



Facultad de Ciencias Humanas y Sociales

*Departamento de Filosofía, Sociología y Comunicación Audiovisual y
Publicidad*

LOS ESTUDIOS POST-COLONIALES
*Hacia un nuevo proyecto para la crítica y la
transformación cultural*

TESIS DOCTORAL

Presentada por:

Sidi Mohamed Omar

Dirigida por:

Dr. Vicent Martínez Guzmán

Castellón, 16 de mayo de 2006

I admit that it is a good thing to place different civilizations in contact with each other; that it is an excellent thing to blend different worlds; that whatever its own particular genius may be, a civilization that withdraws into itself atrophies; that for civilizations, exchange is oxygen; that the great good fortune of Europe is to have been a crossroads, and that because it was the locus of all ideas, the receptacle of all philosophies, the meeting place of all sentiments, it was the best centre for the redistribution of energy. But then I ask the following question: has colonisation really placed civilisations in contact? Or, if you prefer, of all the ways of establishing contact, was it the best? I answer no.

Aimé Césaire, 1972

En parte a causa de la existencia de los imperios, todas las culturas están en relación unas con otras, ninguna es única y pura, todas son híbridas, heterogéneas, extraordinariamente diferenciadas y no monolíticas

Edward Said, 1996

ÍNDICE

NOTA DE AGRADECIMIENTOS.....	6
<i>ABSTRACT OF THE DISSERTATION IN ENGLISH</i>	8
INTRODUCCIÓN.....	30
1 LO «POST-COLONIAL»: EI ESTADO DE LA CUESTIÓN.....	40
1.1 INTRODUCCIÓN	40
1.2 REVISIÓN DE ALGUNA BIBLIOGRAFÍA RELEVANTE SOBRE «LO POST-COLONIAL».....	43
1.2.1 Literaturas post-coloniales en la teoría y la práctica.....	46
1.2.2 Análisis del discurso colonial.....	59
1.2.3 La teoría postcolonial y la crítica postcolonial.....	68
1.2.4 Postcolonialismo.....	78
1.3 CRÍTICAS A LO «POST-COLONIAL».....	81
1.4 RECAPITULACIÓN	98
2 EL ANTICOLONIALISMO.....	109
2.1 INTRODUCCIÓN	109
2.2 EI MOVIMIENTO DE LA <i>NÉGRITUDE</i>	110
2.2.1 Introducción al concepto de la <i>négritude</i>	110
2.2.2 Críticas al concepto de la <i>négritude</i>	116
2.2.3 Conclusión sobre la <i>négritude</i>	119
2.3 AIMÉ CÉSAIRE.....	120
2.3.1 Nota biográfica.....	120
2.3.2 Discurso sobre el colonialismo.....	121
2.4 FRANTZ FANON.....	129
2.4.1 Nota biográfica.....	129
2.4.2 La psicología del racismo y la dominación colonial.....	134
2.4.3 La violencia anticolonial.....	143
2.4.4 Nuevo humanismo.....	159
2.5 RECAPITULACIÓN.....	169

3	ANÁLISIS DEL DISCURSO COLONIAL.....	174
3.1	INTRODUCCIÓN.....	174
3.2	EDWARD W. SAID.....	177
3.2.1	Nota biográfica.....	177
3.2.2	Orientalismo y el discurso colonial.....	178
3.2.3	Más allá del orientalismo: cultura, imperialismo y humanismo.....	188
3.2.4	La crítica secular opositora y la tarea de los intelectuales.....	195
3.3	HOMI K. BHABHA.....	199
3.3.1	Nota biográfica.....	199
3.3.2	La ambivalencia del discurso colonial y «la resistencia intransitiva».....	200
3.3.3	La Imitación.....	207
3.3.4	La hibridez	210
3.4	GAYATRI S. SPIVAK.....	216
3.4.1	Nota biográfica.....	216
3.4.2	La construcción de los sujetos.....	217
3.4.3	¿Pueden hablar las «subalternas»?.....	220
3.4.4	La posición de los investigadores.....	227
3.5	RECAPITULACIÓN.....	231
4	LA HIBRIDEZ: HACIA UN ENFOQUE POST-COLONIAL DE CULTURA E IDENTIDAD.....	237
4.1	INTRODUCCIÓN.....	237
4.2	CULTURA E IDENTIDAD.....	242
4.2.1	Repensar la cultura.....	242
4.2.2	Repensar la identidad.....	264
4.3	LA HIBRIDEZ.....	289
4.4	RECAPITULACIÓN.....	319
5	LOS ESTUDIOS POST-COLONIALES Y LA <i>FILOSOFÍA PARA LA PAZ</i>	328
5.1	INTRODUCCIÓN.....	328
5.2	INTRODUCCIÓN A LA <i>FILOSOFÍA PARA LA PAZ</i>	331
5.3	PUNTOS DE ENCUENTRO.....	346
5.3.1	El compromiso público y la responsabilidad de la labor intelectual.....	346

5.3.2 La tarea crítica y transformadora de la labor intelectual.....	350
5.3.2.1 Crítica a la «modernidad dominadora».....	351
5.3.2.2. Crítica al eurocentrismo de la racionalidad moderna.....	363
5.3.3 La violencia cultural, simbólica y epistemológica.....	365
5.3.4 Políticas del reconocimiento.....	378
5.3.5 Hacia una cultura para la paz y la transformación cultural constructiva.....	387
5.4 RECAPITULACIÓN.....	393
CONCLUSIÓN.....	397
BIBLIOGRAFÍA.....	410

NOTA DE AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, me gustaría agradecer profundamente a mi tutor, Dr. Vicent Martínez Guzmán, por el gran apoyo y los ánimos que me ha dado continuamente durante mi docencia y trabajo con él, y que han sido de gran importancia para el desarrollo y la elaboración de esta tesis doctoral.

También, me complace mucho dar las gracias a todo el profesorado del Departamento de Filosofía y Sociología, en especial al Dr. Salvador Cabedo, la Dra. Mercedes Alcañiz y el Dr. Amador Antón, por la amabilidad y colaboración que he recibido durante mi docencia y trabajo como becario en el departamento.

En segundo lugar, me gustaría agradecer inmensamente a toda mi familia por todo lo que han hecho para que siguiera adelante con mis estudios a pesar de los pesares. A mi madre, Hadia Brahim Le-Mada, y a toda mi familia dedico esta tesis.

También, quisiera dar las gracias a todos los amigos y amigas cuyos comentarios y observaciones me han ayudado, de diferentes maneras, a desarrollar este estudio. En particular, me gustaría agradecer a Aurelio Antonio M. Martínez, a Limam Mohamed Ali, a Mohamed Mahmoud Yahia (Miller), y a

Silvia M. Rodríguez por haber contribuido a la revisión de la versión en castellano de esta tesis.

Por motivos relativos a mi carrera profesional y mi investigación académica, he tenido la oportunidad de realizar estancias y visitas de trabajo e investigación en distintos lugares: Castellón, Cehegín (Murcia), Lisboa, Frederiksberg (Dinamarca), Malmö (Suecia), Londres, París, Argel (Argelia), y los campamentos de refugiados saharauis en el sur-oeste de Argelia.

Durante estos períodos he gozado de la buena compañía y la hospitalidad de familias, amigas y amigos que me han abierto tanto sus casas como sus corazones para que tuviera una estancia agradable y fructífera. A todas ellas y ellos mis profundos agradecimientos.

ABSTRACT OF THE DISSERTATION IN ENGLISH

Post-Colonial Studies:

Towards a New Project for Cultural Critique and Transformation

1. INTRODUCTION

Post-colonial studies has been experiencing for the last decades a rapid proliferation in terms of the increasing number of academic courses, publications, associated journals and conferences, leading to the institutionalisation of the field as an academic inquiry. The main bulk of these developments have obviously taken place in academic institutions located mainly in Europe, North America and Australia, where post-colonial studies is found integrated for the most part within departments of English Studies.

What explains this situation is the fact that it was in effect within those institutions that the field emerged in the mid-seventies against the backdrop of a series of political and intellectual developments both in Europe and elsewhere.

There seems to be little doubt that post-colonial literary and cultural studies has effected profound epistemological shifts in the theoretical frameworks and modes of analysis informing intellectual production in general.

It also seems clear that these shifts reflect some kind of an anti-colonial ethical imperative committed to deconstructing the cultural and racial categories

that enabled the formulation and subsequent propagation of imperialist ideologies during European colonial expansion—an unprecedented phenomenon of which repercussions are still felt almost everywhere in the globe. Suffice it to say, for instance, that by 1914 Europe dominated roughly 85% of the earth as colonies, protectorates, dependencies, dominions and commonwealths.

This historical fact makes it clear that the study of the history and legacy of European modern colonialism remains a matter of great importance for both former colonising and decolonised nations.

For reasons that are partly embedded in the imperial experience, the old divisions between the coloniser and the colonised have re-emerged in what is often referred to as the North-South relationship, which has entailed defensiveness, various kind of rhetorical and ideological combat, and a simmering hostility that has led—and continues to lead—to devastating confrontations. This is why the study of colonialism and its subtle forms of economic, political, and cultural domination is still relevant to understanding and addressing the persistence of unequal power relations in our world.

The major contribution of post-colonial studies, in this respect, consists in a set of analytical tools useful for interrogating the relationship between culture and imperialism. This is for the reason that they have a great potential for helping us to understand the complex and dynamic connection between certain historical and cultural traditions and their political consequences, that is to say,

the relation between knowledge and power. Importantly also, they could enable us to explore the possibilities for re-conceiving our historical experiences and colonial legacies in non-conflictive ways with a view to transforming our understanding of the past and the present in view of the future.

Although post-colonial studies is still focused, in its cultural and political discourse, in Anglo-Saxon academy, the “post-colonial” category, as an analytical tool and a critical strategy, has great significance for understanding and dealing with the history and complexity of many cultural and political phenomena that face almost all contemporary societies.

In effect, this is what explains the increasing usage of this analytical category for studying a wide variety of national and trans-cultural contexts, such as, for instance, in Latin America (Toro, 1999), France (Hargreaves and McKinney, 1997), or Portuguese-speaking cultural context (Almeida, 2000). It is pertinent to remark that post-colonial studies has received little attention within the Spanish academy, which is a concern that the present dissertation seeks to address.

The rapid institutionalisation of post-colonial studies, however, has resulted in an ongoing and close scrutiny of the field’s theoretical and political premises. This process of self-interrogation from inside and criticism from outside has demonstrated that post-colonial studies—despite its multiple achievements in reshaping traditional modes of cultural analysis—is still beset by a number of methodological and theoretical problems.

At the heart of the debate is the meaning of the “post-colonial” itself (sometimes written without a hyphen)¹, insofar as it is understood as positing a teleological movement somehow “beyond” the problematics of colonial domination—and therefore fails to describe the reconfiguration of old colonial power relations into what may be called neo-colonialism. Moreover, the term is being used so variously to refer to a wide array of cultural, political and economic practices, in such a way that it has led to many speculations about its sustainability as a historical and analytical category.

The “post-colonial problematic” is compounded by the established assumption that post-colonial studies is solely and properly about those “post-structuralist” texts of certain contemporary figures. This means that works of anti-colonial thinkers are sidelined as less theoretical and therefore unworthy of serious critical engagement.

Another point that has proven highly problematic is evidently the institutional location of post-colonial studies *mainly* within Western academic world from which the field is seen to draw its academic authority and recognition as a “discipline”. Finally, it remains a matter of debate whether or not the discursive and theoretical strategies deployed by post-colonial studies have really succeeded in articulating productive critical perspectives on the ways in which unequal relations of power—inherited from the colonial period—are still operating in social, political, and economic conditions of many formerly colonised societies.

¹ It is worth mentioning that, throughout this study, I employ the hyphenated form of the “post-colonial” in order to emphasise its critical rather than chronological aspect, which is represented by the unhyphenated form.

2. RESEARCH AIMS

It is therefore against this backdrop that the present dissertation tries to tackle these unresolved aspects of the “post-colonial”, which all are symptomatic of what is referred to here as “the post-colonial problematic”. In doing so, the study is guided by three broad objectives.

The *first* objective involves a critical introduction of post-colonial studies through the examination of the main issues and discussions going on within the field. Besides its importance in establishing a conceptual framework for the dissertation, the critical introduction is also meant to address the palpable lack of works on post-colonial studies in the Spanish academy—despite the increasing importance attached to the field in other cultural contexts.

In the context of this introduction, the *second* aim is to provide a personal critical reading of the key methodological problems that currently characterise the field, and to propose a new approach to tackle them. Based on the introduction and the critical reading of the “post-colonial problematic”, the *third* objective is to develop and discuss the major hypothesis put forward in the dissertation.

3. HYPOTHESIS AND METHODOLOGY

In this sense, departing from my academic formation both in literary criticism and in peace and conflict studies, I contend that *the theoretical body underpinning both post-colonial studies and critique has a great potential for providing a new critical approach useful for interrogating the politics of culture, and for tackling constructively and peacefully the complex processes of cultural interaction and transformation*².

From a methodological perspective, in order to tackle the “post-colonial problematic” and to achieve the aforementioned objectives, the dissertation is structured into five chapters.

In Chapter 1, in view of the first objective of the dissertation, a review of the state of the art of the “post-colonial” is presented in which various theorisations of the term as well as the associated criticisms are assessed. In practical terms, the purpose of the review is to analyse critically a segment of significant literature relevant to the discussion of the different ways in which the term “post-colonial” has been conceptualised and employed in various disciplines as well as in different analytical and critical approaches.

² The term “cultural interaction” is intended here to cover the whole gamut and all varieties of encounters between “cultures” defined (as discussed in the dissertation) in a dynamic and performative way. Therefore, it indicates their contacts in space and time, their interactions, dialogues, conflicts and collisions.... “Cultural transformation” refers to the dynamic processes whereby cultures transform themselves performatively as a result of their interactions with other cultures. As is discussed here, the prime question is certainly one of how to ensure that all these interactions and transformative processes occur in a constructive and peaceful way.

The overall aim of the literature review is to establish a theoretical framework and methodological focus for the dissertation, while importantly also trying to identify the main areas of prior research and to highlight any gaps in their formulations and methodology.

As demonstrated in the conclusions of the literature review, the category “post-colonial”, and the field it designates, is still beset by a series of problems related mainly to its methodological affiliations and institutional positioning— aspects which all constitute what has been referred to as the “post-colonial problematic”. I further contend in this regard that the positioning of the “post-colonial” mainly within the present Western institutional contexts has so often led to what may be called an “epistemological disarticulation” between the category “post-colonial” itself and its originally enabling historical and politico-theoretical conditions.

This situation is reflected, for instance, in the tendency to propagate the “post-colonial” as a “novel”, “textual” and politically “ambiguous” project, or to subsume it under some contemporary trends of thought (post-structuralism, for instance), suppressing thus its enabling condition: the history and material impact of European modern colonialism and the diverse indigenous contestations of that colonial history and its legacies.

