico de la teoría decolonial y antropología crítica. En esta obra Firmin defiende los valores de la raza negra a escala mundial y sostiene desde la postura ontológica que la igualdad natural existe en todas las razas humanas. La segunda publicada en 1891 por José Martí es un clásico en el plano de la ética política, teoría decolonial y filosofía política. Lo valioso reside en que las dos obras plantean la cuestión del hombre oprimido, la integridad e identidad del hombre caribeño y, prevalecen la teoría crítica como punto de partida del conocimiento caribeño. Firmin y Martí son dos pensadores más destacables del siglo XIX caribeño que han producido y preconizado un discurso antillano centrado en “lo real antillano”, sus ideas reflejan la vitalidad y el modo de construcción del pensamiento crítico caribeño.

⁹⁵ Joseph Antenor Firmin (1850-1911), *De l'Égalité des races humaines. Anthropologie positive*, Paris, Librairie Cotillon, 1885. Nacido en Cabo-Haitiano en 1850, Haití, trasladó a Francia en 1883, y murió a Santo Tomás en 1911. Fue miembro de la Sociedad de Antropología de París (SAP).

⁹⁶ José Martí (1853-1895), *Nuestra América*, Revistas Ilustrada de Nueva York, Nueva York, el 1 de enero de 1891 y El Partido Liberal, México, el 30 de enero de 1891. Nacido en 1853, vivó en Nueva y murió en 1895. Fue el fundador del Partido Revolucionario Cubano. En este trabajo nos apoyamos también a sus artículos “Mi raza” y “A la raíz” (1893) para recuperar la dimensión de su pensamiento antropológico.

Pretendo destacar -en ambas obras en cuestión, por un lado, las aportaciones teóricas y epistemológicas al pensamiento crítico caribeño y en el ámbito de las ciencias sociales y humanidades. Por otro lado, resaltar la “dimensión ontológica del ser humano” y fundamentar las nociones de “igualdad de las razas humanas” e “identidad universal del hombre”. Estas consideraciones epistemológicas permiten matizar, en ambos autores, un nuevo enfoque antropológico desde una perspectiva profundamente caribeña: la “antropología del semejante”⁹⁷. En esta propuesta el “otro” no se considera sino como “semejante”; un paradigma central dentro las perspectivas analíticas de la antropología crítica contemporánea. En aquella propuesta teórico-epistemológica, me apoyé en la postura antropológica del japonés Tadashi Yanai⁹⁸, quien plantea, con anterioridad a este trabajo, la cuestión de “lo semejante”; lo que desarrollaré ampliamente en el sexto capítulo.

La epistemología (etimológicamente epistemê=conocimiento y logos=estudio: ciencia del conocimiento) nace de la filosofía de las ciencias a partir de la siguiente interrogación kantiana respecto a la producción del conocimiento (discurso científico y otro), *Que puis-je savoir avec certitude?*⁹⁹ Este vocablo puede ser entendido, según Miguel Bueno¹⁰⁰, como un continuo registro de inacabadas superaciones y transformaciones que denotan las fases del desenvolvimiento intelectual, implicando la continua evolución del pensar y la relativización de ideas anteriores, sin pretensión de llegar a la perfección absoluta del pensamiento. Por su parte, León Olivé¹⁰¹ percibe la epistemología como la disciplina que analiza críticamente las prácticas cognitivas, es decir, aquellas mediante las cuales se genera, se aplica y se evalúan diferentes formas de conocimiento. Ambos filósofos latinoamericanos concuerdan que la epistemología implica distintas formas de aprehender una realidad.

⁹⁷ Dicha antropología se desarrolla en el sexto capítulo.

⁹⁸ Tadashi Yanai, “De “lo otro” a “lo semejante””: propuesta para una etnografía de futuro”, publicado en la revista *Mitológicas*, Centro Argentino de Etnología Americana, Buenos Aires, No.10, 1995, pp.53-60.

⁹⁹ Con esa pregunta ¿Qué puedo saber con certeza?, Kant busca saber en el análisis científico cómo los científicos establecen criterios desde los cuales pretenden establecer un verdadero conocimiento.

¹⁰⁰ Miguel Bueno, *Principios de Epistemología*, México, Editorial Patria S.A La impresora Azteca, 1960.

¹⁰¹ León Olivé, *Racionalidad epistémica*, Madrid, Editorial CSIC-CSIC Press, 1995. También Hugo Zemelman, “Pensar teórico y pensar epistémico. Los desafíos de la historicidad en el conocimiento social” en Irene Sánchez Ramos y Raquel Sosa Elizaga (Coords.) *América Latina: los desafíos del pensamiento crítico*, Colección El debate latinoamericano, No.1, México, 2004, pp.21-33.

Este punto de vista latinoamericano de la epistemología se aleja un poco de la percepción occidental dominante considerada como principio universal. Desde este último, se destacan ejemplos. Según Georges Canguilhem citado por Lecourt¹⁰², la epistemología de G. Bachelard es una historia de las ciencias siempre en acto. Afirmación que permite a Lecourt señalar que “la epistemología y la historia de las ciencias van a fundamentarse en el campo de la ciencia de la historia. El reconocimiento de la historicidad del objeto de la epistemología impone una nueva concepción de la historia de las ciencias. La epistemología de Gaston Bachelard era histórica; la historia de las ciencias de Georges Canguilhem es epistemológica. Dos maneras de enunciar la unidad revolucionaria que ambos establecen entre epistemología e historia de las ciencias”.

Parte de esas posiciones epistemológicas, mi trabajo se quiere ser un horizonte epistemológico de las ciencias del hombre desde el Caribe insular en la medida en que dicha región presenta otras alternativas epistemológicas y, asimismo, permite pensar más allá de los esquemas occidentales otro mundo posible, lo que Boaventura problematiza, desde una perspectiva crítica, como epistemología de la visión. Él dice que la visión única, lejos de ser un fenómeno natural, es el producto consustancial o producto/productor original, de la destrucción creativa de la ciencia moderna. El reverso de la fuerza de la visión única es su incapacidad para reconocer visiones alternativas. Las prácticas sociales son prácticas de conocimiento, pero pueden ser reconocidas como tales en la medida en que sean el espejo del conocimiento científico. En el marco del desarrollo de mi trabajo, el Caribe insular se impone como espacio de revolución epistemológica.

La presente investigación se fundamenta en la “experiencia” y el “contexto” como horizontes epistémicos privilegiados de toda teoría del conocimiento. Al propulsar la reflexión epistemológica sobre el Caribe insular implica un desplazamiento epistemológico del pensamiento único dominante bajo la forma eurocéntrica de la ciencia moderna hacia un pensamiento emergente desde lo dominado. Para ello, abarqué las obras de ambos intelectuales caribeños, Anténor Firmin y José Martí¹⁰³, como fuentes

¹⁰² Dominique Lecourt, *Para una crítica de la epistemología*, México, 8 ed., Editorial siglo XXI editores, 2007.

¹⁰³ Anténor Firmin, *De l'égalité des races humaines. Anthropologie positive*, Paris, 1885. José Martí, *Nuestra América*, México, 1891.

epistémicas y empíricas en términos de revolución epistemológica; en quienes destacamos los conceptos de “igualdad de las razas humanas” e “identidad universal del hombre” incluye la noción del Caribe insular como una apertura epistemológica para pensar otro mundo posible contra todo “privilegio epistemológico” de tipo dominante. El privilegio epistemológico, señala Boaventura de Sousa Santos¹⁰⁴, que la ciencia moderna se concede a sí misma es, pues, el resultado de la destrucción de todos los conocimientos alternativos que pueden venir a enjuiciar ese privilegio. En otras palabras, el privilegio epistemológico de la ciencia moderna es producto de un epistemicidio. La destrucción del conocimiento, afirma Santos, no es un artefacto epistemológico sin consecuencias, sino que implica la destrucción de prácticas sociales y la descalificación de agentes sociales que operan de acuerdo con el conocimiento enjuiciado.

1.3.1 Premisas cognoscitivas a la complejidad caribeña.

La investigación se inscribe dentro de los marcos de la teoría crítica. Congrega reflexiones epistemológicas sobre el pensamiento crítico caribeño desde el Caribe insular. Por ello, la elección de trabajar Anténor Firmin y José Martí destaca un interés particular en cuanto a su postura crítica; el primero casi desconocido y el segundo muy conocido en el ámbito académico y de la investigación. Sus ideas y obras trazan pistas epistemológicas para comprender la complejidad del espacio insular como un espacio de cartas de intereses etnohistóricos, geopolíticos y estratégicos, trans-comerciales y marítimos. El desarrollo del Caribe insular, en todos los ámbitos, requiere la alta comprensión de dicha complejidad.

Ambos autores caribeños, contemporáneos y amigos, se reunieron en el año 1893 en Haití, debatieron la problemática de las Antillas y se acordaron sobre la necesidad de abarcar con profundidad el hecho antillano. Defendían la dignidad antillana y la necesidad de resaltar los caracteres nacionales de la subregión contra el imperialismo colonial europeo y el auge del imperialismo hegemónico norteamericano. Este encuentro es considerado como punto de inflexión de la noción de solidaridad promovida durante todo el siglo XIX caribeño. Desde luego, el Antillanismo se percibe como un impulso

¹⁰⁴ Boaventura de Sousa Santos, *Una epistemología del Sur*, México, Co-Editoriales Boaventura de Sousa Santos/CLACSO/Siglo XXI editores, 2009, p.81.

ideológico a la geopolítica caribeña, un marco temporal en que se estudia empíricamente los matices de ese pensamiento.

La aprehensión de este insularismo o el espacio insular como espacio dimensional ofrece en el plano epistemológico la latitud de partir de un pluralismo epistémico que se origina en las experiencias y los contextos – puestos como criterios de todo conocimiento. De hecho, esto permite estudiar y analizar los paradigmas que condicionan la realidad del Caribe, lo que llamo la “geo-etnorealidad caribeña”.

Firmin y Martí, en su postura, hacen del Caribe insular no sólo una rica base de datos empíricos sino también una fuente de crítica epistemológica. Sus obras mencionadas con anterioridad destacan mayor importancia para entender la complejidad del Caribe insular en su multidimensionalidad. Aquellas obras permiten abarcar la geo-etnorealidad caribeña como un “hecho total caribeño”.

1.3.3 El rescatar antropológico de ambas posturas: la cuestión de “lo humano”.

En esta subsección, se plantea el interés epistemológico de la investigación y su finalidad hacia la realidad caribeña y latinoamericanista. Firmin y Martí abrazaron la causa del hombre oprimido a la vez víctima del discurso y las prácticas coloniales. La relevancia de su obra se justifica antropológica y epistemológicamente, con mayor profundidad y lucidez, en la medida en que sus textos en cuestión se perciben como referentes en cuanto a un marco teórico desde el cual se puede defender al hombre caribeño, a nivel ontológico, como un ser humano que forma parte de la comunidad humana. El hombre en general es ante todo un *ser* semejante a sus pares en el seno de la naturaleza. Este principio ontológico-humanista atraviesa los escritos de Firmin y Martí.

En esta perspectiva, los textos *De igualdad de las razas humanas. Antropología positiva y Nuestra América* se convierten en unas de las precursoras para los estudios etnoculturales y antropológicos del Caribe insular y Latinoamérica. Razón por la cual, es imperativo rescatar la dimensión antropológica de ambas posturas con finalidad de proponer una nueva epistemología desde el Archipiélago de la Antillas. En el corazón de esas posturas se enfatiza una proyección del *hombre* a escala universal como parte de la naturaleza y la humanidad. Para Firmin, la igualdad natural existe en todas las sociedades humanas sin ningún prejuicio de ser inferior o superior de una sobre otra. Por su parte,

Martí proyecta un discurso esencialista sobre la identidad universal del hombre, en el cual pretende definir al hombre cualquiera como un ser universalista, no por su afectación geográfica o escuela de pensamiento sino por su pertenencia inmediata a la naturaleza. Ambos autores coinciden sobre el tema que más ha preocupado las escuelas de tradición filosófica y antropológica.

2. Sustento teórico-conceptual y metodológico.

El presente capítulo abarca lo teórico, lo conceptual en términos de debate epistemológico y lo metodológico de la investigación. En primer lugar, se discuten las teorías que pretendemos utilizar como herramientas fundamentales para el desarrollo de este trabajo. En segundo lugar, se trata de definir los principales conceptos que son ineludibles para una comprensión cognoscitiva de la temática y, asimismo, delinear los marcos teórico-conceptuales que elucidarían el punto de partida y el punto de llegada de aquel trabajo. Por el último, se expone la metodología adoptada para llevar a cabo dicha investigación y las preguntas pertinentes consideradas como guía hipotético-metodológica.

2.1. En torno al debate teórico.

El debate teórico gira en torno de una revisión epistemológica de las principales posturas teóricas que han abordado la cuestión del ser humano y, posiblemente, habían teniendo cierta influencia sobre Anténor Firmin y José Martí durante las últimas décadas de la segunda mitad del siglo XIX. Ambos pensadores combatieron contra las teorías, los discursos racistas y raciales que promovían la inferioridad de la raza negra y la invisibilización del ser negro, los cuales favorecían el desarrollo histórico del colonialismo. Su pensamiento humanista, anticolonialista y emancipador trasciende el pensamiento caribeño y, asimismo, permite profundizar el tema de los estudios decoloniales en la región insular. Firmin se preguntó cuál es la razón que permite la división de razas en superiores e inferiores. Por su parte, Martí declaró que no hay odio de razas porque no hay razas. Por lo cierto, las dos posturas remiten en cuestión el pensamiento antropológico europeo de manera relevante.

2.1.1. Premisas teóricas y antropológicas en torno a “lo humano”.

La antropología, ciencia recién independiente de la filosofía, sigue siendo al lado de ésta una de las disciplinas científicas que más ha reflexionado sobre el ser humano y tratado de estudiar y explicarlo en su multidimensionalidad. Esta consideración no pretende para nada perjudicar a las demás ciencias que, por supuesto, han contribuido a un mejor entendimiento acerca del hombre. Desde la antigüedad hasta nuestros tiempos, el estudio del hombre ha sido problema central de la filosofía; el ser humano sigue siendo un ser complejo que continúa transformando al mundo a través de sus discursos, teorías y

prácticas cotidianas. En este panorama de transformación, Firmin y Martí se convierten en unos de los críticos más importantes para el pensamiento caribeño que se origina en el siglo XIX.

Sería bastante simple de no pensar presentar, en el marco de este trabajo, un breve panorama histórico acerca del estudio del hombre (lo humano). Propongo estudiarlo desde la óptica de la antropología filosófica para un mejor acercamiento al tema. En esta perspectiva, recurrí a Ernst Cassirer¹⁰⁵ para trazar dicho recorrido epistemológico, quien ofrece una pista empírica completamente directiva del paradigma de crisis en el conocimiento del hombre de la antigüedad hasta el periodo que liga el modernismo con el postmodernismo. Esta exclusividad hermenéutico-metodológica permite evitar el exceso de aperturas discursivas filosóficas sobre el tema que no son tan necesarias desarrollar en el marco de este trabajo. A mi entender, no se trata de provocar molestias intelectuales ni restricción de fuentes empíricas sino una cuestión de metodología. En la explicación del comportamiento humano, desde las manifestaciones más elementales del hombre hasta las que son consecuencia de su intelecto, Cassirer nos hace explorar la humanidad y el hombre en relación con sus productos naturales. Nadie puede creer lo contrario de que la cuestión del hombre es un tema viejo en la historia de la humanidad. ¿Qué es el hombre? ¿cómo y de qué vive? son las preguntas más abarcadoras desde la antropología filosófica.

La importancia de este recorrido teórico y epistémico se encuentra justamente en esta crisis del pensamiento moderno sobre el universo del hombre convivencial, un pensamiento que habilita a desvalorar, cosificar, designificar otros pensamientos y a una categoría de especies humanas. Al partir de la pregunta ¿qué es el hombre? parecería que nos cayéramos todos en la misma preocupación de los predecesores de no poder tener una respuesta adecuada sino compleja. Desde Sócrates pasando por Montaigne hasta Firmin y Martí, el tema ha generado muchas controversias y continúa interpelando hoy a las facultades cognitivas humanas. Entonces, se puede sostener que, a base del pensamiento de ambos caribeños, se trata indistintamente de la búsqueda de conocer al hombre en su totalidad y la sed de interpretar sus acciones, por un lado; y, explicar la causa y el efecto

¹⁰⁵ CASSIRER, Ernst, *Antropología filosófica*, México, Fondo de Cultura Económico, Primera Edición en español, 1945, p.15.

de la esclavización secular del hombre, la explotación histórica del hombre por el hombre, la invisibilización del otro por sus semejantes entre otras, por otro lado. Estas cuestiones fueron también las principales preocupaciones de Firmin y Martí con respecto al hombre caribeño y el ser negro en general.

Con la pregunta ¿qué es el hombre?, Sócrates se separó del pensamiento presocrático sin que atacó o criticó las teorías de sus predecesores, sino fueron vistas por él como una nueva luz. Así, nace la epistemología filosófica y, por consiguiente, antropológica. Sócrates sostiene y defiende siempre el ideal de una verdad objetiva, absoluta, universal, pero el único universo que conoce y al cual se refieren todas sus indignaciones es el universo del hombre¹⁰⁶. Cassirer da una respuesta platónica a esta pregunta, dice que es una criatura constantemente en busca de sí misma, que en todo momento de su existencia tiene que examinar y hacer el escrutinio de las condiciones de la misma. Una vida no examinada, dice Sócrates en *Apología*, no vale la pena de vivirla. Su famosa máxima “conócete a ti mismo” que se apropió de Tales¹⁰⁷, entendida como tentativa de establecer una ley del progreso humano, trasciende en cierta medida el pensamiento humano moderno. Lo que Michel de Montaigne retoma en sus palabras *La plus grande chose du monde c'est de sçavoir être a soy*¹⁰⁸. Con esta frase no hizo sino introducir el método introspectivo en los estudios del hombre.

Pero, al plantear la pregunta ¿Qué sé yo? Montaigne muestra su reserva epistemológica. Sin desconocer esta inquietud en él, el filósofo humanista, al hacer del hombre su objeto de estudio, nos abre a todos antropólogos la vía antropológica para desarrollar la teoría del hombre. Lamentaba la conquista del Nuevo Mundo. Para él, el que puede ver en el espejo de su imaginación la gran imagen de la naturaleza en su variedad tan constante,

¹⁰⁶ Cassirer, op.cit, 1945, p.19.

¹⁰⁷ Según Jules Baissac, esta apotema es de Tales de Mileto. Baissac dice que “Conócete a ti mismo, Tales y luego Sócrates, quien tan felizmente se apropió de esta apotema, llegaron más alto de lo que tal vez imaginaron. Creían emitir un pensamiento moral y plantearon la ley del progreso humano” Véase la obra de Firmin, Edición 2013, op.cit., p.11.

¹⁰⁸ Cassirer, Ídem., 1945, p.15. Trad. libre: La cosa más grande en el mundo es saber de sí misma. Casi el mismo significado de la máxima cartesiana “yo pienso, luego existo”. Sobre el personaje: Michel de Montaigne (1533-1592) fue un filósofo, escritor, humanista y moralista del Renacimiento, autor de los *Essays* y creador del género literario conocido en la Edad Moderna como ensayo. Ha sido calificado como el más clásico de los modernos y el más moderno de los clásicos.

será capaz de apreciar las cosas adecuadamente. La influencia de Montaigne sobre sus posteriores está establecida

Montaigne sienta las bases sobre las cuales Hobbes, Locke, Rousseau construyeron toda la filosofía política de los siglos XVII y XVIII. La continuidad entre Montaigne y Rousseau se resalta tanto mejor cuanto que la respuesta última dada por el segundo *El contrato social*. Al igual que la interrogación inicial de Montaigne, procede de una reflexión sobre hechos etnográficos: en Rousseau, *la del Discurso sobre el origen de la desigualdad*. Casi se podría decir que las lecciones que Montaigne pide a los indios del Brasil desembocan, a través de Rousseau, en las doctrinas políticas de la Revolución francesa¹⁰⁹

Este espejo de la naturaleza que nos hace descubrir Cassirer en Montaigne fundamenta el relativismo cultural. Su pregunta puede interpretarse como un replanteamiento epistemológico y una reformulación filosófica de la pregunta de Sócrates. Montaigne transformó al hombre socrático dueño de su conocimiento en un hombre más humilde en busca de conocimiento sobre su propio ser. Para recordar la virtud de Sócrates, Cassirer puntea que, en todas las formas superiores de la vida religiosa, esta apotema socrática se considera como un imperativo categórico, como una ley moral y religiosa definitiva.

La filosofía y antropología son consideradas como disciplinas científicas más cercanas del hombre en cuanto a la búsqueda de una explicación inmediata y una integral comprensión de su vida cultural y simbólica. En este sentido, Cassirer señala que “en las primeras explicaciones míticas del universo encontramos siempre una antropología primitiva al lado de una cosmología primitiva. La cuestión del origen del mundo se halla inextricablemente entrelazada con la cuestión del origen del hombre”. Por su parte, Firmin creía que las ciencias cosmológicas ocupaban el primer lugar de la jerarquización de los conocimientos y abarcarían la geología, la física, la química inorgánica, la geografía y la etnografía¹¹⁰. Sostuvo que “cuando la etnografía y la etnología hayan hecho su trabajo, será el momento de la antropología”. Cassirer afirma que la cosmología, el sistema heliocéntrico introducido por la obra de Copérnico, representa la única base sana y científica para una nueva antropología¹¹¹. Esta afirmación puede fundamentarse en la lógica de Heráclito, quien, aunque sigue discípulo de los antiguos filósofos, se halla en la frontera entre el pensamiento cosmológico y el antropológico. Esto justificaría la posición

¹⁰⁹ Leví-Strauss, op.cit 2014, p.116).

¹¹⁰ Véase la división de los conocimientos en cuatro grandes clases por Firmin: Edición 2013, p.23.

¹¹¹ Cassirer, Ídem., 1945, p.32.

de Firmin en sus clasificaciones de las ciencias en cuanto a la importancia daba a la cosmología.

La cuestión de lo humano rodea posturas diferentes en Platón y Aristóteles. Esta diferencia gira en torno de los conceptos de “vida sensible y vida del intelecto”. Todo esto para definir al hombre en su complejidad, si no se concibe como un animal racional (Epicteto), se considera como un animal simbólico (Cassirer). Pero la polémica entre Platón y Aristóteles se centra en lo epistémico del universo del hombre. Para Aristóteles todo conocimiento tiene su origen en una básica tendencia de la naturaleza humana, que se manifiesta en las acciones y relaciones más elementales del hombre. Vale decir que todos los hombres desean por naturaleza conocer. Una prueba de ello la tenemos en el goce que proporcionan nuestros sentidos. La razón está en que este sentido, más que ningún otro, nos hace conocer y trae a la luz muchas diferencias entre las cosas. Por su parte, Platón se distancia de semejante filosofía de la vida sensible del hombre. En él, la vida de los sentidos se halla separada de la vida del intelecto por un ancho e insuperable abismo. El conocimiento y la verdad pertenecen a un orden trascendental, el reino de las ideas puras y eternas. Platón busca establecer una separación entre el mundo ideal y el mundo empírico. Mientras Aristóteles, al tratar de explicar el mundo ideal y el mundo del conocimiento en términos de vida, afirma que, en ambos reinos encontramos la misma continuidad ininterrumpida¹¹²

Con Rousseau¹¹³ la cuestión del hombre pega más a la naturaleza. El filósofo y naturalista suizo es muy conocido por su herencia de pensador radical y revolucionario mejor expresada en sus libros *El contrato social* y *Emilio, o De la educación* publicados el mismo año en 1762, en los cuales están expresadas dos frases célebres: en la primera, dice que “El hombre nace libre, pero en todos lados está encadenado”, en la segunda, afirma que “El hombre es bueno por naturaleza”. Rousseau es un pensador clave en filosofía y antropología. Pero la obra que nos interesa más de él es la titulada *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1755), publicada

¹¹² Para un conocimiento más amplio al respecto, véase Cassirer, Ídem., 1945, p.16-17.

¹¹³ Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) fue a la vez escritor, filósofo, músico, botánico y naturalista. Sus ideas políticas lo separaron de la Ilustración, su principal adversario intelectual fue Voltaire. Sus escritos compilan más de treinta libros y atraviesan hasta la fecha la historia de la vida política y humana. La obra que nos interesa se publicó en el año 1755 bajo el título francés *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*.

un siglo antes de la famosa obra racista del filósofo francés Gobineau titulada *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*, a la cual contestó el antropólogo haitiano Firmin, treinta años después, por la *De la igualdad de las razas humanas*. Quizás la obra de Rousseau inspiró a ambos teóricos sobre la raza como un fuente y referente empírica muy valiosa, además los tres fueron de habla francesa.

En esta obra de interés, Rousseau plantea el ideal de un hombre natural, pero sin posesión de pensamiento abstracto y está en proceso de adquisición el lenguaje. Para él, el hombre natural es un buen salvaje que vive disperso entre los animales, parece a cualquier otro animal porque en su mundo la auto-conservación es fundamental y casi la única preocupación. Es diferente del hombre hobbesiano que está en un constante estado de miedo y ansiedad. En esta obra, Rousseau examina dos tipos de desigualdad, natural o física y ética-política. La desigualdad natural consiste en diferencias entre la fuerza física entre un hombre y otro como resultado de la naturaleza. ¿Es posible creer que Firmin no leyó a Rousseau? En todo caso, el antropólogo haitiano no lo mencionó en su bibliografía de la específica obra.

Es interesante ver que a Rousseau no le preocupaba tanto este tipo de desigualdad y se centra más bien en la desigualdad moral establecida por convención. Argumenta que la desigualdad moral es constante en las sociedades civiles, está relacionada y es causante de las desigualdades en el poder y la riqueza. Dicha obra es en realidad un análisis crítico y sociográfico de la sociedad suiza que tuvo mucho impacto en los ideales de la revolución francesa y la política moderna, es sobre todo un ensayo político, filosófico y antropológico. Rousseau advirtió la necesidad de una unidad ciudadana al pueblo suizo: “Unámonos para garantizar contra la opresión a los débiles, contener los ambiciosos y asegurar a cada uno la posesión de lo que le pertenece”¹¹⁴

Las preocupaciones planteadas por Rousseau en torno de la problemática del hombre (primitivo y civilizado) en cuanto a la depravación de la sociedad, de aquella época hasta nuestros días, son muy pertinentes. Se observa esta inquietud en sus preguntas que hizo en su *Discurso*, tales como: ¿Qué experiencias serían necesarias para llegar a conocer el hombre primitivo y cuáles son los medios para llevar a cabo esas experiencias en el seno

¹¹⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, 1755. Madrid, traducción de Ángel Pumarega 1923, p.72.

de la sociedad? ¿De qué se trata, pues, precisamente en este discurso? Contestó que se trata de fijar en el progreso de las cosas el momento en que, sucediendo el derecho a la violencia, la naturaleza fue sometida a la ley; de explicar por medio de qué encadenamiento prodigioso el fuerte pudo resolverse a servir al débil y el pueblo a aceptar una tranquilidad ideal en cambio de una felicidad real¹¹⁵

Empecemos, dice Rousseau en su *Discurso*, por descartar todos los hechos que no afectan la cuestión. No es preciso considerar las investigaciones que pueden servirnos para el desarrollo de este tema como verdades históricas, sino simplemente como razonamientos hipotéticos y condicionales, más propios a esclarecer la naturaleza de las cosas que a demostrar su verdadero origen, semejantes a los que hacen todos los días nuestros físicos con respecto a la formación del mundo.”¹¹⁶ Cabe mencionar que las ideas del autor sobre lo humano se completan en sus distintos escritores considerados como unas de las fuentes epistémicas del pensamiento social de la era moderna.

Al respecto, Cassirer señala que con estas palabras trata Rousseau de introducir el método hipotético, que fue empleado por Galileo para el estudio de los fenómenos naturales, en el campo de las ciencias morales; y está convencido de que sólo por esta vía de razonamientos hipotéticos y condicionales podemos llegar a una verdadera comprensión de la naturaleza del hombre. La descripción que Rousseau hace del estado de naturaleza no lo es en el sentido de un relato histórico del pasado del hombre. Se trata de una construcción simbólica que se propone describir y traer a la realidad un inesperado futuro de la humanidad. Este pensamiento simbólico supera la inercia natural del hombre y le dota de una nueva facultad: la de reajustar constantemente su universo humano¹¹⁷

El siglo XIX llegó con una visión más radical y diversificada acerca del hombre. Esta reflexión trata, por decirlo así, de exponer dos tipos dominantes de hombre: el de la industria y el revolucionario-emancipador. A menudo, se confunden dentro de la lógica capitalista del *sistema-mundo*. El primero es producto de la revolución industrial en Europa, la construcción de esta especie de hombre empezó a partir de los inicios de la segunda mitad del siglo XVIII que se concretó entre las décadas de 1820 y 1840. La

¹¹⁵ Rousseau, 1923, op. cit, p.23.

¹¹⁶ Rousseau, 1923, op. cit p.24.

¹¹⁷ Cassirer, 1945, ídem, p.98.

Revolución Industrial marca un punto de inflexión en la historia, modificando e influenciando todos los aspectos de la vida cotidiana de una u otra manera. La producción capitalista, mediante la “división del trabajo”¹¹⁸ que posibilita la adquisición de la maniobra barata, se refuerza cada vez más hasta nuestros tiempos. El segundo, el hombre libre y emancipador, fue creado por la Revolución de independencia haitiana en 1804. En Haití, por primera vez, los negros herederos de siglos de sufrimiento del efecto de la colonización y la esclavitud derrotaron la máquina de la modernidad capitalista y crearon en América la visión de un hombre nuevo, digno y libre. Este acto, por parte de los fundadores de la primera República negra americana, aportó una nueva luz al discurso tradicional sobre lo humano. Esto permitía a Firmin de abordar la cuestión del hombre desde la perspectiva de “lo semejante” como un replanteamiento antropológico.

En esta perspectiva, Firmin, igual que Emile Durkheim en sociología, hace el puente epistemológico-antropológico en el campo de las ciencias del hombre entre el siglo XVIII para atrás y el siglo XX. El antropólogo haitiano, en *De la igualdad de las razas humanas. Antropología positiva*¹¹⁹, dedicó el primer capítulo a describir, fijar y definir la antropología. Esto marca con claridad el razonamiento del autor al subtítular su obra con “antropología positiva”. Firmin apunta que “cuando la etnografía y la etnología hayan hecho su trabajo, sería el momento de la antropología”¹²⁰ Con esta aclaración, Firmin marcó la ruptura epistemológica con los etnólogos de la época. Posteriormente, Bronislaw Malinowski y Claude Lévi-Strauss -quienes fueron influenciados por Durkheim, retomaron la misma idea en sus obras respectivas *Argonauts of the Western Pacific* (1922) y *L'anthropologie structurale* (1958) para objetivar las tres disciplinas conexas. Sin embargo, ninguno de ambos antropólogos mencionó a Firmin cuando el antropólogo haitiano había fijado años antes la labor de esas disciplinas complementarias, a saber, la etnografía, la etnología y la antropología. Cabe recordar que la obra de Firmin fue confiscada en la Biblioteca Nacional de Francia, pero resulta dudoso que el

¹¹⁸ La concepción sociológica y la idea de la división laboral iniciada por Emile Durkheim (1858-1917) han influenciado a los pensadores como Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss, Talcott Parsons, Maurice Halbwachs, Pierre Bourdieu, Charles Taylor, Henri Bergson, Emmanuel Levinas, Steven Lukes, Alfred Radcliffe-Brown, E. E. Evans-Pritchard, Paul Fauconnet, Robert Bellah, Edward Tiryakian, W.S.F. Pickering, Lucien Lévy-Brühl, Mary Douglas, Alain Finkelkraut. Fundador de la sociología moderna francesa, Emile Durkheim es autor del libro *De la division du travail social* (1893), fue influenciado de Emmanuel Kant, Auguste Comte, Jean-Jacques Rousseau, Pierre- Joseph Proudhon entre otros.

¹¹⁹ Anténor Firmin, *De l'égalité des races humaines. Anthropologie positive*, Paris, Librairie Cotillon, 1885. En el primer capítulo titulado “La antropología, su importancia, sus definiciones, su campo de acción”, el autor trata de fijar el objeto de la disciplina científica que debería ser la antropología.

¹²⁰ Firmin, 2013, op.ci, p.25.

investigador-antropólogo francés de origen belga no tuvo acceso a la columna en que dicha obra fue guardada.

Firmin retuvo una atención particular a la cuestión del hombre, lo analiza desde distintas posturas e interpretaciones que tratan de explicar el ser humano. Para él, todo el pensamiento humano rodea una cuestión central que es sino el hombre, ya se trate del “ser vano, ondulante y diverso de Montaigne, el carrizo pensante de Pascal o el primate del profesor Broca”. Estudiar al hombre, dice Firmin, cualquiera que sea el objetivo y desde cualquier punto de vista que nos situemos, como naturalista o filósofo, es abrazar el conjunto de los caracteres que constituyen el ser humano. La antropología llamada a estudiar tal ser adquiere una importancia real en las demás ciencias que se convierten de manera gradual en sus tributarias. El antropólogo se debe iniciar en todo tipo de estudios y recorrer todas las esferas del conocimiento sin omitir la menor parte¹²¹.

Por su parte, Martí, en su obra *Nuestra América*, idealiza un hombre americano real, digno, leal y revolucionario que defiende a su patria y lucha por la emancipación de sus pares. Para él, el hombre se identifica universalmente por la naturaleza sin que necesita pertenecer a una inventa raza, por eso dijo que “no hay odio de razas porque no hay razas”¹²². Este humanismo martiano coincide con la postura humanista firminista en el hecho de que les interesaba a ambos la finitud del bien-estar del hombre en general. En dicha obra, el filósofo cubano retomó la misma pregunta decimonónica ¿quién es el hombre? para pensar la situación de las hijas y los hijos (blancos, negros e indígenas) del continente americano. Llegó a la reflexión de que el hombre es natural y posee una identidad universal. En cierto sentido, esta reflexión del Apóstol no se aleja tanto de la postura del filósofo francés Jean-Jacques Rousseau sobre la naturaleza y la acción del hombre en el espacio-tiempo.

Martí liga el hombre con su patria, al decir que solo un hombre de siete meses no tiene fe en su tierra. En Martí, se trata de un hombre más complejo, es bueno, natural, indignado, pragmático, libertador, fuerte y exigente con sí mismo. Para él, el gobierno ha de nacer

¹²¹ Firmin, 2013, ídem, p.12-13.

¹²² José Martí *Nuestra América*, La Habana, Co-Edición del Centro de Estudios Martianos/Editorial de Ciencias Sociales, 2007, p.504.

del país tanto como el espíritu del gobierno ha de ser el del país; porque el gobierno no es más que el equilibrio de los elementos naturales del país. El hombre martiano es humanista pero no relaciona con la inercia del sujeto. Martí fue muy preciso en señalar que el libro importado ha sido vencido en América por el hombre natural. El mestizo ha vencido al criollo exótico. También, el filósofo cubano creó una ruptura epistemológica con el pensamiento occidental cuando dice “No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza”¹²³. Por cierto, el instintivo humano frente a la acción refleja como la imagen prismática. El resultado puede ser interpretado como una finitud precisa y positiva o como una equivocación de sentido. En ambos casos la inercia no existe.

2.1.2. Autores y/o pensamientos que tenían influencia sobre Firmin y Martí.

En esta sección de trabajo, no pretendo elegir una lista exhaustiva de autores que tuvieron una posible influencia sobre Firmin y Martí ni tampoco listar todas las corrientes de pensamientos que impactaban a ambos pensadores. La idea sería buscar exponer, sin equivocación, la ruta de pensamiento en que se basaban sus reflexiones para elucidar este aspecto, ya que parece lógico que un pensador sea influenciado por un predecesor o una corriente de pensamiento. No cabe duda que Firmin y Martí tuvieron el privilegio de leer a muchos intelectuales de su época. Pero, solo mencionaré a pensadores y corrientes que creí que fueron más influyentes y marcaron la vida intelectual de ambos.

En el caso de Firmin, durante la investigación, encontré que el contacto con el médico e intelectual Louis-Joseph Janvier, las lecturas sobre el pensador-positivista Auguste Comte y el filósofo Immanuel Kant fueron decisivas en una posible influencia inmediata del antropólogo haitiano. Firmin conoció al haitiano Louis-Joseph Janvier en la ciudad de París quien lo presentó a la Sociedad de Antropología de París. Janvier¹²⁴ publicó dos libros pioneros: *Los detractores de la raza negra y la República de Haití* (1882) y *La igualdad de las razas* (1884). Además de aprobar la obra manuscrita de Firmin, Janvier lo influenció a dos niveles. Primero, Janvier lo permitió estar por primera vez dentro de una

¹²³ Martí, 2007, ídem, p.497-504.

¹²⁴ Louis-Joseph Janvier (1855-1911) fue periodista, historiador, médico y diplomático acreditado en Londres. Fue recibido como miembro titular de la Sociedad de Antropología de París el 21 de diciembre de 1882, registrado con No. 1069. Dentro de sus publicaciones, se destacan *La république d'Haïti et ses visiteurs* (1882); *Haïti aux Haïtiens* (1884); *L'Égalité des races* (1884); *Les Détracteurs de la race noire et de la République d'Haïti* (1882).

sociedad científica y también lo compartió sus experiencias en el seno del racismo europeo. Segundo, las publicaciones de Janvier, con anterioridad, posibilitó a Firmin construir su pensamiento para refutar la pseudociencia antropológica europea. Esto se considera como la primera fuente influyente del joven investigador.

Otros pensadores dentro de muchos, mediante sus escritos, que tuvieron una influencia inmediata sobre Firmin fueron: Immanuel Kant y Auguste Comte, quienes ya habían publicado *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1797) y *Cours de philosophie positive* (1842), respectivamente, y traducidos al español en el mismo orden por *La antropología en el sentido pragmático* y *Curso de filosofía positiva*. Firmin abarcó a Kant por haber encontrado la mejor definición sistémica de la antropología en él y a Comte por haber tratado de aplicar el método positivo del profesor a la antropología¹²⁵. Sin embargo, el antropólogo haitiano hizo a través de su obra una revisión exhaustiva de tanto las corrientes de pensamiento antropológico y filosófico como las posturas raciales que se habían producido sobre el ser humano y habían expuesto el racismo abyecto europeo.

Kant¹²⁶ impartió cursos de antropología cada semestre del invierno durante treinta años que fueron publicados el primer año de su jubilación, según las notas del autor terminando su prefacio. El filósofo prusiano se enfocaba en la didáctica y característica que forman las dos partes de su obra de antropología. En dicha obra, Kant retomó, en el sentido socrático-aristotélico, la pregunta ¿qué es el hombre? y concluyó que el hombre es el objeto más importante en este mundo que puede aplicarse el progreso y el conocimiento adquirido por la Educación y la Cultura. Para él, el conocimiento fisiológico del hombre es lo que la naturaleza hace del hombre mientras el conocimiento pragmático lo que el

¹²⁵ En el primer capítulo de su obra que lleva por el título “La antropología, su importancia, sus definiciones, su campo de acción”, Firmin explica explícitamente por qué se apoyó en Kant y Comte para fundamentar su postura antropológica.

¹²⁶ Immanuel Kant (1724-1804) fue la figura más importante del criticismo y precursor del idealismo trascendental alemán, quien influenció a filósofos como Marx y Hegel. Kant es un pensador muy destacable de su época y para la era moderna. Enseñó la antropología entre 1772 y 1773 en la universidad de Königsberg. Dentro de sus últimas publicaciones, se destaca *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1797), traducida al español de José Gaos: *Antropología en el sentido pragmático*. Revista de Occidente, Madrid, 1935; Madrid, Alianza, 1991 (ISBN 84-206-0526-3). También fue traducida al francés de Michel Foucault: *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Editions Librairie Philosophique J. VRIN, 1964.

hombre puede y debe hacerse¹²⁷. Hizo de la “memoria” el concepto clave de la antropología pragmática.

Kant planteó las dificultades de la antropología para llegar al nivel de la ciencia formal ya que forma parte de la filosofía, también reflexionó sobre la problemática acerca del sujeto-objeto del estudio del hombre. Combinó los métodos de observación, cuantitativa y cualitativa para fundamentar un “principio universal válido” en antropología al referirse a la noción de ciudadano del mundo. Percibió el conocimiento de las razas humanas como resultado del juego de la naturaleza, aquel conocimiento no forma parte del conocimiento pragmático del mundo sino se refiere al conocimiento teórico¹²⁸. Definió la antropología como una doctrina de conocimiento del hombre sistemáticamente tratado. Esta postura kantiana sirvió de base para Firmin para fundamentar una nueva concepción antropológica. El antropólogo afirma que, entre los filósofos, es sobre todo en Kant que se encuentra por primera vez una definición sistémica que rompe con la idea que se han hecho lo sabios desde Blumenbach. Continúa señalando que la escuela kantiana ha conservado por largo tiempo esta definición y atacado con idénticas palabras las mismas ideas, salvo las evoluciones de forma ocurridas en el kantismo, pasando del maestro Hegel¹²⁹

Comte no puede ser el objeto de ninguna duda en cuanto a su influencia sobre el antropólogo haitiano. El subtítulo “antropología positiva” agregado a su libro titulado *De la igualdad de las razas humanas* no es sino la explicación misma de dicha influencia. Además, Firmin lo expresó claramente en palabras francas: “Todo lo que puedan encontrar de bueno en este libro hay que atribuirlo a la excelencia del método positivo que he tratado de aplicar en la antropología, apoyando todas mis inducciones en los principios ya reconocidos por las ciencias definitivamente establecidas”¹³⁰. Estas declaraciones por parte del igualitarista evidencian el aporte comtiano como fuente empírica en el establecimiento de la antropología moderna, sobre todo la antropología como disciplina verdaderamente científica.

¹²⁷ Emmanuel Kant, *L'anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Editions Librairie Philosophique, J. VRIN, 1964, p.15.

¹²⁸ Kant hace la diferencia entre el mundo pragmático y el mundo teórico.

¹²⁹ Kant, 1964, ídem, p.15.

¹³⁰ Firmin, 2013, p.3.

En Martí, la tarea parece más imprecisa. El filósofo adoptó un estilo de género literario en sus escritos conocidos más bien como panfletos, crónicas, cartas, discursos libres entre otros, lo que le permitió a él de salirse del protocolo académico y de la investigación científica. Sin embargo, hay que reconocer que el letrado cubano tenía conocimientos sobre la mayoría de los autores clásicos ya que estudió Filosofía y Letras y Derecho civil en España, en las universidades de Madrid y Zaragoza. En este sentido, tuvo más ventaja que Firmin quien fue autodidacta en la mayoría de sus estudios. La educación de Martí en uno de los países de pensamiento avanzado de la época debe ser interpretada como un conjunto de facilidades y posibilidades en términos de adquisición de conocimiento científico. Allí, indubitablemente, leyó a los grandes escritores desde Pitágoras hasta Comte, sin olvidar mencionar a sus contemporáneos. Además, Martí trabajó en la Escuela Normal Central de Guatemala como catedrático de Literatura y de Historia de la Filosofía durante el año 1877.

En la óptica de una reflexión analógica, comprenderé que ¿existe un puente epistemológico entre Martí, Rousseau y Kant, en cuanto a lo humano y lo universal? Parece que el hombre natural de Rousseau no trasciende el de Martí sino se oponen. Para el filósofo franco-suizo, este hombre se debe adherir siempre a la naturaleza en estado primitivo fuera de los códigos sociales de la civilización moderna. Mientras el hombre natural de Martí es pragmático adaptando a lo moderno, en el sentido que trasciende la historia. En su poema “Hombre del campo”, Martí exhortó: No haces bien si crees que un hombre semejante es superior a ti. El hombre que vale más no es el que sabe más latín, ni el que tiene una coronilla en la cabeza¹³¹. Pero por lo cierto, en ambos filósofos el hombre natural es bueno.

Por lo que concierne la influencia kantiana sobre Martí, es más comprensible porque Kant habla de “ciudadano del mundo” y Martí de “identidad universal del mundo”. Analógicamente, el cosmopolitismo kantiano y el universalismo martiano coinciden en el hecho de que el hombre no debe hacerse prisionero de un espacio específico en la naturaleza. Por ello, Martí expresó que “yo vengo de todas partes, y hacia todas partes

¹³¹ José Martí, “Hombre del campo” en *Obras Escogidas*. Tomo I, La Habana, Co-editorial Centro de Estudios Martianos y Ciencias Sociales, 2007, p.102-104.

voy: arte soy entre las artes; en los montes, monte soy”¹³². Por su parte, Kant pensaba que la antropología pragmática considerada como conocimiento del mundo debe llamarse así cuando tendrá un conocimiento del hombre como ciudadano del mundo. Los viajes y las crónicas (diarios y lectura de relatos de viaje) son medios a través de los cuales se puede expandir el campo de antropología. La ausencia de un tal plan, el ciudadano del mundo se queda encerrado siempre en sus estrechos límites¹³³. Tanto en Kant como en Martí, el hombre debe complacerse de su plena existencia en la naturaleza.

Otros influentes más cercanos de Martí fueron Rafael María de Mendive, Víctor Hugo, Ramón Emeterio Betances y Ralph Waldo Emerson. Mendive¹³⁴ fue el maestro entrañable de Martí a quien le enseñó la historia. Al igual que su maestro Martí hizo sus estudios en Derecho y Filosofía. El primero de julio de 1891, el Apóstol cubano escribió una carta a su amigo Enrique Trujillo titulada “Rafael María de Mendive” percibida como una carta de homenaje¹³⁵ donde mencionó que su maestro había traducido las *Melodías* de Tomás Moore. En la misma carta, Martí hizo referencia a la voz de Víctor Hugo para mostrar que de tanto Mendive peleó por su país. La apotema “Todos los hombres son el hombre” de Víctor Hugo atraviesa tanto el pensamiento de Firmin como el de Martí. Betances era para Martí un padre ideológico, un modelo de hombre revolucionario, un pensador infatigable acerca de la liberación de su país del yugo colonial español. Sus recomendaciones a Martí de encontrar a Firmin fue una prueba más suficiente para establecer dicha influencia.

¹³²José Martí, “Soy un hombre sincero”, 2007, p.538.

¹³³ Kant, 1964, op. cit, p.16-17.

¹³⁴ Rafael María de Mendive (1821-1886) fue un jurista, filósofo y poeta cubano. En 1865 José Martí se convirtió en alumno suyo, al ingresar en la Escuela Superior Municipal de Varones, calle del Prado número 88, de la cual era director Mendive, quien desde entonces fue su padre espiritual y contribuyó de manera decisiva a su formación ética y patriótica. Al quedar cesante el padre de Martí, Mendive se comprometió a pagar los estudios de su alumno hasta el grado de bachiller.

¹³⁵ Martí, 2007, Ídem., p.526-528.

Una de las figuras más influyentes, por cierto, fue Ralph Waldo Emerson¹³⁶. Martí leyó *Naturaleza*, libro que conocía en su juventud, según Aguirre¹³⁷. Aquel libro es considerado como síntesis del pensamiento de Emerson: ¿cómo debo vivir? Aguirre señala que la influencia de Emerson en Martí empezó a madurarse durante los años 1880-1882, en aquella época Martí dice: “Mi habla es gemela de mi visión...es incomparable para medirme a mí mismo” cuando Emerson había expresado lo mismo: “La otra parte del yo es su expresión”¹³⁸. Por su parte, José Carlos Ballón¹³⁹ relató con estas palabras:

No encuentro otro indicio más válido del “viraje intelectual” de Martí a partir de 1880, que ese encuentro entusiasta con el “meliorismo humano/cósmico” de Emerson. A través de este planteamiento filosófico podemos ver cómo los hervores del ensayo *The Young American* germinan en la “tarde de Emerson” (donde dice Martí “entreví el futuro pensando en Emerson”) y que sirve de subtexto inglés a *Ismaelillo*. Su “hora” de identificación, es un proceso abierto (democrático), al que nosotros podemos sumarnos al leer a Emerson. Por esto, Martí, con apunte encendido proyecta la figura de Emerson adentrándose hacia el sur del continente. Cotejada con la lectura de *The Young American*, *Ismaelillo* es la expresión poética más densa del encuentro intelectual de Martí con Emerson.

Martí hace de Emerson el horizonte en que se debe pensar la modernidad americana. Para él es un gran filósofo americano que suma de méritos donde se encuentra la filosofía de lo sobrehumano y de lo humano. La concepción martiana del hombre, por decirlo así, no es sino el reflejo de la postura emersiana. Concuere da con Emerson de que el lenguaje es la obra del hombre, y el hombre no ha de ser esclavo del lenguaje. En ambos, la justicia humana es una de las tareas del hombre bueno. Sin embargo, la concepción que el hombre ha tenido de su existencia siempre ha sido el objeto de visión del mundo. En la era antigua el hombre buscaba la felicidad y el bien-estar. Pero en nuestros tiempos en que se inicia

¹³⁶ Emerson Ralph Waldo Ralph Waldo Emerson (1803-1882) fue un escritor, filósofo y poeta estadounidense. Líder del movimiento del trascendentalismo a principios del siglo XIX, sus enseñanzas contribuyeron al desarrollo del movimiento del “Nuevo Pensamiento”, a mediados del siglo XIX. Publicó de forma anónima su primer libro, *Nature* (Naturaleza), el 9 de septiembre de 1836, en el que exponía los fundamentos de su filosofía típicamente liberal: potencia los valores del individuo y del yo, es afirmativa, vitalista y optimista. Influenció a pensadores como Friedrich Nietzsche y otros.

¹³⁷ José Carlos Ballón Aguirre, “José Martí y Rubén Darío ante América y Europa. Textos y contextos contrarios” en *Literatura y Ensayo en América Latina y el Caribe*, México, CIALC-UNAM, 2012, P.279.

¹³⁸ Aguirre, Ídem., 2012, p.41 y 216.

¹³⁹ José Carlos Ballón, *Lecturas norteamericanas de José Martí: Emerson y el socialismo contemporáneo (1880-1887)*, México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos-UNAM, 1995. El texto habla del Encuentro intelectual de Martí con Emerson en 1880, hace una revisión de los poemas que contiene *Ismaelillo*. Consulta el 31 de marzo de 2016: <https://books.google.com.mx/books?isbn=9683646808>. También véase el texto de elogio al pensamiento de Emerson escrito por Martí en 1882, titulado “Emerson”, en *José Martí, Obras Escogidas en tres tomos*, 2007, p.306-328.

la modernidad, el hombre interesa más en la búsqueda de su seguridad individual y/o colectiva.

2.1.3 Positivismo y humanismo: impactos en el Caribe insular del siglo XIX.

En el continente americano incluso el Caribe insular, el humanismo y el positivismo fueron recibidos y asumidos como movimiento filosófico e intelectual que busca dar un sentido racional al hombre en su cultura, ésta puesta como un todo complejo de valores. Ambas corrientes filosóficas marcaron una cierta ruptura con lo establecido ya sea el pensamiento ortodoxo y/o la praxis política de los gobiernos. Esta recepción fue también el objeto de varios usos en el continente: democracia, dictadura, movimiento revolucionario entre otros. La primera corriente remonta a los tiempos de Michel de Montaigne¹⁴⁰, uno de los precursores del movimiento de Renacimiento, y la segunda fue asignada a obras de Auguste Comte¹⁴¹ del siglo XIX. En este entorno ideológico-intelectual, Firmin y Martí no se escapaban de las astucias de dicho movimiento.

Generalmente, el humanismo se concibe como el “Cultivo de las Humanidades” basado en la noción de libertad y progreso. Fue el movimiento intelectual desarrollado en Europa durante los siglos XIV y XV que pretendía descubrir al hombre y dar un sentido racional a la vida, al romper con las tradiciones escolásticas medievales (el teocentrismo medieval) exaltaba en su totalidad las cualidades propias de la naturaleza humana. Se trata de una doctrina antropocéntrica, donde el hombre es la medida de todas las cosas. La organización social, por lo tanto, debe desarrollarse a partir del bienestar humano. Firmin se enteró de esa corriente tempranamente en su juventud mediante su profesor francés Jules Neff (véase el capítulo 3), un “humanista consumido” que llegó a radicarse en Haití¹⁴²

¹⁴⁰ Michel de Montaigne (1533-1592), el humanista que revolucionó la ciencia del hombre y trasciende los tiempos modernos hasta nuestros días. Véase la página anterior 45 del mismo trabajo.

¹⁴¹ Auguste Comte (1798-1857) fue un matemático y sociólogo francés, es considerado como el creador del positivismo y de la sociología. El positivismo deriva de la epistemología que surge en Francia a inicios del siglo XIX de la mano del pensador francés Saint-Simón primero, de Augusto Comte segundo, y del británico John Stuart Mill y se extiende y desarrolla por el resto de Europa en la segunda mitad de dicho siglo.

¹⁴²Price-Mars, 1964, op. cit, p.17.

Por otra parte, el positivismo se fundamenta en el rechazo de todo concepto universal y absoluto que no esté comprobado, en el progreso humano, la libertad y el orden. Fue el movimiento filosófico que resaltaba la importancia de la comprobación científica de los conceptos filosóficos y cuyo principal tema de preocupación era el análisis de la significación por medio de un análisis lógico del lenguaje. Se percibe como la teoría filosófica que considera que el único medio de conocimiento es la experiencia comprobada o verificada a través de los sentidos y, que promueve la actitud realista y práctica de una persona ante la vida. Allí está toda la filosofía del pragmatismo de Firmin y Martí, la experiencia construye la realidad.

Han sido varios intelectuales e investigadores latinoamericanistas que han expresado sobre el tema. Mario Magallón Anaya y Juan de Dios Escalante Rodríguez¹⁴³ puntúan que, después de la escolástica, el positivismo fue la corriente filosófica más importante en Hispanoamérica. Tuvo más impacto e importancia de todas las corrientes que entraron en América Latina, tal es el caso del cartesianismo, el sensualismo, la ilustración, el eclecticismo, la ideología y el utilitarismo. De esta filosofía positivista los países (Brasil con cierta diferencia nacional, México, Chile, Argentina, Perú, Uruguay, Bolivia entre otros) de América Latina se sirvieron para combatir los lastres del colonialismo y pretendió ser la doctrina filosófica que remplazaría la escolástica.

Al respecto, Leopoldo Zea afirma, según ambos autores, que La filosofía positivista trató de ser, en nuestra América independiente, lo que la escolástica había sido en la colonia: un instrumento de orden mental. Quienes enarbolaron esta doctrina trataron de realizar algo que no había sido posible hasta entonces a pesar de la emancipación mental. El problema de esta emancipación se planteó con mayor dramatismo en la América hispana que en la lusitana. Margallón y Escalante señalan que después de cierta anarquía política y social, los latinoamericanos vieron en el positivismo la doctrina salvadora y un instrumento para ponderar la emancipación mental y proponer un nuevo orden en el ámbito social y político.

¹⁴³ Mario Magallón Anaya y Juan de Dios Escalante Rodríguez, "El positivismo", disponible en www.olimon.org/uan/16-positivismo-magallon.pdf, consulta el 2 de abril de 2016.

Por su parte, Ambrosio Velasco¹⁴⁴ señala que el humanismo republicano iberoamericano no ha sido reconocido en la mayoría de las historias del pensamiento. La interpretación, reconstrucción y revaloración del pensamiento humanístico hispanoamericano implica el desarrollo de una visión propia, no dependiente de Angloamérica, ni del mundo anglosajón, ni francés, ni europeo en general.

Gaos¹⁴⁵ (1990) consideró que el pensamiento humanístico hispanoamericano tiene una orientación emancipadora y antiimperialista y atribuye este carácter al “movimiento iniciado en el siglo XVIII en España y América [que] se presenta, pues, como un movimiento único de independencia espiritual y política, por respecto a una vieja Hispano América imperial y de una plural Hispano-América nueva, con una constitutiva ideología ochonovecentista, democrática, liberal, republicana, antiimperialista”¹⁴⁶.

En el Caribe insular o las Antillas de la segunda mitad del siglo XIX, el positivismo y el humanismo fueron también asumidos como una herramienta ideológica, pero con cierta diferencia en el pragmatismo nacional y político. Las figuras más representativas sumaron a Emeterio Betances y Eugenio María de Hostos (Puerto Rico), José Martí (Cuba), Anténor Firmin y Demesvar Delhomme (Haití) entre otros. En estos países, la lucha contra el imperialismo y la búsqueda de la dignidad humana no fue sino una tarea cotidiana y decisiva. A diferencia de Latinoamérica, la región caribeña confrontaba otra realidad del hombre. En el caso de ambos países Cuba y Haití, lo que me interesa más en el marco de este trabajo, la realidad nacional colocaba dos perspectivas distintas pero solidarias.

En Cuba, ambas corrientes ideológicas (filosófica e intelectual) sirvieron para liberar al hombre del yugo colonial español y retar a la amenaza ímproba del imperialismo estadounidense. En esta perspectiva, el ideal del hombre revolucionario encontró un fundamento ideológico en esas corrientes. Mientras en Haití la preocupación nacional giraba en torno a la consolidación de la independencia frente a las amenazas de las potenciales colonias europeas y contra el deseo geopolítico estadounidense de

¹⁴⁴ Ambrosio Velasco, “Humanismo”, en Revista *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, México, IIS-UNAM, mayo de 2009.

¹⁴⁵ José Gaos, *Pensamiento en lengua española. y Pensamiento español*, Obras Completas, Tomo VI, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, p. 40.

¹⁴⁶ Velasco, 2009, ídem, p.22

establecer una base militar en la costa haitiana. Todo el siglo XIX haitiano, en términos de praxis política, fue dominado por el nacionalismo y el liberalismo, que compartieron los dos únicos partidos existentes¹⁴⁷, El Partido Liberal y El Partido Nacional. De acuerdo con lo dicho, el positivismo y el humanismo tuvieron mayor impacto en el país recién independiente al promover el hombre digno y solidario.

Por estas razones, enfatizo que ambas corrientes filosóficas impactaron mucho a Firmin y Martí en la medida en que representaron la voz alta en denunciar los efectos del sufrimiento del hombre oprimido y sumido. Un hombre bueno, natural, digno, revolucionario y racional que la opresión colonial no llega a hacer negar la bondad de la naturaleza. En este sentido, el positivismo y el humanismo fueron considerados como una fuente de inspiración para cambiar el sentido de la vida humana. Así lo humano (dignidad, libertad e identidad) y lo común (solidaridad y acción colectiva) motivaron, en ambos autores caribeños, la búsqueda de otro sentido de la condición existencial del ser humano. El hombre, en sus derechos naturales, debe sentirse libre, convivencial y útil para sus semejantes, más allá de la diferencia misma que nos une bajo una sola ley moral: nosotros existimos.

2.1.4. Corrientes antropológicas y racismo del siglo XIX.

Vengo de mostrar que la antropología era parte de la filosofía desde el siglo XVIII y para atrás, la dificultad de establecerse como disciplina científica -fuera de la concepción filosófica, tuvo el mayor peso en definir su objeto de estudio. Hasta los inicios de la segunda mitad del siglo XIX, el campo de la antropología era el objeto de debate epistémico (su lugar específico dentro de las ciencias) y epistemológico (su aportación a la teoría del conocimiento). El dilema es que no se sabía, de aquel momento, si formaba parte de Historia social y natural, de Biología, de Psicología social o seguía siendo una rama de la Filosofía. Aquí trato de exponer el proceso de cambios que se han producido en el campo de la antropología durante dicho siglo incluso en las primeras décadas del veinte y su vínculo con el racismo.

¹⁴⁷ Las dos figuras políticas más destacables de la segunda mitad del siglo XIX haitiano fueron Anténor Firmin (El Partido liberal) y Demesvar Delhomme (El Partido nacional). La polémica entre ambos fue muy tensa en todos los medios de comunicación, ya que eran los ideólogos de sus organizaciones políticas.

A partir de mediados del siglo diecinueve, la antropología empezó a formarse como disciplina independiente de la filosofía, pero como una rama de la biología. El enfoque dominado era la de las ciencias naturales. El debate todavía seguía tenso entre las distintas escuelas de pensamiento. La influencia de los naturalistas como Linné y Lamarck continuó presente en las explicaciones científicas. Con el cirujano-biólogo Paul Broca, la antropología funcionó bajo las reglas de la biología, mientras Paul Topinard, el discípulo inmediato del biólogo privilegiaba el enfoque etnológico basado en la historia natural y la psicología social que se desarrollaba entretiempos en Inglaterra y Alemania. Sus trabajos etnográficos realizados en África y Estados Unidos lo permitieron tomar esa distancia con su maestro. Sin embargo, el método de la craneología, morfología y clasificación fue considerado el más valioso para estudiar las razas humanas y sus diferencias.

Las definiciones que nos señala la obra de Firmin dan una idea más cercana y sintética de ese debate. Aquellas definiciones acerca de la antropología y el hombre negro esclarecen las subjetividades del racismo europeo. Quiero listar las más pertinentes de los pensadores (filósofos, naturalistas, biólogos entre otros) europeos que el autor mencionó en el primer y el decimotercero capítulo de su trabajo publicado en 1885:

La antropología es la ciencia que considera las cualidades del espíritu aún comprometido con la naturaleza y vinculado al mundo material por su envoltura corporal; unión que es el primer momento o, más claramente, ¡la primera determinación del ser humano! “Este estado fundamental del hombre, si podemos expresarnos así, es el objeto de la antropología” (Hegel, alemán).

La antropología es la rama de la historia natural que trata del hombre y de las razas humanas (P. Topinard, francés).

La antropología es la ciencia que tiene por objeto de estudio el grupo humano, considerada en su conjunto, en sus detalles y en sus relaciones con el resto de la naturaleza (P. Broca, francés).

La antropología es la ciencia pura y concreta que tiene como objetivo el conocimiento concreto del grupo humano considerado: 1) en cada una de las cuatro divisiones típicas (variedad, raza, especie, si ha lugar) comparadas entre ellas y con sus medios respectivos; 2) en su conjunto, en sus relaciones con el resto de la fauna (L.A. Bertillon, francés).

La antropología es la ciencia natural del hombre hecha monográficamente, como lo entendería un zoólogo que estudiara un animal (De Quatrefages, francés).

La antropología es el estudio del hombre desde el punto de vista físico, intelectual y moral, a través de las diferentes razas que constituyen la especie humana (A. Firmin, haitiano)¹⁴⁸.

Los negros de África no han recibido de la naturaleza ningún sentimiento que se eleve por encima de lo insustancial. Hume desafía a quienquiera citarle un solo ejemplo de un negro con talento y sostiene que entre los miles de negros transportados lejos de sus países y de los que un gran número ha sido puesto en libertad, él no se ha encontrado nunca uno solo que haya producido algo grande en el arte, la ciencia o en cualquier otra noble ocupación, mientras que siempre se ven blancos que se elevan desde el pueblo y son apreciados en el mundo de los talentos eminentes. Tan grande es la diferencia que separa a estas dos razas de hombres tan alejadas una de la otra, tanto por sus cualidades morales como por su color (D. Hume, escocés)¹⁴⁹.

Es de destacar que desde que se estudia con mayor atención a los pueblos negros que se han ganado una reputación por sus conquistas o por cierta aptitud para la civilización se siente uno tentado a retirarlos del grupo de negros propiamente dichos (D'Omalius D'halloy, belga).

¿Quién no conoce la inferioridad intelectual innata de los negros? ¿Quién no sabe que son niños en comparación con los blancos y que siempre será así? El cerebro del negro es más pequeño, más impregnado de animalidad, menos rico en circunvoluciones que el del europeo (Büchner, alemán).

La vida del negro transcurre en contrastes perpetuos y los sentimientos más encontrados anidan en su corazón. Las disposiciones intelectuales van a la par con el temperamento impresionable; el negro es excelente en imitar, pero se encuentra en un estado de total inferioridad si debe recurrir a su iniciativa intelectual (Müller, alemán).

El gusto y el olfato son en el negro tan potentes como informes. Come de todo y los olores más repugnantes para nosotros le son agradables (Pruner, alemán).

La experiencia demuestra que los negros son inferiores en inteligencia a todos los pueblos conocidos, incluso a los pueblos salvajes de América y de las islas de Oceanía (L. Figuiet, francés).

Es cierto que la raza negra es inferior a sus dos hermanas en cuanto a inteligencia y actividad, pero basta leer los relatos de viajes para estar seguro de que las supera en capacidad afectiva (P. Lafitte, francés).

¹⁴⁸ Al puntear su definición, el autor expresó lo siguiente “Debemos convenir en que hay una buena distancia entre estas definiciones y las de los filósofos, para quienes pensamos que la historia natural del hombre, desde cualquier punto de vista en el que nos situemos, nunca estará bien hecha si e estudia exactamente como se estudiaría otro animal. Esta definición difiere sensiblemente de la concebida por los estudiosos considerados como los dueños de las ciencias. No considero que la mía sea la mejor, pero responde admirablemente al plan trazado para esta obra y hace prever cuáles son los conocimientos que considero indispensables al antropólogo. Firmin, 2013 op. cit, p.22-23.

