

Diseño interior y cubierta
RAG

Traducción de

Discurso sobre el colonialismo, «Cultura y colonización» y «Carta a Maurice Thorez», de A. Césaire;

Maria Viveros Vigoya

«Aimé Césaire: colonialismo, comunismo y negritud», de Immanuel Wallerstein;

Juan Mari Madariaga

«De la crítica del racismo a la crítica del eurooccidentalismo culturalista», de Samir Amin, y

«Discurso sobre la negritud», de A. Césaire;

Beatriz Baliza Álvarez

Aimé Césaire

Reservados todos los derechos.

De acuerdo a lo dispuesto en el art. 270

del Código Penal, podrán ser castigados con penas

de multa y privación de libertad quienes

reproduzcan sin la preceptiva autorización o plagien,

en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica

fiada en cualquier tipo de soporte.

Título original

Discours sur le colonialisme. Lettre à Maurice Thorez. Culture et colonisation.

© de «Discurso sobre el colonialismo»,

«Carta a Maurice Thorez» y «Cultura y colonización»,

Présence Africaine

© de los textos restantes, los autores

© Ediciones Akal, S. A., 2006

para lengua española

Sector Foresta, I

28760 Tres Cantos

Madrid - España

Tel.: 918 061 996

Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN-10: 84-460-2167-6

ISBN-13: 978-84-460-2167-4

Depósito legal: M-3-961-2006

Impreso en Cofés, S.A.

Móstoles (Madrid)



Discurso sobre el colonialismo

Aimé Césaire y la crisis del hombre europeo

NELSON MALDONADO-TORRES

El «hombre europeo», esa figura conquistadora, primero, y progresista y transformadora, después, que se tornó lánguida a final del siglo XIX y medio compungida en el XX, sin que tal transformación indicara un cuestionamiento realmente radical de sus tendencias violentas e imperialistas, se balancea hoy día entre un afán de reconocimiento ante la nación hegemónica en los últimos 50 años y un desprecio profundo de la misma. La primera tendencia ha llevado a la expresión de una actitud un poco misoneira e insistente que intenta dejarle claro al nuevo poder hegemónico que los valores europeos son indispensables para cualquier idea de civilización. Estados Unidos sin Europa, se plantea bajo esta posición, llevaría al caos del mundo. Lo que se ofrece como cura ante este momento de crisis es el retorno a los valores fundamentales del espíritu europeo por todas las naciones occidentales y con influencia occidental, pero, sobre todo, Estados Unidos¹. La segunda tendencia ha llevado a tomar una actitud de más indiferencia con respecto a este país. De pronto, los europeos comienzan a percibir rasgos en común entre su posición con respecto a los Estados Unidos y la posición del pasado mundo colonial europeo con respecto a Europa. Se encuentran temas, ideas y estrategias desarrolladas por el mundo colonial en respuesta crítica a Europa que resultan valiosas en su lucha ideológica y política con los Estados Unidos. Esta nueva actitud, que no puede escapar a cierta ironía, lleva el riesgo de convertirse en una apropiación descarada que busque revindicar a Europa ante sus propios ojos y, por lo tanto, continuar por otros medios, no sólo la lucha por el reconocimiento ante el poder hegemónico del momento, sino también la subordinación política y episte-

¹ Véase, por ejemplo, Will HUTTON, *A Declaration of Interdependence: Why America Should Join the World*, Nueva York, Norton, 2003.

mológica de las antiguas colonias, países del antes llamado «Tercer Mundo» o, más ampliamente, el Sur global. Pero también hay actitudes descolonizadoras efectivas en el seno mismo de Europa. No es de extrañarse que las mismas aparezcan más fuertemente hoy en países del sur de Europa, una región que, tal como ha descrito el teórico portugués Boaventura de Sousa Santos, ha estado en cierta forma entre Prospero (no sólo Estados Unidos, sino también los países del norte europeo) y Calibán (el lugar de los sujetos colonizados y donde la esclavitud racial más proliferó?).

La publicación de la traducción de *Discurso sobre el colonialismo* que el lector tiene en sus manos representa aun otra forma de hacerle llegar a Europa el conocimiento y las perspectivas que han emergido en la «periferia» como respuesta crítica ante la colonización y con propuestas innovadoras sobre modelos de convivencia. Europa del sur, en este caso España, se convierte en un puente de ideas que intenta hacer llegar a su propio seno y al seno del resto de Europa el pensamiento del Sur global. Esta traducción también permite que el texto de Césaire sea más accesible en América Latina, donde el pensamiento de europeos, estadounidenses y mestizos latinoamericanos predomina sobre el pensamiento producido por comunidades de la diáspora africana e indígenas en las Américas. Así pues, la traducción representa un gesto de descolonización doble. Aunque dirigido principalmente a Europa, el *Discurso sobre el colonialismo* también tiene implicaciones profundas para el Sur global.

Quizá surge aquí la pregunta de cómo puede hablarse de descolonización en un mundo donde las colonias parecen ser más bien la excepción que la regla. Descolonización se refiere aquí no sólo a la crítica a las relaciones neocoloniales que continuaron y renovaron de distintas formas la dependencia y las relaciones verticales de poder entre países del Norte y países del Sur, sino más bien a la búsqueda de la transformación del patrón de poder moderno/colonial que continúa definiendo las identidades modernas y las relaciones intersubjetivas de poder y de conocimiento que se derivan de las mismas³. La descolonización también hace referencia a la construcción de un mundo nuevo en el sentido de concepciones nuevas de lo humano y de relaciones materiales que no se conformen con la dic-

² Véase Boaventura de SOUSA SANTOS, «Between Prospero and Caliban: Colonialism, Post-colonialism, and Inter-identity», *Review. Fernand Braudel Center* 28 (2005). Sousa Santos, quien dirige el Centro de Investigaciones Sociales en la Universidad de Coimbra, Portugal, es uno de los pensadores europeos más originales del momento, sino el más original y riguroso, y con mayor apertura al sur que cualquier otro que conozca.

³ Véase ANÍBAL QUIJANO, «Colonialidad del poder y clasificación social», *Journal of World-Systems Research* XI, 2 (2000); y CATHERINE WALSH, «Interculturality and the Coloniality of Power. An "Other" Thinking and Positioning from the Colonial Difference», en Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres y José David Saldívar (eds.), *Coloniality, Transmodernity, and Border Thinking* (de próxima aparición).

radura del capital ni se restringían al imperio de la ley en el Estado-nación moderno/colonial. Descolonización hace referencia aquí a lo que Aníbal Quijano ha llamado «colonialidad», la cual es constitutiva del mundo moderno. Así pues, la descolonización plantea la necesidad de acceder a un mundo distinto al moderno, pero sin esto implicar un retroceso a lo que algunos reconocerían como la premodernidad. Descolonización debe entenderse, pues, como Chela Sandoval y Catherine Walsh han sugerido en distintos contextos, como «decolonialidad»⁴. Nos referimos con esto al desmontaje de relaciones de poder y de concepciones del conocimiento que fomentan la reproducción de jerarquías raciales, geopolíticas y de género que fueron creadas o que encontraron nuevas formas de expresión en el mundo moderno/colonial.

El horizonte amplio donde se ubica el *Discurso sobre el colonialismo* de Césaire y el proyecto al que contribuye es el de la descolonización o decolonialidad de lo que Walter Mignolo ha llamado la colonialidad global. Este proyecto de descolonización representa, por así decirlo, una tercera vía entre opciones geopolíticas e intelectuales más visibles que aparecieron después de la Segunda Guerra Mundial⁵. Las primeras dos vías estuvieron definidas por los nuevos poderes geopolíticos surgidos después de la guerra. Por un lado, Estados Unidos, que ya se había probado como fuerza internacional tras la expansión de las trece colonias; la guerra con México y la guerra hispanoamericana, se convertiría tras la Segunda Guerra Mundial en una fuerza hegemónica que vendría tanto a asistir como a desplazar a Europa noroccidental como eje de fuerzas del poder en el sistema-mundo moderno. Con esto el americanismo, esa ideología triunfalista y asimilacionista estadounidense, se introduce en el resto del mundo de forma decisiva. Este «americanismo» ya había entrado en escena fuertemente con Theodore Roosevelt a finales del siglo XIX. El discurso americanista servía como una ideología que dictaba los términos de asimilación de los inmigrantes europeos no católicos, algunos de los cuales eran vistos como parte de las razas de color más oscuro⁶. Esta ideología tomó giros nuevos con el

⁴ Chela SANDOVAL, *Methodology of the Oppressed*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000; C. Walsh, «Interculturality and the Coloniality of Power. An "Other" Thinking and Positioning from the Colonial Difference», cit.