Based on the critical reading of the “post-colonial problematic” that is advanced in the first chapter, Chapter 2 proposes a new approach to deal with this particular problematic. In doing so, it puts forward a tentative genealogy of

the historical and theoretical basis of the “post-colonial” with a view to defining the term conceptually and situating its emergence and development historically.

The objective of this chapter is practically to investigate the contribution of the first anti-colonial practices to the emergence, and later consolidation, of the post-colonial project as a whole³. Consequently, the *Négritude* movement as well as the works of Aimé Césaire and Frantz Fanon, as precursors to the current post-colonial critique, are discussed and assessed critically.

In keeping with the ideas expounded in Chapter 2, Chapter 3 attempts to further develop and deepen the analysis of the tentative genealogy of the “post-colonial”. Its aim is therefore to establish links between the works of the former anti-colonial generation and the contemporary post-colonial critics who are typically associated with the “colonial discourse analysis”.

In particular, works of Edward W. Said, Homi K. Bhabha and Gayatri S. Spivak will be discussed with special emphasis on their respective attempts to negotiate and outline dynamic spaces of critical analysis. Although they draw, to varying degrees, on the anti-colonial critique, their critical interventions have always sought to go beyond that early critical practice in order to reflect and engage with the multifaceted preoccupations of the present “post-colonial” era.

³ It is to be noted that, throughout the dissertation, I employ the term “post-colonial project” as a generic name for all “post-colonial” practices that may also be represented by post-colonial studies, as the disciplinary form of the project, or post-colonialism as indicator of the general conceptual framework within which these practices have developed and continue to do so. Post-colonial critique and post-colonial theory, however, represent specific practices within the general post-colonial project.

Although the genealogy of the post-colonial theory and criticism is historically complex and extensive, Chapters 2 and 3 are intended to provide the basis for reconstructing a tentative genealogy of the “post-colonial”—which, incidentally, could be presented drawing on the works of many authors and departing from different perspectives.

For this reason, the criterion for selecting the authors cited above is mainly the relevance of their respective works to the general discussion of the main issues tackled in the dissertation. As a result, the proposed genealogy is not exclusive but rather indicative to the extent that it elucidates one of the major hypotheses advanced here, namely that the historical and theoretical basis of contemporary post-colonial critique lies in the major concerns that had been raised by the early anti-colonial critics.

Chapter 4 is dedicated to the discussion of the notion of “hybridity”, which is a key term in the contemporary post-colonial critique. On the basis of a critical reconsideration of the notions of “culture” and “identity”, as presented in dominant discourses, a new approach to “hybridity” is proposed with a view to demonstrating its critical and pedagogical utility for envisaging and constructing creative and peaceful forms of cultural interaction and transformation.

Chapter 5 includes a dialogue between the post-colonial theoretical body, as discussed in the preceding chapters, and the principles of the *Philosophy for Peace*, which is proposed by Vicent Martínez Guzmán and on which we have been working as a research team of the UNESCO Chair of

Philosophy for Peace of the Universitat Jaume I. The aim of this comparative study is to investigate the possible meeting points between the two projects with a view to proposing a critical and pedagogical approach aimed at peace education and creative cultural transformation.

4. CONCLUSIONS AND ORIGINAL CONTRIBUTIONS

As noted above, the dissertation departed from a general observation that the rapid institutionalisation of post-colonial studies, mainly in English-speaking academic world, has resulted in an ongoing and close scrutiny of the field's theoretical and political premises. This process of self-interrogation from inside and criticism from outside has demonstrated that post-colonial studies—despite its multiple achievements in reshaping traditional modes of cultural analysis—is still beset by a number of methodological and theoretical problems.

At the heart of the debate is the meaning of the post-colonial itself, and the wide range of its conceptual application. Another highly debated issue is the current location of post-colonial studies, primarily in Western academic institutions, which is considered by many as a main hindrance that prevents the field from engaging in political activism and liberatory praxis. All these unresolved issues constitute some major aspects of what has been referred to as the “post-colonial problematic”.

It is therefore against this backdrop that the dissertation has sought to tackle those problematic aspects of the post-colonial, whilst being guided by

three broad objectives. The first involved a critical introduction of post-colonial studies through the examination of the main issues and discussions going on within the field. Besides its significance in establishing a conceptual framework for the present study, the critical introduction was also intended to address the palpable lack of works on post-colonial studies in the Spanish academy—despite the increasing importance attached to the field in other cultural contexts.

Within the framework of this introduction, the second aim was to provide a personal critical reading of the key methodological problems that currently characterise the field, and to propose a new approach to tackle them. Based on the introduction and the critical reading of the “post-colonial problematic”, the third objective was to introduce and develop the key hypothesis advanced in the dissertation.

As outlined above, the present study has set out to demonstrate that the theoretical body underpinning both post-colonial studies and critique has a great potential for providing a new critical approach useful for interrogating the politics of culture, and for understanding constructively the dynamic and complex processes of cultural interaction and transformation.

From a methodological perspective, in order to tackle the “post-colonial problematic” in line with the three above-mentioned objectives, the dissertation was structured into five chapters.

In Chapter 1, a review of the state of the art of the post-colonial was presented through the discussion of major works dealing with the subject in order to highlight the different ways in which the term has been conceptualised and employed.

As the literature review has shown, the term post-colonial was originally used in a chronological sense to describe the recently decolonised nations. Since the late seventies, however, it has been employed by literary critics as part of an attempt to politicise and focus the concerns of the newly emerging literatures and cultural production of former colonised societies.

The theoretical aspect of this decolonising political and cultural practice has been represented by post-colonialism as a reading strategy and a multi-vocal and trans-disciplinary critical approach which, whilst drawing on anti-colonial political and intellectual activism, seeks to go beyond it in order to articulate and deal with the multiple concerns of the present post-colonial era.

It has also been suggested that the general context of discussing post-colonialism is marked by the persistence of colonial legacies and the continuation of anti-colonial struggles that are taking place at a time when both Europe and the decolonised nations are trying to come to terms with the long, violent history of colonialism.

This history, which symbolically began in 1492, involves centuries of oppression, enforced migration and diaspora of millions of peoples,

appropriation of territories, institutionalisation of racism, destruction of cultures, and superimposition of other cultures. Post-colonial critique, in this sense, becomes then the marker of a common political and moral engagement with the history and legacy of modern Western colonialism.

The conclusions of the review have also revealed that the post-colonial, and the field of study and inquiry that it designates, is still beset by a series of problems related mainly to its methodological affiliations and institutional location.

A general reading of that series of problems has shown that they could be appraised within two main contexts. The first one is related to the dynamic and multidisciplinary nature of post-colonial studies itself, which makes it a site of continuous debates, disagreements, self-interrogations owing to the disparate disciplinary and ideological inputs that intervene in the field. This situation was seen as something expected and even welcome, since it helps to sharpen the field's critical edge and keep it from converting into fixity.

The second one, which has been examined in the study, is related to the current theoretical and institutional parameters, mostly Western, in which the field is currently situated, or tends to be understood, taught and produced.

A major contention advanced in the dissertation in this regard was that the current institutional location of the post-colonial had so often led to what might be called an *epistemological disarticulation* between the category itself

and its originally enabling historical and politico-theoretical conditions. This situation is generally reflected in the tendency to propagate the post-colonial as a “novel”, “textual” and politically “ambiguous” project, or to subsume it under other contemporary trends of thought, suppressing thus its enabling condition. That is to say, the history and material impact of European modern colonialism and the diverse indigenous contestations of that history and legacy.

In the same line of argumentation, it was further maintained that any meaningful exploration of the post-colonial lies thus in the unsettling of those institutional and theoretical confines, which are creating more hindrances than possibilities for a far-reaching scrutiny and appreciation of the field with its rich diversity and complexity. Such subversive undertaking would essentially entail the reconstruction of a tentative genealogy of the historical and theoretical bases of the post-colonial in order to define it conceptually and situate its evolution and development historically.

In this context, Chapter 2 sought to establish the background for reconstructing such a tentative genealogy of the post-colonial through the discussion of the early anti-colonial practices, in order to highlight their pioneering contribution to laying the foundations upon which the contemporary post-colonial project was grounded. In this sense, the inputs of *Négritude* movement, Aimé Césaire and Frantz Fanon were all discussed.

In order to deepen this reconstructive reading of the post-colonial project as a whole, Chapter 3 was dedicated to introducing and exploring what was

referred to as “colonial discourse analysis”. The objective was then to examine and establish links between those early anti-colonial practices and the works of certain contemporary post-colonial critics such as Edward W. Said, Homi K. Bhabha and Gayatri S. Spivak.

In sum, the overall aim of Chapters 2 and 3 was to seek to make visible the starting points and links that exist between the politico-theoretical tradition of anti-colonialism and the contemporary post-colonial project, as a generic term for a variety of reading and critical practices comprising post-colonial studies, theory and critique.

A critical and comparative reading of the two practices has revealed a certain current of ideas and themes that traverses the works of both anti-colonial and post-colonial theorists, who all were shown to have set out to deal with common preoccupations across different times and geographies, and from various ideological and disciplinary perspectives.

Perhaps the most obvious and important feature that those theorists have in common, at both thematic and strategic levels, is a profound concern to foreground and express the different tensions brought about by the history and material effects of European modern colonialism on colonised and decolonised societies, whilst critically engaging with the colonial authority and its ideological assumptions.

Moreover, these shared concerns, which were initially formulated by anti-colonialism, have subsequently been reformulated by post-colonialism into a full-fledged critical approach that seeks to interrogate and decentre the political and cultural authority of the West and its hitherto unquestioned claims to moral superiority that have justified a great part of colonialism and the existing unequal relations of power. Closely related to this is the attempt to contribute new forms of radical cultural critique and liberatory praxis with the aim of breaking with the colonial ideologies and promoting constructive forms of cultural interaction and transformation.

As discussed in the study, anti-colonialism was mainly characterised by outright opposition and resistance to the colonial condition, which was often presented in binary terms (coloniser/colonised), as the works of Fanon, Césaire and the *Négritude* theorists have demonstrated.

Nonetheless, for reasons embedded in the historical and political transformations that took place in former colonising and decolonised nations, anti-colonialism had to be re-considered in terms of its theories and methods. This methodological reconsideration has eventually led to putting the anti-colonial practice into a new perspective in which its analytical tools were reformulated, especially those related to colonial authority—which has become more diffused and related to various centres of power.

It was thus as a result of these continuous processes of reconsideration of anti-colonialism and reformulation of Western theories that post-colonialism

emerged as a new form of cultural critique. The paradigmatic contribution of this new project of cultural analysis and criticism consists therefore in providing new insights into how to deal with the complexity of post-colonial conditions, which can no longer be seen in terms of binary fixed oppositions.

It also involves emphasising the need to pay more attention to questions related to overlapping histories and identities, hybridity and the dynamic process of constructing subjects, as well as to other important issues such as gender, “race”, class, ethnicity and development—issues that were often subsumed by the focus on sheer anti-colonial resistance.

Closely related to this is the importance given now to examining all types of political and cultural discourses within their enabling material conditions in order to show the continuities between patterns of colonial representations of colonised peoples and the material practice of neo-colonial power.

Based on anti-colonial activism and on reformulations of some Western theories, post-colonialism has thus emerged essentially as a project of critique which is, by its very nature, trans-disciplinary and historically and theoretically hybrid. Its guiding idea is to reconsider critically the history and present of colonial domination, particularly from the perspectives of those who have suffered its effects, and to define its current social and cultural impact.

This is why post-colonial critique always intermingles the study of the past with the analysis of the politics of the present with the main of envisaging

and contributing new modes of analysis and liberatory praxis that are conducive to engendering new constructive forms of cultural interaction and transformation.

Indeed, it is in this sense that the post-colonial becomes a marker not only of a chronological moment but also of a contestation of the history and legacy of colonialism and of the existing unequal relations of power. It is this productive tension between the chronological and critical dimensions of the term that in fact gives to post-colonial studies and critique their critical energy and analytical rigour.

By locating the genesis and trajectory of the post-colonial project both in the past and in the on-going anti-colonial practices, the tentative genealogy of the post-colonial advanced in the dissertation offers an alternative historicising of post-colonial studies and practice in general that obviously differs from the one propagated by most institutional histories of the field.

In line with this genealogical reading, the contemporary post-colonial critique and theory were thus shown to be historically anchored in the varied political and intellectual expressions of anti-colonial resistance. For it was this historical fact that has established the framework in which the ensemble of post-colonial practices has developed and acquired relevance as a new critical approach and field of inquiry. In this sense, the post-colonial project can in no way be seen as a “novel” academic practice that purportedly came into being

solely to address metropolitan concerns and to serve the worldly interests of the hegemonic Western cultural institutions.

It has also been demonstrated clearly that it is not a purely “textual” practice that is cut off from the material realities and daily concerns of the objects of its analysis, nor is it lacking in political commitment towards the issues of its own time.

What post-colonial project stands for, in essence, is a purposive critical practice that seeks to contribute new critical and practical approaches useful for engaging with and resisting the existing unequal social, political and economic relations of power, which are mostly rooted in the colonial era.

In this general framework of discussing the post-colonial project, Chapter 4 introduced the post-colonial approach to hybridity. The detailed analysis of this term has shown that recognising the constructed, performative and hybrid nature of our identities could allow us to maintain within our horizon of possibility the many different ways in which we can position ourselves and relate to each other and to the world.

In the comparative study between post-colonial study and the project of the *Philosophy for Peace*, which was presented in Chapter 5, it has been shown that the two projects share certain analytical interests and normative preoccupations with regard to the conceptualisation and reconstruction of human relations in a constructive and peaceful way. In this context, emphasis

was laid on the recognition and the need to promote an education for peace that is provocative and subversive in its attempt to reconstruct the ways in which we can live in peace and restore powers for making peaces.

In sum, despite its heterogeneity and conceptual flexibility, the overall cultural and political project of post-colonialism remains coherent with some identifiable characteristics that may broadly be summarised as follows:

1. It focuses primarily on analysing the continuing cultural and political ramifications of colonialism both in colonising and decolonising nations and in cultures. In this context, it seeks to provide a “cultural history” of colonialism that analyses this phenomenon not only as a military rule but also as a discourse of domination involving epistemic and cultural violence.
2. It investigates the extent to which Western culture and knowledge has been organically part of the practice of colonisation and its aftermath. In doing so, it lays bare the complicity of a large part of Western cultural, aesthetic, literary and intellectual productions in legitimising the practices of slavery, colonialism and exploitation that were inflicted by the West on other nations and cultures.
3. It challenges the Western dominant humanist assumption that culture is an autonomous sphere that transcends questions of political and institutional affiliation, by demonstrating that certain cultural forms

mediate relations of power as effectively and violently as overt forms of oppression and domination.