¹⁴⁹ Estas palabras citadas por Kant en su obra *Crítica del juicio*.

La variedad melanina es la menos importante y está en lo más bajo de la escala. El carácter de animalidad que lleva impreso le impone su destino desde el momento de la concepción. No saldrá nunca del círculo intelectual más restringido (J. A. Gobineau, francés)¹⁵⁰.

Dado que el negro pertenece al género humano, la esclavitud es irracional e ilegítima, pero esto no quiere decir que la raza negra sea igual a la blanca y que como tal deba ser admitida para que comparta idénticos derechos y funciones, o que tenga igual importancia y pueda desempeñar el mismo papel en la historia (Hegel, alemán).

El conjunto de las condiciones que creó las razas tuvo como resultado se estableciera entre ellas una desigualdad física imposible de negar. Esta es, sin embargo, la exageración en que han caído los negrófilos de profesión cuando sostienen que el negro en el pasado y tal cual es en la actualidad es igual al blanco (De Quatrefages, francés).

Los hombres no son iguales, las razas no son iguales. El negro, por ejemplo, está hecho para servir a las grandes cosas deseadas y concebidas por el blanco (E. Renan, francés).

Firmin, en una serie de preguntas metodológicas y epistemológicas que se hizo, a mi parecer, quería saber el motivo tan profundo de estos juicios en que sus colegas se perdían. Destaco sólo una de ellas: ¿cómo tantos hombres eminentes, de una claridad indiscutible, estudiosos con teorías originales o filósofos librepensadores han podido asumir esta idea extraña de la inferioridad natural de los negros?¹⁵¹ El antropólogo haitiano mostró ser preocupado en cuanto a un cambio en la mente de estos sabios, al decir que

Ahora bien, a pesar de la materia considerada hasta aquí, a pesar de todos los hechos que resultan contrarios, el prejuicio de la desigualdad de las razas está tan interiorizado en la mente de los hombres más ilustrados de Europa que al parecer no pueden renunciar a cambiar su mente. Debemos creer entonces en la existencia de algunas causas extrínsecas, ajenas al aspecto científico, pero que impera de tal forma, mantiene a las más claras inteligencias subyugadas y paralizadas¹⁵².

De estos debates, salieron las distintas escuelas antropológicas¹⁵³ a partir de mediados del siglo XIX hasta los inicios del siglo veinte. La escuela francesa mantuvo los enfoques

¹⁵⁰ Según Gobineau, dice Firmin, Francklin definía al negro como el animal que come lo más posible y trabaja lo menos posible.

¹⁵¹ Firmin, 2013, ídem, p.404.

¹⁵² Firmin, 2013, ídem, p.405.

¹⁵³ Algunos pensadores referentes de estas escuelas: la escuela francesa (Paul Broca, Louis Figuiet, Paul Topinard); la escuela alemana (Friedrich Ratzel, William Schmidt, Fritz Graebner, Frantz Boas); la escuela británica (Charles Darwin, Herbert Spencer, Bronislow Malinowski, Edward Burnett Tylor); la escuela

antropométricos y etnológicos basada en la corriente del evolucionismo o biología evolucionista o antropología evolucionista. Dicha escuela sostuvo que la humanidad ha pasado por la evolución lineal desde una matriz inicial. Mientras se desarrollaba en Alemania los enfoques de la antropogeografía y el relativismo cultural basados en la corriente del difusionismo. La escuela alemana difusionista se percibía como una crítica al evolucionismo y sostuvo que existen varios focos culturales, la cultura se difusa desde distintos espacios. La escuela británica va a distanciarse un poco de estas dos escuelas para abarcar los enfoques de la psicología social y de la antropología cultural considerada como el relativismo cultural alemán revisado. Dicha escuela, considerada como síntesis de las demás, se basaba en los principios del funcionalismo estructural, corriente influenciada por la sociología francesa que se denominará también la antropología social.

Esta última escuela mencionada dio lugar a cuatro grandes ramas de pensamiento privilegiadas en el mundo antropológico del siglo XX. El funcionalismo de Malinowski, la antropología social de Spencer, el estructuralismo o la antropología estructural de Lévi-Strauss y el culturalismo de Boas, quien es conocido como el padre de la antropología cultural estadounidense [Escuela estadounidense]. A mi parecer, es inútil definir y menos desarrollar estos enfoques y corrientes debido a que no se trata de estudiar aquí la genealogía de la antropología en sí. Sin embargo, reconozco que estas antropologías de perspectivas coloniales que, en nuestros días, las colocan de postcoloniales tuvieron y continuando ejerciendo su influencia en la antropología latinoamericana y caribeña. Pues, podemos preguntarnos si existe una antropología caribeña. No es fácil responderla, hay que partir de la tradición insular y las distintas perspectivas que se han desarrollado en las últimas décadas en la región. Responderé favorablemente en la medida en que los antropólogos caribeños y latinoamericanistas se juntan en una epistemología antropológica que se enfoca no solo en la otredad lejana sino también en la otredad cercana con una visión más humana, sobre todo con vista convivencial del otro semejante.

2.1.5. Firmin y Martí: un más allá de la diferencia “estereotipada” y del racismo.

Uno de los aspectos más perjudicables a la antropología en su desarrollo moderno es la idea de raza que dio lugar a la diferencia negativa y al racismo crónico. Esta mirada

estadounidense (Frantz Boas, Margaret Mead, Ruth Benedict, Lewis Morgan, Clifford Geertz, Talcott Parsons).

diferencialista no solo ha creado un abismo entre los distintos pensamientos sino también permanece en nuestras sociedades bajo la forma capitalista de la explotación del hombre por el hombre. El racismo ha sido siempre usado como una herramienta ideológica de poder. Por ello, Firmin y Martí se opusieron contra todo tipo de racismo. El primero afirma claramente que es una doctrina antifilosófica y pseudocientífica. El segundo exclama que no hay odio de razas porque no hay razas. Esto significa que ambos pensadores habían superado, de su época, las diferencias estereotipadas que el Occidente ha creado para ejercer su dominación sobre el hombre negro y amarillo.

Para medir la dimensión ideológica del concepto de racismo, propongo exponer una revisión retórica no exhaustiva. Es decir, no se trata de hacer un estudio sobre la genealogía del concepto, en el marco de este trabajo, sino destacar el aspecto “transformista” dentro de las relaciones sociales y prácticas culturales de los individuos o las colectividades como resultado de un largo proceso histórico de la teorización de la noción de raza. De acuerdo con la idea de que el racismo tiene que ver con el odio humano y la explotación humana por los seres humanos, se puede entonces sostener que la concepción racista nace con la humanidad. Sin embargo, el siglo XIX es conocido como el periodo histórico en que se dio el impulso teórico e intelectual más celebrado.

En la actualidad, no nos enfrentamos, por lo cierto, de manera visible, a la eliminación física de una raza considerada inferior por otra estimada superior sino a mecanismos psicológicos que invisibilizan y ocultan a una categoría de individuos en plena interacción de relaciones sociales y humanas. Estos mecanismos se conjugan tras del espejo de la democracia capitalista y la mercancía inter y transnacional, ya que están implícitas en lo político, lo social, lo cultural, lo judicial, lo académico, lo étnico y lo institucional. Su fuerza inmediata es generar el miedo con finalidad de asentar la dominación neocolonialista. Son la manifestación espacial de la otra cara del racismo (post)moderno que inicia el siglo XXI.

El racismo, hace tiempo, adquiere de manera intensa la forma implícita de invadir todos los espacios de la vida humana, y dicha observación es vigente en el presente siglo. Estos espacios, siendo considerados como un sistema cultural -parafraseando al antropólogo Clifford Geertz, se convierten por el neocolonialismo y la violencia capitalista en un “no lugar” para la mayoría de los negros, afrodescendientes e indígenas y en un “lugar

incierto” para los judíos e *islamophiles*. El racismo se refleja más en las agresiones contra los negros por su condición histórica. Sin embargo, no se puede ignorar la cantidad de mujeres alrededor del mundo que son victimadas a partir de estereotipos racistas, sobre todo en el ámbito del contacto en el mercado de trabajo. Bermúdez, en un estudio sobre los negros en Puerto Rico, afirma que el racismo es odio puro, es injusticia concentrada. Por su parte, Barker y Gordon afirman que el racismo tiene un carácter cada vez menos explícito del sistema racial de creencias, lo que desde los años ochenta ha venido siendo teorizado en Europa bajo la etiqueta de nuevo racismo.

Para Balibar, citado por Terrén, el referente biológico de la teoría racial clásica es substituido por un nuevo racismo cultural. Este diferencialismo nunca ha estado totalmente ausente de los racismos clásicos. Lo contrario, muestra que el racismo puede tanto biologizar lo cultural como culturalizar lo biológico, haciendo que la cultura puede llegar a funcionar como naturaleza, como una forma de encerrar a priori a los individuos y a los grupos en una genealogía, una determinación de origen inmutable e intangible. Terrén menciona a Seidel (1986) quien considera que el antisemitismo es un caso paradigmático de racismo culturalista hasta el punto de que se puede considerar todo el racismo diferencialista actual, desde el punto de la forma, como un antisemitismo generalizado.

Al basar en distintas experiencias, a mi entender, el negro o la negra como sujeto victimizado en ciertos contextos en los que se transforma y se adapta el racismo, ha luchado, a menudo, mucho por no caer en un racismo negro al inverso del blanco provocado por los mecanismos psicológicos que presencian cada vez más en las prácticas humanas cotidianas. El racismo posmoderno puede ser estudiado desde la teoría geoespacial del miedo. El miedo es entendido, en los tiempos posmodernos, como un comportamiento xenofóbico y de temor al ser humano, ya sea un individuo o una etnia, ligado al desarrollo de la explotación capitalista. El racismo, entonces, tiene que ver con el miedo de la creación de nuevos espacios, el miedo de la complementariedad, el miedo de pensarse a través del otro, el miedo de aceptar al otro como semejante y el miedo a/de ser culpable de sus acciones entre otros. Se trata de un miedo generalizado y multiforme.

En este panorama generalizado del miedo, hay dos formas, las más importantes, de observar etno-psicológicamente el racismo en nuestros tiempos. En primer lugar, el sujeto racista (individuo o grupo étnico) adopta un comportamiento más expresivo y radical ante una amenaza subjetiva de un actor considerado subordinado que comparte el mismo espacio. En aquel espacio, el sujeto racista no actúa a veces por pertenecer a una clase social ni por odiar al otro como sujeto extraño sino por no ser invadido en su campo de acción (por ejemplo, el miedo de perder un privilegio) o por no poder adquirir un espacio deseado al cual tiene absolutamente derecho. Allí está toda la dialéctica y el conflicto entre las clases y actores sociales.

En segundo lugar, el sujeto racista opera en una caja casi invisible o medio visible como actor lejano. Es la tarea del capitalismo moderno en su proceso de racialización. En este caso preciso, hay dos maneras de ver la cara de este tipo de racismo. Por un lado, el sujeto racista mantiene un discurso emancipador asimilado a la acumulación de capital mientras en las prácticas actúa todo lo contrario. Por ejemplo, los funcionarios burócratas y las elites son los prototipos. Por otro lado, el sujeto racista parece bastante radical, su discurso y pragmatismo se convergen y homogeneizan la finalidad. En esta categoría entran las actitudes xenofóbicas.

La característica más común del racismo es la xenofobia, entendida como un comportamiento despreciativo hacia el otro dentro de relaciones multirraciales y que sigue generando un miedo espacial. Para Stavenhagen, la xenofobia, el miedo al extranjero, es un fenómeno mucho más extendido que el racismo y ya que se refiere a sentimientos y actitudes subjetivos individuales de rechazo que tal vez no se dirijan en particular a gente biológicamente distinta. El pensador puntea que algunos autores consideran que no tiene nada que ver con el racismo. No obstante, como es un fenómeno colectivo recurrente, la xenofobia tiene toda la apariencia del racismo. Basta con observar el crecimiento del lenguaje xenofóbico en el mundo de hoy para darse cuenta que el racismo nunca desapareció, como decía Barak Obama en su discurso del año 2015 “El racismo es un problema que este país no puede ignorar...No estamos curados del racismo” al referirse a algunos actos racistas que han sucedido últimamente en la sociedad estadounidense.

Diversas reflexiones muestran que el negro en su condición histórica lucha -y continúa peleando- por su libertad real y efectiva, una libertad civil, social y política, una igualdad basada en las normas jurídicas e institucionales. ¿Cómo se estudia el devenir del negro dentro del espacio mundial humano? O sea ¿Cuál será el más costoso para un negro por convivir con sus semejantes? Sinceramente, no tengo una respuesta inmediata. En realidad, es lo que la “antropología de la negritud” busca entender y, aportar una cierta respuesta a esta inquietud epistemológica sobre la condición existencial de los negros y las negras.

Al analizar al negro americano al margen de la guerra y democracia, Myrdal señala que la Guerra Civil propició la emancipación de este sujeto y, la Primera Guerra Mundial proporcionó la primera oportunidad real al negro como trabajador en la industria nortea estadounidense. Ahora América se encuentra sumida, de nuevo, en una lucha de vida o muerte por la libertad y la igualdad, y el negro americano está esperando indicios. Esta emancipación evolutiva del negro americano que Myrdal trata de demostrar fue profetizada ya por Firmin cuando el igualitarista aseguraba que algún día un negro de origen etíope llegará al poder político en Estados Unidos.

Por su parte, Horkheimer y Adorno, al referirse a la experiencia alemana de Hitler, afirman que existe una cierta disposición psicológica al racismo. No pretendemos extenderme más el análisis debido a que no se trata de desarrollar a fondo el tema aquí, sin embargo, admito, de verdad, en el imaginario colectivo de la humanidad, que el racismo continúa siendo algo traumatizante. También, la determinación de la raza es uno de los más complejos problemas de la antropología.

El racismo como herramienta ideológica de poder. El racismo, como discurso ideológico y práctica de deshumanización, ha sido siempre una herramienta para el hombre que busca ejercer un tipo de poder cualquiera sobre el otro y, en cierta medida, está a la base de explotación humana. A lo largo de la historia, esta herramienta se vuelve más poderosa debido a la capacidad que tiene el racismo para transformarse y adaptarse dentro de las esferas de la vida social y las relaciones humanas. Para sostener mi postulado, observé cuatro fases históricas en las que el racismo ha manifestado distintas formas de actuación y, se estrechan en el espacio-tiempo de la evolución de las ideologías y posturas racistas:

a. El racismo colonial: las prácticas de deshumanización remontan hasta la antigüedad y, en este sentido, se ligaban a la percepción del trabajo y la esclavitud. El que trabajaba era el pobre y, por consecuente, fue tratado como esclavo. El trabajo era una tarea degradante. Esta lógica antigua dio lugar al desarrollo del colonialismo occidental. Dentro de las leyes que reglamentaban la relación entre el esclavo y su amo, éste tenía el derecho de decidir sobre la vida y la muerte del ser esclavizado. Había que esperar hasta finales del siglo XVIII, con la revolución francesa, para que otro discurso posibilitara la emancipación del hombre oprimido y colonizado.

En esta perspectiva, Hannah Arendt, en su obra intitulada *La condition de l'homme moderne* (1999), nos explica cómo para los primeros intelectuales griegos el trabajador era sinónimo al esclavo. En dicha obra, donde la autora emite una crítica a Karl Marx, se explica la evolución en la percepción humana de ambos vocablos. En general, se consideraba el trabajo como la esclavitud de la necesidad, y ésta era inherente a la vida humana. Para Eurípides, todo malo provenía del esclavo; mientras Aristóteles distinguía el artesano de los esclavos y animales domésticos que usaban su cuerpo para sobrevivir, él mismo señalaba que sin lo necesario la buena vida es imposible. Del mismo modo, Locke hacia la distinción entre el trabajo manual y la labor corporal, promovía que el hombre tenía el derecho a la propiedad como resultado de su labor.

Schlaifer, en un estudio sobre las teorías de la esclavitud en la antigüedad, señala que “tener esclavos, es la manera humana de dominar la necesidad, no es contra naturaleza; es la exigencia de la vida”. Porque en Aristóteles, el esclavo, por su condición natural, se acerca más al animal doméstico. Así que el racismo fue desarrollado de acuerdo con la lógica de la colonización hasta servirla de base ideológica para sentar la práctica de la explotación del hombre por el hombre.

b. El racismo intelectual: la teorización de la división de las sociedades humanas en razas superiores y razas inferiores por los intelectuales europeos del siglo XIX, en gran mayoría franceses, dio luz al racismo moderno. En este sentido, se produjo un cambio a nivel ideológico en cuanto a la percepción antigua. Este cambio tuvo mucho que ver con la revolución de independencia y la emancipación sociopolítica de los esclavos negros en

las Antillas, por ende, generó un medio histórico por la creación de nuevos espacios por los oprimidos. Había que crear un discurso a base racial y racista que considerara a los hombres y las mujeres provenientes de las razas negra y amarilla como seres inferiores. Este discurso ha permitido a los blancos ejercer una dominación psicológica sobre ambas razas.

Este racismo, conocido como racismo científico en el ámbito de la academia, que fue avalado por los laboratorios científicos de la época, defendía la superioridad de la raza blanca frente a las demás y la necesidad de mantenerla aislada o separada del resto de la comunidad universal. Los intelectuales occidentales del siglo XIX inventaron la noción de raza para fundamentar la ideología de la supremacía blanca y, en aquel tiempo, crearon el odio humano más injusto. En cuanto al término de racismo científico, afirmo que nunca ha existido. Los primeros intentos teóricos de Arthur Gobineau fueron percibidos como premisas para una base científica, pero se quedaron allí, no hubo un desarrollo de las ideas ni por los discípulos del escritor ni después de su muerte. La ciencia no puede ser estática, existe a través de su constante desarrollo. Además, requiere que toda hipótesis se compruebe, desafortunadamente faltaba ese criterio al llamado racismo científico; por ello, Firmin la calificaba de pseudociencia.

En respuesta a dicha ideología, nació el antirracismo cuyo el principal impulsor fue el antropólogo haitiano Anténor Firmin, quien produjo la antítesis con la idea de rebasar los estereotipos acerca de esta noción. Sí, sostengo que el antirracismo, sin duda alguna, sigue siendo una preocupación científica debido a una cantidad de formas de manifestación del racismo expresadas dentro de los espacios sociales, políticos, culturales entre otros. Dichas formas, a menudo discriminatorias, han incitado a varios investigadores, desde entonces de aquel siglo, a realizar estudios sobre el tema. Un tema cotidiano que no deja ser venenoso para las relaciones humanas.

c. El racismo étnico: el siglo XX fue el periodo en que el racismo se enfocaba en las representaciones étnicas dentro de las sociedades nacionales. Ya no se trataba de la cuestión de raza superior y raza inferior sino más bien se desarrollaron las formas de discriminación hacia las comunidades minorías como las negras, indígenas y judías. En las primeras décadas de ese siglo, el racismo usaba la psicología como recurso estratégico

para someter ideológicamente a dichas comunidades en constante búsqueda de un espacio convivencial. El occidente sirvió de las dictaduras establecidas en las sociedades “periféricas” para mantener la discriminación racial y el mundo de los silencios. Son comunidades que no deben acceder a la justicia histórica, a saber, retomar su lugar dentro de la comunidad universal.

La creación de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), después de la Segunda Guerra Mundial, era para los países un proyecto de paz y de emancipación humana. El tema de la educación y la cultura de los pueblos fue uno de los puntos clave que dicha organización tenía que matizar y hacerlo una realidad dentro de las comunidades, al eliminar a escala mundial la discriminación racial. La ONU no podía, no puede y ni podrá asumir tal responsabilidad debido al desarrollo del racismo en todos los ámbitos de la vida humana. A partir de los comienzos del siglo, el modelo de la discriminación racial estadounidense establecida desde del siglo anterior empezó a llamar la atención de ciertos gobiernos y grupos xenofóbicos de distintos lugares del mundo. Bastaría con recordar la segregación racial en África del Sur, la exterminación de los judíos por los nazis, el blanqueamiento dominicano que causó la matanza de más de treinta mil haitianos, entre otros casos.

d. El racismo institucional: el siglo XXI concretó la fase más elevada del racismo, al institucionalizárselo con tendencia de imponerse como normas. El racismo institucional u organicista relaciona tres características principales: estructura organizada, actores racistas incluso xenofóbicos y prácticas racistas cotidianas. Está presente en todos los espacios con distintas formas de expresión, tiene una estabilidad institucional tal hasta que se volvió algo normal por parte de mucha gente. Pero, lo apenado de todo eso, es que el Estado legitima, a menudo, las prácticas racistas. Esta institucionalización aumenta el poder de la persona en posición superior o de fuerza que utiliza el racismo como una herramienta ideológica para llegar a someter a otra persona o dominarla física y/o psicológicamente. En esta apariencia de estabilidad raciológica, el capitalismo aprovecha la debilidad estatal e institucional para hacer crecer el nivel de explotación humana.

En este punto de vista preciso, coincido con Agustín Lao-Montes¹⁵⁴, quien define el racismo como un régimen de dominación. El sociólogo puertorriqueño identifica tres dimensiones a este tipo de racismo: racismo estructural, racismo institucional y racismo cotidiano. El racismo estructural afecta los componentes principales de la historia moderna: desde la economía mundial capitalista y la sobre-explotación y marginalización económica de las masas trabajadoras, campesinas y desposeídas racializadas negativamente (en América Latina mayormente Afrodescendientes e Indígenas); y la desvalorización de nuestras memorias y saberes -por eso hablamos de Racismo Epistémico, hasta diversas formas de Violencia Racial – por ejemplo, la brutalidad de la esclavitud fue uno de los Holocaustos mayores de la era moderna.

El racismo institucional, dice él, que experimentamos y observamos en todas las instituciones, desde el Estado donde consistentemente estamos sub-representados, el sistema educativo donde se excluyen nuestras historias a la vez que se nos excluye de participar como estudiantes y profesores; hasta las viviendas, los servicios de salud, y los mercados de trabajo. En fin, plantea el racismo como experiencia cotidiana de discriminación y humillación de diversas maneras, desde miradas hostiles e insultos, hasta no ser bienvenidos en lugares públicos y hogares privados.

Según Lao, la tradición radical Afro brilla por su ausencia o aparece solo de manera marginal en los discursos tanto políticos como intelectuales del socialismo del siglo XXI. Por ende, una de las tareas urgentes en lo que Boaventura de Sousa Santos llama “reinención de la emancipación” es recuperar la memoria del Pan-Africanismo radical y colocar las luchas en contra del racismo y particularmente contra el racismo anti-negro al centro de lo que hemos llamado nueva política de des/colonialidad y liberación. Es imperativo combatir la amnesia colectiva sobre la tradición radical Afro o Pan-Africanismo revolucionario en sus vertientes políticas, intelectuales, culturales. Como bien decía Fernando Martínez Heredia en una conferencia en Cuba, señala Lao-Montes, si no se combate el racismo no puede haber socialismo del siglo XXI, a lo que añadimos

¹⁵⁴ Agustín Lao-Montes, “El Racismo estructural afecta los componentes principales de la historia moderna”, Quito, 2010. Ponencia presentada en el panel El Desarrollo del Socialismo en América Latina y el Movimiento Afro en el *Encuentro Internacional Hacia La Consolidación del Año Internacional de los Afrodescendientes*. Organizado por la Secretaria de Pueblos, Movimientos Sociales, y Participación Ciudadana. Disponible en <http://legadoafro.bligoo.com/content/view/1143848/Agustin-Lao-Montes-El-Racismo-estructural-afecta-los-componentes-principales-de-la-historia-moderna.html> Consulta el 15 de junio de 2016.

que, sin reconocer la importancia protagónica de los movimientos negros en la construcción histórica de la democracia sustantiva y la justicia social, seguimos sumidos en la negación construida por el racismo anti-negro, aunque tengamos las mejores intenciones.

2.2. Los conceptos y el marco conceptual de la investigación.

Aquí, me refiero al marco conceptual como una plataforma de disposiciones epistémicas elegidas para orientar el *¿de dónde?* y *¿a dónde?* de la investigación y, que permite acertar y asentar mi objeto de estudio. Trato entonces de exponer el paradigma científico que incluyen las herramientas teóricas que usé para llevar a cabo dicha investigación. A diferencia de lo que expuse en el primer capítulo como marco de referencia donde presenté el conjunto de información empírica utilizada al respecto; el marco conceptual discute la teoría crítica y la epistemología de las ciencias antropológicas en que se fundamenta mi postura. En este sentido preciso, mi trabajo se enfoca más en la epistemología de la epistemología de las ciencias antropológicas, es decir, hace no solo una revisión crítica sino también replantear la noción del sujeto-objeto (el hombre) en el ámbito del saber antropológico desde el Caribe insular.

2.2 .1. El marco conceptual.

Para efectuar este trabajo, exigí la interdisciplinariedad como la guía metódica en que dialogan las disciplinas como la etnohistoria, la antropología filosófica, la geopolítica, la etnolingüística y el derecho natural de la persona humana; ya que la interdisciplinariedad está requerida en el Programa de Estudios Latinoamericanos como método privilegiado. Por falta de una definición concreta y un esquema conceptual de dicho método en esta área, la rigidez de la investigación me obligó a recurrir a la perspectiva que ofrece el filósofo-comunicólogo francés Frank Alvarez-Pereyre, quien sentó las bases conceptuales para el dialogo interdisciplinar, a través de su obra titulada *La exigencia interdisciplinaria*¹⁵⁵ vista como una importante herramienta teórica. Esto hace posible

¹⁵⁵ Frank Álvarez-Pereyre, *L'exigence interdisciplinaire*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'homme, 2003. Es investigador en Centre Nationale de Recherche en Sciences Sociales - CNRS, Docteur en Linguistique générale (1973) y Docteur d'État ès-Lettres et Sciences Humaines (1983), Paris III Sorbonne Nouvelle, Paris, France. Trabaja las disciplinas como Eco-antropología, etnobiología, lingüística comparativa, etnomusicología, epistemología de la etnolingüística y pluridisciplinariedad.

sostener la hipótesis de que la comprensión de la realidad caribeña requiere una visión hacia una pluralidad epistémica.

Álvarez-Pereyre me abre la vía conceptual al sustento metodológico. El autor se distancia con la idea de que existe una posible frontera entre la interdisciplinariedad y pluridisciplinariedad, hace una crítica del problema que opone ambas. Para él, la pluridisciplinariedad es una realidad cotidiana, trascendencia de miradas parciales, en particularidades, es la llave de ir más allá de los objetos singulares. Mientras la interdisciplinariedad como proyecto paradójico es un modo de establecer relación entre prácticas científicas especializadas. Afirma que ambas son estrechamente prisioneras de los territorios cuya cada una disciplina se define por y para ella misma. Lo valioso y seguro es que ambas tratan la cuestión de la coherencia en la actividad científica. El autor no hace sino plantear la concordancia que existe entre ciencias antropológicas e interdisciplinariedad.

Las disciplinas-fronteras, dice él, suponen desarrollar una relación entre lo verbal, lo social y lo cultural, pero, a veces el deseo de abordar mejor un objeto conlleva a ciertas exclusivas metodológicas que contradicen al final el proyecto interdisciplinario inicial. Según la perspectiva de Álvarez-Pereyre, la interdisciplinariedad debe lógicamente plantear y pensar, por un lado, la categoría de unidad o más bien la categoría de coherencia; por otro, el tipo de continuum a partir de lo cual se desarrolla desde su base. En este caso, hay que mencionar la variedad de opciones metodológicas y rescatar *relación*¹⁵⁶ como noción constitutiva del objeto. La interdisciplinariedad es una utopía que no tiene un territorio físico.

El discurso antropológico tiene una vocación universal. Su objetivo es tener en cuenta el hombre. Este proyecto pasa a menudo por el estudio de las sociedades y civilizaciones particulares. Sin embargo, su principal ambición es contribuir a una ciencia del hombre y de la sociedad. Este proyecto y esta ambición suponen que una relación está establecida entre lo particular y lo universal. Aquí se presenta una conclusión relativa pero difícil de evitar. En este contexto, cada disciplina sólo puede abarcar una singularidad del objeto.

¹⁵⁶ En Glissant y Mignolo, la noción de “relación” se aborda desde la epistemología fronteriza.

Entonces, la exigencia interdisciplinaria ayuda por lo menos a restituir parcialmente la exigencia universalista como base de la antropología¹⁵⁷.

En cuanto a la noción de transdisciplinaridad, el autor considera que sólo ella sería verdaderamente autónoma, donde las lógicas internas del objeto no serían dependientes de la meta de cada disciplina cuanto al objeto. No pienso extenderme sobre eso sino mencionarlo para no generar muchas dudas en torno al pensamiento del autor. Reconozco que la transdisciplinaridad parece más exigente y compleja en asumir un método debido a que debería ser un método sintético entre disciplinas. Por tanto, quiero reiterar que, en esta investigación, privilegio el método interdisciplinario, el cual requiere la puesta en valor de las disciplinas conexas en la explicación del hecho total caribeño. Más allá del sentido hermenéutico de los conceptos, dicho método se aproxima más a una posible comprensión de una realidad dada, lo que Villoro interpreta como el relativismo epistémico o el pluralismo epistémico de Velasco o la pluralidad epistémica de Olivé¹⁵⁸. Las tres nociones se refieren a la concepción doctrinal que admite la pluralidad de conocimientos para interpretar intersubjetivamente una realidad dada.

2.2.2. Los conceptos y sus significados.

A través de esta sección, intento eludir los conceptos claves que permiten no sólo desarrollar y seguir el hilo conductor de la investigación, pero también sostener la postura inicial de mi hipótesis. Los principales son: “igualdad de las razas humanas” de Firmin e “identidad universal del hombre” de Martí. Luego vienen los secundarios: geo-etnorealidad caribeña, crítica epistemológica, Caribe insular y antropología crítica. En realidad, no sería tan necesario porque son ampliamente desarrollados en todo el recorrido del trabajo, lo que propongo aquí es una síntesis conceptual que explica la pertinencia del uso de cada término clave.

¹⁵⁷ Álvarez-Pereyre, 2003, ídem, p.215.

¹⁵⁸ Luis Villoro, Ambrosio Velasco y León Olivé son de la misma escuela de pensamiento, filósofos asignados al Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. El primero fue el maestro que influyó a otros dos en cuanto al desarrollo del concepto de “comunidad epistémica” con que hizo escuela. Aclaró que las comunidades epistémicas están socialmente condicionadas, las integran sujetos históricos. Pues, están condicionadas tanto en el espacio como en el tiempo. Al respecto, véase VILLORO, Luis, *Creer, saber, conocer*, México, Siglo XXI editores, 1982, pp.149-150. También véase C. Ulises Moulines, “Platonismo VS. Relativismo en la teoría del saber”, en Ernesto Garzón Valdés y Fernando Salmerón (Eds.), *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, México, Editorial IIF-UNAM, 1993, p.11-22.

Ambos conceptos “Igualdad de las razas humanas e identidad universal del hombre” son considerados, por cierto, como el hilo conductor en que se basa toda la reflexión antropológica y epistemológica de la investigación. En el primer lugar, se consideran como el punto de partida de la delimitación metodológica en la medida en que permiten circunscribir nuestra postura no en todo el pensamiento de Firmin y Martí sino en un aspecto específico, a saber, el hombre en relación con el saber antropológico, pero desde el Caribe insular. En segundo lugar, permiten considerar a ambos caribeños contemporáneos como una delimitación del arco temporal en función de las experiencias vividas. En tercer lugar, expresan una cierta concordancia ideológica en ambos autores, ya sea la noción del universalismo martiano o la igualdad humana firminista.

La geo-etnorealidad caribeña, noción ya desarrollada anteriormente, es usada justamente para abarcar las posturas de Firmin y Martí como un “todo” explicativo del hecho antillano o caribeño a partir del análisis del “contexto” visto como una revisión crítica del tiempo y la “experiencia” como conocimiento empírico. Dicha noción, al imponerse como método analítico inclusivo, se fortalece en la aplicación de la interdisciplinariedad en cuanto a la búsqueda de la cohesión cognoscitiva en materia de interpretación del hecho en cuestión.

El término crítica epistemológica¹⁵⁹ se refiere al estudio de las ciencias en la producción de conocimientos, a la reflexión sobre las potencialidades dentro de la sociedad. El primer uso de este término se debe al epistemólogo suizo Jean Piaget, quien introdujo el concepto de “critique épistémologique interne” en psicología como una reflexión recursiva incesante para el estudio de la infancia desde la teoría constructivista del desarrollo de la inteligencia. Se percibe como una crítica constructiva y permanente.

Sin embargo, es importante señalar la diferencia semántica que existe entre crítica epistemológica y epistemología crítica¹⁶⁰. El segundo fue ampliamente usado -y sigue

¹⁵⁹ A propósito del concepto, véase Dominique Lecourt, *Para una crítica de la epistemología*, México, 8 ed., Editorial siglo XXI editores, 2007. MONIERE, Denis, *Critique épistémologique de l'analyse systémique de David Easton. Essai sur le rapport entre théorie et idéologie*, Université Québec à Chicoutimi, 1976. Ottawa, Ontario: Les Éditions de l'Université d'Ottawa, 1976, Collection des Sciences sociales, no 4.

¹⁶⁰ Marie-Anne Paveau, Présentation. *Pour une épistémologie critique*, SEMEN, 2012, no 34, p. 7-16. También su artículo “¿Que veut dire travailler en analyse du discours en France en 2011? “Épistémologies,

siéndolo- por varios epistemólogos como M. Bueno, L. Villoro, H. Zemelman, M.A. Paveau entre otros. Para la última pensadora, la epistemología crítica se centraliza en una reflexividad creativa, es también considerada como una propuesta desde una postura psicológica: destruir lo ordinario para mantener abierta la cuestión del sentido en la comprensión del mundo. En realidad, los dos términos están usados para expresar una postura crítica a las teorías ya establecidas como modelos de pensamiento. De igual forma, pueden ser interpretadas como la dialéctica de la crítica de la epistemología y la epistemología de la crítica. En este sentido, la noción de “crítica” se definiría, al parafrasear a Rossana Cassigoli, como la búsqueda de los funcionamientos y las historicidades.

En esta perspectiva, el concepto “crítica epistemológica”, tal como lo uso en esta investigación, debe entenderse como crítica a la epistemología de la antropología europea del siglo XIX, basada en el hombre caribeño puesto como un sujeto resistente, revolucionario y emancipador que busca objetivar su propia realidad. Tal postura permite abarcar este hombre, etno-sociohistóricamente acondicionado, en una posible epistemología unitaria. Por ende, considero que la reflexión crítica como un paso metodológico para la antropología caribeña, por lo que Firmin y Martí hacen del hombre el paradigma central de su pensamiento.

En fin, el Caribe insular se concibe como un foco fenomenológico en donde se despliegue el parámetro revolucionario y de resistencia y, sobre todo, el pensamiento anticolonial. La noción del Caribe insular implica en/por sí misma reflexiones epistemológicas en cuanto a la comprensión de su realidad etnohistórica frente al capitalismo y el colonialismo. También, esta noción es una postura contrahegemónica que denuncia el epistemicidio¹⁶¹ causado por el pensamiento abismal del Occidente, parafraseándonos a Boaventura de Sousa Santos.

objets, méthodes”, *Actes du colloque III Encontro Internacional de Estudos da Linguagem*, Pouso Alegre, 2012. <http://www.cienciasdalinguagem.net/enelin/anais/texts/87.pdf> Consulta el 23 de mayo del 2015.

¹⁶¹ Boaventura define el epistemicidio como la supresión de conocimientos locales, señala que es un término que tiene su significado vinculado a la exclusión de otras formas de conocimiento distintas de las establecidas, habladas y expresas muchas veces en lenguas no-coloniales. Véase su obra *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*, Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO, Prometo Libros, 2010.

2.3. Experiencias [caribeñas]. Hacia una nueva epistemología.

La experiencia es sino la única expresión del trabajo etnográfico que puede resultar de la historia puesta como un registro etnográfico (documentos archivados) y/o a partir de la observación inmediata y directa (trabajos de campo o estudio de casos). La etnometodología, con un énfasis interpretativo, permite que la investigación epistemológica enfatiza sobre las experiencias vividas o vitales. Este aspecto de la etnometodología posibilita aprehender los sentidos (emoción y racionalidad), las prácticas y acciones humanas como una *totalidad etnohistórica*¹⁶² de la vida real. Por esta razón, debemos pensar otras formas de alternativas de producir el conocimiento en la subregión desde las realidades caribeñas.

2.3.1. Experiencias como conocimiento contextualizado.

El contexto caribeño –en términos de momentos históricos y experiencias- debe ser entendido aquí como el conjunto ordenado de circunstancias en que se sitúa el hecho total caribeño; mientras la experiencia caribeña desde el punto de vista geo-etnohistórico y pragmático es considerada como una enriquecedora fuente de conocimientos empíricos en que se genera un pluralismo epistémico, por lo que este último reconoce doctrinalmente la idea de que todo conocimiento vale. Dicha experiencia se basa en la transculturalidad y la pluri-etnicidad. Kant, en su obra *La antropología desde el punto de vista pragmático*, señala que la “experiencia es un conocimiento empírico, pero el conocimiento (basado en los juzgamientos) requiere la reflexión, por consiguiente, la conciencia de la actividad constituye la multiplicidad de la representación según la regla de la unidad”¹⁶³. Digamos que la experiencia, como resultado del contexto, produce objetivamente conocimientos multi e interdisciplinarios acerca de la realidad. De hecho, las posibles alternativas dependen del contexto.

¹⁶² El vocablo “totalidad etnohistórica” es usado aquí como expresión de la relación entre los hechos y fenómenos ocurridos en el pasado y el presente en el continuum espacio-temporal. Nuestro postulado es que el presente puede servir del pasado para construir el futuro.

¹⁶³ Kant, 2011, op. cit, p.41. Pese a la gran utilidad de esa obra en el ámbito de la antropología, distanciamos con la percepción de Kant sobre la cuestión de la alteridad, quien afirma que «*Vivre au jour le jour (sans prévoir ni se préoccuper) ne fait pas grand honneur à l'entendement humain; c'est le cas du Caraïbe qui le matin vend son hamac et le soir se désole de ne savoir où dormir pendant la nuit*». Esta afirmación podría ser una desventaja epistemológica para su postura antropológica en términos de “experiencia no vivida” en cuanto al conocimiento empírico, al opinar así por falta de datos empíricos para aprehender objetivamente las prácticas culturales del “Caribe” y que es sino un desconocimiento de la realidad concreta.

En esta línea de reflexiones, apunto que el sentido común de la vida diaria que maneja el sujeto social es más que vale, es decir, este sujeto depende exclusivamente de sus prácticas y acciones tanto individuales como colectivas, lo que Clifford Geertz llamaría la esencia de la vida social humana; esto en ningún aspecto quiere decir que el sujeto desconoce la necesidad de tener en cuenta las aportaciones teóricas en el ámbito de la interpretación de una realidad dada. Por esta razón, las experiencias que Anténor Firmin y José Martí han vivido como caribeños universalistas colocan, desde mi juicio analítico, la expresión de una crítica de este sentido común, al mostrar la importancia de rescatarlas no como experiencias innecesarias y desperdiciadas sino como aportaciones epistemológicas.

2.3.2. Hacia una epistemología descolonizadora y emancipadora.

¿A dónde quiero llegar con todo esto? La respuesta es ver cómo se puede contribuir a una verdadera construcción de una antropología caribeña, por ende, latinoamericanista, que refleja nuestras realidades y prácticas cotidianas. Una antropología que deja de estudiar el hombre solo en sus particularidades sino abraza también lo colectivo, lo comunitario y lo semejante con mayor profundidad. En esta perspectiva, ponderaré que las corrientes ideológicas de la negritud y el indigenismo y la noción del mestizaje son fundamentales para propiciar una antropología caribeña con extensión latinoamericanista. Aquella antropología debe percibir al otro no como extraño sino como semejante, donde el “nosotros” o el “yo” se convierten en el sujeto objetivado y el objeto subjetivado a la vez. Esta antropología es crítica, descansa en la teoría decolonial considerada como la herramienta analítica más eficiente que permite desarrollar un pensamiento crítico caribeño, llamado a menudo pensamiento anticolonial.

La contribución entonces de mi trabajo a dicha antropología debe entenderse a tres niveles de propuestas: una antropología de la negritud, una antropología del semejante y una epistemología descolonizadora y emancipadora. Son propuestas que se van desarrollando como líneas de investigación a futuro. La primera esboza sus planteamientos en el tercer capítulo, la segunda en el sexto capítulo y la tercera va construyendo con la experiencia, se trata de una revisión crítica de la epistemología de las ciencias antropológicas.

Una epistemología descolonizadora y emancipadora coloca la antropología y el colonialismo en una dialéctica capitalista, área de antropología marxista. Partiendo del postulado de que la experiencia colonial involucró patrones complejos y simultáneos de resistencia y adaptación al dominio colonial, y en este terreno los antropólogos han hecho contribuciones importantes (Stoler, 1995; B. Cohn, 1987; Alonso, 1995; Swedenburg, 1995)¹⁶⁴, esta epistemología posibilita alternativas de pensamientos desde el paradigma del sufrimiento y debilita lo que Boaventura de Sousa Santos llama el *epistemicidio* provocado por el pensamiento abismal occidental.

2.3.3. El eje etnometodológico de la investigación.

La metodología que usé, dentro de este trabajo, se basa en examinar y analizar escrupulosamente, a partir del contexto y las experiencias insulares dentro del periodo que cubre 1885-1920, las prácticas etnoculturales y geopolíticas que son ineludibles para inducir reflexiones epistemológicas sobre el Caribe “insular”. Firmin y Martí son a base y guía metodológica de estas reflexiones. Tal metodología me obligó a realizar estancias de investigación en varios espacios correspondientes cuyo objetivo es consultar los archivos imposibles de vista en México y, asimismo, dialogar con especialistas relacionados a la temática. Esto explica la elección de mi postura hacia el enfoque etnometodológico.

La etnometodología es una corriente sociológica surgida en los años sesenta a través de los trabajos de Garfinkel¹⁶⁵. Se basa en el supuesto de que todos los seres humanos tienen un sentido práctico con el cual acomodan las normas de acuerdo con una racionalidad práctica que utilizan en la vida cotidiana. De modo que la etnometodología se refiere a un método que la gente posee, sostiene el autor. Es un conocimiento de los asuntos cotidianos que puede ser revelado en formas de razonamientos prácticos o ayudar comprender las bases prácticas del razonamiento de sentido común. En esencia, la etnometodología está interesada diariamente en las prácticas etnoculturales, la

¹⁶⁴ La citación de esta afirmación se encuentra en Thomas Barfield, *Diccionario de antropología*, México, Siglo XXI editores, 2000, p.122.

¹⁶⁵ Harold Garfinkel, *Estudios en Etnometodología*, Madrid, Anthropos Editorial, 2006. Según el autor, los estudios etnometodológicos analizan las actividades cotidianas como métodos que sus miembros usan para hacer que esas actividades sean racionalmente-visibles-y-reportables-para-todos-los-efectos-prácticos, es decir, “explicables”, como organizaciones de actividades cotidianas corrientes. No están dirigidos a formular o sostener correctivos sino están dirigidos a la preparación de manuales de metodología sociológica.

interrelación subjetiva, y las formas de comunicación (lingüística, simbólica) —tópicos que descansan en el esfuerzo del pragmatismo. De hecho, la historia se presenta como una compilación exhaustiva de lo cotidiano que alimenta el contexto.

Por su parte, Rosana Guber quien atribuya a Garfinkel el descubrimiento etnometodológico de la reflexividad, afirma que, para el fundador de la etnometodología, el mundo social no se reproduce por las normas internalizadas como sugería Talcott Parsons, sino en situaciones de interacción donde los actores lejos de ser meros reproductores de leyes preestablecidas que operan en todo tiempo y lugar, son activos ejecutores y productores de la sociedad a la que pertenecen (Garfinkel, 1967)¹⁶⁶.

En el ámbito de esta labor, abarqué la etnometodología como sustento metodológico para puntualizar la “démarche” empírica, con respecto al significado de la producción de conocimientos en el siglo XIX caribeño. En este sentido, la etnometodología me permite relacionar, desde el punto de vista interdisciplinario, las posturas de Firmin y Martí dentro del pragmatismo etnopolítico e intelectual; también ayuda a intensificar el diálogo “insular” entre el pasado y el presente en una epistemología descolonizadora y emancipadora.

Estos parámetros metodológicos permiten abordar el Caribe insular, en términos de prácticas y experiencias, como un foco etnocultural fenomenológico desde el cual se destacan nuevas herramientas teórico-metodológicas para fundamentar un pensamiento antropológico y crítico caribeño. De acuerdo con lo dicho, opté por el método analítico con énfasis sobre la etnolingüística,¹⁶⁷ ya que ésta es percibida como disciplina fronteriza de la pluri e interdisciplinaridad.

De este modo, mi metodología fue principalmente documental, es decir, se concentró en gran medida en la documentación archivada y entrevistas dirigidas. En una primera etapa, seleccioné una bibliografía selectiva, armé el proyecto y establecí las hipótesis de trabajo

¹⁶⁶ Para más detalle sobre su aporte al campo etnográfico, véase GUBER, Rosana, *La etnografía. Método, campo y reflexividad*, Bogotá, Grupo Editorial Norma, 2001, p.17. Consulta el 15 de marzo de 2016. http://facultad.pucp.edu.pe/comunicaciones/ciudadycamunicacion/wp-content/uploads/2014/11/Guber_Rosana_La_Etnografia_Metodo_Campo_y_Reflexividad.pdf.

¹⁶⁷ El etnolingüístico, dice Frake (1962), va intentar encontrar las preguntas que corresponden a sus respuestas que él mismo observe desde entonces a su llegada; el método etnolingüístico parece opuesto al método lingüístico.

y los objetivos. En una segunda etapa, confronté mis ideas en distintos espacios académicos como en las asesorías tutelares, los coloquios de doctorandos, los seminarios metodológicos asignados y los congresos relativos a la temática. En una tercera etapa, acudí a estancias de investigación en Cuba por lo que corresponde a José Martí y en Francia y Haití en el caso de Anténor Firmin, con el fin de consultar los archivos y reunir informaciones suficientes e ineludibles para el desarrollo de la investigación. Por último, realicé entrevistas con especialistas e investigadores que han trabajado el tema, específicamente a Firmin y Martí.

La metodología documental o el archivismo historial es de uso común en el ámbito de la investigación en Ciencias sociales y humanas. Su finalidad es posibilitar la construcción de la parte empírica para tener un mayor conocimiento sobre el tema. A veces, se confunde con el método histórico por investigadores sobre todo los historiadores por el estrecho vínculo que existe entre ambas líneas metodológicas. A diferencia del método histórico que interesa exclusivamente en la genealogía de las ideas, el método documental privilegia el análisis de los hechos históricos y las ideas tomadas desde distintos lugares de enunciación. Pero, al final, terminan desempeñar el mismo papel en la práctica. Para superar esta confusión, los antropólogos consideran la historia como un registro etnográfico el cual se necesita, como señalaba Clifford Geertz (1973), una descripción fina al referirse a la escritura de un retrato etnográfico denso y convincente. Recurrí a la documentación histórica como registro etnográfico en el sentido que los hechos históricos no se perciben solamente como relatos y cuentos de los fenómenos en la continuidad histórica sino también como “depositario de experiencias humanas”.

Segunda Parte: Anténor Firmin y José Martí. Hacia una crítica antropológica.

Esta segunda parte presenta a Firmin y Martí como protagonistas de la antropología crítica, quienes han trazado la vía para una antropología caribeña. Estos intelectuales sostuvieron una postura crítica en cuanto al tema del racismo y promovieron la dimensión ontológica del ser humano a partir de la convivencia humana.

Este apartado se divide en tres capítulos. Se esboza una mini-biografía de Firmin y el fundamento epistemológico de la noción de “igualdad de las razas humanas” (Cap. 3). De igual manera se hace con Martí y su concepto de la dimensión ético-política y antropológica de la noción de “identidad universal del hombre” (Cap. 4). Ambas nociones constituyen el punto de partida de esta crítica. Por último, se estudia la relación y la contemporaneidad entre Firmin y Martí, asimismo, se pone el énfasis en su encuentro geopolítico en 1893 en que se discutió la cuestión del Caribe antillano o insular (Cap. 5).

3. Anténor Firmin y la noción de “igualdad de las razas humanas”. Fundamentos epistemológicos y antropológicos.

Joseph Anténor Firmin conocido como Anténor Firmin, es uno de los intelectuales más destacables del país insular (Haití) de la segunda mitad del siglo XIX y la primera década del siglo XX, quien criticó por primera vez las teorías racistas europeas. Firmin publicó, en 1885, *De la igualdad de las razas humanas. Antropología positiva*. Este libro se considera como la única respuesta al filósofo francés Joseph Arthur Gobineau, quien publicó treinta años antes la famosa obra titulada *Tratado de la desigualdad de las razas humanas* en cuatro tomos. Aquella obra celebrada y legitimada por la comunidad científica europea es una referencia en materia de teoría racial y racismo. Firmin desnuda la praxis de la antropometría y antropología física europea de la época.

El aspecto más valioso en la postura del pensador haitiano fue cuando cuestionó todo el pensamiento antropológico occidental y, afirmó que era una doctrina antifilosófica y pseudocientífica ya que no se basaba en ninguna verdad histórica mucho menos científica. Por esta razón el pensador haitiano es considerado como uno de los pioneros de la antropología crítica. Así que este capítulo debatirá el fundamento epistemológico de dicha obra.

3.1. ¿Quién es Anténor Firmin (1850-1911)?

Han pasado ciento y cinco años desde que falleció Anténor Firmin, no obstante, su figura intelectual y sus ideas continúan siendo vigente en cuanto al tema de racismo y la división humana en razas y clases sociales. Fue un gran humanista hasta que pensó que la convivencia humana debe ser un requisito básico para los seres humanos, ya que son considerados semejantes.

3.1.1. Su familia y educación.

Firmin nació el 18 de octubre de 1850 en la ciudad de Cap-Haïtien¹⁶⁸, Haití, de una familia humilde de la tercera generación del nuevo Estado libre. Sus padres¹⁶⁹ Pierre Montrévil Firmin y Anaïse Jean-Baptiste le colocaron primero el apellido Joseph y luego lo cambiaron por Anténor. ¿Cuál fue la razón del cambio? Nadie sabe, parece una vieja costumbre de los padres de la época, pero sin motivo racional, señaló Jean Price-Mars¹⁷⁰ quien tuvo el cargo familiar de escribir la biografía del defensor de la igualdad de las razas.

Anténor Firmin hizo sus estudios en el Liceo Nacional Philippe Guerrier de su ciudad natal donde vivió su infancia y adolescencia. Muy temprano, a los diecisiete años, se dedicó al estudio y la enseñanza de las lenguas grecolatinas que, luego, dominaba perfectamente bien; mientras siguió estudiando con su profesor Jules Neff¹⁷¹ quien impartió cursos de humanidades en el liceo. El maestro influenció mucho al joven Firmin. A los 25 años, en 1875, pasó su examen profesional en Puerto Príncipe que para optar el grado de licenciado en Derecho y ejercer la profesión de abogado¹⁷². Su examen fue realizado bajo la fianza del jurado compuesto de Camille Nau, Chassagne y Carles Dannel (Price-Mars, 1964:60). Fundó el 5 de enero de 1878 la revista de combate “Le Messenger du Nord” mediante el cual publicó sus artículos, vehiculó su ideología política y las ideas liberales. Actuó desde entonces como periodista, profesor, abogado, político. En 1881 se casó con la hija del expresidente Salnave, Marie Louise conocida como Rosa Salnave,

¹⁶⁸ Traducción al español: Cabo Haitiano, antiguamente llamada Cap-François, luego Cap-Henri, se ubica en el Norte del país donde ocurrieron los principales levantamientos de los esclavos y la batalla de la independencia: “Bataille de Vertières”, el 18 de noviembre de 1803. El nuevo Estado proclamó su independencia el primero de enero de 1804.

¹⁶⁹ Se lee en el acta de nacimiento del defensor de las razas humanas las siguientes informaciones: «Le 27 novembre 1850, en l’An II du règne de S. M. Faustin 1er, un humble tailleur, Pierre Montrévil FIRMIN, se présente devant le Conseil des Notables du Cap-Haïtien chargé de l’Etat-Civil, et déclara que de ses œuvres et de celles de la citoyenne Anaïse Jean-Baptiste, couturière, naquit le 18 octobre de la même année, un enfant du sexe masculin auquel il donna le prénom de Joseph».

¹⁷⁰ Jean Price-Mars, *Anténor Firmin*, Port-au-Prince, Imp. Séminaire Adventiste, 1978 (1964). En el marco del trabajo biográfico, Price-Mars entrevistó a Edgar Fils-Aimé Pierre-Louis el sobrino sobreviviente e hijo de Adélaïde Firmin la hermana menor del defensor de la igualdad racial.

¹⁷¹ Recién diplomado francés de la Escuela Normal Superior de París, de la misma promoción que Hippolyte Taine considerado como uno de los principales teóricos del naturalismo, Jules Neff influenció mucho a Firmin en materia de letras con quien siguió trabajando más que dos años después del bachillerato.

¹⁷² Price-Mars, ídem. Firmin en la búsqueda de una carrera profesional, se tituló como abogado ante los sinodales Camille Nau, Chassagne, Charles Dannel, pp.53-60. A partir de 1870, Firmin empezó a estudiar solo la sociología, la antropología, las ciencias económicas y políticas.

con quien tuvo dos hijos: Anne Marie y Georges Eberle nacidos en 1882 y 1883 respectivamente.

3.1.2. Revolucionario, político y funcionario.

De 1867 a 1883, Firmin ya adquirió muchas experiencias institucionales y políticas en calidad de funcionario tanto en el público como en el privado que marcaban un cierto pragmatismo en su vida política. En 1867 se juntó al movimiento de los jóvenes contra los invasores de su ciudad natal y, luego, lo encabezó hasta llegar a la derrota de los asaltantes. Fue el comienzo de su praxis política que tuvo mucho éxito. Sin embargo, a pesar de toda amistad, Firmin se tomó cierta distancia con el gobierno de Salomón (1879-1888) por su práctica política gubernamental que, según él, no reflejaba la misma visión con respecto a las cosas del Estado.

En 1883, aprovechó la oferta de una misión diplomática por parte del gobierno para participar a la conmemoración del centenario de Simón Bolívar en Caracas, Venezuela, y se trasladó a Santo Tomás luego a Francia, y esto, por haber rechazado un cargo político en el gobierno. La llegada de Firmin en la Metrópoli fue para él un choque moral, pero también una ventaja intelectual. Durante su estancia como exiliado político, se volvió muy apasionado por la ciencia y fue influenciado por los intelectuales como Bacon, Aristóteles, Kant y Auguste Comte entre otros, y de allí se lanzó con mayor profundidad en las actividades científicas e intelectuales.

Su encuentro con Louis Joseph Janvier, otro intelectual haitiano, en París, le abrió las puertas del mundo científico, quien publicó el mismo año un textito intitulado *L'égalité des races*¹⁷³ (Janvier, 1884) que fue, sin duda alguna, una fuente de inspiración para el defensor igualitarista de las razas humanas. Janvier fue considerado como su primer maestro en tierra extranjera. Su pasión por la política de su país le impidió aventurarse en la vía intelectual como sus paisanos, no sacó ningún grado académico allá. En 1888, Firmin se volvió al país y participó a la caída del gobierno de Salomón. Cabe decir que

173 Louis-Joseph Janvier, *L'Égalité des races*, Paris, Synopsis Edition Rougier, 1884.

sus obras¹⁷⁴ destacan -y siguen siendo- una importancia muy relevante en la comprensión de “la geo-etnorealidad caribeña”¹⁷⁵ y el diseño de la geopolítica regional y transcontinental.

Cabe señalar que, de vuelta a Haití, Anténor Firmin se lanzó en la política de manera activa y afrontó a su amigo, paisano y rival político, Demesvar Delorme, en las luchas políticas por la toma del poder. Delorme, con doble título de grado de doctor, fue uno de los más brillantes intelectuales de su época. Ambos intelectuales¹⁷⁶ de origen cabo-haitiano, dominaban e influían bastante la política haitiana, en otras palabras, representaban la síntesis de la política haitiana de su época. El primero fue influido por la modernidad científica y contrapuso al pensamiento antropo-filosófico europeo de la época. Mientras el segundo optó más bien por la escuela de las “humanidades clásicas” basándose en el romanticismo en boga de su tiempo. Delorme publicó uno de los clásicos de la ciencia política, obra titulada *Les Théoriciens au pouvoir* (Delorme, 1870)¹⁷⁷. En su libro de teoría política, el intelectual haitiano nos invita a descubrir una etnografía de la política haitiana para entender las esferas y la dinámica de las prácticas políticas en el país. Firmin celebraba la alta capacidad intelectual de Delorme en su defensa de la inteligencia negra¹⁷⁸

174 Sus publicaciones más relevantes son: *De l'égalité des races humaines. Anthropologie positive* (1885); *Haiti et la France* (1891); *Une défense, M. Steward et les Finances haitiennes* (1892); *Diplomate et diplomatie, lettre ouverte à M Salon Ménos* (1899); *M. Roosevelt, Président des Etats Unis et la République d'Haiti* (1905); *Lettres de Saint-Thomas. Etudes sociologiques, historiques et littéraires* (1910); *L'effort dans le mal* (1911).

175 Hay que recordar que la geo-etnorealidad caribeña se refiere al espacio discursivo de las prácticas geopolíticas y etnoculturales que favorece la comprensión de la dinámica multidimensional de la región.

176 Firmin y Delorme representaban cada uno las dos agrupaciones políticas del país: El Partido Nacional y El Partido Liberal. Firmin (1850-1911), ideólogo liberal al lado de Boyer Bazelais, Edmond Paul y Boisrond Canal. Delorme (1831-1902), el nacionalista fue el adversario político más potente de Firmin. Delorme murió en París y su oración fúnebre fue cantada por el diplomático Firmin. Al respecto, se puede consultar a Johanna Von Grafenstein Gareis, “Haití en los años 1859-1915: carácter y determinaciones de su proceso político”, *Secuencia* núm.9, septiembre-diciembre de 1987, Instituto Mora, México.

177 Demesvar Delorme(1831-1901), *Les théoriciens au pouvoir* (*Los gobernadores teóricos o Los teóricos al poder*), Port-au-Prince, Editions FARDIN, 2 Vols, 1870. En aquel libro, señala Stéphane Douailler, el autor fue muy influido, tanto como otros, por Plutarque, el escritor griego quien escribió “la vida de los hombres célebres donde en aquel libro hizo un paralelo entre 24 griegos y 24 romanos famosos. Citado por el profesor Douailler en su seminario sobre “las humanidades clásicas” que impartió durante el semestre de febrero-junio de 2014, Salón A028, Département de philosophie, Université Paris 8, Paris, France. Otras publicaciones de Delorme: *La démocratie et le Préjugé de couleur aux Etats Unis* (1868); *La misère au sein des richesses. Réflexions diverses sur Haiti* (1873); *Le Damné* (1877).

178 Firmin, 1885:190, 191

En 1889, Firmin fue nombrado constituyente para redactar una nueva Constitución Haitiana¹⁷⁹. El mismo año le encargaron los Ministerios de las Finanzas y Relaciones Exteriores donde se mostró muy hábil en las negociaciones diplomáticas con el embajador estadounidense de la época al rechazar la propuesta de conceder la ciudad haitiana, Môle Saint-Nicolas¹⁸⁰ -considerada como símbolo histórico de la colonización española, a los Estados Unidos con el fin de convertirla en un puente estratégico y hegemónico desde el mar del Caribe. Esta ciudad es la profunda bahía en la que Cristóbal Colón hizo su primer verdadero desembarco en el Nuevo Mundo tras recurrir las Bahamas y Cuba. Hasta nuestros días, la ciudad costera, establecida a 87 km de Cuba, sigue siendo una deseada por el imperio norteamericano.

Firmin renunció de sus cargos como funcionario, dejó el gobierno en 1891 y se volvió a París; en ese periodo (de 1891 a 1893) se encontró en la ciudad parisina con el puertorriqueño independentista Emeterio Betances con quien discutió sobre los problemas que atravesaban las Antillas del Caribe insular. De esta discusión salió la idea de armar una Confederación de las Antillas tal como proyectaba Betances. Luego, el político haitiano regresó a Haití donde se reunió, mediante los contactos de su amigo puertorriqueño, con el cubano José Martí, en mayo de 1893, en la ciudad de Cabo-haitiano, sobre la problemática del Caribe antillano. Esto marca la estrecha relación que hubo entre los intelectuales caribeños al pensar las Antillas como un solo espacio que hay que cuidar y defender. El político haitiano, igual que Betances y Martí, fue un adicto a la política de su país.

Desafortunadamente, la vida política de Firmin fue muy agitada y decepcionada por parte de la praxis política haitiana, en el sentido que nunca logró satisfacer su pasión política de ser un elegido del país; al respecto, Jean Victor Génés¹⁸¹ dice lo siguiente: “nunca fue un Jefe de Estado, pero fue un gran hombre de Estado”. En 1879, perdió la suerte de ser diputado. Después de haber perdido las elecciones presidenciales frente al militar

¹⁷⁹ Fue la decimotercera constitución que conoció el país, ya que Louis-Joseph Janvier había compilado cuatro años antes las doce anteriores en un trabajo titulado *Les Constitutions d'Haiti, 1801-1885*, Paris, C. Marpon et E. Flammarion, 1886; Port-au-Prince: Editions Fardin, 1977

¹⁸⁰ El primer lugar que pisó Cristóbal Colón al llegar a Haití el 25 de diciembre de 1492, se encuentra en el Noroeste del país.

¹⁸¹ Intervención de Jean Victor Génés, embajador de Haití ante el gobierno cubano, en la Casa de las Américas, el 28 de septiembre de 2011. <http://www.cubarte.cult.cu/>. Consultada el 22 de febrero de 2014.

Nord Alexis a finales del año de 1902, el nuevo presidente lo mandó como diplomático a La Habana, Cuba¹⁸², en 1909, luego a Londres donde fue humillado por el gobierno acreditado, es decir, su propio país. Se vio obligado a dejar la misión diplomática y viajar a Haití por no haber recibido su saldo desde hace muchos meses. Al llegar a las costas haitianas después de un viaje marítimo larguísimo de más de un mes, no le dejaron desembarcar acusándolo de traidor a la patria. Conoció de nuevo el exilio sin poder entrar en comunicación con su esposa que la vio hace nueve años, luego, se informó de una perquisición en su casa¹⁸³. En 1911, murió fuera de su país en exilio en la isla caribeña San Tomás¹⁸⁴.

3.1.3. Un intelectual autodidacta.

La formación autodidacta era una práctica muy común de la época, que remonta hasta los tiempos decimonónicos. Como señaló Jean Price-Mars (1964:17), Firmin fue un autodidacta, pero tuvo una cultura intelectual sólida con una base de escuela clásica muy consistente. En la búsqueda de una carrera profesional, estudió solo las carreras universitarias como la sociología, la antropología, el derecho en que se graduó, a salvo la contaduría que estudió bajo las enseñanzas particulares del contador-matemático Decloff, quien fu su jefe de trabajo en la “Maison de Commerce Stapenhorst et Cie” en Cabo-Haitiano (Price-Mars, 1964:56). Cabe señalar que los adversarios políticos e intelectuales servían de la escasez de su formación académica para arruinarlo en los debates y las discusiones.

3.2. Anténor Firmin y la Sociedad de Antropología de París (SAP).

El primer contacto con una sociedad científica fue para Firmin algo novedoso y enriquecedor a la vez un periodo de decepción. Por primera vez, el intelectual haitiano va afrontar cara a cara científicos que promovían la inferioridad de su raza, esto desprendió

¹⁸² De 1908 a 1912, Cuba estaba pasando por una crisis política: los veteranos de las guerras de independencia, especialmente la gente de color, querían impulsar la lucha por la independencia a la igualdad socioeconómica entre todos los hijos e hijas de la joven nación. El diplomático haitiano que fue testimonio de esta crisis y moralmente apoyó a estos veteranos se reunían bajo la bandera del “Partido de los independentistas de Color” (PIC). Este apoyo moral le valió el recelo de las autoridades establecidas quienes solicitarían su despido o transfería a Inglaterra.

¹⁸³ Anténor Firmin, *L'effort dans le mal*, Port-au-Prince, Les Éditions Fardin, 2012 (1911).