⁵ Tomo esta elaboración de las tres vías históricas que se abrieron tras la Segunda Guerra Mundial, de Nelson MALDONADO TORRES, «Intervenciones filosóficas al proyecto inacabado de la descolonización», en Juan Manuel Contreras Colín y Mario Rojas (eds.), *Filosofía y liberación. Homenaje a Enrique Dussel*, México DF, Universidad de la Ciudad de México (de próxima aparición). Puntos de este párrafo y de los próximos tres párrafos forman parte de la introducción a ese ensayo. Estas observaciones análisis me parecen importantes para entender el significado y alcance del trabajo de Césaire y de otros pensadores del giro decolonial.

⁶ Debo a Shimberee Jinn-King referencias claves sobre este punto.

macartismo y con Reagan en la Guerra Fría, y hoy día toma nuevos bríos en formulaciones tales como la de Samuel P. Huntington, quien la ha vuelto a articular nuevamente de forma fuerte con respecto a inmigrantes y minorías étnicas presentes en Estados Unidos⁷. Pero hoy, tras la Guerra Fría y los ataques del 11 de septiembre, ya no son inmigrantes de Europa los que supuestamente plantean un «reto» a la identidad estadounidense, sino (in)migrantes de América Latina, particularmente mexicano/as y chicano/as de habla hispana⁸. Sin duda alguna, los sujetos de la diáspora africana y los indígenas de Estados Unidos nunca han dejado de ser un «reto»; lo único que ha cambiado es que todavía no se han desarrollado mecanismos para confrontar y controlar el tal llamado «reto» hispano.

La segunda puerta que se abre con el decaimiento de Europa es, claramente, la del contrincante del americanismo en la Guerra Fría, el comunismo. El comunismo se convertiría para muchos en una opción viable para un futuro distinto, más allá del de la Europa fascista o liberal. Europa misma quedó dividida entre estas dos ideologías y proyectos geopolíticos neoinperiales. Otras naciones del mundo también sufrieron la fuerza de este choque de proyectos, mientras otros apostaban por aspectos de cada uno con fascinación.

Ahora bien, el decaimiento de Europa abre una tercera fuerza o vía histórica, la que llamaremos, siguiendo a Frantz Fanon, «la puerta de los condenados de la tierra». Esta puerta se abre de forma definitiva con la combinación entre la devastación interna y externa de Europa, esto es, no sólo por la perversa fuerza del nazismo en su interior, sino también por la fuerza esperanzadora de la descolonización de territorios europeos en ultramar. Al contrario de lo ocurrido en las luchas por la descolonización en América Latina durante el siglo XIX, las cuales se dieron en un contexto donde el debilitamiento de Europa del sur dejaba intacta la fascinación con la creciente en fuerzas Europa del norte (especialmente Francia e Inglaterra), la Europa destruida por el nazismo de mitad del siglo XX estaba totalmente destruida y desmoralizada. Como expresaría Césaire en el discurso, esa Europa era «indefendible» ante los ojos de todo el mundo⁹. Así pues, las nuevas naciones dependientes y los territorios que habían obtenido su independencia formal en el siglo XIX, pero que todavía estaban colonizados por fuerzas económicas y por estructuras epistemológicas y simbólicas, se despertaban a una realidad donde el eurocentrismo ocasionaba más sospecha que encantamiento. La tercera puerta que

se abre después de la Segunda Guerra Mundial es, pues, la del desencanto con el eurocentrismo y la afirmación renovada de la descolonización como proyecto.

El desencanto no ya con la «tradición» o la religión, como destacaría Weber, sino con las formas de conocimiento eurocéntricas que forman parte central de lo que Enrique Dussel llama el «mito de la modernidad», planteó un segundo gran momento de descolonización en el mundo¹⁰. El primero se daría desde finales del siglo XVIII hasta mediados del XX. Ahí contarían las revoluciones anglo-norteamericana, haitiana y latinoamericanas. El segundo se da en países de África, Asia y en revoluciones tales como la cubana en América Latina (la cual no estuvo de entrada asociada con el marxismo soviético). El decaimiento de Europa era reflejo de una crisis del sistema-mundo la cual empezó a hacer evidente los rastros del colonialismo todavía presentes aun en lugares que ya habían obtenido su independencia en el primer periodo de descolonización. De ahí que la sospecha o desencanto con respecto al eurocentrismo se empezara a hacer evidente en distintas regiones del planeta, incluyendo el interior de Europa y Estados Unidos mismos.¹¹

El Discurso sobre el colonialismo, la «crisis» de Europa y la tercera vía de la descolonización o giro decolonial

Lo que llamo la tercera vía de la descolonización no tiene el mismo carácter que las otras dos vías señaladas. El «americanismo» y el comunismo son proyectos históricos más recientes y más limitados que la descolonización. Son más recientes porque se remontan apenas a hace dos siglos. El proyecto de descolonización en cambio se viene proponiendo de distintas formas desde el comienzo mismo de la expansión imperial de Europa en las Américas¹². El «americanismo» y el comunismo son también más limitados que la descolonización, porque ambos están cir-

¹⁰ Véase Enrique DUSSEL, *El encubrimiento del indio: 1492. Hacia el origen del mito de la modernidad*, México DF, Editorial Cambio XXI, 1992.

¹¹ En Estados Unidos surgieron teóricos del «colonialismo interno» y feministas de color. Véanse, entre otros, Robert ALLEN, *Black Awakening in Capitalist America*, Garden City, NY, Doubleday, 1969; Mario BARRERA, *Race and Class in the Southwest: A Theory of Racial Inequality*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1979; Robert BRAUNER, *Racial Oppression in America*, Nueva York, Harper & Row, 1977; Alma M. GARCÍA (ed.), *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Nueva York y Londres, Routledge, 1997; Cherrie MORAGA y Gloria ANZAVALDÍA (eds.), *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Nueva York, Kitchen Table, Women of Color Press, 1983.

¹² Para entender más la naturaleza de este proyecto consúltese Rolena ADOBNO, *Cronistas y príncipes: la obra de don Felipe de Guamán Poma de Ayala*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1969; Enrique Dussel, *El encubrimiento del indio: 1492. Hacia el origen del mito de la modernidad*, cit.;

⁷ Véase el capítulo sobre el «Hispanic Challenge» en Samuel P. HUNTINGTON, *Who are We? The Challenges to America's National Identity*, Nueva York, Simon & Schuster, 2004.

⁸ Véase NELSON MALDONADO TORRES, «Decolonization and the New Identitarian Logics after September 11: On Žižek, Huntington and Beyond», *Radical Philosophy Review* (2005).

⁹ Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, París, Présence Africaine, 1955.

cunscritos por la modernidad. El «americanismo» y el comunismo se juegan todavía dentro de las ideologías de la modernidad: conservadurismo, liberalismo y marxismo. La descolonización más bien plantea una ruptura con la modernidad. Eso no quiere decir que el proyecto de la descolonización sea necesariamente antiliberal o antimarxista, o que él mismo pueda prescindir en el presente de elementos de estas ideologías. Lo que indica más bien es, en primer lugar, que el proyecto de la descolonización es anterior a la emergencia de estas ideologías, y que su relación con las mismas está orientada hacia su subsunción en una forma de pensamiento distinta a la mera modernidad, la que podríamos denominar, siguiendo a Enrique Dussel, como transmoderna.¹³ El proyecto de la descolonización también implica que Europa ha sido llamada desde el comienzo mismo de la modernidad/colonialidad a abandonar su postura imperialista y a adoptar un proyecto histórico distinto.¹⁴ Es decir, la descolonización no es solamente un proyecto histórico distinto al de la modernidad europea, sino que se enfrenta a ella con un número de exigencias e imperativos éticos, políticos e intelectuales. Ésta tiene el carácter de denuncia y demanda, a la vez que no descansa en el reconocimiento de las mismas para forjar su propio camino y articular su proyecto. Estas distintas dimensiones del proyecto de la descolonización aparecen en el *Discurso sobre el colonialismo* y en los ensayos de Césaire traducidos e incluidos en este volumen.