4. It aims at locating, within the post-colonial cultures of both colonising and decolonised nations, cultural and epistemological potentialities that can be transformed into new approaches of cultural critique of dominant discourses as well as into pedagogical strategies to generate new constructive forms of cultural interaction and transformation.
5. It seeks to explore the possibilities for re-conceiving the colonial historical experiences and legacies in other than conflicting terms so as to transform our understanding both of the past and of the present, as well as our attitudes towards the future.

At last, the post-colonial project is the generic name for a distinct set of conceptual frameworks and reading procedures that seek to engage with all cultural forms that mediate, resist and reflect upon the relations of domination between and within nations and cultures that, while being rooted in the history of modern European colonialism, continue to operate in the present neo/post-colonial era.

Its ethical imperative consists thus in a constant commitment to deconstructing the cultural categories and ideologies that enabled—and continue to enable—the formation of unequal relations of power between nations and cultures, with a view to promoting new constructive forms of cultural

interaction and transformation. In sum, the post-colonial project is a new mode of cultural analysis and critique that is necessarily subversive in nature, critical in method and is oriented towards reconstructive goals.

INTRODUCCIÓN

Los estudios post-coloniales conocen desde las últimas décadas una proliferación rápida que se ha manifestado en el número creciente de cursos académicos, publicaciones, revistas y conferencias, llevando así a la institucionalización de estos estudios como práctica crítica e investigación académica. Evidentemente, gran parte de estos acontecimientos ha tenido lugar en instituciones académicas localizadas principalmente en Europa, América del Norte y Australia, donde los estudios post-coloniales son parte integrante, en la mayoría de los casos, de los departamentos de filología y literatura inglesas.

Esto se debe al hecho de que fue precisamente en estas instituciones donde surgieron estos estudios, a mediados de los setenta, dentro de un contexto marcado por una serie de acontecimientos políticos e intelectuales tanto en Europa como en otros lugares.

No cabe la menor duda que los estudios literarios y culturales post-coloniales han dado lugar a profundos giros epistemológicos en los marcos teóricos y modos de análisis que orientan la producción intelectual en general.

También parece claro que estos giros reflejan algún tipo de imperativo ético anticolonial comprometido con la desconstrucción de las categorías culturales y

raciales que posibilitaron la formulación y posteriormente la propagación de ideologías imperialistas durante la expansión colonial europea —un fenómeno sin precedentes cuyas repercusiones todavía se sienten en casi todas las partes del globo. Bastaría recordar que, por ejemplo, en 1914 Europa tenía bajo su dominio aproximadamente el 85 % del planeta en forma de colonias, protectorados, dependencias, dominios y *commonwealths* (comunidades de naciones).

Este hecho histórico demuestra que el estudio de la historia y los legados del colonialismo europeo moderno continúan siendo de gran importancia tanto para las ex-metrópolis como para las ex-colonias.

Por razones que se basan en parte en la experiencia imperial, las antiguas divisiones entre colonizadores y colonizados han resurgido en lo que a menudo se llama la relación Norte-Sur que se ha caracterizado por actitudes defensivas, varios tipos de lucha retórica e ideológica y una hostilidad muy arraigada que ha llevado —y sigue llevando— a confrontaciones desastrosas. Ésta es la razón por la cual el estudio del colonialismo y sus formas sutiles de dominación económica, política y cultural, todavía es pertinente para entender y abordar la persistencia de relaciones desiguales de poder en nuestro mundo.

Lo que podrían ofrecernos los estudios post-coloniales, en este aspecto, son algunas herramientas analíticas para cuestionar las relaciones entre cultura e imperialismo. Ello se debe a que tienen un gran potencial para ayudarnos a comprender la compleja y dinámica conexión entre ciertas tradiciones históricas

y culturales y sus consecuencias políticas, es decir la relación entre el saber y el poder. Lo que es también importante es que nos permiten examinar las posibilidades de re-considerar nuestras experiencias históricas y los legados coloniales de otras maneras que no sean conflictivas, a fin de transformar nuestro entendimiento tanto del pasado como del presente y de cara al futuro.

Aunque los estudios post-coloniales todavía se centran, en un discurso cultural y político, en las instituciones académicas anglosajonas, la categoría «post-colonial», como herramienta analítica y práctica crítica, tiene gran importancia para comprender y abordar la historia y la complejidad de muchos fenómenos culturales y políticos inherentes a casi todas las sociedades contemporáneas.

En efecto, esto explica el uso creciente de esta categoría de análisis para estudiar una amplia variedad de contextos culturales nacionales o transculturales, como, por ejemplo, en América Latina (Toro, 1999), en Francia (Hargreaves y McKinney, 1997), o en el contexto cultural lusófono (Almeida, 2000). Es pertinente subrayar que el mundo académico español todavía no ha mostrado gran interés por los estudios post-coloniales, lo que representa una preocupación que el presente estudio se propone abordar.

La rápida institucionalización de los estudios post-coloniales, sin embargo, ha dado lugar a un escrutinio minucioso y continuo de las premisas teóricas y políticas de este campo de estudio. Este proceso de auto-interrogación desde dentro y de crítica desde fuera ha demostrado que estos

estudios —a pesar de sus múltiples logros en reconfigurar los modos tradicionales del análisis cultural— siguen teniendo varios problemas metodológicos y teóricos.

En el fondo del debate está el significado de lo «post-colonial» (a veces se escribe sin guión)⁴, ya que se entiende como indicio de un movimiento teleológico que se supone que ya ha superado las problemáticas de dominación colonial —y por consiguiente disimula las nuevas reconfiguraciones de las antiguas relaciones coloniales de poder en lo que hoy podría llamarse neocolonialismo. Además, el término se está usando de maneras muy diversas para referirse a una amplia gama de prácticas culturales, políticas y económicas, lo que ha suscitado muchos interrogantes sobre su viabilidad como categoría histórica y analítica.

La «problemática post-colonial» se agrava aún más debido al supuesto aceptado de que los estudios post-coloniales tratan sola y propiamente sobre aquellos textos «post-estructuralistas» de ciertas figuras contemporáneas. Una de las implicaciones más destacadas de esta suposición consiste en infravalorar el aporte de los pensadores anticoloniales al considerarlos menos teóricos y por consiguiente indignos de ser abordados de manera crítica.

Otro aspecto que ha suscitado mucha polémica es la situación institucional de los estudios post-coloniales *principalmente* dentro del mundo

⁴ Cabría notar que, a lo largo de este trabajo, usaré el término «post-colonial» con guión para enfatizar su aspecto crítico más que cronológico que indica la forma que no lleva guión. Sin embargo, cuando se trata de abordar los trabajos de ciertos autores citados aquí, la forma «postcolonial» podría aparecer indicando los dos aspectos del término simultáneamente, según las propias interpretaciones de estos autores.

académico occidental del cual derivan tanto su autoridad como su reconocimiento como «disciplina». Por último, la cuestión que todavía sigue siendo un objeto de debate es si las estrategias discursivas, que despliega la teoría post-colonial, han llegado realmente a articular perspectivas críticas productivas sobre las maneras en que las relaciones desiguales de poder — heredadas del periodo colonial— siguen operando en condiciones sociales, políticas y económicas de muchas sociedades anteriormente colonizadas.

En definitiva, es en este contexto en el que el presente estudio intentará abordar la «problemática post-colonial» teniendo en cuenta tres objetivos principales. *El primero* tratará de presentar una introducción crítica a los estudios post-coloniales mediante la indagación de los principales temas y discusiones que siguen desarrollándose dentro de este campo de estudio. Además de su importancia para proporcionar un marco conceptual para el presente estudio, esta introducción crítica pretende, ante todo, abordar la palpable falta de obras sobre los estudios post-coloniales en España⁵ —a pesar de su creciente importancia en otros contextos culturales.

Dentro del marco de esta introducción, *el segundo* objetivo será encaminado a aportar una lectura crítica de los problemas metodológicos más relevantes que caracterizan a los estudios post-coloniales en la actualidad y proponer nuevos enfoques para abordarlos.

⁵ Uno de los pocos trabajos publicados en España sobre los estudios post-coloniales es el artículo de Vicent Martínez Guzmán (2001) «Paz, Culturas e Identidades Civilizadoras: ¿Valores Universales o Particularismos?» que podría considerarse como un primer intento de introducir, brevemente, los estudios post-coloniales desde *la Filosofía para la Paz*, en la que viene trabajando el autor. Evidentemente, se han producido muchos estudios de este tipo en América Latina, pero están más allá del ámbito de este trabajo.

A base de esta introducción y lectura crítica de la «problemática post-colonial», *el tercer* objetivo será establecer el marco teórico en el que se abordará y desarrollará la hipótesis general que propone este estudio.

Partiendo de mi formación académica tanto en la crítica literaria como en los estudios de paz y conflictos, argumento que *el conjunto teórico en el que se basan tanto la crítica como los estudios post-coloniales tiene un gran potencial para aportar un nuevo enfoque crítico capaz de cuestionar la política de la cultura y de abordar los procesos complejos de la interacción y transformación cultural de manera constructiva y pacífica*⁶.

Desde el punto de vista metodológico, para abordar la «problemática post-colonial» y realizar los objetivos anteriormente mencionados, el estudio se desarrollará a lo largo de cinco capítulos principales.

En el primer capítulo, y tomando en consideración el primer objetivo de este estudio, se presentará una introducción crítica de los estudios post-coloniales mediante la revisión del estado de la cuestión de lo «post-colonial». En términos concretos, el propósito de esta revisión será analizar críticamente una parte significativa de la bibliografía más relevante para la discusión de las diferentes maneras en las que el término «post-colonial» se ha conceptualizado

⁶ El término «interacción cultural» se usa aquí para referirse a toda la gama y las variedades de los encuentros entre «las culturas» definidas (como se verá posteriormente) de manera dinámica y performativa. Por tanto, indica sus contactos en el tiempo y el espacio, sus interacciones, diálogos, conflictos y colisiones... «La transformación cultural» se refiere a los procesos dinámicos a través de los cuales las culturas se transforman, de manera performativa, a raíz de sus interacciones con otras culturas. Como se discutirá más tarde, la cuestión primordial indudablemente trata de cómo se puede asegurar que todas esas interacciones y procesos transformativos se conciban y se desarrollen de manera constructiva y pacífica.

y usado en varias disciplinas, así como en diversos enfoques analíticos y críticos.

El objetivo principal de esta revisión será establecer un marco teórico y un enfoque metodológico para este estudio, al mismo tiempo que identificará su relativa posición respecto de los temas ya explorados. En este sentido, también se resaltarán las posibles omisiones en sus formulaciones y metodología.

Como demostrarán las conclusiones de la revisión bibliográfica, la categoría «post-colonial» —y el campo de estudio que denomina— sigue teniendo una serie de problemas relacionados principalmente con sus afiliaciones metodológicas y su posicionamiento institucional, aspectos que constituyen lo que ya hemos denominado la «problemática post-colonial». En este sentido, argumento que el posicionamiento de lo «post-colonial» dentro de los contextos institucionales actuales, principalmente occidentales, a menudo ha llevado a lo que podría llamarse «una desarticulación epistemológica» entre la categoría «post-colonial» y las condiciones históricas y político-teóricas que la han posibilitado originalmente.

Esta situación se refleja, por ejemplo, en la tendencia a divulgar lo «post-colonial» como un proyecto «nuevo», «textual» y «ambiguo» políticamente, o a subsumirlo bajo algunas tendencias contemporáneas de pensamiento (post-estructuralismo, por ejemplo, como ya se ha mencionado), suprimiendo la condición que lo posibilita: la historia y el impacto material del colonialismo

europeo moderno y los diversos cuestionamientos autóctonos de esa historia y sus legados coloniales.

Partiendo de esta lectura crítica personal de la «problemática post-colonial», que se expondrá en el primer capítulo, el segundo capítulo planteará nuevos enfoques para abordar esta problemática, proponiendo una genealogía provisional de la base histórica y teórica de lo «post-colonial» con el fin de situar históricamente su surgimiento y desarrollo.

El objetivo de este capítulo será investigar la aportación de las primeras prácticas anticoloniales para la aparición, y posterior fortalecimiento, del post-colonialismo. En este contexto, se hará una discusión y evaluación crítica del movimiento de la *négritude*, así como de los trabajos de Aimé Césaire y Frantz Fanon, a los que consideramos precursores de la crítica post-colonial actual.

De acuerdo con el planteamiento del segundo capítulo, el tercer capítulo intentará profundizar en la indagación de la genealogía provisional de lo «post-colonial». Por lo tanto, se pretenderá explicitar la continuidad de ciertas preocupaciones comunes en los trabajos tanto de la generación anticolonial anterior como de los críticos post-coloniales contemporáneos, que se asocian especialmente con el «análisis del discurso colonial».

En particular, se discutirán los trabajos de Edward Said, Homi Bhabha y Gayatri Spivak, poniendo un especial énfasis en sus respectivos esfuerzos para negociar y trazar espacios dinámicos de crítica y análisis que —aunque se

inspiran de varias maneras en la crítica anticolonial— pretenden ir más allá de esta crítica a fin de reflejar y abordar las multifacéticas preocupaciones de la presente era post-colonial.

Aunque la genealogía de la teoría y crítica post-colonial es históricamente compleja y extensa, los capítulos dos y tres pretenderán así proponer una base para reconstruir una genealogía provisional de lo «post-colonial», que de hecho pueda plantearse apoyándose en los trabajos de muchos autores y desde distintos enfoques.

Por tanto, el criterio para seleccionar a los autores citados es principalmente la importancia de sus obras para exponer las hipótesis que se plantean en este estudio. La genealogía propuesta aquí no será exclusiva sino indicativa en la medida en que evidencia una de las premisas principales de este estudio, es decir que la base histórica y teórica de la crítica post-colonial actual consiste en las grandes preocupaciones que planteaban los críticos anticoloniales anteriores.

El cuarto capítulo se dedicará a la discusión de la noción de «hibridez» que es un término clave en la crítica post-colonial contemporánea. Partiendo de una reconsideración crítica de las nociones de «cultura» e «identidad», como se presentan en los discursos dominantes, se propondría un nuevo enfoque de la «hibridez» con la idea de demostrar su utilidad crítica y pedagógica para concebir y construir formas creativas y pacíficas de interacción y transformación cultural.

En el quinto capítulo, se propondrá un diálogo entre el conjunto epistemológico post-colonial, como se expondrá en los primeros capítulos, con los principios de *la Filosofía para la Paz* que propone Vicent Martínez Guzmán, y en la que venimos trabajando el grupo de investigación de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz de la Universitat Jaume I. El objetivo de este estudio comparativo será investigar los posibles puntos de encuentro entre los dos proyectos con el fin de proponer un enfoque crítico y pedagógico para la educación para la paz y la transformación cultural creativa.

Para finalizar, las conclusiones de todo el estudio pretenderán proporcionar una visión del post-colonialismo como un proyecto transdisciplinar de análisis y crítica cultural que tiene un gran potencial para aportar un nuevo enfoque crítico encaminado a cuestionar la política de la cultura y abordar, de manera constructiva, los procesos complejos de interacción y transformación cultural.