¹⁸⁴ En 1917 los Estados Unidos de América adquirió a Dinamarca las islas caribeñas Santo Tomás, Santa Cruz y San Juan por veinticinco millones de dólares. Desde entonces, esas islas forman parte del territorio estadounidense. Al respecto véase Rolando Álvarez Estévez y Marta Guzmán Pascual, *Cuba en el Caribe y el Caribe en Cuba*, La Habana, Fundación Fernando Ortiz, 2011.

en él todo el odio de la ciencia antropológica europea y la obligación de contestarlos. Firmin ingresó a dicha sociedad justo en su fase de falla ideológica que, luego, descansó en el materialismo científico como lo expresó el escritor francés Jean-Claude Wartelle.

3.2.1. La SAP: fundación, historia y posturas.

La Sociedad de Antropología de París (SAP)¹⁸⁵, fundada por el médico-cirujano y biólogo francés Pierre Paul Broca, fue el objeto de varias discusiones anteriores a su creación por parte de distintos médicos desde el año 1858 hasta su reconocimiento legal de utilidad pública en 1859. Dicha sociedad se dedicó al estudio de la especie humana desde el punto de vista de las ciencias naturales y antropométricas¹⁸⁶. La SAP, como toda organización o institución humana, tuvo momentos de gloria hasta 1880, luego, los de decadencia durante los cuales cuatro secretarios generales sucesivos oficiaron los debates. El fundador fue el primer secretario general hasta su muerte en 1880. Entre el periodo glorioso (1859-1880) y el de la decadencia (1881-1920), la sociedad fue influenciada por el materialismo científico de la inteligencia francesa, señala el historiador Jean-Claude Wartelle¹⁸⁷. Lo que explicó la nueva orientación metodológica de la Sociedad hacia la etnología basada en el estudio de las sociedades primitivas, a diferencia de la escuela antropológica anglo-sajona que se enfocaba en la antropología social.

El historiador sigue abundando en estos términos: “Paul Broca fue anteriormente un miembro activo de Sociedades de Biología y Cirugía (SBC) y, de allí, su interés empezó

¹⁸⁵ “Sociedad de Antropología de París” fundada por el biólogo Paul Broca y dieciocho colegas en 1859 y reconocida de utilidad pública en 1864, domicilio elegido: 1, rue René-Panhard 75013 Paris; esto según los datos del Acta constitutivo de la SAP. *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, XIII^e Série, tome 8 fascicule 1, 1981. pp. 1-10. Para tener una idea la personalidad organizacional de dicha sociedad, se anexa la lista de los que presidieron la SAP desde su fundación hasta el año 1905. **Presidentes:** (1859: Martin Magron) – (1860: Isidore Geoffroy Saint-Hillaire) – (1861: Béclard) – (1862: Boudin) – (1863: De Quatrefages) – (1864: Gratiolet) – (1865: Pruner-Bey) – (1866: Périer) – (1867: Gavaret) – (1868: Bertrand) – (1869: Lartet) – (1870-71: Gaussin) – (1872: Lageau) – (1873: Bertillon) – (1874: Faidherbe) – (1875: Dally) – (1876: De Mortillet) – (1877: De Ranse) – (1878: Henri Martin) – (1879: Sanson) – (1880: Ploix) – (1881: Parrot) – (1882: Thulié) – (1883: Proust) – (1884: E.T. Hamy) – (1885: Dureau) – (1886: Letourneau) – (1887: Magitot) – (1888: Pozzi) – (1889: Mathias Duval) – (1890 : Hovelacque) – (1891: Laborde) – (1892: Bordier) – (1893 : Ph. Salmon) – (1894: Dareste) – (1895: Issaurat) – (1896: André Lefèvre) – (1897: Ollivier-Beauregard) – (1898: Hervé) – (1899: Capitan) – (1900: Yves Guyot) – (1901: Chervin) – (1902: Verneau) – (1903: Ault du Mesnil) - (1904: Deniker) - (1905: Sébillot). **Secretarios Generales:** Paul Broca (1859 – 1880); Paul Topinard (1881 – 1886); Charles Letourneau (1887 – 1902); Léonce Manouvrier (1902 – 1927). Consulta de los archivos manuscritos de la SAP ubicados en «Museum d’Histoire Naturelle», el 10 de abril de 2014, en París, Francia.

¹⁸⁶ Las principales disciplinas son: morfología, antropología física, craneología.

¹⁸⁷ WARTELLE, Jean-Claude, «La Société d’Anthropologie de Paris de 1859 à 1920», in *Revue d’Histoire de Sciences Humaines*, Paris, Ed. Des Sciences Humaines, no.10, 2004, pp.125-171. Consulta el 19/04/2014. <http://www.cairn.info/revue-histoire-des-sciences-humaines-2004-1-page-125.htm>.

a desarrollarse por las ciencias naturales. Al observar hasta qué punto el medio ambiente puede influir el tamaño y los aspectos de las especies, Broca planteó que la definición clásica de la especie basada en la fecundidad tenía sus límites y, por lo tanto, no correspondía integralmente a todos los aspectos de la especie. Pero, el presidente de la sociedad SBC de la época no le dejó exponer sus ideas y su punto de vista sobre algunas excepciones que la definición clásica no abarcaba. Esta situación obligaba al biólogo-cirujano cambiar de perspectiva hacia la creación de su propio espacio de divulgación científica.

Broca no se dejó abatido por el obstáculo ideológico de la SBC. Los intentos de crear una sociedad de etnografía le dieron el impulso para materializar sus ideas a través de una nueva sociedad científica. Por un lado, se enteró de los trabajos de Pouchet de Perthes publicados en el *Diluvium* de la vallée de la Somme sobre la ciencia prehistórica y el descubrimiento del hombre *antédiluvien*; por otro, el descubrimiento de los fragmentos del esqueleto del hombre Neanderthal (1856), la multiplicación de los trabajos arqueológicos en Escandinavia, Suecia y en el Sud-Oeste de Francia, entre otros. Todas estas labores estimularon a Broca a considerarlos como pistas empíricas enriquecedoras para una nueva disciplina cuyo objeto de estudio era explicar los vestigios prehistóricos del hombre.

En 1858, Broca se dedicó completamente a crear una sociedad de sabios cuyo objetivo es incorporar, por un lado, el aspecto descriptivo naturalista de la especie humana, sus variedades geográficas y, por otro, el conocimiento más lejano de esta especie. Finalmente, escogió el nombre de *Société d'Anthropologie de Paris* (SAP), la primera en el mundo entero llamada así. Sin embargo, de manera simultánea, se fundó la *Société d'Ethnographie Orientale et Américaine* (SEOA) cuyo primer impulsor fue Léon de Rosny el secretario general de 1859 a 1902. Dos sociedades de sabios rivales, a pesar de que algunos fueron miembros de ambas al mismo tiempo. La segunda optó por el enfoque religioso y cultural de las sociedades humanas, mientras que la primera privilegió el aspecto de la realidad anatómica de la especie humana. Esta dualidad descansa también en la problemática de la *craneología* como método experimental, tal como fue sostenido por Broca. La creación de la SAP es posterior a las sociedades de etnología de Berlín y

Londres, pero todas se acordaban sobre el hecho de que existen razas superiores (las blancas) y razas inferiores (las negras y amarillas).

Así que la SAP se enteraba en el estudio de la craneología, la morfología y la raciología como enfoque biofísico del estudio del hombre con una orientación específica hacia las ciencias naturales. Los trabajos de *selección natural* de Charles Darwin, quien fue influenciado por el *transformismo* del naturalista Jean-Baptiste Lamarck, tuvieron muchos impactos sobre el pensamiento antropológico de la SAP en cuanto a la etno y ontogénesis de la especie humana. De ahí, las tendencias ideológicas se dividieron sobre las teorías del hombre y las razas humanas, a partir del prisma del poligenismo y el monogenismo. Ambas tendencias dominaban el pensamiento antropológico francés (por no decir europeo) de las primeras décadas de la segunda mitad del siglo XIX.

Los poligenistas (Broca, Pouchet, Topinard entre otros) sostuvieron la hipótesis de que la especie humana se dividía en varias razas y dedujeron que la raza negra es inferior, y la raza blanca es superior a todas las otras. Los monogenistas (Blumenbach, Cuvier, Prichard, De Quatrefages entre otros) plantearon la hipótesis del origen único de las especies, pero, admitieron también la inferioridad de la raza negra. Los defensores de la segunda tendencia se dividían en evolucionistas (como Charles Bonnet quien tuvo mucha influencia sobre Charles Darwin)¹⁸⁸ y fijistas (como Georges Cuvier quien fue influido por Georges-Louis Leclerc de Buffon)¹⁸⁹. Firmin señala que los grandes rasgos de la clasificación de Cuvier han sido adoptados por los antropólogos más competentes de la escuela monogenista¹⁹⁰

En cuanto a Armand de Quatrefages, Firmin lo consideró como el primer antropólogo francés tal vez de Europa, al apuntar que el sabio profesor del Museo Natural de París dedicó toda su existencia a trabajos de antropología de indiscutible mérito. Aplicando los principios del monogenismo en todo su rigor doctrinal, el profesor hace descender a toda la humanidad de un tronco común que representa la especie. Esta es dividida en tres ramas

¹⁸⁸ La palabra evolución fue aplicada por primera vez en el siglo XVIII por el biólogo suizo Charles Bonnet en su obra *Considération sur les corps organisés*, Marc Michel-Rey, Amsterdam, 1762.

¹⁸⁹ Darwin, quien, en 1859, sintetizó un cuerpo coherente de observaciones que consolidaron el concepto de la evolución biológica en una verdadera teoría científica, a través de su libro *El origen de las especies*, London, John Murray, 1859.

¹⁹⁰ Firmin, Ídem., 2013, p.30.

que constituyen la raza blanca, amarilla y negra. Cada una está subdividida en ramificaciones, familias, que son formas de grupos étnicos más o menos diferenciados, a aquellas ramificaciones injerta además razas mixtas para completar su clasificación del árbol genealógico desde Adán y Eva¹⁹¹

Los debates científicos sobre estas teorías que abarcaban al hombre desde las ciencias naturales y la raciología no han podido resolver el problema de siempre de la sociedad, que es la definición de su propia materia, sus límites y su nomenclatura, tal como señala Wartelle. Además, en aquellos debates se observaba un desplazamiento de la matriz discursiva de la problemática del origen de la especie humana hacia el concepto raza; dos protagonistas y antagonistas de este discurso fueron Paul Topinard y D’Omalius d’Halloy, autores de *Anthropologie* (1876) y *Des races humaines* (1869) respectivamente.

Firmin revela que d’Halloy admitió igual que Blumenbach cinco razas humanas, pero en vez de nombrarlas según sus hábitats geográficos, o lo que se consideraba como tal, las dividió en colores diferentes, es decir: 1. la raza blanca, 2. la raza amarilla, 3. la raza morena, 4. la raza roja y 5. la raza negra. Estas cinco razas no siempre corresponden a las variedades de Blumenbach. En la morena, por ejemplo, d’Halloy incluye no solo a las razas oceánicas, sino también a las etíopes¹⁹². Lo importante señalar aquí es que cualquier clasificación asignaba a la raza negra la más baja de la escala racial.

A partir de ese momento, sobre todo con la publicación de la obra de Topinard, quien fue uno de los discípulos inmediatos de Broca y el segundo secretario general de la SAP (1881-1886), el uso del nombre de antropología y una inclinación positivista aparecen de manera más visible en el lenguaje científico de la sociedad. Aquella inclinación puede ser un artefacto historiográfico, dice el historiador-filósofo Claude Blanckaert¹⁹³. Según ambos historiadores, Wartelle y Blanckaert, Broca hubiese reiterado varias veces la definición de la antropología como ciencia del hombre tomada a partir de su colectividad de especies al basarse en los datos de una docena de ciencias, como la medicina, la

¹⁹¹ Firmin, Ídem., 2013, p.31.

¹⁹² Firmin, Ídem., 2013, p.29.

¹⁹³ Claude Blanckaert, *De la race à l'évolution. Paul Broca et l'anthropologie française (1850-1900)*, Cap. XII: L'anthropologie "positiviste" en France. Un artefact historiographique?, Paris, Ed. L'Harmattan, 2009, pp.431-448. "Col. Histoire des Sciences Humaines".

sociología incluso la paleontología. Después de haber despojado estas ciencias que demasiado especializadas que fueron dedicadas sólo al hombre individual, había que, según Broca, introducir la clasificación y la jerarquía de las ramas de tales ciencias. De allí, el fundador de la SAP empezó a promover la anatomía craneológica como el taller principal de la paleontología o la antropología física.

Esta inclinación hacia el positivismo, revela Blanckaert, se explica por el hecho de que la antropología exhibe toda campaña contra el abuso de las especulaciones y la herencia de las tradiciones, al optar por el rigor empírico y toda concepción objetivista de la facticidad. A partir del año 1850, la antropología, ciencia de las ciencias según Broca, de hecho, aspira a encarnar el positivismo¹⁹⁴. La epistemología comtiana prohibía toda especulación metafísica sobre las causas iniciales o finales. En este sentido, tuvo adherentes o semi-adherentes y adversarios dentro la Sociedad. Al respecto, Wartelle cita a Lagneau quien, en su discurso de ex-presidente de la SAP el 2 de enero de 1875, se alegró diciendo que “desde su fundación, nuestra empresa, esforzándose distanciar en sus discusiones con todo sobrenaturalismo, con especial atención a recopilar, comparar, analizar los hechos observados, logra dar a sus trabajos el doble carácter del positivismo y el escepticismo de la propia ciencia real”¹⁹⁵. El propio Broca expresó de manera muy orgullosa esta positividad por haber reforzado el requisito de métodos meticulosos de la observación: la fuerza de esta ciencia, su carácter positivo, lo que le permitió moverse rápidamente de infancia a la madurez, es el uso de métodos rigurosos de observación¹⁹⁶

Es interesante ver que ni Lagneau ni Broca aceptaban el aspecto dogmático de Auguste Comte, a saber, la sociología se percibe como la ciencia suprema incluso la biología. La razón, quizá, porque Comte denunciaba sistemáticamente “la especialización ciega y dispersiva”. Sin embargo, ambos miembros de la SAP se acordaron en considerar útil y reconfortante una doctrina de su siglo que les permitió refutar, rechazar, contrarrestar las aspiraciones de algunos miembros de la sociedad. El positivismo, destructor implacable de la metafísica, ha permitido rebajar estas aspiraciones románticas. Jouvencel, la porta

¹⁹⁴ Blanckaert, *ibid.*, 2009, p.433. Esta definición brociana de la antropología reflejaba en cierto sentido la opinión de Firmin cuando dice que esta disciplina debería ser tributaria de las demás.

¹⁹⁵ *Bulletins de la Société d'Anthropologie de Paris*, 1875, p.2.

¹⁹⁶ Wartelle, *Ídem.*, 2004, p.128.

voz de Broca, expresó imperiosamente a Gratiolet, el 21 de marzo de 1861, al declarar que “la SAP aspira a un hombre diferente del de la metafísica”¹⁹⁷.

Por su parte, Topinard, en su obra¹⁹⁸, promueve un nuevo positivismo diferente de la escuela francesa de Comte, desarrollado por Paul Carus, fundador de la doctrina del *Monist* en Chicago, quien afirma que el positivismo y el monismo son los dos principios fundamentales de la metodología filosófica. Entonces, la antropología correspondería a otra base positivista y se distancia de la lógica comtiana. Wartelle señala que la SAP, al reunir profesionales de todas disciplinas [como médicos, lingüistas, paleontólogos, administradores, artistas entre otros], fue una reacción contra la progresiva *parcellisation*¹⁹⁹ de la labor intelectual que reivindicaba como meta una síntesis científica y filosófica.

3.2.2. Posturas de los monogenistas y poligenistas: su origen ideológico.

Los debates contradictorios de la SAP se revelaban interesantes y de calidad en cuanto al respeto mutuo, señala el historiador especialista de esa sociedad, Jean-Claude Wartelle. La antropología de aquel momento no poseía un corpus teórico y un objeto de estudio bien definidos. Si, por un lado, la antropología de Broca rechaza la metafísica, pero por otro, abraza una problemática de interés público, a saber, el origen de la especie humana y sus variedades. El gran debate dentro de la SAP heredado de la primera mitad del siglo XIX se refería a la pelea de los monogenistas contra poligenistas, los dos últimos campeones, decía Firmin (p.51). Al final, se convirtieron en dos escuelas rivales, la clásica que interesaba en los hechos y la filosófica en las ideas. Broca mostró su afinidad poligenista basada en la antigüedad, de hecho, en la distinción entre las razas. La cuestión de la confrontación fue muy evidente acerca de la desigualdad racial, pero, el debate va perdiendo su postura discursiva debido a la inferencia de la teoría de la *transmutación lamarckiana*²⁰⁰ y la publicación de los principales libros de Charles Darwin. Por ejemplo,

¹⁹⁷ Wartelle, *Ibidem.*, 2004.

¹⁹⁸ Paul Topinard, *L'Anthropologie et la Science sociale*, Paris, Masson et Cie - Editeurs Librairie de l'Académie de Médecine, 1900, p.533.

¹⁹⁹ Usé aquí el propio término del historiador en la lengua francesa cuya traducción al castellano sería fragmentación, división. Wartelle, *Ibidem.*, 2004.

²⁰⁰ Jean-Baptiste Pierre Antoine de Monet Chevalier de Lamarck conocido como Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829) fue un naturalista francés, uno de los grandes hombres de la época de la sistematización de la Historia Natural, cercano en su influencia a Linneo, Leclerc y Cuvier. Lamarck formuló la primera teoría de la evolución biológica, en 1802 acuñó el término “biología” para designar la ciencia de los seres vivos

la *selección natural* borra las pistas anteriores, ya que se podía explicar la formación de las razas diferentes y desiguales desde el monogenismo.

Cabe señalar que, en realidad, el debate de la época sobre el origen del hombre giraba a cuatro enfoques: el monogenismo, el poligenismo, el transformismo y la selección natural. Cada uno fue representado e influenciado en su labor teórica, pero discutían las mismas fuentes empíricas. Por ejemplo, los naturalistas Georges Bufón²⁰¹ y Carlos Von Linneo²⁰², además contemporáneos, fueron las figuras más destacables de la enseñanza de la Historia Natural que influyeron a muchos discípulos y adeptos²⁰³. El primero fue una referencia tras haber publicado sus dos volúmenes sobre las variedades humanas; mientras el segundo obligó a los naturalistas aceptar la antropología como su campo de estudio.

El monogenismo tuvo como representantes más ilustrados a Blumenbach, Saint-Hilaire y De Quatrefages, quienes creían en la unidad de la especie humana, es decir, en la existencia de una sola especie. El poligenismo fue promovido por Cuvier, Broca, Pouchet, Agassiz y discípulos, al sostener que existe una variedad humana. En el caso de ambas doctrinas, se observaba una escasez de contenido definicional en cuanto a denominación de “especie”. Al respecto, Firmin revela lo siguiente: “A pesar de tantos trabajos y polémicas, los científicos que hablan aún de la especie, en un sentido o en otro, no logran llegar a una concepción clara del significado del término”²⁰⁴. En 1809, Lamarck escribió que “la especie es infinitamente variable, y al considerarla en el tiempo, no existe. Las

y fue el fundador de la paleontología de los invertebrados. Véase su obra *Philosophie zoologique, ou, Exposition des considérations relative à l'histoire naturelle des animaux*, París, 1809.

²⁰¹ Georges Louis Leclerc Buffon (1707-1788) fue un naturalista, botánico, biólogo y cosmólogo francés, quien pretendió compendiar todo el saber humano sobre el mundo natural en su obra en 36 volúmenes de *Historia Natural del hombre* (1749). Precursor del evolucionismo, abandonó el método taxonómico de Linneo y se propuso la observación y la descripción de los procesos, de las evoluciones, de las adaptaciones y de la contigüidad entre las especies.

²⁰² Carl Von Linné conocido también como Carlos Linneo (1707-1778) fue un científico, naturalista, botánico y zoólogo sueco que estableció los fundamentos para el esquema moderno de la nomenclatura binomial. Se le considera el fundador de la moderna taxonomía, y también se le reconoce como uno de los padres de la ecología. Influyó a Rousseau y Goethe entre otros.

²⁰³ Entre otros se destacan Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829), Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840), Georges Cuvier (1769-1832), Isidore Geoffroy Saint-Hilaire (1805-1861), Louis Agassiz (1807-1873), Charles Henri Georges Pouchet (1833-1894), Paul Pierre Broca (1820-1880), Jean-Louis Armand de Quatrefages (1810-1892), etc.

²⁰⁴ Firmin, Ídem., 2013, p.51. El autor haitiano reportó la sesión del 17 de julio de 1884 de la Sociedad de Antropología de París.

especies pasan de una a otra por una infinitud de transacciones tanto en el reino animal como en el reino vegetal. Es la adaptación de los órganos a las condiciones de existencia²⁰⁵. Influenciado por esa postura teórica, Darwin va más allá de la teoría lamarckiana.

Topinard escribió: los compatriotas de Darwin denominaron a su teoría el darwinismo. Dicha teoría se define como la selección natural por la lucha para la existencia, aplicada al transformismo de Lamarck. Vale decir que la competencia es una regla general del universo, se produce entre las fuerzas físicas, entre los seres de ambos reinos, entre los hombres, entre los pueblos. Bajo la denominación de lucha por la existencia es también útil, fuera de eso la congestión pronto tendrá que estar en la superficie del globo²⁰⁶

Sin embargo, la adopción de la teoría de Darwin tuvo una larga resistencia de la parte de los miembros de la SAP. De Quatrefages la consideró como una teoría desprovista de pruebas en cuanto a su mecanismo. Broca la consideró útil, pero, insuficiente por ser el único elemento de la evolución. Estas reticencias estimularon a Darwin más tarde para desarrollar la teoría complementaria de la selección sexual. Broca y De Quatrefages, poligenista y monogenista respectivamente, se quedaron no convencidos; pero, los partidarios convencidos de la teoría del materialismo celebraron esta nueva postura que les permitió separar lo divino de lo material en la vida del hombre. Finalmente, Broca orienta el debate apasionado hacia un tema que se sentía más a gusto que es un transformismo poligenista.

Durante el mes de enero de 1870, la SAP admitió por primera vez a una mujer, Clémence Royer, impulsora del darwinismo social, la primera que tradujo la obra de Darwin en 1862: *L'origine des espèces* (1859), con quien el autor tomó cierta distancia por la interpretación excesiva de su obra. Esta innovación con un miembro femenino, la única mujer hasta la muerte del fundador en 1880, cambia un poco la dinámica de esta “pequeña iglesia” como dice Wartelle. El mismo historiador señala que Royer fue de un *monismo radical* (filogénesis de la vida) y *social-darwinismo* (lucha entre las especies es una ley

²⁰⁵ Topinard, *L'anthropologie*, Paris, 1876. Ídem, p.543-548

²⁰⁶ Topinard, Ídem., p.550.

de la vida)²⁰⁷. Su opinión no estaba bien recibida por una sociedad medical como la de la SAP.

Durante su administración, Broca ha permitido a la SAP de ser el protagonista y creacionista de varias instituciones: *Laboratorio de antropología* (1868), *Revista de antropología* (1872) y *Boletín y Memorias* (1861), Museo de antropología (1872). Para coronar su labor institucional, el fundador lanzó la creación de la Sociedad para la Enseñanza de las Ciencias Antropológicas conocida como *Escuela de Antropología* (1876) que abrasaba dos enfoques disciplinarios: la antropología física con orientación las ciencias naturales y medicales y, la antropología socio-cultural con orientación la lingüística y etnología. Gracias a los apoyos del decano de la Facultad de medicina, Würtz, en 1875, el conjunto de las instituciones antropológicas de Broca se encontraba bajo la denominación del Instituto antropológica de París cuya sede, la “chapelle des Cordeliers”, estaba en dicha facultad. Fue nombrado senador inamovible el 5 de febrero de 1880 por la Unión Republicana (la coalición de centro izquierda) y murió de un paro cardíaco el 8 de julio del mismo año a 56 años de edad.

Claude Blanckaert²⁰⁸ revisó los debates, reconsideró las posiciones contradictorias y denunció el comportamiento de mala fe del maestro Broca. El poligenismo con *accointances* racistas fue su gran pecado: ¿no fue culpable de haber aprobado en el ámbito científico los autores esclavistas americanos (Nott y Gliddon) o el británico James Hunt, de la misma calaña? ¿No hubo sesgado con honestidad intelectual su actitud al insistir sobre la permanencia de tipos humanos “que nunca designó e intentó de definir realmente” para oponerse al transformismo? Es refutar, en virtud de la pluralidad de tipos, la comunidad originaria de los hombres²⁰⁹.

²⁰⁷ Wartelle (2004) señala que Clémence Royer, a pesar de su conocimiento en ciencias naturales, intervino en las discusiones como filósofa, partiendo de que las moléculas utilizadas a su vez durante el enfriamiento de la tierra para lograr sociedades avanzadas. La lucha entre las especies es no solamente legítima también recomendable, porque forma parte de los bienes de la especie o de la raza en cuestión. Una especie como la de los hombres debe limitarse a reducir el riesgo de producir discapacidades físicas y tener cuidado con los excesos de compasión por las enfermos y débiles.

²⁰⁸ Blanckaert es historiador y filósofo francés, a quien la SAP le encargó de escribir la historia de la filosofía de la sociedad. Uno de los investigadores que aceptó darnos varias entrevistas.

²⁰⁹ Transcribimos las palabras del autor en francés: Claude Blanckaert reconsidéra et dénonça les positions contestables et surtout les comportements de mauvaise foi du maître. Le polygénisme aux accointances racistes constituait son péché majeur: ne fut-il pas coupable d'avoir cautionné sur le terrain scientifique les auteurs esclavagistes américains (Nott et Gliddon) ou (le britannique James Hunt, du même acabit)? «N'a-t-il pas biaisé avec l'honnêteté intellectuelle en insistant sur la permanence des types humains « qu'il n'a

Sin embargo, Wartelle califica de exceso de crítica por parte de su amigo Blanckaert contra el fundador de la SAP que se mostró muy abierto a los puntos de vista de los demás hasta se quedó convencido frente a la prueba de sus errores. El mismo Wartelle reconoce que el fundador abusó de la palabra *raza* al hablar de las variedades de las especies humanas, ya que desde el periodo de su administración el término fue el objeto de discusión. Wartelle busca consolidar el valor del pensamiento de Broca sin tratarle razón en todos los ámbitos, mientras Blanckaert lo trae al fundador de esa prestigiosa sociedad al tribunal de la historia.

Después del fallecimiento de Broca, la SAP confió la secretaría general a Topinard, uno de los discípulos inmediatos del maestro, quién publicó su obra programática *La antropología* (Topinard, 1876). Aquella obra fue exitosamente celebrada por la Sociedad, ya que el maestro le escribió el prefacio con una admiración muy valiosa. Topinard administró la Sociedad de 1880 a 1886 con mucha dificultad, en los debates no logró tener el carisma de su maestro de ser un moderador conciliable. Fue muy detestable por los dos extremos: poligenistas y monogenistas, durante ese periodo de transición que marcó su administración²¹⁰, señala Wartelle.

En la misma forma, se observaba, bajo el mandato de Topinard, que la cuestión de la inferioridad y superioridad entre las razas sigue siendo un punto clave en las investigaciones craneológicas y raciales. El tema se extendía a la desigualdad de género. Gustave Le Bon²¹¹ quién publicó un artículo en la *Revista de antropología* de Broca en 1879 sobre la variación del volumen del cerebro y su relación con la inteligencia, confirmó la inferioridad del peso relativo del cerebro femenino, esto implicaba la

jamais désignés, ni tenté de définir vraiment» pour s'opposer au transformisme ? «C'est refuser, au regard de la pluralité des types, la communauté d'origine des hommes». Véase Claude Blanckaert, *De la race à l'évolution. Paul Broca et l'anthropologie française (1850-1900)*, Cap. XII: L'anthropologie "positiviste" en France. Un artefact historiographique?, Paris, Ed. L'Harmattan, 2009, pp.431-448. "Col. Histoire des Sciences Humaines".

²¹⁰ Wartelle, *ibid.*, 2004, p.136.

²¹¹ Gustave Le Bon, «Recherches... sur les lois de variation du volume du cerveau et sur leurs relations avec l'intelligence», en *Revue d'anthropologie de Broca*, citado por Wartelle (2004), p.136. Pero, su libro más conocido *La psychologie de la foule (La sicología de la multitud)*, Paris, Alcan, 1895. Le Bon fue miembro titular de la SAP de 1878 a 1888, el año de su dimisión y muchos otros.

admisión de la inferioridad flagrante de este sexo. La única contra tesis, la igualdad de género, fue sostenida por Clémence Royer, discípula y traductora de Darwin.

En ese periodo de transición, hubo muchas turbulencias en el seno de la SAP. La elección de Topinard, el 7 de enero de 1881 para encabezar la Sociedad, alivió a los materialistas con quienes el nuevo secretario general ya mantenía precedentemente buenas relaciones. Teóricamente, ese secretario, por su posición metodológica expuesta anteriormente, tuvo que reorientar la antropología francesa, ya que estaba arrepentido desde 1876 del abuso raciológico que Broca había dado a la etnología y, entonces, retomó el término de ciencia de las razas de William Edward. Topinard, en su informe de 1881 sobre los Fuégiens²¹², afirmó que no creía igual que el Sr. Bordier en las razas superiores e inferiores de manera absoluta. El tiempo cambia, las ideas cambian; como dice el dicho francés, *l'âge amène la raison*²¹³. El mismo investigador expresó diecinueve años más tarde que “las razas negras de África y Oceanía son las más inferiores en civilización. La característica de todas las razas negras es la incapacidad *à s'élever par elles-mêmes*”.²¹⁴

3.2.3. Anténor Firmin, miembro titular de la SAP. Contradicciones ideológicas.

Durante este periodo de transición difícil que atraviesa la Sociedad, Firmin fue admitido como miembro titular el 17 de julio de 1884 y, el siguiente año, diez meses después de su admisión, decidió producir una contra-tesis de las teorías raciales y racistas en boga de la época al publicar *De la igualdad de las razas humanas. Antropología positiva* (1885), basándose en el positivismo de Auguste Comte. En un momento en que la obra de Joseph Arthur Gobineau *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* (1853-1855) fue celebrada por la comunidad científica incluye la SAP. La obra de Gobineau fue impresa y reeditada varias veces en Francia e Inglaterra mientras la de Firmin fue despreciada, olvidada por la SAP y finalmente confiscada en la Biblioteca Nacional de Francia (BNF) durante más de un siglo. Fue Ghislaine Gélain quien pirateó la versión electrónica en la BNF y la reeditó en 2003 y, luego, Jean Métellus en 2005 con una introducción suya. Sin

²¹² *Bulletin de la Société d'Anthropologie de Paris*, 1881, p.787. Esta afirmación tiene lugar después de haber visitado varias veces a los Fuégiens en el Jardín de aclimatación en el marco de una investigación etnográfica.

²¹³ Traducción libre: la edad trae razón.

²¹⁴ Topinard, *L'Anthropologie et la Science sociale*, Paris, Masson et Cie, Editeurs Librairie de l'Académie de Médecine, 1900, p.226. Traducción libre: [à s'élever par elles-mêmes]= «de elevarse por sí mismo/progresar en sí».

embargo, por memoria, se había reeditado en 1968 y 1985 en Haití por *Les Editions Fardin*, [Las ediciones Fardin].

Firmin llegó a la SAP en un momento en que los discursos sobre las razas y el hombre tuvieron giros importantes en el pensamiento antropológico de la Sociedad bajo la dirección del nuevo secretario general. Por un lado, los viejos debates entre poligenistas y monogenistas en torno a la especie humana generaron inquietudes científicas: de la inferioridad de la raza negra pasando por la inferioridad del sexo femenino; por otro, los nuevos debates entre materialistas y positivistas acerca de lo real de la vida humana y la ontología del ser. De este panorama lleno de posiciones en conflicto, la Sociedad dio lugar a varias posturas e ideologías que anticiparon un profundo declive administrativo, intelectual y moral, a partir de los años 1886 y para adelante. Los partidarios de la tradición Broca se opusieron a los materialistas científicos quienes organizaron la “conferencia transformista” el 10 de mayo de 1883 y, paralelamente, los fieles del maestro contestaron por la “conferencia Broca” el 27 de noviembre de 1884.

Justamente, el defensor de la igualdad humana aprovechó este antagonismo ideológico para elucidar su postura epistemológica. Al asistir a estos debates y escuchar todas las argumentaciones contradictorias y, la afirmación del secretario general diciendo que la antropología no está en la fase de construcción, ya que es adulta, Firmin se quedó confuso recordando en cuanto a la definición de esta disciplina dada por la SAP como una rama de las ciencias naturales. En fin, esbozó la idea de demostrar una vez la falsead científica sobre el estudio del hombre y la especie humana.

La aparición de la obra de Firmin chocaba y rebasaba todo el pensamiento antropológico construido hace años por la Sociedad. La SAP no la hizo caso, quizá, por no cometer un error monumental respecto a su tradición de pensamiento y la confiscó fuera del público político e intelectual. Justo en el mismo año, Topinard publicó su segundo libro *Manual de antropología general* (Topinard, 1885), aun había mostrado sus reticencias raciológicas, pero no impide que la nueva etnología europea retomara con mayor determinación el tema de la raza al final de su mandato. Eso puede explicar también la actitud injusta de la Sociedad respecto a esta inteligencia negra impresionante. En una mayor interpretación del hecho, llegamos a la conclusión de que, para la Sociedad, aceptar

la obra de Firmin como trabajo científico es proyectar la destrucción de la SAP por sí misma y replantear el fundamento de todo el pensamiento europeo y la producción del conocimiento científico, ya que el igualitarista lo había calificado de pseudo-ciencia.

En cuanto a las discusiones durante las sesiones dentro la Sociedad, Anne-Marie Drouin-Hans²¹⁵ señala que Firmin intervenía pocas veces en defender su postura. Tal lectura etnobiográfica de Hans tiene sentido porque el propio Firmin al expresar los efectos del choque cultural que vivía en los primeros momentos en compañía de sus colegas de la Sociedad dice lo siguiente

Al reanudar de nuestros trabajos, desde finales del año pasado, yo hubiera podido provocar, dentro de la Sociedad, una discusión para aclarar esta cuestión, o, por lo menos, para conocer las razones científicas que autorizan a la mayoría de mis sabios colegas a dividir a la especie humana en razas superiores y razas inferiores; pero, ¿no hubiera sido considerado como un intruso? Un cuestionamiento desaforado, ¿No habría hecho fracasar mi planteo previo a su examen? Fue entonces cuando concebí la idea de escribir este libro, que atrevo a recomendar para su meditación e indulgencia a los hombres especiales²¹⁶

Parto entonces de la afirmación del teórico de la igualdad racial para preguntarme si tal actitud no podría ser interpretada como un miedo geoespacial debido a una mutación del espacio físico, como una insuficiencia o intimidación intelectual, o solamente como un *repli* (reserva) estratégicamente intelectual de aquel momento. De todos modos, la publicación de su obra en 1885 sobre una teoría de la igualdad de las razas humanas, después de diez meses de intensos trabajos, justifica su estrategia y supera esa inquietud imaginada. No obstante, Firmin no podía pensar la cuestión de la igualdad más allá de las razas, estaba amarrado en el machismo de la época que los estereotipos escolares producían. Esto fue el límite de su trabajo específicamente en cuanto a los estudios de género.

Drouin-Hans²¹⁷ señala que, a partir de un estudio comparativo realizado sobre la noción de igualdad, Firmin y Royer abordaban cada uno esta noción desde su lugar de enunciación, lo que permitía asignar a Firmin la etiqueta de igualitarista monogenista y

²¹⁵ Anne-Marie Drouin - Hans, "Hierarchy of races, hierarchy in gender: Anténor Firmin and Clémence Royer" in *LuduS Vitalis: Revista de Filosofía de la Ciencia*, Vol. XIII, Núm. 23, México, 2005, pp.163-180.

²¹⁶ Firmin, Ídem., 2013, pp.2-3.

²¹⁷ Drouin - Hans, ibíd., 2005, p.166. Cf. *Bulletins de la Société d'Anthropologie de Paris*, Paris, Mason, Librairie de l'Académie de médecine, Bd. Saint-Germain, Tome 3, série 4, Année 1892, pp.235-236 (556^e séance, 7 avril 1892).

Royer de igualitarista feminista. La investigadora revela, con razón [porque lo averigüé], en su artículo que ambos miembros de dicha Sociedad asistieron a la misma sesión el 7 de abril de 1892 donde se afrontaron en los debates. En esa sesión, las discusiones giraron en torno a la influencia de la geografía, particularmente las montañas, la diferenciación y la distinción entre razas superiores e inferiores. Al respecto, Royer elaboró algunas precisiones sobre el tema del cual ya había realizado una investigación en cuanto a la igualdad de género. Firmin, a pesar de toda su apreciación intelectual para ella, le contestó sobre sus “errores” en cuanto a la noción de *desigualdad racial* al argumentar que el estado primitivo de ciertas poblaciones se explica por no tener la posibilidad de desarrollarse, sin embargo, tienen la misma capacidad que cualesquiera otras.

En la sesión fechada el 21 del mismo mes y año, Firmin insistió de nuevo sobre la influencia del ambiente sobre la especie humana, y defiende la idea de que los negros de África no pueden evolucionar igual como los asiáticos. A esta fase del debate, uno de los miembros le preguntó a él si, por casualidad, no tiene un pariente ascendente de origen blanco en su familia que explicaría su inteligencia. Firmin le respondió tranquilamente lo siguiente: no es imposible, pero no creo que eso explicaría la causa de mi inteligencia. Por su parte, el antropólogo Léonce Manouvrier, un miembro muy influyente de la teoría de la desigualdad, preguntó a Firmin si éste aceptaría que midieran su cráneo y convenciera a sus compatriotas quienes viven en París a hacer lo mismo. Al respecto, no encontré en los archivos de la SAP cuál fue la respuesta registrada del defensor de la raza negra e igualdad racial²¹⁸

En cuanto a la recepción de la obra de Firmin dentro de la SAP, es obvio que la publicación con el título de *Igualdad de las razas humanas* chocaba con la postura del cenáculo de dicha Sociedad, ya que replanteaba la cuestión del método y todo el conocimiento antropológico europeo en su base epistémica; sin embargo, existía un cierto acercamiento a la nueva postura por parte de algunos miembros. Drouin-Hans afirma que Manouvrier es el autor de uno de los dos únicos artículos que han publicado en torno a *De l'égalité des races humaines* (1885), que fue publicado en 1886 en la *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, revista fundada por Théodule Ribot; y, el

²¹⁸ *Bulletins de la Société d'Anthropologie de Paris*, *ibid.*, pp.327-330 (557^e séance, 21 avril 1892).

otro anónimo publicado en 1887 en la Jornada *L'homme*, editado por Gabriel Mortillet²¹⁹, miembro titular de la Sociedad.

Cabe recordar, por memoria, no hay mención de ninguna reseña registrada de la obra de Firmin en los archivos de la SAP. Recepción escondida. Sin embargo, se lee que la obra en cuestión estaba en una lista de publicación de la Sociedad del mes de octubre de 1885, cinco meses después que fue publicado por el Editorial Cotillon. Es menester señalar que la admisión de Firmin a la Sociedad fue respaldada por Paul Aubertin, Gabriel de Mortillet (franceses) y Louis-Joseph Janvier (haitiano) quien fue respaldado por Léonce Manouvrier. Entonces, se puede establecer una cierta afinidad intelectual entre Manouvrier, Mortillet y Firmin, lo que explicaría la razón por la cual hubo la publicación de ambos artículos mencionados. En su artículo, Drouin-Hans señala que Manouvrier coincide con Firmin al admitir que la igualdad natural existe entre los hombres, entonces entre todas las razas.

3.3. La noción de la “igualdad de las razas humanas” en Firmin.

Esta noción destaca dos modos de análisis: por un lado, en el plano ontológico, se trata de la valorización del ser humano en su condición existencial y, por otro, en el plano epistemológico, es el pensar el hombre como semejante respecto a sus pares. En este sentido, su obra propicia una teoría de lo semejante que justificaría lo convivencial como punto de inflexión de la condición existencial de los seres humanos en general dentro la comunidad humana, en la medida en que su postura es clara: el negro o el indígena (indio) es un ser humano ni inferior ni superior a sus semejantes. A este nivel, Firmin recupera el sentido común de lo negro en la historia cultural de la humanidad sin que la subjetividad intelectual reproduzca el discurso al revés. En este sentido, el defensor igualitarista en su postura de antropólogo positivista supera toda idea de promover un racismo anti-blanco o una superioridad de la raza negra o amarilla. Las dos categorías analíticas permiten resaltar el concepto de “lo semejante” como un nuevo abordaje epistemológico del objeto antropológico desde la postura de la antropología positiva.

²¹⁹ Drouin-Hans, *ibid.*, 2005, p.167. Cf. Théodule Ribot (fondateur), *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 11^e année, XXI (janvier à juin), 1886, pp.180-182; Gabriel de Mortillet (directeur), *L'homme, Journal illustré des sciences anthropologiques*, 4^e année, 1887, pp.22-23.

3.3.1. Dimensión ontológica.

Firmin rechazó con evidencia la connotación biológica de la noción de raza como la única explicación de la diversidad humana a partir de una pretenciosa clasificación de razas en superiores e inferiores, tal como lo planteaban los pensadores racistas europeos del siglo XIX para atrás. Privilegió el aspecto social y cultural de la postura positivista sobre la raza en la cual se esboza la “igualdad” como sentido común de carácter civilizador entre todos los seres humanos, sin enterarse realmente en la antropología eurocéntrica y norteamericana que, en sus inicios, contenía, como señala la escuela cubana del Instituto Cubano del Libro (ICL), muchas controversias y contradicciones entre el naciente igualitarismo cultural relativista y la profunda tendencia a establecer jerarquías culturales y humanas. Ante los ojos de Firmin, el hombre considerado, en su esencia, como un ser humano es naturalmente igual a sus semejantes.

En sus críticas sobre la noción de *raza*, el igualitarista afrontó a los científicos europeos y especialmente los de la SAP, quienes teorizaron y tematizaron las posturas racistas y raciales. Por primera vez, se evoca críticas tan radicales acerca de esta noción contra la comunidad científica de todo el siglo XIX, mientras que el racismo servía de pedestal ideológico al colonialismo moderno en una continuidad expansionista. A diferencia de los que sostienen un tipo de racismo científico, Firmin los contradice a todos cuando calificó a esas posturas de pseudocientíficas. Con razón, ya que nunca se ha existido un racismo científico, el racismo ha sido siempre una herramienta ideológica de poder.

La obra de Firmin se considera como la antítesis más relevante de la teoría racial desde que había salido a la luz la famosa obra de Gobineau²²⁰ en cuatro tomos sobre la

²²⁰ Joseph Arthur Gobineau fue un filósofo francés nacido en la primera mitad del siglo XIX, el padre de las teorías raciales y racistas y de la desigualdad humana por excelencia, es autor de la obra “*Essai sur l'inégalité des races humaines / Tratado de la desigualdad de las razas humanas*” publicada en cuatro tomos: I & II, 1853 / III & IV, 1855, Paris, Librairie de Paris; Éditions Pierre Belfon [1967]. Aquella obra fue celebrada, avalada por la comunidad científica europea en la época. Síntesis general de la teoría racial del autor: el factor étnico es decisivo para establecer la causa de la muerte de las civilizaciones; la especie humana está dividida en tres grandes razas, la blanca, la amarilla y la negra, siendo la primera superior a las demás; las razas negra y amarilla son "variedades inferiores de nuestra especie", mientras que la raza blanca posee "el monopolio de la belleza, de la inteligencia y de la fuerza"; la raza blanca se originó en una supuesta raza aria; todas las diez grandes civilizaciones que han existido, incluyendo las tres grandes civilizaciones americanas precolombinas, han debido su grandeza al hecho de haber sido dirigidas por pueblos de raza blanca; la causa de la «degeneración» y caída de las grandes civilizaciones fundadas por la raza blanca, se debió a las mezclas raciales, de los blancos con los extranjeros; si se quiere evitar la caída de la civilización occidental, es necesario entonces evitar la mezcla de los blancos con otras razas. Gobineau basa en los estudios de los naturalistas: Jean-Baptiste Lamarck, Carl Von Linné, Charles Darwin y los

desigualdad humana en los años 1853-55, una teoría celebrada y avalada por la comunidad científica de la época. ¿Qué coraje intelectual de muestra por parte del intelectual haitiano-caribeño? Hasta hoy día, la teoría desarrollada por el filósofo francés sobre la desigualdad de las razas tiene un peso fuerte y una carga histórica enorme en la vida práctica cotidiana de los negros (incluso otras categorías), en términos de desigualdad humana y genérica y aspiraciones sociopolíticas a escala mundial.

La relevancia del trabajo del defensor de la *igualdad de las razas humanas* consiste en demostrar que el negro, en cualquier lugar que sea, puede aspirar a la excelencia como todo ser humano. El antropólogo haitiano se apoya en Auguste Comte en su filosofía positiva para plantear su antropología positiva, cuando él mismo relata lo siguiente: “todo lo que puedan encontrar de bueno en ese libro hay que atribuirlo a la excelencia del método positivo que he tratado de aplicar a la antropología, apoyando todas mis inducciones en los principios ya reconocidos por las ciencias definitivamente establecidas; al hacer esto, el estudio de los temas antropológicos adopta un carácter cuyo valor es indiscutible”²²¹

Firmin aborda el problema de las clasificaciones de las razas humanas con mayor claridad cuando se refiere al historiador Alexander Von Humbolt²²², quien analiza la clasificación de Blumenbach en cinco razas (caucásica, mongólica, americana, etíope y malaya) o la de Prichard en siete razas (iraní, turania, americana, hotentote y bosquimanos, negros, papúas y alfurúes) y llega a la conclusión de que no hay diferencia radical y típica, ninguna distinción natural y rigurosa que rijan a tales grupos. El historiador de renombre afirmó que “al mantener la unidad de la especie humana, rechazamos como consecuencia necesaria la distinción desolada entre razas superiores e inferiores”²²³

resultados de estudio de la antropometría craneal de Paul P. Broca realizado en la Sociedad de Biología y Cirugía (SBC): evaluación y clasificación de los hábitos alimentarios, diferencias morales de los grupos humanos y diferencias físicas dentro mismos grupos, comparaciones craneológicas, clasificaciones lingüísticas, cabellera y coloración de la piel, medidas craneales: el cerebro e intelecto, el peso del encéfalo en diversas razas, belleza, fuerza muscular y longevidad en las razas humanas, negros africanos (hemáticos de glóbulo rojo), europeos (caucásicos, semíticos, jaféticos), asiáticos (altaicos, tártaros, mongoles).

²²¹ Firmin, Ídem., 2013, p.3.

²²² Humbolt, Alexandre de Kosmos, t. I, p.427. Ob. Cit., Firmin, 2013, p.117.

²²³ Firmin, Ídem., 2013, op. cit, p.179.

Por esta razón, Jean Métellus afirma que el defensor de la igualdad entre las razas humanas se distancia con el concepto de *raza* y preferiría hablar de *diverses portions de l'humanité*²²⁴ para superar toda ideología racista y el contenido vago que abarca este concepto. Cabe señalar que la cuestión de lo racial se replanteó en el continente americano con José Vasconcelos Calderón, mucho más después, en los años 1925, quien propuso una quinta raza: *la raza cósmica*, basándose en el mestizaje latinoamericano. No se sabe si el intelectual mexicano leyó a Anténor Firmin o, quizás, le conocía mediante los trabajos de otros escritores.

En esta perspectiva, el defensor de la raza negra nos invita a buscar la causa de las diferencias de complejidad moral e intelectual que existen entre los diversos fragmentos de la humanidad en la evolución social. De esta manera, opta por una ruptura ontológico-epistemológica con el statu quo del pensamiento y la dominación ideológica de Europa colonizadora, aquella dominación suele ser evidente en la búsqueda de una identidad europea vía la negación de la diferencia del otro; para decirlo así, el defensor refuta las conclusiones de la ciencia antropológica europea sobre el hombre y la raza. La doctrina antifilosófica y pseudocientífica de la desigualdad de las razas, dice él, reposa sobre la idea de la explotación del hombre por el hombre²²⁵

La obra en cuestión ha sido escasamente trabajada en campo analítico de los estudios latinoamericanos; a pesar de que Firmin es uno de los intelectuales caribeños más destacable en su época, al igual que Martí, cuando el igualitarista plantea a fondo la cuestión ontológica del ser humano en general y la noción de “verdad” en el conocimiento científico sobre la realidad. En su obra -considerada como antítesis de la doctrina de la desigualdad racial-, el defensor critica la ciencia europea, calificándola de pseudociencia, y argumenta un nuevo discurso sobre el ser humano cuya enunciación principal es: todas las razas son básica y ético-ontológicamente iguales. El pensador desnuda la praxis de la ciencia europea desde el concepto de *Égalité* que abarca la revolución francesa y promueve el pensar en el negro como un ser humano miembro de la comunidad humana.

²²⁴ Esta afirmación fue señalada por Jean Métellus en su introducción a la obra de Anténor Firmin, Montreal, Editions Mémoire d'Encrier, 2005.

²²⁵ Firmin, Ídem, 2013, p.180.

Argumenta en conclusión a su obra que la igualdad de las razas será la verdadera base de la solidaridad humana²²⁶

Cabe decir que la *igualdad de las razas humanas* es mucho más que una obra de retórica política, ella presagió muchas de las tendencias fundacionales del *panafricanismo* impulsado por los escritores de finales del siglo XIX y la primera mitad del siglo siguiente sobre todo con el crecimiento del movimiento panafricanista independentista. Firmin ha sido reconocido en los estudios panafricanos como uno de los pioneros al lado de los discípulos contemporáneos y admiradores: Hannibal Price, Jean Price-Mars, W.E.B. Dubois, Georges Sylvain entre otros. La obra de Firmin trata de subrayar “el orgullo negro” frente al racismo europeo. Pero es mucho más que eso, es una importante obra, aún desconocida, que se ha producido en los inicios del desarrollo de la antropología como campo de conocimiento.

Se destaca entre líneas de las ideas del pensador que la emancipación de los seres humanos en general y la dignidad de la especie humana son los principales conceptos que fundamentan su pensamiento y, también, justifican el grado de semejanza entre las sociedades humanas. Para él, “el hombre aprende a conocerse mediante su semejante y el negocio (intercambio) de la vida sólo enseña a cada uno sus propios valores”²²⁷. El defensor de la raza reconoce la existencia de la igualdad virtual entre todos los hombres y todas las razas, asimismo, crítica la posesión del hombre por el hombre que ha generado la barbarie humana a través de la esclavitud.

Firmin extiende la igualdad humana a la cuestión de la muerte, al afirmar que el hombre vive, actúa (se mueve) y progresa para al final regresa al reservorio común que todo lo iguala, se considera como el punto focal de los seres²²⁸. Aquí el autor puede ser interpretado más en el plano de lo poético, pero su analogía tiene sentido en la medida en que el pensador quiere mostrar que el ser humano es condenado a ser semejante en el espacio-tiempo. El antropólogo haitiano afirma que la humanidad no está compuesta en razas superiores e inferiores, todos los pueblos pueden, en las mismas circunstancias y en

²²⁶ Firmin, Ídem., 2013, p.548.

²²⁷ FIRMIN, Ibídem.

²²⁸ FIRMIN, Ídem., 2013, p.200.

algún momento de su evolución social, cumplir actos heroicos u obras admirables que les brindan la gloria en el presente y la inmortalidad en el futuro.

Al defender con racionalidad e insistencia su punto de vista sobre la cuestión racial, Firmin sostiene que las razas humanas, blancas, amarillas o negras, todas son iguales entre ellas, porque la naturaleza no ha dado a ninguna un organismo superior o capacidades especiales con respecto a la otra. Todas las diferencias fisionómicas son diferencias accidentales y no constitucionales, son pasajeras y no permanentes. En esta perspectiva, las mismas normas conducen todas las razas a la civilización. Es decir, que todas las razas humanas tienen la misma capacidad inventiva para proyectarse y definirse en el futuro. El autor analiza y critica las teorías y sus consecuencias lógicas, a las cuales los filósofos y sabios de la época basan sus creencias para sostener la tesis de la desigualdad entre las razas humanas. Relata que, en cualquier parte donde la democracia combate, en cualquier parte donde la diferencia de las condiciones sociales, la desigualdad es una causa de competencia y de resistencia, la doctrina de la igualdad de las razas humanas será un medicamento saludable.

Esta doctrina igualitaria sintetiza y afirma que la igualdad natural existe en todas las razas, por lo tanto, todos los hombres son hermanos por la fraternidad universal; de igual manera, Firmin, para sostener su postura, citó en su libro a Víctor Hugo²²⁹ quien dice que “todos los hombres son el hombre”²³⁰. En este sentido, varios intelectuales y escritores coinciden en estas reflexiones, por ejemplo: el ex -presidente haitiano Jean Bertrand Aristide expresó lo mismo “todo hombre es un hombre”²³¹; o un cierto Jean Jacques Rousseau que afirmaba que el “hombre nace bueno, pero la sociedad le corrompe”²³². Firmin apunta que esta fraternidad universal es el principio de la solidaridad humana.

²²⁹ Víctor Hugo (1882-1885) fue un poeta, dramaturgo y novelista romántico francés, autor de uno de los clásicos *Los miserables* (1862), libro escrito en el exilio. Es muy conocido por sus frases célebres como “todos los hombres son el hombre”, “los que viven son los que luchan”.

²³⁰ Firmin, Ídem., 2013, op. cit., p.541. La citación de Víctor Hugo es uno de los epígrafes que comienzan la conclusión de su obra.

²³¹ Es el título de su libro publicado en la lengua haitiana en 1992. En criollo haitiano se traduce por “tout moun se moun”.

²³² Rousseau, J.J., *El discurso sobre el origen de la desigualdad dentro los hombres*, 1964.

3.3.2. Apuntes sobre las habilidades cognitivas de la raza negra.

Para Firmin, la raza negra, considerada como inferior en la escala de la humanidad por parte de los teóricos racistas, tiene habilidad cognitiva para su expansión moral e intelectual igual que cualquier raza activa; más allá de los prejuicios de los sabios, la ciencia continúa existiendo. Afirma que los actores son iguales en dignidad en las escenas del teatro de la historia humana; la humanidad es “una” e idéntica en el espacio-tiempo: las injusticias de los siglos pasados compensan las de los siglos presentes.

El autor se refiere a la grandeza que han demostrado países como Etiopía, Egipto y Haití en la construcción del edificio humano. Estos países han jugado un papel imprescindible en la historia de la civilización. En las conquistas realizadas en nuestro globo, nadie que haya estudiado la arqueología y las antigüedades egipcias ignora la iniciativa de este pueblo industrial en todo tipo de trabajos. Las variedades elaboraciones manuales, que resultaron de gran utilidad en el desarrollo de las sociedades humanas, han sido por lo general creadas en Egipto o Etiopía, donde se descubrieron las huellas de estos oficios profesionales. En el desarrollo intelectual de la humanidad no existen dudas de que debemos a Egipto todos los rudimentos que contribuyeron a la edificación de la ciencia moderna.

Los griegos, que fueron los educadores de toda Europa debido a la influencia romana, debieron adoptar de Egipto los principios más prácticos de su filosofía, así como tomaron todas las ciencias que cultivaron y desarrollaron después, con maravillosa inteligencia. ¿Puede ser cuestionado cuando se sabe que todos sus grandes filósofos, los principales jefes de escuela, que podrían ser maestros del pensamiento helénico, desde Tales hasta Platón, bebieron de las fuentes egipcias y todos viajaron a la patria de Sesostri²³³ antes de comenzar la propagación de su doctrina? No insistiré en la influencia del budismo o en la manifestación del pensamiento de los negros indios en la filosofía de todo el oriente (2013:487).

²³³ Jeperkara Senusert o Sesostri fue el segundo faraón de la dinastía XII, del Imperio Medio de Egipto, y gobernó de c. 1971-1928 a. C. Fue uno de los reyes más poderosos y eficientes de esta dinastía.

Pero, él continuó, aparte de la antigua raza etiópico-egipcia, ¿no puede presentarse una nación negra, grande o pequeña, que por sus acciones influyeran de manera directa en la evolución social de los pueblos civilizados de Europa y América?

El defensor de la raza negra continúa argumentando: Sin pretender un excesivo patriotismo, es interesante observar en qué medida este pequeño pueblo haitiano, de hijos de africanos, influyó en la historia general del mundo desde su independencia. ¿Los negros haitianos no han dado ya pruebas, acaso, de la más espléndida inteligencia y de la más brillante energía? Apenas diez años después de 1804, Haití desempeñó un gran papel en la historia moderna. Quizás las mentes de poco alcance no sientan toda la importancia de su acción, pues se quedan en la superficie, y no profundizan en los hechos para entender su concatenación todo. Ahora bien, qué pensador no sabe cómo las pequeñas causas, o las que parecen serlo, llevan a grandes efectos en la sucesión de los eventos políticos e internacionales, en los que se desarrolla el destino de las naciones y de las instituciones que les rigen.

El sabio antropólogo evocó el caso de la solidaridad haitiana otorgada para la independencia de Latinoamérica. Señaló que el ilustre Bolívar, libertador y fundador de cinco repúblicas de América del Sur, fracasó en la gran obra emprendida en 1811, después de Miranda, para sacudir el dominio español e independizar inmensos territorios de los cuales se enorgullecía la corona católica. Se dirigió a Jamaica, sin recursos, donde en vano imploró el apoyo de Inglaterra, representada por el gobernador de la isla. Desesperado, casi sin medios materiales, se dirigió a Haití para solicitar la generosidad y el apoyo de la república negra con el objetivo de solicitarla para retomar la obra de la libertad que había intentado con gran vigor, pero que fracasó. Nunca ha habido un momento más solemne para un hombre y este hombre representaba el destino de toda la América del Sur.

Se adoptaron las precauciones que dictaba la prudencia en ese momento tan delicado de nuestra existencia nacional; el gobierno de Puerto Príncipe puso a disposición del héroe de Boyacá y Carabobo todo lo que necesitaba. Y Bolívar lo necesitaba todo. Se le dio de manera generosa hombres, armas y dinero. Como Pétion no quería actuar de forma ostensible por temor a comprometerse con el gobierno español, se convino que los hombres se embarcarían de manera furtiva, como voluntarios, y que nunca se haría

mención a Haití en ningún acto oficial de Venezuela. Bolívar partió, provisto con estos recursos, confiado en su genio y gran coraje.

Además de este ejemplo, uno de los más bellos de la república negra para la estima y admiración del mundo, se puede afirmar que la proclamación de la independencia de Haití influyó de manera positiva en la suerte de toda la raza etíope que vivía fuera de África. Al mismo tiempo, cambió el régimen económico y moral de las potencias europeas que poseían colonias y tuvo un peso en la economía interna de todas las naciones americanas que tenían un sistema esclavista. Cuando se vio a los negros de Santo Domingo realizar con sus propios recursos las profecías que nadie había tomado en consideración, vino la reflexión. La conducta de los negros haitianos desmentía por completo la teoría de que el negro era incapaz de toda acción grande y noble, sobre todo de resistir a los hombres de la raza blanca.

La actitud fina de los haitianos, en sus actos geopolíticos y prácticas etnoculturales, demostró la existencia de un cierto sentido común, así como no solo justifica las aptitudes morales e intelectuales de los negros sino también desmiente toda la teoría de la desigualdad de las razas humanas de la cual se promovía la inferioridad de la raza negra. La obra de Firmin retó a los modelos teóricos de la época yuxtapuestos como verdad científica en ámbito de las ciencias del hombre.

3.4. Fundamentos epistemológicos de una antropología crítica en Firmin.

Firmin medía la magnitud del problema epistemológico que planteaba el pensamiento antropológico de la época en su base cognoscitiva e histórica, logró cambiar el paradigma mediante un estudio monográfico de carácter positivista sobre las razas humanas. La postura ontológico-epistemológica de su obra establece la notoriedad de la noción de la *igualdad natural* como finitud de la especie humana. Esta igualdad existe entre todas las razas y sólo la evolución social puede explicar las diferencias de complejidad moral e intelectual que existe entre los diversos fragmentos de la humanidad, dice él. A fin de cuentas, Firmin plantea la muerte como reserva común de todos los seres humanos para explicar el grado de semejanza e igualdad que tienen los hombres entre sí.

3.4.1. Antropología y epistemología.

Firmin, al ser meticoloso en su propuesta, consagra el primer capítulo²³⁴ de su obra a fijar el objeto de estudio de la antropología cuya finalidad es formular un nuevo abordaje metodológico para estudiar al ser humano. Así que el autor proyectó la antropología como una “nueva disciplina” científica que debe dedicarse al estudio multidimensional del hombre y sobretodo en relación con sus semejantes. Para el igualitarista, la antropología, era una disciplina que aspiraba a que otras ciencias devinieran sus tributarias. Ningún otro campo, afirmó él, fue tan complejo como éste. Advirtió que “hay que ponerse en guardia, sobre todo en la antropología, contra toda exclusiva especialización que atenaza los horizontes de la inteligencia y la hace incapaz de considerar los objetos desde todos sus ángulos”.

Es menester apuntar que, todo mi referente teórico-epistemológico, en términos deontológicos, lo debo a la antropología positiva de Firmin. Esto posibilita desplazar el marco analítico tradicional de la antropología hacia una epistemología de la antropología crítica contemporánea. Dentro de este desplazamiento epistemológico, el otro se convierte en el otro semejante y, por lo cual, tiene las mismas posibilidades emancipadoras y renovadoras respecto a sus pares en el transcurso de la historia de la comunidad humana, aunque su propia elección de moda de vida sea primordial.

El fundamento de la postura epistemológica de la obra de Firmin (1885) se basa, repito, en la siguiente afirmación: “la igualdad natural existe entre todas las razas humanas”. La obra en cuestión destaca lo que Stéphane Douailler llamaría “un paradigma alternativo para las ciencias antropológicas” (Douailler, 2013) en el ámbito de la antropología contemporánea, lo que permite a Carolyn Fluehr-Lobban de calificar a Firmin “el haitiano pionero de la antropología” (F.-Lobban, 2000). Aquella obra, de carácter antirracista, plantea no solamente los fundamentos de la antropología crítica sino también enfatiza una nueva aprehensión del objeto antropológico, aunque no tuvo la misma propaganda científica que la de Don Gobineau, pero algunos intelectuales reconocen en Firmin un sabio precursor de la antropología crítica, del panafricanismo y la negritud.

²³⁴ Firmin, 2013, op. cit, p.11-26.

Por ejemplo, Carolyn Fluehr-Lobban, en su introducción a la obra de Firmin [versión inglesa], plantea dicha obra como una precursora de la antropología, al afirmar lo siguiente: “La igualdad de las razas humanas fue tanto una impugnación a las ideas racistas de Gobineau como una afirmación positiva del potencial de la objetividad antropológica para el estudio de las diferencias humanas sin el lastre de las clasificaciones biológicas o sociales. Fue no solo una respuesta al trabajo de Gobineau sino, también, a la intelectualidad característica del pensamiento europeo y americano. En tanto un libro que se describe a sí mismo como un trabajo de *Antropología positivista*, su enorme libro figura entre las primeras disertaciones publicadas que utilizan el término *antropología* en un sentido moderno para indicar su alcance y misión”²³⁵

Por su parte, Langley²³⁶ señala que otros pensadores, fuera de la antropología, han declarado que “los racistas –pensadores, aficionados y propagandistas- al servicio del imperialismo se refugiaron en una pseudociencia para intentar “probar” la alegada inferioridad del negro. Las voces de los humanitarios, abolicionistas y de algunos blancos amigos de los negros fueron virtualmente ahogadas por la pretenciosa efusión de los antropólogos”.

El rechazo ideológico del vocablo raza permitió al defensor de la raza negra de sobrepasar todo “significado” erróneo de éste para salirse de las especulaciones científicas. Fue también una manera, para el defensor, de esquivar toda connotación irreflexiva de este vocablo y toda práctica de la pseudociencia occidental europea y americana acerca del estudio del hombre. Sin embargo, como señala Lobban en el mismo texto, Firmin reconoció que la desagradable verdad de que el vocablo raza, en su significado de la era moderna, tenía sus raíces en una idea intelectual nacida de la etnografía de los siglos dieciocho y diecinueve y que los antropólogos habían abrazado unánimemente la doctrina de la desigualdad moral e intelectual de las razas, como si la desigualdad fuera, según ellos, un hecho comprobado que jamás requería una demostración científica.

²³⁵ Véase, *Un acercamiento a la igualdad de las razas humanas. Anténor Firmin*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2011, op. cit., p.22.