El *Discurso sobre el colonialismo* de Césaire, junto a *Los condenados de la tierra* de quien fuera estudiante suyo, Frantz Fanon, son quizá los textos que más clara y fuertemente presentaron la tercera vía que se abrió en la posguerra. Estos dos textos se escribieron con conciencia de la nueva realidad mundial desplegada tras la Segunda Guerra Mundial. Ambos intentan entender el mundo nuevo que va emergiendo desde la perspectiva de grupos que han sufrido una exclusión constante y consistente en la modernidad. Ésos son los *condenados*. El *Discurso*, sobre todo, es el texto que toma como un asunto más central entender la «crisis» de Europa, la condición de posguerra y las posibilidades que se le abren tras su decaimiento. Mi tesis principal en este trabajo es que el *Discurso sobre el colonialismo* debe leerse como una propuesta desde el mundo colonizado, y particularmente de la diáspora africana, al pro-

Walter MIGNOLO, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2003; Walter MIGNOLO, *Historias locales/globalistas: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003.

¹³ Ambos aspectos (antigüedad y subsunción) son planteados en E. Dussel, *El encubrimiento del indio: 1492. Hacia el origen del mito de la modernidad*, cit.

¹⁴ Sobre la noción de mundo moderno/colonial véase Walter MIGNOLO, «José de Acosta's *Historia natural y moral de las Indias*: Occidentalism, the Modern/Colonial World, and the Colonial Difference», en Jane E. Mangran (ed.), *Natural and Moral History of the Indies by José de Acosta*, Durham, Duke University Press, 2002, pp. 451-518.

yecto civilizatorio moderno europeo que encuentra una de sus raíces más importantes en la perspectiva filosófica de René Descartes. El *Discurso* de Césaire adopta una variedad de posturas que van desde la crítica interna y la complicidad subversiva hasta la introducción de perspectivas que están completamente fuera del marco interpretativo y epistemológico europeo¹⁵. Será a partir de tales perspectivas que Césaire hablará sobre la «crisis» de Europa. Con sus reflexiones sobre la crisis de Europa, Césaire se une a un grupo amplio y diverso de pensadores que diagnostican a Europa e intentan proveer posibles salidas de su crisis. Muchos de éstos también tomaron el pensamiento cartesiano como referencia. La crisis de Europa se interpretó en muchos casos como resultado de un abandono del pensamiento cartesiano, o bien de modo opuesto, como una relación muy estrecha con el mismo. Las respuestas filosóficas a la crisis de Europa vacilaban, pues, entre la transformación del cartesianismo o su abandono. Los textos que reflexionaban seriamente sobre estos temas se remontaban a finales del siglo XIX y se vuelven más frecuentes entre la Primera y la Segunda Guerra Mundial y después de esta última. Vale la pena comentar brevemente algunos de los más influyentes para tener una visión más precisa del carácter y el alcance de las intervenciones de Césaire en el *Discurso sobre el colonialismo*.

La crisis de Europa desde una perspectiva europeizante

Muy influyentes con sus respectivas visiones de la crisis de Europa fueron los filósofos Edmund Husserl y el que fuera su estudiante, Martin Heidegger. Desde temprano, Husserl presentó su fenomenología como una respuesta a la condición de Europa, que se reflejaba fielmente en sus tendencias a abandonar el compromiso por la búsqueda de la verdad y se inclinaba al relativismo historicista y al naturalismo psicologista, que también desembocaba en cierto tipo de escepticismo. Años más tarde, en parte bajo la influencia de Heidegger, Husserl articulaba explícitamente tales problemas en torno al tema de la «crisis» de las ciencias europeas y de su ideal de humanidad. La crisis para Husserl era profunda, y su cura sólo podría lograrse por un nuevo compromiso con la razón. El compromiso con la razón es parte intrínseca de la filosofía. Éste se remonta al origen de la filosofía en Grecia y a proyectos epistemológicos innovadores en el Renacimiento europeo. Husserl llama a Europa a volver a sus raíces, lo que para él, en gran medida, demandaba una renovación y rearticulación del

¹⁵ Sobre la «complicidad subversiva» véase Ramón GROSOQUEL, «The Divorce of Nationalist Discourses from the Puerto Rican People: A Sociohistorical Perspective», en Frances Negón-Mun-taner y Ramón Grosfoguel (eds.), *Puerto Rican Jan: Rethinking Colonialism and Nationalism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997, pp. 57-76.

racionalismo cartesiano. La propia fenomenología husserliana intentaba ser una respuesta a estas demandas. Husserl, como tantos otros en la modernidad europea, volvía a Descartes para poder establecer nuevas pautas en el pensamiento europeo y poder sacar a Europa de su crisis.

Heidegger siguió un camino parecido al de Husserl, pero con una visión más crítica de Descartes y su legado. Para Heidegger toda la modernidad europea, incluyendo el Renacimiento, estaba marcada por un olvido profundo de la ontología como filosofía primera. El dualismo cartesiano y su característico racionalismo, que proponía la epistemología como filosofía primera, aparecían como fuentes principales de la misma crisis de Europa, la cual en gran medida consistía para Heidegger en la apuesta por el imperio de la tecnología y de la razón instrumental. Así, Heidegger planteaba un retorno a la filosofía griega temprana como parte fundamental de una cura de la metafísica y la ontoteología occidental. Su propósito principal era reinaugurar la pregunta del ser y poder pensarla de forma fresca y original. El griego y el alemán, argumentaba Heidegger, ofrecían recursos únicos para llevar a cabo este tipo de reflexión. De aquí que Heidegger considerara de utilidad filosófica interpretar textos presocráticos y reflexionar sobre la poesía de poetas alemanes como Hölderlin. Heidegger plantea una forma distinta a la de Husserl de volver a las raíces de Europa. Para él, esta vuelta a las raíces debe partir de una crítica de Descartes, no de un rescate del mismo. En vez de recurrir a un pensador de habla francesa, Heidegger centra su trabajo en la necesidad de que Europa pase por su «centro», Alemania, para sobrepasar su crisis.

Heidegger expresó esta conexión entre germanocentrismo y rearticulación de las raíces de Europa magistralmente en varios de sus escritos¹⁶. En su reciente libro *Heidegger's Roots: Nietzsche, National Socialism, and the Greeks*, Charles Bambach analiza el trabajo de Heidegger en el contexto de debates intelectuales y políticos sobre la crisis de Europa y, más particularmente, sobre la situación de Alemania después de la Primera Guerra Mundial¹⁷. La crisis de Europa fue concebida por un número de pensadores conservadores en Alemania, no como la crisis de Europa como tal, sino más bien como la crisis del centro de Europa (p. 137). Y en el centro de Europa no había otra cosa para ellos sino precisamente el pueblo (*Volik*) alemán. La crisis de Europa vino a ser entendida de esta forma como una crisis del

pueblo alemán y del territorio (rural) donde vivían. Importante en este contexto fue el mito ateneo de Erictonio, el fundador de Atenas, quien, de acuerdo con aquel, fue autogenerado por el suelo mismo que conformó el territorio ateniense. Así Erictonio era visto como teniendo una relación íntima e indógena con el suelo ateniense. La visión del mito es clara: la grandeza de Atenas depende de mantener una relación similar entre sus ciudadanos y su suelo. Pensadores alemanes de principios del siglo XX concibieron la crisis política de su país en términos similares. Sólo la afirmación de raíces en el suelo podía ayudar a resistir y contrarrestar la violencia fuera del nihilismo y del cosmopolitismo sin raíces que se propagaba por doquier tras la Revolución francesa. Tales raíces se encontraban al fin y al cabo para muchos de estos intelectuales precisamente en el mundo de los griegos. Bambach comenta a este respecto que:

En un momento en que la cultura alemana se desartollaba sin contar con un Estado-nación unificado, una gama variada de filósofos y escritores afirmaban ideales cuyos términos eran tomados prestados de sus visiones acerca de la Antigüedad. En el contexto de la helenomanía alemana, exacerbada por la invasión napoleónica de 1806, Fichte, Hegel y sus contemporáneos echaron mano del mito de una afinidad singular greco-germana enraizada en el lenguaje y en la *Heimat* [casa o habitación] (p. 116).

Uno de los puntos más cruciales de Bambach es que el giro ontológico y lingüístico de Heidegger representa una articulación original de la búsqueda de una casa, tierra o patria natal. Mientras Erictonio se mantuvo como el modelo para el mito político de echar raíces en el suelo o patria, Heidegger continuaba el mito y lo extendía a la epistemología y a la ontología proponiendo el pensamiento presocrático, «nacido del *arché* (comienzo) del ser mismo», como única fuente auténtica del pensar, una forma de pensar que, según él, contrasta radicalmente con la metafísica y epistemología modernas.