1. LO «POST-COLONIAL»: ESTADO DE LA CUESTIÓN

1.1 INTRODUCCIÓN

Como se ha indicado en la introducción de este estudio, en este capítulo se hará un esfuerzo para realizar una evaluación general del estado de la cuestión de lo «post-colonial» mediante el examen de los diferentes modos en los que el término se ha conceptualizado y utilizado en varias disciplinas así como en diversos enfoques analíticos y críticos.

En su artículo *The Scramble for Post-Colonialism*, el crítico canadiense Stephen Slemon (1994) propone la descripción siguiente del «post-colonialismo».

'Post-colonialism', as it is now used in its various fields, de-scribes [sic] a remarkably heterogeneous set of subject positions, professional fields, and critical enterprises. It has been used as a way of ordering a critique of totalising forms of Western historicism; as a portmanteau term for a retooled notion of 'class', as a subset of both postmodernism and post-structuralism (and conversely, as the condition from which those two structures of cultural logic and cultural critique themselves are seen to emerge); as the name for a condition of nativist longing in post-independence national groupings; as a cultural marker of non-residency for a Third World intellectual cadre; as the inevitable underside of a fractured and ambivalent discourse of colonialist power; as an oppositional form of 'reading practice'; and—and this was my first encounter with the term—as the name for a category of 'literary' activity which sprang from a new and welcome political energy going on within what used to be called 'Commonwealth' literary studies (16-17).

He optado por citar íntegramente este párrafo porque recapitula el estado de la cuestión del «post-colonialismo», y expone en líneas generales las

diversas y —al mismo tiempo— problemáticas maneras en las que el término se ha conceptualizado.

Como puede deducirse de esta exposición, el «post-colonialismo» se usa para designar *simultáneamente* una crítica al historicismo occidental; un concepto replanteado de «clase»; una derivación tanto del post-modernismo como del post-estructuralismo, al igual que una condición que los posibilita; un anhelo nacionalista posterior a la independencia; una descripción de la condición de diáspora de los intelectuales del Tercer Mundo; una interacción discursiva con el poder colonialista; un enfoque combativo de la lectura, y una categoría dentro de la actividad literaria. En síntesis, lo «post-colonial», tal como se presenta aquí, presupone un concepto heterogéneo cuyo gran alcance conceptual puede comprender prácticas y condiciones dispares así como diferentes enfoques metodológicos e ideológicos.

Robert Young (2001) explica esta heterogeneidad conceptual afirmando que el postcolonialismo no es una teoría unitaria que adopte una sola perspectiva o posición. Más bien se trata de un discurso teórico curiosamente fragmentado e híbrido que refleja las formas cambiantes del objeto central de su experiencia analítica y reflexiona sobre ellas, es decir «se trata de la interacción cultural conflictiva»⁷ (69).

⁷ Debido a la falta de traducciones en español de la gran parte de las obras y artículos en los que se basa este estudio, voy a sugerir en lo sucesivo traducciones personales en español de las citas que menciono a lo largo de esta tesis. Por lo tanto, a menos que se indique lo contrario, todas las traducciones al castellano serán mías. Cabría recordar que a veces no es fácil lograr una traducción bella y fiel debido a la escasez de una terminología post-colonial en español o diccionarios especializados.

Viendo la misma cuestión desde una perspectiva institucional, Stephen Slemon (1994) ofrece otra explicación de la difusión conceptual de lo «post-colonial». Afirma que ésta se debe a la tendencia obvia a concebir el post-colonialismo principalmente como *«an object of desire for critical practice: as a shimmering talisman that in itself has the power to confer political legitimacy onto specific forms of institutionalised labour»* (1994:17).

Es decir, la difusión conceptual de lo «post-colonial» se atribuye principalmente a una «lucha institucional»⁸ que está teniendo lugar dentro de la teoría crítica literaria y cultural contemporánea, donde se ven prácticas tanto críticas como docentes bien diferenciadas—e incluso hostiles metodológicamente—que compiten entre sí para dotarse de una base teórica fundamentada en el «post-colonialismo», para analizar críticamente sus distintos «imperios» y promover políticas locales emancipadoras y de carácter institucional.

Aparte de las explicaciones de la heterogeneidad conceptual del término en cuestión, una pregunta pertinente que podría plantearse aquí es la siguiente: ¿es todavía posible concebir el «post-colonialismo» como un indicador de una práctica crítica y categoría analítica dotada de herramientas conceptuales identificables y de aplicaciones prácticas, por muy diversas que

⁸ Cabría notar que Slemon usa en este contexto la palabra inglesa «*scramble*», que inmediatamente evoca la frase «*Scramble for Africa*» (Lucha por África) que a su vez tipifica el reparto colonial europeo de África durante y después de la Conferencia de Berlín (1884-1885). Como explica en otra parte, el «post-colonialismo» denota metafóricamente *«a geographical area, and one that is at present being carved up by critical methodologies, which are seeking forms of absolute control over the terrain.»* (Slemon, 1994:25).

podrían ser? De hecho, ésta es una cuestión importante que el presente estudio se propone analizar.

Aunque la versión de Slemon acerca de la lucha por lo «post-colonial» y de las causas que dan lugar a la misma todavía precisa ser matizada, sin embargo evidencia en gran medida la problemática que caracteriza a los estudios post-coloniales en general. Dicha problemática no consiste solo en cuestiones terminológicas, sino también —y quizás más significativamente— en diferentes contextos teóricos y posiciones irreconciliables tanto política como ideológicamente desde las cuales se plantean y abordan aquellas cuestiones.

Además, su descripción del «post-colonialismo» podría servir como trasfondo útil para examinar las incesantes discusiones acerca de la propia naturaleza, ámbito y significado político de lo «post-colonial». Los contornos de esas controversias pueden deducirse de la extensa bibliografía trans-disciplinar que se ha publicado durante las últimas dos o más décadas sobre lo «post-colonial» y sus asociaciones temáticas.

1.2 REVISIÓN DE ALGUNA BIBLIOGRAFÍA RELEVANTE SOBRE «LO POST-COLONIAL»

A fin de exponer los temas principales de estas continuas controversias sobre la definición y el alcance de lo «post-colonial» y muy particularmente para abordar el estado de la cuestión en lo relativo a su conceptualización,

procederé en este capítulo a presentar una revisión de *alguna* bibliografía que ha influido significativamente en la discusión y teorización de este término⁹.

El propósito de esta revisión es analizar críticamente una parte significativa del cuerpo teórico publicado, el cual incluye libros y artículos relevantes para la discusión de la naturaleza y el ámbito de lo «post-colonial» en general. Dado el amplio trabajo multidisciplinar que se ha publicado hasta ahora acerca de los estudios post-coloniales y la teoría y literatura post-coloniales, el repaso no pretende ser exhaustivo. En cambio, se centrará en ciertos textos importantes, sobre todo en la medida en que sus teorizaciones de lo «post-colonial» (elaboradas desde varias disciplinas y orientaciones teóricas) contribuyen a arrojar luz sobre la génesis y desarrollo del concepto en una o más de sus diversas configuraciones teóricas y prácticas.

Éstas incluyen, en general, una amplia gama de trabajos teóricos cuyo tema principal trata de conceptos como «la literatura post-colonial», «el post-colonialismo», «la teoría post-colonial», «la crítica post-colonial» y «los estudios post-coloniales», siendo estos conceptos indicadores de prácticas críticas y creativas aparentemente diferentes que todos tienen en lo «post-colonial» su común denominador.

⁹ Cabría destacar que desde la fecha de la realización de este estudio han sido publicados varios libros y artículos sobre los estudios post-coloniales, como, por ejemplo, *Postcolonial Studies and Beyond* editado por Ania Loomba, Suvir Kaul, Matti Bunzl, Antoinette Burton y Jed Esty (New Delhi, Permanent Black, 2006) y *Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies* (Cambridge UP, 2004), entre otros. En suma, estos trabajos vienen profundizando en muchas de las temáticas relacionadas con los estudios post-coloniales, que hemos tratado en la presente revisión de algunas bibliografías relevantes a lo post-colonial.

El objetivo de la revisión es triple: en primer lugar, pretenderá señalar los enfoques generales a la hora de conceptualizar «lo post-colonial»; en segundo lugar, tratará de resumir y evaluar críticamente las principales premisas y argumentos de las formulaciones que se proponen; y, en tercer lugar, identificará en esas formulaciones posibles lagunas que quedarían por abordar desde el punto de vista de las preocupaciones metodológicas del presente estudio.

Asimismo, se procurará poner cada texto en el contexto de su contribución para esclarecer el tema general de este estudio. Desde el punto de vista metodológico, la revisión seguirá una aproximación principalmente cronológica, aunque pueda complementarse con un enfoque temático. La meta de esta aproximación cronológico-temática sería desvelar, cuando sea posible, la evolución conceptual de «lo post-colonial» e identificar los posibles puntos de encuentro entre sus distintas concepciones y prácticas.

Obviamente, un repaso potencialmente completo del estado de la cuestión de cualquier campo de estudio, como es el caso aquí de lo «post-colonial», precisa tener en cuenta no solo las opiniones de sus adalides, sino también las de sus críticos. Por esa razón, el repaso presentará también las críticas que se han dirigido contra la propia categoría «post-colonial» y sus aplicaciones analíticas.

Como conclusión, el propósito general de la revisión de toda esta bibliografía será establecer un marco teórico y un enfoque metodológico para

este estudio, y lo que también es muy importante, identificar las principales áreas de investigación que se han explorado anteriormente, así como resaltar posibles omisiones en sus formulaciones y metodología. Con las conclusiones de este repaso se pretende, sobre todo, proporcionar una justificación para este estudio y demostrar de esta manera su aportación a la hora de aclarar cuestiones relevantes para este tema en particular. Al mismo tiempo, fijará ciertos caminos a seguir para hacer más investigaciones dentro de este marco general.

1.2.1 Literaturas post-coloniales en la teoría y la práctica

We use the term 'post-colonial' [...] to cover all the culture affected by the imperial process from the moment of colonization to the present day. This is because there is a continuity of preoccupations throughout the historical process initiated by European imperial aggression. We also suggest that it is most appropriate as the term for the new cross-cultural criticism which has emerged in recent years and for the discourse through which this is constituted (Ashcroft et al., 1989:1; énfasis agregados).

Ésta es de algún modo la definición canónica de lo post-colonial que proponen los autores australianos Bill Ashcroft, Gareth Griffiths y Helen Tiffin en su libro ampliamente difundido¹⁰, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, publicado en 1989. Harish Trivedi sugiere que esta definición se ha divulgado con amplitud y «ahora es probablemente la descripción *definitiva* del ámbito y los parámetros de lo post-colonial» (Trivedi y Mukherjee, 1996: 234; énfasis en el original).

¹⁰ En su introducción a *Los Estudios Postcoloniales*, el sitio de *Emory University* (<http://www.emory.edu/ENGLISH/Bahri/Intro.html>) señala que «la popularidad creciente del termino «postcolonial» dentro del mundo académico fue consolidada por la aparición en 1989 del libro *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures* escrito por B. Ashcroft, G. Griffiths y H. Tiffin», [Fecha de acceso 12-01-2001].

En su introducción al libro, los autores afirman que su trabajo trata principalmente del mundo tal y como existe y ha existido «durante y después del periodo de la dominación imperial europea y de las consecuencias de ésta en las literaturas contemporáneas» (1989:1). De acuerdo con este razonamiento, proponen que las literaturas de los países africanos, de Australia, Bangladesh, Canadá, los países caribeños, la India, Malasia, Malta, Nueva Zelanda, Pakistán, Singapur, las Islas del Pacífico del Sur y Sri Lanka son todas literaturas post-coloniales.

También sostienen, aunque de manera discutible, que la literatura de los EE.UU. también debería pertenecer a esta categoría a pesar de que generalmente no se ha reconocido como tal debido a la posición actual de poder de este país y al papel neo-colonizador que ha desempeñado. De este modo concluyen que, a pesar de sus «características regionales especiales y distintivas», dichas literaturas tienen como característica algunas experiencias originarias idénticas y de ahí representaciones similares:

They emerged in their present form out of the experience of colonisation and asserted themselves by foregrounding the tension with the imperial power, and by emphasising their differences from the assumptions of the imperial centre. It is this which makes them distinctively post-colonial (1989: 2).

Rastreando la génesis de lo que denominan la teoría literaria post-colonial, los autores señalan que surgió de la incapacidad de «la teoría europea» de tratar adecuadamente las complejidades y la heterogénea procedencia cultural de los trabajos post-coloniales. Un elemento inherente a esa incapacidad, a su juicio, es el hecho de que las teorías europeas proceden

de tradiciones culturales particulares que están preñadas de nociones etnocéntricas de «lo universal».

Como un acto de «contestación», las obras post-coloniales indígenas pretenden cuestionar radicalmente las teorías occidentales de estilo y género, así como los supuestos sobre los rasgos universales del idioma y las epistemologías y los sistemas de valores que las sustentan. Fue así en este contexto de interrogación crítica de las teorías occidentales en el que «la teoría post-colonial ha surgido de la necesidad de abordar esta práctica diferente» (1989:10).

En términos generales, ésta es la esencia de las propuestas que plantean los autores en su conceptualización de lo post-colonial y su aplicación a las literaturas de las culturas que sufrieron el colonialismo. En resumen, el libro presenta dos significados interrelacionados del término «post-colonial»: uno para describir *todas* las culturas afectadas por la experiencia material del colonialismo europeo moderno que parecen compartir las mismas preocupaciones; el otro para designar las literaturas de esas culturas que *abordan* las polifacéticas configuraciones del poder (neo-)colonial.

Aunque pueda ser útil para delimitar la naturaleza y el alcance de lo post-colonial, la definición propuesta aquí plantea serios problemas prácticos. Por un lado, la falta de herramientas para determinar empíricamente esta naturaleza y este alcance del «efecto colonial» en las culturas de las ex-colonias europeas (así como en las propias culturas europeas), lo cual hace

particularmente problemática la premisa principal en la que se fundamenta la primera definición.

Por otro lado, si a esto se añade la dificultad inherente a la determinación de la base material de aquella «continuidad de preocupaciones» y el hecho de situar los actos de contestación en el centro de la metrópoli como los rasgos determinantes de las obras post-colonial es comprensible que surgen más problemas metodológicos. El caso de muchas obras y tradiciones orales que son frutos de estas culturas «afectadas» (de ahí post-coloniales) en idiomas indígenas o el caso de aquéllas que no contestaban o no optaban por contestar críticamente al centro imperial, demuestra las limitaciones de semejante definición.

Aparte de sus problemas metodológicos, esta misma conceptualización de la literatura post-colonial todavía podría servir como un punto de partida para entender mejor la naturaleza de lo post-colonial sobre todo en su forma literaria. Su importancia se basa en las dos conclusiones que podrían deducirse de la conceptualización de la literatura post-colonial que proponen los autores.