²³⁶ Langley, Ídem., 2011, op. cit p.44-45.

En Firmin la noción de raza toma la forma convivencial de las sociedades humanas, se basaba en proyectar una alternativa civilizatoria hincada en el positivismo comtiano -la corriente filosófica más relevante de la época. La obra *igualdad de las razas humanas* busca recuperar el sentido común de la humanidad incluyen el papel y lugar de la raza negra en la construcción del universo de la comunidad humana. Por ello, no cabe la menor duda alguna de que Anténor Firmin es la antorcha de la luz científica para las generaciones de negros en general. Su trabajo constituye un referente epistémico fundamental para la teoría decolonial y los estudios afrolatinoamericanos. La contribución de dicha obra a la construcción de un pensamiento crítico caribeño desde la etnohistoria es considerable, goza de la memoria colectiva de los pueblos de la región insular. Para entender esta memoria desde un sentido común, me referí a la perspectiva de Rossana Cassigoli²³⁷, quien vislumbra el valor emancipador y la praxis de la memoria en cuanto a su cualidad reflexiva y transformadora en el ámbito del habitar humano.

3.4.2. Antropología positiva.

Sin lugar a dudas, la agrega de “antropología positiva” (como disciplina científica emergente) al título principal, resalta el carácter epistemológico de la obra considerada como un clásico para la teoría crítica. La obra en cuestión abre el debate sobre una crítica de las ciencias humanas y el método científico aplicado a la antropología por los sabios de la SAP y de Europa incluye Norteamérica. Firmin asevera que toda investigación experimental que no se compruebe por una contra-investigación no tendrá jamás un carácter suficientemente importante. Por lo tanto, la doctrina anti-filosófica y pseudocientífica de la desigualdad de las razas sólo abrasa la idea de la explotación del hombre por el hombre. Por cierto, la obra del autor plantea, por un lado, el problema de la noción de verdad en la producción del conocimiento científico mucho más antes de los epistemólogos más famosos como Gaston Bachelard (1884-1962), Karl Popper (1902-1994), Nelson Godman (1906-1998) entre otros; y, por otro, revisa la cuestión del método de investigación en ciencias antropológicas hacia una nueva epistemología.

La postura crítica del antropólogo caribeño matiza el fundamento epistémico de la disciplina, en el sentido que busca evidenciar las “distintas experiencias vividas” como

²³⁷ Rossana Cassigoli, *Morada y memoria. Antropología y poética del habitar humano*, Madrid, Editorial Gedisa, S.A., 2010.

fuentes empíricas del conocimiento antropológico. Esto se objetiva en propiciar otra visión del saber antropológico a partir del contexto etnohistórico de las sociedades humanas en el continuum espacio-tiempo de la humanidad. Lo que implica ipso facto repensar la disciplina en su método y utilidad práctica, sobre todo, en cuanto a la problemática de la relación entre raza y antropología. A pesar de que Lobban (2002) y Harris (1968) resaltan que ambos términos, raza y antropología, tienen una historia íntima. Las críticas del pensador haitiano hacia la teoría racial y las tesis racistas de Gobineau y otros contemporáneos, destacan otra manera de entender la construcción del conocimiento, las nociones de justificación y verdad en el pensamiento científico. En este sentido, para entender la dimensión del pensamiento de Firmin, me refiero al contextualismo puesto como discurso histórico, filosófico e inferencial. Ya que la filosofía y antropología siempre han sido disciplinas mediante las cuales se plantea y se estudia con mayor profundidad la cuestión del hombre.

La postura ontológico-epistemológica de la obra de Firmin, basada en una *Antropología positiva*, matiza tres nociones fundamentales en materia de epistemología de las ciencias antropológicas: reflexividad, pluralidad epistémica y experiencias. Estas nociones expresan el fundamento de la postura crítica de Firmin, cuando el autor a través de su obra cuestiona con mayor profundidad todo el pensamiento antropológico occidental. Por esta razón, Firmin debe ser considerado como uno de los precursores importantes del pensamiento decolonial, de la antropología crítica moderna y la teoría crítica en sí.

3.5. Esbozos para una “antropología de la negritud”²³⁸

Todo lo expuesto acerca del trabajo de Firmin me conduce a resaltar dos grandes enfoques antropológicos: por un lado, una “antropología de la negritud” que dimensionaría una teoría de la justificación de la experiencia del negro y el pensar de lo negro, al tomar en cuenta el valor ético y ontológico de la especie humana. Por otro, una “antropología del semejante” que desarrollaré ampliamente en el sexto capítulo. La obra del autor sobre el igualitarismo de la especie humana permite enfatizar una nueva epistemología de la ciencia antropológica o las ciencias del hombre en general. Ambas propuestas

²³⁸ Elinet Daniel, “Anténor Firmin. Esbozos para una antropología de la negritud” en José Gandarilla (Coord.) *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para discutir la modernidad*, México, Edición AKAL, 2016, p.97-126.

antropológicas determinan la finalidad del hilo conductor de la investigación. Ahora volvemos a lo que entiendo por una “antropología de la negritud”.

El tema de lo “afro” y lo “negro” ha sido siempre presente en las relaciones humanas -y sigue siéndolo- tanto en los estudios etnoculturales como en las prácticas político-estatales en términos de integración de una categoría social al cuerpo social. En las últimas décadas del siglo XX y las que comienzan el siglo en curso, la problemática de las “comunidades negras” siempre ha suscitado muchas preocupaciones intelectuales en el ámbito de la investigación y los espacios académicos. En aquellos espacios se busca entender la realidad social y la vida práctica de estas comunidades en las distintas regiones del mundo, a partir de la dinámica global de las prácticas socioculturales y geopolítico-estatales en el *espacio-tempo-mundo* que no es sino un espacio ideológico que interconecta las realidades nacionales, incluyen las de los invisibilizados vía un pragmatismo capitalista deshumanizador.

Estas preocupaciones tienen origen en los tiempos de los grandes debates decimonónicos sobre la noción de raza. En este tiempo geohistórico-social, el caribeño Anténor Firmin planteó eminentemente, con una relevancia científica, la cuestión de “lo negro” a finales del siglo XIX - en la óptica de recuperar el papel de los negros y la dignidad negra en la historia universal de la humanidad. De allí, la Negritud tomó el verdadero impulso ideológico como una premisa teórica que se concretó, a principios del siglo XX, por una pléyade de intelectuales afrocaribeños.

Es importante señalar que, en la actualidad, la inclusión político-constitucional “real” y las representaciones socioculturales de los afrodescendientes a nivel mundial continúan enfrentando retos geo-estatales mayores. Estos trazos permiten enunciar la siguiente premisa interrogativa ¿cómo se estudia al “hombre negro” en su condición existencial dentro de las temporalidades sociohistóricas de la humanidad? El racismo renovado, la inseguridad macro-existencial, la búsqueda de la convivencia humana, el pensar un futuro sin temor entre otros, son los temas más frecuentes sobre los cuales el “hombre negro y la mujer negra” deben reflexionar como tarea de vida acondicionada sin que, por cierto, estos sujetos puedan amanecer con algo extraño.

La negritud, como categoría analítica del occidentalismo en sus múltiples facetas imperialistas, se ha abordado desde diversas perspectivas según los intelectuales o políticos. Se pega a la noción de raza, el colonialismo transatlántico y la antropología moderna en su proceso evolutivo. De todos los tiempos, se percibe como discurso-faro de resistencia permanente de los negros, según el grado de conciencia individual o colectiva. Ella abarca toda una etnohistoria de los negros victimizados por las prácticas imperialistas occidentales y trae consigo un rechazo tras-histórico. La negritud, más de su dimensión crítica, es un modo de pensar el hombre dominado²³⁹, en otras palabras, es un marco teórico-epistemológico y etnometodológico para pensar lo oprimido, lo invisibilizado y lo racial.

La negritud, ante todo, se reconoce en las prácticas de rebelión de los africanos transportados como transnacidos esclavizados, desde su captura que posibilitó la travesía de África hacia el continente americano en la cual murieron miles. Pues, la negritud se fundamenta en el cimarronaje que organizó y practicó Mackandal como forma de resistencia y rechazo, a mediados del siglo XVIII, frente a los abusos colonialistas y etnocidios europeos. En Toussaint Louverture, Jean Jacques Dessalines, Henri Christophe, Capped Lamort, Boisrond Tonnerre y los demás héroes independistas haitianos, la negritud es la exaltación, dignidad y valoración del ser negro - por haber sido pensadores y fundadores de la primera república negra del llamado Nuevo Mundo. Aquellos son considerados como genios por excelencia, quienes reorientaron el destino *du nègre* derrotado por la colonización y la esclavitud.

De igual manera, la doctrina del *noirisme* (negrismo) de François Duvalier basándose en el pensamiento de la escuela histórico-cultural haitiana *Les Griots*²⁴⁰ tuvo que ver con los

²³⁹ Al respecto, véase Albert Memmi, *L'homme dominé*, Paris, Editions Gallimard, 1968. En esta obra el autor ensaya la figura del hombre dominado – el negro, el colonizado, el proletario, el judío, la mujer y el doméstico. La publicación de tal obra coincide con el año donde el tema de la emancipación era fuerte en todas las partes del mundo. Algunas citas celebres puestas como epígrafes al texto ilustran bien la idea fundamental de la obra: Los pobres son los negros de Europa (Chamfort), Las mujeres son las proletarias de los hombres (Marx), Yo reflexiono sobre el problema africano: sólo un judío puede entenderlo con mayor profundidad (Herzl). En fin, Memmi analiza el contra-mito en el americano negro, el rechazo de sí mismo en la mujer y la noción de carencia a propósito del colonizado y, concluye su análisis sobre las figuras del oprimido - de que el racismo es el símbolo y resumen de toda opresión y se extiende hacia el mito. De manera general, es la deshumanización progresiva.

²⁴⁰ El grupo de los Griots (1932) - cuyos fundadores son Magloire Saint-Aude, Laurimer Denis, Carl Brouard, Jean-Baptiste et François Duvalier – preconiza el retorno a las fuentes: revalorización del Negro

ideales de la negritud que florecían entre 1882 y 1928, periodo en que salieron obras más importantes sobre la temática de la raza negra como *Los detractores de la raza negra* (Louis-Joseph Janvier, 1882); *De la igualdad de las razas humanas* (Anténor Firmin, 1885); *La rehabilitación de la raza negra* (Hannibal Price, 1893); *Así hablo el tío* (Jean Price-Mars, 1928). Durante el periodo que cubre el mandato de Duvalier Papa-Doc (1957-1971), la negritud suele ser una herramienta de la praxis política: la construcción de un poder negro. Es preciso recordar que, en los años treinta y adelante, la negritud se percibe como una corriente ideológica, literaria e histórica que pretende reivindicar la identidad negra y su cultura y, al mismo tiempo, se erige en un movimiento de exaltación de los valores etnoculturales de las sociedades negras cuya base ideológica impulsa el movimiento independentista en África en los años sesenta.

La negritud se define, según Leopold Seda Senghor, como el conjunto de valores culturales de África negra. Mientras para Aimé Césaire este vocablo designa el rechazo ante la asimilación cultural cuyo Haití es iniciador. Por su parte, Jean Paul Sartre la define como la negación de la negación del hombre negro. Mientras María Elena Díez Pérez la define como símbolo de la libertad. Pues, la negritud es toda crítica de la opresión física, moral e intelectual y el racismo contra los pueblos negros. Al estudiarla, hay que tener cuidado de no caer en una cierta exclusión historiográfica o especulación histórica de los hechos.

Por decirlo, en otros términos, el planteamiento de una “antropología de la negritud”, como un nuevo enfoque disciplinario de la ciencia del hombre, destacará un papel fundamental para abordar los estudios afrolatinoamericanos y estudiar el *ser negro* a través de sus propias dimensiones históricas, sociopolíticas y etnoculturales en relación con la historia universal de la humanidad en el continuum del espacio temporal. En esta perspectiva, la obra de Anténor Firmin es un referente imprescindible para los estudios sobre lo negro y los afrodescendientes en general.

En fin, la obra de Firmin *De l'égalité des races humaines. Anthropologie positive* destaca varios aspectos los fundamentos teóricos y epistemológicos para una “antropología de la

de África y su herencia cultural, de las tradiciones populares y el folklor. Al respecto, véase PAQUIN, Lyonel, *Classes sociales en Haïti: Classe moyenne et Super classe*, New York, 1986.

negritud” que recuperará el sentido común de lo negro en la historia cultural de la humanidad; su relevante aportación a la antropología crítica; y, la importancia de ser una fuente empírica para los estudios afrolatinoamericanos para pensar las categorías racializadas.

Aquella obra, escasamente trabajada en el campo de los Estudios Latinoamericanos, conlleva una teoría de la justificación de lo negro en el sentido de que el “negro” es un ser humano ni superior ni inferior a sus semejantes. Se trata de una justificación progresiva que no se limite ni en el tiempo ni el espacio, ya que se impone al negro la necesidad de buscar siempre legitimar su condición existencial ante sus pares.

Por lo expuesto, la meta de esta antropología es mostrar que la negritud se concibe como una crítica de la ciencia antropológica tradicional y un marco referente para el estudio de los sujetos negros en el plano ontológico y epistemológico. Por lo tanto, Firmin se convierte en el padre-precursor y teórico *avant la lettre* de esta nueva postura, por haber sido uno de los primeros en defender la dignidad negra, los valores etnoculturales y proyectar la afirmación identitaria de los negros a escala mundial. Esta afirmación tiene que ver con la condición existencial de estos sujetos. Una existencia, en nuestros días, es a menudo ignorada por la política constitucional estatal y las prácticas de los gobiernos que desvalorizan invisibilizan a ciertos grupos sociales (afroamericanos, indígenas y campesinos) como si fueran no-seres humanos.

Por todas estas razones, es evidente enfatizar que la antropología, hoy en día, trasciende el estudio del hombre en sus particularidades. La labor antropológica en nuestros días abarca lo relacional, lo convivencial y la dialéctica del “otro y yo” u “otro y nosotros” en el mismo espacio-tiempo. Es imperativo practicar, por parte de cada uno, la ciencia antropológica a partir de su realidad propia (por ejemplo, a partir de nuestra realidad etnohistórico-cultural latinoamericana), es decir una antropología que cesa de ver al otro como primitivo, negativo, sin capacidad inventiva, sino que pone el énfasis sobre las prácticas cotidianas humanas dentro de una comunidad en un contexto total determinado.

La obra de Firmin me permite subrayar este nuevo enfoque antropológico hacia una nueva representación sociopolítica de los negros ante los Estados en el sub-continente latino-

americano y en el mundo entero. El defensor de la raza negra esboza una base epistémica para los estudios sobre los negros. Al mismo tiempo es considerado como uno de los protagonistas del “panafricanismo” por haber proyectado los valores etnoculturales del negro y sus contribuciones al “edificio del género humano”. La negritud y el panafricanismo tienen la misma fuente empírica. En términos de logro ideológico-cultural, hay que reconocer la justa y alta concretización del concepto de negritud a Jean Price-Mars, Aimé Césaire, René Maran, Léopold Sédar Senghor y Frantz Fanon entre otros y sus trabajos – como defensores y pensadores posteriores de la negritud en reivindicar la dignidad e identidad negra.

4. José Martí y la noción de “identidad universal del hombre”.

Dimensión ético-política y antropológica.

José Martí²⁴¹ es un intelectual pluridisciplinario y revolucionario cubano del siglo XIX. Su profundo pensamiento y entendimiento acerca del “hombre” - sin color ni apellido como lo percibió él, destacan una dimensión no sólo sociofilosófica sino también ético-política y antropológica. El Editorial CEM expresa esta dimensión pluridisciplinar del Apóstol cubano en las siguientes palabras: “sólo puede lograrse el pleno conocimiento de las ideas de José Martí mediante la lectura de sus textos. Otros acercamientos ofrecen una noción aproximada de aquellas”²⁴². Es una reflexión aceptablemente objetiva. En este capítulo se quiere resaltar la dimensión antropológica como un acercamiento y nuevo abordaje etnometodológico del pensamiento martiano.

Por cierto, Martí ha dedicado todos sus esfuerzos, en términos de potencialidad política e intelectual, para lograr la independencia de su patria, la unidad de nuestra América y la verdadera emancipación del *ser* cubano. En cuanto a sus escritos que reúnen, en *Obras Completas*, una cantidad impresionante de cartas amorosas, cartas de contenidos revolucionarios y publicaciones de artículos y obras literarias-, representan el valor de su patrimonio intelectual e ideológico. En aquellas cartas, Martí defiende vehementemente los valores humanos, la patria libre para los cubanos e impulsa al mismo tiempo la reflexión crítica sobre los efectos del colonialismo europeo y el imperialismo estadounidense emergente.

4.1. ¿Quién es José Martí (1853-1895)?

José Martí es considerado como la portavoz de la libertad cubana en la segunda mitad del siglo XIX que tuvo una importante influencia en el proceso de la revolución cubana. Su determinación revolucionaria, su voluntad y lealtad política, su pragmatismo y su sentido común son factores notables que idealizaron su pensamiento cosmovisional. En Martí, el término “revolución” se asocia a la dignidad y libertad.

4.1.1. Su familia y educación.

Nació en el seno de una familia española con pocos recursos económicos, en La Habana el 28 de enero de 1853²⁴³, en la calle de Paula no.41 (posteriormente 102, y luego en la

²⁴¹ Fue político, filósofo, jurista, poeta, escritor cubano e ideólogo de la revolución cubana ante España.

²⁴² Véase esta afirmación en la presentación que hace el Editorial Centro de Estudios Martianos para los 3 tomos de *José Martí Obras Escogidas en tres tomos*, tomo I, (2007).

²⁴³ En aquel año salieron los primeros tomos de la famosa obra del filósofo francés Joseph Arthur Gobineau sobre la *desigualdad de las razas humanas*. Hay que precisar que los datos expuestos en el subtítulo ¿Quién es José Martí? son tomados exclusivamente de la cronología seleccionada y presentada por el Centro de

calle Leonor Pérez no.314), el primogénito de la familia Martí y Pérez. El 7 de febrero del año anterior se habían casado sus padres, Mariano de los Santos Martí y Navarro (Valencia, 31 de octubre de 1815-La Habana, 2 de febrero de 1887) y Leonor Antonia de la Concepción Micaela Pérez y Cabrera (Santa Cruz de Tenerife, Islas Canarias, 17 de diciembre de 1828-La Habana, 19 de junio de 1907).

Fue bautizado el 12 de febrero del mismo año de su nacimiento en la Iglesia del Santo Ángel Custodio por el presbítero Tomás Sala y Figuerola, capellán del regimiento del Real Cuerpo de Artillería de la plaza de La Habana. Sus padrinos son José María Vásquez y Marcelina Aguirre. Se le dan los nombres de José Julián; el segundo, de acuerdo con la costumbre de la época, es tomado del santoral cristiano. Su padre, hasta entonces sargento primero de la cuarta batería de la primera brigada del Regimiento de Artillería destacado en el castillo de La Cabaña, es promovido al cargo de sargento de brigada el 8 de abril de 1854.

La familia se incrementa años tras años de hermanas, con el nacimiento de: Leonor Petrona (29 de julio de 1854 – 9 de julio de 1900), a quien llaman cariñosamente *La Chata*; Mariana Salustiana (8 de junio de 1856 – 5 de enero de 1875), a quien sus familiares llaman *Ana*; María del Carmen (2 de diciembre de 1857 – 14 de junio de 1900), a la que apodan *La Valenciana*; María del Pilar Eduarda (13 de noviembre de 1859 – 11 de noviembre de 1865); Rita Amelia (10 de enero de 1862 – 16 de noviembre de 1944); Antonia Bruna (6 de octubre de 1864 – 9 de febrero de 1900); Dolores Eustaquia (2 de noviembre de 1865 – 29 de agosto de 1870), a quien llamarán *Lolita*. Durante el mes de septiembre de 1866, el único varón de la familia reside con sus padres y hermanas en la calle del Refugio no.11. Años después, escribió: “Aún recuerdo aquellas primerísimas impresiones: mi padre en la calle del Refugio. Porque a mí no me extrañaría verte defendiendo mañana las libertades de tu tierra”.

En marzo de 1865, Martí ingresó en la Escuela de Instrucción Primaria Superior Municipal de Varones, sita en Prado no.88. En el mismo edificio se encuentra la vivienda

Estudios Martianos: *José Martí Obras Escogidas en tres tomos*, tomos I, II & III, La Habana, Co-Edición del Centro de Estudios Martianos/Editorial de Ciencias Sociales, 2007. Aquella cronología tomada de Ibrahim Hidalgo Paz: *José Martí 1853-1895. Cronología*, segunda edición, revisada y aumentada, La Habana, Centro de Estudios Martianos, 2003.

de su director, Rafael María de Mendive²⁴⁴, quien se convirtió en su maestro particular. El 27 de agosto del año siguiente, aquel maestro solicitó al director del Instituto de Segunda Enseñanza de La Habana que señale el día en que el alumno José Martí realizará el examen de admisión para su bachillerato (1866-1868). El 17 de septiembre del mismo año, aprueba el examen de admisión para los estudios generales de segunda enseñanza. En octubre comenzó a traducir del inglés al español la obra *Hamlet* (1603), de William Shakespeare. Ganó el premio del día 14 de junio de 1867 dentro de otros, debido al acertado desarrollo del tema “La teoría de los quebrados”; se había presentado otro alumno, Atanasio Mejías. Al mismo tiempo, ingresó en la clase de dibujo elemental en la Escuela Profesional de Pintura y Escultura de La Habana, más conocida como San Alejandro.

Martí fue muy influenciado por su maestro entrañable Rafael María de Mendive (1821-1886), también por Shakespeare, Moore, Lassalle, Marx y Emerson entre otros. Según José A. Ballón, Martí fue un gran admirador de Emerson quien dice “la otra parte del yo es su expresión”; mientras que el revolucionario cubano apunta lo siguiente: Mi habla es gemela de mi visión...es incomparable para medirme a mí mismo”²⁴⁵. No cabe duda que tenía una gran admiración por los clásicos de las Humanidades. Evidentemente, su estancia como estudiante en las metrópolis europeas fue una ventaja para el joven cubano para pensar críticamente la política exterior y los actos barbaros de la monarquía española contra Cuba, también fue una gran oportunidad para madurar su conocimiento.

4.1.2. Revolucionario, político y maestro transversal.

El joven Martí pronto se sintió atraído por las ideas revolucionarias de muchos cubanos, y tras el inicio de la Guerra de los Diez Años (1868-1878) y el encarcelamiento de su mentor el 28 de enero de 1869 acusado por sospechas de vinculación con los insurrectos, se inició su actividad revolucionaria. Publicó su primer artículo político en el único número de *El Diablo Cojuelo* (1869), periódico que edita Fermín Valdés Domínguez en la imprenta y librería El Iris, situada en Obispo no.20 y 22.

²⁴⁴ El maestro de Martí se había comprometido a costearle los estudios hasta el grado de bachiller, luego de obtenido el consentimiento de don Mariano. Véase MARTÍ, José, *Obras escogidas en tres tomos*, tomo I, La Habana, Co-Edición del Centro de Estudios Martianos/Editorial de Ciencias Sociales, 2007, p.544.

²⁴⁵ Ballón, *Literatura y Ensayo en América Latina y el Caribe*. “José Martí y Rubén Darío ante América y Europa. Textos y contextos contrarios”, México, CIALC-UNAM, 2012.

A los dieciséis años, José Martí fue condenado en la Cárcel Nacional, el 21 de octubre de 1869, acusado del delito de infidencia por su pertenencia a grupos independentistas. Deportado a España, en Cádiz, el 1 de febrero de 1871, donde permaneció pocos días en la cárcel y luego puesto en libertad; en este país publicó su artículo “Castillo” en el periódico *La Soberanía Nacional* (1871) y su primera obra de importancia, el drama *Adúltera* (1877)²⁴⁶. Inició en la Facultad de Derecho de la Universidad Central de Madrid estudios de Derecho y matriculó las asignaturas Derecho romano, Derecho político y administrativo y Economía política, y se licenció en Derecho civil y Filosofía y Letras por la Universidad de Zaragoza. De España se trasladó a París a mediados del mes de diciembre de 1874 por breve tiempo; a finales del mismo mes realizó la travesía de Le Havre, Francia, a Southampton luego a Liverpool, Inglaterra. Pasó por Nueva York y se quedó durante los meses de enero y febrero y llegó a Veracruz el 8 de febrero de 1875, donde se reunió con su familia. En México conoció a Carmen Zayas Bazán, la cubana de Camagüey, con quien se casó en 1877, con quien tuvo un solo hijo, José Francisco Martí Zayas-Bazán, apodado Ismaelillo (1878-1945).

Tras un fatigoso viaje de varios días, pasando por Honduras en compañía de su esposa, inició la travesía hacia Cuba desde el puerto de Trujillo en el vapor *Nuevo Barcelona* el 28 de agosto de 1878 y llegó a La Habana el 31 del mismo mes. En el transcurso del mes de enero del año siguiente, le proponen ocupar una Alcaldía Mayor Interina, que no acepta. El mismo año, rechazó el ofrecimiento de Urbano Sánchez Hechavarria presidente del Partido Autonomista en Santiago de Cuba, de presentar su candidatura a un acta para diputado por aquella localidad en las próximas elecciones a Cortes, señaladas para el 20 de abril. Ese día, Martí expresó lo siguiente “Sólo aceptaría tal diputación “para defender en el Parlamento español lo único que a mi juicio puede defender allí, para bien de la Isla y de España, un cubano sensato: -la independencia de Cuba”. La misiva de Martí a Sánchez cayó en manos de la policía.

Deportado de nuevo por las autoridades cubanas, temerosas ante su pasado revolucionario –por haber iniciado el movimiento bélico conocido como Guerra Chiquita con

²⁴⁶ El 18 de febrero de 1877, Martí terminó de escribir la segunda versión de su drama *Adúltera*. La primera versión fue escrita en 1874. *José Martí Obras Escogidas*, tomo I (1869-1885), 2007.

levantamientos en las regiones de Santiago de Cuba y Holguín-, se le expidió pasaporte para el traslado a España a bordo del vapor Alfonso XII, -a disposición del Gobernador civil de Santander-, a bordo del cual más de cincuenta amigos van a despedirlo. Viajó en calidad de preso el 25 de septiembre de 1879. El Ministro Ultramar ha dispuesto su traslado a Ceuta, en concepto de preso, el 12 de octubre. El día siguiente, “con el noble Setién entraba en la cárcel la orden de mi libertad bajo fianza. –Él era mi fiador”, expresa el revolucionario cubano. El Secretario del Gobierno provincial lo exime de la disposición de presentarse diariamente ante las autoridades. El 29 de octubre, le mandaron a comparecer ante el Gobierno civil de Madrid, quien lo fijó una residencia en la calle Tetuán no.20-21.

Durante sus años en España nuevamente surgió en él un profundo afecto por el país, aunque nunca perdonó su política colonial. En su obra *La República Española ante la Revolución Cubana* (1873) reclamaba a la metrópoli que hiciera un acto de contrición y reconociese los errores cometidos en Cuba.

Se trasladó furtivamente de España hacia Francia, a principios del mes de diciembre de 1879. El 20 del mismo mes, partió hacia Norteamérica a bordo del transatlántico-correo *Francia*, en que viajó del puerto de Le Havre a Nueva York, donde desembarcó en la importante ciudad estadounidense el 3 de enero del año siguiente. Seis días después de su llegada a la ciudad norteamericana, lo designaron vocal del Comité Revolucionario Cubano, centro organizador y coordinador del movimiento insurreccional –el cargo vacante que ocupaba José Francisco Lamadriz, quien se había trasladado a Cayo Hueso. Ese año 1880 fue decisivo: el 21 de febrero aparece en *The Hour* su primer artículo en inglés titulado “Raimundo Madrazo”, el 3 de marzo llegan su esposa y su hijo a Nueva York y el 26 del mismo mes, asume la presidencia interina del Comité.

El 20 de julio de 1882, informó al general Máximo Gómez acerca de los trabajos emprendidos con el fin de organizar un nuevo intento insurreccional, a la vez que solicita su adhesión y consejo sobre la idea del resurgimiento en forma “adecuada a nuestras necesidades prácticas, del partido revolucionario”, para oponerlo a quienes “favorecen vehementemente la anexión de Cuba a los Estados Unidos”. En igual sentido se dirigió al

general Antonio Maceo. Ambas misivas las llevó el general Flor Crombet, quien viajó a Honduras con motivo de entregarlas de mano a mano.

En respuesta a sus cartas, meses después, el general Máximo Gómez le comunica, el 8 de octubre, que considera prematuro un movimiento revolucionario, sin embargo, ratifica que siempre estará dispuesto a integrarse a las filas combatientes. Que tal la insinuación de Gómez explicaría la temprana muerte del libertador. Por su parte, Antonio Maceo, el 20 de noviembre, le dirige una misiva desde Puerto Cortés, Panamá, en la que expresa estar siempre dispuesto para luchar por la independencia de Cuba y solicita lo ponga al corriente de los trabajos que realiza. Maceo y Gómez son combatientes más cercanos de Martí, en quienes tenía fe de que su colaboración y táctica de combate le ayudará lograr la independencia de Cuba en un tiempo récord.

Otro aspecto interesante de Martí fue su transversalidad en el ámbito de la enseñanza, fue un maestro transfronterizo, sin frontera intelectual y geográfica. El 2 de abril de 1877, se presentó al cubano José María Izaguirre, director de la Escuela Normal de Guatemala, quien lo conocía por referencias. Quedo adscrito al claustro de este centro como profesor de los cursos de literatura e internamente de los ejercicios de composición. El 29 del mismo año, fue nombrado catedrático de Literatura francesa, inglesa, italiana y alemana y de Historia de la Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Guatemala.

4.1.3 Apóstol de la libertad.

Tras de viajar durante tres años por Europa y América, José Martí acabó por instalarse en México, se afincó en Nueva York y se dedicó por completo a la actividad política y literaria. Desde su residencia en el exilio, Martí se afanó en la organización de un nuevo proceso revolucionario en Cuba, y en 1892 fundó el Partido Revolucionario Cubano y la revista *La Patria*. Se convirtió entonces en el máximo adalid de la lucha por la independencia de su país y la emancipación social y política de los cubanos. Escribe a Serafín Bello, el 16 de noviembre de 1889, con motivo de la huelga que se desarrolla en Cayo Hueso, “Lo social está ya en lo político en nuestra tierra, como en todas partes. A los elementos sociales es a lo que hay que atender, y a satisfacer sus justas demandas, si se quiere estudiar en lo verdadero problema de Cuba, y ponerlo en condiciones reales”.

Entre 1887 y 1895, Martí dedicó sus principales actividades a la causa independentista de Cuba y la unidad de nuestra América. Su afinidad por “tierra americana”, como él lo expresó, es irreversible y muy profunda. Fue nombrado cónsul y representante de varios países latinoamericanos ante el gobierno estadounidense, tales como Argentina, Uruguay, Paraguay entre otros. También fue designado, durante la cuarta sesión de la Conferencia Monetaria Internacional ocurrida en el año 1891, para formar parte de varias comisiones que reunían los países como México, Brasil, Chile, Argentina, Colombia, Paraguay, Uruguay entre otros, aquellas comisiones estudiarán las proposiciones de la delegación de los Estados Unidos de crear una sola moneda universal. Entre tiempo, su ensayo doctrinal “Nuestra América” aparece publicado por primera vez en la *Revista Ilustrada de Nueva York*, Nueva York, el 1 de enero de 1891 y en *El Partido Liberal*, de México, el 30 del mismo mes.

En los últimos cinco años de su vida, Martí se consagró plenamente a la organización del Partido Revolucionario Cubano a nivel regional con el fin de lograr la liberación de su patria. Sus viajes²⁴⁷ pertinentes en América Central y el Caribe, particularmente en Haití, confirman la relevancia de su pragmatismo geopolítico. Hizo varias idas y vueltas entre Nueva York, Florida, República Dominicana, Jamaica y Haití, buscando la solidaridad antillana. En su viaje de corta estancia en México, el 23 de julio de 1894, solicitó una entrevista al general Porfirio Díaz, presidente de este país, para tratar acerca de la significación y alcance continental de la independencia de Cuba.

Inició su último viaje revolucionario de los cuatro en dirección de la “tierra madre de la libertad”, la primera República negra del mundo, con el único motivo de organizarse la travesía expedicionaria hacia Cuba. Haití, país insular de tránsito por la libertad, se junta pues a la causa cubana. Martí llegó a Cabo Haitiano por Ouanaminthe, el 2 de marzo de 1895, donde recibió dos mil pesos que le remitió la Delegación, resultado de una colecta urgente hecha por Gonzalo de Quesada en la Florida. Pasó a la orilla del río Massacre, y paró en la ciudad Fort Liberté, en la casa del haitiano Nephtalí Reyes; solicitó el día 12 de marzo a Dellundé el envío de las armas y el parque reunidos en Cabo Haitiano. En

²⁴⁷ José Martí conoció casi todos los países latinoamericanos (México, Guatemala, Panamá, Costa Rica, Venezuela, República Dominicana, Jamaica, Haití entre otros) en búsqueda de apoyo de los migrantes cubanos y amigos solidarios para la causa de Cuba libre. Hizo al menos cuatro viajes a la tierra de la primera independencia en Latinoamérica; el último fue decisivo desde Cabo Haitiano para la concreción de la revolución.

esos momentos, organizó, en compañía del General Gómez, un nuevo proyecto expedicionario: compran la goleta Mary John a J. Poloney, comisionista de Montecristi, quien promete emplear al capitán y al contramaestre. Pero no fue. Ambos revolucionarios deciden, al final, comprar la goleta de John Bastián, quien se compromete a llevarlos a tierra cubana. Desafortunado de no conseguir enrolar a nadie, Bastián tuvo que devolver casi la totalidad del dinero cobrado.

En horas de la tarde, el revolucionario cubano llegó a Inagua junto con Gómez, Francisco Borrero, Ángel Guerra, Cesar Salas y Marcos del Rosario. Barbes, cónsul de Haití en Gran Inagua y simpatizante de la causa cubana, lo presentó a Heinrich J. Th. Löwe, capitán del carguero alemán *Nordstrand*, a quien el Delegado trata de convencer para que los tome como pasajeros semiclandestinos provistos de pasaportes con nombres falsos, documentos que les facilitara el cónsul de Haití. Durante la travesía identifican a un buque de guerra inglesa que los busca, por lo que Löwe desvía su barco de la ruta habitual y en la madrugada se aproxima a la isla, sin ser advertido.

A pesar de la actuación sigilosa del grupo expedicionario, el cónsul norteamericano radicado allí conoce de su presencia y lo comunica a las autoridades inglesas que desde Nassau (Las Bahamas) envían al cañonero *Partridge* con la misión de apresarlos, pero el *Nordstrand* leva anclas a las diez de la mañana y parte hacia Puerto Antonio, Jamaica, desviándose de la ruta con el doble objetivo de alejarse de un posible encuentro con el navío que los busca y esperar la protectora obscuridad de la noche. Después de las diez de la noche, llegan, en fin, a La Playita, punto cercano a Cajobabo, municipio de Baracoa. Cada uno toma un arma y dos mil cápsulas, así como sus mochilas y demás equipos. Ascienden escarpadas montañas hasta el Sao de Nejesial donde se les unen varios miembros de la guerrilla mambisa. El maestro realiza un movimiento que los aproxima a una escuadra española oculta por la alta hierba. El Delegado cae de su caballo, herido por tres disparos que ponen fin a su vida. Martí murió en combate frente a las tropas españolas en Dos Ríos el 19 de mayo de 1895, tras haber iniciado lo que llamó “la guerra necesaria”.

4.2. Martí y el proyecto ético-político “nuestramericanismo”.

La visión martiana en torno al devenir del continente americano destaca dos aspectos muy relevantes en términos de perspectivas geo-etnopolíticas y universales: el principio de la

libertad humana y el de la soberanía nacional²⁴⁸ - puesto como la base de la democracia moderna. Es decir, *Hombre libre, Patria libre*. Esta consigna de libertad destacó las posturas ideológicas más relevantes de la época en las que bebieron el positivismo y el republicanismismo. Ambos principios, a saber, la libertad y la soberanía, se pactan en Martí como una forma de propuesta alternativa para la integración política regional y la solidaridad entre las naciones americanas en términos de seguridad hemisférica en el plano social y geopolítico. La idea de impulsar el “nuestramericanismo” como un proyecto ético-político constituye la cosmovisión martiana, sobre todo, cuando declaró creer en la bondad de los hombres.

4.2.1. Fundamento ideológico y utópico.

Martí defendió estos principios con mayor evidencia como un proyecto de carácter utópico realizable, así que su obra doctrinal *Nuestra América*²⁴⁹ surgió como una alternativa geopolítica a contrapelo de la visión americanista de los Estados Unidos basada en el monroísmo versus panamericanismo hegemónico e imperialista. Esta concepción geopolítica y geoespacial, retomada por José Martí, remonta hasta los visionarios caribeños y latinoamericanos -Francisco de Miranda, Simón Bolívar y Alexandre Pétion, quienes impulsaron el proceso de la liberación de los países americanos meridionales que han sufrido el colonialismo europeo, y en este sentido, hay que reconocer de la revolución haitiana su carácter de lámpara.

Martí promovió muy pronto esta necesidad de una unión táctica y urgente del alma continental. Su sueño político le llevó a pensar el hombre americano integrado más allá de una visión individualista y de las identidades nacionales. Es el ser americano libre y digno. Su principal preocupación fue la “unidad americana”, o sea, como lo señala Augusto S. Bondy²⁵⁰, la mera de considerar “América como una unidad, sin desconocer por ello la existencia de posibles diferencias nacionales”.

Partiendo de la postura de que *Nuestra América* es un clásico para el pensamiento caribeño y latinoamericano, Rigoberto Pupo sostiene que esta obra, como ensayo-

²⁴⁸ Martí, José, “Patria y libertad” (Drama indio), en *Obras escogidas en tres tomos*, tomo I, La Habana, Co-Edición del Centro de Estudios Martianos/Editorial de Ciencias Sociales, 2007, p. 114-134.

²⁴⁹ Martí, José, “Nuestra América”. *El Partido Liberal*, México, 30 de enero de 1891.

²⁵⁰ Augusto Salazar, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Editorial Siglo XXI editores, Segunda Edición - Séptima reimpresión, 2011.

resumen de la teoría sociofilosófica de Martí, en torno a la identidad latinoamericana, constituye un programa rector del quehacer, de nuestros pueblos, y al mismo tiempo instrumento desmitificador de conciencia y conceptos y prejuicios obsoletos. Coincido con él de que la visión martiana es bastante inclusiva. En Martí se relaciona el hombre con la realidad práctica. Es el hombre útil y pragmático en la búsqueda de una unidad y emancipación sociopolítica del pueblo. Esto implica una dimensión ontológica del autor de pensar el “otro semejante” como un axioma de “buen vivir”, lo que el propio Martí demuestra hasta los últimos días de su existencia.

Sin embargo, el uso de este término sintético “nuestramericanismo”²⁵¹, derivado de *nuestra América*, en esta investigación, se quiere abarcar en un primer plano la dimensión geo-etnopolítica del pensamiento martiano que comprendería, por una parte, la visión unificadora e inclusiva del continente como propuesta de un proyecto social y político basado en otra alternativa civilizatoria; por otra parte, la reivindicación de la identidad americana como base de la matriz y valorización de las distintas culturas nacionales que conforman el espacio americano. El deseo de ver libres las Antillas oprimidas, -como por ejemplo Puerto Rico y Cuba- y el impulso a la unidad de los pueblos americanos, matizan en Martí esta dimensión geopolítica del “hecho político regional” vinculado a la causa cubana: la falta de Patria e Integridad nacional.

En segundo plano, este término propone un acercamiento a las posturas desarrolladas por distintos escritores e intelectuales latinoamericanos²⁵² en torno al significado de “nuestra América” sin pretender entrar a un debate epistemológico y, al mismo tiempo, toma un

²⁵¹ Cabe precisar que este término busca en los conceptos de *americanismo* y *americanidad* los fundamentos de un registro epistémico basado en un *sentido común* de los pueblos quienes habitan este continente. El primero proyecta una alternativa continental de civilización y el segundo se quiere recuperar y valorar lo identitario americano desde las historias nacionales y la autenticidad de las prácticas culturales de estos pueblos. Ambos conceptos fundamentan la idea de *nuestramericanismo*. Otros usos se acercan del término: por ejemplo, el “(nuestra) americanismo” de Antonio Gaztambide Géigel (2007) y el de “nuestramericana” como adjetivo de Mario Magallón Anaya (2006) en búsqueda de una filosofía de la praxis latinoamericana. Véase el artículo de Mario Magallón Anaya intitulado “La crítica en la globalización desde la tradición *nuestramericana*” en Norma de los Ríos Méndez y Irene Sánchez Ramos (Coord.), *América Latina: Historia, Realidades y Desafíos*, México, Editorial UNAM, 2006, pp.383-394.

²⁵² Se destacan los trabajos de Augusto Salazar Bondy y Horacio Cerutti Guldberg. Ambos filósofos, al retomar el concepto martiano, contribuyen al impulso de una filosofía latinoamericana. El primero plantea la problemática de tal filosofía y el segundo la rescata como agente de transformación social. Al respecto, véase Augusto Salazar, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI editores, segunda edición, corregida, 1988 (1968); séptima reimpresión, 2011 y. Horacio Cerutti, *Filosofar desde nuestra América: ensayo problematizador de su operandi*, México, Ediciones CRIM y CCDEL, UNAM, 2000.

cierto distanciamiento respecto a la variedad de explicaciones e interpretaciones que destaca este concepto más allá de una idea unitaria americana. Esta posición de distanciamiento metódica se explica por el hecho de que se ha suscitado muy seria y profunda discusión acerca del concepto de “nuestra América” sobre todo en el ámbito filosófico. De hecho, se refiere a la complejidad de “lo universal martiano” como concepto bastante flujo y confuso, aquel es analizado a partir del universo de las interpretaciones de los conceptos *cosmopolitismo* e *internacionalismo*, tal como lo plantea Noel Salomón²⁵³, o el *panamericanismo* y *latinoamericanismo* desde el punto de vista de Arturo Ardao²⁵⁴

En el mismo orden de ideas, en términos de discusión filosófica, Salazar Bondy plantea la problemática de la filosofía hispanoamericana acerca del carácter y posibilidad de una filosofía en nuestra América puesto en el espacio-tiempo latinoamericano de manera congruente a la visión latinoamericanista a mediados del siglo XX. Dice él, existe un problema radical de la justificación del filosofar hispanoamericano que afecta a nuestro pensamiento²⁵⁵. No cabe duda que el pensamiento latinoamericano, hasta en la actualidad, enfrenta retos epistémicos y teórico-epistemológicos en su esfera práctica frente a su dependencia histórica vis a vis de las metrópolis coloniales.

Es preciso señalar que el primer uso del vocablo de *Nuestra América* no fue de José Martí propiamente. Sin embargo, la preexistencia de este vocablo respecto a la obra de Martí no lo quita su carácter histórico. Fue un nombramiento del jesuita Hernando Domínguez Camargo (1606-1659)²⁵⁶, quien lo usó por primera vez en la primera mitad del siglo XVII en su obra *Ramillete de varias flores poéticas*, cuando hizo alabanzas a la ciudad granadina de Cartagena de Indias. Es más que justo reconocer, a mi juicio, esta deuda intelectual y conceptual hacia el jesuita poeta colombiano. De igual forma, el colombiano

²⁵³ Noel Salomón, “Cosmopolitismo e internacionalismo (desde 1880 hasta 1940)” en Leopoldo Zea (Coord.), *América Latina en sus ideas*, México, cuarta edición, Siglo XXI editores y UNESCO, 2006, p.172-200.

²⁵⁴ ARDAO, Arturo, “Panamericanismo y Latinoamericanismo” en Leopoldo Zea (coord.), *América Latina en sus ideas*, México, cuarta edición, Siglo XXI editores y UNESCO, 2006, pp.157-171, “Colección Serie América Latina en su cultura”.

²⁵⁵ Augusto Salazar, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Editorial Siglo XXI editores, Segunda Edición - Séptima reimpresión, 2011, p.20.

²⁵⁶ Fue un célebre jesuita, poeta culterano y gongorista, radicado en Tunja en el Nuevo Reino de Granada, actual Colombia. Javier Ocampo López, *La integración de América Latina*, Bogotá, Editorial El Buho, segunda edición, 1991, p.14.

José María Torres Caicedo fue el primer autor que utilizó en su obra el nombre de Latinoamérica, *Unión Latinoamericana* (1865)²⁵⁷, para aguijar la unidad de los países latinoamericanos como una denuncia a la expansión norteamericana.

El filósofo revolucionario cubano, quizás, fue admirador del jesuita Camargo, por lo cual, tituló su obra magistral con esta denominación en la búsqueda de una plataforma solidaria a la causa de la liberación del hombre americano estereotipado y del pueblo cubano sediento de su independencia. Sin embargo, lo cierto es que Martí, al escribir su obra doctrinal, estaba pensando en las formas de recuperar el valor y la dignidad del hombre que vive este vasto continente, de propiciar otra manera de ver el mundo en función de una solidaridad humana.

En el marco de este análisis sobre el proyecto ético-político martiano, el término “nuestramericanismo” opera un corte epistemológico a nivel hermenéutico e histórico debido a que los significados de “Panamericanismo, Hispanoamericanismo, Panlatinismo y Latinoamericanismo” sobre la unidad continental abarcan distintas posturas sostenidas por muchos políticos e intelectuales de la región y de fuera. Una unidad que se revela muy compleja no sólo en su carácter conceptual y utópico sino también en su carácter pragmático y real.

Se subrayan dos concepciones del panamericanismo²⁵⁸ de la época, la de José Martí a finales del siglo XIX– América como una unidad continental y, la de los *yankee*²⁵⁹, a saber, el “monroísmo” conceptualizado desde 1823, que buscaba tempranamente establecer el imperialismo hegemónico estadounidense sobre el continente. Así como, se puede entender por qué Miranda y Bolívar proyectaban años antes una visión hispanoamericanista de un continente colombiano. Aunque Salomo califica la visión bolivariana de internacionalista: la unidad hispanoamericana, al referirse a la *Carta de Jamaica* del Libertador, quien influyó a Martí del mismo entusiasmo. La visión martiana, en cierto sentido, se acerca a la de ambos unionistas venezolanos.

²⁵⁷ Ocampo López, ídem, 1991, p.21. Esa visión unitaria de Latinoamérica desplegó también en intelectuales caribeños como Betances, Martí, Firmin entre otros, una recepción muy positiva.

²⁵⁸ Ambas concepciones del panamericanismo tienen lugar en los Congresos Interamericanos de Washington entre 1889 y 1891, en aquellos participó Martí.

²⁵⁹ Existen varios apodosos respecto al término. Los críticos a menudo se refieren a los Estados Unidos mediante aquellas denominaciones: “El Imperio del Mal” o “Los Malditos Yanquis”.

Por supuesto, fuera de estas consideraciones particulares, se puede tomar en cuenta de los dos panamericanismos en el proyecto del Apóstol revolucionario cubano, a saber, el nustramericanismo y el hispanoamericanismo, cuando el propio Martí escribió -en una carta destinada a su amigo dominicano Gonzalo de Quesada- lo siguiente: “De nuestros hispanoamericanos, yo recuerdo a San Martín, Bolívar, Páez, Peña, Heredia, Cecilio Acosta, Juan Carlos Gómez, Antonio Bachiller. De norteamericanos, yo recuerdo a Emerson, Beecher, Cooper, W. Phillips, Grant, Sheridan, Whitman”²⁶⁰ Quienes influían, quizás, más a Martí en su vida de combate político e intelectual.

Arturo Ardao²⁶¹ nos enseña, con razón, que el Panlatinismo tiene por fuente un estudio publicado por el investigador norteamericano John L. Phelan, bajo el título de *Panlatinismo, la intervención francesa en México y el origen de la idea de Latinoamérica*, en homenaje a la equivocada creencia de la odiosa aventura mexicana de Napoleón III en 1861; año donde aparece por primera vez la denominación *L'Amérique Latine* en la *Revue Races Latines*, según las afirmaciones del proto-panlatinista Michel Chevalier. Esto significa también que la idea de conceptualizar el espacio americano como una unidad geográfica ha venido desde fuera que, a menudo, no se trata sino ampliar ideológicamente el canon de la colonialidad y el colonialismo.

El intelectual chileno Francisco Bilbao ha señalado el peligro que constan los fragmentos de América en las mandíbulas sajonas del boa magnetizador. El que no lo vea, dice él, renuncie al porvenir. ¿Habrán tan poca conciencia de nosotros mismos, tan poca fe en los destinos de la raza latino-americana? Mientras Arturo Ardao defiende que la expresión “raza latino-americana”, escrita entonces por primera vez, constituía una profunda novedad léxica, en obvia oposición a la raza sajona de América²⁶². Así se justifica el uso actual del término de Latinoamericanismo -tema de muy frondoso follaje según este pensador, en las expresiones intelectuales, los discursos y trabajos académicos y sobre todo en los de los Estudios Latinoamericanos.

²⁶⁰ Carta de José Martí a Gonzalo de Quesada el 1 de abril de 1895, en la cual ordena sus ideas en 6 tomos.

²⁶¹ Arturo Ardao, *América Latina y la latinidad*, México, UNAM, 1993, pp.67-68.

²⁶² Ardao, ídem., 1993, p.63-64.

Es obvio relatar la siguiente afirmación del pensador para quien el tardío latinoamericanismo es un producto ideológico del siglo pasado: “Surgido cuando el latinoamericanismo –en lento surgimiento desde el “hispanoamericanismo” tradicional– tardaba todavía en abrirse paso en la propia América Latina, el panamericanismo se le sobrepuso sin dificultad, imponiendo casi de golpe, a niveles oficiales, una hegemonía incontrastable. Esa situación se mantendrá hasta mediados del siglo XX. Por entonces, crecido y fortificado en prolongada confrontación dialéctica con aquél, el latinoamericanismo inicia su propia carrera oficial”²⁶³

Para Nicolás Jean, en un análisis desde el punto de vista geopolítico, no hay diferencia entre el latinoamericanismo y el panamericanismo estadounidense, ya que operan en una misma visión hegemónica. El geopolitólogo se refiere, sobre todo, a la ocupación militar de la ONU en Haití bajo la denominación de la Minustah²⁶⁴, una misión encabezada por Brasil en que participan muchos países latinoamericanos²⁶⁵. Hasta cierto punto, digamos, el análisis de Jean tiene fundamento en la medida en que la coalición militar latinoamericana radicada en el país desde 2004 muestra claramente que está ejecutando un proyecto imperialista regional. Estas discusiones académico-intelectuales me permiten identificar entre las líneas el problema del “lugar de enunciación” y plantear las dificultades epistémicas que traen ambos conceptos en su fundamento histórico-conceptual.

Por razones metodológicas, quiero aclarar para el lector que el uso del término de “nuestramericanismo” da la mera posibilidad de esquivar un debate epistemológico innecesario en el marco de esta investigación. Asimismo, permite fundamentar desde otra perspectiva el aspecto antropológico en el pensamiento ético-político martiano acerca del hombre en su realización práctica. Esto me ha obligado a apuntar datos biográficos en un análisis contundente sobre la trayectoria de vida sociopolítica del joven cubano y, al

²⁶³ Ardao, Ídem., p.157.

²⁶⁴ La Misión de Estabilización de las Naciones Unidas en Haití (MINUSTAH) se estableció el 1 de junio de 2004 por la resolución S/RES/1542 (2004) del Consejo de Seguridad. Los objetivos de la misión son principalmente: Estabilizar el país; Pacificar y desarmar grupos guerrilleros y delincuenciales; Promover elecciones libres e informadas; Fomentar el desarrollo institucional y económico de Haití.

²⁶⁵ El contingente se compone de aproximadamente 7000 efectivos militares en general, provenientes de países latinoamericanos: Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Honduras, Paraguay, Perú y Uruguay; e incluyen otros países como Canadá, Croacia, Estados Unidos, Filipinas, Francia, Italia, Jordania, Nepal, Pakistán, Sri Lanka.

mismo tiempo, destacar los fundamentos de su acción revolucionaria mediante su obra doctrinal *Nuestra América* incluso otras correspondencias importantes. Cabe señalar que las dos formas de escritura “Nuestra América y nuestra América” aparecen en varios textos de del autor como unidad de significado en que descansa su cosmovisión continental.

Para marcar la diferencia de la visión geopolítica basada en una unidad y solidaridad continental frente a la visión imperialista estadounidense, Martí sostiene la idea de que “En América hay dos pueblos y no más de dos, de alma muy diversa por los orígenes, antecedentes y costumbres, y solo semejantes en la identidad fundamental humana”. Y había expresado antes en la misma obra en cuestión: “El desdén del vecino formidable que no la conoce, es el peligro mayor de nuestra América”. Sin embargo, al indagar las fuentes del anti-imperialismo de Martí, es fuerza anotar cómo influyen decisivamente en su postura sorprendente las relaciones económicas entre las dos Américas, afirma Juan Marinello, quien prologó las *Obras Escogidas en tres tomos* (2007) de José Martí.

En lo profundo, según Marinello, la denuncia del carácter de tales relaciones no es sino una expresión de su encendida devoción latinoamericana y de su radical y vitalicia solidaridad humana. El desbordamiento económico de los Estados Unidos sobre el sur del Continente fue descubierto muy pronto por nuestro grande hombre como un hecho que venía a esclavizar a sus hermanos de la gran patria y a impedir, con su interferencia poderosa, el desarrollo libre y creciente de sus riquezas y capacidades creadoras. El propio Martí afirmó lo siguiente: “Cuba y nuestra América son una en mi previsión y mi cariño”. En sus años mozos –México, Guatemala–, se le nació el amor doloroso de las gentes indígenas y mestizas de su América. En su isla natal y en el andar presuroso de sus días penúltimos, conoció la vida subalterna, cercada de prejuicios, exclusiones y desvíos, del negro antillano. Martí habla de nuestra América mestiza como una “Totalidad etnogeográfica”, como una compleción humana.

En los tiempos que marcaron su existencia revolucionaria, Martí replanteó, con mucha ilustración, no sólo la cuestión del espacio continental americano sino también la cuestión de la emancipación “total” del hombre americano, es decir, la plenitud de sus derechos humanos. Afirmó que la acción imperialista hiere en lo más hondo la unidad del hombre. Cuando exclama: “¡Mi tierra americana, tan maltratada y tan hermosa! ¡Tan desconocida,

tan amable, tan buena!, se toca el temblor emocional sin el que no puede entenderse. Aunque a veces lo disimule, toda peripecia le pasa por el corazón antes de llegar al dictamen justiciero”.

En fin, la idea de “nuestra América” martiana en su subjetividad política, como un tipo de panamericanismo o americanismo geopolítico, obstaculiza el pleno entendimiento del término en nuestros días, en el sentido que aquel concepto parece ser el objeto de varias interpretaciones ideológicas por parte de los políticos e intelectuales que cambian el significado inicial, al que quedamos adheridos. Mi interés no es sino resaltar la dimensión del saber antropológico que contiene el texto doctrinal en que Martí proyecta claramente su visión universalista del hombre.

4.2.2. La idea de geo-independencia en Martí como vanguardia de un pluralismo republicano “latinoamericano”.

En Martí, se destaca, sin duda alguna, la influencia del positivismo francés del siglo XIX y los ideales de las revoluciones francesa y americana, y particularmente los logros de la revolución haitiana. De igual forma, su reflexión en torno a la geo-independencia latinoamericana me hizo pensar, en términos comparativos, a la visión platónica del Estado: la invención de la “ciudad ideal”. Cuando él afirma que “el ideal republicano es el universo, si él cree que ha de vivir al fin como un solo pueblo, como una provincia de Dios”²⁶⁶ El revolucionario cubano, al interrogarse sobre ¿qué derecho tiene la República española para arrebatar la vida a los que van a donde ella quiere ir?, plantea el problema del republicanismo cubano en su fase constructiva y al mismo tiempo, preocupa por la soberanía de los países de la región latinoamericana, los cuales luchan cotidianamente para salvar su dignidad y salvaguardar la independencia contra toda amenaza imperialista europeo y estadounidense.

La independencia y la soberanía nacional de los pueblos latinoamericanos son determinantes en el pensamiento revolucionario martiano. Lo que significa que la libertad, dignidad y patria de un pueblo en el espacio-tiempo son inherentes a la construcción de un Estado libre y al buen vivir. La libertad del individuo fue para Martí

²⁶⁶ Al respecto, véase su carta “La República española ante la Revolución cubana”, en *José Martí Obras Escogidas*, Tomo I, 2007, p.52-60.

un reflejo inextinguible, inseparable de su ser, a más de constituir su final destino. La libertad, escribió él, es la religión definitiva. Esta afirmación contradice a Marx, quien considera la religión como el *opium* del pueblo; vale decir, es más que un instrumento capitalista de dominación. Dicha afirmación podía contribuir a un tipo de socialismo caribeño emergente.

El defensor de la patria cubana argumenta que, si la acción imperialista venía a quebrantar la libertad de los latinoamericanos y de cada una de sus patrias, el combate a quien lo realizaba había de producirse sin pausas ni atenuaciones. La libertad plena que quería para su isla - “Cuba debe ser libre de España y de los Estados Unidos”- la ansiaba para el pedazo del mundo situado entre el Bravo y la Patagonia. En su “presidio político en Cuba”²⁶⁷, dice lo siguiente: España es un país ensangriento, no puede ser libre porque tiene todavía mucha sangre en la frente. Los hechos que han seguido a su muerte comprueban cómo es verdad inquebrantable que, sin libertad total, irreversible, no pueden realizarse en sus pueblos los cambios estructurales determinantes e indispensables para una vida digna, justa y creadora.

En una carta conocida como el testamento político de José Martí, dedicada al General Manuel Mercado, el 18 de mayo de 1895, a quien el revolucionario cubano lo expresó su amistad franca y testamentó lo siguiente: “Ya estoy todos los días en peligro de dar mi vida por mi país, y mi deber de impedir a tiempo con la independencia de Cuba que se extiendan por las Antillas los Estados Unidos y caigan, con esa fuerza más, sobre nuestras tierras de América. Viví en el monstruo, y le conozco las entrañas; y mi honda es la de David”²⁶⁸. El Delegado Martí denunció energéticamente la idea de anexión²⁶⁹ de los pueblos de nuestra América al Norte revuelto y brutal que los desprecia. Pero también, al evocar a David, reconoce sus límites de combate frente a una coalición imperialista o un imperialismo de multi facetas.

²⁶⁷ Martí, José, “El presidio político en Cuba”. En *José Martí Obras Escogidas en tres tomos*, Tomo I, 2007, p.23-51.

²⁶⁸ Carta de José Martí dirigida al General Manuel Mercado, desde el Campamento de Dos Ríos, el 18 de mayo de 1895. *José Martí Obras Escogidas en tres tomos*, tomo III, La Habana, Co-Edición del Centro de Estudios Martianos/Editorial de Ciencias Sociales, 2007, pp.612-614.

²⁶⁹ En la misma carta, Martí señala que el corresponsal del *Herald* le sacó de la hamaca en mi rancho al hablarle de la actividad anexionista - por parte de los imperialistas de Cuba y los españoles.

Martí fue uno de los primeros en incorporar la estética al discurso político, describiendo las monstruosidades de la esclavitud con una belleza que reforzaba la repulsa. De su revelación agónica se nota lo siguiente: “La esclavitud de los hombres es la gran pena del mundo”. Denunció el colonialismo español sin ofender a España y describió las malezas de la sociedad norteamericana, sin deponer su admiración por las realizaciones de sus sabios y de su pueblo. La gravedad de la situación política de Cuba y Puerto Rico en la configuración geopolítica de la región antillana le hace pensar la cuestión de la independencia y soberanía nacional más allá del hecho cubano. Martí opta por la “unidad americana” en las diferencias nacionales.

La visión universalista e inclusiva sino compleja de Martí acerca del continente americano, expuesta en *Nuestra América*, es una prueba tangible de su capacidad visionaria de congregar lo ético con lo político para los pueblos que habitan este espacio continental - o sea, esta mixtura confirma la postura de que la política tiene una moral que requiere el pensar al hombre más allá de los intereses individualistas y del egoísmo, o, mejor dicho, pensarlo en su bienestar cotidiano. Para Martí, la libertad es un derecho natural asignado a todos los individuos que no supone ser facticia dentro de las sociedades humanas incluyen las antillanas, -y específicamente la cubana que ha sufrido la opresión española hace siglos. Al escribir al señor Mayor General del Ejército Libertador de Cuba, Máximo Gómez, el Delegado reitera que el Partido está en la obligación de preparar, de acuerdo con la Isla, la guerra republicana, para la libertad y el bienestar de todos sus habitantes, y la independencia definitiva de las Antillas.

La concepción geopolítica caribeña y continental del Delegado cubano, expresada de manera explícita en la misma carta, cuando él dice que “los cubanos, con su misma alma de raíz, quieren asegurar la independencia amenazada de las Antillas y el equilibrio y porvenir de la familia de nuestros pueblos en América”. La perspectiva geopolítica regional de Martí traduce su cosmovisión de una “nuestra América integrada” para la emancipación e independencia de las generaciones futuras basada en el progreso humano. El fundamento real de su proyecto ético-político reside en su pragmatismo político junto con una cosmovisión ontológica de vivir en común. Tal pragmatismo adopta la guerrilla como vía revolucionaria a fin de salvar la dignidad cubana ante la política bozal y cínica de España y las pretensiones imperialistas de los Estados Unidos.

En el plano geoestratégico y de solidaridad, es importante considerar la emigración cubana como foco de resistencia y, al mismo tiempo, como impulsor de la revolución desde afuera. Los viajes de Martí a través de toda Latinoamérica, con el fin de encontrar a todos los cubanos y amigos que juntan a la causa cubana, para organizar la liberación de su patria, marcan la evidencia de la preparación de la guerra necesaria o guerra de emancipación, como él la califica. El propio Delegado apunta que “la Isla se ordena para la guerra, y la emigración para ayudarla”²⁷⁰

4.3. La noción de “identidad universal del hombre”.

En José Martí, las nociones “identidad universal del hombre” y “unidad nacional o política” dimensionan el pensar del otro como semejante y los valores del hombre en un marco de emancipación social y resistencia política. El pensador-visionario cubano supera la noción de *raza* en su significación europeizada – considerada como un instrumento imperialista que abarcaría lo negativo del otro y la superioridad de una sobre otra, pero en cambio, recupera la dimensión positiva del hombre real, como lo expresó él. El reto de sus preocupaciones mayores es cómo llegar a la salvación de sus semejantes de la dominación española y cambiar el pasaje político de su país desde un proyecto ético-político y humanista. Por ello, dice conocer es resolver y pensar es servir²⁷¹

4.3.1. Dimensión ontológica.

De esta visión ontológica del ser humano –que marca un relevante aporte del autor en materia filosófica y antropológica, es altamente significativo relacionar sus ideas expuestas en el artículo titulado “Mi raza” (1893) con las de su obra maestra *Nuestra América* (1891) para rescatar una mayor comprensión de su filosofía humanista que se desplegaba en torno a la cultura política y un sentido común de la región. En este artículo de menos de tres cuartillas, el defensor de la identidad nacional cubana coincide con el defensor de la raza negra, Anténor Firmin, al expresar lo siguiente

El negro, por negro, no es inferior ni superior a ningún otro hombre; peca por redundante el blanco que dice: “mi raza”; peca por redundante el negro que dice: “mi

²⁷⁰ Carta de José Martí dirigida al destinatario desconocido, fechada posiblemente durante el mes de marzo de 1893. Véase José Martí *Obras escogidas en tres tomos*, tomo III, La Habana, Co-Edición del Centro de Estudios Martianos/Editorial de Ciencias Sociales, 2007, p.176.

²⁷¹ Martí, *Nuestra América*. En José Martí *Obras escogidas en tres tomos*, tomo II, La Habana, Co-Edición del Centro de Estudios Martianos/Editorial de Ciencias Sociales, 2007, p.497-504.

raza”. Todo lo que divide a los hombres, todo lo que especifica, aparta o acorrala es un pecado contra la humanidad...Insistir en las divisiones de raza, en las diferentes de raza, de un pueblo naturalmente dividido, es dificultar la ventura pública y la individual, que están en el mayor acercamiento de los factores que han de vivir en común²⁷²

No cabe duda que la noción de *raza* fue una de las temáticas más abordadas y debatidas en la esfera de la historia de la ciencia del hombre por los biólogos, naturalistas y etnólogos europeos incluyen las distintas escuelas etno y biológicas de la época. A mediados del siglo XIX comienza, sobre todo con la publicación de la famosa obra de Gobineau sobre la *Desigualdad de las razas humanas*, la división geo-etnobiológica de la humanidad en razas superiores e inferiores. Aquella división legítima, de todos los tiempos, la explotación del hombre por el hombre mediante la esclavitud y el capitalismo en su proceso sociohistórico de modernización.