La identificación del origen fundamental o *arché* de Alemania en Grecia era parte del esfuerzo de convertir a Alemania, su lengua y su pueblo o *Volik*, en el nuevo *arché* de Europa. La geopolítica de Heidegger era, tal como Bambach anota, una política basada en la relación íntima entre el pueblo, su lenguaje y su tierra. Geopolítica es literalmente una política de la tierra (*geo*) y de la raíces culturales que se hunden en ella. Bajo esta perspectiva, Alemania debe ser protegida «del espíritu francés de la Ilustración y de la latitud de los galos y de la cultura católica romana» (Bambach, p. 117). La geopolítica heideggeriana es, pues, una geopolítica proteccionista y excluyente que también desempeña el rol de una política epistémica racista. El racismo epistémico no era nuevo en el mundo de Heidegger. Éste ha sido un componente importante de la modernidad occidental que precede los excesos de la tecnología

¹⁶ Tomo este párrafo y el que le sigue de mi trabajo Nelson MALDONADO TORRES, «The Topology of Being and the Geopolitics of Knowledge: Modernity, Empire, Coloniality», *City* 8, 1 (2004). En el mismo hago una exposición más detallada del significado de la búsqueda de raíces y del eurocentrismo en pensadores europeos de derecha y de izquierda.

¹⁷ Charles BAMBACH, *Heidegger's Roots: Nietzsche, National Socialism, and the Greeks*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 2003.

que Heidegger consideró tan problemáticos en Occidente. Al concebir la crisis de Europa en términos del nihilismo y la tecnología, dejando de lado el problema de racismo epistémico, Heidegger se sintió justificado a aventurarse a hacer a Europa lo mismo que Europa había hecho con el resto del mundo: subordinación epistémica (ahora basada en la ontología, y no en la ciencia o la cultura). Esto se muestra claramente en la famosa entrevista a Heidegger en *Der Spiegel* en la que él señala que «con toda su gran racionalidad» los franceses se ven obligados a pensar en alemán cuando reflexionan acerca del «origen del ser del mundo». Esta supuesta dependencia del alemán Heidegger la percibe como una prueba irrefutable del rol especial del alemán, en su relación intrínseca con el griego, para trascender *langgehoben*, en el sentido hegeliano, señala Heidegger] el mundo que reifica la tecnología¹⁸.

En su libro *Heidegger's Roots*, Bambach comenta que la búsqueda de raíces europeas por Heidegger se daba en un contexto donde había otros intelectuales con ideas radicalmente opuestas. Entre éstos estaba Fanon:

Compañeros, el juego europeo ha terminado definitivamente, hay que encontrar otra cosa [...] Hace siglos que Europa ha detenido el progreso de los demás hombres y los ha tenido a sus designios y a su gloria; hace siglos que, en nombre de una pretendida «aventura espiritual», ahoga a casi toda la humanidad. Véanla ahora oscilar entre la desintegración atómica y la desintegración espiritual [...] Europa ha adquirido tal velocidad, loca y desordenada, que escapa ahora a todo conductor, a toda razón, y va con un vértigo terrible hacia un abismo del que vale más alejarse lo más pronto posible [...] Y en nombre del Espíritu, del espíritu europeo por supuesto, Europa ha justificado sus crímenes y ha legitimado la esclavitud en la que mantiene a las cuatro quintas partes de la humanidad. Sí, el espíritu europeo ha tenido fundamentos singulares¹⁹.

En su comentario sobre Heidegger, Bambach comenta: «como Fanon, Heidegger entendió que Europa se encamina hacia el atolladero. Pero mientras el previamente colonizado [Fanon] entendía la necesidad por la diferencia, Heidegger buscó la salida de la crisis de Europa a través de una forma más estrecha de identidad»²⁰. Esto es cierto, aunque habría que aclarar que la propuesta de Fanon no era sólo a favor de la diferencia, sino más precisamente a favor del proceso de la des-

¹⁸ Véase Martin HEIDEGGER, «“Only a God can Save Us” *Der Spiegel's* Interview with Martin Heidegger (1966)», en Richard Wolin (ed.), *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, Cambridge (Mass.) y Londres, MIT Press, 1993.

¹⁹ Frantz FANON, *Los condenados de la tierra*, México: DF, Fondo de Cultura Económica, 1965, pp. 287-289.

²⁰ Ch. Bambach, *Heidegger's Roots*, cit. (traducción del autor).

colonización y la creación de nuevos conceptos que es parte de lo mismo. También hay que añadir que Fanon no fue el único que propuso tales ideas. El mismo Fanon probablemente no hubiese tenido una conciencia tan clara del tema si no fuera por Césaire. Y Césaire mismo articuló en su *Discurso sobre el colonialismo* más directamente la naturaleza de la crisis europea.

Con Césaire y Fanon ocurrió un poco lo mismo que ocurrió con Husserl y Heidegger. Es decir, en ambos casos el discípulo alcanzó más reconocimiento que el maestro. Ahora bien, si se le hubiese prestado a la primera pareja un mínimo 1 por 100 de la atención que se le ha prestado a la segunda, quizá Europa estaría más preparada de lo que lo está ahora para responder a su crisis. Ésa es la naturaleza del racismo y del colonialismo en la esfera epistemológica. El proyecto de la descolonización debe tomar a Césaire y a Fanon, entre tantos otros, como ejes centrales de reflexión. Lewis Gordon comenzó a explorar estos temas en la obra de Fanon²¹. Yo intento hacer lo mismo aquí con respecto a la obra de Césaire. Veamos, pues, algunos elementos con que Césaire contribuye a la elaboración del discurso decolonial.

El Discurso sobre el colonialismo y la crisis de Europa

Césaire abre el *Discurso sobre el colonialismo* describiendo Europa como una «civilización decadente», no meramente porque sirvió como cuna del fascismo, sino por que «se muestra incapaz de resolver los problemas que suscita su funcionamiento». Para Césaire tales problemas son el del proletariado y el problema colonial. Europa conoce el problema del proletariado de cerca, pues ocurre en su seno, pero se ha mantenido más ciega con respecto al problema colonial. En el *Discurso sobre el colonialismo*, Césaire tiene el ingenio de no subordinar el problema colonial al problema del proletariado, pero todavía no puede volver a reintegrarlos o a mostrar sus conexiones. Esto será luego una contribución fundamental de la teoría de la «colonialidad», tal como Anibal Quijano ha planteado y como Ramón Grosfoguel (en este mismo volumen) expresa. Césaire se concentra, por el contrario, en las íntimas conexiones existentes entre nazismo y colonialismo.

El *Discurso sobre el colonialismo* está escrito en una prosa que no deja de ser poética, pero que dista de los poemas surrealistas de Césaire. El surrealismo se caracterizaba por emplear las fuerzas del inconsciente y los momentos preracionales de la conciencia para socavar la empresa de reducir el mundo humano a lo racional.

²¹ Véase Lewis R. GORDON, *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences*, Nueva York, Routledge, 1995. El título de este ensayo hace referencia directa a este trabajo de Gordon.

En Césaire el surrealismo se manifestaba como una «extensión de su búsqueda por una nueva subjetividad negra»²².

Bien [...] si aplico el acercamiento surrealista a mi situación particular, puedo llamar a estas fuerzas inconscientes. Esto, para mí, era una llamada a África. Me dije a mí mismo: es cierto que superficialmente somos franceses, llevamos la marca de las costumbres francesas, hemos sido etiquetados con la filosofía cartesiana y por la retórica francesa, pero si rompemos con todo eso, si descendemos hasta las profundidades, entonces lo que encontraremos será fundamentalmente negro²³.

Los poemas de Césaire tienen una marca surrealista distintiva y se combinan con la *négritude*. Pero el *Discurso sobre el colonialismo*, escrito pocos años después de la Segunda Guerra Mundial, se aleja de esa estrategia discursiva. El discurso toma tonos más sobrios, argumentativos y racionales. Y además enfoca su mirada en Europa. De ninguna forma esto representa una inconsistencia o traición a sus intuiciones surrealistas. El surrealismo le permitía a Césaire, entre otras cosas, socavar las bases del cartesianismo. Césaire, con su veta poética, se acercaba un poco a Heidegger en la insistencia en encontrar fuentes alternativas de expresión y de conceptos como respuesta a la crisis. Mientras Heidegger buscaba sus raíces en Grecia y Alemania, Césaire las buscaba, en cambio, con ayuda del surrealismo, en África. Pero Césaire no estaba atado a esas raíces. Si la *négritude* lo sacaba de Europa, su compromiso marxista lo sacaba de las políticas de la identidad. Pero Césaire fue más allá del marxismo mismo. Llegando a plantear un discurso que exigía una respuesta simultánea al problema del proletariado y al problema colonial y racial, sin reducir el uno al otro. Esta postura será retomada, como ya indiqué, por la teoría de la colonialidad, la cual intenta dar una expresión más clara y comprensiva de toda esta problemática.