Una es que la aparición de las literaturas u obras post-coloniales está directamente relacionada con la experiencia material del colonialismo europeo, colonialismo contra el que ellas tenían que afirmar conscientemente sus diferencias y abordar críticamente el poder imperial y los supuestos asociados al mismo. La otra conclusión, que es una consecuencia de la primera, es que

tanto el acto de contestación o de *engagement*¹¹ como el deseo de destacar la tensión con la experiencia colonial son los aspectos que dotan a aquellas literaturas del carácter distintivo de su naturaleza post-colonial.

El *engagement* defendido aquí por los autores es evidentemente un acto con un claro matiz político y contra-discursivo, de modo que puede manifestarse de varias formas en textos diferentes y ocasionalmente a través de la subversión formal o la polemización. En cualquier caso, «las nociones de poder inherentes al modelo de centro y periferia se apropian y así se socavan» (Ashcroft *et al.*, 1989:83). En conclusión, las obras post-coloniales, según los autores, son un acto verdadero de *engagement* y por ello pretenden destacar la tensión con la experiencia colonial y con sus supuestos asociados. Al ser así, son necesariamente de naturaleza política y de método crítico y contra-discursivo, y se orientan hacia metas subversivas.

Esta interpretación de *engagement* puede llevar, sin embargo, a la pertinente pregunta sobre la preferencia en el libro *The Empire Writes Back* por emplear el término post-colonial para designar las literaturas pertenecientes a las ex-colonias europeas en vez de un término menos problemático como el de lo anticolonial. No cabe la menor duda de que los autores defienden persuasivamente su preferencia explícita por emplear lo post-colonial en vez de cualquier otra designación en relación con ese tipo de *engagement* que analizan.

¹¹ Cabría destacar que la palabra *engagement* en inglés se usa aquí generalmente para significar dos cosas: un «enganche» en el sentido especial de «pelearse», o «enzarzarse» en una disputa, o un cuestionamiento crítico del poder dominante que supone un compromiso con los dominados y las dominadas.

No obstante, creo que los autores no han desarrollado su argumentación suficientemente para considerar toda la trayectoria histórica del concepto así como sus relaciones con otros significantes dentro de la red semántica al que ha sido asociado de una manera u otra. En otras palabras, la ausencia en el libro de una genealogía contextualizada del término post-colonial, que ayudaría a localizar el concepto y sus prácticas en el mapa de la gran variedad de *engagements* con el poder colonial, es lo que puede, a mi parecer, considerarse como una limitación metodológica del primer trabajo de estos tres críticos.

En efecto, los autores pretendieron afrontar luego este tipo de problemas al editar un trabajo titulado, *The Post-Colonial Studies Reader* (1995), que incluye aproximadamente setenta extractos de varios teóricos que abordan muchos conceptos o problemas relevantes en la teoría post-colonial. No obstante, como indica el material incluido en el *Reader*, la mayoría de los trabajos mencionados en él pertenecen a sociedades que emplean, según los editores, «formas de *english*¹² como un idioma principal de comunicación» (Ashcroft *et al.* 1995:4; énfasis agregado), omitiendo así literaturas escritas en otros idiomas indígenas o extranjeros.

Aunque los editores tienen bastante cuidado en delimitar el ámbito de su *Reader*, la propuesta implícita de un significado inclusivo de todo lo post-

¹² Escribir «*english*» [inglés escrita en minúscula] en vez de lo estándar «*English*» [inglés escrita en mayúscula] concuerda con el argumento que plantean los tres críticos en su primer libro *The Empire Writes Back*, donde defienden que «hay que distinguir entre lo que se propone como un código estándar, *English* (el idioma del centro imperial antiguo), y el código lingüista, *english*, que ha sido transformado y subvertido de distintas maneras por todo el mundo» (Ashcroft *et al.*, 1989:8).

colonial está en aparente contradicción con el alcance limitado del propio libro. La introducción del *Reader* y los diversos temas abordados, sin embargo, son de suma importancia para aclarar el debate acerca de la naturaleza y el ámbito de lo post-colonial.

En el prefacio del *Reader*, los editores resaltan «el debate activo y abierto» que está desarrollándose entre aquéllos que verían lo post-colonial como designación de un conjunto amorfo de prácticas discursivas semejante al post-modernismo, y aquéllos otros que lo verían como la denominación de un conjunto de estrategias culturales más específicas y localizadas «históricamente». Para posicionarse respecto a este debate, los editores hacen hincapié en su preferencia por el empleo de lo post-colonial para significar tanto los efectos materiales de la colonización como la gran diversidad de respuestas cotidianas, y a veces ocultas, que suscita. En otro sentido, usan el término post-colonial «para representar tanto el proceso continuo de la supresión imperial como los intercambios entre toda esta diversa gama de sociedades, entre sus instituciones y sus prácticas discursivas» (1995:3).

No obstante, enfatizan el hecho de que para ellos el término post-colonial no implica un proceso de resistencia automático, continuado e inmutable, sino una serie de conexiones y articulaciones sin las cuales ese proceso no puede ser abordado debidamente.

Por tanto, advierten a los teóricos y críticos post-coloniales que no restrinjan el significado del concepto solo a «después-del-colonialismo» o

después de la independencia. La premisa principal de la parte esa proposición, por supuesto, es que el colonialismo no cesa con la mera consecución de la independencia política, dado el hecho de que todas las sociedades post-coloniales todavía siguen siendo sujetos, de una manera u otra, a formas abiertas o sutiles de la dominación neocolonial. Visto desde esta perspectiva, el post-colonialismo puede concebirse entonces como «un proceso continuo de resistencia y reconstrucción» (1995:2).

Reiterando su anterior proposición de que las literaturas post-coloniales surgen como resultado de la interacción entre la cultura imperial y el complejo de las prácticas culturales indígenas, los editores defienden que la teoría post-colonial «ha existido durante mucho tiempo antes de que ese nombre particular se usara para describirla» (1995:1). Es decir, la teoría post-colonial se creó en el momento en que los colonizados empezaron a reflexionar acerca de la tensión con la condición colonial en su conjunto y a expresar esa preocupación en una mezcla vibrante y poderosa del idioma imperial y las expresiones locales.

En la misma línea de argumentación, sostienen que la teoría post-colonial se ha desarrollado en todas las sociedades en las que la fuerza imperial europea se ha entrometido aunque no siempre en forma de textos teóricos. Subrayan en este sentido y de forma significativa, que esta situación no podría ser tan clara hoy día dado «el privilegio otorgado a la teoría que se produce en los centros metropolitanos y las redes de publicación que perpetúan este proceso» (1995:2-3).

Para exponer el alcance de la teoría post-colonial, los editores proponen que se trate de la discusión sobre varios tipos de experiencias, que incluyen:

Migration, slavery, suppression, resistance, representation, difference, race, gender, place, and responses to the influential master discourses of imperial Europe such as history, philosophy and linguistics, and the fundamental experiences of speaking and writing by which all these come into being (Ashcroft et al., 1995:2).

Ninguna de éstas es esencialmente «post-colonial» pero juntas constituyen el tejido complejo del campo de los estudios post-coloniales. Ante esta diversidad aparentemente inherente a las prácticas constitutivas de estos estudios, defienden además que la base material de éstos radica en «“el hecho histórico” del colonialismo europeo y los diversos efectos materiales a los que este fenómeno dio lugar» (1995:2). En consecuencia, subrayan la necesidad de tener en cuenta este hecho, porque el uso cada vez más indiscriminado del término post-colonial para describir actividades claramente distintas e incluso opuestas, así como la tendencia a emplearlo para referirse a cualquier tipo de «marginalidad», crea el riesgo de negarle al término su inherencia a los procesos históricos del colonialismo.

Como se aclarará con posterioridad, este análisis fundamentado históricamente de la genealogía de la teoría post-colonial es una importante proposición que sin duda concuerda con una de las hipótesis principales que se sostienen en este estudio. Además, el énfasis de los autores en la necesidad de anclar la teoría y la práctica post-colonial en el hecho histórico del colonialismo europeo moderno es, de hecho, un punto de arranque significativo

y necesario para reconstruir una genealogía del concepto post-colonial y de su política, que sea fundamentada tanto histórica como teóricamente.

Como una posible continuación de los otros dos libros editados, estos tres críticos vuelven a editar un tercer libro titulado *Key Concepts in Post-Colonial Studies* (1998). Al parecer, el libro fue promovido por la necesidad de contribuir a los estudios post-coloniales con una especie de trabajo básico que satisficiera las crecientes necesidades de los estudiosos, críticos y estudiantes que trabajan en este campo de estudio que está creciendo rápidamente.

Al principio, los editores recuerdan que, tal como comenzó a ser usado por historiadores después de la Segunda Guerra Mundial en conceptos como el estado post-colonial, lo post-colonial tenía un significado claramente cronológico, designando así el periodo inmediatamente posterior a la independencia. El término se ha usado más tarde para incluir el estudio y el análisis de las conquistas territoriales europeas, las distintas instituciones de los colonialismos europeos, las elaboraciones discursivas del imperio así como las sutilezas de la construcción de los sujetos en el discurso colonial y la resistencia que conllevan.

Lo que es aún más importante es que se ha usado para indicar las diferentes contestaciones a las incursiones coloniales y sus legados contemporáneos en las naciones y comunidades antes y después de la independencia. Los editores observan que, aunque el uso del término post-colonial ha tendido a concentrarse en la producción cultural de las

comunidades post-coloniales, también se está empleando ampliamente en los análisis históricos, políticos, sociológicos y económicos, puesto que estas disciplinas continúan abordando el impacto del imperialismo europeo en las sociedades contemporáneas.

En conclusión, los autores subrayan que sea cual sea la manera en que concebimos lo post-colonial, «es fundamental asentar el término en las historias colonialistas europeas y en las prácticas institucionales y las respuestas (resistentes o de otra manera) a estas prácticas por parte de todos los pueblos colonizados» (Ashcroft *et al.*, 1998:189).

Para finalizar, quizás sería necesario señalar que lo que podría parecer un extenso análisis de los trabajos de los tres críticos se debe a la gran importancia de sus diversas aportaciones. Como se reconoce ampliamente, éstos han tenido un papel significativo en el comienzo de la teorización de lo post-colonial como una categoría analítica sobre todo en el campo literario, estableciendo así el contexto en el que —o contra el que— se han desarrollado o continúan desarrollándose extensos debates. Por ejemplo, como mostrarán los análisis siguientes, la mayor parte de los acercamientos subsecuentes a lo post-colonial han tenido que abordar, explícita o implícitamente, los legados teóricos de *The Empire Writes Back*.

Un trabajo importante que podría considerarse como complemento a las ideas propuestas por *The Empire Writes Back*, y que registra el cambio

creciente de la categoría *Commonwealth Literature*¹³ en la literatura post-colonial, es *Encyclopaedia of Post-Colonial Literatures in English*, editada por Eugenio Benson y L.W. Conolly, y publicada por Routledge en 1994.

Es muy revelador el hecho de que la enciclopedia, que incluye dos volúmenes, se llamó inicialmente *The Encyclopaedia of Commonwealth Literature*, y fue justo antes de su publicación cuando su nombre se cambió por el actual. El nuevo título de esta obra monumental podría interpretarse como un intento de poner un sello de autoridad en el término post-colonial, destronando así la vieja etiqueta anglo-céntrica *Commonwealth Literature* (Mukherjee, 1996).

En su definición de lo post-colonial, la *Enciclopedia* considera que este término se usa de maneras distintas para referirse a un periodo: bien al inmediatamente posterior al logro de la independencia nominal del dominio imperial o bien al de gran alcance que incorpora las prácticas coloniales, neo-coloniales y post-coloniales desde el siglo XVIII.

También puede referirse a una materia (que normalmente se representa en las producciones culturales de las colonias y ex-colonias o de los escritores de las ex-colonias que ahora viven en la metrópoli), así como a una variedad de estrategias integradas de lectura orientadas, según la frase de Ngugi Wa Thiongo, a «descolonizar la mente». En general, «la crítica post-colonial implica

¹³ Literatura que se produce en inglés en las antiguas colonias británicas.

una aproximación alternativa al entendimiento del imperialismo y su impacto como fenómeno más global que local» (Benson y Conolly, 1994:282).

Este nuevo enfoque conlleva una interrogación de las relaciones entre la cultura y el imperialismo, identificando esas relaciones como el contexto global en el que deben entenderse la política y la cultura en la presente época de la descolonización.

Otro elemento central para este enfoque es la auto-interrogación, porque cuestiona las propias estructuras disciplinarias de saberes como la antropología, la geografía y los estudios literarios ingleses que se desarrollaron durante el periodo imperial. Se propone además que, como otros proyectos críticos tal como el feminismo, «la crítica post-colonial ha sido normalmente una teoría de compromiso [con los colonizados], preocupada por potenciar las capacidades de los marginados¹⁴ y los oprimidos y recuperar las historias y voces perdidas, así como por abrir el ámbito académico al mundo» (282).

La *Enciclopedia* resalta la contribución de *The Empire Writes Back* para ofrecer una introducción exhaustiva y desafiante a la literatura y la crítica post-colonial, así como para exponer la historia y la metodología de este campo de estudio. Señala, no obstante, que el texto ha sido criticado por subestimar la importancia de algunos teóricos africanos, particularmente Ngugi, por privilegiar el idioma inglés y por presentar lo que realmente es un discurso homogeneizador a pesar de su insistencia en la hibridez y la diferencia.

¹⁴ Cabría destacar que emplear el pronombre masculino «los» aquí no significa ninguna preferencia con respecto al género, sino una forma neutral para traducir la forma plural en inglés.

1.2.2 Análisis del discurso colonial

Una discusión sesuda de lo post-colonial, y particularmente del llamado «análisis del discurso colonial», se introduce en la obra de Robert Young *White Mythologies: Writing History and the West* (1990), un libro que ha tenido gran influencia en todas las evaluaciones posteriores de la teoría post-colonial (Moore-Gilbert, 1997). La importancia de este libro también emana del hecho de que aporta una genealogía alternativa de lo post-colonial, distinta de la que propone *The Empire Writes Back*, así como un análisis incisivo de los trabajos de Edward Said, Gayatri Spivak y Homi Bhabha.

Young empieza su análisis observando que la crítica de las estructuras del colonialismo podría parecer una actividad marginal respecto a los temas políticos de la corriente principal de la teoría literaria y cultural. Sin embargo, su estrategia a largo plazo «es efectuar una reestructuración radical del pensamiento europeo y, sobre todo, de la historiografía europea» (Young, 1990:119). Afirma que esta empresa crítica no implica poner el análisis del colonialismo en oposición a la cultura europea; más bien, se trata de demostrar hasta qué punto se implican profundamente.

A partir de allí, parece muy claro que el pensamiento europeo desde el Renacimiento sería inconcebible sin el impacto del colonialismo, en la misma medida que la historia del mundo desde el Renacimiento sería inconcebible sin considerar los efectos de la europeización. Por consiguiente, la crítica del colonialismo podría concebirse esencialmente como un proyecto que pretende

«[re-posicionar] los sistemas europeos del saber para demostrar la larga historia de su funcionamiento como el efecto de su otro colonial...» (119).