Para el articulista cubano *raza* es una palabra confusa que debe ser aclarada, porque el hombre no pertenece de manera especial a una raza u otra, tampoco tiene un derecho especial para considerárselo así. En su lírico articulado, afirma que el hombre quiere decir todos los derechos, a los cuales podemos extender el fundamento a las revoluciones²⁷³ de la época moderna: la americana, la francesa y la Haití. Lo más indigno de este mundo, expresa él, es que hay mucha injusticia y la ignorancia de los mismos que pasa por sabiduría, y aún hay quien crea de buena fe al negro incapaz de la inteligencia. También el defensor del pueblo cubano está señalando la pseudociencia como agente de lo peligroso porque es el régimen de las emociones, pasiones intelectuales visto desde la ignorancia.

Su obra doctrinal, *Nuestra América*, supuesta referencia teórica para un eventual proyecto histórico-cultural y ético-político pensable para el subcontinente -como lo apropiaron los intelectuales y políticos latinoamericanos-, fundamenta a la vez un humanismo pragmático y un pragmatismo humanista. Esta dialéctica que sigue vigente en el pensamiento martiano, su quehacer se basa en una subjetividad humana integrada. Puesto que el hombre es el único ser (criatura) que está en contacto con los distintos universos

²⁷² Martí, José, “Mi raza”. En *José Martí Obras Escogidas en tres tomos*, tomo III, 2007, p.203-205.

²⁷³ Hablando de las revoluciones: la americana (1776), la francesa (1789) y la haitiana (1804). La última a través de la cual se concretó la noción de libertad y se impulsó por primera vez una crítica de la modernidad capitalista.

de manera permanente, por lo tanto, es la matriz de sus subjetividades. En esta perspectiva, Rigoberto Pupo diría que “la subjetividad es entendida como entidad social que compendia y sintetiza la humanidad del hombre en sus dimensiones gnoseológico-cognoscitiva, axiológico-valorativa, práctica y comunicativa”

Así que el esencialismo como categoría analítico-ontológica del ser humano descansa en la potencialidad del hombre creador de su propio destino que permite mantener vivo su propio ser existencial; por ello, en Martí, el hombre es un hombre pragmático que se compromete en buscar soluciones dentro de la pluralidad de posibilidades existentes para resolver los problemas del país en que habitan sus semejantes. El pensador cubano expresó que

Lo semejante esencial se busca y halla por sobre las diferencias de detalle; y lo fundamental de los caracteres análogos se funde en los partidos, aunque en lo incidental o en lo postergable al móvil común difieran. Pero, en suma, la semejanza de los caracteres, superior como factor de unión a las relaciones internas de un color de hombres graduado y en su grado a veces opuesto, decide e impera en la formación de los partidos²⁷⁴

La afinidad de los caracteres es más poderosa entre hombres que la afinidad del color, afirma el pensador cubano. Es decir, el color no puede servir un criterio de clasificación ni evaluación para diferenciar el hombre de sus semejantes porque la esencialidad humana debe ser considerada como un proceso de ascensión social, política, cultural -en la temporalidad socio-cultural. Por ello, el autor señala que los negros están demasiado cansados de la esclavitud para entrar voluntariamente en la esclavitud del color.²⁷⁵

No se recuerda en ningún texto en que este articulista mencione a Gobineau. Pero, al expresar sus ideas, combatía de hecho el racismo del Conde. Se sabe que a menudo, como para no reducir la polémica a cuestión personal, callaba el nombre de aquellos a quienes rebatía. Con respecto a criterios racistas de Domingo Faustino Sarmiento inspirados acaso en Gobineau, el defensor de la libertad cubana replicó de manera siguiente en *Nuestra América* (1891) “No hay lucha entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza”.

²⁷⁴ Martí, “Mi raza”, 2007, ídem, p.203-205

²⁷⁵ Martí, ídem, p.204.

En el mismo texto - con una perspectiva radical pero emancipadora, se llevó la refutación del racismo a lo más profundo: “No hay odio de razas, porque no hay razas. Los pensadores canijos, los pensadores de lámparas, enhebran y recalientan las razas de librería, que el viajero justo y el observador cordial buscan en vano en la justicia de la Naturaleza, donde resalta en el amor victorioso y el apetito turbulento, la identidad universal del hombre”. Estas afirmaciones, en la actualidad, adquieren mayor importancia en la medida en que cualquier hombre es un *ser humano* - sin desconocer el costo de lo racial en lo individual y en la historia.

4.3.2. Dimensión epistemológica.

La noción de “identidad universal del hombre” no solamente resalta una dimensión ontológica pero también una dimensión epistemológica. Son dos dimensiones expuestas claramente en Nuestra América con perspectivas de trazar nuevas alternativas de pensamiento desde lo oprimido. Ya desarrollé la primera con énfasis sobre la esencia de la condición existencial del ser caribeño. La segunda quiere plantear que dicha noción no hace sino muestra que existen formas de pensamiento en el Caribe tanto valiosas como las que son producidas en el Occidente opresor, aquellas formas provienen, por supuesto, de la visión del colonizado, condenado y oprimido. En este sentido, lo que propone esta noción es promover el diálogo entre las distintas formas de conocimiento y pensamiento. Este diálogo es recurrente e imperativo en nuestros días, toma la denominación de *ecología de los saberes* en Boaventura de Sousa Santos²⁷⁶ y, *transculturación* en el lenguaje de Fernando Ortiz²⁷⁷. Ambas denominaciones muestran, a nivel epistemológico, que cada espacio y contexto generan un conocimiento que conforma un tipo de pensamiento plural.

²⁷⁶ Boaventura plantea la “ecología de los saberes” como un diálogo epistemológico frente al pensamiento abismal del Occidente considerado como un epistemicidio. Véase SANTOS, Boaventura de Sousa, *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*, Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO, Prometo Libros, 2010; y, *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*, México, Siglo XXI editores, 2009.

²⁷⁷ Ortiz propuso la “transculturación” como el opuesto del concepto aculturación creada por Malinowski. La aculturación es el término que fue usado para explicar cómo durante la colonización y después las sociedades coloniales han adoptado la cultura metropolitana dominante al despreciar la suya. En respuesta, Ortiz sostuvo lo contrario al afirmar que nada más hubo un intercambio cultural donde cada uno aprendió algo del otro. Véase ORTIZ, Fernando, “Del fenómeno social de la transculturación” en *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, La Habana, Jesús Montero, 1940. También los trabajos de Diana Iznaga, *La transculturación en Fernando Ortiz*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1989; y, Jesús Guanche, *Transculturación y africanía*, La Habana, Ediciones Extramuros, 2002.

Esta noción identitaria y universalista del ser humano destaca, desde mi punto de vista, por lo menos, cinco aspectos que son ineludibles para fundamentar una dimensión epistemológica. Sin pretender presentar una lista exhaustiva, se puede sostener que dicha noción martiana marca una ruptura epistemológica, sienta la base de una justificación de una existencia humana caribeña, demuestra que el hombre es libre donde sea en el espacio-mundo, defiende que el hombre caribeño es también un ser humano al igual que sus semejantes y, por el último, promueve una pluralidad epistémica en materia de teoría de conocimiento.

- a. Con el llamado “identidad universal del hombre”, Martí marcó una ruptura con los modos de producción de conocimiento y los sistemas de creencias científicos. La propuesta martiana rechazó la división de la humanidad en razas superiores y razas inferiores, en hombres con capacidad y hombres con incapacidad de creatividad inventiva, en sociedades opresoras y sociedades oprimidas, por citar solo estos ejemplos. Para Martí, no hay razas, el hombre es producto de la naturaleza, por consiguiente, no es asignado ni a un espacio ni a un modo de vida específica. Su principal condición existencial es la libertad. Ya vimos que esta concepción de libertad natural remonta a Montaigne y Rousseau. Para conseguir dicha libertad, el hombre caribeño no ha tenido, y esto hasta hoy en día, otra opción que ser revolucionario. En esta perspectiva, el universalismo martiano es diferente del cosmopolitismo kantiano y la concepción kantiana del hombre trascendental, ya que el filósofo caribeño se expresó a partir de una visión de lo subalterno, lo oprimido. En *La paz perpetua* (1795), Kant propició el derecho universal del hombre.
- b. En esta propuesta, Martí buscaba sentar la base de una justificación de la condición existencial del hombre caribeño y americano en general. Un hombre sufrido, maltratado y rechazado por los proyectos imperialistas coloniales y hegemónicos que ha vivido todo su tiempo en un miedo geopolítico que se basa en la explotación del hombre por el hombre. En este sentido, la noción martiana no es solo una advertencia sino también una manera de reivindicar el derecho de que el hombre caribeño debe ser considerado como criatura, como parte de la naturaleza. La única fuerza cósmica que otorga a los seres humanos un significado existencial. Según la visión del Apóstol cubano, las mujeres y los hombres que

habitan nuestra América deberían ser consideradas como personas dignas, no como despreciadas vistas por las metrópolis colonizadoras.

- c. En la concepción de Martí, no hay restricción ni límite espacial para el hombre. En cualquier espacio-mundo donde sea, el hombre es libre de sus acciones e ideas. Por ello, percibió la esclavitud como un acto inhumano de alta gravedad en el régimen de las disposiciones establecidas por la naturaleza. Su propia vida de transmigrante atestigua esta concepción universalista de vivir en distintos espacios. Sin embargo, Martí pensaba en una “América mestiza” como un espacio universal para sus vivientes. Por lo tanto, dice en *Nuestra América* que “no hay patria en que pueda tener el hombre más orgulloso que en nuestras dolorosas repúblicas americanas”. De igual modo, Martí deslindó una América del Norte que denunció en su manejo de continuar con la tradición de conquista, al expresar que el desdén del vecino formidable es el peligro mayor de nuestra América. En forma utópica, Martí soñó una unión táctica y urgente del alma continental.
- d. Es también una noción que aclara que el hombre caribeño es un *ser* humano igual que sus semejantes. Martí fue, en este sentido preciso, un conciliador humanista, cuando afirmó que “No hay odio de razas, porque no hay razas. Los pensadores canijos, los pensadores de lámparas, enhebran y recalientan las razas de librería, que el viejo justo y el observador cordial buscan en vano en la justicia de la naturaleza, donde resalta, en el amor victorioso y el apetito turbulento, la identidad universal del hombre. El alma emana, igual y eterna, de los cuerpos diversos en forma y en color” (Martí, *Nuestra América*, 1891). Estas expresiones emitidas por el pensador cubano son tomadas como una muestra de una filosofía humanista caribeña en vanguardia.

Otro aspecto que destaca la noción de “identidad universal del hombre” es su sentido común en promover una pluralidad epistémica en materia de teoría de conocimiento. Martí buscaba mostrar que cada hombre posee su forma de conocer y de pensar que le permite opinar y tomar decisiones. Por esta razón, sostuvo, en ese mismo texto, que “conocer es resolver” y “pensar es servir”. Ambas afirmaciones tienen relevancia en el ámbito de un análisis teórico y cognoscente, porque plantean el pragmatismo como resultado del conocimiento y marco metodológico de acción. Esto no impidió que Martí

creía que cada actor ha de tener su lugar de actuación, lo que le parecía importante es reconocer el valor del otro y su capacidad en las escenas sociales.

El análisis crítico, con una perspectiva comparativa respecto al conocimiento político de gobernación en la región, confirma esta dimensión en Martí que proyecta una pluralidad epistémica. Es decir, no hay una sola forma de conocer ni pensar (ninguna forma de pensamiento estándar), todo depende del contexto en que se producen los hechos y cómo están observados para ser interpretados a fines distintos. Al respecto, el jefe del partido revolucionario cubano, al reflexionar sobre el arte de gobernar, exclamó que el buen gobernante en América no es el que sabe cómo se gobierna el alemán o el francés, sino el que sabe con qué elementos está hecho su país, y cómo puede ir guiándolos en junto, para llegar, por métodos e instituciones nacidas del país mismo. Resolver el problema después de conocer sus elementos, es más fácil que resolver el problema sin conocerlos. Para él, pensar debe ser un acto ilustrado para poder servir a la patria. Los vocablos conocer, resolver, pensar y servir resumen, en gran medida, esta pluralidad epistémica que defiende en *Nuestra América*.

4.4. Fundamento y dimensión antropológica de la obra de Martí.

Martí es más estudiado en el ámbito filosófico y literario -en cuanto a su recepción en las esferas de desarrollo del pensamiento latinoamericano y en otros lugares del mundo, sin embargo, parece ser poco estudiado en el ámbito antropológico. Es justo recuperar esta dimensión del pensamiento del autor en el marco de una visión emancipadora del hombre, en la cual se esboza lo semejante y lo pragmático como fundamentos paradigmáticos de su labor antropológica. El concepto martiano de “identidad universal del hombre” me permite considerar no solamente el grado de semejanza que tienen los seres humanos entre sí, pero, también abre la vía para abordar el tema del hombre desde el horizonte antropológico: la convivencialidad humana como forma de compartir con y aceptar al otro como semejante.

4.4.1. Raza e identidad: un acercamiento antropológico.

Martí rechaza a fuerza la noción de *raza* como categoría analítica para estudiar al hombre en sus aspectos pluridimensionales y entender a las sociedades humanas. Toma distancia con la antropología europea en boga de la época, la cual basada en los aspectos físicos y

anatómicos como fuentes epistémicas para el estudio del hombre, porque, según él, el hombre o la mujer es más que el producto de un discurso, es real. En Martí, la cuestión del hombre prevalece los modos organizacionales de las sociedades, más allá de los intereses particulares e imperialistas. De igual forma el Apóstol cubano defiende la integridad nacional y preconiza la libertad humana y el humanismo social. Todo esto lo percibo junto en lo que llamo el “vivir humanamente juntos”- en una patria libre. Para el escritor cubano, la noción de raza es un vocablo confuso y equívoco.

Una dimensión antropológica de la obra de Martí destaca un aspecto fundamental basado en un humanismo sociopolítico indiscutible en que se plasman lo ético, lo cultural y lo político. La estrecha relación que su pensamiento mantiene con la vida humana entre el hombre libre de dignidad en la plenitud de sus derechos, la patria libre que es una comunidad de intereses fuera de todo egoísmo y el sacrificio “personal y colectivo” para emancipar a los demás por vía revolucionaria: el hombre capaz de morir por el hombre, conlleva una teoría de la igualdad social que busca a la vez valorar la dignidad e identidad nacional.

Basta con recordar las siguientes palabras del pensador cubano: Si igualdad social, dice Martí, quiere decir el trato respetuoso y equitativo, sin limitaciones de limitación no justificada por limitaciones correspondientes de capacidad o de virtud, de los hombres, de un color o de otro, que pueden honrar y honran el linaje humano, la igualdad social no es más que el reconocimiento de la equidad visible de la naturaleza (Martí en Nuestras Ideas, 1892).

De igual forma, Rigoberto Pupo, en su artículo intitulado “José Martí y su ensayo Nuestra América”, aborda, desde la filosofía política, esta dimensión del entendimiento humano a través del concepto de etnicidad, -aquel concepto coloca significados muy valiosos en el ámbito de la antropología filosófica. Pupo señala que “la etnicidad martiana, el modo con que opera en su concepción del hombre, la ubicación jerárquica que ocupa en los marcos de los componentes de la subjetividad, convierte el quehacer humano, incluyendo

la cultura, la política, y la revolución por la república nueva, en una empresa eminentemente ético-moral”²⁷⁸

Otro aspecto muy interesante de aquella dimensión en Martí es el abordaje metodológico del saber antropológico acerca del hombre, al preguntarse, a priori, ¿quién es el hombre?²⁷⁹, ¿el que se queda con la madre, a curarle la enfermedad, o el que la pone a trabajar donde no la vean, y vive de su sustento en las tierras podridas, con el gusano de corbata, maldiciendo del seno que lo cargó, paseando el letrero de traidor en la espalda de la casaca de papel? En respuesta, el Apóstol afirma que es el hombre real, digno, no egoísta, interesado en el bien humano, que piensa el bienestar de los hombres, el único hombre práctico. Es un hombre comprometido con su tiempo, sus circunstancias y su patria. Se puede asignar estas consideraciones a la antropología política y social por el hecho de que el hombre martiano es el que ha de interesar en la toma del poder y resolver el problema del pueblo.

Martí buscaba en el pasado etnohistórico común de los países y sus raíces etnoculturales el hilo despertador con el fin de brindar en el continente americano la luz de la libertad “verdadera”, cohesión social y vigilancia política. Para él, la “unidad americana” es ineludible. Los pueblos de nuestra América mestiza, expresa él, que no se conocen han de darse prisa para conocerse. De igual forma, su reflexión etno-analítica acerca de las categorías sociales despreciadas e invisibilizadas deja ver no solamente el grado de su sensibilidad humana hacia sus semejantes sino también un quehacer etnográfico de su observación de la realidad. Por ejemplo, señaló, en su obra doctrinal que

Éramos una visión, con el pecho de atleta, las manos de petimetre y la frente de niño. Éramos una máscara, con los calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norteamérica y la montera de España. Ei indio, mudo, nos daba vueltas alrededor, y se iba al monte, a la cumbre del monte, a bautizar sus hijos. El negro, oteado, cantaba en la noche la música de su corazón, solo y desconocido, entre las olas y las fieras. El campesino, el creador, se revolvía, ciego de indignación, contra la ciudad desdeñosa, contra su criatura.

La aportación antropológica del pensamiento martiano reside en su método de abordar la realidad práctica mediante la acción revolucionaria cuya finalidad es la emancipación de

²⁷⁸ Consulta en línea el artículo: <http://www.monografias.com/trabajos12/jmarti/jmarti.shtml>.

²⁷⁹ Ya he mostrado en el segundo capítulo que esa pregunta atraviesa todas las preocupaciones filosóficas y antropológicas de todos los tiempos.

los hombres y la búsqueda de un ideal de racionalidad, donde la patria sirve a la vez como una fuente empírica y epistémica. En Martí, política y cultura son indisolubles para la realización de su proyecto ético-político como *totalización*. “Estrategia es política. Los pueblos han de vivir criticándose, porque la crítica es la salud; pero con un solo pecho y una sola mente”, afirma el Apóstol.

Por estas razones, Pupo sostiene que la asunción martiana de los valores en su naturaleza cultural de realización, impregna en su concepción historicidad, carácter procesual, concreción y actualidad. Con ello, Martí sienta una premisa esencial: la necesidad de afincarse en las tradiciones culturales como medio de vincular los valores hacia su encarnación real como norma de conducta y de convivencia humana y social. Estas ideas martianas, siempre explícitas y subyacentes en su obra, en su discurso, en su espíritu general, requieren reflexiones profundas.

4.4.2. Emancipación y subjetividad humana en Martí.

Estoy de acuerdo con Pupo de que el Apóstol asume el hombre como sujeto al penetrar en su subjetividad, esta última es entendida no como una estructura aislada del mundo y la sociedad y regida por procesos introspectivos, sino como una entidad social que compendia y sintetiza la humanidad del hombre en sus dimensiones gnoseológico-cognoscitiva, axiológico-valorativa, práctica y comunicativa²⁸⁰.

Conocimiento, valor y práctica en el discurso martiano, no presentan sino tematizar una unidad de tal coherencia y organicidad que las partes se superan en la totalidad para emerger como identidad en la diferencia. La subjetividad humana en Martí comporta, y deviene como valores, conceptos, ideales e ideas, etc. Pero no ideas hipostasiadas de la realidad y la acción del hombre, sino como aprehensión práctico-espiritual. En la concepción del Maestro la subjetividad humana no implica sólo razón, conocimiento, sino además valoración, sentimientos, acción práctica. Martí comprende e integra la subjetividad humana en la totalidad social.

El maestro pone énfasis sobre la realización práctica del hombre en la cual sus necesidades cotidianas y patentes descansan. El propio Martí expresa: “yo estoy entre el

²⁸⁰ Pupo, ídem., <http://www.monografias.com/trabajos12/jmarti/jmarti.shtml>.

materialismo que es la exageración de la materia, y el espiritismo que es la exageración del espíritu”. Esta afirmación despliega las necesidades humanas como evidencia de la esencia humana: espiritualidad humana y derechos naturales del hombre. Las necesidades condicionan las prácticas humanas y determinan el horizonte del ideal humano. Por lo tanto, Pupo dice que *Nuestra América* es una síntesis político-cultural identitaria.

4.4.3. El hombre martiano como sujeto “pragmático”.

En Martí, el hombre es un sujeto que piensa, crea, actúa y toma decisiones para sus semejantes y el bienestar común. Este hombre, dice Pupo, es lógica y providencia de la sociedad. Es el sujeto del devenir histórico-cultural y agente creador de su propio destino, en relación estrecha con el entorno social. Para Martí, resistir vale tanto como acometer²⁸¹. Lo indiscutible es que el maestro aborda las cosas, es decir, la realidad práctica, como fuente del conocimiento y, con ello, deviene antítesis de todo subjetivismo y apriorismo gnoseológico. En este sentido, admito que las “experiencias” son para Martí fuentes empíricas del conocimiento.

El sujeto pragmático martiano ha de ser educado para poder resolver los problemas de su país y liberar a sus hermanos. Por ello, Martí dice en otro texto con anterioridad a su obra doctrinal: “toda idea se sanciona por sus buenos resultados. Cuando todos los hombres sepan leer, todos los hombres sabrán votar, y, como la ignorancia es la garantía de los extravíos políticos, la conciencia propia y el orgullo de la independencia garantizan el buen ejercicio de la libertad. Un indio que no sabe leer puede ser Benito Suarez, un indio que no ha ido a la escuela, llevará perpetuamente en cuerpo raquíptico un espíritu inútil y dormido (Martí, 1875).

En la concepción del maestro, los gobernantes han de salir de las universidades donde se enseñe los rudimentarios de la política y el arte del gobierno. Su escepticismo sobre la existencia de tal universidad en América que se dedicaría al análisis de los elementos peculiares de los pueblos del continente es patente. Para él, Dirigir es Conocer y Conocer es resolver. Por lo tanto, sostiene que “Resolver el problema después de conocer sus elementos, es más fácil que resolver el problema sin conocerlos. Conocer el país, y

²⁸¹ www.granma.cu/granmad/2011/05/19/Cubamundo/artic02.html

gobernarlo conforme al conocimiento, es el único modo de librarlo de tiranías”. La universidad americana debe reemplazar la europea, donde la historia de América, de los incas acá se enseña a fondo en vez de enseñar la de los arcontes de Grecia.

Lo verdadero humano y la humanidad del hombre constituyen el fundamento de su pensamiento antropológico en torno a la identidad latinoamericana y caribeña, la identidad nacional cubana y la dignidad humana. Desde el punto de vista de Rigoberto Pupo, quien ha trabajado el pensamiento filosófico social del maestro, señala que, en Martí, “la identidad entre lo ético y lo político a partir de considerar la política como empresa cultural de las grandes masas. Nuestra América, como ensayo- resumen de la teoría sociofilosófica de Martí, en torno a la identidad latinoamericana, constituye un programa rector del quehacer, de nuestros pueblos, y al mismo tiempo instrumento desmitificador de conciencia y conceptos y prejuicios obsoletos”²⁸².

5. Martí y Firmin: protagonistas cosmovisionarios del caribe insular.

El presente capítulo mostrará que Firmin y Martí fueron unos de los pensadores caribeños más destacables en el siglo XIX, en cuanto a su preocupación geopolítica por el devenir

²⁸² Pupo, ídem., <http://www.monografias.com/trabajos12/jmarti/jmarti.shtml>.

del Caribe antillano o insular. Asimismo, explicará que el encuentro que tuvieron en 1893 en Haití sobre la problemática antillana fue un acto geopolítico de alto significado que tradujo claramente su cosmovisión para el archipiélago de las Antillas.

Ambos intelectuales caribeños destacan un papel imprescindible en la comprensión de la *geo-etnorealidad caribeña*. Para ilustrar mi postulado, me refiero al periodo histórico que liga las dos últimas décadas del siglo XIX y las dos primeras del siglo XX, en aquel periodo se observaba una dinámica intelectual y política en ambos cosmovisionarios incluso su relación con otros caribeños. Es necesario comprender este periodo cargado de turbulencias sociopolíticas en el Gran Caribe²⁸³ (si me permiten usar el término aquí) para medir la dimensión geopolítica y geocultural que despliega en el Caribe insular. La injerencia norteamericana frente al destino del ideal caribeño y la identidad cultural caribeña era más que una preocupación intelectual sino también una cuestión política, de soberanía y de patria libre.

En esta perspectiva, Firmin y Martí, comprometiéndose con un deber etnohistórico y ético-político, planteaban desde la región insular el *pensar el otro semejante* como crítica y ruptura al pensamiento occidental dominante. Desde entonces, la solidaridad de las Antillas se volvió un paradigma geopolítico, solidaridad que Haití inició en los comienzos del siglo XIX hacia Latinoamérica. Dicha ruptura crítica se fundamenta en los conceptos de “igualdad natural humana” e “identidad universal del hombre”, por un lado, y el proyecto federativo antillano que promovieron ambos pensadores, por otro lado, que justifican la lealtad de su cosmovisión en buscar evidenciar ontológicamente el ser caribeño incluso el americano y “afrolatino”. Esto implicaba una nueva concepción ontológico-universal del hombre en el devenir esencial humano. Se trata, digamos, de un universalismo humanista que se concentra en la existencia del *ser humano* en general.

5.1 Semejanzas y diferencias en ambos cosmovisionarios.

Es importante arrastrar la postura cosmovisional que compartían ambos caribeño-latinoamericanistas respecto a la defensa de su patria y al impulso de un proyecto idealizado y emancipador para la región caribeña durante el entrecruzamiento de los

²⁸³ Gran Caribe reúne las Antillas, América Central, Venezuela y Colombia. Postura sostenida por diversos investigadores como Aña Esther Ceceña (2010) y Antonio Gaztambide (2009) entre otros.

últimos siglos. Ambos se acordaban sobre el hecho de que el Caribe corrió un peligro ante las puertas de su futuro obstaculizado por los distintos proyectos imperialistas europeos establecidos y el imperialismo hegemónico estadounidense emergente. Aunque, por un lado, Firmin no tenía ni la visión ni la sensibilidad antimperialista de Martí, quien había vivido en las “entrañas del monstruo” y, por otro, tampoco Martí desafía al monstruo como Firmin, quien rechazó diplomáticamente la solicitud norteamericana en ceder la ciudad haitiana Môle St-Nicolas para implantar su base naval militar en el punto más estratégico de la zona insular.

Pero sí, Firmin y Martí estaban conscientes del peso y de las consecuencias político-económicas que traería el naciente imperialismo norteamericano de lograr el control total de las Antillas, y eso se explica por su posición geográfico-estratégica en la región subcontinental. No es pretencioso recordar que Thomas Jefferson, el tercer presidente de los Estados Unidos y uno de los principales redactores de la Declaración de Independencia de este país, ambicionaba, abiertamente, la anexión del Archipiélago de las Antillas de la región caribeña como aditamento natural a la prosperidad americana. Desde entonces, el Caribe es considerado en la política exterior de los Estados Unidos como “patio trasero” de la “Casa Blanca” norteamericana.

5.1.1. Semejanzas entre Firmin y Martí.

Firmin y Martí muestran semejanzas inéditas tanto en el ámbito ideológico como pragmático. Se suman a la idea de que todos los hombres son semejantes y tienen el mismo derecho natural a la emancipación social, política, económica, cultural e intelectual y, de pertenecerse a un estado nacional. En su artículo “Mi raza” (1893), Martí plantea igual que Firmin la problemática del concepto *raza* como un problema ideológico y ético. Para ambos, dicho concepto, que pretendía explicar el origen de las razas, no es sino una invención intelectual en el siglo XIX para legitimar la esclavitud y el colonialismo, para explicar la razón de la dominación de la sociedad blanca sobre las demás.

Ambos intelectuales rechazan este concepto eurocéntrico de *raza* y proyectan entre las columnas de sus obras el término de “semejanza” para referirse al Humanismo como un principio ético-fundamental de los seres humanos. En su artículo ya mencionado, el

pensador cubano dice que, en Cuba, no hay temor alguno a la guerra de razas, no habrá nunca guerras de razas porque hay mucha grandeza en negros y blancos. Por su parte, Firmin (1885), en su obra, abarca ese concepto como punto de partida metodológico para fundamentar su crítica anti-racial en defender la raza negra; por lo tanto, prefería substituir al término de “razas humanas” el de “diverses portions de l’humanité” (diversos fragmentos o distintos grupos de la humanidad) para salirse de la connotación etno-negativa que los bio-etnólogos de la época lo habían asignado. Sin embargo, este rechazo es más explícito y radical en Martí, quien afirma en *Nuestra América* (1891) que no hay odio de razas porque no hay razas.

Parte de una cartografía geopolítica y etnocultural de la región subcontinental desde el Caribe insular del siglo XIX, se puede sostener que Firmin y Martí se erigen en defensores de los valores del ser caribeño con una perspectiva universalista, en la medida en que, para ambos, el “hombre americano”²⁸⁴ tiene el derecho de emanciparse conforme a la naturaleza y al respeto de los derechos de sus semejantes. Mientras que cada uno aborda la problemática del hombre desde su lugar de enunciación, pero tampoco con mucha diferencia. Podría decir que la obra de Firmin se concibe como la lámpara para una teoría de las semejanzas dentro de las ciencias humanas. Coincido con Rigoberto Pupo en la idea de que *Nuestra América* de Martí es una síntesis político-cultural identitaria; yo diría que se trata de una ciencia prospectiva hacia una epistemología unitaria de los hombres considerados como semejantes o simplemente como seres humanos.

Martí y Firmin, aun convencidos de la necesidad de pensar el hombre americano como hombre digno, libre y unido, se ilusionaban de una eventual ayuda geopolítica de los Estados Unidos -en plena expansión imperialista- hacia el Caribe insular. Pero al final, se daban cuenta que no podían apoyarse en la política exterior norteamericana. Martí, quien acudió a Estados Unidos mucho tiempo lo calificó de monstruo mientras Firmin desafió el plan macabro estadounidense después de haber considerado las condiciones en las

²⁸⁴ En el lenguaje martiano, es el hombre digno y libre del continente americano - sin exclusión alguna por su raíz política, geográfica y etnohistórico-cultural. Recordamos, por memoria, el actual presidente estadounidense, Barak Obama (2015), en su discurso inaugural acerca de la retomada de las relaciones diplomáticas entre EE.UU. y la isla socialista - Cuba, tiene la veleidad de declarar que “Somos todos americanos”. Lo que Martí ha predicado hace más que un siglo. ¿Asistimos a una reconversión del monroísmo? ¿O sea una nueva etapa secular de éste? Si no se trata en todo caso de una manera históricamente sencilla de disculparse ante el pueblo cubano y los pueblos del continente en general.

cuales el gobierno de los Estados Unidos deseaba obtener el arrendamiento del Môle St.-Nicolas para establecer allí una estación naval²⁸⁵. En ambos, la estrategia política se basaba metodológicamente en la ideología revolucionaria, aunque ninguno logró hacer su sueño una realidad colectiva. Pero idealizaron el camino del hombre caribeño hacia una utopía realizable.

5.1.2. La creatividad política en ambos: un más allá cosmovisional.

Fundadores de revistas de combate en su país respectivo, Firmin y Martí se lanzaron en la actividad revolucionaria a los diecisiete años, la edad que el primero empezó a enseñar en la escuela y organizar la guerrilla mientras el segundo fue prisionero durante seis meses. Acudieron a los estudios de derecho, Martí en España y Firmin en Haití. Publicaron obras famosas: científicas (Firmin) y literarias (Martí). Fueron criticados por su sabiduría de autodidacta en algunas disciplinas. Apreciaron las culturas científicas metropolitanas, pero despreciaron la política exterior de las Metrópolis hacia las Antillas. Firmin fue influenciado por la modernidad científica y Martí por la literatura “neo-clásica” y revolucionaria. Conocieron el exilio, Firmin en la isla danesa Santo Tomás²⁸⁶ y Martí en Nueva York.

En la vida política práctica, ambos apreciaron la ideología del *Partido Liberal* de la época. Firmin fue un político militante activo mientras Martí fue un militante político y revolucionario; el primero tuvo una larga experiencia en la administración pública como ministro, secretario de estado y diplomático mientras Martí fue conocido como representante diplomático de muchos países latinoamericanos, maestro en varias escuelas de Latinoamérica y jefe de Partido Revolucionario Cubano. Ambos señalaban el peligro norteamericano: Firmin, en su obra *El Esfuerzo en el mal* (1911), pronosticaba de manera poco científica pero lógica la ocupación estadounidense en Haití²⁸⁷ y Martí, en su periplo

²⁸⁵ Al respecto, véase FIRMIN, Anténor, “Carta a los plenipotenciarios de los Estados Unidos” fechada el 22 de abril de 1891, anexada en la obra del autor: *M. Roosevelt, Président des Etats-Unis, et la République d’Haïti*, Nueva York-París, 1905, pp. 499-500. Traducción del francés por Carmen Suárez León, La Casa de las Américas 233. <http://www.casa.cult.cu/publicaciones/revistacasa/233/3.htm>, el 3 de junio de 2015 es la fecha de consulta.

²⁸⁶ Isla caribeña que Estados Unidos compraron en 1917 a Dinamarca junto con las islas San Juan y Santa Cruz, reunidas bajo el dominio United States Virgin Islands (Saint Croix, Saint John, and Saint Thomas).

²⁸⁷ FIRMIN, Anténor, *L’effort dans le mal*, San Juan, 1911, p.68. En esa obra, parte que traducimos del francés, el autor expresa que “Como Hombre, puedo desaparecer, sin observar la llegada del amanecer de un mejor día en el horizonte nacional. Sin embargo, incluso después de mi muerte, habrá de dos cosas la una: Haití estará bajo dominación extranjera o sea que este país adopta racionalmente los principios por los

revolucionario, predicaba la guerra necesaria. Martí murió con armas a manos en el combate por la independencia de su país en 1895; Firmin, después de su intento revolucionario fracasado, murió en el exilio nostálgico en la isla de Santo Tomás en 1911.

Ambos caribeños defendían el universalismo humanista opuesto al universalismo occidental dominante y destructor. Firmin fue defensor de la causa universal e inclusiva de la raza negra y Martí la causa continental e inclusiva del hombre americano. A través de sus obras respectivas, *De la igualdad de las razas humanas* y *Nuestra América*, refutan la palabra raza por su contenido confuso e insignificante. Para Martí, quien es más radical, no hay raza y, por lo tanto, no existe ni raza superior ni inferior; mientras Firmin se dedica a defender la raza negra calificada de inferior por los occidentales, pero prefiere el uso del vocablo “grupos o fragmentos de la humanidad”.

Firmin y Martí tomaron posiciones claras y precisas a favor de la emancipación del hombre oprimido que fundamentan en las frases inéditas como la evolución social en la complejidad moral e intelectual (Firmin) y la ascensión social, política y cultural en la temporalidad sociocultural (Martí). Abrazaron la postura positivista de la época como modelo y esquema conceptual para madurar su saber científico. A partir de lo expuesto, destaqué epistemológicamente en ambos cosmovisionarios caribeños la base empírica para una teoría de lo semejante y la génesis de un pensamiento crítico caribeño incluso un re-planteamiento del saber antropológico en el Caribe y Latinoamérica. Por cierto, ambos intelectuales forman parte de la primera enmienda en la genealogía de los protagonistas y precursores del pensamiento decolonial que se dio lugar en el Caribe.

5.1.3. ¿Martí leyó a Firmin?

Esta pregunta conlleva a la cuestión analíticamente fundamental que es el estudio del grado de vínculo intelectual que había entre ambos. Porque en ningún texto de Martí se ha mencionado una posible lectura de la obra de Firmin. Tampoco éste habla de tal posibilidad. Sin embargo, según el testimonio escrito de Estrade²⁸⁸, señalado por Luis

cuales siempre he luchado y combatido. Porque en el siglo XX y el hemisferio occidental, ningún pueblo (nación) no podrá vivir continuamente bajo la tiranía, en la justicia, ignorancia y miseria”. Cuatro años después, en 1915, Haití conoció la intervención y ocupación militar estadounidense.

²⁸⁸ Paul Estrade, “José Martí contra el racismo”, *Revista Cubarte*, La Habana, 5 de febrero de 2004.

Toledo Sande²⁸⁹, en un artículo que salió en Cubarte, el 5 de febrero de 2004, retomando el tema de racismo, el autor hace resaltar la idea de que Martí ya leyó el texto *De la igualdad de las razas humanas*. Dice el articulista: “En los papeles que traía Martí consigo en Dos Ríos hubo: escritos “en unas hojas de libreta rayada”, “citas y aforismos, copiados básicamente en francés” y “algunos en alemán, español y latín”, informa Rodríguez²⁹⁰. Los más de doce autores son europeos -Platon, Humboldt, Shopenhaüer, entre otros-, salvo Firmin, a quien representaban aproximadamente dos tercios del total de texto que sumaban los fragmentos”.

Por su parte, Toledo ilustra que “en un repaso cuidadoso, pero no exhaustivo, hallé entre las páginas 164-165, 174-177 y 189-190 —de las más de seiscientas cincuenta, amplias y nutridas, que forman *De l’egalité des races humaines*— casi todo lo de Firmin copiado por Martí en aquellas hojas de libreta, incluso un fragmento en el cual, según la transcripción de Rodríguez, el héroe no señaló autor. Es explicable que un libro como ese le interesara a Martí: “que sepamos”, señala Estrade, “nadie había arremetido tan abiertamente contra la tesis racista” expuesta por el conde Joseph Arthur de Gobineau en su famoso ensayo *Essai sur l’inégalité des races humaines*”²⁹¹.

Estrade sigue afirmando, en ese artículo, que las citas de Firmin que Martí llevaba al morir están en francés; pero no siempre son reproducciones textuales, sino más bien extractos para su uso personal: tienen cortes, incorporaciones y algún comentario o acotación del propio Martí, como el paréntesis “(sans raison)” -“(sin motivo)”, traduce Rodríguez- en el pasaje sobre lingüística donde Firmin trata “la famille dite indo-européenne”, y él escribe: “la famille dite (sans raison) indo-européenne” (“la familia llamada (sin razón)

²⁸⁹ Respecto a esa parte ¿Martí leyó a Firmin?, debemos una gran deuda al artículo de Luis Toledo Sande, quien revela datos muy pertinentes. Luis Toledo, “José Martí y un haitiano extraordinario: contra el racismo, Revista Cubarte, La Habana, 22 de mayo de 2010. También el link <http://www.cubarte.cult.cu/paginas/actualidad/conFilo.php?id=14961>. Consulta el 25 de mayo de 2015.

²⁹⁰ El historiador cubano Rolando Rodríguez localizó en el Archivo Central del Instituto de Historia y Cultura Militar, de Madrid, la papelería que José Martí llevaba consigo el 19 de mayo de 1895 al caer en combate, y la reprodujo, con un prefacio útil, en el cuaderno Martí: los documentos de Dos Ríos (Santa Clara, 2001). Como la generalidad de los documentos de Martí, esos tienen también gran valor, aunque en algún momento “se salió” de ellos — ¿sería la única? — una pieza medular: la carta inconclusa a Manuel Mercado, iniciada y fechada por Martí en el Campamento de Dos Ríos la víspera de su muerte. Se conoce gracias a la reproducción facsimilar del manuscrito en *Efemérides de la revolución cubana* (La Habana, 1920), del otrora capitán español Enrique Ubieta (Toledo, 2010).

²⁹¹ Toledo, 2010, ídem

indoeuropea”, o, en la versión de Rodríguez, “la familia a la que se ha dado en llamar (sin motivo) indoeuropea”).

Es posible establecer una relación analógica de los hechos para poder sostener o no la hipótesis de que Martí leyó a Firmin. De acuerdo sobre que ambos intelectuales se conocieron mediante el contacto de Betances, quien había leyendo a Firmin mucho antes de ese encuentro. Firmin señaló que “el Dr. Betances, después de haber leído mi libro *De l'égalité des races humaines*, me alabó tanto que me quedaba a menudo confundido, pero me reconfortaba en mis ideas de progreso y de la rehabilitación de la raza negra”²⁹². El elogio de Betances a Firmin, según las palabras de Firmin, tuvo lugar en la casa del doctor en el año 1895. Es posible que el Apóstol cubano se enteró por el mismo medio.

5.1.4. Cuando ambos cosmovisionarios atestiguan su afinidad.

A mi juicio, digamos, existen testimonios relevantes que pueden comprobar un cierto vínculo intelectual entre Firmin y Martí, más allá de una preocupación geopolítica por el devenir de las Antillas. Además de ser contemporáneos y hacerse amigos, ambos dominaban las lenguas de raíces latinas tales como español, francés, alemán y latín que marcaban su nivel intelectual transfronterizo. Tales semejanzas lingüísticas se expresan bajo la pluma de ambos; quienes atestiguan abiertamente en sus escritos el grado de semejanza ideológica y afinidad geopolítica. Ambos intelectuales caribeños se amaban por la manera que asumieron el antillanismo como contracorriente a la amenaza del imperialismo hegemónico estadounidense.

En una carta fechada el 9 de junio de 1893 desde Cabo Haitiano, Haití, Martí le escribió a su amigo y colaborador puertorriqueño Sotero Figueroa²⁹³: “Ayer hablé de Vd. con un haitiano extraordinario, que por Betances y por Patria lo conocía: con Anténor Firmin”²⁹⁴. Por su parte, Firmin rememora aquella ocasión en que “el incomparable José Martí” lo

²⁹² Anténor Firmin, *Lettres de Saint Thomas. Études sociologiques, historiques et littéraires*, Paris, V. Giard & E. Brière Libraires Éditeurs, 1910, p.115.

²⁹³ Quien publicó esa carta en un artículo titulado “José Martí y Anténor Firmin” en la Revista *El Triunfo*, el 7 de marzo de 1909. Al respecto, véase Firmin, *Lettres de Saint Thomas. Études sociologiques, historiques et littéraires*, 1910, chap. III «Haïti et la Confédération antillenne», p.116.

²⁹⁴ Firmin, 1910, p.116. También véase J. Maxius Bernard y al., *Un acercamiento a la Igualdad de las razas humanas de Anténor Firmin*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2011, p.1. Y *José Martí: Obras Completas*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975, t.2, p.354.

visitó en nombre del doctor Betances, el geopolitólogo haitiano afirmó que las “conversaciones giraron en torno al gran problema de la independencia cubana y la posibilidad de una Confederación Antillana”. Firmin concluyó que “Excepto algunas reservas prácticas, estuvimos absolutamente de acuerdo en los principios. Experimentamos una irresistible simpatía el uno por el otro. Me parece que había proyectado sobre el gran cubano la misma impresión admirativa que sentía por él”²⁹⁵. Estas afirmaciones son inéditas y reveladoras en la medida en que representan testimonios incuestionables.

5.1.5. Diferencias entre Firmin y Martí.

Es difícil establecer epistémicamente una diferencia sostenida entre Firmin y Martí, cuando ellos mismos reconocen que están de acuerdo casi en todos los principios, salvo algunas reservas prácticas. No obstante, se puede partir de tales reservas prácticas en ambos para buscar en el plano del pragmatismo político e intelectual ciertas diferencias, digamos, de menor peso que no valdría la pena mencionar, por lo menos como fundamento analítico riguroso. Sin embargo, lo cierto es que la *subjetividad política*²⁹⁶ individual siempre plantea diferencias.

La subjetividad política -recién concepto dentro las teorías del conocimiento - tiene que ver con la dinámica de nuevos contextos, nuevos espacios y nuevos juegos construidos por sujetos y actores políticos. Al referirme al término de subjetividad política, me apoyé en Jacques Rancière, quien busca, desde el punto de vista relacional entre estética y política, empujar la importancia de entender el sentido de la explotación y de la rebelión desde un movimiento revolucionario basado en las teorías marxistas.

Así que se puede entender, de primera vista, una cierta diferencia entre Martí y Firmin desde el punto de vista de finalidades políticas nacionales, por el único motivo que las

295 Firmin, 1910, op.cit, p.116. El autor ya lo había expuesto antes en su artículo “Betances, Martí y el proyecto de Confederación Antillana” (1907), reproducido en parte por Estrade.

296 Hay que señalar que los vocablos de subjetividad y subjetivación vienen de M. Foucault, quien plantea, en su obra *Las palabras y las cosas*, subjetividad como la existencia de una multitud de sujetos y subjetivación como proceso mediante el cual el sujeto se va construyendo. Véase Michael Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Editions Gallimard, 1966. Sin embargo, Jacques Rancière profesor de estética y política, en su obra *El espectador emancipado* nos da una idea más amplia del término de subjetividad política, quien la definiría como el espacio de nuevos juegos políticos dinamizado por los sujetos políticos. La emancipación como crítica y como operador de subjetividad política permite diagnosticar las luchas. El autor opta por una reformulación de las relaciones establecidas entre ver, hacer y hablar en un nuevo contexto. Véase Jacques Rancière, *Le spectateur émancipé*, Paris, Editions La Fabrique, 2008.

preocupaciones políticas nacionales eran realmente bien distintas. El cubano lucha por la liberación de su patria del yugo colonial español y el haitiano por la consolidación de independencia de su país frente a los imperialismos occidentales. En términos ideológicos, Firmin simboliza una visión pan-africanista y Martí una visión pan-americanista. Esta diferencia de perspectiva política no descansa en ninguna división de tipo geográfico, socioeconómico o etnocultural, porque ambos promueven la “unidad antillana en la diversidad política insular”.

Otro aspecto que marcaría una cierta diferencia tiene que ver con las experiencias políticas y personales. Martí, a diferencia de Firmin, no tenía la mera suerte de adquirir puestos administrativos en el gobierno de su propio país para poder poner sus conocimientos al servicio del pueblo cubano. Rechazó la única oferta de ser alcalde por su convicción política. Pero, de manera pragmática, el Apóstol cubano conocía más la realidad etnopolítica latinoamericana y caribeña, por haber vivido en muchos países de la región tanto como maestro que protagonista de la revolución cubana. Es justo resaltar esa diferencia para medir la subjetividad política en ambos geopolitólogos y cosmovisionarios caribeños. También la elección del país de exilio de cada uno testimonia una diferencia fuerte en términos ideológico, Martí en Nueva York de Estados Unidos y Firmin en la isla antillana Santo Tomás.

Otra diferencia *post-contextual*²⁹⁷ entre Firmin y Martí que parece importante, tiene que ver, en la actualidad, con el desarrollo de su pensamiento en el ámbito académico y de la política cultural estatal, lo que podría llamar “diferencia post-muerte”. El pensamiento martiano trasciende el imaginario colectivo del pueblo cubano, hasta imponerse como guía epistémica para la revolución cubana de 1959. Además, lleva más que un siglo en contagiar a las ideologías políticas e intelectuales de la región y de muchas partes del mundo entero, como Rodríguez-Embil lo llama a él “el santo de América”²⁹⁸. Existe una cantidad impresionante de trabajos publicados por académicos e investigadores latinoamericanistas y de otros lugares sobre Martí y su pensamiento, al lado de la existencia de un Centro de Estudios Martianos en Cuba.

²⁹⁷ Para referirme metodológicamente a la evidencia de un análisis actual en el marco de la investigación. El uso del término de “pos-contextual” o el de “diferencia post-muerte” no pretende destacar ni suscitar ningún debate epistemológico sino pone el acento sobre una consideración analítica póstuma y fuera del contexto estudiado, para fundamentar mi postura analítica.

²⁹⁸ Luis Rodríguez-Embil en "José Martí, el santo de América" de la Imprenta P. Fernández y Cia, 1941.

Mientras Firmin sigue siendo un escritor poco conocido en el ámbito académico regional e internacional, puesto que su obra anti-racial y racista fue escondida en la Biblioteca Nacional de Francia durante más que un siglo. Tampoco en Haití, en el ámbito académico y el público, su pensamiento y sus obras tienen tantos renombres famosos como en el caso de Martí. Apenas sus escritos e ideas se están conociendo mediante algunos trabajos de investigadores haitianos, cubanos y extranjeros. Este desconocimiento debe marcar una diferencia cuantitativa en materia de producción y re-producción de pensamiento intelectual y político con respecto a su colega antillano.

5.2 Encuentro geohistórico y estratégico entre Firmin y Martí.

Trato de analizar, a nivel geohistórico y estratégico, el fundamento y los efectos del encuentro entre Martí y Firmin que tuvo lugar en 1893 en la ciudad haitiana, Cabo Haitiano, ubicada en el Norte del país con la frontera con República Dominicana. Mi postura analítica se quiere ser entendida desde la perspectiva de la solidaridad antillana como un paradigma de la geopolítica caribeña. Así que planteo que el antillanismo, desde luego, fue percibido como el marco analítico que permite explicar geohistórica y estratégicamente la evolución política y la integración del Caribe insular.

5.2.1. A nivel geohistórico.

Analizo ese encuentro como una consecuencia geohistórica de la solidaridad haitiana hacia los países vecinos que remonta a los inicios del siglo XIX. Cabe señalar que la tierra haitiana, desde la concretización de su independencia en 1804, se ha convertido en una tierra hospitalariamente abierta para los oprimidos y los que quieren llevar a cabo la revolución de independencia de su país. Sus apoyos materiales, militares e ideológicos brindados a América Meridional, México, República Dominicana, a principios del siglo, son geohistóricamente muy relevantes²⁹⁹. Así que, el apoyo haitiano hacia Cuba y Puerto Rico por la lucha por la independencia, a finales del siglo, era más que vale como un gesto de hermandad.

²⁹⁹ Daniel, 2012, op. cit. También Johanna G Von Grafenstein., *Nueva España en el Circuncaribe, 1779-1808. Revolución, Competencia imperial y Vinculos intercoloniales*, México, UNAM, 1997, Serie Nuestra América, Núm.46.

a) Francisco de Miranda, unionista americanista quien participó en la batalla de la independencia de Estados Unidos al lado de los haitianos Henri Christophe y André Rigaud, acudió a Haití en marzo del año 1806 bajo el mandato del imperio de Jean-Jacques Dessalines y recibió los apoyos necesarios para llevar a cabo su proyecto de liberación de América de la colonización y la esclavitud.

b) Simón Bolívar, seguidor de la ideología de Miranda, después de recurrir el periplo del mundo (España, Inglaterra, Francia, Jamaica) en buscar en vano recursos para su proyecto de liberación a América meridional, acudió en 1816 a la tierra haitiana por la puerta de la ciudad Jacmel, ubicado en el Sur-este del país y a más 400 km de Morant Bay, Jamaica donde venía. El presidente haitiano, Alexandre Pétion, otorgó a Bolívar todos los apoyos y recursos necesarios (plata, armas, barcos y hombres) para llevar a cabo la causa de la liberación de los esclavos en el subcontinente. Al mismo tiempo, Javier Mina de México se encontró también en Haití con el mismo motivo y regresó satisfecho.

c) Gracias a la intervención militar haitiana solicitada por República Dominicana, este país salió del yugo español. El presidente haitiano, Jean-Pierre Boyer, dirigió la isla entera durante 23 años hasta 1843. En la segunda mitad del siglo XIX, la tierra haitiana continuaba siendo abierta para los revolucionarios-independistas, fue en ese contexto que el puertorriqueño Betances buscó también apoyo, al igual que el cubano Martí.

5.2.2. A nivel estratégico

Pongo el énfasis sobre los aspectos geopolíticos significativos de ese encuentro que giró en torno a la idea de montar una Confederación de las Antillas como recursos estratégicos cuya finalidad es, por un lado, defender la solidaridad caribeña y, por otro lado, lograr la liberación de Cuba y Puerto Rico incluye Jamaica. Acerca de tal proyecto que dio lugar a esa reunión, Firmin expresa que “Betances, quien planeó a distancia ese encuentro, pensaba, además, que ambos países –Cuba y Puerto Rico- de ser liberados de la soberanía de España, no fuera suficiente para constituir, aisladamente, una potencia capaz de ganarse el respeto en el extranjero. A partir de ahí surge la idea de una confederación del Caribe antillano”³⁰⁰. Al respecto, Firmin dice

³⁰⁰ Firmin, 1910, ídem p.113.

En 1893, j'eus l'occasion de conférer, au Cap-Haïtien, avec l'incomparable José Martí. Le grand patriote auquel Cuba reconnaissante a décerné le titre d'apôtre, se présenta au nom du Dr Betances, qui lui avait recommandé de me voir. Nos entretiens roulèrent sur la grande question de l'indépendance cubaine et la possibilité d'une Confédération antillenne. Sauf des réserves pratiques, nous fûmes absolument d'accord sur les principes. Nous éprouvâmes, l'un pour l'autre, une irrésistible sympathie³⁰¹.

La alta comprensión de ese encuentro tiene que ver también con el entendimiento interpretativo de los hechos etnohistóricos a nivel geo-continental. Después de ocho años que las potencias europeas venían de repartir entre ellas el continente africano en países sometidos y colonizados, Firmin y Martí reflexionaban sobre el futuro de las Antillas en el diseño de la política mundial. Otros hechos geo-históricos, de muy pronto en el siglo XIX, que marcaban ya una cierta inquietud del devenir antillano antes los ojos de ambos pensadores fueron: por ejemplo, la compra de la Luisiana en 1803³⁰² de Francia por los Estados Unidos; la firma del *Tratado Adams-Onís* de 1819³⁰³ con el que España cedió la península de la Florida a favor de éste y; luego, viene, en 1848, la guerra mexicano-estadounidense que terminó con la anexión de más que la mitad del territorio mexicano a la tierra estadounidense.

A continuación del análisis de esa inquietud antillana manifestada, Firmin y Martí tenían la mera intuición de que se perseguían los objetivos estratégicos y geopolíticos de Estados Unidos en la Cuenca del Caribe y el Caribe insular en particular. La toma y ocupación ilegal de la isla haitiana *La Navaza*³⁰⁴ por los Estados Unidos desde 1856 que fue concretamente incorporada a la política interior estadounidense en 1903 con la apertura

³⁰¹ Firmin, 1910, ídem p.115.

³⁰² Cabe recordar que este año la Armada napoleónica, la más poderosa de Europa, perdió la batalla contra los esclavos negros en Saint-Domingue (Santo Domingo), llamada “Batalla de Vertières”, el 18 de noviembre de 1803, en Cabo Haitiano, Haití.

³⁰³ El Tratado de Adams-Onís o Tratado de Transcontinentalidad de 1819-1821 (antiguamente titulado Tratado de amistad, arreglo de diferencias y límites entre su Majestad Católica el Rey de España y los Estados Unidos de América y algunas veces denominado Florida Purchase Treaty o Tratado de La Florida de 1819-1821) fue el resultado de la negociación entre España y Estados Unidos para fijar la frontera entre la nación norteamericana y el entonces virreinato de la Nueva España. Luis de Onís acudió como representante del rey Fernando VII de España y por los estadounidenses el secretario de estado John Quincy Adams.

³⁰⁴ La isla “La Navaza” está incorporada constitucionalmente al territorio haitiano desde 1801. La *Constitución Haitiana de 1987* en vigor, en su artículo 8, hace la mención en su delimitación geográfica. La isla de Navaza tiene un área de aproximadamente 5,2 km². Está situada en una ubicación estratégica a 160 km al sur de la Base Naval de la Bahía de Guantánamo que Estados Unidos posee en Cuba, y en el camino entre Haití y Jamaica, en el canal de Jamaica. Para más informaciones, véase *La Constitution d’Haïti*, Chap. II: Du territoire de la République d’Haïti, Art.8, Port-au-Prince, 1987.

del canal de Panamá se revela, hasta hoy día, como un hecho más evidente de una preocupación geo-política antillana. Haití protestó por la anexión estadounidense de la isla en 1858 y reclamó su soberanía sobre ella. Por razón inexplicable, Estados Unidos rechazó esa reclamación.

La reclamación haitiana fue respaldada por Cuba en 1977; ambos países firmaron un tratado de delimitación marítima el 27 de octubre de este año estableciendo los límites de forma que la isla fue considerada parte de Haití. Desde el 16 de enero de 1997 la isla pasó a ser administrada por el Departamento del Interior de los Estados Unidos (U.S. Department of the Interior) que la puso bajo el control de su Oficina de Asuntos Insulares (Office of Insular Affairs). Una expedición científica en 1998, liderada por el Center for Marine Conservation de Washington D.C., describió a Isla de Navaza (La Navase) como "la única reserva de biodiversidad del Caribe".

5.2.3. Advertencia y preocupación geopolítica.

Firmin y Martí, por ser diplomáticos, sabían perfectamente bien la evolución del peligro que corrió el Archipiélago de las Antillas con esas evidencias geopolíticas y estratégicas. Por esas razones, su encuentro en la ciudad haitiana, acerca de tales hechos tan pertinentes, giró en torno de la preocupación antillana, a saber, cómo salvar al futuro de los países insulares. En esta perspectiva, el encuentro concebía una posible creación de una Confederación de las Antillas como una respuesta geopolítica a los imperialistas y la estrategia metodológica para salvaguardar la dignidad antillana y consolidar la independencia de los países insulares mediante la solidaridad caribeña. Muchos intentos precedieron la creación de esa Confederación antillana, pero todos se habían quedado en la teoría, porque fueron proyectos desde la lógica de los imperialismos coloniales.

Firmin y Martí no podían imaginar el futuro de las Antillas tan incierto tal como lo observamos hoy en día. Sabían que no eran a salvo de la política imperialista occidental, pero nunca hubiesen pensado en una situación parecida a la actual. Puerto Rico sigue siendo una colonia de Estados Unidos, Cuba fue aislado y abatido por la imposición de un bloqueo económico de Estados Unidos, Haití sigue siendo el teatro controversial de la política norteamericana y el condenado histórico por haber cometido lo que Galeano llama el "delito de la dignidad", al impulsar la libertad a los esclavos y desafiar el gran

proyecto de la modernidad imperialista. Firmin y Martí desaparecieron sin poder cambiar su preocupación geopolítica vis-a-vis de las Antillas en una realidad positiva. La divisa “las Antillas para los antillanos” se quedó como un proyecto utópico cuya materialización se impone como un reto temporal. El grito de ambos intelectuales caribeños respecto a la amenaza imperialista estadounidense fue el aspecto que marcó, en gran parte, su cosmovisión.

5.3 Relación de Martí y Firmin con otros pensadores caribeños.

Firmin empieza la introducción del tercer capítulo de su obra³⁰⁵ así: “En 1880, se constituyó en París una célula de intelectuales latinoamericanos y caribeños cuyas reflexiones se focalizaron en la necesidad de alcanzar una solidaridad activa entre los pueblos de esta región. Fue así que nació el proyecto de la creación de una Unión Latinoamericana que integraría a las naciones de la América Central, a los tres países bolivarianos con costas al Mar Caribe (Venezuela, Ecuador y Colombia) y a las Antillas. Después de la muerte del colombiano Torres Cacedo³⁰⁶, uno de los unionistas protagonistas, el sueño era, por sugerencia del puertorriqueño Ramón Emeterio Betances, agrupar en una federación a las islas hispanoparlantes, anglófonas y francófonas del Caribe, bajo el nombre “Confederación Antillana”³⁰⁷. Cabe señalar que Betances, Martí, Carvajal, Hostos, Luperón y Firmin entre otros, fueron los ideólogos e impulsores unionistas los más ilustres de esa idea confederativa.

5.3.1. Cartas y correspondencias inéditas.

La dimensión geopolítica de una confederación antillana y las dificultades inherentes a su materialización no quebrantaron ni el impulso emprendido por sus protagonistas ni el compromiso que aquellos tuvieron con el ideal caribeño. Después de la muerte de Martí en 1895 y Betances en 1898, la idea confederalista continuó siendo vigente en el espíritu de muchos antillanos incluso Firmin, pero con menos entusiasmo³⁰⁸. En una de las correspondencias, desde La Habana, dirigida a Firmin, fechada el 27 de enero de 1905, M. F. Carvajal expresó lo siguiente

³⁰⁵ Anténor Firmin, *L'Effort dans le mal*, San Juan, 1911.

³⁰⁶ Protagonista-impulsor de la Unión Latinoamericana.

³⁰⁷ Anténor Firmin, *Lettres de Saint Thomas. Études sociologiques, historiques et littéraires*, PARIS, V. GIARD & E. BRIÈRE LIBRAIRES-ÉDITEURS, 1910. Chap. III: Haïti et la Confédération antillenne, p.109.

³⁰⁸ Firmin, 1910, ídem, p.119.

Las aspiraciones expuestas en esta carta parecen ser difíciles de realizar, no obstante, son elevadas y nobles. Usted es uno de nuestras más altas personalidades, a quien le interesa mucho el destino de los pueblos, usted no debe permanecer indiferente ante el problema antillano. Y quizás Usted sea uno de los maestros cuyo consejo elevado debe guiar nuestra marcha, a través de senderos desconocidos, hasta el límite de nuestras justas aspiraciones que son las que han de crear un Estado para todas las islas antillanas y promover la independencia de las actuales colonias del Mar del Caribe. Hemos medido la magnitud de la obra y considerado seriamente la distancia que nos separa para su realización; de todos modos, estamos decididos a comenzar la tarea³⁰⁹.

En la misma carta, Carvajal demostró exasperadamente su preocupación geopolítica para las Antillas que estaban agotadas del gran esfuerzo que los predecesores como Martí, Betances, Luperon y Hostos han hecho. A su parecer, el signo de los tiempos ya había indicado el momento en que se debían ser agrupados de nuevo como una familia caribeña, dentro de la cual se unían en un vínculo estrecho e indisoluble que será la expresión de un amor mutuo, al formar una confederación que cumplirá con la seguridad y el bienestar de esas tierras antillanas. Para él, la repartición geográfica no va a llegar a ningún resultado, tampoco al caminar separados. El unionista cubano afirmó que “Soñamos con la Unidad Antillana, con la independencia de Jamaica, las Bahamas y de las Pequeñas Antillas”. Su fe y creencia en el proyecto le obligó a reiterar a Firmin la grandeza de Toussaint Louverture, uno de los Libertadores del Nuevo Mundo del primer rango.

La respuesta de Firmin a Carvajal, fechada el 15 de marzo de 1907, fue demasiado demorada. Su explicación a tal incomodidad no parece convincente. Según él, estaba a punto de terminar la corrección final de su libro intitulado *M. Roosevelt, Président des Etats-Unis, et la République d'Haïti* (1905) y se le fue contestar la carta aún muy interesante. Es importante señalar que, a nuestro juicio, Firmin era el menos optimista de los unionistas acerca de la realización dicho proyecto antillano. Su respuesta fue enviada a la dirección indicada: Cuba, 76, La Habana; en la cual hizo el elogio del cubano como un cerebro latino-americano que aun lucía una confederación antillana. Desafortunadamente, el correo postal se lo devolvió la carta responsiva con la notación de *Desconocido*. Firmin explicó que había buscado sin resultado, durante su estancia en

³⁰⁹ Carvajal fue para Firmin un desconocido cubano quien, mediante un amigo en común a nombre de M. Enrique Jimenes, escribió una carta al intelectual haitiano. Véase FIRMIN, Anténor, *Lettres de Saint Thomas. Études sociologiques, historiques et littéraires*, PARIS, V. GIARD & E. BRIÈRE LIBRAIRES-ÉDITEURS, 1910. Chap. III : Haïti et la Confédération antillenne, p.120.

la capital cubana, la dirección de Carvajal. Esto le permaneció como un mito hasta la muerte.

La idea de crear un solo Estado caribeño, como principio de una *aspiración común*, trascendía a nadie que los puertorriqueños en sus intentos decisivos. Firmin relató que el 27 de febrero de 1909, en San Juan de Puerto-Rico, nueve miembros de la cámara de delegados se reunieron para presentar una resolución sobre la confederación de Puerto-Rico, Cuba, Santo Domingo y Haití, bajo la denominación de *Republica Antillana*. Dicha resolución concebía un Presidente y un Tribunal Supremo de Justicia para los cuatros países y la elección, para cada uno de ellos, de un gobernador, un administrador y funcionarios administrativos y judiciales.

También, se observaba en la misma resolución que los Estados Unidos tenían el derecho de sentar bases navales en el mar de la república antillana y de intervenir en todo caso revolucionario y, en cambio, su protección y libre comercio con las aduanas americanas. La cámara de delegados, en una cesión cerrada, no decidió ninguna acción al respecto, es decir no hubo seguimiento a la propuesta³¹⁰. Parece que fue una resolución manipulada por los Estados Unidos. En la actualidad, la Constitución del Estado Libre Asociado de Puerto Rico en su preámbulo y artículo 1, otorga a los Estados Unidos la latitud y habilidad de decidir sobre la vida política de los puertorriqueños.