Si con su veta poética puede decirse que Césaire tenía rasgos comunes con el acercamiento heideggeriano a la crisis de Europa, el *Discurso sobre el colonialismo* presenta una vía distinta que lo acerca más al proyecto husserliano. En sus *Meditaciones cartesianas*, Husserl intentó proveer una respuesta a la crisis de la modernidad a través de una transformación del pensamiento cartesiano²⁴. El *Discurso sobre el colonialismo* puede verse en esa misma tradición, pero a la vez rompe con ella

²² Robin D. G. KELLY, *Poetry and the Political Imagination: Aimé Césaire, Négritude, and the Applications of Surrealism* [Internet: <http://www.lipmagazine.org/>] (2001 [citado 1 de abril de 2005]). Traducción del autor.

²³ Véase la entrevista de René Depestre a Aimé Césaire en Aimé CÉSZAIRE, *Discourse on Colonialism*, Nueva York, Monthly Review Press, 1972, p. 68.

²⁴ Edmund HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Tecnos, 1900.

definitivamente. Mientras Descartes y Husserl intentan establecer o reformular las bases del proyecto histórico europeo a partir de la centralidad del sujeto y del valor epistemológico de la «claridad» y la «distinción» (o intuición fenomenológica en el caso de Husserl), Césaire busca introducir un nuevo tipo de razón crítica que descansa en la «claridad» que el sujeto colonizado tiene de la perversidad del proyecto civilizatorio europeo. Veamos esto más despacio.

En las primeras líneas del *Discurso* Césaire anuncia: «Esta Europa, citada ante el tribunal de la "razón" [...] no puede justificarse». Este tribunal de la razón no está formado por europeos, sino por todo el mundo. Con la Segunda Guerra Mundial y el Holocausto la bancarrota de Europa se había hecho obvia ante las naciones. Por un lado, está Estados Unidos. Césaire comenta que el juicio de Estados Unidos con respecto al estado de Europa es, como el de otros tantos, certero pero a la vez interesado. La crítica estadounidense alimenta sus propios sueños de hegemonía. Césaire sabía, como tantos otros en el suroeste de Estados Unidos y en América Latina y algunos en Europa, que Estados Unidos era una amenaza para Europa y el mundo. Césaire también sugiere que, en respuesta, los europeos pueden pensar que la estrategia indicada consiste en afirmar las raíces europeas con más ahínco. Desde Husserl y Heidegger, a principios y mediados del siglo, hasta Habermas y Derrida más recientemente, vemos la repetición de la búsqueda de raíces en Europa como respuesta ante su «crisis», particularmente cuando la crisis se interpreta a la luz de la pérdida de hegemonía europea²⁵. Algunos europeos parecen pensar que la puerta del eurocentrismo todavía permanece abierta. Y en muchos sentidos el eurocentrismo dicta nuestras epistemologías²⁶. Pero mantenerse fiel a él de manera consciente es diferente. El juicio de Césaire contra estos intentos es fulminante. Él los juzga de hipócritas que se mientan a sí mismos y que ocultan lo que ahora aparece de forma «clara» y «distintiva» a todos: la perversidad de Europa.

Césaire acusa a los europeos de ocultarse a sí mismos el conocimiento sobre la realidad y el carácter de la civilización europea. La emergencia del fascismo en su interior y las trágicas consecuencias que su expansión tuvo junto a la destrucción masiva que ocasionó hacen imposible que el europeo pueda esconderse ante ciertas verdades. Esas verdades se hacen obvias ahora para todos. El peso de la acusación de Césaire radica en que el fascismo no es único en magnitud ni en perversidad en la historia de Europa. De aquí su insistencia sobre los lazos del fascismo y el colo-

²⁵ Véase Jürgen HABERMAS y Jacques DERRIDA, «February 15, or What Birds Europeans Together: A Plea for a Common Foreign Policy, Beginning in the Core of Europe», *Constellations* 10, 3 (2003).

²⁶ Para un análisis de la continuidad del eurocentrismo en la epistemología del centro y de la periferia ver Anbal QUIJANO, «Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America», *Népalita: Views from South* 1, 3 (2000).

nialismo. Sujetos colonizados y racializados fuera de Europa han sufrido el exterminio, el genocidio, la esclavitud y la violencia de la misma durante varios siglos. Ante eso, el «hombre europeo» se mantenía indiferente. Y no es sino hasta que le toca vivir durante un periodo intenso políticas parecidas a las coloniales en su propio seno cuando se torna «espartado» y empieza a poner en duda de forma manifiesta elementos centrales de su civilización.

El «hombre europeo» se ha mantenido ciego ante la realidad del colonizado. Y por eso no ha logrado conocer más sobre sí mismo. Pero el «esclavo» ha conocido la perversidad y la inconsistencia del «amo» por siglos, señala Césaire que los esclavos saben que los amos «mintieron» (a sí mismos y a ellos) y que, al estar desaparecidos o al negarse a confrontar su mentira, son «débiles». Los esclavos y los colonizados aparecen como una fuente epistémica necesaria para que Europa pudiera adquirir «claridad» y «distinción» con respecto a su propia identidad y a la naturaleza de su proyecto histórico. En esto, señala Césaire en un gesto de crítica interna, los europeos traicionaban a Descartes. La mentira, más que la «claridad» y la «distinción» eran aspectos centrales del proyecto europeo.

Ahora bien, el conocimiento que los sujetos esclavizados y colonizados por Europa tenían, aunque era «claro» y «distintivo», no emanaba necesariamente de un método cartesiano riguroso. El método de Descartes consistía en la duda hipotética. Él se imaginaba un genio maligno que jugaba con los poderes epistemológicos y de las facultades sensoriales de los humanos y que los «engañaba» sobre sus convicciones más fundamentales. Los *condenados* no necesitaban imaginarse un genio maligno para adquirir la verdad sobre el «hombre europeo». La violencia del amo era suficiente. En vez de un proceso de duda metódica, los *condenados* pasaron por un proceso de sufrimiento metódico basado en la supuesta falta de humanidad de los mismos. Por eso, tal violencia no podía sino generar contradicciones. Los esclavos se sabían humanos y también sabían que el «amo» sólo podía legitimar sus concepciones y la violencia que sostenían a través de un proceso de ceguera metódica y brutal. Los amos se ocultaban a sí mismos el conocimiento sobre la humanidad de los que consideraban no humanos. De eso trata la mala fe en su expresión más destructiva²⁷.

²⁷ Para un análisis de la mala fe en relación al racismo antinegro véase Lewis R. GORDON, *Bad Faith and Antiracist Racism*, Atlantic Highlands (NJ), Humanities Press, 1995. El concepto de mala fe fue utilizado por Jean-Paul Sartre para confrontar a una Europa cartesiana con sus inconsistencias profundas. Sartre fue en su tiempo, como Boaventura de Sousa Santos ahora, el intelectual más crítico de Europa que trató de establecer puentes con la periferia y de aprender de las formulaciones que se producían allí. De ahí que escribiera el prefacio a *Los condenados de la tierra* de Fanon y a otros trabajos de pensadores del mundo colonizado. Sobre este último punto véase George CICCARIELLO MAHER, «Beyond the Debate on Humanism: Césaire, Fanon, and the Limits of the European Gaze», *Radical Philosophy Review* (de próxima aparición).