Young considera que este proyecto comenzó en 1961 con el libro de Frantz Fanon *Los condenados de la tierra* que él califica tanto como «un manifiesto revolucionario de la descolonización, como *el análisis fundador* de los efectos del colonialismo en los pueblos colonizados y en sus culturas» (1990:119-120: énfasis agregado).

Según él, fue en el amplio marco de la interrogación de las estructuras occidentales del saber y de su implicación en la historia del colonialismo (como mostraban los trabajos de Aimé Césaire y Fanon) que a su vez han desarrollado los trabajos de críticos como Edward Said, Gayatri Spivak y Homi Bhabha. Concluye que el gran logro teórico de Said ha sido «la creación de un objeto de análisis llamado “el discurso colonial” que ha demostrado ser una de las áreas más fructíferas y significativas de la investigación en los recientes años» (1990:173).

En conclusión, Young sostiene que la contribución del «análisis del discurso colonial», como reflejan los trabajos de los tres críticos, consiste en que «el análisis del colonialismo ha mostrado hasta qué punto [...] las relaciones de poder y de autoridad todavía son endémicas en las prácticas sociales e institucionales actuales» (1990: 175).

Sin embargo, mantiene que la cuestión en este contexto no irá ligada al discurso colonial o al neo-colonialismo como tal sino al racismo. Por lo tanto, el análisis debe extenderse para incluir las formas discursivas y las representaciones y prácticas del racismo contemporáneo; todo ello junto a su relación con el pasado colonial para mostrar, de esta manera, cómo aquellas representaciones sostienen e intervienen en las prácticas contemporáneas del estado que legitiman el racismo, tales como las leyes de inmigración y de nacionalidad o las instituciones educativas.

En efecto, fue esa clase de «preguntas políticas difíciles» la que Robert Young intentó abordar en otro libro suyo muy citado, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race* (1995), en el que realiza un análisis profundo de las nociones de raza, cultura e imperio, mostrando así cómo están interconectadas sobre todo en el contexto colonial.

Para establecer el marco conceptual en el que han evolucionado esas nociones, Young comienza por resaltar que la palabra «cultura» tiene su origen en las palabras latinas *cultura* y *colere* que tenían una gama de significados: «habitar», «cultivar», «asistir», «proteger», «honrar con culto». Lo que es más importante para él es que el significado «habitar» se convirtió en *colonus* en latín, «granjero», término del cual se derivó la palabra «colonia», subrayando que «la colonización está en el corazón de la cultura, o que la cultura siempre implica una forma de colonización, incluso con relación a su significado convencional de cultivar la tierra» (Young, 1995:31). Concluye que la

colonización cultural no era simplemente una actividad discursiva, sino una captura del espacio cultural en todos los sentidos de la palabra.

A continuación procede a exponer la génesis de lo que él llama «el análisis del discurso colonial» dentro de la teoría literaria y cultural. Aunque remonta el surgimiento de este tipo de análisis a la aparición en 1978 de la obra de Edward Said *Orientalismo*, subraya sin embargo que esto no implica que el colonialismo no se hubiese estudiado antes de aquel momento. Pero fue Said, en su opinión,

Who shifted the study of colonialism among cultural critics towards its discursive operations, showing the intimate connection between the language and forms of knowledge developed for the study of cultures and the history of colonialism and imperialism (1995:159; énfasis agregado).

Situando el trabajo de Said dentro del contexto global de otros análisis elaborados y desarrollados por distintos críticos, hombres y mujeres, Young afirma sin embargo que «sería cierto afirmar que Said, Bhabha y Spivak constituyen *la Santísima Trinidad del análisis del discurso colonial* y tienen que ser reconocidos como figuras centrales de este campo de estudio» (1995:163; énfasis agregado).

Aparte de su carácter metafórico, este acto de «bautismo» de los tres críticos ha influido considerablemente tanto en las teorizaciones posteriores como la valoración del post-colonialismo y la teoría post-colonial en particular. Lo que se defiende aquí es que las conclusiones que han sido sacadas de las

obras de Young han contribuido hasta cierto punto al tipo de «desarticulación epistemológica» de lo post-colonial al que se ha aludido anteriormente.

Este hecho lo demuestra la tendencia a identificar no solo el «análisis del discurso colonial», sino también toda la teoría post-colonial exclusivamente con el trabajo de los tres críticos, un hecho que todavía ejerce influencia sobre todo en los planes de estudio y en muchas valoraciones de lo post-colonial en general. Por supuesto, aquí no se pretende sostener en absoluto que Young sea responsable de esta situación —un crítico cuyas aportaciones al tema siguen siendo muy significativas. Al fin y al cabo, los aspectos de la desarticulación epistemológica de lo post-colonial, como se mostrará posteriormente, son tan complejos que no pueden reducirse a una sola interpretación o lectura específica de un cierto texto o un conjunto de textos.

En su obra más reciente titulada *Postcolonialism*, que fue descrita como un libro significativo y estupendamente original de una gran figura de este campo de estudio (Trivedi, 2003), Robert Young (2001) extiende sus análisis anteriores para realizar una indagación lúcida de las formaciones históricas y teóricas de la teoría y crítica post-colonial.

Como punto de partida, indica que el marco general de la discusión del postcolonialismo se encuadra tanto en la persistencia de los legados coloniales como en la continuación de las luchas anticoloniales que están teniendo lugar en un momento en el que Europa y los países descolonizados están intentando abordar la larga y violenta historia del colonialismo. Esta historia, que empezó

simbólicamente en 1492, incorpora siglos de opresión, de migración forzada y diáspora de millones de gentes, de apropiación de territorios, de la institucionalización del racismo y de la destrucción de culturas así como la superposición de otras culturas.

Localizando el postcolonialismo como un discurso político, Young defiende que las articulaciones de lo postcolonial (sean habladas o publicadas) se hallan en los tres continentes del Sur, a saber América Latina, África y Asia, o el «Tercer Mundo», como se conocen normalmente. Para evitar la insuficiencia del término «Tercer Mundo» que se apoya en una homogenización injustificada del «sur» y en una dicotomía entre occidente y el resto del mundo, propone que el postcolonialismo podría nombrarse mejor como el «tricontinentalismo», «un término que capta propiamente sus identificaciones políticas e internacionalistas así como la fuente de sus epistemologías» (2001: 5). En este sentido de lo tricontinental, la crítica postcolonial señala un consenso común político y moral hacia la historia y el legado del colonialismo occidental moderno.

Young por consiguiente procede a definir los términos de «colonialismo» e «imperialismo» con el fin de situar la crítica postcolonial histórica y conceptualmente. Una conclusión principal que podría deducirse de su análisis genealógico detallado de estos dos términos y de su evolución a lo largo de la historia occidental es que la diferencia fundamental entre los dos conceptos está estrechamente relacionada con la aparición en el siglo XVI de dos formas de imperios, a saber:

An empire that was bureaucratically controlled by a government from the centre, and which was developed for ideological as well as financial reasons, a structure that can be called imperialism. The other is an empire that was developed for settlement by individual communities or for commercial purposes by a trading company, a structure that can be called colonial (2001:16; los énfasis agregados).

El imperialismo puede apreciarse así como una ideología y un sistema de dominación económica, caracterizado por el ejercicio de poder, bien a través de la conquista directa o bien (posteriormente) a través de la influencia política y económica que de hecho equivale a una forma similar de dominación. Ambas formas implican sin embargo el ejercicio de poder a través de instituciones e ideologías facilitadoras.

Por contraste, el colonialismo designa la condición material del dominio político por parte de los antiguos poderes coloniales europeos sobre los pueblos sometidos. El persistente funcionamiento del imperialismo en este sentido más amplio explica por qué el término postcolonial se usa generalmente en vez de «post-imperial» —un momento que representa un objetivo final de la crítica postcolonial.

De acuerdo con esas definiciones del imperialismo y el colonialismo, Young concluye que:

The postcolonial is post, that is, coming after, colonialism and imperial [sic] in its first sense of domination by direct rule. It is not, however, post to imperialism in its second sense, that is of a general system of a power relation of economic and political domination (2001:44 énfasis en el original).

Propone además que muchos de los problemas a los que actualmente enfrenta lo postcolonial pueden resolverse si el término se define,

As coming after colonialism and imperialism, in their original meaning of direct-rule domination, but still positioned within imperialism in its later sense of the global system of hegemonic economic power (2001:57).

Lo postcolonial es así un *concepto dialéctico* que señala simultáneamente los hechos históricos generales, tanto de la descolonización como del logro determinado de la soberanía, así como las realidades de las naciones y pueblos que surgen en un nuevo contexto imperialista de dominación económica y a veces política. Además, lo postcolonial se refiere a una «situación histórica transformada» y a las formaciones culturales que se han producido en respuesta a las circunstancias políticas cambiadas en el antiguo poder colonial. En cambio, y de forma más radical, el postcolonialismo (o el tricontinentalismo) indica:

A theoretical and political position which embodies an active concept of intervention within such oppressive circumstances. It combines the epistemological cultural innovations of the postcolonial moment with a political critique of the conditions of postcoloniality. In that sense, the 'post' of postcolonialism, or postcolonial critique, marks the historical moment of the theorised introduction of new tricontinental forms and strategies of critical analysis and practice (2001:57).

En síntesis, el postcolonialismo es resistente y comprometido con los ideales políticos de la justicia social transnacional que se enfrenta al *statu quo* del imperialismo económico hegemónico y la historia del colonialismo y el imperialismo, señalando así un *engagement* activista con las posiciones políticas positivas y las nuevas formas de identidad.

Desde una perspectiva histórica, Young señala que la crítica postcolonial apenas puede pretender ser la primera en cuestionar las éticas del colonialismo, puesto que el anticolonialismo es tan antiguo como el propio colonialismo. Lo que convierte el postcolonialismo en una práctica distintiva, sin embargo, es el carácter comprensivo de su investigación de las continuas ramificaciones culturales y políticas del colonialismo en las sociedades tanto colonizadoras como colonizadas. Esto es lo que hace que la teoría postcolonial tenga la forma de «un análisis político de la historia cultural del colonialismo» (2001:6), que intenta investigar los efectos contemporáneos de ese fenómeno en las culturas occidentales y tricontinentales, estableciendo conexiones entre el pasado y la política del presente.

Como se ha señalado anteriormente, las intervenciones de Young en el debate post-colonial siempre han sido significativas y reveladoras, y su obra *Postcolonialism* es sin duda un punto de referencia para cualquier intento de presentar una genealogía de la teoría y la política post-colonial. La observación principal que puede hacerse, sin embargo, es que tiende a emplear a lo largo de todo el libro los términos postcolonialismo, la teoría postcolonial y los estudios post-coloniales como términos intercambiables. Esto puede ser debido a su interpretación de estos conceptos como indicadores de prácticas o procesos idénticos conceptualmente, pero, incluso si fuera ese el caso, semejante interpretación necesitaría siempre ser matizada de manera más diáfana.

1.2.3 La teoría postcolonial y la crítica postcolonial

En su libro titulado *An Introduction to Post-Colonial Theory*, publicado en 1997, Peter Childs y R.J. Patrick Williams intentan presentar una introducción crítica a la teoría post-colonial.

Como punto de arranque para determinar la temporalidad de lo post-colonial, plantean la pregunta de ¿cuándo surge lo post-colonial? Para contestar esta cuestión, señalan que «la implicación obvia del término post-colonial es que se refiere a un periodo que viene después del fin del colonialismo» (Childs y Williams, 1997:1). Para ellos, tal «interpretación de sentido común» es creíble, porque de no ser así el término se arriesgaría a no tener ningún sentido. El significado de un fin que es la realización de un periodo de la historia y el surgimiento de otro es sin embargo difícil de mantener de manera que no fuera problemática.

Admitiendo que el post-colonialismo pueda referirse hasta cierto punto al periodo posterior al colonialismo, la pregunta que necesariamente se plantea sería: ¿después del colonialismo de quién? Puesto que hubo muchos periodos de colonialismo en la historia, ensanchar el marco histórico o conceptual del término es notoriamente problemático. Los autores señalan sin embargo que el desarrollo coincidente del conjunto de los imperios coloniales europeos sobre todo en el siglo XIX, así como su desmantelamiento en la segunda parte del siglo XX, constituyen un fenómeno sin precedentes cuyas repercusiones globales pueden sentirse casi en todas partes del mundo contemporáneo.

Por consiguiente, una respuesta a la pregunta «¿cuándo surge lo post-colonial?», según los autores, es «ahora». Otra respuesta más discutida, en su opinión, es la que ofrece *The Empire Writes Back*, que hemos discutido anteriormente.

Una de las dificultades que identifican los autores en este libro consiste en el intento de identificar una «continuidad de preocupaciones» durante un largo lapso de tiempo, no debe justificar la pérdida de especificidad que resulta de la omisión inevitable de los períodos, procesos y prácticas que esto conlleva. Para examinar esta continuidad desde otra perspectiva, los autores citan la descripción que ofrece Stephen Slemon con relación al debate postcolonial:

Definitions of the 'post-colonial' of course vary widely, but for me the concept proves most useful not when it is used synonymously with a post-independence historical period in once-colonised nations, but rather when it locates a specifically anti—or post-colonial discursive purchase in culture, one which begins in the moment that colonial power inscribes itself onto the body and space of its Others and which continues as an often occulted tradition into the modern theatre of neo-colonialist international relations (citado en Childs y Williams, 1997:3; énfasis en el original).

Según los autores, esta formulación concibe «la continuidad de preocupaciones», más como un proceso fundamental de prácticas culturales anticoloniales, introduciendo así el otro significado más importante de *post*: es decir, una práctica de resistencia al colonialismo, lo que constituye un aspecto importante del pensamiento post-colonial. Relacionado con éste está el otro significado del *post* que comparten también otras metodologías críticas que usan el término compuesto, tal como el post-estructuralismo, donde el énfasis

se pone menos en lo posterior cronológicamente y más en «trascender o superar conceptualmente los parámetros del otro término» (1997:4). En el mismo contexto, los autores defienden que:

Texts that are anti-colonial, which reject the premises of colonialist intervention (the civilising mission, the rejuvenation of stagnant cultures) might be regarded as post-colonial insofar as they have 'got beyond' colonialism and its ideologies, broken free of its lures to a point from which to mount a critique or counter-critique (1997:4).

Otro problema que agrava las dificultades asociadas con la temporalidad del post-colonialismo es la pregunta pertinente, «¿cuándo se acaba la post-colonialidad?» Según los autores, si la respuesta obvia a la primera pregunta «¿cuándo surge lo post-colonial?» es «ahora» y la respuesta «difícil» que ofrece *The Empire Writes Back* es «entonces y ahora», la respuesta alternativa a esta cuestión particular podría ser «todavía no (del todo)». Esto es porque el post-colonialismo no puede considerarse en ningún sentido como un estado totalmente logrado. El postcolonialismo debe entenderse por tanto «como un discurso anticipador, reconociendo que la condición que nombra no existe todavía pero sin embargo se esfuerza por lograrla» (1997:7).