En el caso de Martí, es difícil establecer la cantidad de cartas que testifican su vínculo con otros caribeños. Cartas dirigidas a su esposa Carmen y sus hijos, a sus amigos, sus miembros del Partido Revolucionario, sus colegas revolucionarios y partidarios de la causa cubana, a los políticos de varios países del continente americano, cartas que fueron en mayor parte reunidas en *Obras Escogidas*. Sus correspondencias con la prensa y las Jornadas de varios países en la región son impresionantes.

5.3.2. Personalidades más ilustres.

Anténor Firmin conoció al general José Antonio Maceo y Grajales³¹¹ conocido como Antonio Maceo, amigo personal de Martí y alto miembro del Partido Revolucionario

³¹⁰ Para más detalle, véase FIRMIN, Ídem., 1910, pp.125-126.

³¹¹ Para tener una idea de la dimensión internacional del político cubano en la liberación de Cuba, véase J.A. Navarro Álvarez, “Antonio Maceo y la política internacional del movimiento emancipador cubano”, en *Contribuciones a las Ciencias Sociales*, marzo 2011. www.eumed.net/rev/cccss/11/

Cubano, quien encabezaba las fuerzas revolucionarias al lado del general Máximo Gómez³¹². El 5 de noviembre de 1889, bajo el Gobierno de Florvil Hyppolite, Antonio Maceo regresó a Haití. Si bien el mandatario haitiano le había prometido a España observar la más estricta neutralidad en los asuntos de Cuba, Anténor Firmin, en ese entonces Ministro de Relaciones Exteriores, cubrió al ilustre visitante de elogios y de atenciones, haciéndolo olvidar, a través de esta acogida hospitalaria, los malos recuerdos dejados por la actitud hostil del Presidente Salomon³¹³ durante su estancia en Haití en 1879.

Por su parte, Betances, amigo de Martí y Firmin, publicó en español un discurso de Wendell Philipps³¹⁴ sobre Toussaint Louverture y una biografía del Presidente Alexandre Pétion para mostrar su afinidad por los libertadores haitianos. Este gran líder puertorriqueño visitó a Haití en 1870 con vistas de obtener el apoyo del Presidente Nissage Saget para la causa independentista de Cuba y de Puerto Rico. Al respecto, Antonio Gaztambide Géigel señala que el protagonista puertorriqueño de la idea confederativa antillana “viajó precisamente a Haití, en febrero de 1870, con credenciales de *agente interino* de la Junta Central republicana de Cuba y Puerto Rico ante el gobierno haitiano. Casi de llegada, pronunció su famoso discurso ante la Gran Logia Soberana de Puerto Príncipe, en el cual combinó republicanismo y anti-anexionismo al declarar que *Las Antillas para los hijos de las Antillas*”

Entonces, mis hermanos, hemos estado unidos en el pasado de una manera tal que yo no puedo hacer una descripción de Cuba, sin encontrarla consignada en los anales de la historia de Haití. Ya no es posible separar nuestro presente. Lo repito; de un extremo a otro de las Antillas Mayores, se discute un mismo problema; es el

³¹² Martí informa a los generales Máximo Gómez y Antonio Maceo acerca de los trabajos emprendidos con el fin de organizar un nuevo intento insurreccional, a la vez que solicita su adhesión y consejo sobre la idea del resurgimiento en forma “adecuada a nuestras necesidades prácticas, del partido revolucionario”, para oponerlo a quienes “favorecen vehementemente la anexión de Cuba a los Estados Unidos”. Ambas misivas, fechadas el 20 de julio de 1882, las lleva el general Flor Crombet, quien viaja a Honduras. Véase José Martí, *Obras Escogidas en tres tomos*, tomo I, 2007, pp.329-336

³¹³ Louis Lysius Félicité Salomon (30 de junio de 1815 – 19 de octubre de 1888) conocido como Lysius Salomon fue un miembro de la clase comerciante acomodada negra haitiana y luego Presidente de Haití desde 1879 hasta 1888, bajo la vigencia de la Constitución de 1879 y el intervencionismo extranjero. Creó el Banco Nacional y hacia 1880 reanudó los pagos de deuda a Francia. Concedió a una empresa de cable británica el derecho de conectar Puerto Príncipe y Kingston y hacia 1887 negoció para unir Môle Saint-Nicolas con Cuba. En mayo de 1883, Salomon ofreció a los Estados Unidos la Isla de la Tortuga, a cambio de la protección estadounidense. En noviembre, Salomon volvió ofreciendo Môle Saint-Nicolas y Tortuga a EEUU, pero ambas ofertas no fueron aceptadas.

³¹⁴ Phillips Wendell (Boston, 29 de noviembre de 1811 – 2 de febrero de 1884) fue un abogado estadounidense que defendió la causa del abolicionismo y a los indígenas norteamericanos. Miembro de la American Anti-Slavery Society, fue su presidente desde 1865 y estuvo considerado el mejor orador de la Sociedad. Durante la Guerra Civil, Phillips criticó a Abraham Lincoln por su falta de compromiso con la abolición de la esclavitud.

problema del futuro de las Antillas. ¿Quién será tan ciego que no lo pueda ver? Las Antillas atraviesan hoy por el momento más peligroso que se les ha presentado y que jamás se les podría presentar, porque se trata para ellas la cuestión de ser o no ser. Unámonos. Ahora o nunca es el momento de proclamar cristiana y masónicamente: “Unámonos los unos con los otros”; separados nos aplastarán como pigmeos; unidos, formaremos un haz de fuerza que se impondrá sobre nuestros enemigos y que es lo único capaz de salvarnos.³¹⁵

En este sentido, hay que reconocer que Haití ha sido siempre una tierra hospitalaria por sus hermanos caribeños y latinoamericanos que buscaban salirse de la opresión colonial occidental durante el siglo XIX. Este país isleño siempre apoyaba a la concreción de las revoluciones americanas de independencia. Esta solidaridad expresada en distintos momentos históricos genera una simpatía muy natural entre Firmin y Martí. Por cierto, los viajes intelectuales, políticos y diplomáticos que ambos pensadores unionistas realizaron hacia las Antillas les dieron la posibilidad de conocer a más caribeños.

Se podría extender, desde el punto de vista de la recepción ideológica, la influencia del pensamiento humanista de Firmin y Martí al pensador positivista y político mexicano Vicente Lombardo Toledano (1894-1968), quien defendía también la igualdad entre los hombres. Al respecto, Ariel López Fuentes y Trujillo nos recuerda las siguientes palabras de él: “Podría resumirse el pensamiento político del pueblo mexicano en una frase: Todos los hombres son iguales. No hay para los mexicanos razas superiores ni inferiores, sino regímenes de opresión y regímenes de libertad y de justicia”. Esta posible extensión de la insularidad hacia el espejo mexicano puede explicarse, en la actualidad, por la dimensión geopolítica e intelectual que cumple el Gran Caribe incluye la costa pacífica de México.

Martí y Betances admiraban a Firmin. En 1891, cuando sesionó en Washington la Conferencia Monetaria Internacional Americana³¹⁶, Firmin era ministro de Relaciones Exteriores, y coadyuvó a frenar la ofensiva de los Estados Unidos sobre su país. Según

³¹⁵ Antonio Gaztambide, “La geopolítica del antillanismo en el Caribe del siglo XIX”, en *Memorias. Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*, noviembre de 2007, Vol. 4, número 008, Universidad del Norte, Barranquilla-Colombia, pp.1-35. Se puede consultar en <http://redalyc.uaemex.mx>. Véase también, Liliana Cotto Morales, “Mapa biográfico, ruta Betances”, Puerto Rico, Edición LilianaCottoMorales, Diseñadora ZOOMideal, 2015.

³¹⁶ En acuerdo con la Conferencia Panamericana celebrada en Washington de 1888 a 1890 se celebraría una Conferencia Monetaria Internacional con el fin de realizar la uniformidad de la moneda. Crear una moneda internacional para las Américas, así como en el presente lo es el Euro en Europa. El Gobierno de los Estados Unidos se apresuró en convocar la Conferencia Monetaria para principios de 1891.

Estrade, la declaración de Firmin es una de esas cartas que han de figurar en el libro de oro de las cancillerías de la dignidad latinoamericana. Se sabe que Martí, delegado representante de varios países latinoamericanos, brilló en el enfrentamiento a la Conferencia Panamericana y Conferencia Monetaria Internacional que tuvieron lugar en Estados Unidos entre 1889 y 1991, celebradas en aquel invierno de angustia, para repetir la expresión de Martí.

Firmin evoca en su obra *Lettres de Saint Thomas*, en signo de recuerdos memorables, los días en que tuvo distintos encuentros en la casa de Betances en París, al expresar: “¿Qué personalidades eminentes de Puerto Rico, Cuba o repúblicas de Centro y Sudamérica no he conocido en los salones del famoso Antillano?” De hecho, había una afinidad entre nuestros puntos de vista y aspiraciones, lo que constituía un vínculo fuerte y consistente. Incluso en mi ausencia, cada vez se abordaban el problema de las Antillas, me citó de los que él creía deben desempeñar un papel importante. Esta apreciación es sin duda por encima de mi merito; pero, la palabra de Betances era suficiente para que los demás hicieran un artículo de fe³¹⁷

El intelectual haitiano sigue ilustrando su vínculo con varios caribeños. Dice que rara vez Betances falta presentarlo orgullosamente con elogios a los que estaban en sus salones muy visitados. Confesó que el 17 de enero de 1895, el Dr. Betances le había invitado a almorzar con el Sr. Manuel Ruiz Zorrilla, Alejandro Isaac, el senador de Guadalupe, Señorío de Heredia, nacido en Cuba, naturalizado francés en 1870, el ex presidente del Consejo Municipal de París, el ex ministro de Obras Públicas, y algunos otros amigos.

5.3.3. La “Confederación de las Antillas”: una utopía caribeña.

En esta investigación, entiendo por *utopía*³¹⁸ un espacio de resistencia etnocultural. Así que el espacio antillano o caribeño es considerado históricamente como un espacio en

³¹⁷ Firmin, 1910, op.cit, p.115.

³¹⁸ El filósofo argentino-mexicano Horacio Cerutti Guldberg (2006) plantea la utopía como elemento estructural de la cultura. Véase su artículo “Utopía como elemento estructural de la cultura” en Norma de los Ríos Méndez y Irene Sánchez Ramos (coord.), *América Latina: Historia, Realidades y Desafíos*, capítulo: Identidades, México, Editorial UNAM, 2006, pp.107-114. Sin embargo, el término fue creado por el teólogo Tomás Moro (1478-1535), quien publicó, en 1516, *Utopía*, cuyo nombre original en latín es *Libellus - De optimo reipublicae statu, deque nova insula Vtopiae* (en español, Libro Del estado ideal de una república en la nueva isla de Utopía).

constante resistencia en busca de su paz y dignidad. Haití y Cuba comparten hitos de hermandad basada en la identidad revolucionaria. Dicha hermandad se inscribía en los planes de una integración de nuestra América como herencia del proyecto de Confederación Antillana, tal como Firmin honra en su texto “Betances, Martí y el proyecto de Confederación Antillana” publicado en 1907. El articulista haitiano trataba de exponer la dimensión integracionista de dicha confederación.

Al aludir a los hechos de 1898 marcados por la intervención estadounidense, Firmin declaró que “el sueño de la Confederación Antillana permanecerá siempre vivo en un rincón de mi cerebro; pero, cada vez que surge, la idea me provoca un temblor doloroso. Me recuerda inevitablemente a los dos grandes muertos que fueron sus prestigiosos campeones: José Martí, que cayó en Dos Ríos bajo las balas españolas, y Betances, destrozado por la falta de generosidad norteamericana”³¹⁹. Firmin acusó visiblemente a Nuestra América del norte como el responsable del fracaso de dicho proyecto y de la caída de Martí como una gran pérdida para el sueño caribeño.

Esta idea de crear vínculos solidarios ha generado, por supuesto, nuevas formas de geopolítica en el Archipiélago de las Antillas. La primera forma se refiere a la geopolítica revolucionaria que se desplegaba en el Caribe insular durante un siglo y medio, es decir, el periodo que cubre de 1804 a 1959. De hecho, el “antillanismo” se imponía como un ideal geopolítico muy viable al basarse en la solidaridad y el proyecto confederativo antillano. Se consideraba como una alerta de alarma a la integración geopolítica, como un despertador de solidaridad antillana, como un proyecto anti-imperialista colonial europeo y anti-imperialista hegemónico estadounidense. Basta con recordar que Winston Churchill, el primer ministro británico, consideraba las Antillas al igual que las Indias como su espacio privilegiado que le daba la fuerza y los medios de existencia, especialmente el capital y la riqueza, con la posibilidad de establecer la base de un liderazgo comercial y financiero.

La utopía caribeña sigue siendo, en la actualidad, un espacio que busca alternativas de integración y de solidaridad en términos geo-económico y político, a través de la

³¹⁹ Firmin, 1910, ídem, p.115.

existencia de distintas instituciones³²⁰ subregionales. Las más importantes son la CARICOM, el BDC y la AEC. El 4 de julio de 1973, el Tratado de Chaguaramas dio lugar a dos organismos: la Comunidad de los Caribes que se dedica al aspecto político y el Mercado Común de los Caribes – CARICOM que es responsable del aspecto económico y de la integración económica de la subregión. En 1969, en Kingston, un Acuerdo fue firmado y puesto en vigor el 26 de enero de 1970 creó el Banco de Desarrollo para el Caribe (BDC) cuya principal misión es favorecer el crecimiento y el desarrollo económico armonioso de los Estados del Caribe y promover la cooperación y la integración regional con preferencia a los países subdesarrollados. En 1994, la Asociación de los Estados del Caribe (AEC) fue creada cuyo objetivo es unificar al Caribe por Aire y por Mar³²¹. Se considera como el cuarto bloque más importante en las relaciones económicas internacionales y la geopolítica mundial.

5.3.4. El papel del Caribe insular en la conformación geopolítica del Caribe.

El Caribe insular se revela históricamente un espacio geopolítico y, por ende, destaca un papel imprescindible en la conformación geopolítica regional y transcontinental. La ruta de la esclavitud transcontinental ha creado la primera gran forma geopolítica con la dinámica del comercio tricontinental entre África, Europa y América caribeña. Así que la historia del Caribe insular se construye en paradigmas geopolíticos.

En esta perspectiva, quiero resaltar la importancia de considerar la insularidad caribeña como una región de una dinámica geopolítica intensa. Esta consideración analítica permite propulsar al Caribe insular como un foco fenomenológico de los acontecimientos revolucionarios y cambios geopolíticos y, esto sirve para todo el Caribe. Sin embargo, hay que entender originalmente este impulso geopolítico desde las Antillas Mayores a

³²⁰ Cabe señalar que la Organización de los Estados del Caribe Oriental - OECS, creada en 1981, fue la organización que ha podido lograr la forma más avanzada de integración económica en la región al crear una moneda única que duro diez años. Existen una cantidad de instituciones caribeñas como Instituto Caribeño de Salud Environmental (CEHI, 1982); Asociación de Parlamentarios de la Comunidad Caribeña (ACCP, 1996), Centro Caribeño de Desarrollo Administrativo (CARICAD, 1980); Unión de Telecomunicación del Caribe (CTU, 1989); Sistema Caribeño de Seguridad Aérea (CASSOS, 2009); Organización de Meteorología Caribeña (CMS, 1951); Agencia Caribeña de Gestión de las Urgencias Sísmicas (CDEMA, 2009), entre otros.

³²¹ Watson Denis, *L'Association des États de la Caraïbe: l'organisation de la Grande Caraïbe*, Port-au-Prince, Editions BRUTUS, 2013.

partir del ciclo de revoluciones que han sucedido en esta región durante los dos últimos siglos.

El término de geopolítica³²² está asociado al nombre del geógrafo Karl Ernst Haushofer (1869-1946), quien, al referirse a la constante lucha de los sujetos políticos por su espacio físico, argumenta que la localización geográfica de un Estado determina su comportamiento político y su relación internacional. El geógrafo Friedrich Ratzel (1844-1904) es el autor de la conocida fórmula de que el hombre es un pedazo de la tierra. Su postura influía a los difusionistas, anti-evolucionistas, a finales del siglo XIX, como respaldo epistémico; recordamos que el difusionismo sostiene que no hay un solo foco de difusión de la cultura sino muchos. Edmundo Walsh (1885-1956) dice que la geopolítica es “una ciencia que pone los datos de la geografía al servicio del arte de gobernar”. Por su parte, el geopolitólogo francés Yves Lacoste define la geopolítica como “rivalité de pouvoir sur un territoire” (rivalidad de poder sobre un territorio); la coyuntura geopolítica particular se analiza y se explica desde una perspectiva de evolución a lo largo de la historia. La concepción geográfica de la geopolítica ha evolucionado en el seno del sistema-mundo moderno.

Es imposible concebir empírico y epistemológicamente una geopolítica antillana/caribeña o reflexionar sobre esta geopolítica sin tener en cuenta de manera exclusiva las Antillas Mayores (Haití, Cuba, Puerto Rico, República Dominicana y Jamaica); lo que evitaría una caricatura geohistórica perturbadora al entendimiento del conjunto del Archipiélago de las Antillas en general y a la comprensión de la conformación de su identidad cultural. De la misma manera no se puede discutir el liderazgo haitiano debido a la revolución de 1804 en ese proceso identitario y el cambio paradigmático cubano de 1959 en la

³²² En el campo de la geopolítica y de la geoestrategia globales, es decir, del manejo estratégico de los intereses geopolíticos de los Estados en escala mundial, el profesor norteamericano de origen polaco Zbigniew Brzezinski, junto con los profesores Samuel P. Huntington, Jan Tinbergen, C. A. Zebot, E. Goodman, Pitirim Sorokin, Raymond Aron y otros, formuló a fines de los años 50 y durante la década de los 60 la teoría de la convergencia, que sostenía que no obstante las grandes diferencias políticas y económicas y la animosidad entre los Estados Unidos y la Unión Soviética durante la segunda postguerra, su desarrollo científico, tecnológico e industrial les conduciría hacia una creciente aproximación en sus sistemas de gobierno y de organización social, en el marco de una “desideologización” y despolitización —entendidas no en el sentido de la muerte de las ideologías sino de la superación de los dogmatismos— que privilegiarían las cuestiones económicas y productivas sobre las ideológico-políticas.

conformación geopolítica caribeña en la era moderna, todo pasó dentro de un siglo y medio.

Sin embargo, hay que reconocer que la geopolítica caribeña ha generado distintas formas de disputas de poderes y alianzas políticas coyunturales en el proceso histórico de las Antillas. Mi postura analítica al respecto se focalizaría en la búsqueda de entender (1) el papel de las “fronteras” en la geopolítica caribeña, (2) el ¿por qué tantos intereses imperialistas en la zona antillana?, (3) los recursos naturales “deseados” de la región insular y (4) las alianzas de coyunturas, al tomar en cuenta el juego de los paradigmas geopolíticos desde tanto afuera como adentro del espacio antillano.

Parte de esta perspectiva analítica de la geopolítica caribeña y, de acuerdo con la imbricación de la conformación identitaria antillana desde la época de las independencias, subrayo una serie de denominaciones, a saber, la geopolítica imperialista colonial, la geopolítica revolucionaria, la geopolítica desde la solidaridad antillana o el Antillanismo, la geopolítica imperialista-hegemónica estadounidense y la geopolítica desde la perspectiva integracionista. Son formas geopolíticas que permiten, en el marco de las relaciones internacionales y del panorama mundial, entender el espacio caribeño en su “totalidad” histórica. No pretendo desarrollar ampliamente estas formas aquí por no perder el hilo conductor de la investigación, ya que tampoco es necesario.

En efecto, el proyecto de una Confederación de las Antillas o el Antillanismo - impulsado por Betances, Hostos, Martí y Firmin entre otros – no es la única ni la primera forma geopolítica observada en el espacio-tiempo caribeño. Resalto por lo menos tres entre otras que son fundamentales y que marcan más a la historia geopolítica caribeña del siglo XIX:

- El comercio intercontinental mediante el proxenetismo de los negros africanos y la esclavitud como base económica de la colonización occidental europea, incluso la observación de distintas luchas imperialistas entre las potencias europeas por tener el control del espacio insular;
- La revolución de independencia haitiana impulsa dos cosas: una es la “solidaridad a la libertad” brindada a los países de la región subcontinental y la otra tiene que ver con los impactos de esa revolución sobre el resto de la región insular y transcontinental, hasta que surgió – a finales del siglo - la idea de confederar las

Antillas como recursos ideológico-estratégicos y respuesta geopolítica al imperialismo europeo y estadounidense;

- El desarrollo imperialista del proyecto político-hegemónico y estratégico de los Estados Unidos en el Caribe y Latinoamérica vía la aplicación del *monroísmo*. Esto llevó a cabo la militarización de la región con una fuerte dislocación de la política nacional.

5.4. ¿Es posible re-pensar “Latinoamerindia” desde el “Caribe insular”?

Esta interrogación que parece ser pertinente, muestra claramente, al nivel epistémico, el límite de mi investigación al tratar el tema del “Caribe insular” como crítica epistemológica respecto a un acercamiento del pensamiento latinoamericano. Latinoamérica versus América Latina, en su concepción fundadora, plantea problemas teóricos y epistémicos de manera muy profunda al pretender definirse como un espacio etnohistórico y transcultural, puesto de manera inclusiva y unida, en el continuum espacio-temporal subcontinental. Sin embargo, el término es muy excluyente en su significado conceptual, en cuanto a los indígenas y los negros. Por esta razón, prefiero usar el vocablo de *Latinoamerindia* (Carlos Lenskerdorf) o *Afroindoamérica* (Jesús María Serna) para reducir el margen de lo exclusivo y no generar aquí un debate epistemológico en torno a su historia genealógica y etimológica. No pretendo discutirlo en este trabajo, pero en el futuro será necesario.

Parto de una inquietud epistemológica, desde el campo de la etnohistoriografía, a saber, si el Caribe está fuera o dentro del espacio latinoamericano, al referirme a “lo borrado” multiforme y multidimensional – *lo invisibilizado* - que está presente en el pensamiento latinoamericano, las prácticas etnopolítico-culturales y los discursos académicos. En realidad, pensar o repensar Latinoamérica desde el Caribe insular sin que se haya podido establecer el fundamento de una epistemología inclusiva no parecerá tarea fácil ni siquiera permitirá abordar con evidencia el futuro del subcontinente. Para tratar de sostener una postura positiva, me apoyé en Martí, quien afirmó que “En el fiel de América están las Antillas”³²³. Esta frase hipotética permite distanciarme con los discursos

³²³ José Martí “El tercer año del Partido Revolucionario Cubano” en José Martí, *Nuestra América y otros escritos*, Buenos Aires, ediciones El Andariego 2005, p. 82,83. Citado por Juan Francisco Martínez –Pería, “Tempestad en el Caribe. El pensamiento crítico de José Martí y Joseph Anténor Firmin” [CLASE], en:

malintencionados y retrogrades que excluyen al Caribe insular del espacio latinoamericano.

Al considerar el postulado emitido por Enrique Dussel³²⁴, quien afirma que el pensamiento moderno latinoamericano empieza en el Caribe y remontaría hasta los años 300 AV. J-C., nos da un paso adelante en la medida en que tal supuesto se compruebe empírico y científicamente. El filósofo mexicano de origen argentino escribió que el caribeño Toussaint Louverture, el primer negro y protagonista de la revolución de independencia haitiana, se considera como uno de los pensadores-precursores del pensamiento crítico latinoamericano. Dussel nos abre a todos, la puerta epistemológica que permite sostener una postura crítica desde el Caribe insular y, asimismo, comprobar nuestra hipótesis de que se puede hacer una reflexión crítica sobre Latinoamerindia respecto a lo excluido tal como expuesto en la historiografía.

El siglo XIX se presenta como un punto nuclear en términos de la construcción del conocimiento latinoamericanista y, como un periodo histórico esencial para asentar epistémicamente el pensamiento crítico caribeño. En este sentido, Firmin y Martí juegan un papel imprescindible e indiscutible, no sólo en su cosmovisión trascendental sino también en su rescate ideológico de esbozar una epistemología caribeña des-colonizadora que pretenderá impactar en el imaginario colectivo de los americanos y en el mundo entero. En esta perspectiva, la obra de ambos autores fundamenta dicho pensamiento y los asigna a ellos un marco conceptual de referencia en el ámbito del conocimiento empírico.

La problemática del Caribe en el proceso de la construcción de un “pensamiento latinoamericano unitario” es a la vez evidente y compleja. Así que se puede preguntar ¿Por qué el Caribe está tratado como un espacio aparte en el pensamiento latinoamericano? ¿Cómo interpretar la denominación de “América Latina y el Caribe” en una epistemología unitaria? ¿Cómo se delimita el espacio caribeño? ¿Qué peso tiene la historia de los imperialismos sobre la formación identitaria caribeña? ¿La división

Curso virtual “Historia del Pensamiento Latinoamericano”, *Programa Latinoamericano de Educación a Distancia*, Centro Cultural de la Cooperación, Buenos Aires, septiembre 2013.

³²⁴ Enrique Dussel, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino”*, Siglo XXI editores, 2009.

ideológica del Caribe como el fruto de la geopolítica mundial o como la búsqueda de nuevos espacios geo-mercantiles? ¿En qué la insularidad caribeña destaca un papel imprescindible en la conformación identitaria latinoamericana? Seguramente, no tenemos las respuestas concretas, precisas y directas, debido a la dimensión de la complejidad que presenta el espacio insular, sin embargo, se puede escudriñar dentro los parámetros geo-etnohistóricos y culturales una posible explicación.

La producción de discursos sobre el espacio-tiempo caribeño en la era posmoderna coincide con los intereses geopolíticos de los Estados y la agenda de la globalización globalizante. De hecho, el tema se vuelve más complejo en cuanto a ser relacionado con el paradigma latinoamericano. Es importante interrogarnos sobre lo caribeño. ¿En qué el Caribe insular puede ser percibido como un eje etnohistórico para Latinoamerindia en un contexto de la globalización cultural tan evidente? ¿Por qué es necesario tomar en cuenta la experiencia insular en una redefinición del ideal latinoamericano y un nuevo horizonte de pensamiento crítico latinoamericano?

La experiencia del Caribe insular en la geohistoria regional se revela fundamental para delinear el horizonte de un ideal latinoamericano en el sentido en que permite, por un lado, asumir una reflexión crítica desde el punto de vista etnocultural y, por otro lado, proyectar un futuro más inclusivo de los pueblos en el ámbito ético-político. El horizonte, diría Patrice Vermeren, se percibe como un espacio que se abre al pensamiento y la actividad. El filósofo busca hacer entender que la creatividad humana expresa una pluralidad de pensamientos y conocimientos, que es imposible negar en nuestros tiempos.

Las experiencias revolucionarias insulares de 1804 (Haití) y 1959 (Cuba) son determinantes en los parámetros explicativos del destino de los pueblos caribeños y latinoamericanos, las cuales se conciben como modelos a contrapelo frente a la alternativa imperialista y, se consideran entonces como anti-modernidad capitalista. En este sentido, el Archipiélago antillano se erige como un foco revolucionario fenomenológico para la etnohistoria de los pueblos de la región y, asimismo, como un eje etnohistórico para Latinoamerindia en cuanto a la búsqueda de su futuro camino ideológico frente a los desafíos de la globalización. Durante todo el siglo XIX, el Caribe insular manifestó

persistentemente la idea de proyectar una alternativa unitaria que incluye la región latinoamericana. Como decía Félix Ojeda Reyes citando a Betances

La era de la justicia que se aproxima verá brillar al Libertador, el primero en la guerra, el primero en el Consejo, el primero en la organización de los pueblos, el primero en la gloria de la Patria; y es bajo la sombra del hombre augusto de Bolívar que tenemos que esforzarnos en hacerle la guerra a la guerra y en establecer para siempre la solidaridad más poderosa y respetable entre las naciones suramericanas³²⁵.

En términos sintéticos, trato de dar una respuesta al conjunto de preguntas antes mencionadas, la cual permitirá nutrir el debate y dejar abierto el espacio discursivo sobre la verdad histórica del subcontinente - en la óptica de desarrollar alternativas etnohistoriográficas de pensamiento. Esto exige una revisión de los paradigmas dominantes que dificultan la valoración identitaria de la región y, proyecta una nueva forma de abarcar la historia desde la realidad insular. El Caribe es ante todo un laboratorio ideológico revolucionario en materia de teoría de resistencia en el continente americano. Así que la historia latinoamericana compacta, en sus bases iniciales, con la del Caribe antillano o insular, por haber sido una consecuencia etnohistoriográfica de la revolución haitiana de la cual el libertador Simón Bolívar recibió la solidaridad antillana para rendir posible su sueño de una América libre.

³²⁵ Estas palabras fueron pronunciadas en París el 24 de julio de 1883, por el Dr. Ramón Emeterio Betances. Véase Félix Ojeda Reyes en su artículo titulado “La impresionante labor antillana de un revolucionario puertorriqueño”. Fuente original: *La Revue Sud-Américaine*. París, 15 de agosto de 1883.

Tercera parte: Prospectiva antropológica y conclusiones.

La tercera parte intenta concluir la investigación con dos capítulos. En el primero, se propone, como trabajo prospectivo, enfatizar un nuevo enfoque antropológico que lleva por título “Antropología del semejante”. Dicha antropología tiene base fundamental en los planteamientos de Firmin y Martí acerca del hombre como sujeto natural, universalista y de buena convivencia. El segundo presenta las conclusiones parciales de la investigación que constituyen tres etapas

- Comprobar o no la hipótesis inicial de la investigación, a saber, si Firmin y Martí se consideran como unos de los precursores-teóricos del pensamiento crítico caribeño y de la antropología crítica
- La debilidad y los retos del trabajo en términos de visión prospectiva.
- La contribución de dicho “trabajo” para el desarrollo de las ciencias del hombre y “antropológicas” en el Caribe incluso para los Estudios Latinoamericanos.

6. Propuesta para una “antropología del semejante”.

*Cuando viene la necesidad de identificarse frente al Otro,
la identidad aparece mirando a la alteridad.*

En este capítulo se busca indagar en el pensamiento de Firmin y Martí una base epistémica para esbozar un nuevo enfoque antropológico basado en “lo semejante” y el “buen vivir” en la diversidad humana y la ética de la diferencia. En esta perspectiva, se enfatiza sobre la visión ontológica del ser humano que ambos abrazan a través de sus conceptos de “igualdad natural de las razas humanas” e “identidad universal del hombre”, respectivamente. Su postura no es solamente una gestación epistemológica frente al pensamiento dominante occidental sino también una invitación a una nueva forma de pensar realmente el *ser* humano dentro de la comunidad humana. Se trata de pensar los seres humanos no como “Otros” sino como “Semejantes” que incluye aceptar el “Nosotros Mismos” en la diferencia y diversidad etnocultural.

Estos pensadores han impulsado una revolución epistemológica, al replantear la cuestión del hombre desde el Caribe Insular. Esta postura se orientará hacia el horizonte de posibilidades que las sociedades humanas tienen para convivir juntas. Esto me conlleva a dirigir mi preocupación sobre el devenir de la antropología en la región como disciplina, en cuanto a la manera en que se adquiere y divulga el saber antropológico. Pues, Firmin y Martí han trazado la vía para sostener dicha orientación epistemológica y antropológica que descansa en la revisión y el replanteamiento de la teoría de la mentalidad humana. Esta revisión cognoscitiva de la mentalidad humana está basada en una nueva percepción sobre el Otro: la aceptación mutua del ser humano como semejante o, mejor dicho, el reconocimiento del Otro.

6.1 Fundamentos epistemológicos.

La “antropología del semejante” es una postura teórica y epistemológica en prospectiva que tiene como punto de partida la aceptación de “vivir humanamente juntos”³²⁶ la historia totalmente o relativamente común en la diversidad cultural y reconocer también los valores del “Otro semejante”. Su principal objetivo es promover dentro las ciencias antropológicas y humanas una pluralidad epistémica dónde cualquier grupo social o asociación comunitaria puede identificarse como sujeto y a la vez objeto de sus prácticas cotidianas. Para fundamentarse en el espacio-tiempo de la hermenéutica, se basa epistémica en la analogía de la “estrategia de la hormiga”³²⁷ como referente convivencial y ético-pragmático; ser hormiga es legionario, solidario, emancipador e industrial. Asimismo, se busca recuperar a nivel teórico-analítico-epistemológico el sentido histórico-cultural común de las sociedades humanas hacia una ética de las prácticas culturales cotidianas.

Para sostener y argumentar mi postura, buscaré mostrar que la antropología en los tiempos actuales va más allá del estudio del hombre en sus particularidades o en su condición lejana, sino que también abarca lo relacional, lo convivencial y lo dialéctico entre “el Otro y Yo” o “Nosotros y los Otros” en el mismo espacio-tiempo. La antropología ha de rebasar lo tradicional y abrirse a la convivencialidad humana como catalizadora ideológica de las prácticas etnoculturales cotidianas y costumbres inter-valoradas e incrementadas.

En esta perspectiva, coincido con Tadashi Yanai³²⁸, quien dice que “estamos obligados, tanto lógico como éticamente, a considerar todas las sociedades humanas, no como “otras”, sino como “semejantes” siendo al mismo tiempo “diferentes”. Para fortalecer el

³²⁶ Esta noción surge de la perspectiva de Rossana Cassigoli, quien sostiene que se trata de la “capacidad de reconocer y aceptar al Otro en torno de una vida común o de un sentido común”.

³²⁷ Según Ramos las hormigas, por cierto, tienen una capacidad de comunicación entre ellas que incluso supera la de los humanos. (La estrategia de la hormiga, Elías Ramos - sábado, 23 de marzo 2013) <http://www.arndigital.com/economia/opinion/402/la-estrategia-de-la-hormiga/>. Las hormigas son capaces de complejas estrategias de resolución de problemas que podrían aplicarse ampliamente como técnicas de optimización. Una hormiga individual busca alimento caminando de forma caótica, mientras que la búsqueda colectiva de comida se hace de forma ordenada, (según “Proceedings of the National Academy of Sciences” por UniversoCanario/Agencias el 27/05/2014. <http://www.universocanario.com/ciencia-tecnologia/mundo-verde/comida/hormigas/>).

³²⁸ Tadashi Yanai, “De “lo otro” a “lo semejante”: propuesta para una etnografía de futuro”, publicado en la revista “*Mitológicas*”, Centro Argentino de Etnología Americana, Buenos Aires, No.10, 1995, pp.53-60.

aspecto teórico, me apoyaré parto de la teoría del estadio del espejo de Jacques Lacan, quien tematiza dicho estadio como formador de la función del yo desde una perspectiva de experiencias psicoanalíticas. Pues, la contribución de Tadashi y Lacan, en el marco de esta propuesta, es puesta como una complementación a las posturas de Firmin y Martí.

Así que la “antropología del semejante” se quiere ser un marco teórico-epistemológico y crítico de la antropología contemporánea y, que tendrá como fines utópicos cambiar la percepción del mundo actual sobre los seres humanos en el cual las prácticas de la esclavitud moderna y el rechazo humano se intensifican cada día y el racismo se institucionaliza con más seguridad. Dicha antropología privilegia una epistemología unitaria e integrativa donde el hombre está obligado a convivir digna y convivencialmente con sus pares dentro de las sociedades humanas como parte de la naturaleza. En esta perspectiva, rechaza toda idea de considerar al hombre como un invisibilizado, un oprimido, un dominado, un explotado y un desconocido en su propio espacio vital. Por cierto, trata de abarcarlo como una unidad existencial más allá de las fronteras científicas que representan, en gran parte, la expresión del antagonismo radical entre los diferentes mundos.

La “antropología del semejante” servirá como un “elemento de base” para la comprensión del saber antropológico en nuestros tiempos globales. Además de reconocerse en el pragmatismo hormiguésco, se fundamenta, desde la perspectiva hermenéutica de la cultura, en la trilogía: Identidad cultural – Otro semejante – Mestizaje; lo que sintetizamos por “MOI” que es un pluri-yo. Este pluri-yo expresa el grado de semejanza que existe ontológicamente entre los seres humanos y traduce una posibilidad de soñar un mundo mejor del que vivimos. No se trata de un “yo” autorreferencial y autoestimado como se presenta en varias posturas, as{*i yo pienso* (Descartes), *yo soy* (Firmin), *yo hablo* (Foucault) entre otras, sino ostenta un “yo” relativista, inclusivo, integracionista y solidario. A diferencia de Descartes y Foucault, adscritos al pensamiento dominante-, el “yo” firminista busca reivindicar su lugar dentro del pensamiento universal, es decir un reconocimiento basado en lo etnocultural. Pues, dicha antropología pretende proyectar la solidaridad entre los seres vivos y el sentido común como finalidad humana.

La identidad cultural, considerada como el alma etnohistórica del individuo o de la colectividad, mantiene ligados los vectores determinantes de la cultura en el proceso de la reproducción humana -a nivel político, socioeconómico y etnocultural en un contexto determinado³²⁹. Dicha identidad permite mantener la relación temporal entre el pasado y el presente en la explicación de las prácticas humanas. Se enraíza, como decía Sélim Abou,³³⁰ en la identidad étnica. En este sentido, la identidad cultural descripta, de manera constante, es el vínculo del *yo* con el *Otro* más lejano de la especie humana.

El mestizaje se hace presente en las relaciones reproductivas del reino animal como un factor determinado que la naturaleza ejemplifica. Expresa, en cierto sentido, el grado de convivencia de la especie humana – entre diferentes sociedades y culturas. Según cierta visión europea del mestizaje, se sostiene que “En América Latina, igual que en África, el periodo colonial es el periodo más crucial de la cuestión del mestizaje. Sin embargo, a diferencia del mundo colonial anglosajón, América Latina conoció un pluralismo racial más fuerte, por razones histórico-culturales y del vínculo con el ambiente geográfico particularmente. El mestizo es el testigo del encuentro biológico entre europeos e indios o negros, entonces, el crecimiento de la población indígena está acompañado del mestizaje”³³¹. Fernando Ortiz³³² interpreta esa etnorealidad del tiempo colonial como un tipo de *transculturación*, para rebasar no solo la noción malinowskiana de *aculturación* sino también la visión etnológica reductiva de los europeos.

El objeto de estudio de esta antropología se focaliza en el “Otro semejante” como portador de la reflexividad antropológica, es decir, abarca al “hombre” en la explicación multidimensional o la multidimensionalidad explicativa de sus experiencias individuales o colectivas y prácticas etnoculturales cotidianas que marcan su existencia humana. La valoración del capital humano será el núcleo de dicha antropología en prospectiva. Desde el punto de vista conceptual, esta antropología dimensionaría las nociones como

³²⁹ Elinet Daniel, *Haití en la construcción de la identidad cultural latinoamericana: historiografía y realidades etnoculturales (1801-1821)*. Tesis de maestría en Latinoamericanos, FFyL-UNAM.

³³⁰ Sélim Abou, *L'identité culturelle. Relations interethniques et problèmes d'acculturation*, Paris, Editorial Anthropos, 1981.

³³¹ Bernard Grunberg & Monique Lakroun (Eds.), *Histoire des métissages hors d'Europe. Nouveaux Mondes? Nouveaux peuples?* Paris, L'Harmattan, 1999, pp.6-79. "Groupe de Recherche sur les Mondes Extra-Européens".

³³² Fernando Ortiz, *El Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, La Habana, Jesús Montero, 1940.

“Aceptación del Otro como Semejante, Memoria individual y colectiva, Pluralidad epistémica, Diversidad y Resistencias culturales, Solidaridad humana y Ética moral; aquellas nociones permitirán a cualquier grupo social o asociación comunitaria identificarse no solo como categoría sociocultural sino también como base epistémica de sus prácticas cotidianas” - que descansan en una ética de las prácticas etnoculturales.

En otros términos, la “antropología del semejante” abarca al hombre como *sujet-o-bjeto* de sus propias experiencias en tanto como teoría de conocimiento que propuesta de alternativas. Es decir, el hombre es a la vez sujeto y objeto de sus propios estudios sobre la realidad práctica cotidiana donde prevalece la relación³³³ “yo ≈ el Otro”, ya que “el Otro no es sino el reflejo del yo mismo”. Se presenta como el eje epistemológico central y las posibilidades de convivencialidad humana que el ser humano tiene para mantener dicha relación. En la misma óptica, Eduardo Galeano señala a Carlos Lenkersdorf quien explica la filosofía convivencial de los Mayas y su cosmovisión cuando afirma que “soy otro tú y tú otro yo”³³⁴-, al puntar la necesidad de ver al Otro de manera diferente en el horizonte ético-ontológico desde la dinámica de las prácticas cotidianas. Donde la felicidad de uno implica el sufrimiento del Otro, diría Pablo Casanova, al promover “otro mundo posible”³³⁵. De la misma manera, Henry M. Mora coincide con estos pensadores al decir “yo vivo si tú vives, yo soy si tú eres”³³⁶.

Es importante puntar una necesidad de replantear en la región la cuestión del saber antropológico en sus fundamentos epistémicos y proyectar otra visión más inclusiva e integrativa con respecto al estudio del hombre y su universo inmediato. Esto me permite considerar la ciencia antropológica como una disciplina científica a vocación cognoscitiva en su proceso evolutivo y, la disciplina más reflexiva en la explicación de la realidad humana y el entendimiento diverso del desarrollo humano. Su mayor problema

³³³ Se refiere a la filosofía de la relación de Edouard Glissant y, la dialéctica entre la realidad y los sujetos sociales de Emir Sader.

³³⁴ Eduardo Galeano expreso esta frase al referirse a su libro *Los hijos de los días* (2012), Madrid, Siglo XXI editores, el día 5 de noviembre de 2012, UNAM, Sala Netzahualcóyotl – Centro Cultural, México, D.F.

³³⁵ Pablo Casanova apuntó esta declaración en su conferencia magistral dada en la Conferencia Latinoamericana y Caribeña de las Ciencias Sociales- CLACSO, el día 6 de noviembre de 2012, Local – Hotel Hilton – Centro Histórico, México, D.F.

³³⁶ El autor plantea esa dialéctica para fundamentar su propuesta “Una Economía para la vida” en el seminario de doctorado que impartió con los Doctorantes en Estudios Latinoamericanos durante 3 sesiones, de 19 al 21 de febrero de 2013, UNAM.

ha sido siempre, en sus tiempos histórico-evolutivos, el paradigma de su objeto de estudio desde el cual despliegue una diversidad de enfoques explicativos sin llegar a una cohesión epistémica. No es inadecuado, sin embargo, señalar algunos de esos enfoques que han permitido el alcance antropológico y al mismo tiempo plantear problemas epistemológicos de las ciencias antropológicas en el continuum espacio-temporal de la humanidad.

Para vislumbrar dicha postura con más claridad y acceder a una mayor comprensión de tal propuesta, es menester resaltar brevemente las principales tendencias de carácter interpretativo de la antropología en su proceso evolutivo. Son fundamentales los siglos XIX, XX y XXI para puntear este recorrido histórico. No es esta una revisión de las doctrinas y posturas antropológicas, pues ya se realizó en el capítulo II, se trata, más bien, de explicar de dónde viene el motivo de plantear un nuevo enfoque antropológico, en nuestros días, desde una teoría de lo semejante.

6.1.1. La visión etnológica tradicional de la antropología.

El siglo XIX es reconocido como el siglo de la fundación de la antropología como disciplina científica. En aquel periodo, la disciplina fue orientada hacia lo exótico, el estudio de los pueblos lejanos en su cultura y su visión del mundo, pero desde la perspectiva europea dominante. Los intelectuales europeos afirmaron la existencia de pueblos primitivos para justificar la colonización y la esclavitud. A partir de aquel momento, nació la idea de raza que dio lugar al racismo intelectual y la otredad negativa.

La tendencia de la época era explicar el origen del hombre y el por qué las sociedades humanas resultaban tan diferentes en su evolución. De allí surgió el debate entre los que creían en un solo origen y los que defendían la postura contraria. Ambas posiciones llegaron a la conclusión de que la comunidad humana se divide en razas superiores y razas inferiores. Según los europeos, los pueblos lejanos que habitaban África, Asia y América eran inferiores con respecto a ellos. Así que las nociones de “Nosotros” y “los Otros” se volvieron antagonistas, dos extremos de la expresión cultural y, justificaron la antinomia fronteriza entre el Viejo y el Nuevo Mundo.

Durante el periodo en que esta tendencia marcaba su notoriedad, no existía la posibilidad de pensar en la convivencia humana mucho menos la idea de que todos somos seres humanos semejantes. Además, el Otro no era considerado como un ser de plena existencia sino como una especie de criatura que merecía ser esclavizada por sus pares blancos. Esta percepción de lo racial permitía a Europa construir su identidad cultural en la otredad negativa; lo que Emma León³³⁷ señala como el borramiento de la alteridad. En los tiempos actuales, dicha identidad que fue fundada en la falsead científica, está agotada con esperanza de buscar otros caminos de mantenimiento a través de los modelos capitalistas.

Estas reflexiones interpelan sobre el devenir de la disciplina, ya que no se trata de fronteras abismales entre razas sino de traspasos a otros modelos de representación social y cultural respaldados por los Estados políticos. Como decía Marc Augé, el camino del etnólogo es un camino sin retorno. Sin embargo, reconoce que el espacio antropológico es necesariamente histórico, ya que es un espacio invertido por grupos humanos; en otros términos, es un espacio simbólico donde se estrechan la identidad, la relación y la historia³³⁸. Entre los ricos que erigen barreras culturales y muros espaciales y el resto de la sociedad nacional que creen en una sociedad unida como utopía alcanzable, se interpone nuestra visión que es la convivencialidad humana puesta como meta utópica.

El antro-po-etnólogo francés, en busca de explicar el mundo humano actual por la circulación de las personas en el espacio-tiempo global, esboza una antropología de la movilidad que tiene por base dos nociones principales, por una parte la frontera y, por otra, la utopía. El autor expresa que la frontera no es una barrera, sino un paso, ya que señala, al mismo tiempo, la presencia del Otro y la posibilidad de reunirse con él³³⁹. Mientras afirma que necesitamos la utopía, no para soñar con realizarla, sino para tender hacia ella y obtener, así, los medios de reinventar lo cotidiano. En esta óptica, sobre el terreno de la utopía, el etnólogo coincide con Horacio Cerutti quien hace de la utopía un elemento estructural de la cultura y un espacio de resistencia social.

³³⁷ LEÓN, Emma, *Los rostros del Otro. Reconocimiento. Invención y borramiento de la alteridad*, Madrid, Editorial ANTHROPOS, 2009.

³³⁸ Véase AUGÉ, Marc, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Flammarion, 1994, p.14. En su primer capítulo intitulado "L'espace historique de l'anthropologie et le temps anthropologique de l'histoire", el autor traza el proceso evolutivo de la tradición etnológica para entender cuál es la verdadera misión de la disciplina en nuestros tiempos.

³³⁹ Auge, 2007, op. cit, p. 21.

6.1.2. La antropología en la era moderna y de la mundialización de la cultura.

Hoy en día, la palabra de “antropología” está en todas las salsas.

Marc Augé

Los siglos XX y XXI están apegados a la colonialidad de saber, la esclavitud moderna y al desarrollo de la cultura mundializada. La antropología va dejando de ser el objeto del hombre lejano, oprimido y esclavizado sin capacidad inventiva para convertirse en el objeto de explicación de hombre consumidor del mundo capitalista. Dentro de este paradigma, el racismo y la negación de otra cultura reviven y se alimentan cada día por los problemas fronterizos, la xenofobia, la explotación humana transnacional y la mundialización de la cultura. Esta complejidad favorece el desarrollo de una cantidad de enfoques antropológicos desde distintas perspectivas históricas³⁴⁰. En este aspecto, la disciplina enfrenta un mayor problema en su base epistémica al pretender ser el marco explicativo de todas las prácticas del hombre y tributaria de las demás ciencias. Por su parte, Marc Abélès lo interpreta como los retos de la globalización. No obstante, para Marc Augé la disciplina destaca, hoy en día, con nuevos objetos de reflexión. Lo que determina las preocupaciones de Leví-Strauss en cuanto a la antropología frente a los problemas del mundo moderno.

Marc Abélès³⁴¹ representa uno de las figuras más **catedráticas** del estudio de la antropología del espacio en la era de la globalización y frente a la cultura mundializada. El autor se enfoca, al igual que Geertz, sobre los estudios culturales desde lo local hacia lo general para explicar los nuevos paradigmas y retos de la disciplina en nuestros días. Afirma que el espacio antropológico ha sido, por mucho tiempo, identificado a una dialéctica sutil entre identidad y alteridad. A falta de tener en frente un otro lejano y

³⁴⁰ Para tener más detalles sobre esa diversidad de antropologías, véase Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar, *Antropología del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*, México, Co-editoriales CIESAS/UAM/Univ-Iberoamérica, 2009. En esta obra, el autor invita a problematizar narrativas disciplinas que ocultan la multiplicidad y singularidad de las prácticas antropológicas en diferentes lugares del mundo como en Japón, Siberia, China, México, Francia, España, África, Reino Unido, Perú, Australia, India y Brasil. Desafortunadamente, la región caribeña no figura en el catálogo antropológico del autor.

³⁴¹ Marc Abélès, *Anthropologie de la globalisation*, Paris, Editions Payot & Rivages, 2012.

exótico, se distanciaba del individuo o grupo cercano para poder construir “su” identidad³⁴². Sin embargo, más allá de la razón crítica del autor, la visión occidental de la antropología continúa siendo un paradigma dominante en la evolución de la disciplina, sobre todo con la influencia de las teorías posmodernistas que se desarrollan en los países más avanzados.

Al preguntarse si no es tiempo de superar una oposición más o menos rígida entre uno mismo y el Otro, entre el sujeto y el objeto, el antropólogo propone repensar lo que se podría llamar los “regímenes de alteridad” como una de las evoluciones positivas de la antropología. El lugar de la alteridad, dice Abélès citando a Marc Augé, resulta ser desplazado y, en cierta medida, es interiorizado³⁴³. La propuesta de Abélès, desde una consideración crítica de la antropología francesa, tendría sentido en la medida en que si se observa que es una disciplina que está a punto de desaparecer en el país pionero de la etnología exótica debido a la toma de decisiones de eliminar cursos y plazas de dicha disciplina en las universidades francesas por las autoridades de la Educación Superior. Como decía el filósofo e historiador francés Blanckaert nunca la antropología francesa ha sido provinciana, fue simplemente parisina. Además, e dicha antropología trae consigo, hoy en día, la mancha de la vergüenza humana que parece difícil quitarla ante las sociedades ex-colonizadas.

Estas sociedades, desde hace mucho tiempo, han sido el terreno privilegiado de la etnografía. Marc Abélès reitera que, debido a los grandes problemas que confronta la antropología como las formas globales de la violencia, la decadencia del Estado-nación, la cuestión migratoria y transnacional, las dimensiones culturales, la emergencia de la global-política, es menester tener una reflexión crítica sobre la investigación etnográfica desde un replanteamiento del concepto de cultura. En esta perspectiva, el autor propone, para la investigación antropológica, evidenciar la implementación de una etnografía que abarcará los aspectos más contemporáneos de nuestras sociedades como la ciudad, la política, los medios, las instituciones y las empresas transnacionales. Son aspectos que constituyen objetos legítimos de investigación hoy en día y, que permitirán la disciplina

³⁴² Abélès, 2012, ídem., 2012, p.79.

³⁴³ Marc Augé, “Qui est l’autre? Un itinéraire anthropologique”, *L’homme*, 103, 1987, p.7-26. Abélès, 2012, ídem, p.80.

salirse de su contención exótica. Es importante entender de qué manea estas reflexiones nos ayudan a repensar la antropología a partir de las prácticas humanas.

Por su parte, Marc Augé³⁴⁴ expresa que, en una época donde se habla a la vez de la mundialización de la cultura y del respecto de las diferencias, la antropología es más que nunca necesaria y posible a partir de una triple experiencia: experiencia de la pluralidad, de la alteridad y de la identidad. Es necesaria para analizar la crisis del sentido social generalizado al conjunto del planeta. Es posible en la medida en que su tradición, su procedimiento y su objeto (la relación del Otro con los demás) le permiten adaptarse con los cambios de escalas que acompañan la aceleración de la historia, la reducción del planeta y la individualización de los destinos³⁴⁵. Esta necesidad posible o posibilidad necesaria no podrá resultar positiva si las sociedades continúan siendo unas “otras” lejanas y exóticas, si la explotación del hombre por el hombre sigue siendo una práctica humana incuestionable.

El autor pone, también, énfasis en las migraciones y los viajes para desarrollar su postura antropológica. De hecho, recurre al uso metafórico de la noción de “nomadismo” para denominar la movilidad actual, “sobremoderna”, cuando “sobre”, dice él, designa la sobreabundancia de causas que complica el análisis de los efectos. Según el antropólogo, la movilidad sobremoderna se expresa en los movimientos de población, en la comunicación general instantánea y en la circulación de los productos, las imágenes y las informaciones. Dicha movilidad se corresponde, en gran medida, con la idea del sistema de la globalización, una ideología de la apariencia, de la evidencia y del presente que tiene capacidad de recuperar a todos los que intentan analizarla o criticarla³⁴⁶. La postura de Augé resulta fundamental en el sentido que posibilita la comprensión de la cuestión de las fronteras y del racismo posmoderno en el panorama mundial.

Estas tendencias antropológicas, sostenidas por estos , abogan por la reconstrucción del objeto antropológico hacia la micro y macro-etnografía al tener en cuenta los cambios paradigmáticos del sistema-mundo moderno y de la mundialización de la cultura. Son

³⁴⁴ Marc Augé, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Flammarion, 1994 y *Por una antropología de la movilidad*, Madrid, Editorial Gedisa, 2007.

³⁴⁵ Augé, 1994, ídem, p.81.

³⁴⁶ AUGÉ, 2007, pp.85-91.

posturas fuertes y fundamentales para llegar a una posible explicación de las sociedades actuales. Más allá de esta perspectiva sociológica global de la antropología, mi postura se enfoca sobre la condición existencial humana dentro de dichas sociedades. Mi preocupación es cómo la antropología puede contribuir a cambiar la mentalidad humana hacia una verdadera convivencia de los seres humanos sin prejuicio étnicas y raciales. Una de las respuestas sería cambiar de sistemas de representaciones sociales y humanas hacia una nueva alternativa de representaciones donde el *cogito* requiere la existencia del otro como elemento estructural de su complementariedad.

6.2. La “antropología del semejante” como respaldo epistémico del saber antropológico.

En Firmin y Martí la “antropología del semejante” destaca un valor crítico y utópico y, al mismo tiempo, sienta las bases para una epistemología descolonizadora y emancipadora. En el plano teórico-epistemológico, dicha antropología busca propiciar un quehacer antropológico desde el sentido práctico de las ciencias humanas y sociales que permitiría estudiar al hombre en la dinámica de sus acciones políticas, sus relaciones socioculturales y experiencias humanas en relación con sus semejantes a nivel tanto micro como macro-sociedad en el espacio temporal. Asimismo, se acentúa en lo analítico-explicativo del hecho complejo o de problemas complejos que gozan a la especie humana, cuya finalidad es promover la elaboración de un código ontológico del “buen vivir humano” fuera de las normas establecidas por los modelos capitalistas deshumanizadores.

Como paradigma Firmin y Martí comprenden dos grandes figuras de la antropología caribeña, enlazan términos como “capital humano, desarrollo humano, emancipación y libertad humana”. Parten de un análisis crítico de la antropología contemporánea con el énfasis en el enfoque de una epistemología contextualista³⁴⁷, las obras de Firmin y Martí permiten resaltar un “sentido común” que goza la especie humana en sus relaciones y prácticas. Es decir, la “antropología del semejante” se inscribe en un debate teórico-epistemológico “abierto” con el fin de brindar propuestas alternativas para una nueva

³⁴⁷ Aquí nos referimos al contextualismo como discurso histórico, filosófico e inferencial. Véase Jonathan García Campos; Ricardo Vázquez Gutiérrez, “Contextualismo, fiabilismo y el problema pirrónico”, México, *Diánoia*, 2012, vol. 57, no. 68, pp. 3-28. También “Contextualismo integrativo. Una manera de ordenar los distintos conceptos de justificación epistémica”, *Theoria. Revista de Teoría, Historia y Fundamentos de la Ciencia*, México, IIF-UNAM-PAPIIT133345, 2013, vol. 28, no 1, pp. 27-44.

epistemología de las ciencias antropológicas desde el Caribe. Tal contextualismo epistemológico se centra en una pluralidad epistémica – al parafrasear al Hilary Putnam y León Olivé³⁴⁸-, la cual favorece una pluralidad de conocimientos sobre una realidad dada en un contexto particular. Esto quiere decir que existen muchas maneras de entender y comprender la realidad. Por ello, la epistemología y la cultura son campos privilegiados de esta investigación.

A este se suma la pregunta ¿cómo concebir al Caribe antillano como un espacio antropológico en la unidad diferenciada en un contexto local, regional y global? Las sociedades caribeñas continúan siendo interpretadas desde una visión colonial. Darcy Ribeiro las designa como “Pueblos Nuevos”, denominación con la cual es necesario distanciarse epistemológicamente. En realidad, el pensador brasileño no hace sino reproducir (voluntariamente o no) la visión occidental sobre los caribeños y americanos (como Nuevo Mundo), a pesar de que se sabe que, a fondo, su idea inicial no requeriría tal interpretación. Pero, en el mundo de las ideas, las cosas y las palabras abarcan miles posibilidades epistémicas. El vocablo “nuevo” fue la primera característica de identificación del ser americano por los colonizadores europeos que no podían considerar a estos pueblos como semejantes desconocidos.

Para superar la controversia de la postura de Darcy, es mejor usar el término de “Pueblos Semejantes” como categoría analítica y enfoque transversal de las relaciones humanas, con énfasis sobre el Otro considerado como Semejante y donde, por supuesto, la etnolingüística es puesta como método privilegiado. De hecho, Pueblos Semejantes y etnolingüística se inscriben en el campo operatorio del continuum espacio-temporal caribeño en estado de adaptación constante. El uso del término “Pueblos Semejantes” marca un cierto desplazamiento epistemológico y armoniza las ideas de mi postura antropológica, sin pretender ignorar el esfuerzo de los trabajos del pensador brasileño en el campo de la antropología y sociología.

³⁴⁸ León Olivé, “Relativismo conceptual y filosofía en las Américas” en Marcelo Dascal (Comp), *Relativismo cultural y filosofía. Perspectivas norteamericana y latinoamericana*, México, Ediciones IEF-UNAM, 1992, pp.83-107.

En esta perspectiva, la “antropología del semejante” quiere ser no solamente un referente epistemológico sino también un respaldo epistémico del saber antropológico, en el sentido en que promueve otra manera de pensar las sociedades humanas contemporáneas desde la antropología. El objetivo de dicha antropología es mostrar que los seres humanos son capaces de convivir juntos en la diferencia y diversidad y respetarse sin prejuicios raciales y étnicos. Por ello, se inscribe en una perspectiva prospectiva y utópica.

6.2.1. La “antropología del semejante” desde la postura firminista.

¿Habló Firmin de una antropología del semejante en referencia a su antropología positiva? Por supuesto que no, sin embargo, sus postulados³⁴⁹ acerca del hombre destacan alternativas de desarrollo de dicha antropología como aquellos que principian sus escritos: “la igualdad natural existe en todas las razas humanas”, “todos los hombres son hermanos”, “no existe ninguna raza superior o inferior”, “la naturaleza asigna el mismo derecho a todos los seres humanos”, “las razas, al reconocerse iguales, podrán respetarse y amarse”, “la humanidad es una sola en el tiempo y en el espacio”, “el hombre solo aprende a conocerse mediante su semejante y solo a través de las relaciones diarias aprende cada cual su propio valor”, entre otros. Estas enunciaciones expresadas por Firmin desde el siglo XIX continúan siendo reclamos por parte de ciertas comunidades étnicas o de pueblos en condición alienada cultural o políticamente.

En Firmin, lo semejante se fundamenta en la dimensión de hermandad que debería existir entre los seres humanos. En el ámbito de la ética y moral para referirnos a conductas y comportamientos del ser humano, dicha dimensión requiere y combate a favor del respeto mutuo y la solidaridad humana. Firmin pensaba en la bondad del hombre tal como la concebía Rousseau, y más tarde Martí, su llamado a reconocer que todos somos iguales ante la naturaleza es la muestra de una visión convivencial y, esto es más allá de la diferencia desvalorizada concebida por los antropólogos europeos hacia el Otro. El antropólogo haitiano afirma que para llevar a cabo la igualdad que es un derecho natural e imprescriptible, resulta vital que la raza negra dirija sus aspiraciones hacia la conquista de fuerzas morales e intelectuales, pues son las únicas que igualan a los hombres³⁵⁰. Según él, creer en la igualdad es comprometerse moralmente a probarla por los hechos y los

³⁴⁹ Firmin, 2013, op. cit, p.19, 548, 551.

³⁵⁰ Firmin, 2013, ídem, p.546.

resultados, al precio de todos los esfuerzos³⁵¹. Con esta frase, el defensor de la igualdad racial sienta la base de su antropología positiva y crítica desde la experiencia insular³⁵².

Firmin concluye su investigación al poner énfasis sobre la teoría de la hermandad y la teoría de la igualdad en tanto como el hilo conductor de su antropología positiva. Argumenta que “Cualquiera que esconda en su corazón la menor duda sobre la hermandad de todos los seres humanos, que ha llegado a ser una de las creencias fundamentales de la sociedad moderna, sentiría la vergüenza de manifestar en voz alta su obsesión; temería ofender el sentido moral que predomina, opuesto al principio de solidaridad por el cual cada hombre está unido a los otros por esos lazos. Es necesario decir, sin embargo, que esta noción de hermandad universal ha quedado como una broma para la mayoría de los pueblos civilizados. La idea aún forma parte del pensamiento actual porque es conveniente. El problema radica en que uno no puede concebir la hermandad sin la igualdad. Este principio de la igualdad de las razas es la verdadera base de la solidaridad humana. La teoría de la igualdad de las razas humanas, que consagra estas ideas, llega, así, a ser una teoría regeneradora y eminentemente saludable al desarrollo armónico de la especie³⁵³.

Ambas teorías refuerzan la postura de “antropología del semejante” en la medida en que la igualdad humana implica libertad, tolerancia, derechos individuales y colectivos, respeto mutuo, convivencia, diversidad en su multidimensionalidad (cultural, política, sexual, trans-genérica, lesbica, transexual, bisexual entre otras). Lo fundamental es la consciencia de que “somos todos seres humanos” y convivimos en un espacio común y plural en el seno vital de la naturaleza. La igualdad de género debe entenderse como un preludio a dicha antropología y a la diferencia se la integra como firmeza de un compromiso social. El hecho, por ejemplo, de que uno dispone y disfruta de su cuerpo con total plenitud no debe implicar ningún sentimiento de culpabilidad ante sus semejantes. Así que la “antropología del semejante” es no solamente crítica contra todo

³⁵¹ Firmin, 2013, ídem, p.545.

³⁵² Con respecto a la experiencia insular, Firmin señala que llega una fase de la evolución histórica de los pueblos, en que los hombres, cansados de las represalias, durante largo tiempo en lucha, sintieron la necesidad de lograr una conciliación regeneradora que mejor se adaptara a sus intereses materiales y morales. Aunque no albergó ilusiones utópicas, sí creo que todas las naciones y razas están siendo impulsadas hacia este estado de equilibrio. Firmin, 2013, ídem, p.547.

³⁵³ Firmin, 2013, ídem, p.548.

tipo de estereotipos dominantes sino también se convierte en un espacio abiertamente emancipador donde el ser humano se erige en lo más importante dentro de las acciones humanas. La mujer y el hombre, donde sea, no son sino complementarios ante la naturaleza cósmica.

6.2.2. La “antropología del semejante” desde la postura martiana.

Martí se ha referido, en sus escritos, al posible desarrollo de una tendencia antropológica basada específicamente en una teoría del semejante. Sin embargo, se pueden resaltar varios postulados fundamentales que posibilitan plantear tal postura, por ejemplo “la justicia de la naturaleza patentiza la identidad universal del hombre”, “no hay odio de razas, porque no hay razas”, “los pueblos que no conocen, han de darse prisa para conocerse”, “el alma emana, igual y eterna, de los cuerpos diversos en forma y en color” entre otros. En estas enunciaciones se encuentran, sin duda alguna, las bases para propiciar dicha antropología. Lo único que le importó al antropólogo cubano fue llegar a concretar el bienestar del Otro. Por lo tanto, luchó por un hombre nuevo, lucha que fue radicaliza en el marxismo político.