Mientras el *Discurso* de Descartes le daba forma al proyecto racionalista europeo y fomentaba la autocrítica (proceso dubitativo) del hombre racional, el *Discurso* de Césaire destaca el fracaso del compromiso europeo con el proyecto cartesiano e incluye a su vez planteamientos críticos con respecto al método cartesiano mismo. Aunque Descartes intentó dar solidez a la razón, y a combatir mentiras y engaños, él simultáneamente adoptó un método que ocultaba la relevancia epistemológica de la relación entre amo y esclavo, colonizador y colonizado. El método de duda cartesiano se basa en un diálogo interior donde el sujeto mismo puede llegar a descubrir la verdad sobre sí mismo y sobre la naturaleza de la razón. El individualismo cartesiano y su proceso monológico deja el diálogo de lado e impide el florecimiento de la razón intersubjetiva. Una ruta disjunta a la cartesiana consistiría en plantear que la razón es intersubjetiva y dialógica de antemano, y que la esclavitud y la colonización (y no las artimañas de un «genio maligno») representan su violación más extrema. La perspectiva del esclavo era más conducente a este tipo de reflexión. Por eso vemos en la llamada periferia o el Sur global continuas afirmaciones de la ética y la política como filosofía primera²⁸. Ésa es la base última de la tercera vía de la descolonización y el carácter más distintivo del giro decolonial (*decolonial turn*). Al haber pasado por alto este aspecto de la razón, Descartes contribuyó no tanto al ocultamiento del ser (Heidegger), sino, por el contrario, al ocultamiento de la colonialidad y del poder descolonizador del don decolonial (*decolonial gift*).

El «don decolonial» se refiere en este caso a la razón del esclavo o del condenado. Césaire encuentra en la misma una contribución fundamental para que Europa responda a su crisis. La existencia del esclavo mismo puede interpretarse como una reclamación o exigencia, o bien como una apelación a la decisión sobre la persistencia de la esclavitud o su ruptura²⁹. La ceguera o falta de apertura ante la oferta gratuita o «don» del esclavo no es circunstancial, sino que le es inherente a la situa-

²⁸ Levinas, Dussel, Fanon, y Césaire hicieron movimientos parecidos a este respecto. Levinas articuló este proyecto de forma muy explícita -aunque enfocado en la ética y con distancia crítica de la política- pero su eurocentrismo y judeocentrismo limitaron su perspectiva. Así mismo, el latinoamericanismo de Dussel también limitó la expresión consistente de partes de su filosofía de la liberación en la década de 1970. Esfuerzos más recientes ofrecen articulaciones distintas y más afines con las propuestas de descolonización articuladas por Fanon y Césaire tras la Segunda Guerra Mundial. Para un desarrollo más amplio de estos aspectos véase Nelson MAUDONADO TORRES, *Against War: Views from the Underseite of Modernity*, Durham, Duke University Press (de próxima aparición). Véase también Nelson MAUDONADO TORRES, «De la estética a la ética: estrategias para evadir la modernidad en América Latina.» *Erasmus* 2, 1 (2000).

²⁹ Esta es la forma en que Lewis Gordon articula el concepto de crisis en relación con las implicaciones de Fanon y de la gente de color. Véase L. Gordon, *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences*, cit.

ción colonial y de esclavitud racial misma. La noción de *condena*, a la que se refieren tanto Césaire como Fanon al hablar del colonizado como un condenado, remite precisamente a una situación en la cual los sujetos han sido despojados de sus «dones» o de los recursos que tienen para ofrecer a otros³⁰. Me baso aquí en la etimología de *damné* o condenado, que hace referencia a *donner* en francés y que literalmente significa «aquél que no puede ofrecer nada porque sus recursos le han sido arrebatados»³¹. Tanto Césaire como Fanon entienden la colonización como un despojo de los recursos con que sujetos o pueblos cuentan para *ofrecer* a otros. La oferta, en este caso, se entiende como una muestra de la humanidad de tales sujetos y es distinta de la concepción hegeliana de la lucha por el reconocimiento. Y es precisamente la oferta o don lo que el europeo utiliza para afirmar su humanidad frente al colonizado. Césaire cita favorablemente y de forma extendida a Malinowski cuando éste describe el fenómeno que él llama «el don selectivo» de Europa a sus colonias. Malinowski escribe:

Toda concepción según la cual la cultura europea es propuesta como un cuento de la abundancia o donde todo se reparte libremente está equivocada. No hay que ser especialista en antropología para darse cuenta de que el «don europeo» es siempre altamente selectivo. Nunca le ofrecemos y nunca le ofreceremos a los pueblos indígenas que viven bajo nuestro control [...] los cuatro elementos siguientes de nuestra cultura:

- 1) Los instrumentos de fuerza física: armas de fuego... [etc.]
- 2) Nuestros instrumentos de poder político....
- 3) Nunca compartimos con los indígenas lo esencial de nuestras riquezas y de nuestras ventajas económicas....

En ningún momento ofrecemos la igualdad política completa, ni la plena igualdad social, ni aun la plena igualdad religiosa. En efecto, cuando consideramos todos los puntos que acabamos de enumerar, es fácil observar que no se trata aquí de «dar» [*donner*] sino más bien de «tomar» [*prendre*]³².

³⁰ Fanon hizo famosa la expresión de los «condenados de la tierra» en *Les damnés de la terre*, París, Editions Gallimard, 1991. Césaire también usa el término, por ejemplo, cuando escribe en su presentación «Cultura y colonización» que la cultura del colonizado está «[...] condenada a permanecer marginal respecto a la cultura europea», p. 119.

³¹ La etimología es de Emile Benveniste. Véase Émile BENVENISTE, «Gift and Exchange in the Indo-European Vocabulary», en Alan D. Schrie (ed.), *The Logic of the Gift: Toward an Ethic of Generosity*, Nueva York, Routledge, 1997. Para una articulación más amplia de este tema véase Maldonado Torres, *Against War*.

³² Citado en Césaire, «Cultura y colonización», cit.

Europa pretende «dar» generosamente al colonizado, pero lo que da es lo esencial. La gran ironía del proceso de colonización es que el *don imperial* del europeo se presenta como donación, pero, por un lado, como señala Malinowski, es muy selectivo y, por otro, lo que realmente hace es instituir una dinámica de posesión. De aquí que el proceso sea tan perverso. El europeo le quita al colonizado las posibilidades de «dar», pero él busca ser agradecido por ello. La lógica del don o de la donación se transforma en una lógica perversa de la posesión. La misma es una posesión que le quita al colonizado las posibilidades mismas de «dar» de lo suyo. El colonizado queda en una situación donde no puede «dar» lo que tiene porque lo que tiene le ha sido tomado. Esto precisamente es la *condena*. El colonizado está condenado a no poder afirmar su humanidad a través de la donación. El colonizador, por otro lado, se engaña a sí mismo pensando que éste «da» cuando más bien posee. He ahí otra fuente importante de la crisis de Europa vista con «claridad» y «distinción» desde sus colonias. El colonialismo altera las coordenadas que permiten a sujetos afirmarse como humanos. El colonialismo tiene implicaciones metafísicas, si se quiere, que sólo se entienden a partir de la filosofía antropológica. Lleva, por ejemplo, a sujetos con piel negra, tal como Fanon señaló con lucidez, a afirmar su humanidad adoptando máscaras blancas³³. El mismo también deshumaniza al colonizador de la forma que veremos a continuación.

Los análisis de Césaire y Fanon introducen una visión peculiar de la subjetividad y de la sociabilidad que plantean evasiones muy particulares de los límites del cartesianismo, pero que también proponen un ideal fuerte de universalismo. Éstas forman como Césaire mismo sugirió, las bases de nuevas *ciencias decoloniales*³⁴. Césaire tiene

³³ Véase Frantz FANON, *Peau noire, masques blancs*, París, Seuil, 1957.