Las dificultades relacionadas con la temporalidad del post-colonialismo introducen necesariamente preguntas sobre su situación espacial; eso lleva a los autores a plantear la pregunta siguiente: «¿dónde está lo post-colonial?» Un punto de arranque indicaría que hay una geografía «obvia» del post-colonialismo encarnada por esas áreas que anteriormente estaban bajo el dominio de los poderes coloniales europeos.

Las diversas modalidades de dominación indican sin embargo una imagen más compleja de esta dimensión espacial, dado que las conexiones del periodo colonial todavía están operando (por ejemplo, en la forma de *Commonwealth*, o la red sostenida por el sistema francés de *Coopération*), mientras que se están constituyendo nuevas relaciones. Este carácter incompleto de los procesos de la descolonización, según los autores, hace muy problemática cualquier delimitación del espacio postcolonial que no fuese matizada.

Siguiendo su línea de preguntas, los autores proceden a plantear la pregunta, «¿quién es el/la post-colonial?» Como punto de partida, señalan que naturalmente hay una población post-colonial «obvia» representada por esos pueblos que anteriormente estaban colonizados por occidente. Preguntar «¿quién es el/la post-colonial?» parece, por consiguiente, asumir identidades ya existentes que entonces pueden considerarse como post-coloniales o no. No obstante, los autores señalan que para muchos grupos o individuos:

Post-colonialism is much more to do with the painful experience of confronting the desire to recover 'lost' pre-colonial identities, the impossibility of actually doing so, and the task of constructing some new identity on the basis of that impossibility (1997:14).

«¿Quién es el/la post-colonial?» se convierte así en una pregunta que no se puede contestar por lo menos temporal o parcialmente. Los autores defienden además que intentar definir de antemano el contenido de ese «quién» es prematuro mientras que se estén dando grandes formulaciones con las cuales las identidades tanto de los ex-colonizados como de las ex-

colonizadores se hacen inestables de maneras diferentes por causa de las historias coloniales y post-coloniales.

En la parte final de su interrogación acerca de la naturaleza de lo post-colonial, los autores examinan la pregunta relacionada con «lo que es lo post-colonial». Para tratar esta cuestión fundamental, hacen explícito su posición acerca de lo que para ellos no es el postcolonialismo. En este contexto, hacen hincapié en que no es una abstracción ahistórica y singularizada; tampoco es un adjunto de algún proyecto hegemónico del postmodernismo. En cambio, defienden que el post-colonialismo, como un periodo histórico, se entiende mejor como una fase del imperialismo (mejor entendido como la globalización del capitalismo), pero que no es fácil y totalmente reducible a estas categorías.

Esto implica que el postcolonialismo tiene una *dimensión global* ineludible, pero esto no quiere decir que las teorías post-coloniales sean inevitablemente totalizadoras en un intento abrumador de dominar y explicar todo. Lo que pueden efectuar los teóricos post-coloniales en su esfuerzo por entender o explicar, como sea posible, lo que está pasando es una «buena» totalización, que no es más que poner en relieve las relaciones intrínsecas entre los fenómenos, según los autores.

Para concluir su análisis general, señalan que la etiqueta post-colonialismo, si se mantiene, «no debe ser entendida como algo que define una doctrina, como el colonialismo, sino que marca una fase estratégica» (1997:218). Lo post-colonial en este sentido es un término que llama la

atención a un pasado incuo no-demasiado-lejano y afirma un compromiso con el rechazo —y no el olvido— de los efectos e ideologías de este pasado.

En el prólogo de su libro, *Postcolonial Theory: Contexts, Practices, Politics*, Bart Moore-Gilbert (1997) indica que su objetivo es centrarse particularmente en las recientes controversias sobre la teoría postcolonial, que han llevado a lo que parece ser una creciente división entre la teoría postcolonial por un lado y el resto de la crítica postcolonial, por otro.

Por cuestiones estratégicamente analíticas, aclara que admitirá esta división más o menos explícita entre las dos prácticas, pero enfatiza que esto no debe incitar a suponer que haya alguna división absoluta entre ambas. Subraya además que su intención no es la de homogeneizar la teoría postcolonial o la crítica postcolonial como dos formas de actividad bien definidas y unificadas internamente. Según él, ambos sub-campos de análisis deben verse como prácticas que son «plural en la asunción, la orientación y el procedimiento, que y a veces se contradicen interna y mutuamente» (Moore-Gilbert, 1997:2).

En su definición de la teoría postcolonial, Moore-Gilbert aclara que la concibe como una designación de los trabajos que se forman principalmente por afiliaciones metodológicas a la «alta» teoría francesa (notablemente Jacques Derrida, Jacques Lacan y Michel Foucault). En términos concretos, esto incluirá los trabajos de Edward Said, Gayatri Spivak y Homi Bhabha, es

decir «la Santísima Trinidad» de la teoría postcolonial, como aludía Robert Young (1995).

A su juicio, es esta ostensible «intrusión» de la «alta» teoría francesa en el análisis postcolonial que tal vez ha dado lugar al más acalorado de los debates críticos que actualmente caracterizan la teoría post-colonial. La crítica post-colonial, en cambio, se refiere a prácticas de escritores, críticos y artistas tan diversos como Derek Walcott, Ngugi Wa Thiongo y Chinua Achebe, que todos tienen antecedentes en los *Commonwealth Studies*.

Poniendo la crítica y teoría postcoloniales en una perspectiva comparativa, Moore-Gilbert señala que las dos señalan una variedad de prácticas realizadas en el seno de múltiples disciplinas y en un gran número de distintas situaciones institucionales en todo el mundo.

En general, una gran parte del libro de Moore-Gilbert pretende presentar una versión de los éxitos de los estudios postcoloniales así como algunos de los problemas generales que éstos afrontan actualmente. Un caso revelador del efecto de la crítica postcolonial consiste en el gran impacto que ha tenido en los modos actuales de análisis cultural, que se manifiesta en gran medida en «destacar la preocupación por la interconexión de las cuestiones de raza, nación, imperio, migración y etnicidad con la producción cultural» (1997:6).

Como término genérico para designar el análisis y la literatura postcolonial, la crítica postcolonial ha estado realmente interesada por

investigar y hacer visible la complicidad de una gran parte de la cultura occidental en las actitudes y valores que sostenían el proceso de la expansión colonial.

De la misma manera, la crítica postcolonial ha desafiado nociones hasta ahora dominantes en lo relativo a la autonomía de la esfera estética, enfatizando que la cultura mediatiza las relaciones de poder, de forma tan eficiente —aunque sutil— como otras formas de opresión más públicas y visibles. Por ejemplo, los críticos postcoloniales han trabajado particularmente para deshacer los límites fijos entre el texto y el contexto a fin de mostrar las continuidades entre los modelos de representación de los pueblos sujetos y la práctica material del poder neocolonial.

En conclusión, Moore-Gilbert sostiene que la crítica postcolonial todavía puede emplearse más o menos como un conjunto distinto de prácticas de lectura. Sobre todo si se entiende en el contexto de su principal preocupación por el análisis de las formas culturales que mediatizan, desafían o reflexionan sobre las relaciones de dominación económica, cultural y política así como la subordinación entre (y a menudo dentro de) naciones, razas o culturas. De forma característica, estas relaciones tienen sus raíces en la historia del colonialismo europeo moderno y el imperialismo, y todavía están presentes en la era actual del neocolonialismo.

Visto en su totalidad, el libro de Moore-Gilbert es una valoración importante de las dificultades actuales que afrontan los estudios postcoloniales:

las críticas tanto desde fuera como desde dentro de la disciplina. La observación principal que se le podría hacer a Moore-Gilbert es que a veces no explora en profundidad las implicaciones de la división aparentemente dicotómica entre la teoría y la crítica postcoloniales, sobre la cual fundamenta su obra, así como los puntos de encuentro entre las dos prácticas.

El mismo año, Moore-Gilbert edita con Gareth Stanton y Willy Maley un libro titulado, *Postcolonial Criticism* (1997). En la introducción, los editores señalan que el postcolonialismo continúa siendo uno de los campos de estudio más fructíferos que se está desarrollando rápidamente dentro de los estudios académicos actuales. Sin embargo, enfatizan que el postcolonialismo también sigue siendo un concepto escurridizo y controvertido. En su opinión, esto puede ser debido al hecho de que el término continúa siendo empleado para «designar...al mismo tiempo un momento cronológico, un movimiento político y una actividad intelectual, y es este estatuto múltiple que hace que las definiciones exactas sean difíciles» (Moore-Gilbert *et al.*, 1997:1).

Para evitar estratégicamente la pregunta de algún modo ontológico sobre lo que es el postcolonialismo, los editores sugieren que podría ser más útil tratar las cuestiones de cuándo, dónde, quién y por qué se originó lo postcolonial. Por ejemplo, para contestar la primera interrogación, se preguntan si «post» en lo postcolonial podría interpretarse como «después de», «posterior», «ex» o «neo». En todo caso, para ellos el postcolonialismo tenía que ser, por su propia naturaleza, una temporalidad que se caracteriza por la sospecha de progreso. Dicen, «al fin y al cabo, fue en un período del llamado

progreso en occidente en el que el resto del mundo veía su desarrollo detenido, sus recursos explotados y sus pueblos esclavizados» (1997:2).

Desde el punto de vista de sus orientaciones teóricas, los editores sugieren que el postcolonialismo podría ponerse entre el marxismo y el existencialismo porque muchos de sus fundadores funden el radicalismo político en una concepción fundamental del *ego* en lo que puede llamarse un nuevo humanismo o una psicología revolucionaria. También se podría situar en el espacio entre los estudios literarios y culturales. Señalan, sin embargo, que es justamente apropiado que un campo de estudio que se ocupa de la ambivalencia y la hibridez, entre otras cosas, debe caracterizarse por tales formas de *in-betweenness* (estar en el medio) entre muchas disciplinas y distintas orientaciones teóricas, ideológicas y temáticas.

Desde el punto de vista de su orientación política, proponen que el postcolonialismo es un sitio de protesta radical y de radicalismo resistente. De forma relevante, «la teoría postcolonial no solo marca el retorno de los oprimidos, o el retorno del nativo, sino también el retorno de la clase [y es apropiado agregar la raza y el género] como marcadores de diferencia» (1997:4) y componentes integrantes de cualquier política de identidad.

1.2.4 Postcolonialismo

Otro trabajo importante que presenta una introducción global al campo de los estudios post-coloniales y la discusión del post-colonialismo es la obra de Ania Loomba (1998) titulada *Colonialism and Postcolonialism*.

En la introducción, Loomba señala que «el término “postcolonialismo” se ha hecho tan heterogéneo y difuso que es imposible describir satisfactoriamente lo que supondría su estudio» (Loomba, 1998:xii). A su juicio, esta dificultad se debe en parte a la naturaleza interdisciplinaria de los estudios postcoloniales cuyo ámbito puede abarcar el análisis literario, la investigación de los archivos del gobierno colonial, la crítica de los textos médicos así como una combinación de éstas y otras áreas.

Basándose en esta interpretación, Loomba indica que de hecho es el prefijo «post» el que complica la cuestión de definir lo «post-colonial» porque «implica una secuela en dos sentidos —temporal, en el sentido de que viene después, e ideológico que quiere decir suplantarse» (1998:7). Es la segunda implicación la que los críticos del término han encontrado contestable, señalando que si todavía no han sido borradas las desigualdades del dominio colonial es quizás prematuro proclamar el fin del colonialismo.

Además, incluso en el sentido temporal, la palabra postcolonial no puede usarse en un solo sentido dado el hecho de que la descolonización formal ha transcurrido durante tres siglos, desde los siglos XVIII y XIX en las Américas

hasta los años setenta como, por ejemplo, en el caso de las colonias portuguesas.

Teniendo en cuenta estas implicaciones diversas del término postcolonial, Loomba propone que sería más útil pensar en el postcolonialismo «no como lo que literalmente viene después del colonialismo señalando así su fin, sino más flexiblemente como el cuestionamiento de la dominación colonial y los legados del colonialismo» (1998:12). A su parecer, semejante posición permitiría la inclusión de los pueblos desplazados geográficamente por el colonialismo así como la incorporación de la historia de la resistencia anticolonial con las resistencias contemporáneas al imperialismo y a la cultura occidental dominante.

Esta interpretación flexible del postcolonialismo, sin embargo, debe contrastarse con la tendencia (que se manifiesta en muchos trabajos sobre el postcolonialismo) a destacar conceptos como la hibridez, la fragmentación y la diversidad, mientras que a menudo se alega que éstos describen «la condición postcolonial», «el sujeto postcolonial» o «la mujer postcolonial». Semejantes términos obviamente no admiten las diferencias entre los distintos tipos de situaciones coloniales o el funcionamiento de categorías como clase, género, situación, raza, casta o ideología entre las personas cuyas vidas han sido reestructuradas por el dominio colonial.

Además, dado que «las posiciones anticoloniales [y las formas contemporáneas de cuestionamiento post-colonial] se insertan en historias

específicas» (1998:15), reducir lo postcolonial a alguna «esencia combativa» pura puede crear el riesgo de borrar las especificidades de las prácticas diversas a las que se refiere el término. Esto es, en efecto, la principal acusación que ha sido dirigida contra la teoría post-colonial contemporánea, donde «la post-colonialidad» se ve como una condición vaga de personas y por todas partes. Según Loomba, la dependencia de la teoría postcolonial en la crítica literaria y cultural, y en el post-estructuralismo, es en parte responsable de esta situación.

Subraya sin embargo que el postcolonialismo es una palabra que solo es útil si se usa con cautela y matices. Explicando este punto, la autora hace una comparación reveladora entre el concepto de «patriarcado» en el pensamiento feminista (que se aplica para indicar la dominación masculina sobre las mujeres) y el postcolonialismo. Tal como el patriarcado, el término «postcolonial» es útil porque indica un proceso general con algunos rasgos compartidos por todo el mundo.

No obstante, sin mantener la tensión productiva entre las dimensiones temporales y críticas de lo postcolonial y contextualizar los procesos y prácticas que designa, «la post-colonialidad» no puede investigarse de manera significativa y, en cambio, el término «empieza a disimular las mismas relaciones de dominación que intenta desenmascarar» (1998:19). Además, puesto que el colonialismo europeo ha sido un fenómeno matizado —en vez de ser monolítico —una pregunta pertinente que debe plantearse es la siguiente: ¿cómo pueden los críticos postcoloniales estar atentos a estos matices y al

mismo tiempo encontrar atributos y rasgos compartidos de poder y de resistencia?