A diferencia de la hermandad ontológica firminista, Martí abarca la hermandad desde una postura política, cuando dice que “Los que cercenaron la tierra del hermano vencido, del hermano castigado más allá de sus culpas, si no quiere[n] que le[s] llamen el pueblo ladrón, devuelven sus tierras al hermano”³⁵⁴. El pensador revolucionario creía en la justa acción humana frente a sus semejantes más allá del egoísmo racial que ha destruido las buenas relaciones entre las sociedades humanas más antiguas; me refiero al modelo de intercambio no-monedado que practicaron las sociedades llamadas primitivas tal como reportaba Marcel Mauss en su libro sobre el *Don y contra-don*. Cabe señalar que este tipo de intercambio basado en las necesidades de cada familia o grupo étnico continúa vigente en muchas partes del mundo sobre todo en los campos y atestigua que las relaciones sociales son diariamente organizadas por parte de dicha categoría social y política.

Dicha hermandad política resulta de observaciones y análisis antropológicos muy profundos que Martí hizo sobre el hombre americano y que, según él, es natural, bueno y

³⁵⁴ Martí, “Nuestra América” (1891) en *Obras Escogidas*, 2007, p.497.

real. Sin embargo, el mismo Martí señala varias categorías de hombres en práctica al relatar que “el indio, mudo, nos daba vueltas alrededor y se iba al monte, a la cumbre del monte, a bautizar sus hijos. El negro, oteado, cantaba en la noche la música de su corazón, solo y desconocido, entre las olas y las fieras. El campesino, el creador, se resolvía, ciego de indignación, contra la ciudad desdeñosa, contra su criatura”³⁵⁵. Según la postura martiana, los pueblos deben acercarse de otros pueblos, más allá de los caracteres, de ideas y de hábitos. Pues, la hermandad, en Martí, es también la expresión de lo semejante.

La unidad americana martiana, como postura utópica, expresa la alta dimensión de la teoría de la convivencialidad humana. En aquella unidad, Martí buscaba la paz y solidaridad humana, al exclamar que el hombre posee una identidad universal. Plantea que “todo lo que divide a los hombres, todo lo que los especifica, aparta o acorrala, es un pecado contra la humanidad. La paz pide los derechos comunes de la naturaleza. La afinidad de los caracteres es más poderosa entre los hombres que la afinidad del color”³⁵⁶. La unidad martiana requiere que todos los hombres y mujeres se consideren como seres iguales, si la falacia de las razas. En Martí, “lo semejante” es el reconocimiento de la existencia social y política del Otro, ya que es parte de la naturaleza y, también, es la expresión de una solidaridad pragmática, más dinámica hacia la convivencia.

6.2.3. Las aportaciones epistemológicas de Tadashi Yanai y Jacques Lacan.

Yanai y Lacan sirven, en este trabajo, para establecer no sólo un dialogo epistemológico con Firmin y Martí sino también resaltar la coincidencia cognoscible entre ellos respecto a la teoría del semejante, con el fin de dar a esta investigación un aporte epistémico más relevante desde la perspectiva de la interdisciplinaridad. En Yanai y Lacan logré entender que el “Otro” se convierte en un “yo” reflejado que dimensiona una cierta convivencialidad humana. Desde mi postura sobre “lo semejante”, encontré en ambos una apertura antropológica valiosa para proyectarla como una continuidad epistémica hacia lo contemporáneo.

Las aportaciones de Yanai y Lacan, desde la teoría del “Otro”, permiten no solo fortalecer la base teórica de mi postura sino también hacer la transición histórica de la antropología

³⁵⁵ Martí, “Nuestra América” (1891) en *Obras Escogidas*, 2007, p.501.

³⁵⁶ Martí, “Mi raza” (1893) en *Obras Escogidas*, 2007, pp.203-204.

del siglo XIX hasta nuestros días. Ambos pensadores, de formación profesional distinta, han enriquecido mucho el terreno de la antropología contemporánea, en el sentido de que sus aportaciones se revelan novedosas para pensar otro mundo basado en la teoría del capital humano. Yanai³⁵⁷ es economista y Lacan³⁵⁸ psicoanalista. Pues, la combinación de ambas disciplinas, economía y psicoanálisis, nos facilita situar mi posición en el ámbito de la teoría de la crítica prospectiva del sistema mundo capitalista.

El principal aporte de Yanai a esta postura antropológica se encuentra en su trabajo titulado *De “lo otro” a “lo semejante”*: propuesta para una etnografía de futuro (1995), a través del cual expresa su visión sobre la problemática de la etnografía clásica. Vale la pena aclarar, que en el derrotero de esta investigación fue un asombroso hallazgo el trabajo del economista japonés, primero porque obliga a pensarnos en la idea de lo nuevo en la concepción de las ideas y lo fructífero de la comunicación intelectual que sobrepasa las barreras del tiempo-espacio.

El trabajo del pensador japonés se centra en tres puntos: lo otro, lo semejante y lo etnográfico. A través de estos términos, realiza una propuesta alternativa hacia la posibilidad de promover la convivencia humana entre las sociedades como forma de vida. Expongo aquí la visión del autor desde la etnografía [y agregamos la antropología económica y empresarial] en tres momentos:

Primero, señala que “lo otro” era el punto de partida y de llegada de la etnografía clásica. Así, el hombre empresario se dio cuenta que llega el momento de visionar el mundo de manera diferente, no es el momento de negar la existencia del otro para explotarlo “mejor”, sino es el tiempo de considerarnos que “somos un todo”. Esta necesidad de abandonar la visión clásica de la antropología, en palabras de Yanai

Nos interesaba la etnografía porque la realidad en que viven “ellos” parecía otra que la “nuestra”. Y no cabe duda de que este tema parecía otra que “la nuestra”. Y no cabe duda de que este tema de la otredad, por muy problemático que sea, seguirá

³⁵⁷ Tadashi Yanai (1949) es licenciado en Economía y Ciencias Políticas, fundador y dueño de la empresa japonesa de telecomunicaciones SoftBank, que posee más de un tercio de las acciones de Alibaba. Convirtió Fast Retailing, la PME familiar creada por su padre Kanichi Yanai, en una gigantesca empresa.

³⁵⁸ Jacques-Marie Émile Lacan (conocido como Jacques Lacan, 1901-1981) fue un médico psiquiatra y psicoanalista francés conocido por los aportes teóricos que hizo al psicoanálisis basándose en la experiencia analítica y en la lectura de Freud, incorporando a su vez elementos del estructuralismo, la lingüística estructural, la matemática y la filosofía.

teniendo una importancia trascendental para la etnografía. Además, es innegable el hecho de que la mayor parte de los métodos etnográficos, hasta hoy enredados de la historia de nuestra disciplina, se basan en la mirada hacia “lo otro.

Segundo, declara que *lo semejante* caracteriza las realidades etnográficas contemporáneas. Parte de esta posición, digamos, el economista preconiza una ruptura epistemológica y, al mismo tiempo, promueve un nuevo enfoque en materia de las ciencias antropológicas. Así que la labor de esta disciplina reside en reconsiderar su objeto de estudio desde la teoría del semejante. Yanai afirma que con “lo semejante” quiere decir que estas realidades hoy tienen demasiado de “lo nuestro” para considerarlas simple y exclusivamente como “otras”. Las manifestaciones económicas, políticas, sociales y comunicacionales ya se extienden por todo el mundo, sin dejar fuera de ellas ni a los nuer, ni a los bororo, ni a los trobriandeses. Estamos obligados, entonces, tanto lógicamente como éticamente, a considerar todas las sociedades humanas, no como “otras”, sino como “semejantes” siendo al mismo tiempo “diferentes”. Esta última frase traduce, sin duda alguna, la perspectiva más prospectiva de la antropología.

Por último, expone que

- 1) La otredad etnográfica es el producto de selecciones que el etnógrafo aplica continuamente a sus datos, buscando lo que típicamente representa la realidad. Para poder captar la realidad “semejante” en su totalidad, así que el etnógrafo debería ser más consciente de este proceso de selecciones y estar más abierto al reconocimiento de sus limitaciones.
- 2) Hecha esta crítica epistemológica, aún nos queda otro asunto, el problema práctico de cómo escribir una etnografía de “lo semejante”. Para este fin, propone usar el concepto de “repetición” de Gilles Deleuze³⁵⁹, del cual se va a derivar una nueva manera de hacer la etnografía, al reivindicar el valor de la particularidad.

³⁵⁹ Yanai explica el porqué del uso del concepto deleuziano en las siguientes palabras: “En el comienzo del libro, *Différence et répétition* (1968), Deleuze distingue la “repetición” de la generalidad”. La generalidad, por un lado, se refiere a los términos a los que se reconoce una identidad conceptual -términos, por tanto, que para esa generalidad son intercambiables. Por otro lado, la repetición, para Deleuze, o es una identidad conceptual, sino la acción de cada repetir. Por tanto, los términos de este repetir no son intercambiables, al igual que los gemelos verdaderos no son sustituibles entre sí. El repetir como una acción nunca es el ser idéntico, sino que acarrea consigo siempre una diferencia, algo nuevo. Al respecto, ídem., 1995, p.114.

Me permito preguntar cuál es la política empresarial que hace posible a Yanai administrar a la vez el capital humano y el capital económico en una sola visión integracionista desde la teoría del semejante. Una de las respuestas sería el testimonio que Tadashi Yanai hizo en 2009 “Les autres grands du textile japonais ont disparu parce qu'ils ne se préoccupaient que de leur profit. Moi, je me préoccupe du quotidien des gens”³⁶⁰ []. Yanai se convierte en un modelo para pensar el capital humano en el siglo veintiuno.

El aporte de Lacan se sitúa en el estudio de la imagen reflejada del yo, . Su contribución, se encuentra en algunas de sus formulaciones más conocidas que son el inconsciente como discurso del Otro, o el deseo del hombre es el deseo del Otro, o el inconsciente está estructurado como un lenguaje. Sin embargo, la contribución más relevante es su postulado establecido sobre la relación imaginaria del “yo” y el “Otro”, diríamos, como principios de la teoría del semejante. El psicoanalista afirma que “El sistema del yo no puede ni siquiera concebirse sin el sistema del Otro. El yo es referencial al Otro. El yo constituye en relación al otro. Le es correlativo. El nivel en que es vivido el Otro sitúa el nivel exacto en el que, literalmente, el yo existe para el sujeto”³⁶¹.

Interesa resaltar de Lacan es que el reconocimiento de la propia imagen especular ocurre con ayuda de y en relación a un otro semejante. De la misma manera, hay que relatar que los términos como lo real, lo imaginario y lo simbólico constituyen una de sus teorías más fecundas. Gérard Guillerault nos llamó la atención sobre la distinción que Lacan hizo entre el *yo ideal* e *ideal del yo*. Para Lacan, el ideal del yo dirige el juego de relaciones de las que depende toda relación con el Otro. Y de esta relación con el Otro depende el carácter más o menos satisfactorio de la estructuración imaginaria. El *ideal del yo* aporta,

³⁶⁰ Traducción libre: Permítanme hacer aquí la traducción libre: Los otros grandes empresarios de la textura japonesa desaparecieron porque solo se les importaba la acumulación del capital. Yo, me interesa a la vida cotidiana de la gente. Véase el artículo escrito por Régis Arnaud “Tadashi Yanai, l’homme le plus riche du Japon”. Publicado en *Le Figaro.fr* el 17/09/2009. Consulta el 19 de junio de 2016. Disponible en línea <http://www.lefigaro.fr/societes/2009/09/17/04015-20090917ARTFIG00669-tadashi-yanai-l-homme-le-plus-riche-du-japon-.php>.

³⁶¹ Jacques Lacan, *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du je, telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique*, Paris, Éditions du Seuil, 1966; También, El seminario I, Los escritos técnicos de Freud (1953-1954), Barcelona, Paidós, 1981; El seminario II, El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica (1954-1955), Barcelona, Paidós, 1983. También: Gérard Guillerault, Dolto, Lacan y el estadio del espejo, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2005.

pues, una nueva y última luz sobre la manera en que lo simbólico permite y valida la efectuación de lo imaginario³⁶².

El espejismo lacaniano pretende demostrar que la imagen especular es una fase universalmente perceptible en el desarrollo de todos los seres humanos, constituyendo para el autor un hito fundacional del yo y del sujeto. El estadio del espejo describe la formación del yo a través del proceso de identificación que se pone en marcha con la imagen del semejante como forma total. Así, el estadio del espejo revela la configuración del yo del sujeto. Como para que tal haya ocurrido ha sido menester el estímulo externo desde un semejante, Lacan deduce de allí que, en principio e inicialmente, *todo yo es el Otro*.

Según Guillerault, el Otro aparece entonces en el proceso especular, de manera patente, para manifestar esta vez sin tapujos el papel esencial que cumple la dimensión del orden simbólico. Y éste revela ejercer una influencia decisiva sobre la realización misma de la experiencia derivada de la posición del espejo³⁶³. Al respecto, Lacan dirá, en términos más precisos, la inclinación del espejo plano que “Para concebir la incidencia de la relación simbólica en mi pequeño modelo, basta suponer que lo que produce los virajes del espejo -los que presentarán al sujeto, en el Otro absoluto, diferentes figuras de su deseo- es la intervención de las relaciones de lenguaje”³⁶⁴

El concepto Lacaniano de Estadio del Espejo es mucho más que un simple experimento, representa un aspecto fundamental de la estructura de la subjetividad. El hecho de que su imagen especular sea asumida jubilosamente por el ser sumido todavía en la impotencia motriz y la dependencia de la lactancia que es el *hombrecito* en ese estadio *infans*, nos parecerá por lo tanto que manifiesta, en una situación ejemplar, la matriz simbólica en la que el yo [je] se precipita en una forma primordial, antes de objetivarse en la dialéctica de la identificación con el Otro y antes de que el lenguaje le restituya en lo universal su función de sujeto³⁶⁵

³⁶² Guillerault, 2005, op. cit. p.213.

³⁶³ Guillerault, 2005, ídem, p.208.

³⁶⁴ Lacan, Ídem., *El Seminario I*, 1981, p.237.

³⁶⁵ Véase el artículo anónimo “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”. Comunicación presentada ante el xvi Congreso Internacional

En fin, no se pretende trasplantar la experiencia lacaniana del “infante”, de manera automática y absoluta, a esta propuesta antropológica; ya que se trata de la fase inconsciente en el desarrollo del ser humano. Lo que interesa resaltar es cómo transponer esta experiencia “niño-espejo-Otro semejante” a la experiencia “mujer/hombre-convivencia-Otro semejante”, donde el “yo” es considerado como el reflejo del “otro semejante” al tomar en cuenta que la mirada constituye la base fundamental de toda construcción del conocimiento. En esta óptica, resulta obvio que cada uno puede identificarse a través del *Otro* puesto como un tipo de espejo al servicio de los seres humanos a través del cual el “yo” entiende, analiza e interpreta sus acciones y prácticas. Porque todos somos un *yo*, para parafrasear a Lacan, o como decía Gilda Walman citando a Claudia Magris, todos somos el Otro³⁶⁶

Emmanuel Levinas, quien aborda la cuestión del Otro desde la *ética*³⁶⁷, al plantear ésta como el nuevo hombre del pensamiento que ha girado desde su captura “lógica” (principio de identidad) hasta su profética sumisión a la ley de la alteridad fundadora. Su discurso sobre la “Dialéctica de lo Mismo y de lo Otro”, descubre un Levinas que plantea la “ética del Otro” como la “ética de la diferencia” definida como el reconocimiento al Otro. Este sujeto pensante (Jean-François Lyotard) es un ser-en-acto (Levinas). En la perspectiva de este último, la ética del Otro ejerce la supremacía sobre la ontología teórica de lo mismo, pero llegan al acuerdo de lo diferente porque entre el uno y el otro se perfila un fondo de comunidad.

de Psicoanálisis, en Zurich, el 17 de julio de 1949. Consulta el 20 de junio de 2016. Disponible en línea en pdf: http://cartodigital.org/UASB/Lacan_estadio_del_espejo.pdf

³⁶⁶ Al respecto, véase el artículo de Gilda Waldman “El rostro en la frontera” en Emma León (Ed.), *Los rostros del Otro. Reconocimiento, invención y borramiento de la alteridad*, Madrid & México, Co-Editorial Antropos/UNAM, 2009. La autora aborda ciertas figuras portadoras de subjetividades quebradas, presentes en toda clase de racismos, xenofobias y fanatismos. También traslucen posibilidades para reconocer que todos somos el Otro: extraños, trashumantes o monstruos cuyas sensibilidades, miedos y esperanzas no desaparecen antes las Violencias Totalitarias, aunque sean ejercidas por una sola persona. El rostro del Otro es una voz, dice Pedro Gómez García en *Las ilusiones de la identidad*, Madrid: Ediciones Cátedra, 2000. También para una lectura postmoderna, se puede consultar el libro de Zygmunt Bauman, *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, Madrid, Ediciones Paidós, 2005.

³⁶⁷ Sobre esa noción, véase mi trabajo presentado en el Congreso de ALAS (2013) titulado “Identidad cultural latinoamericana como herramienta transformadora”, Santiago de Chile, Chile, -en aquel trabajo planteo la cuestión del Otro en Latinoamérica desde la “ética de las prácticas culturales”. Está disponible en línea en pdf. También se puede revisar las obras de Alain Badiou: *La ética*, México, Herder, 2004 y *Théorie du sujet*, Paris, Editions du Seuil, 1982; de Emmanuel Levinas: *Totalité et Infini*, Paris, Editions La Haya, 1961 y *Humanismo del nuevo hombre*, Madrid, Siglo XXI de España editores, 2006. Título original: *Humanismo de l'autre homme* (1972).

6.2.4. La “antropología del semejante”: una perspectiva caribeña y “latinoamericana”.

La “antropología del semejante” reclama ser una propuesta desde el Caribe Insular con extensión epistemológica a Latinoamérica. El hecho de que está planteada desde la postura humanista de dos caribeños, a saber, Anténor Firmin y José Martí, no puede sino elaborarse como propuesta de alternativa antropológica caribeña. ¿Por qué agregar una visión latinoamericana? Por la simple razón que Martí buscaba la unidad americana en su totalidad al hablar de Nuestra América Mestiza y, Firmin por su parte, promovía la dignidad y la solidaridad de todas las negras y los negros, incluso indígenas, en cualquier lugar del mundo en que se encontraban en busca de su liberación total y efectiva. La otra razón es para contribuir al esfuerzo que el Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos está desplegando para fundar un pensamiento de perspectiva latinoamericanista.

La solidaridad caribeña hacia el “mundo” se manifiesta como un deseo de convivir juntos sobre la tierra. Cabe recordar, en este sentido, los gestos propiciados por las revoluciones haitiana y cubana hacia varios países de todo el mundo para liberarse del yugo colonial europeo (en el caso de Haití) o para ayudar a combatir enfermedades y los desafíos de la salud pública (en el caso de Cuba) son considerablemente significativos. En realidad, estos gestos ejemplan otra visión no-occidental, en la medida en que no han desembocado ninguna condición político-material en retorno y, priorizan el bienestar del hombre cualquiera. El Caribe Insular es la contracorriente del Occidente.

Una propuesta desde el Caribe Insular permitirá desarrollar y amplificar una antropología caribeña basada en una visión contemporánea y, esto más allá del pensamiento occidental dominante que Boaventura califica de epistemicidio. La regeneración del hombre tendrá que pasar por el cambio de mentalidad humana, por ejemplo, el pasaje del Otro con sus significativos etnocéntricos al Otro Semejante agente de convivencialidad. Así que la *diferencia* dejará de ser el objeto de negación y discriminación, englobará el reconocimiento de los valores y las aspiraciones a la vez del yo y el Otro. Desde esta lógica, las sociedades humanas podrán olvidar una parte del pasado insignificante para re-inventar un nuevo horizonte del futuro hacia otro modo de vivir. En esta perspectiva,

el Caribe insular se ha anticipado a la era moderna de la convivencialidad humana hacia un otro mundo posible.

Pues, la “antropología del semejante” se propone ser parte de los primeros trazos de este nuevo horizonte antropológico y de nuevas alternativas de pensamiento. El Caribe ha conocido una antropología colonial por muchos siglos, hasta en nuestros días, la colonialidad de poder y saber dificulta a la antropología caribeña para encontrar su propio camino. Dicha “antropología del semejante” quiere forjarse hasta liberarse de este camino obstaculizado por el pensamiento dominante, el cual ha sido y continúa siendo una caja negra para el pensamiento caribeño. Se trata de una antropología descolonizadora, liberadora y emancipadora, por ello es crítica y prospectiva. Desde el punto de vista convivencial, ella destaca dos aspectos importantes, de una parte, el propio sujeto se reconoce en su objeto de estudio, es decir, el sujeto debe tener en cuenta de que el objeto estudiado es su “reflejo epistémico” (las acciones y prácticas humanas son relativamente las mismas); el sujeto, al buscar explicar la praxis humana del Otro se encontrará frente a su propia experiencia “vivida”. De otra parte, el sujeto convierte los resultados de su investigación en una herramienta teórica y metodológica al servicio del objeto estudiado que no es sino un sujeto semejante objetivado.

Me permito informar sobre algunas anécdotas que Catherine Benoît³⁶⁸ ha mencionado a través de su artículo “El Caribe o lo impensable de la antropología francesa”. En ese trabajo, la autora describe y explica la visión necia de los intelectuales franceses sobre el espacio del Caribe: 1º anécdota) un miembro de mi sínodo doctoral de origen judío me pidió no pensar en el Caribe para no generar un racismo al revés de las poblaciones negras contra los blancos; 2º anécdota) sobre la dificultad de localizar la región caribeña en el mapa de Francia, según el ministerio de la Cultura, las Antillas, a pesar de ser departamentos franceses, no tienen nada que ver con Francia porque forman parte de África y, el ministerio de la Cooperación se ocupa de la administración. Según este ministerio, las Antillas forman parte de América, es el ministerio de los Asuntos

³⁶⁸ Véase BENOÎT, Catherine, “La Caraïbe ou l’impensé de l’anthropologie française” in Michelle Davelury et Louis-Jacques Dorais, *À la périphérie du centre. Les limites de l’hégémonie en Anthropologie*, Montréal, Edition Carrefours anthropologiques-Liber, 2009, pp.25-42. Es canadiense y profesora de antropología en Connecticut college. Educación: Licence d'histoire de l'art et d'archéologie, Université la Sorbonne - Paris I; Licence d'ethnologie, Université Paris VII; Diplôme d'anthropologie historique de L'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS); Doctorat d'anthropologie de l'EHESS.

Exteriores quien administra esa región, y, este último acepta que son de Francia; 3º anécdota) a menudo, no se distingue en Francia Haití de Tahití.

Benoît llega a la conclusión de que hay una marginalización de la antropología del Caribe en Francia que se observa a tres niveles. Primero, hay poca enseñanza de la disciplina y una falta de centros de investigación que se dedican a dicha región. Segundo, se trata de los temas abordados por la antropología caribeña y de la dificultad más general que tiene la antropología francesa de abordar las situaciones postcoloniales. Por último, es la ausencia de la región caribeña en la museografía francesa. Dicha lectura de la autora no es nada sorprendente, por lo que sabemos todos, la antropología nunca fue un terreno privilegiado en Francia y, además, es una disciplina, actualmente, en vía de desaparición en aquel país.

En realidad, el análisis de la antropóloga se basó en una perspectiva dominante del pensamiento francés como si la antropología caribeña dependiera de la francesa para definirse. Sin embargo, su aportación a la luz del margen de las antropologías metropolitanas respecto al campo evolutivo de dicha disciplina en la región caribeña es muy significativa. Esto permite fortalecer la posición epistemológica de esta investigación hacia una antropología caribeña que abarcará nuestra historia, organización social y política, cultura y “nuestra visión del mundo” como pueblos. En este sentido, la “antropología del semejante” aportaría esta nueva visión.

En el marco de una perspectiva latinoamericanista, la antropología es poco vista desde el marco ideológico del *descubrimiento*, que es, en realidad una enorme oportunidad, como decía Miguel León-Portilla “el que mejor capta nuestra visión de cómo se deben interpretar las Américas como el sitio en que deben situarse los orígenes de la antropología”³⁶⁹. Y aquí lo que interesa subrayar son las aportaciones de Latinoamérica al desarrollo actual del conocimiento general de la disciplina y, el descubrimiento como concepto básico en el discurso de la antropología moderna. Al respecto, Hugo Nutini señala que el descubrimiento, la conquista y la colonización del Nuevo Mundo constituyeron los factores más importantes para regalanizar y moldear el pensamiento

³⁶⁹ Miguel León Portilla, *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p.11.

sociocultural y las ideas antropológicas, cuando los europeos salieron de la baja Edad Media³⁷⁰. Es decir, el descubrimiento del Nuevo Mundo desempeñó un papel preponderante en la formulación de ideas antropológicas modernas.

Por su parte, Enrique Dussel³⁷¹ aborda el tema del Otro desde el concepto de “Modernidad” como mito nacido del encuentro entre Europa (Viejo Mundo) y América (Nuevo Mundo). En 1492, el Otro fue descubierto, invadido y encubierto. El filósofo argentino-mexicano afirma que “la Modernidad” se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero “nació” cuando Europa pudo confrontarse con “el Otro” y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un “ego”³⁷² descubridor, conquistador, colonizador de la alteridad constitutiva de la misma Modernidad. De todas maneras, ese otro no fue “descubierto” como Otro, sino fue “en-cubierto” como “lo Mismo” que Europa ya era desde siempre. De manera que 1492 será el momento concreto del “origen” de un “mito” de violencia sacrificial muy particular y, al mismo tiempo, un proceso de “en-cubierto” de lo no-europeo³⁷³.

Dussel explica que su obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, publicada en 1973, tiene su epicentro en la Alteridad. Dice que se trata de una ética desde el “Otro” (Autrui), como indio, como mujer dominada, como niño alienado pedagógicamente. Es una ética que analiza el hecho de la violenta “negación del Otro” americano desde el horizonte de “lo Mismo” europeo. En una revisión de posturas, el filósofo señala que el Otro es la “bestia” de Oviedo, el “futuro” de Hegel, la “posibilidad” de O’Gorman, la “materia en bruto” para Alberto Caturelli: masarústica “descubierta” para ser civilizada por el “ser” europeo de la “Cultura Occidental”, pero “en-cubierta” en su Alteridad³⁷⁴.

³⁷⁰ Hugo Nutini, “Aportaciones del americanismo a la teoría y la práctica de la antropología moderna” in Miguel León-Portilla y al., *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p.13.

³⁷¹ El pensador latinoamericanista, desde la historia de las ideas en América Latina, desnuda la visión negativa europea sobre el hombre americano. Para más detalles véase Enrique Dussel, *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “Mito de la Modernidad”*, La Paz, Biblioteca Indígena, 2008. Colección pensamiento crítico.

³⁷² El “ego” fue conceptualizada por René Descartes, se refiere al idealismo radical, la interioridad y la libertad. Jean-Luc Nancy es uno de los que trabajan ampliamente Descartes en este sentido, sobre todo a través de su obra *Ego Sum* (1979). En el prólogo a dicha obra titulado “Descartes, el mismo y el otro”, Juan Carlos Moreno Romo (trad. al español) afirma que Descartes es verdaderamente insoslayable, si queremos llegar al pensamiento del *otro* pues, el filósofo del “yo”, del *ego cogitans*, encuentra justamente, antes que Husserl y antes que Jean-Luc Nancy, un “mismo” abierto hacia el “otro” y “abriendo” al otro. Página VII.

³⁷³ Dussel, Ídem., 2008, p.9. Palabras preliminares.

³⁷⁴ Dussel, Ídem., 2008, pp.36-37. Secunda Conferencia.

Joseph Lafitau³⁷⁵, quien se ha convertido en etnógrafo, destacó un papel impresionante dentro de los que formularon en forma embrionaria la antropología moderna incluso la americanista. Una de las tareas que realizó en su labor misionera fue demostrar a los ateos que los indígenas sí tenían una religión, y que eran semejantes en su cultura a lo que había sido la humanidad en los tiempos primigenios. En esta perspectiva, la “antropología del semejante”, desde la visión latinoamericanista, acoge el indigenismo y el “afro”-americanismo como categorías ontológicas y epistémicas que igualan a sus pares de piel blanca en su modo de ser y existir. Dicha antropología se quiere ser la más inclusiva posible en la medida en que el ser humano (mujer y hombre como sujetos epistémicos) reconoce que la otredad es el espejo de la identidad y viceversa.

A diferencia de algunos intelectuales como Roberto Cardoso de Oliveira³⁷⁶, quien, a partir de una inquietud epistemológica, piensa que es casi imposible desarrollar las categorías teóricas de la antropología latinoamericana, reitero que Latinoamérica es el espacio abiertamente más viable y contundente para desarrollar dicha disciplina, además, de allí [seguido África] se han desarrollado las primeras miradas teóricas y metodológicas de la antropología moderna. Esto va más allá de la antropología europea que siempre hizo del *otro* un ser distante, lejano, no-civilizado, exótico, un “otro interno” en el lenguaje de Cardoso.

6.3. De una “mirada lejana” a una “mirada cercana” en la convivencialidad humana.

En esta sección, se pone el énfasis sobre las “miradas” como el punto de partida de toda observación antropológica, como el primer acto que aprecia o rechaza algo, como la

³⁷⁵ Joseph Lafitau fue un jesuita francés, quien, según Nutini, dejó algunas descripciones excelentes en comparaciones etnológicas y en los orígenes del hombre. A principios del siglo XVIII, llegó al Nuevo Mundo y pasó cerca de 20 años en lo que hoy son los Estados Unidos, al este del río de Misisipi; viajó extensamente y vivió entre indígenas, desde Canadá hasta, por el sur, Alabama. De su regreso a Europa, publicó un libro titulado *Moeurs des Sauvages Américains Comparées aux Moeurs des Premiers Temps* (Lafitau, 1724), que fue leído prácticamente por todo sabio importante de la Ilustración e influyó sus escritos teóricos. Nutini, op.cit, 2001, p.21.

³⁷⁶ Roberto Cardoso, “Vicisitudes del concepto en América Latina” in Miguel León-Portilla y al., *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p.73. El autor desarrolla el concepto de “antropologías periféricas” para referirse a las como las americanistas y, dice que aquellas antropologías pueden existir en cualquiera de los “mundos”, siempre y cuando se trate de países que no hayan presenciado el surgimiento de esta disciplina en su territorio y, asimismo, no hayan ocupado una posición hegemónica en el desenvolvimiento de sus paradigmas.

primera intuición que conduce al conocimiento. Se quiere demostrar que ya es el tiempo de abandonar esa “mirada lejana” que practicaba la antropología tradicional basada en la explicación de los “Otros de lejos”, para priorizar lo cercano antropológico y la convivencia humana en la diversidad. Así que la transición de una “mirada lejana” a una “mirada cercana” es una transición epistemológica que anuncia una ruptura con las formas tradicionales y dominantes de las prácticas antropológicas. Esta visión cuenta con dos aspectos claves: de una parte, mostrar que la “antropología del semejante” está planteada desde el “Sur” y, por otra parte, promover el “vivir humanamente juntos”³⁷⁷ desde la antropología.

6.3.1. La “antropología del semejante”: una visión desde el “Sur”.

Además de ser una postura desde el Caribe insular, la “antropología de semejante” se inscribe en el horizonte del “pensamiento desde el sur” desarrollado en Latinoamérica y por varios investigadores e intelectuales en otros lugares del mundo. Mi postura antropológica se identifica, sin ningún compromiso ideológico de escuelas, con los planteamientos de dicho pensamiento que a menudo es ignorado o descalificado por el pensamiento occidental dominante. En este sentido, dicha antropología reclama ser, desde la teoría crítica, una nueva alternativa de cómo pensar el ser humano dentro de las prácticas humanas e incluso cómo adquirir el saber antropológico hacia una perspectiva emancipadora. También, es una manera de reconocer que la disciplina sufre de problemas epistemológicos en la región como ya señalaba Hugo Zemelman³⁷⁸ en su texto titulado *Problemas antropológicos y utópicos del conocimiento* (1996).

Es menester reiterar que dicha antropología se enraíza en el mestizaje considerado como rasgo histórico-fundamental de nuestras sociedades. Como relataba Boaventura de Sousa Santos citando a Darcy Ribeiro (1996) “el mestizaje en cuerpo y alma representa nuestra

³⁷⁷ Los esfuerzos que los Estados de Bolivia, Ecuador y Venezuela han hecho durante los 20 últimos años en materia de políticas públicas para ofrecer a la población una vida social más integrativa y emancipadora pueden servir de ejemplos de que las sociedades humanas dotan de la capacidad necesaria para cambiar la rutina capitalista basada en la deshumanización y la explotación humana y pensar otro mundo posible.

³⁷⁸ Hugo Zemelman, *Problemas antropológicos y utópicos del conocimiento*, México, Editorial El Colegio de México, 1996. En esta obra, el autor pretende incursionar sobre las relaciones entre individuos y colectivo, sobre cuestiones metodológicas para el estudio de sujetos sociales; se incorporan el problema de análisis de variables desde la perspectiva de las mediaciones, y una reflexión sobre la lógica del discurso económico para mostrar cómo implica el olvido del sujeto.

aventura en pos de una nueva humanidad. Mestizo es lo que está bien”³⁷⁹. Esta recuperación de lo mestizo ya se había hecho hace más de un siglo antes, cuando *Nuestra América* de Martí planteó que el mestizo autóctono ha vencido al criollo exótico y el pensamiento empezaba a ser de América, nuestra América mestiza. Es importante rescatar aquella postura pues, los siglos XIX y XX encarnan el periodo histórico esencial en cuanto a la construcción formal de un pensamiento crítico en la región.

Boaventura es considerado como una de las figuras más destacables del pensamiento proveniente del Sur del siglo en curso, quien define el Sur en función del pensamiento abismal occidental y el Norte global geográfico. El epistemólogo emplea el término del *Sur* como metáfora del sufrimiento humano sistemáticamente causado por el colonialismo y el capitalismo; y, señala que es un Sur que también existe en el Norte global geográfico, el llamado Tercer Mundo interior de los países hegemónicos. Boaventura plantea su postura desde lo que él llama una “Epistemología del Sur” que el pensador ha definido como “la búsqueda de conocimientos y criterios de validez del conocimiento que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de las clases, de los pueblos y de los grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos, por el colonialismo y el capitalismo globales”³⁸⁰ (Santos, 2009).

Hay que reconocer que los planteamientos epistemológicos de Boaventura con respecto a la producción de conocimientos en las zonas llamadas “periferias” del Centro han impactado muchos intelectuales latinoamericanistas incluso los caribeños. Parte de esta lógica, reitero que mi postura antropológica es parte del pensamiento del Sur, ya que constituye la contracorriente del pensamiento occidental dominante, al proponer la solidaridad humana frente a la explotación del hombre por el hombre.

6.3.2. La “antropología del semejante” hacia una convivencialidad humana.

La antropología debe, hoy en día, dedicarse a rendir posible el “vivir humanamente juntos” entre los seres como semejantes dentro de la comunidad humana. Parte de que la condición existencial de un ser humano debe ser considerada como una asignación

³⁷⁹ SANTOS, Boaventura de Sousa, *Una epistemología del Sur*, México, Co-Editoriales Boaventura de Sousa Santos/CLACSO/Siglo XXI editores, 2009, P.237.

³⁸⁰ SANTOS, Ídem., 2009, p.12.

proveniente de la naturaleza, pero no como una ventaja para la explotación de uno por otros. El enfrentamiento del ser humano, en general, a la existencia vital es lo mismo y su causa final, donde sea, es relativamente la misma. Aunque las formas capitalistas en sus fines económicos y de ganancia individual lo niegan o lo opacan, pero la “tierra” representa para los seres vivos, por una parte, los límites geográficos y geoespaciales que condicionan la vida humana y, por otra parte, representa el grado de convivencialidad que debe ser estimada entre aquellos vivos.

La “antropología del semejante” no pretende, en ninguna manera, evangelizar una máscara religiosa de ideologización de la vida humana. Lo contrario, es una propuesta (herramienta) vista desde la moral y la ética que abarca como tarea: sensibilizar a los individuos y contribuir al cambio etnocultural y socioeconómico de la vida humana hacia otro mundo posible donde la lógica del “capital humano” reinará sobre el egoísmo destructor del sentido común de los individuos, donde la colectividad y la solidaridad como principios de la convivencialidad serán la prioridad vital de estos sujetos. En otro sentido aclarativo, se puede también recurrir a la anécdota bíblica establecida como un principio moral en el mundo religioso cristiano: “no hagas al Otro lo que no te gustaría que te hagan a ti”.

El uso del concepto de convivencialidad en el presente trabajo es deudor en gran parte de Ivan Illich³⁸¹, quien, en su texto titulado *La convivencialidad*, lo plantea como la

³⁸¹ ILLICH, Ivan, *La convivencialidad*, México, Ocotepc-Morelos, 1978. El libro se publicó por primera vez en 1973 bajo el título *Herramientas para la convivencialidad*. Ivan Illich (Viena, 1926 - Bremen, 2002) fue pedagogo y ensayista mexicano de origen austriaco. Alentado desde su temprana juventud por una viva curiosidad humanística, cursó estudios superiores de Teología y Filosofía en la Universidad Pontificia Gregoriana de Roma, para acabar completando su rica formación académica en la Universidad de Salzburgo. A los veinticinco años de edad, en busca de mayores posibilidades profesionales, emigró a los Estados Unidos de América y, merced a sus amplios conocimientos teológicos, ejerció durante algún tiempo como asesor pastoral en Nueva York; pero pronto habría de romper sus vínculos con la jerarquía eclesiástica, ya que sus teorías pedagógicas, muy agresivas con cualquier forma de poder institucional, se mostraban especialmente críticas con la Iglesia católica y con el protagonismo que ésta había venido desempeñando durante siglos en materia educativa. En 1956 se trasladó a Puerto Rico para ocupar el cargo de vicerrector de la Universidad de Ponce (de filiación católica), y, tras permanecer en la isla antillana por espacio de cuatro años, se consagró a la redacción y difusión de sus radicales ideas pedagógicas por todo el ámbito hispanoamericano, donde pronto alcanzó un notable prestigio que le condujo, entre otras ocupaciones, a asesorar directamente la política educativa del gobierno boliviano presidido por Alfredo Ovando Candía (actividad en la que colaboró con el brillante pedagogo brasileño Paulo Freire). En 1971, ya con algunos títulos publicados, Iván Illich fue uno de los fundadores del Centro Intercultural de Documentación de Cuernavaca (México). El texto de 1978 está disponible en línea en <http://www.ivanillich.org.mx/convivencial.pdf>. Consulta el 12 de julio de 2016.

emergencia política de una reconstrucción convivencial, como otra posibilidad en términos de armar una estructura convivencial. El convivencalista, al analizar los procesos políticos en muchas sociedades (capitalistas y no-capitalistas), decía que “solo una sociedad que acepte la necesidad de escoger un techo común a ciertas dimensiones técnicas en sus medios de producción tienen alternativas políticas”³⁸². En la perspectiva del autor, la convivencialidad es la otra cara de la productividad industrial. Y donde cada ser humano se define por la relación que mantiene con los Otros y con la naturaleza.

Según Illich, las ideologías imperantes sacan a la luz las contradicciones de la sociedad capitalista. Señala que, durante un siglo, la humanidad se entregó a una experiencia fundada en la siguiente hipótesis: la herramienta puede sustituir al esclavo. Ahora bien, se ha puesto de manifiesto que, aplicada a estos propósitos, es la herramienta la que hace al hombre su esclavo. El autor explica el por qué

En la etapa avanzada de la producción en masa, una sociedad produce su propia destrucción. Se desnaturaliza la naturaleza: el hombre, desarraigado, castrado en su creatividad, queda encarcelado en su cápsula individual. La colectividad pasa a regirse por el juego combinado de una exacerbada polarización y de una extrema especialización. La continua preocupación por renovar modelos y mercancías produce una aceleración del cambio que destruye el recurso al precedente como guía de la acción. El monopolio del modo de producción industrial convierte a los hombres en materia prima elaboradora de la herramienta. Y esto ya es insoportable. Poco importa que se trate de un monopolio privado o público, la degradación de la naturaleza, la destrucción de los lazos sociales y la desintegración del hombre nunca podrán servir al pueblo.³⁸³

En su análisis, Illich se refiere al paradigma biomédico para explicar que éste elimina la convivencia desde el cuidado de los otros, para convertir la salud y su cuidado en patrimonio exclusivo de las compañías e instituciones sanitarias. Nadie analiza tan profundo como Illich las perversidades de las sociedades capitalistas de su época. Expresa lo siguiente: “Debemos reconocer que la esclavitud humana no fue abolida por la máquina, sino que solamente obtuvo un rostro nuevo, pues al trasponer un umbral, la herramienta se convierte de servidor en déspota. Llamo sociedad convivencial a aquella en que la herramienta moderna está al servicio de la persona integrada a la colectividad y no al

³⁸² Ivan Illich, Ídem., Prefacio, Ocotepc-Morelos, enero de 1978.

³⁸³ Illich, 1978

servicio de un cuerpo de especialistas. Convivencial es la sociedad en la que el hombre controla la herramienta” (*ibid.*1978). En el mismo texto, busca un futuro más sostenible para las sociedades humanas

La solución de la crisis exige una conversión radical: solamente echando abajo la sólida estructura que regula la relación del hombre con la herramienta, podremos darnos unas herramientas justas. La herramienta justa responde a tres exigencias: es generadora de eficiencia sin degradar la autonomía personal; no suscita ni esclavos ni amos; expande el radio de acción personal. El hombre necesita de una herramienta con la cual trabajar, y no de instrumentos que trabajen en su lugar. Necesita de una tecnología que saque el mejor partido de la energía y de la imaginación personales, no de una tecnología que le avasalle y le programe³⁸⁴

Para radicar las formas capitalistas destructoras del sentido común, el autor propone un “equilibrio multidimensional de la vida humana” para reducir lo abismal entre los fines de la productividad capitalista y la supervivencia o sobrevivencia humana. Porque, según el convivencionalista, la supervivencia es condición necesaria, pero no suficiente, para la equidad: se puede sobrevivir en prisión. Así que el paso de la productividad a la convivencialidad es el paso de la repetición de la falta a la espontaneidad del don. A este nivel, recuerdo a Marcel Mauss quien tematiza las relaciones sociales de la civilización escandinava a través de la teoría del don, donde se observaba el prevalecer del derecho contractual y del sistema de prestaciones económicas (tipo convivencial) que componían las sociedades llamadas primitivas o arcaicas. Mauss denominó esto un fenómeno social total. Y concluye que estas formas especiales de producción y de consumo que adoptaban dichas sociedades contrastan todo tipo de instituciones a vocación industrial (capitalista en nuestros días).

Es en este sentido preciso de búsqueda de un mundo convivencial que la “antropología del semejante” estable sus criterios hacia un cambio etno-cognitivo de mentalidad de los individuos que componen las sociedades capitalistas y no-capitalistas, modernas y no-modernas, desarrolladas y subdesarrolladas, de los centros y las periferias, por citar sólo estas denominaciones de desigualdad capitalista. Unos de estos criterios son la tolerancia aceptable, el respeto mutuo, el reconocimiento del Otro como semejante, la diversidad de las prácticas etnoculturales y la solidaridad humana. En calidad de síntesis, es *vivir juntos*

³⁸⁴ Op. Cit 1978

*histórica, cultural y convivencialmente*³⁸⁵ más allá de las diferencias naturales y/o “inventadas”. A través de dicha antropología se desarrollará herramientas de base para una aplicación multi e interdisciplinaria de los sentidos y distintos pragmatismos de la vida humana.

6.4. Hacia una etnografía objetivamente inter-reflexiva.

En el campo de la etnografía³⁸⁶, se asigna a Bronislaw Malinowski³⁸⁷ el padre de la etnografía moderna por haber introducido las nociones de “observación participante” y “estancia larga durante el trabajo de campo”, el objetivo de estas medidas es tratar de adquirir una mayor comprensión de la realidad estudiada al permanecer mucho tiempo en el lugar. Por su parte, Leví-Strauss habla de observación directa, Bourdieu de objetivación participante. En realidad, el término “etnografía” ya había sido trabajado por muchos intelectuales del siglo XIX, entre los cuales se destacan Paul Topinard³⁸⁸ y Anténor Firmin³⁸⁹. Ambos concordaban sobre un principio de que la etnografía era un método de investigación. De la misma forma, este método fue usado en otros campos de disciplinas como en astronomía (Galileo), en filosofía y economía política sobre la productividad de los obreros en las fábricas (K. Marx), en sociología en cuanto a la división social del

³⁸⁵ Al respecto, véase la tesis de maestría de Elinet Daniel titulada *Haití en la construcción de la identidad cultural latinoamericana: historiografía y realidades etnoculturales (1801-1821)*. México: PPELA/FFyL-UNAM, año 2012, p.178.

³⁸⁶ La etnografía (del griego: ethnos (ἔθνος) - “pueblo, tribu”, y grapho (γράφω) - “escribo”; literalmente “descripción del pueblo”) conocida también como ciencia del pueblo, es el estudio sistemático de personas y culturas. Generalmente, se define como método de investigación que consiste en observar las prácticas culturales de los grupos sociales y poder participar en ellos para así poder contrastar lo que la gente dice y lo que hace. Es una de las herramientas investigativas y algunos autores la consideran incluso como una rama de la antropología social o cultural, en un principio este método se utilizó para analizar a las comunidades aborígenes, actualmente se aplica también al estudio de cualquier grupo que se pretenda conocer mucho mejor. Según Rosana Guber, en sus prolegómenos, afirma que desde el siglo XV, con la expansión imperial europea y la invención de la imprenta, la novedad de distintas formas de vida humanas circulaba en libros que consumían las sociedades de sabios de las metrópolis europeas y los núcleos de gente “culto” en las colonias y nuevas naciones (Guber, 2001).

³⁸⁷ Bronisław Kasper Malinowski (1884-1942) fue el refundador de la antropología social británica a partir de su renovación metodológica basada en la experiencia personal del trabajo de campo y en la consideración funcional de la cultura. En julio de 1940 se encontraba trabajando en la Universidad de Yale, donde escribe la introducción al libro del Dr. Ortiz titulado *El Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azúcar* publicado en el año 1940.

³⁸⁸ TOPINARD, Paul, *L'anthropologie*, Paris, Eds. C. REINWALD ET CIE, LIBRAIRIES-EDITEURS, 1976. Bibliothèque des Sciences Contemporaines, pp.7-8.

³⁸⁹ FIRMIN, Anténor, *De l'égalité des races humaines. Anthropologie positive*, Paris, Librairie Cotillon, 1885. El primer capítulo está dedicado a definir y delimitar el campo de acción de cada una de estas disciplinas: antropología, etnología y etnografía. Esta última estudia la descripción de los pueblos, mientras la segunda se dedica al estudio razonado de estos pueblos (Firmin, 2013:25).

trabajo (E. Durkheim), en botánica para el estudio de la evolución y la supervivencia de los seres vivos (J-B. Lamarck, C. Darwin) y en psicoanalítica (Freud, Lacan) entre otros.

Si para Firmin, la labor antropológica empieza cuando termine la de la etnología y la etnografía al tener cuidado de dar una precisión explicativa para cada una; por su parte, Topinard diferencia la antropología que se ocupa del grupo humano y las variedades zoológicas naturales de las otras dos, pero confundía la etnología con la etnografía de que ambas se dedicaban al estudio de los pueblos. La segunda describe sus costumbres, aptitudes y religiones, mientras la primera busca sus orígenes, sus mezclas (mestizaje), sus migraciones basadas en los datos de la historia, la lingüística y, en fin, la etnografía (Topinard, 1976:7).

El antropólogo francés informó que la palabra de etnografía fue utilizada por primera vez por M. Balbi en una obra titulada *Atlas ethnographique* (Atlas etnográfico) publicada en 1826. Se confundía con la lingüística. James Hunt, en 1865, afirmaba que la etnografía es sinónima de antropología descriptiva de las razas humanas y la etnología es sinónima de antropología comparada de estas razas. Mientras para Broca, la etnografía son las fuentes de las cuales la antropología saca sus informaciones (*ibid.*1976:8). No obstante, en materia de comparación del hombre con otro animal y de interpretación de la realidad social, la observación fue mucho antes establecida como criterio de conocimiento, con pensadores como Lúcrese, Aristóteles, Belon, Lineé, Bufón, para llegar a Mauss, Griaule, Morgan, Laplantine, entre otros.

En la actualidad, el término de etnografía despliega una serie de nuevas asignaciones que mencionaré sólo algunas para tener una idea de su evolución: etnografía multi-situada³⁹⁰ (Georges Marcus), etnografía de las fronteras y etnografía transnacional³⁹¹ (Ulf

³⁹⁰ George Marcus (1943) ha introducido el concepto de “etnografía multi-local o multi-situada” dentro del sistema mundo, todo ejercicio de poder tiene repercusiones en diversos lugares del planeta, para este caso, dicha etnografía hace visibles las consecuencias de toda acción global, a niveles escalares, como región y localidad. La modalidad de investigación etnográfica, más allá de la observación y participación, se incorpora conscientemente en el sistema mundo, asociado actualmente con la ola de capital intelectual denominado posmoderno, y sale de los lugares y situaciones locales de la investigación etnográfica convencional al examinar la circulación de significados, objetos e identidades culturales en un tiempo-espacio difuso (Marcus, 1995; 2009)

³⁹¹ Según Ulf Hannerz (1942), en antropología la tendencia actual consiste más bien en ver la cultura como un flujo, globalmente continuo, pero no homogéneo, distribuido diferencialmente de manera que un tipo de frontera es individuo/individuo. Lo que se había mantenido separado, a saber, grupos, lugares, culturales y

Hannerz), etnografía de lo semejante³⁹² (Yanai Tadashi), descripción con mayor profundidad³⁹³ (Clifford Geertz), etnografía reflexiva³⁹⁴ (Christian Ghasarian), etnografía doblemente reflexiva³⁹⁵ (Gunther Dietz). Esto quiere decir que hablar de la etnografía hoy es algo complejo, no se trata sólo ni de observación participante de Malinowski ni de observación directa de Lévi-Strauss, sino más bien se entera de las posibilidades particulares, universales y generales del hombre. Por ello, me interesa destacar la noción de reflexividad en la construcción etnográfica para sentar las bases de mi propuesta de “antropología del semejante”.

6.4.1. El objeto antropológico y la noción de reflexividad.

El objeto antropológico tiene que ver siempre con el hombre (el ser ontológico) puesta en su condición existencial que traduce o refleja sus comportamientos (culturales, sociales, políticos, económicos entre otros) que sean individuales o colectivos. Todos estos comportamientos expresan cada uno, en la medida de lo posible del entendimiento humano, una realidad distinta de otra. Y la aprehensión de cada realidad exige la

géneros, ahora se ha unido. La etnografía de las fronteras comprende a todos los individuos, grupos y organizaciones que de uno u otro modo funcionan o desean funcionar transnacionalmente, o esperan trasladar sus operaciones al otro lado de la frontera (Hannerz, 1996; 1997).

³⁹² Yanai Tadashi (1949) hace una propuesta para una etnografía de futuro. Según él, el etnógrafo nunca podrá escapar de doble vínculo, a saber, volver a sus viejos métodos que ven cada vez más reducidos sus campos de aplicación, o renunciar a la coherencia de su trabajo, combinando *ad hoc* los viejos con los métodos prestados de otras disciplinas. Afirma que, para poder captar la realidad “semejante”, el etnógrafo debería ser más consciente, del proceso de selecciones buscando datos que describen la realidad, lo que él llama la otredad etnográfica (Tadashi, 2012).

³⁹³ Clifford Geertz plantea la antropología interpretativa al proponer restablecer un nexo entre lo que es estudiado, los métodos de la investigación y los objetivos que persiguen los investigadores. Se interroga: ¿cómo debe escribir un antropólogo? ¿Qué criterios diferencian a un texto etnográfico de otro texto? Y concluye que no hay diferencia entre explicación y descripción, descripción y análisis, análisis y explicación (Geertz, 1973)

³⁹⁴ Christian Ghasarian (1957) pone el énfasis sobre la relación compleja entre la representación abstracta del campo antropológico y lo que es, concretamente, un campo dado exige una atención particular. Afirma que las realidades elaboradas a través del uso de los sentidos y de la razón referencial son cada vez más relativizadas con relación a la subjetividad del investigador, que abandona la máscara de la objetividad. En lo sucesivo, el campo y la escritura son concebidos como dos procesos íntimamente vinculados en la práctica etnográfica (Ghasarian, 2008)

³⁹⁵ Gunther Dietz sostiene que el contraste entre una antropología postmoderna y de tendencia “academicista”, por un lado, y una etnografía activista y militante, por otro, revela posibilidades de complementar fructíferamente el compromiso social y político con el canon clásico de la etnografía, para el ámbito de los estudios interculturales y desde la perspectiva de la antropología de la interculturalidad. La resultante “etnografía doblemente reflexiva” completa la concatenación de perspectivas emic y etic con una perspectiva dialéctica y estructural emi-etic, que es particularmente aplicable al estudio de instituciones y organizaciones, cuyos actores co-reflexionan sobre el mismo proceso de investigación junto con el antropólogo o la antropóloga. En fin, desemboca en un modelo heurístico tridimensional que concatena dimensiones semánticas, pragmáticas y sintácticas del quehacer etnográfico y que es particularmente útil en contextos “inter-culturales”, inter-lingües e inter-actorales” (Dietz, 2011).

interconectividad como puente epistemológico. Así que el sujeto debe ser bastante reflexivo para que su objeto se involucre en su proceso de entender.

a. El objeto antropológico

Si se parte de que los estudios (investigaciones) deben reflejar las realidades y prácticas humanas al máximo de lo posible -incluso en todas las áreas disciplinas, se puede enunciar que el cambio y/o la evolución, desde la teoría social, trae *ipso facto* consigo nuevas herramientas hermenéuticas y metodológicas. En esta perspectiva, los antropólogos deben revisar constantemente el objeto de su disciplina respecto a nuevas formas de vida que la mujer o el hombre (sujeto y objeto) lleva en el espacio relativizado del tiempo. En la sociedad capitalista, el hombre actúa en una dialéctica del espacio temporalizado y el tiempo espacializado basada en la teoría del consumo. A este punto de vista, Affergan³⁹⁶ afirma que “el marco contextual y el poder diseñador del sujeto abren en la actualidad nuevas perspectivas en el ámbito de la epistemología de la antropología. Las problemáticas que constituían los fundamentos teóricos de la disciplina deben ser reformuladas, a la luz de nuevas interrogaciones”³⁹⁷.

Todo este discurso sobre el universo del hombre me conduce a hacer ciertas preguntas como: ¿qué es un objeto antropológico? ¿en qué se debería ser enfocado el objeto antropológico? ¿cómo se construye dicho objeto? ¿a qué se dedica el saber antropológico? ¿cuál es el motivo “constante” de este saber? ¿cuál es la importancia de una etnografía? – por relatar sólo aquellas que parecen ser más inmediatas.

Las respuestas relativamente posibles o correctas necesitan ser complejizadas para sacar a la luz el grado de la multidimensionalidad e interdisciplinaridad que requiere el saber antropológico. En torno del objeto antropológico, Affergan señala tres líneas de fuerza que lo constituyen: a) el terreno que ocupa el lugar y el vínculo de información privilegiada; b) el marco teórico que fija/delinea la tabla del cuestionamiento científico

³⁹⁶ Francis Affergan (1945) es un antropólogo francés, especialista de la antropología de la Martinica y las culturas “créoles” (criollas). Profesor en La Sorbona (Universidad París Descartes) y co-fundador del centro Canthel - Centre d’anthropologie culturelle de la Universidad París Descartes. También imparte cursos como profesor invitado en la Universidad de Princeton (New-Jersey, USA). Encontramos en sus trabajos una reflexión profunda sobre la antropología, lo que explica nuestro afecto intelectual.

³⁹⁷ Véase AFFERGAN, Francis, *Construire le savoir anthropologique*, Paris, PUF, 1999, p.7. También su obra *La pluralité des mondes*, Paris, Eds. Albin Michel, 1997.

y; c) el método que guía los protocolos del enfoque y de la institución del objeto por el sujeto (Affergan, 1999:10). El autor afirma que, desde el punto de vista del enfoque de la etno-antropología como “mundo posible”, todo objeto real debe necesariamente pasar por el proceso de descripción. Sin embargo, toda descripción sólo puede ser parcial y posible. Para Godman (1984:74), señala el autor, “todos los mundos posibles forman parte del mundo real” (*ibíd.*1999:19).

El antropólogo deja percibir en su reflexión epistemológica sobre las ciencias antropológicas que la relación entre el hombre (sujeto predeterminado) y el objeto (sujeto objetivado) es una relación condicionada. Sostiene que son las disciplinas constitutivas de las ciencias del hombre que representan generalmente los paradigmas de referencia, la plataforma a partir de la cual se piensa la complejidad del objeto. En otros casos, son los principios intelectuales que dominan la relación de los objetos. En tales circunstancias, las disciplinas son secundarias o vienen en segundo plano. Tras de nuestra relación con los objetos, los que nos condicionan con ellos mismos, hay la manera que nos posicionamos respecto a nosotros mismos, de cómo actuamos como el sujeto de nuestra investigación (*ibíd.* pp.199-200).

b. La noción de reflexividad en antropología

El “sentido” descubierto por el sujeto investigador después de realizar su labor antropológica con el Otro es el que todo el mundo retendrá y principia como finalidad. Como afirma Affergan, el problema de saber cómo el mundo del Otro puede ser “transcriptible” (transcrito) en una gama inteligible para todos, se resuelve si se admite el principio de una congruencia entre el Otro e investigador, lo que él denomina la negociación dialógica sobre el sentido y el orden del discurso (*ibíd.*1999:22). En realidad, dicha negociación, en el mundo del Otro, sólo puede ser descrito por el antropólogo, si y sólo si, al mismo tiempo, el mundo de este último está captado y descrito en los términos del Otro. Es la lógica básica de la reflexividad.

La noción de reflexividad antropológica es percibida desde diferentes puntos de vista etnográficos en cuanto al lugar de enunciación de cada investigador que principia sus aprehensiones al margen de una realidad dada. Por su parte, Rosana Guber define la reflexividad como la íntima relación entre la comprensión y la expresión de dicha

comprensión. El relato es el soporte y vehículo de esta intimidad (Guber, 2001). Mientras para Coulon (1988) citado por Guber, la reflexividad supone que las actividades realizadas para producir y manejar las situaciones de la vida cotidiana son idénticas a los procedimientos empleados para describir estas situaciones³⁹⁸

Considero que cada uno tiene un antropólogo adentro: mirador, observador y transmisor. Esta realidad puede ser matemática, vectorial, física, social, etnocultural, económica, (geo) política, ficticia, utópica, entre otras. Pero, todas estas realidades están discutido, analizado y explicado dentro de la matriz de los fenómenos y los hechos, productos de las prácticas humanas, en contextos específicos en el continuum del espacio y el tiempo. Así que el enfrentamiento a dichas realidades traduce y produce un tipo de etnografía que deslinde el llamado “el encuentro de dos cuerpos” opuestos física o visualmente: observador/observado, que puede ser desde la teoría de la observación, sujeto/objeto o sujeto objetivado/objeto subjetivado. Todo esto amarra una cierta negociación, o dialógica en las palabras de Affergan, desde posiciones propias que se complejizan.

La experiencia etnográfica colonial ha sido, por mucho tiempo, el modelo dominante basado en la descripción y la clasificación del Otro “lejanos” y, continúa siendo un obstáculo en el sentido que la “antropología academicista” resiste contra las posturas enfocadas en la pluralidad de realidades. Esto genera que el informante esconde a menudo toda o una parte de la verdad relativa, sobre todo cuando el investigador predetermina la negociación de manera lineal. Hoy en día, la práctica etnográfica confronta el problema de los fenómenos globales incluyen los regionales y locales. Esto ha permitido que la mayoría de los etnógrafos de nuestros días practican la etnografía extensa en busca de una explicación más amplia sobre una realidad multidimensional, y de ahí, proyectan y emiten resultados relativizados de lo que podríamos llamar “una etnografía panóptica”³⁹⁹, para parafrasear a Foucault en sus términos de “observación panóptica”.

Muchos antropólogos y epistemólogos han propuesto la reflexividad como método complementario para la etnografía. Sin pretender listar exhaustivamente los nombres,

³⁹⁸ Véase GUBER, Rosana, *La etnografía. Método, campo y reflexividad*, Bogotá, Grupo Editorial Norma, 2001.

³⁹⁹ Entiendo por “etnografía panóptica” la descripción visual de las “cosas” sin enterarse en los detalles ni en los puntos de vista del Otro. Este método privilegia la relatividad en el lugar de la reflexividad.

mencionaré a quienes me han llamado más la atención en cuanto a sus formulaciones conceptuales. En primer lugar, quiero referirme a Georges Marcus le teórico de la “etnografía multi-situada o multi-local”, quien pone el énfasis sobre el espacio como expresión de una pluralidad de lugares y la dinámica del sistema-mundo. Dicha etnografía puede resultar conveniente al tomar en cuenta que la movilidad de las personas ha incrementado e incrementan cada vez más. En segundo lugar, destaco a Cristian Ghasarian y Gunther Dietz, quienes han planteado los conceptos de “etnografía reflexiva” y “etnografía doblemente reflexiva”, respectivamente. Ambos recurren a la perspectiva relacional compleja y dialéctica del quehacer etnográfico, apoyándose en la sociología reflexiva de Pierre Bourdieu quien opta por el trabajo reflexivo para evitar los errores del “intelectualismo”⁴⁰⁰. También Ghasarian y Dietz reclaman la conducta reflexiva durante la realización del trabajo etnográfico. Por último, Rosana Guber plantea que la reflexividad al trabajo de campo es el proceso de interacción, diferenciación y reciprocidad entre la reflexividad del sujeto cognoscente y los sujetos/objetos de investigación.

De lo expuesto, me di cuenta que dichos enfoques no profundizan la cuestión del objeto antropológico (el *ser humano*) considerado a su vez como un sujeto, y como tal, se niega generalmente su posición social, su visión y sus sentidos sobre las cosas. Toda falta de “toma de consideración” en la negociación, por parte de un agente dialógico, cae en la mala conducta etnográfica. Y esto conduce a la falla. Mi reflexión epistemológica no pretende aquí abrir un debate sobre las posturas etnográficas de estos antropólogos mencionados arriba, sino más bien mostrar y justificar el fundamento de mi propuesta a partir de una falta de profundización de la problemática del objeto antropológico hacia una nueva tendencia de la epistemología de la etnografía.

6.4.2. La inter-reflexividad como método de/para las prácticas antropológicas.

La denominada “etnografía objetivamente inter-reflexiva” se refiere al proceso de *complejización*⁴⁰¹ que mantiene mutuamente el sujeto y el objeto en un diálogo abierto y

⁴⁰⁰ Según Pierre Bourdieu, el intelectualismo es el objetivismo ingenuo que aprehende la acción desde el exterior y como un objeto de conocimiento, sin tomar en consideración la relación de la gente con su acción (Bourdieu, 1978:68).

⁴⁰¹ El sustantivo “complejización” se refiere a “de complejidades generalmente incontables”. Es el acto o proceso de hacer algo más complejo.

reflexivo. En antropología, el “primer” objeto es supuestamente el hombre puesto en sus comportamientos como identificadores de su individualidad y/o colectividad. En el momento de realizar el trabajo de campo (observación, entrevista, diálogo, socialización), se despliegue una *pluri* reflexividad (que Guber calificaría de *una comunicación entre distintas reflexividades*) entre el sujeto y el objeto que, a la vez, completa y dificulta el trabajo hermenéutico (interpretación, auto-interpretación, trans-interpretación, post-interpretación). En este lazo de complejidad, la subjetividad inter-actúa con la conciencia sobre los fines del contacto humano para escrutar lo real etnográfico. Por eso, es importante inscribir la etnografía en una dialéctica hermenéutica, a saber, subjetivar el objeto y objetivar el sujeto. Lo que Affergan⁴⁰² llamaría la refundación epistemológica del problema de la intersubjetividad.

Es menester resaltar que, durante el proceso etnográfico inter-reflexivo, no se trata sólo de estudiar al Otro (individuo o grupo) como objeto de investigación sino también aprender de él y compartir experiencias con él considerándolo como sujeto del mismo estudio, para que la finalidad del contacto pueda ser benéfica para ambos agentes de conocimiento. Durante la consumación de esta convivencia etnográfica, el sujeto y el objeto, se colaboran, se entrelazan en una relación intrínseca *sujet-o-bjeto* que determina su negociación dialógica inter-reflexiva. El negociador-dialogante consciente de lo que está discutiendo, con una actitud abierta, sin imponer sus criterios, favorece la expresión más o menos fiable de distintas experiencias vivibles y compartidas acerca de una o realidades dada (s). Así que la “etnografía objetivamente inter-reflexiva” genera una gama de actitudes abiertas y dialogantes al revelar la necesidad de abarcar la inter-reflexividad como un método complementario dentro de las prácticas antropológicas.