³⁴ Césaire nota que «Creo que Malinowski tuvo el mérito, por su teoría del don selectivo, de hacer una contribución muy interesante a la ciencia, una contribución positiva a lo que yo llamo el anticolonialismo», en «Culture et colonisation», p. 132. La continuación más consistente de este proyecto de Césaire se encuentra en el trabajo de la pensadora afro-caribeña Sylvia Wynter. Véanse, entre otros, SYLVIA WYNTER, «1492: A New World View», en Vera Lawrence Hyatt y Rex Nettleford (eds.), *Race, Discourse, and the Origin of the Americas: A New World View*, Washington, DC, Smithsonian Institution Press, 1995; SYLVIA WYNTER, «Africa, the West, and the Analogy of Culture: The Cinematic Text After Man», en June Givanni (ed.), *Symbolic Narratives/African Cinema*, Londres, British Film Institute, 2000; SYLVIA WYNTER, «Beyond the Word of Man: Glissant and the New Discourse of the Antilles», *World Literature Today* (1989); SYLVIA WYNTER, «Columbus and the Poetics of the Proper Noun», *Annals of Scholarship* 8, 2 (1991); SYLVIA WYNTER, «On Disenchanted Discourse: "Minority" Literary Criticism and Beyond», en Abdul R. Janmohamed y David Lloyd (eds.), *The Nature and Context of Minority Discourse*, Nueva York, Oxford University Press, 1990; SYLVIA WYNTER, «Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation-An Argument», *The New Centennial Review* 3, 3 (2003).

un juicio fulminante sobre las ciencias europeas. Ya Husserl había establecido un paralelismo entre la crisis de las ciencias europeas y la crisis de la humanidad europea, y la tarea de volver a fundamentar las ciencias era parte de su respuesta a la crisis. Césaire añade elementos indispensables para cualquier diagnóstico de las ciencias europeas y su crisis. Nuevamente, tales aspectos se observan con «claridad» y «distinción» desde distintos lugares, pero particularmente desde la posición del «esclavo» o del colonizado. De los científicos europeos Césaire dice: «[...] lo esencial es que su aleatoria buena fe subjetiva no tiene nada que ver con el alcance objetivo y social del trabajo sucio que hacen como perros guardianes del colonialismo» (p. 27). Césaire ofrece varios ejemplos que resultan muy iluminadores, y en los cuales hace referencia al *Discurso* de Descartes:

— Del reverendo padre Tempels, misionero y belga, su filosofía bahní cenagosa y metafísica a voluntad, pero descubierta de manera muy oportuna, como para otros el hinduismo, para oponerse al «materialismo comunista», que amenaza, parece, con convertir a los negros en «vagabundos morales».

— De los historiadores o de los novelistas de la civilización (es lo mismo), no de tal o cual, de todos o casi, su falsa objetividad, su chovinismo, su racismo solapado, su vicio, su pasión por denegar todo mérito a las razas no blancas, particularmente a las razas con melanina, su monomanía para monopolizar toda gloria en provecho propio.

— Los psicólogos, sociólogos, etcétera, sus puntos de vista sobre el «primitivismo», sus investigaciones dirigidas, sus generalizaciones interesadas, sus especulaciones tendenciosas, su insistencia en el carácter marginal, el carácter «aparte» de los no blancos; su rechazo por exigencias de la causa —al mismo tiempo que cada uno de esos señores se reclama del racionalismo más firme para acusar desde más alto la incapacidad del pensamiento primitivo—, su rechazo bárbaro de la frase de Descartes, bitácora del universalismo, de que «la razón [...] está completamente en cada uno» y «que no hay más ni menos [Razón] sino en lo accidental y en ningún caso en las formas o naturalezas de los individuos de una misma especie» (pp. 27-28).

Las ciencias europeas, en su racismo, llegan tan lejos que traicionan elementos que le son propios, como el universalismo cartesiano. Ya hemos visto que tanto en su surrealismo como en aspectos que se derivan del *Discurso*, Césaire es crítico de Descartes. Pero a la vez no deja de lado cierto compromiso con una visión universal. Césaire propone una visión universalista pero fundamentada en la descolonización y el diálogo, más que en la perspectiva monológica y monoplóptica cartesiana. De ahí que él considere tan fundamental el «don» del colonizado, quien, despojado ya de sus bienes, tiene los recursos para ofrecer todavía algo al amo o colonizador: una perspectiva fundamental para poder entenderse a sí mismo y para lograr

evadir su crisis al establecer un mundo más humano. Sin embargo, si hay algo a lo que el colonizador se resiste es precisamente al «don» del colonizado. Reconocerlo sería aceptar cierta finitud y limitación como también la humanidad completa del colonizado.

La complejidad de las ciencias europeas con la perspectiva mezquina y racista que sostiene la misión colonizadora gana el repudio de Césaire. También esta malicia apunta a la «barbarie» propia del colonizador. El fracaso de observar las consecuencias epistemológicas de la relación colonizador/colonizado y la continua afirmación de actitudes y políticas de carácter imperial lleva a Europa cada vez más hacia lo «salvajie». Césaire señala: «Habría que estudiar en primer lugar cómo la colonización trabaja para descivilizar al colonizador, para embrutecerlo en el sentido literal de la palabra, para degradarlo, para despertar sus recónditos instintos en pos de la codicia, la violencia, el odio racial, el relativismo moral...» (p. 15). Es notable que el «odio racial» sea el antecedente directo de «relativismo moral». Husserl consideraba el «relativismo» y el escepticismo como un síntoma de la crisis de Europa, la que se entendía como un alejamiento del legado cartesiano. Para Césaire, el «odio racial» es tan fundamental como el «relativismo» para describir o entender la crisis de Europa. Más aun, Césaire invita a reflexionar sobre la relación existente entre ambos términos. Césaire nos lleva a preguntarnos si no es tanto que el «relativismo» lleve al «odio racial» como que el «odio racial» haya motivado tanto el pensamiento objetivista monotópico como cierta duda radical y escéptica que nunca termina de afirmar la humanidad de los *condenados*. ¿Y qué sucedería si el individualismo cartesiano, que se niega a examinar las implicaciones de la relación colonizador/colonizado en la epistemología, invitase al «salvajismo» y al «relativismo» a aparecer en el corazón mismo del proyecto racionalista europeo y de su ideal de civilización? Habría que plantearse la descolonización del *Discurso del método*, o bien de los ideales y las perspectivas que avanza. Esto justamente es lo que Césaire comenzó a hacer en su *Discurso sobre el colonialismo* y lo que muchos otros continuamos hoy³⁵.

³⁵ Esta perspectiva desempeña un papel central en la organización de la conferencia Mapping the Decolonial Turn: Post/Trans-Continental Interventions in Theory, Philosophy and Critique. La misma tuvo lugar en la Universidad de California, Berkeley, del 21 al 23 de abril de 2005. En la misma participaron figuras como Linda Alcoff, Enrique Dussel, Lewis R. Gordon, Paget Henry, José David Saldívar, Chela Sandoval entre tantos otros. En términos de publicaciones relevantes véase —además de los distintos trabajos ya citados—, Lewis GORDON y Jane Anna GORDON (eds.), *Not Only the Master's Tools: Theoretical Explorations in African American Studies*, Boulder (CO), Paradigm Press, de próxima aparición. Actualmente continúa esta línea de trabajo en un proyecto de libro titulado *Fanonian Meditations*.

Conclusiones

El *Discurso sobre el colonialismo* de Césaire es una respuesta al *Discurso* de Descartes. Es una contribución de un sujeto colonizado a las distintas exploraciones de intelectuales europeos con respecto a su crisis y a su legado cartesiano. Césaire confiesa que «hemos sido etiquetados con la filosofía cartesiana y por la retórica francesa», pero más allá de las etiquetas se encuentran ideas y sensaciones que sobreviven a la violencia colonial tanto como la razón misma del colonizado, quien observa de forma «clara» y «distintiva» elementos de la realidad del europeo que éste se resiste a observar. El colonizado también tiene propuestas originales y creativas que ofrecer. Césaire destaca la promesa del universalismo tanto como su expresión problemática y su empleo perverso y, finalmente, su abandono o cuestionamiento por la humanidad europea. ¿Qué hubiese ocurrido si Descartes hubiese estado atento a la razón del esclavo? ¿Qué tipo de método hubiera entonces propuesto como posible solución a la perversidad de la colonización? ¿Qué significaría para la humanidad europea del siglo XX y XXI que el esclavo se haya expresado? Estas preguntas surgen muy fuertemente en el texto de Césaire.

El *Discurso sobre el colonialismo* se ofrece como un espejo o mirada desde fuera a Europa. Enumera el punto de vista del esclavo expresado de forma consonante con la razón europea, pero mostrando inevitablemente sus silencios, sus límites y su racismo. Por mucho tiempo Europa ha evadido esta mirada. Pero en estos momentos, cuando los intelectuales europeos comienzan a buscar en el Sur claves para entender su propia realidad y plantearse estrategias de confrontación con el poder hegemónico global, se abre un nuevo horizonte para un encuentro con Césaire y su *Discurso*. Éste es un texto obligatorio para todo aquel que quiera viajar intelectualmente al Sur y encontrar allí elementos claves para la descolonización. Es un texto que plantea la descolonización de la mentalidad europea y que comienza a dar acceso a un universo conceptual posteurocéntrico y poscontinental³⁶. El *Discurso sobre el colonialismo* es quizá tan importante para la Europa del siglo XXI como lo fue el *Discurso del método* en el siglo XVII. Quizá podría decirse que, si bien la modernidad

europea encontró sus bases en Descartes y su *Discurso*, la transmodernidad global tiene que pasar por el cedazo de Césaire y su *Discurso sobre el colonialismo*³⁷.