La etnografía, como sustento metodológico de la antropología, debería actuar desde la teoría de la unidad. El antropólogo integra, involucra e introduce (Monod, 1999) para unirse a un reconocimiento mutuo (Affergan, 1999) con su objeto de estudio. Esta

⁴⁰² En un marco epistemológico renovado, los problemas son ligados a los fundamentos y a la refundación: -La cuestión de la legitimidad de una refundación de la antropología social y cultural se inscribe en una preocupación doble, (1) una interrogación crítica de la historia de sus fundamentos, (2) el problema de sus condiciones de posibilidad. -Por “refundación epistemológica”: la estrategia que consiste, más allá de la metodología e historiografía, a llamar nuestra atención, desde el punto de vista genealógico, sobre los fundamentos de una disciplina que se vuelve un conocimiento. Véase su obra, AFFERGAN, Francis, *Construire le savoir anthropologique*, Paris, PUF, 1999, pp.8-9.

dinámica de práctica relacional, que Garfinkel denomina la práctica social reflexiva, se fortalece de manera continua en el reconocimiento de las potencialidades del “Otro semejante”. Esto es la tarea del antropólogo que usa el método de la “etnografía objetivamente inter-reflexiva” en su estadía de investigación. Es decir, la reflexividad antropológica requiere un doble sentido hermenéutico de la observación al basarse en la “teoría de dos puntos de vista”: teoría que exige que la posición del Otro se tome en cuenta en los detalles de los detalles, como exigiría la antropología interpretativa de Geertz. En esta perspectiva, el sujeto es también objeto de estudio de la misma investigación, lo que Guber llama el sujeto de estudio, al poner acento en el método etnográfico como “dos reflexividades alternativa y conjuntamente”.

Aquí propongo algunas reglas de comportamiento antropológico que pueden favorecer la aplicación de dicho método para no caer en la imposición de la retórica etnográfica clásica. Dicho comportamiento debe pasar por cuatro fases que son importantes para la etnografía inter-reflexiva

- El antropólogo-etnógrafo prepara la tabla de los puntos claves de su interés de investigación, debe poder situar bien el espacio geográfico, redacta la literatura de su(s) preocupación (es) “científica(s)” y, fija y domina sus objetivos bien claros. El conocimiento teórico sobre la historia cultural del objeto (las costumbres del individuo o grupo) es, a veces, recomendable para favorecer el disfrute convivencial.
- Durante la estadía de investigación, el etnógrafo-antropólogo no debe llevar ningún cuestionario a mano ni preguntas demasiado directas memorizadas que asustarán al informante. Esto permite escapar de la trampa de una etnografía sociológica y panóptica. En cierto caso, se puede tener una sola pregunta centralizada en el abordaje metodológico. Los comportamientos requeridos y recomendables en este caso son: dialogante, abierto, tolerante, integracionista y fuente de inspiración de confianza, entre otros.
- La tercera fase es la más compleja, se gira en torno del problema de la interpretación, la transcripción y la traducción. Y aquí se encuentra todo el dilema de la disciplina. Porque, durante la tematización de la negociación discursiva, el documento, para ser parte de la antropología reflexiva, debe reflejar la “teoría de dos puntos de vista”. En éste, el mundo científico no está tan complacido, porque

allí entran los parámetros de la realidad sociolingüística, es lo que Dietz llamaría el “complejo de la ruptura”. En este sentido, Geertz tuvo razón al preguntarse ¿cómo se debería escribir un texto etnográfico? Anteriormente a esta interrogación, se puede preguntar a base de las subjetividades ¿qué pasa cuando los prejuicios del “etnógrafo” principian su investigación? ¿qué pasa cuando el informante se da cuenta de estos prejuicios? Aun no se puede negar la influencia del informante en/sobre el trabajo etnográfico.

- Por último, se pone el énfasis sobre la finalidad de la investigación. ¿Cómo los resultados de ésta pueden reflejar el trabajo reflexivo que se ha hecho o viene de realizarse? La forma más viable de responder a esta pregunta es a través de la noción de “reciprocidad etnográfica”, el compromiso del investigador con su objeto que permite este último se enterará de los resultados que reflejan su realidad y memoria histórica. Este conocimiento, una vez escrito, puede servir para generar cambios al beneficio del objeto (sujeto de estudio) dentro de la colectividad en que se encuentra. Sólo así se puede hablar de una antropología reflexiva basada en lo semejante.

Concluyo esta parte con una reflexión epistemológica de Affergan, quien afirma que “el conocimiento antropológico plantea un problema de doble aspecto. Primero, en el plano del objeto se construye al mismo tiempo que su conocimiento se está elaborando – aquel objeto está fuera del lugar de presentarse en una pureza original y dispuesto para consumir el trabajo del sujeto observador. Por otro lado, de manera relativa al conocimiento en sí, el conocimiento antropológico se construye a través del trabajo de enseñanza del sujeto epistémico. En otros términos, confrontamos a una red compleja a través de la cual tanto el objeto como el conocimiento pactan mutuamente/de manera recíproca las modalidades de su propia aprehensión en una dimensión lógicamente constructivista”.

VII. Conclusiones y perspectivas.

Este último capítulo, , funciona como un cierre epistemológico en el sentido que la investigación quedará abierta a la reflexión epistemológica y otros trabajos posteriores que abordarán la problemática del pensamiento caribeño o insular. En esta perspectiva, la investigación no pretende concluir nada, por el contrario, construye alternativas de pensamiento desde la problemática de la geo-etnorealidad del Caribe insular. El presente capítulo, en un primer momento, busca comprobar o rebasar la hipótesis de trabajo tal como la planteo desde el comienzo; en un segundo momento, expone la debilidad y los retos del trabajo en términos de visión prospectiva; y, por último, resalta las principales aportaciones del trabajo al mundo científico y al Programa de Doctorado de Posgrado en Estudios Latinoamericanos. Dichas aportaciones se encontrarán justificadas en las dos propuestas antropológicas: “Antropología de la negritud” y “Antropología del semejante”.

Considero que una investigación nunca acaba, es una larga labor, mucho menos para una investigación de carácter epistemológico, sobre todo cuando se trata de un área como la antropología. En la medida en que se va produciendo cambios en las relaciones sociales y humanas, implica supuestamente la creación de nuevos conocimientos que generan nuevas formas de pensamiento, y esto implicará irreversiblemente la necesidad de producir nuevas herramientas teóricas y epistemológicas para poder interpretar nuevas realidades, las mismas son productos de las prácticas humanas. Muchas realidades para muchas epistemologías. Para ello, la investigación no concluye, porque no se está imponiendo como la ciencia infusa.

7.1. ¿En qué la hipótesis de investigación está comprobada o no?

Resulta que la comprobación de una hipótesis de trabajo es relativa. Puede ser comprobada, en este sentido las primeras impresiones del investigador o la investigadora sobre su objeto de estudio están justificadas. De igual manera, puede desembocar en otras hipótesis que el sujeto no prevea en sus formulaciones iniciales, en este caso se admite que la hipótesis está infirmada. En ambos escenarios, la investigación queda un ejercicio intelectual lleno de subjetividades. Estas últimas son tan normales en la actividad humana que es difícil omitirlas o negarlas, sin embargo, se puede limitarlas.

¿Qué pasa en el caso de la presente investigación? Me permito transcribir aquí mi hipótesis de partida que fue formulada de la siguiente manera

Firmin y J. Martí representan un foco epistemológico para enfatizar y fundamentar un pensamiento antropológico y crítico desde el Caribe insular. Sus posturas, en materia de teoría crítica, juegan un papel imprescindible para impulsar una epistemología des-colonizadora y emancipadora que incluiría los casos de estudios y las áreas temáticas sobre “lo oprimido” y “lo invisibilizado”. Su discurso pragmático sobre el hombre se revela pertinente y posibilita comprender la cuestión del ser humano considerada como el problema más crucial de la era moderna.

Durante todo el desarrollo del trabajo, busqué demostrar que Firmin y Martí representan un punto clave dentro del pensamiento caribeño tanto a nivel crítico como antropológico. En su postura, descubrí que hacen del Caribe insular no sólo una rica base de datos empíricos sino también una fuente de crítica epistemológica. Sus obras con las que trabajé, a saber, *Igualdad de las razas humanas. Antropología positiva y Nuestra América*, destacan mayor importancia para entender la complejidad del Caribe insular en su multidimensionalidad y, sobre todo el hombre caribeño. Aquellas obras han permitido aprehender el contexto y las experiencias del Archipiélago de las Antillas a partir de la perspectiva de un análisis complejo, la “geo-etnorealidad caribeña” puesta como un “hecho total caribeño”.

A partir de esta investigación que se basa en los parámetros geo-contextuales del siglo diecinueve, logré entender que el Caribe insular se impone históricamente como la contracorriente de la modernidad capitalista, contra los esquemas dominantes occidentales y contra la globalización de la cultura. El hecho de que esta región retó a las potencias coloniales y hegemónicas significa que el hombre caribeño quiere siempre asumir su dignidad e identidad como un ser humano fuera de las consideraciones occidentales. La complejidad del Caribe insular es fundamental en la comprensión cognoscitiva del espacio.

Firmin y Martí, nadie como ellos, han planteado la necesidad de recuperar la dimensión epistemológica de este espacio insular como guía del ideal caribeño. Es en este sentido que me dediqué a demostrar que en ambos se despliegan el significado del saber antropológico y el sentido común en la región. Lo antillano o lo caribeño era para ambos algo precioso que había que defender hasta el límite de la fuerza humana, individual y

colectiva. En ambos, encontré el fundamento de la teoría decolonial en su fase conceptual y científica, la cual fue creada por el pragmatismo político revolucionario surgido en dicha región durante la transición del siglo dieciocho a diecinueve. Lo que traté de conceptualizar en una epistemología descolonizadora y emancipadora. Esta última será el objeto de eventual desarrollo de investigación en busca de contribuir a dar a esta región su espacio en el mundo de la investigación científica.

Los conceptos de “igualdad de las razas humanas” e “identidad universal del hombre” desde de los cuales planteo mi postura de epistemología antropológica han permitido abordar el fundamento del pensamiento de ambos autores caribeños como fuentes epistémicas. También han rendido posible resaltar la dimensión antropológica en las obras de Firmin y Martí y, al mismo tiempo, sostener con argumentos sólidos la existencia de una epistemología de la antropología caribeña. Sin pretender hacer un elogio regional, llegué a la conclusión de que el Caribe insular ha producido una antropología aún está en estado latente que ha reflejado la cosmovisión del hombre caribeño, el que Martí denominó de hombre natural, bueno, digno y revolucionario. Además, es el espacio donde la antropología colonial europea fue experimentada durante siglos.

En esta investigación, sostengo que el Caribe insular se presenta como una apertura epistemológica a partir de la cual el ser caribeño forjó su destino y dignidad. Frente a la coalición de potencias imperialistas y hegemónicas, el Caribe caribeño siempre ha resistido y continúa resistiendo, que sea geopolítica, etnocultural y socioeconómicamente. El impulso al anticolonialismo en el espacio insular desafió por primera vez el curso de la modernidad capitalista en su fase de alta explotación humana vía la economía de plantación y la esclavitud.

Durante todo el desarrollo de la investigación, me di cuenta que Firmin y Martí establecieron lo que llamo “un interlogo caribeño” para lograr su ideal común, a saber, la dignidad e identidad del hombre caribeño dentro de la comunidad humana. Estudié este interlogo a través del marco analítico, la geo-etnorealidad caribeña, y he concluido que ambos intelectuales tenían bien claro en la mente lo que representaba ser caribeño frente a una pluralidad de posibilidades en la búsqueda de su emancipación social, cultural y política. Desde esta perspectiva, considero el espacio del Caribe insular como un conjunto

problematizador en que se va diseñando paradigmas interpretativos de las realidades de las sociedades caribeñas.

En términos de aportación epistemológica, deduje que las obras de Firmin y Martí, mencionadas con anterioridad arriba, son obviamente fuentes epistémica y empírica para pensar el universo complejo caribeño desde la teoría crítica. La de Antenor Firmin es un clásico de la teoría decolonial y antropología crítica. En esta obra Firmin defiende los valores de la raza negra a escala mundial y sostiene desde la postura ontológica que la igualdad natural existe en todas las razas humanas. La de José Martí es un clásico en el plano de la ética política, teoría decolonial y filosofía política. Por estas razones, impulsé mi trabajo como un horizonte epistemológico para pensar y estudiar lo caribeño.

Lo valioso que plantean dichas obras reside en la manera en que se aborda la cuestión del hombre oprimido, la integridad e identidad del hombre caribeño y, se prevalece la teoría crítica como punto de partida del conocimiento caribeño. A fin de cuentas, considero que Firmin y Martí son dos pensadores más destacables del siglo XIX caribeño que han producido y preconizado un discurso antillano centrado en “lo real antillano” y “lo humano”, sus ideas reflejan la vitalidad y el modo de construcción del pensamiento crítico caribeño. Así que defendí que ambos intelectuales se consideran como unos de los precursores-teóricos del pensamiento crítico caribeño y de la antropología crítica.

Después de haber estudiado y analizado la noción de “igualdad de las razas humanas” en Firmin, sostengo que dicha noción destaca dos modos de análisis: de una parte, en el plano ontológico, se trata de la valorización del ser humano en su condición existencial y, de otra parte, en el plano epistemológico, es el pensar el hombre como semejante respecto a sus pares. Estas consideraciones me han permitido afirmar que su obra enfatiza sobre una teoría de lo semejante que justificaría lo convivencial como punto de inflexión de la condición existencial de los seres humanos en general dentro la comunidad humana. El autor lo resume a su manera al expresar que el negro o el indígena (indio) es un ser humano ni inferior ni superior a sus semejantes.

A este nivel, no dudo que Firmin buscaba recuperar el sentido común de lo negro en la historia cultural de la humanidad sin que la subjetividad intelectual reproduzca el discurso

al revés. En este sentido, puedo asegurarme que el defensor igualitarista, en su compostura de antropólogo positivista, supera toda idea de promover un racismo anti-blanco o una superioridad de la raza negra o amarilla. Las dos categorías analíticas permiten resaltar el concepto de “lo semejante” como un nuevo abordaje epistemológico del objeto antropológico desde la postura de la antropología positiva.

Firmin medía la magnitud del problema epistemológico que planteaba el pensamiento antropológico de la época en su base cognoscitiva e histórica, logró cambiar el paradigma mediante un estudio monográfico de carácter positivista sobre las razas humanas. La postura ontológico-epistemológica de su obra establece la notoriedad de la noción de la igualdad natural como finitud de la especie humana. Esta igualdad, como afirma él, existe entre todas las razas y sólo la evolución social puede explicar las diferencias de complejidad moral e intelectual que existe entre los diversos fragmentos de la humanidad. Firmin plantea la muerte como reserva común de todos los seres humanos para explicar el grado de semejanza e igualdad que tienen los hombres entre sí.

En cuanto a la visión epistemológica martiana, destacué dos aspectos muy relevantes en términos de perspectivas geo-etnopolíticas y universales: el principio de la libertad humana y el de la soberanía nacional -puesto como la base de la democracia moderna. En Martí, la consigna “Hombre libre, Patria libre” destacó las posturas ideológicas más relevantes de la época, que asoció al positivismo y el republicanismo. La idea de impulsar el “nuestra América” como un proyecto ético-político constituye la base de la cosmovisión martiana, al promover la bondad de los hombres. Desde mi punto de vista, Martí promovió esta necesidad de una unión táctica para salvar el alma continental contra los eventuales imperialismos. Su principal preocupación fue la “unidad americana”, la mera de considerar “América como una unidad, sin desconocer por ello la existencia de posibles diferencias nacionales”.

En José Martí, descubrí que las nociones “identidad universal del hombre” y “unidad nacional o política” dimensionan el pensar del otro como semejante y los valores del hombre en un marco de emancipación social y resistencia política. Su obra doctrinal, *Nuestra América*, es una referencia teórica para un eventual proyecto histórico-cultural y ético-político pensable para el subcontinente, fundamenta a la vez un humanismo

pragmático y un pragmatismo humanista. Esta dialéctica que sigue vigente, su quehacer se basa en una subjetividad humana integrada.

En esta investigación, sostengo que la noción de “identidad universal del hombre”, en Martí, no solamente resalta una dimensión ontológica pero también una dimensión epistemológica. Son dos dimensiones expuestas claramente en *Nuestra América* con perspectivas de trazar nuevas alternativas de pensamiento desde lo oprimido. La primera pone el énfasis sobre la esencia de la condición existencial del ser caribeño. La segunda plantea que dicha noción no hace sino muestra que existen formas de pensamiento en el Caribe tanto valiosas como las del Occidente opresor. Aquellas formas provienen, por supuesto, de la visión del colonizado, condenado y oprimido. Esta noción promueve el diálogo entre las distintas formas de conocimiento y pensamiento.

Esta noción identitaria y universalista del ser humano marca una ruptura epistemológica, sienta la base de una justificación de una existencia humana caribeña, demuestra que el hombre es libre donde sea en el espacio-mundo, defiende que el hombre caribeño es también un ser humano al igual que sus semejantes y, por el último, promueve una pluralidad epistémica en materia de teoría de conocimiento.

En fin, la experiencia de trabajar este tema de investigación resulta positiva desde mi posición, ha enriquecido mis conocimientos sobre el Caribe Insular. Así que deduje, al final, que Firmin y Martí son los impulsores más destacables del pensamiento antropológico y crítico caribeño que surgió en el siglo diecinueve. También, me quedo convencido que ambos representan una fuente de inspiración empírica en cuanto a la cuestión de lo humano y lo universal en el Caribe insular.

7.2. Debilidad y retos del trabajo.

Como todos trabajos de investigación, la presente conoció dificultades, hasta que algunas se convierten en retos de carácter prospectivo. Resumí estas dificultades a dos factores, del tiempo y el espacio. La combinación del tiempo con el espacio determina el límite de las posibilidades de la acción humana.

En cuanto al factor del tiempo, me di cuenta que, para realizar una investigación doctoral, se necesita más de cuatro años sin la presión temporal de acabarla. Tampoco quiero decir hay que tener una eternidad de tiempo para lograrla, pero se necesita un tiempo relativamente adecuada según el tema o el área disciplinar. Entre ser extranjero y becario del gobierno acreditado, el compromiso académico prevalece. Sentí que no tuve el tiempo suficiente (normalmente un año) para gozar todos los datos documentales y etnográficos que compilé durante los tres primeros años cargados de materias, seminarios, coloquios y estancias de investigación.

En cuanto al factor del espacio, el dilema fue la cuestión de los archivos que se encuentra en varios lugares en países diferentes y el problema de reunir con investigadores que han trabajado el tema, entrevistarlos o discutir con ellos. Según la importancia del tema de investigación, es importante adquirir recursos necesarios para poder llegar a ciertos lugares lejos de su espacio de actuación. En mi caso, tenía muchas ganas de ir a la isla Santo Tomás en la que se exilió y murió Anténor Firmin, también a Nueva York donde se exilió José Martí más de una década. No fui por falta de recursos económicos.

A ambos factores, se agrega otro factor que es el idioma. Este último juega sobre el tiempo y el espacio. Puede afectar tanto el problema de la traducción como el del dominio de la lengua, cuando, sobre todo, se trata de un(a) no-nativo (a). El hecho de que muchos escritos están en otras lenguas que la que se trabaja, además no es la lengua materna, la fluidez lingüística plantea un problema muy serio. Aprovecho la ocasión para plantear la necesidad para el PPELA reconsidere su política lingüística en términos de finalidad académica debido a que en Latinoamérica se habla por lo menos cuatro lenguas. Quiero precisar que, en dicho posgrado, la redacción de una tesis debería ser posible en cualquier idioma del espacio latinoamericano, por lo menos en los cuatro más académicos, a saber, el español, el francés, el portugués y el inglés.

7.3. Contribución científica del trabajo.

Abordaré la contribución de mi trabajo de investigación al mundo científico y académico a dos niveles: la propuesta de una “antropología de la Negritud” que traté de esbozar en la obra de Firmin y la de una “antropología del semejante” que destacué a partir de los planteamientos antropológicos expuestos en las obras de Firmin y Martí. La segunda

propuesta es como una deducción, como el vector resultante del pensamiento antropológico de ambos, por consiguiente, marca la pertinencia de la investigación. En realidad, son propuestas que ya expuse en varios ámbitos académicos: conferencias, congresos y coloquios internacionales, en distintos países como Cuba, México, Chile, Argentina, Francia, Alemania, Haití y Puerto Rico, cuyo fin fue ponerlas a la prueba epistemológica y la crítica. Al respecto, he publicado más de cuatro artículos en revistas indexadas.

La “antropología de la negritud” plantea una visión abarcadora y unitaria sobre el estudio de las negras, los negros y afrodescendientes. Dicha antropología busca dimensionar una teoría de la justificación de la experiencia de estos sujetos, en otros términos, vislumbrar el pensar de lo negro, al tomar en cuenta el valor ético y ontológico de la especie humana. En esta perspectiva le interesa contestar esta pregunta ¿cómo se estudia al “hombre negro” en su condición existencial dentro de las temporalidades sociohistóricas de la humanidad? Para abrazar esta tarea, plantee la negritud como categoría analítica y crítica del occidentalismo en sus facetas imperialistas.

Propicié la negritud como una crítica de la ciencia antropológica tradicional y un marco referente para el estudio de los sujetos negros en el plano ontológico y epistemológico. Por lo tanto, sostengo que Firmin se convierte en el padre-precursor y teórico *avant la lettre* de esta nueva postura, por haber sido uno de los primeros en defender la dignidad negra, los valores etnoculturales y proyectar la afirmación identitaria de los negros a escala mundial. Esta afirmación tiene que ver con la condición existencial de estos sujetos. Una existencia, en nuestros días, es a menudo ignorada por la política constitucional estatal y las prácticas de los gobiernos que desvalorizan e invisibilizan a ciertos grupos sociales (afroamericanos, indígenas y campesinos) como si fueran no-seres humanos.

La “antropología del semejante” es una propuesta que opera a nivel epistemológico y utópico. Mi interés es provocar un cambio de mentalidad antropológica. Es una postura teórica y epistemológica en prospectiva que tiene como punto de partida el planteamiento de la aceptación de “vivir humanamente juntos” la historia totalmente o relativamente común en la diversidad cultural y reconocer también los valores del “Otro semejante”,

como finitud utópica. Así que plantee dicha antropología como un marco teórico-epistemológico y crítico de la antropología contemporánea. Privilegia una epistemología unitaria e integrativa donde el hombre está obligado a convivir digna y convivencialmente con sus pares dentro de las sociedades humanas como parte de la naturaleza. En esta perspectiva, rechaza toda idea de considerar al hombre cualquiera como un invisibilizado, un oprimido, un dominado, un explotado y un desconocido en su propio espacio vital. Por cierto, trata de abarcarlo como una unidad existencial más allá de las fronteras científicas que representan, en gran parte, la expresión del antagonismo radical entre los diferentes mundos.

El objeto de estudio de esta antropología se focaliza en el “Otro semejante” como portador de la reflexividad antropológica. Es decir, abarcará al “hombre” en la explicación multidimensional o la multidimensionalidad explicativa de sus experiencias individuales o colectivas y prácticas etnoculturales cotidianas que lo marcan su existencia humana. En otros términos, abarcará al hombre como sujeto-objeto de sus propias experiencias tanto como teoría de conocimiento que propuesta de alternativas.

En fin, la presente investigación pretende contribuir al desarrollo de las ciencias antropológicas, al iniciar el debate sobre las nociones de “lo semejante” e “inter-reflexividad” en las prácticas antropológicas, al proponer una nueva epistemología de las ciencias del hombre desde el Caribe insular, ya que este espacio caribeño representa el significado epistémico de la teoría crítica. La introducción de ambas nociones en la antropología contemporánea implica un replanteamiento del saber antropológico incluso su objeto de estudio.

Puede, quizá, incitar a los gobiernos repensar sus políticas públicas y abrir los espacios estatales e institucionales a la exclusividad de sus ciudadanos. En este aspecto, hay que contar con la voluntad política de todos los actores implicados en la escena política nacional. Así, dejaremos de pensar los demás como “otros”, sino como “semejantes” en la diversidad y diferencia humana, podremos soñar otro mundo posible. No existirán grupos étnicos subalternos y grupos étnicos dominantes, por el contrario, la igualdad natural y la solidaridad humana prevalecerán en las relaciones humanas.

7.4. En términos sintéticos.

Sintetizaré mis ideas y posturas de la manera sencilla al empezar por preguntar cómo abordar el paradigma del silenciamiento en la historia de las ideas en y de las Antillas. El trabajo que presenté replantea la cuestión del saber antropología en el Caribe antillano o insular desde una crítica epistemológica, así que desemboca en promover el pensamiento crítico en el Archipiélago de las Antillas. Durante todo el desarrollo del trabajo, discurrí que el Caribe, por su valor etno-significativo, es meramente crítico. Y, en esta perspectiva, el siglo XIX fue absolutamente fundamental, así como para propiciar una epistemología descolonizadora y emancipadora.

La idea de plantear un pensamiento antropológico caribeño me ha permitido elegir a Anténor Firmin y José Martí como referentes del marco analítico. Las obras *De la igualdad de las razas humanas Antropología positiva* (Firmin, 1885) y *Nuestra américa* (Martí, 1891) me sirvieron como “fuentes epistémicas y empíricas” en términos de “revolución epistemológica”. Para evitar toda pretensión de trabajar todo su pensamiento, destacué en ambos dos nociones que consideré fundamentales y abarcadoras, a saber, “igualdad de las razas humanas” (Firmin) e “identidad universal del hombre” (Martí) como el hilo conductor de la investigación. El rescatar del saber antropológico caribeño es por cierto un reto epistemológico, pero se percibe como un cambio paradigmático. Así que el Caribe insular se propone ser una “apertura epistemológica” hacia otras alternativas de pensamiento

Para llegar a cabo el objetivo de la investigación, he utilizado los conceptos de “experiencia” y “contexto” como “horizontes epistémicos privilegiados”, como campo de un empirismo epistemológico cuya finalidad es evidenciar la existencia de una antropología caribeña. Lo que me ha permitido de abarcar las experiencias del Archipiélago de las Antillas como un “hecho total antillano”, lo que estudié a través del concepto “geo-etnorealidad caribeña” considerado como un espacio discursivo donde dialogan ambos conceptos.

VIII: Bibliografía

ABÉLES, Marc, *Anthropologie de la globalisation*, Paris, Editions Payot & Rivages, 2012.

Acte Constitutif de la SAP. *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, XIII^o Série, tome 8 fascicule 1, 1981. pp. 1-10.

AGUIRRE, José Balón, “José Martí y Rubén Darío ante América y Europa. Textos y contextos contrarios” en *Literatura y Ensayo en América Latina y el Caribe*, México, CIALC-UNAM, 2012, P.279.

ÁLVAREZ E., Rolando & GUZMÁN P., Marta, *Cuba en el Caribe y el Caribe en Cuba*, Editorial Fundación Fernando Ortiz, La Habana, 2011.

ALVAREZ-PEREYRE, Frank, *L'exigence interdisciplinaire*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'homme, 2003.

ANS, André Marcel d', *Haiti, paysage et société*, Paris, KARTHALA, 1987.

ARDAO, Arturo, “Panamericanismo y Latinoamericanismo” en Leopoldo Zea (Coord.), *América Latina en sus ideas*, México, cuarta edición, Siglo XXI editores y UNESCO, 2006, pp.157-171, “Colección Serie América Latina en su cultura”.

ARPINI Adriana (Comp.), *Razón práctica y discurso social latinoamericano: el “pensamiento fuerte” de Alberdi, Betances, Hostos, Martí y Ugarte* – 1e ed., Buenos Aires, Editorial Biblos, 2000.

_____, (Comp), *Diversidad e integración en nuestra América*. Vol. I: Independencia, Estados nacionales e integración continental: 1804-1880 – 1e ed., Buenos Aires, Editorial Biblos, 2010.

_____, “Independencia e integración en el Caribe. Estrategias discursivas de un acontecer de la libertad”. En: Maíz, Claudio, *Unir lo diverso. Problemas y desafíos de la integración latinoamericana*, Mendoza, Facultad de Filosofía y Letras, 2010, pp.63 – 83.

ARRIAGA RODRIGUEZ, Juan Carlos y MAERK, Johannes, “Anticolonialismo y poscolonialismo en el pensamiento caribeño”, en Irene Sánchez ramos y Raquel Sosa Elízaga (Coord.), *América Latina: los desafíos del pensamiento crítico*, México, Vol.1, Co-ed. Siglo XXI/FCPyS-UNAM, 2004, pp.138-163. “Colección El debate latinoamericano”.

AUGÉ, Marc, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Flammarion, 1994.

Por una antropología de la movilidad, Madrid, Editorial Gedisa, 2007.

BADIE, Bertrand, *L'État importé : l'occidentalisation de l'ordre politique*, Paris, Fayard, 1992.

BAGÚ, Sergio, *Tiempo, realidad social y conocimiento*, México, Editorial siglo XXI editores, 1984.

BALLÓN, José Carlos, *Lecturas norteamericanas de José Martí: Emerson y el socialismo contemporáneo (1880-1887)*, México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos-UNAM, 1995

, *Literatura y Ensayo en América Latina y el Caribe*. “José Martí y Rubén Darío ante América y Europa. Textos y contextos contrarios”, México, CIALC-UNAM, 2012.

BARFIELD, Thomas, *Diccionario de antropología*, México, Editorial Siglo XXI editores, 2000.

BARQUÍN, Ramón, *Las luchas guerrilleras en Cuba*, Vols. I & II, Madrid, Playor, 1975.

BERMÚDEZ ZENÓN, Héctor, *Narciso descubre su trasero*, San Juan, Tomo 1, Editorial FURIDI, Tercera edición, 2015.

BERNARD, J. Maxius y al., *Un acercamiento a la Igualdad de las razas humanas de Anténor Firmin*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2011.

BETI, Mongo y TOBNER, Odile, *Dictionnaire de la négritude*, Paris, Editions L'Harmattan, 2016 (1989).

BLANCKAERT, Claude, *De la race à l'évolution. Paul Broca et l'anthropologie française (1850-1900)*, Cap. XII : L'anthropologie “positiviste” en France. Un artefact historiographique, Paris, Ed. L'Harmattan, 2009, pp.431-448. “Col. Histoire des Sciences Humaines”.

BLANDÓN MENA, Melquiceded y ARCOS RIVAS, Arleison, *Afrodescendencia : herederos de una tradición libertaria*, Bogota, Ediciones desde abajo, 2015.

BOSCH, Juan, *De Cristóbal Colón a Fidel Castro. El Caribe, frontera imperial*, Santo Domingo, Editora Corripio, 2000 (1969).

_____, Juan, *Póker de Espanto en el Caribe*: Trujillo, Somoza, Pérez Jiménez, Batista. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.

BOUDIEU, Pierre et al., *Le métier de sociologue*, Paris, 4e Édition, E.H.E.S.S., 1983.

BROWER, Bruce, "Contextualism, epistemological", en *Routledge encyclopedia of philosophy*, London: Routledge. Retrieved February, Vol.22, 1998.

BUCK-MORSS, Susan, *Hegel y Haití*, Buenos Aires, Norma, 2005.

BUENO, Miguel, *Principios de Epistemología*, México, Editorial Patria S.A La impresora Azteca, 1960.

Bulletin de la Société d'Anthropologie de Paris, 1881, p.787.

Bulletins de la Société d'Anthropologie de Paris, 1875, p.2.

Bulletins de la Société d'Anthropologie de Paris, *ibid.*, pp.327-330 (557e séance, 21 avril 1892).

BUTEL, Paul, *Les Caraïbes au temps des flibustiers XVI-XVII siècles*, Paris, Aubier Montagne, 1982.

CANTÓN O., Diana, *Haití y Cuba : la historia de dos pueblos*, Montréal, Éditions du CIDIHCA, 2013. Carlos Aburto Cotrina (Director editorial) y Noelia Gutiérrez Heraz (Editora). Pensamiento crítico. Revista El Educador, Año 4, n.º 16, noviembre 2008 del Grupo Editorial Norma. Consulta en línea el 26 de febrero de 2016. <http://www.criticalthinking.org>.

CASIMIR, Jean, *La Caraïbe, une et divisible*, Port-au-Prince, Co-Editorial Henri Deschamps/Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), 1991.

CASSIGOLI, Rossana, *Morada y memoria. Antropología y poética del habitar humano*, Madrid, Editorial GEDISA, S.A., 2010.

CASSIGOLI, Rossana y TURNER, Jorge (coord.), *Tradición y emancipación cultural en América Latina, El debate latinoamericano*, Tomo V, Siglo XXI editores, México, 2005.

CASSIRER, Ernst, *Antropología filosófica*, México, Fondo de Cultura Económico, Primera Edición en español, 1945. Colección popular.

CASTOR, Suzy, *La intervención norteamericana en Haití y sus consecuencias*, México, Siglo XXI editores, 1978.

CECEÑA, Aña Esther y al., *El Gran Caribe. Umbral de la geopolítica mundial*, Quito, OLG Editorial, 2010.

CERUTTI G. Horacio, *Filosofar desde nuestra América: ensayo problematizador de su operandi*, México, Ediciones CRIM y CCDEL, UNAM, 2000.

CHOMSKY, Noam. *Lenguaje y Entendimiento*. Seix Barral, 1973; *La naturaleza formal del lenguaje*, Wiley & Sons, 1967.

COLLEYN, Jean-Paul, *Éléments d'anthropologie sociale et culturelle*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2 éd., 1981.

COMTE, Auguste, *Cours de Philosophie positive*, Tomos I & II, 1884.

CONZÁLEZ CASANOVA, Pablo (Dir.), *América Latina: historia de medio siglo. México, Centroamérica y el Caribe*, tomo II, 7e ed., México, Siglo XXI editores, 1993 (1981).

COTTO M., Liliana, “El Mapa Biográfico. Ruta Betances”, Universidad de Puerto Rico, ZOOMideal realizador del diseño conceptual artístico, 2015.

DANIEL C., Elinet, “Anténor Firmin. Esbozos para una antropología de la negritud” en José Gandarilla (coord.) *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad*, México, Edición AKAL, 2016.

DANIEL C., Elinet, “Haití en la construcción de la identidad cultural latinoamericana: 1801-1821”, en *Diversidad cultural e interculturalidad en nuestra América*, Tomo V, (Coord. Tihui Campos Ortiz y Margarita Ortiz Caripán; Coord. gn. Roberto Mora Martínez). Colección de Estudios Multi e Interdisciplinarios en América Latina, México, PPELA-FFyL/UNAM, 2012.

DANIEL C., Elinet, “Identidad cultural latinoamericana como herramienta transformadora: un enfoque etnohistoriográfico desde la antropología del semejante”, en Acta Científica Congreso ALAS, *Revista de Sociología Latinoamericana*, Santiago de Chile, 2013.

DE LOS RÍOS MÉNDEZ, Norma y SÁNCHEZ RAMOS, Irene (coordinadoras), *América Latina: Historia, Realidades y Desafíos*, México, Editorial UNAM, 2006.

DELORME, Demesvar, *Les théoriciens au pouvoir*, Port-au-Prince, Editions FARDIN, 2 Vols, 1870, 732 pages.

DENIS, Watson, « Anténor Firmin, Haïti et l'anthropologie à l'époque de la Modernité », *Revue de la Société Haïtienne d'Histoire et de Géographie*, No.231, mars-mai 2008, pp.20-54.

DENIS, Watson, *L'Association des États de la Caraïbe : l'organisation de la Grande Caraïbe*, Port-au-Prince, Editions BRUTUS, 2013.

DÉPESTRE, René, *Buenos días y adiós a la negritud*, La Habana, Casa de las Américas, 1986.

DeROSE, Keith, “Contextualism: An explanation and Defense”, in J. Greco & E. Sosa (eds.), *Epistemology*, London, Basil Blackwell – Oxford, 1999, pp.187-205.

Diccionario enciclopédico, *El pequeño Larousse ilustrado*, México, Ediciones Larousse, 2010.

DIETZ, Gunther, “Hacia una etnografía doblemente reflexiva: una propuesta desde la antropología de la interculturalidad”, Madrid: *Revista de Antropología Iberoamericana*, vol.6, No.1, enero-abril 2011, pp.3-26.

DOMINGUEZ Á., Carlos Federico, “Brasil y Gran Caribe: fundamentos para una nueva agenda de trabajo” en Adalberto Santana (comp.), *Relaciones Interlatinoamericanas en los inicios del siglo XXI*, México, Co-editoriales IPGH-CIALC-UNAM, 2009, PP.27-50.

DROUIN-HANS, Anne-Marie, “Hierarchy of races, hierarchy in gender: Anténor Firmin and Clémence Royer” in *LuduS VitaliS: Revista de Filosofía de la Ciencia*, Vol. XIII, Núm. 23, México, 2005, pp.163-180.

DUBOIS, Laurent, «Citoyens et amis: Esclavage, citoyenneté et République dans les Antilles françaises à l'époque révolutionnaire», dans *Annales*, Año 58, No.2, 2003.

DUHARTE J., Rafael, “África en el Caribe. Una reflexión sobre la influencia africana en la historia y cultura de la región caribeña”. Cf. AA.VV.: *Pensar el Caribe, cinco ensayos de interpretación de la región caribeña*, Editorial Oriente, Santiago de Cuba, 2004.

DURKHEIM, Emile, *De la división du travail social*, 8e édition, Paris, PUF, 1967 (1893).

DUSSEL, Enrique, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino”*, siglo XXI editores, 2009.

ECHEVERRÍA, Bolívar, *Definición de la cultura*, México, 2 ed., Editorial Fondo de Cultura Económica, 2010.

ENCEL, Frédéric, *Comprendre la géopolitique*, Paris, Editions du Seuil, 2009.

ESTRADE, Paul, “José Martí contra el racismo”, *Revista Cubarte*, La Habana, 5 de febrero de 2004.

ETIENNE, Sauveur Pierre, *Haiti, La République Dominicaine et Cuba. État, économie et société (1492-2009)*, Paris, L'Harmattan, 2011.

FAGG John Edwin, *Cuba, Haiti, and Dominican Republic: The Modern Nations in Historical Perspective*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, Inc., 1965.

FANON, Frantz, *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963.

FANON, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2009.

FELDMANN, Andreas y ESTEBAN, Montes (Comp.), *La Experiencia chilena en Haití: Reflexiones sobre el Rol de Chile en Materia Emergente*, Santiago de Chile, 2010.

FIGUEROA, Sotero, “José Martí y Anténor Firmin” en la *Revista El Triunfo*, el 7 de marzo de 1909.

FIRMIN, Anténor, “Carta a los plenipotenciarios de los Estados Unidos”, fechada el 22 de abril de 1891.

FIRMIN, Anténor, *De L'Egalité des Races Humaines. Anthropologie positive*, Paris, ed. Librairie Cotillon, 1885.

FIRMIN, Anténor, *L'effort dans le mal*, Port-au-Prince, Editions FARDIN, 2012 (1911).

FIRMIN, Anténor, *Lettres de Saint Thomas. Études sociologiques, historiques et littéraires*, PARIS, V. GIARD & E. BRIÈRE LIBRAIRES-ÉDITEURS, 1910.

FIRMIN, Anténor, *M. Roosevelt, Président des Etats-Unis, et la République d'Haïti*, Paris, 1905.

FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, Paris, Editions Gallimard, 1966.

FOUCHARD, Jean, *Les Marrons de la liberté*, Paris, Ed. De l'École, 1972.

FREIRE, Paulo, *Cartas a quien pretende enseñar*, México, siglo XXI editores, 1999.

FREIRE, Paulo, *Educacao como practica do libertade*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1967.

FREIRE, Paulo, *Pedagogía de la autonomía*, México, siglo XXI editores, 1998.

FREIRE, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, Montevideo, tierra Nueva-México, siglo XXI editores, 1970.

GALEANO, Eduardo, *Las venas abiertas de América Latina*, Siglo XXI editores, 2004.

GANDARILLA S., José Guadalupe, *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad desde un encare de-colonial*, Madrid, Anthropos Editorial. Barcelona – UNAM, 2012.

GAOS, José, *Pensamiento en lengua española. y Pensamiento español*, Obras Completas, Tomo VI, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.

GARCÍA CAMPOS, Jonathan y VÁZQUEZ GUTIÉRREZ, Ricardo, “Contextualismo, fiabilismo y el problema pirrónico”, México, *Diánoia*, 2012, vol. 57, no. 68, pp. 3-28.

GARCÍA CAMPOS, Jonathan y VÁZQUEZ GUTIÉRREZ, Ricardo, “Contextualismo integrativo. Una manera de ordenar los distintos conceptos de justificación epistémica”, en *Revista de Teoría, Historia y Fundamentos de la Ciencia*, México, IIF-UNAM-PAPIIT133345, 2013, vol. 28, no 1, pp. 27-44.

GARCIA, Jorge y JAKSIC, Iván, *Filosofía e identidad cultural en América Latina*, Caracas, ed. Monte Avila Editores, 1988.

GARCÍA, Pedro Gómez, *Las ilusiones de la identidad*, Madrid, Ediciones Cátedra (Grupo Anaya), 2000.

GARCÍA, Ronald Alfaro, en “Análisis del concepto Caribe: crítica epistemológica para entender el Caribe colombiano”,] *ANGWA PANA*, No.5, noviembre de 2006, pp.113-123.

GARCÍA, Tania, “Los dilemas del Caribe y de su proceso de integración” en Rodrigo Páez MONTALBÁN y Mario Vázquez OLIVERA (coord.), *Integración latinoamericana. Raíces y perspectivas*, Ed. CIALC-UNAM, México, 2008.

GARFINKEL, Harold, *Estudios en Etnometodología*, Madrid, Anthropos Editorial, 2006.

GARZÓN V., Ernesto y SALMERÓN, Fernando, *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, México, Editorial IIF-UNAM, 1993.

GAZTAMBIDE, Antonio, “La geopolítica del antillanismo en el Caribe del siglo XIX”, en *Memorias. Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*, noviembre de 2007, Vol. 4, número 008, Universidad del Norte, Barranquilla-Colombia, pp.1-35.

GAZTAMBIDE, Antonio, “La invención del Caribe a partir de 1898”, TIERRA FIRME, Caracas, Año 21 – Volumen XXI, No.82. Abril-junio, 2003.

GEERTZ, Clifford, *El antropólogo como autor*, Madrid, Paidós, 1989.

GEERTZ, Clifford, *L'interprétation d'une culture*, Paris, Gallimard, 1983.

GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Madrid, Editorial Gedisa, 2003(1973).

GHASARIAN, Christian (coord.), *De la etnografía a la antropología reflexiva. Nuevos campos, nuevas prácticas, nuevas propuestas*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 2008.

GIGAND, Gérard, “La dialéctica, una herramienta transdisciplinaria”, *Revista Visión Docente Con-Ciencia* Año IX, No.52, enero-febrero 2010.

GIRVAN, Norman, “Reinterpretar al Caribe”, en *De Revista mexicana del caribe*, No. 7, 2000.

GLISSANT, Édouard, *El discurso antillano*, La Habana, Editorial Casa de las Américas, 2010.

GOBIERNO DEL ESTADO DE QUINTANA ROO, *Premios al Pensamiento Caribeño. El Caribe: un mosaico pluricultural*, Cancún-México, Quintana Roo, mayo de 2003.

GONZALES M., Zoila, *El Caribe en la encrucijada: desafíos y perspectivas en el nuevo milenio*, Cuba, siglo XXI editores, 2000; Economía <http://www.nodo50.org/cubasigloxxi/economía/>.

GONZALES, María Dolores y GARCIA, Luiz Miguel, *EL Caribe en la época de la independencia y las nacionalidades*. Cap. “Los otros caribes: de la esclavitud a la libertad, del colonialismo al nacionalismo dependiente”. México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1997, pp.87-100.

GREGÖY Lukács, *History and class consciousness*, 1923. Enciclopedia Británica online. Trad. al español: *Historia y conciencia de clase*, La Habana, Instituto del Libro/Editorial de Ciencias Sociales, 1970.

GRIAULE, Marcel, *Méthode de l'ethnographie*, Paris, PUF, 1957.

GRUNER, Eduardo, *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*, Buenos Aires, Edición EDHASA-GRUNER, 2010.

GUBER, Rosana, *La etnografía. Método, campo y reflexividad*, Bogotá, Grupo Editorial Norma, 2011.

HANNERZ, Ulf, *Transnational connexions. Cultures, People, places*, Nueva York, Editorial Routledge, 1997.

HOFFMANN, Léon-François, “Anténor Firmin y los Estados Unidos: Plus ça change, plus c’est la même chose”, en *Revista del Centro de Investigaciones históricas*. Coloquio de Princeton: El Caribe entre imperios. San Juan, Ediciones Centro de Investigaciones Históricas Universidad de Puerto Rico, 1997.

JANVIER, Louis-Joseph, *L’Égalité des races*, Paris, Synopsis Edition Rougier, 1884, 32 p.

JANVIER, Louis-Joseph, *Les Constitutions d’Haïti: 1801-1885*, Paris, C. Marpon et E. Flammarion, 1886; Port-au-Prince: Editions Fardin, 1977.

JANVIER, Louis-Joseph, *Les détracteurs de la race noire et de la République d’Haïti*, 1882.

JEAN, Nicolas, *La crítica al concepto de seguridad colectiva en el regionalismo latinoamericano desde la filosofía convivencial: Brasil y Minustah – Misión de las Naciones Unidas para la Estabilización en Haití*. Tesis de Maestría. México, PPELA/FFyL-UNAM, 2012.

KANT, Emmanuel, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Editions Librairie Philosophique J. VRIN, 1964 (1897).

KELLY, James y al., “El enfoque ecológico contextualista”, Buenos Aires, *Centro Editor de América Latina* – Enrique Saforcad (comp.), 2001 (1992).

La Constitution d’Haïti, Chap. II: Du territoire de la République d’Haïti, Art.8, Port-au-Prince, 1987.

LACOSTE, Yves, *Atlas Géopolitique. Pour comprendre le monde de demain*, Paris, Editions LAROUSSE, 2013.

LANDER, Edgardo, “Pensamiento crítico latinoamericano: la impugnación del eurocentrismo”, *Revista de Sociología*, No. 15, Año 2001.

LAO-MONTES, Agustín, “El Racismo estructural afecta los componentes principales de la historia moderna”, Conferencia presentada en Quito, 2010.

LAPLANTINE, Francois, *La description ethnographique*, “Sciences Sociales 128” Nathan Université, 1996.

LE BON, Gustave, « Recherches... sur les lois de variation du volume du cerveau et sur leurs relations avec l’intelligence », en *Revue d’anthropologie*, Broca (dir.)

LE BON, Gustave, *La psychologie de la foule*, Paris, Alcan, 1895.

LEACH, Edmund R., *Critique de l’anthropologie*, Paris, Editorial PUF, 1968.

LECOURT, Dominique, *Para una crítica de la epistemología*, México, Editorial siglo XXI editores, 2007.

LEÓN, Emma, *Los rostros del Otro. Reconocimiento. Invención y borramiento de la alteridad*, Madrid, Editorial ANTHROPOS, 2009.

LEVÍ-STRAUSS, Claude, *Anthropologie face aux problèmes du monde moderne*, Paris, Editions du Seuil, 2011.

LEVÍ-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Editions du Plon, 1958.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Todos somos caníbales*, México, Fondo de Cultura Económica, Primera edición en español, 2014.

LINS RIBEIRO, Gustavo y ESCOBAR Arturo, *Antropología del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*, México, Co-editoriales CIESAS/UAM/U. Iberoamérica, 2009.

LLUBERES NAVARRO, Antonio, "Caribe, azúcar y migración, 1789-1944", EME EME, Estudios Dominicanos, Volumen VII, No.39, noviembre-diciembre de 1978, p.5.

LOZANO, Wilfredo, *Cambio político en el Gran Caribe. Escenarios de la posguerra fría: Cuba, Haití y República Dominicana*, Co-Editoriales Nueva Sociedad-Flasco/Programa de Rep. Dominicana, Secretaria General, 1998.

LUIS, Rodríguez-Embil, "José Martí, el santo de América", Imprenta P. Fernández y Cia, La Habana, 1941.

MAGALLÓN ANAYA, Mario y ESCALANTE RODRÍGUEZ, Juan de Dios, "El positivismo". Difícil de encontrar cuál fue el Editorial, el año de la edición. Está disponible en línea www.olimon.org/uan/16-positivismo-magallon.pdf, consulta el 2 de abril de 2016.

MAGALLÓN ANAYA, Mario, "La crítica en la globalización desde la tradición nustramericana" en Norma de los Ríos Méndez y Irene Sánchez Ramos (coord.), *América Latina: Historia, Realidades y Desafíos*, México, Editorial UNAM, 2006, pp.383-394.

MANIGAT, Leslie F., *L'Amérique Latine au XXe siècle*, tomes I & II, Ed. Seuil, 1991.

MARCUS, Georges, "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography", in *Annual Review of Anthropology*, vol.24, Editorial Palo Alto, 1995, pp.95-117.

MARCUS, Georges, "Multi-Sited Ethnography: Notes and Queries", en M-A Falzon (coord.) *Multi-Sited ethnography. Theory, Practice and Locality in Contemporary Research*, London, Editorial Ashgate, 2009, pp.181-196.

MARIÑEZ, Pablo, "Crisis económica y mecanismos de dominación imperialista en el Caribe", en *El Caribe contemporáneo*, No.7, México, Co-Editorial CELA-FCPYS-UNAM, 1985.

MARTÍ, José "El tercer año del Partido Revolucionario Cubano" en *José Martí, Nuestra América y otros escritos*, Buenos Aires, El Anderiego, 2005, pp. 82-83.

MARTÍ, José, "Mi raza". En *José Martí Obras Escogidas en tres tomos*, tomo III, 2007, pp.203-205.

MARTÍ, José, "Nuestra América". En *José Martí Obras escogidas en tres tomos*, tomo II, La Habana, Co-Edición del Centro de Estudios Martianos/Editorial de Ciencias Sociales, 2007, pp.497-504. En *El Partido Liberal*, México, 30 de enero de 1891.

MARTI, José, “Patria y libertad” (Drama indio), en Obras escogidas en tres tomos, tomo I, La Habana, Co-Edición del Centro de Estudios Martianos/Editorial de Ciencias Sociales, 2007, pp. 114-134.

MARTÍ, José, *Obras Escogidas en tres tomos*, tomos I, II & III, La Habana, Co-Edición del Centro de Estudios Martianos/Editorial de Ciencias Sociales, 2007.

MARTINEZ PERÍA, Juan Francisco, “Tempestad en el Caribe. El pensamiento crítico de José Martí y Joseph Anténor Firmin” [CLASE]. En: Curso virtual “Historia del Pensamiento Latinoamericano”, *Programa Latinoamericano de Educación a Distancia*, Centro Cultural de la Cooperación, Buenos Aires, septiembre 2013.

MAUDIT, Jacques, *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot, 1960.

MAUSS, Marcel, *Manuel d'ethnographie*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1967-1947.

MC LUHAN, Marshall, *Pour comprendre les médias*, Paris, Editions HMH, Ltée, 1968.

MEINONG, Alexius, *Teoría del objeto*, en « Cuadernos de crítica », No. 13, México, IIF-UNAM, 1981.

MEMMI, Albert, *L'homme dominé*, Paris, Editions Gallimard, 1968.

MÉNDEZ R., Adriana, “Diáspora o identidad: ¿a dónde va la cultura cubana?” Segundo Congreso de Estudios Cubanos y Cubanos americanos, Cuban Research Institute de la Florida International University, 1999.

MEZA C., Luis Gerardo, “Elementos de pensamiento crítico en Paulo Freire: Implicaciones para la educación superior”. Revista digital Matemática, Educación e Internet. Vol. 10, No 1, 2009.

MEZILAS, Glodel, *Haití más allá del espejo: historia, cultura, subdesarrollo*, México, CL Editorial PRAXIS, 2011.

MIGNOLO, Walter, “Pensamiento decolonial, Desprendimiento y Apertura. La pequeña historia”, mayo de 2003. Consulta en línea el 29 de febrero de 2016. <http://www.olimon.org/uan/18-decolonial-mignolo.pdf>.

MINTZ, Sydney W., “The Caribbean as a socio-cultural Area”, in Michael Horowitz (ed.), *Peoples and cultures of Caribbean*, Garden city, Natural History Press, 1971.

MINTZ, Sydney W., *Caribbean Transformations*, Chicago University Press, 1974.

MONIERE, Denis, *Critique épistémologique de l'analyse systémique de David Easton. Essai sur le rapport entre théorie et idéologie*, Université Québec à Chicoutimi, 1976. Ottawa, Ontario : Les Editions de l'Université d'Ottawa, 1976, Collection des Sciences sociales, no 4.

MONTALBÁN, Rodrigo Páez y OLIVERA, Mario Vázquez (coord.), *Integración latinoamericana. Raíces y perspectivas*, México, CIALC-UNAM, 2008.

MORIN, Edgar, (2005), *Introduction à la pensée complexe*. Editions du Seuil. Paris, France.

NAVARRO ÁLVAREZ, J.A., “Antonio Maceo y la política internacional del movimiento emancipador cubano”, en *Contribuciones a las Ciencias Sociales*, marzo 2011. www.eumed.net/rev/cccss/11/

NIEDERLANG, Marcel, *Les 20 Amériques latines, tomes I, II et III*, Editions du Seuil, Paris, 1969, « coll. Politique ».

NKRUMAH, Kwame, *Neocolonialismo, última etapa del imperialismo*. Siglo XXI editores. México, 1967.

NUTINI, Hugo, “Aportaciones del americanismo a la teoría y la práctica de la antropología moderna” in Miguel León-Portilla y al., *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

OCAMPO LOPEZ, Javier, *La integración de América Latina*, Bogotá, Editorial El BUHO, segunda edición, 1991, p.14.

OLIVÉ, León, “Relativismo conceptual y filosofía en las Américas” en Marcelo Dascal (comp.), *Relativismo cultural y filosofía. Perspectivas norteamericana y latinoamericana*, México, Ediciones IEF-UNAM, 1992, pp.83-107.

OLIVÉ, León, *Racionalidad epistémica*, Madrid, Editorial CSIC-CSIC Press, 1995.

ORTIZ O., María Salvadora, *Programa de investigación: identidad cultural latinoamericana*, 1991.

ORTIZ, Fernando, “Del fenómeno social de la transculturación” en *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, La Habana, Jesús Montero, 1940. También los trabajos de Diana Iznaga, *La transculturación en Fernando Ortiz*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1989; y, Jesús Guanache, *Transculturación y africanía*, La Habana, Ediciones Extramuros, 2002. <http://www.monografias.com/trabajos12/jmarti/jmar>

PALERM, Ángel, *Antropología y Marxismo*, México, Co-editoriales CIESAS/UAM/U. Iberoamérica, 2008.

PANTOJAS G., Emilio, “La caribeñidad como proyecto: identidad e integración en el siglo veintiuno”, en *Memorias. Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*, vol. 4, núm. 8, noviembre, Universidad del Norte Barranquilla – Colombia, 2008, pp. 1-9.

PAQUIN, Lyonel, *Classes sociales en Haïti: Classe moyenne et Super classe*, New York, 1986.

PAUL, Richard y ELDER, Linda, “La mini-guía para el Pensamiento crítico Conceptos y herramientas”. Fundación para el Pensamiento Crítico. www.criticalthinking.org.

PAVEAU, Marie-Anne, “Que veut dire travailler en analyse du discours en France en 2011? “Épistémologies, objets, méthodes”, *Actes du colloque III Rencontre Internationale*

de *Estudos da Linguagem*, Pouso Alegre, 2012.
<http://www.cienciasdalinguagem.net/enelin/anais/texts/87.pdf>.

PAVEAU, Marie-Anne, «Présentation. Pour une épistémologie critique», *SEMEN*, 2012, no 34, p. 7-16.

PEÑA, Angela, *Dominicanos en Nueva York*, Santo Domingo-República Dominicana, Editorial Corripio, 2000.

PÉREZ, Antonio, “Rememorando la historia: La antropología de los guerrilleros”, en *Revista Pukara*, marzo de 2011, Año 4, pp.5-7.

PIERRE-CHARLES, Gérard (coord.), *El pensamiento sociopolítico moderno en el Caribe*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

PIERRE-CHARLES, Gérard (coord.), *Los movimientos sociales en el Caribe*, República Dominicana, Edición-Universitaria, 1987.

PIERRE-CHARLES, Gérard (coord.), *Política y sociología en Haití y República Dominicana*, México, Editorial IIS-UNAM, 1974.

PIERRE-CHARLES, Gérard, *El Caribe a la hora de Cuba*, Casa de las Américas, La Habana, 1981.

PIERRE-CHARLES, Gérard, *El Caribe contemporáneo*, México, Siglo XXI editores, 1983 (1981).

PIERRE-CHARLES, Gérard, *Haití: pese a toda la utopía*, México, Siglo XXI, 1999.

PIZARRO, Ana, “El archipiélago de fronteras externas. Culturas del Caribe hoy”, Editorial Universidad de Santiago, Wellesley College. Trad. al español, 2000.

PRICE-MARS, Jean, *Anténor Firmin*, Port-au-Prince, Imp. Séminaire Adventiste, 1978 (1964).

PRICE-MARS, Jean, *La République d’Haiti et la République Dominicaine : les aspects divers d’un problème d’histoire, de géographie et d’ethnologie*, Tomes I & II, Port-au-Prince, Fardin, 1998 (1953).

PRITCHARD, Duncan, *Two forms of epistemological contextualism*, University of Stirling – Scotland, 2002.

RANCIERE, Jacques, *Le spectateur émancipé*, Paris, Editions La Fabrique, 2008.

REYES, Félix Ojeda Reyes, “La impresionante labor antillana de un revolucionario puertorriqueño”. Fuente original: *La Revue Sud-Américaine*. París, 15 de agosto de 1883.

ROUQUIÉ, Alain, *Amérique Latine: introduction à l’extrême occident*, Paris, Seuil, 1998.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*, Paris, 1964 (1755).

SALASAR B., Augusto, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Editorial Siglo XXI editores, Segunda Edición - Séptima reimpresión, 2011.

SALOMON, Noel, “Cosmopolitismo e internacionalismo (desde 1880 hasta 1940)” en Leopoldo Zea (coord.), *América Latina en sus ideas*, México, cuarta edición, Siglo XXI editores y UNESCO, 2006, pp.172-200, “Colección Serie América Latina en su cultura”.

SÁNCHEZ RAMOS, Irene y SOSA ELÍZAGA Raquel (coord.), *América Latina: los desafíos del pensamiento crítico*, México, Vol.1, Co-ediciones Siglo XXI / Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-UNAM, 2004. Colección El debate latinoamericano.

SANTOS, Boaventura de Sousa, *Conocer desde el sur. Para una cultura política emancipatoria*, La Paz, CLACSO, CIDES-UMSA, Plural editores, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa, *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Madrid, Editorial Desclée de Brouwer, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Santiago de Chile, LOM Ediciones, 2013.

SANTOS, Boaventura de Sousa, *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*, Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO, Prometo Libros, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa, *Una epistemología del Sur*, México, Co-Editoriales Boaventura de Sousa Santos/CLACSO/Siglo XXI editores, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa, *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, CLACSO, México, siglo XXI editores, 2009.

SENGHOR, Leopold Sédar, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*, 1948.

SERBIN, Andrés, “El Caribe en la óptica latinoamericana” en *Nueva Sociedad*, No.117, enero-febrero, Venezuela, 1992.

SERBIN, Andrés, “Impacto de la globalización en el Gran Caribe” en “Capítulos SELA”, *Relaciones externas de América Latina y el Caribe*, Edición No.46, abril-junio, 1996.

SERNA M., Jesús María, *República Dominicana. Identidad y herencias etnoculturales indígenas*, Santo Domingo, Archivo General de la Nación, vol. cviii, 2010.

STAVENHAGEN, Rodolfo (Comp.), *Los Pueblos originarios: el debate necesario*, Buenos Aires, 1 ed., Co-editoriales: CTA Ediciones-CLACSO-Instituto de Estudios y Formación de la CTA, 2010.

TAGUEÑA, Julia, “Glocal' approach makes global knowledge local” in SciDevNet - Bringing science and development together through original news and analysis. Consulta en línea el 24 de febrero de 2016. www.scidev.net/global/.../-glocal-approach-makes-gl.
TOLEDO, Luis, “José Martí y un haitiano extraordinario: contra el racismo”, *Revista Cubarte*, La Habana, 22 de mayo de 2010.

TOPINARD, Paul, *L'Anthropologie et la Science sociale*, Paris, Masson et Cie - Editeurs Librairie de l'Académie de Médecine, 1900.

TOPINARD, Paul, *L'Anthropologie*, Paris, Eds. C. REINWALD ET CIE, LIBRAIRIES-EDITEURS, 1876.

VALDÉS B., Sergio, *Antropología lingüística*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2009.

VARGAS C., Margarita “¿Hacia dónde van las historiografías contemporáneas del Caribe insular?” en Juan Manuel de la Serna y Herrera, José Antonio Matesanz Ibáñez y Salvador Méndez Reyes (coord.) y Lucio Oliver (coord. general de la colección), *La historia latinoamericana a contracorriente*, México, Editorial-UNAM, Tomo 5, 2011, pp.267-286.

VARGAS C., Margarita, Martinica

VELASCO G., Ambrosio (coord.), *Progreso, pluralismo y racionalidad en la ciencia. Homenaje a Larry Laudan*, México, Co-editoriales FFyL/IIF-UNAM, 1999.

VELASCO, Ambrosio, “Humanismo”, en *Revista Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, México, IIS-UNAM, mayo de 2009.

VELAZQUEZ, Ambrosio, “Ciencia, democracia y multiculturalismo”, en J. Miguel Esteban y Sergio F. Martínez (comp.), *Normas y prácticas en la ciencia*, México, IIF-UNAM, 2008, pp.169-180.

VERMEREN, Patrice, “Sarmiento: on ne tue point les idées”, Paris, C.N.R.S. Editions *Hermès La Revue*, No.10, 1992, pp.197-202.

VERMEREN, Patrice y NAVET, Georges, “Théories de la violence, politiques de la mémoire et sujets de la démocratie”, Paris, *Topique*, No.83, 2003, pp. 43-53.

VILLORO, Luis, *Creer, saber, conocer*. México, Editorial siglo XXI editores, 1982, decimoquinta reimpresión, 2011.

VILLORO, Luis, *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, México, Editorial UNAM, 1983, p.15.

VON GRAFENSTEIN G., Johanna, “Haití en los años 1859-1915: carácter y determinaciones de su proceso político”, *Secuencia*, núm.9, septiembre-diciembre, México, Instituto Mora, 1987.

VON GRAFENSTEIN, Johanna G., *Nueva España en el Circuncaribe, 1779-1808. Revolución, Competencia imperial y Vínculos intercoloniales*, México, UNAM, 1997. Número 46. “Serie Nuestra América”.

WALLERSTEIN, Immanuel, *Geopolítica y Geocultura. Ensayos sobre el moderno sistema mundial*, Madrid, Editorial Kairós, 1era edición en castellano, 2007.

WALLERSTEIN, Immanuel, *La decadencia del poder estadounidense*, México, Co-editores Era/LOM/TRILCE/TXALAPARTA, 2005.

WARTELLE, Jean-Claude, «La Société d'Anthropologie de Paris de 1859 à 1920», in *Revue d'Histoire de Sciences Humaines*, Paris, Ed. Des Sciences Humaines, no.10, 2004, pp.125-171.

WILLIAMS, Eric, *el negro en el Caribe y otros textos*, La Habana, Editorial Casa de Las Américas, 2011.

WILLIAMS, Michael, *Problems of knowledge: A critical introduction to epistemology*, London, Oxford University Press, 2001.

WOOD, Yolanda, “Repensar el espacio Caribe”, Universidad de La Habana, Núm. 236, septiembre-diciembre, 1989.

YANAI, Tadashi, “De “lo otro” a “lo semejante”: propuesta para una etnografía de futuro”, publicado en la *Revista “Mitológicas”*, Centro Argentino de Etnología Americana, Buenos Aires, No.10, 1995, pp.53-60.

ZEA, Leopoldo, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

ZEMELMAN, Hugo, “Pensar teórico y pensar epistémico. Los desafíos de la historicidad en el conocimiento social” en Irene Sánchez Ramos y Raquel Sosa Elízaga (coord.) *América Latina: los desafíos del pensamiento crítico*. “Colección El debate latinoamericano”, No.1, México, 2004, pp.21-33.

ZEMELMAN, Hugo, *Problemas antropológicos y utópicos del conocimiento*, México, Editorial El Colegio de México, 1996.