Bibliografía

- ADORNO, Rolena, *Cronista y príncipe: la obra de don Felipe de Guamán Poma de Ayala*, Lima, Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1989.
- ALLEN, Robert, *Black Awakening in Capitalist America*, Garden City, NY, Doubleday, 1969.
- BAMBACH, Charles, *Heidegger's Roots: Nietzsche, National Socialism, and the Greeks*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 2003.
- BARRETT, Mario, *Race and Class in the Southwest: A Theory of Racial Inequality*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1979.
- BENVENISTE, Émile, «Gift and Exchange in the Indo-European Vocabulary», en Alan D. Schrift (ed.), *The Logic of the Gift: Toward an Ethic of Generosity*, Nueva York, Routledge, 1997.
- BAUNER, Robert, *Racial Oppression in America*, Nueva York, Harper & Row, 1972.
- CÉSARE, Aimé, *Discourse on Colonialism*, trad. Joan Pinkham, Nueva York, Monthly Review Press, 1972.
- CICCARELLO MAHER, George, «Beyond the Debate on Humanism: Césaire, Fanon, and the Limits of the European Gaze», *Radical Philosophy Review* (de próxima aparición).
- DUSSEL, Enrique, *El encubrimiento del indio: 1492. Hacia el origen del mito de la modernidad*, México DF, Editorial Cambio XXI, 21992.
- , «Modernity, Eurocentrism, and Trans-Modernity: In Dialogue with Charles Taylor», en Eduardo Mendietta (ed.), *The Underside of Modernity: Apol, Ricoeur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation*, Atlantic Highlands (NJ), Humanities, 1996.
- , *and the Philosophy of Liberation*, Atlantic Highlands (NJ), Humanities, 1996.
- , *Posmodernidad y transmodernidad: diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*, Puebla, Universidad Iberoamericana, Golfo Centro: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente; Universidad Iberoamericana, Plantel Laguna, 1999; Enrique DUSSEL, «World System and "Trans"-Modernity», *Nepantla: Views from South* 3, 2 (2002).

³⁶ Para una crítica de la razón continental (europea y «americana») y del eurocentrismo véase Nelson MALDONADO TORRES, «Toward a Critique of Continental Reason: Africana Studies and the Decolonization of Imperial Cartographies in the Americas». Véase también Kenneth KRIES, «On the Idea of Post-European Science», ambos textos en L. R. Gordon y J. A. Gordon (eds.), *Not Only the Master's Tools: Theoretical Explorations in African-American Studies*, cit. Prefiero decir posteurocéntrico en vez de posteuropeo, porque creo que es posible concebir Europa más allá del eurocentrismo. Esto no quiere decir que la noción de Europa deba existir o existir siempre. La historia está fundamentalmente abierta a cambios. Eso se aplica a toda realidad histórica.

- , «World System and "Trans"-Modernity», trad. Alessandro Fornazzari, *Nepantla: Views from South* 3, 2 (2002).
- FANON, Frantz, *Les damnés de la terre*, Paris, Gallimard, 1991.
- , *Los condenados de la tierra*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 21965.
- , *Pau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.
- GARCÍA, Alma M. (ed.), *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Nueva York y London, Routledge, 1997.
- GORDON, Lewis R., *Bad Faith and Antiracist Racism*, Atlantic Highlands (NJ), Humanities Press, 1995.
- , *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences*, Nueva York, Routledge, 1995.
- GORDON, Lewis, y GORDON, Jane Anna (eds.), *Not Only the Master's Tools: Theoretical Explorations in African American Studies*, Boulder (CO), Paradigm Press (de próxima aparición).
- GROSGOUEL, Ramón, «The Divorce of Nationalist Discourses from the Puerto Rican People: A Sociohistorical Perspective», en Frances Negón-Muntaner y Ramón Grosfoguel (eds.), *Puerto Rican Jan. Rethinking Colonialism and Nationalism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.
- HABERMAS, Jürgen, y DERKUDA, Jacques, «February 15, or What Binds Europeans Together: A Plea for a Common Foreign Policy, Beginning in the Core of Europe», *Constellations* 10, 3 (2003).
- HEIDEGGER, Martin, «"Only a God can Save Us": Der Spiegel's Interview with Martin Heidegger (1966)», en Richard Wolin (ed.), *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, Cambridge (MA) y Londres, MIT Press, 1993, pp. 91-116.
- HUSSERL, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Tecnos, 2002.
- HUTTON, Will, *A Declaration of Interdependence: Why America Should Join the World*, Nueva York, Norton, 2003.
- KELLY, Robin D. G., *Poetry and the Political Imagination: Aimé Césaire, Negritude, and the Applications of Surrealism* [Internet. <http://www.wllpjournal.org/>, 2001 (citada el 1 de abril de 2005)].
- KNES, Kenneth, «On the Idea of Post-European Science», en Lewis Gordon y Jane Anna Gordon (eds.), *Not only the Master's Tools: Theoretical Explorations in African American Studies*, Paradigm Press (de próxima aparición).
- MALDONADO-TORRES, Nelson, *Against War: Views from the Underside of Modernity*, Durham, Duke University Press (de próxima aparición).
- , «De la estética a la ética: estrategias para evadir la modernidad en América Latina», *Erasmus* 2, 1 (2000).

- , «Intervenciones filosóficas al proyecto inacabado de la descolonización», en Juan Manuel Contreras Colín y Mario Rojas (eds.), *Filosofía y liberación. Homenaje a Enrique Dussel*, México DF, Universidad de la Ciudad de México (de próxima aparición).
- , «The Topology of Being and the Geopolitics of Knowledge: Modernity, Empire, Coloniality», *City* 8, 1 (2004), pp. 29-56.
- , «Toward a Critique of Continental Reason: African Studies and the Decolonization of Imperial Cartographies in the Americas», en Lewis Gordon and Jane Anna Gordon (eds.), *Not Only the Master's Tools: Theoretical Explorations in African American Studies*, Boulder (CO), Paradigm Press (de próxima aparición).
- MIGNOLO, Walter, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2003.
- , *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003.
- , «José de Acosta's *Historia natural y moral de las Indias*: Occidentalism, the Modern/Colonial World, and the Colonial Difference», en *Natural and Moral History of the Indies by José de Acosta*, Durham, Duke University Press, 2002, pp. 451-518.
- MORAGA, Cherrie, y ANZALDÚA, Gloria (eds.), *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Nueva York, Kitchen Table, Women of Color Press, 21983.
- QUIJANO, Aníbal, «Colonialidad del poder y clasificación social», *Journal of World-Systems Research* XI, 2 (2000), pp. 342-86. Accesible en <http://jwsr.ucc.edu>.
- , «Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America», *Nepantla: Views from South* 1, 3 (2000), pp. 533-580.
- SANDOVAL, Chela, *Methodology of the Oppressed*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000.
- SOUSA-SANTOS, Boaventura de, «Between Prospero and Caliban: Colonialism, Postcolonialism, and Inter-identity», *Review. Fernand Braudel Center* 28 (de próxima aparición en 2005).
- WALSH, Catherine, «Interculturality and the Coloniality of Power. An "Other" Thinking and Positioning from the Colonial Difference», en Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres y José David Saldívar (eds.), *Coloniality, Transmodernity, and Border Thinking* (de próxima aparición).
- WYNTER, Sylvia, «1492: A New World View», en Vera Lawrence Hyatt y Rex Nettleford (eds.), *Race, Discourse, and the Origin of the Americas: A New World View*, Washington, D.C., Smithsonian Institution Press, 1995, pp. 5-57.
- , «Africa, the West, and the Analogy of Culture: The Cinematic Text After Man», en June Givanni (ed.), *Symbolic Narratives/African Cinema*, Londres, British Film Institute, 2000.

- , «Beyond the Word of Man: Glissant and the New Discourse of the Antilles», *World Literature Today* (1989).
- , «Columbus and the Poetics of the Proper Noss», *Annals of Scholarship* 8, 2 (1991).
- , «On Disenchanting Discourse: "Minority" Literary Criticism and Beyond», in *The Nature and Context of Minority Discourse*, Nueva York, Oxford University Press, 1990.
- , «Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation - An Argument», *The New Centennial Review* 3, 3 (2003).