En conclusión, Loomba defiende que para que los estudios postcoloniales mantengan su carga crítica tienen que seguir un *engagement* constante con los desequilibrios neo-coloniales en el orden mundial actual. Es decir, para que los estudios postcoloniales sobrevivan de alguna manera significativa, «necesitan absorberse mucho más profundamente en el mundo contemporáneo» (Loomba, 1998:256), y en las circunstancias locales dentro de las que están moldeándose instituciones coloniales e ideas en las diversas prácticas culturales y socio-económicas que definen nuestra «globalidad» contemporánea.

1.3 CRÍTICAS A LO «POST-COLONIAL»

Siguiendo esta revisión de alguna bibliografía acerca de lo post-colonial, es apropiado considerar algunas críticas principales que se han dirigido —y continúan dirigiéndose— contra el término y el campo de estudio que denomina. Evidentemente, sin tal aspecto crítico, cualquier valoración global de todo el proyecto y su política permanecerá ineludiblemente incompleta.

Además de los debates continuos sobre el significado y la periodización de lo post-colonial, se pueden constatar discusiones cada vez más acaloradas sobre la propia política del post-colonialismo. En rigor, el debate se ha centrado en la legitimidad de usar el término «post-colonial» para designar ciertas

situaciones institucionales, regiones, periodos, sociedades y formaciones socio-culturales y de hacerlas objetos susceptibles del análisis post-colonial. Los contornos de estas discusiones pueden recapitularse y presentarse en términos generales siguiendo cuatro líneas principales interrelacionadas.

La primera crítica se centra en el argumento de que el término post-colonial y, por extensión, el post-colonialismo padece de una ambigüedad epistemológica que al parecer limita considerablemente tanto su política declarada como sus orientaciones. Una manifestación de tal limitación teórica la evidencia el hecho de que gran parte de la teoría post-colonial, en su forma contemporánea, reproduce lo que supuestamente intenta criticar. Más específicamente, varios críticos, hombres y mujeres, han protestado por el hecho de que *post* en lo post-colonial reinserta la teleología de la historia eurocéntrica, donde todo se concibe en referencia a la época del colonialismo europeo (Shohat, 1992; McClintock, 1992; Ahmad, 1992; Dirlik, 1994; San Juan, 1999).

Un ejemplo principal de esta crítica lo ofrece la obra de Aijaz Ahmad (1992), *In Theory*, que se describe como quizás el ataque más conocido contra el concepto «postcolonial» y la política y las instituciones de análisis cultural que se identifican bajo esa denominación (Moore-Gilbert *et al.*, 1997). Ahmad no está de acuerdo con la controvertida manera de usar el post-colonialismo para definir un modelo universal de la historia de las ex-colonias, y por tanto defiende que:

It is worth remarking, though, that in periodising our history in the triadic terms of pre-colonial, colonial and post-colonial, the conceptual apparatus of 'postcolonial criticism' privileges as primary the role of colonialism as the principle of structuration in that history, so that all that came before colonialism becomes its own prehistory and whatever comes after can only be lived as infinite aftermath (Ahmad, 1995:6-7).

Para Ahmad, el post-colonialismo parece principalmente una categoría inaceptable porque privilegia el colonialismo como el principio de estructuración de las historias de otros pueblos. Además, lo que agrava este problema de periodización es el hecho de ensanchar arbitrariamente el marco histórico y conceptual del término «colonialismo» que a su vez sostiene la categoría post-colonial. En este sentido, argumenta también que:

But I have seen articles in a great many places, in the special issue of Social Text on postcoloniality, which push the use of the term 'colonialism' back to such configurations as the Incas, the Ottomans and the Chinese, well before the European colonial empires began; and then bring the term forward to cover all kinds of national oppressions, as, for example, the savagery of the Indonesian government in East Timor. 'Colonialism' then becomes a trans-historical thing, always present and always in the process of dissolution in one part of the world or another, so that everyone gets the privilege, sooner or later, at one time or another, of being coloniser, colonised and 'post-colonial'—sometimes all at once, in the case of Australia, for example (Ahmad, 1995:99; énfasis en el original).

En suma, Ahmad defiende que, en términos de periodización histórica, la teoría y la literatura post-coloniales parecen conceder mayor interés al pasado colonial en detrimento del imperialismo del presente. Por consiguiente, el interés se ha desviado de los «hechos» de las guerras imperialistas y las economías políticas de explotación a «ficciones» de representación y artefactos culturales.

Una respuesta al primer comentario de Ahmad puede ser que dado que el impacto global del colonialismo y el hecho de que afectó —y continúa afectando— a ciertas regiones y sociedades durante siglos, sería una irresponsabilidad no someterlo a un análisis crítico continuo. Obviamente, esto no significa en ningún sentido convertirlo en «el principio de estructuración» de las historias de otros pueblos.

En la misma línea de argumentación, Harish Trivedi (1996) defiende que la definición de lo post-colonial que propone *The Empire Writes Back* (1987), formula el término de tal manera «...para ver la historia de gran parte del mundo meramente dividida en dos categorías ordenadas y saneadas, la pre-colonial y la post-colonial» (Trivedi 1996:235). La forma del post-colonialismo que presenta el libro, con su énfasis exclusivo en los trabajos escritos en inglés (o *english* como propone el texto), también desecha los trabajos escritos en todos los idiomas nativos que en el pasado han constituido la esencia de muchas literaturas nativas, y que continúan haciendo lo mismo en los tiempos post-coloniales.

Vijay Kumar (1996) cita la afirmación de Adil Jussawala de que el problema con el término «post-colonial» «es que siempre invoca al antiguo colonizador», y el comentario de Arun Mukherjee de que el término «post-colonial» señala «el presente del pasado» (citado en Kumar, 1996:196). Kumar defiende en este sentido que cuando el término post-colonial se usa para referirse a la historia o la cultura de una sociedad, privilegia una fase en detrimento de las otras historias y culturas que contribuyen a la creación de una

situación post-colonial. Además, el hecho de referirse a una literatura como «postcolonial» no solo destaca la preocupación continua de esa literatura por la experiencia colonial, sino también impide su integración en el conjunto de literaturas escritas en idiomas «locales».

Centrándose en la cuestión relativa a escribir lo post-colonial con guión, como defiende *The Empire Writes Back*, Kumar argumenta que, al separar «post» del «colonialismo» y reducirlo a un prefijo dependiente, el *guión* llega a centrar el colonialismo, llevando a varios efectos:

En primer lugar, facilita tanto la omisión de la especificidad y la multiplicidad de situaciones postcoloniales como la totalización de sus diferencias bajo la señal unitaria del colonialismo. En segundo lugar, al marginar el «post», despoja el sujeto colonial de poder y excluye cualquier promesa de cambio en su situación postcolonial. En tercer lugar, centrar el colonialismo empodera a los críticos «post-coloniales» —por lo menos aquéllos que ven la experiencia colonial como un hecho que se repite de manera idéntica por todas partes —con el propósito de elaborar modelos universales para las sociedades postcoloniales. De esta manera, «el post-colonialismo» se convierte en una teoría difusa con aplicación universal.

En suma, Kumar sostiene que lo que hace el término «post-colonialismo» es simplemente «descontextualizar y tergiversar nuestras experiencias postcoloniales» (1996:210), y el guión es la muestra evidente de esa distorsión.

Ana McClintock también desconfía del término post-colonial porque implica, a su juicio, un compromiso con una serie de conceptos occidentales: el tiempo lineal, el desarrollo, el progreso, que todos tienen historias problemáticas. Sostiene que:

If the theory promises a decentring of history in hybridity, syncretism, multi-dimensional time, and so forth, the singularity of the term [post-colonialism] effects a re-centring of global history around the single rubric of European time. Colonialism return at the moment of its disappearance (citada en Williams y Chrisman, 1993: 293).

Para algunos comentaristas esta valoración equivoca al hacer demasiado énfasis en el término post-colonial, y por ello no toma en consideración el trabajo que ha sido producido bajo su denominación (Childs y Williams, 1997). Además, como defiende Robert Young (2001), la teoría post-colonial no intenta privilegiar el tiempo colonial, sino señalar el triunfo sobre él. Es decir, «el “post” marca las muchas victorias valiosas que no se debe permitir que desaparezcan en la amnesia de la historia» (2001:60).

Ella Shohat también expresa su descontento con el uso ostensiblemente globalizante de lo post-colonial respecto al objeto que designa, y observa que:

The globalising gesture of ‘the post-colonial condition’, or ‘post-coloniality’, downplays multiplicities of location and temporality as well as the possible discursive and political linkages between ‘post-colonial’ theories and contemporary anti-colonial, or anti-neocolonial struggles and discourses (Shohat, 1992:1049).

Shohat también desconfía del hecho de ensanchar el término post-colonial para cubrir una gama prolífica de problemas, regiones y sociedades

hasta tal extremo que el término ahora es algo que puede percibirse a lo largo de la historia sea cual sea el tiempo y el espacio, y se pregunta:

Does the “post” indicate the perspective and location of the ex-colonised (Algerian), the ex-coloniser (French), the ex-colonial settler (Pied Noir), or the displaced hybrid in First World metropoli[s] (Algerian in France)? Since the experience of colonialism and imperialism is shared, albeit asymmetrically, by (ex) coloniser and (ex) colonised, it becomes an easy move to apply the “post” also to First World European countries. Since most of the world is now living after the period of colonialism, the “post-colonial” can easily become a universalising category which neutralises significant geopolitical differences between France and Algeria...(citada en Hargreaves y McKinney, 1996:15).

Michael Payne (1996) ofrece una posible respuesta a la acusación de que la categoría post-colonial, sobre todo tal como se emplea actualmente en el marco institucional occidental, elimina una serie de diferencias, y observa en este sentido que:

Structured as it is on the ground of difference, postcolonial studies is always under the obligation, outlined by Gayatri C. Spivak and other theorists, to persistently examine the relationship between various postcolonial formations—and to do so without assuming either their a priori coincidence (so that one can be made to represent another in the academy) or their a priori radical discontinuity (so that the difference between them need be theorised) (Payne, 1996:424).

Un contra-argumento a favor de retener lo postcolonial es que, si el término define las naciones del Tercer Mundo según su relación con los poderes imperiales europeos en vez de las relaciones entre sí, lo hace en un esfuerzo *descriptivo* y no *prescriptivo*, a fin de hacerse visible la homogenización material que surgió como una consecuencia del dominio imperial tanto del pasado como del presente. Argumenta además que «de hecho, si la designación común “postcolonial” obliga a los teóricos culturales de

varias naciones del Tercer Mundo a reflexionar sobre la relación de unos con otros, eso es algo que se debería agradecer y no desconfiar» (1996:424).

En cuanto al argumento de que la denominación «postcolonial» enfatiza más el poder y el papel del imperialismo, es interesante notar que sorprendentemente esta cuestión se plantea a menudo por parte de los mismos críticos (como Ahmad y San Juan) quienes al mismo tiempo rechazan el término «postcolonial» porque subestima el impacto del imperialismo explotador así como su funcionamiento continuo.

Una segunda línea de crítica contra lo post-colonial se ha centrado en el argumento de que la teoría post-colonial se deriva esencialmente de las mismas preocupaciones y orientaciones que llevaron a la aparición de otros proyectos críticos de procedencia occidental que se asocian con algunos «posts» tales como el post-estructuralismo, el post-modernismo, el post-marxismo, el post-feminismo, etcétera.

En términos concretos, se ha argumentado que la teorización post-colonial no es más que el nombre de un síntoma producido por teorías post-estructuralistas (Derrida, Lacan, Foucault) y reformulado por intelectuales de las ex-colonias, que les lleva así a negar, entre otras cosas, la totalidad, las fundaciones, los telos o la idea de cualquier proceso histórico inteligible y comprensivo (Dirlik, 1994; San Juan, 1999).

En este sentido, se argumenta además que la dependencia de la teoría post-colonial en una serie ecléctica de posiciones teóricas deducidas de disciplinas occidentales (como el post-estructuralismo francés y la psicología, entre otras) ha condicionado esta teoría a una forma de actividad puramente textual, dejándola sin capacidad de articular las conexiones entre la post-colonialidad y el capitalismo global (Dirlik, 1994).

Otra limitación por la cual la teoría post-colonial contemporánea ha sido criticada es su «amnesia histórica» con respecto a las condiciones teóricas e históricas que supuestamente han posibilitado su surgimiento, recepción y florecimiento. Es decir, olvidar que el término post-colonial ya había surgido en la teoría política en debates sobre la composición de los estados después de la descolonización (Ahmad, 1992).

Según esta versión sobre la historia del concepto postcolonial, Arif Dirlik (1999) mantiene por tanto que, en su sentido inicialmente temporal, lo postcolonial «se referiría a las colonias recientemente liberadas y era bastante radical en sus implicaciones sociales, económicas y políticas, que consistían en romper con el pasado colonial para crear nuevas sociedades económica, política y culturalmente» (Dirlik, 1999:150). Partes integrales de lo postcolonial de aquel periodo (los sesenta) eran las ideologías de liberación nacional que se basaban en la mayor parte en programas socialistas de algún tipo, que reivindicaban la autonomía nacional completa respecto tanto del pasado colonial como del presente neo-colonial.

Estos puntos de partida olvidan mucho en las concepciones contemporáneas de la post-colonialidad, que no solo ignoran estos orígenes sino también pueden verse como una negación del sentido original de lo postcolonial del cual son productos. La ambivalencia que genera este «posicionamiento dialéctico» es todavía visible, según Dirlik, en los trabajos de críticos tales como Edward Said, Gayatri Spivak y Stuart Hall. Por esta razón, defiende que, aunque estos críticos se aclaman hoy día como fundadores de la crítica postcolonial contemporánea, sus trabajos continúan siendo marcados profundamente por sus puntos de partida: los proyectos postcoloniales anteriores que se guían por programas sociales radicales.

De esta manera, lo postcolonial en su forma contemporánea se forja por el distanciamiento de su aspecto revolucionario anterior, lo cual es muy visible en el abandono por parte de la crítica postcolonial de dos categorías fundamentales de análisis: la nación y la clase. Dirlik se explica señalando que la generación anterior percibía el colonialismo como supresión de las identidades nativas reales o imaginarias y por lo tanto se propuso recuperar esas identidades a través de la categoría de la nación.

En cambio, la teoría postcolonial contemporánea tiende a identificarse con nociones de hibridez, *in-betweenness*, marginalidad, zonas fronterizas y otras cosas por el estilo. La alabanza por parte de lo postcolonial de estas nociones es una glorificación contra las demandas culturales nacionalistas, además de que se cae en el riesgo de eclipsar los problemas proliferantes de desigualdad social y de opresión.

En fin, la crítica postcolonial (sobre todo en su versión practicada por intelectuales procedentes de las ex-colonias británicas) ha desempeñado un papel importante en re-orientar lo postcolonial «de un idioma de revolución dotado del vocabulario de la economía política, a un idioma culturalista de la política de identidad» (Dirlik, 1999:153). San Juan (1999) repite esa misma línea de crítica cuando defiende que el post-colonialismo puede leerse como un «idealismo metafísico que enmascara sus telos contra-revolucionarios además de negar sus propios intereses mundanos y su genealogía» (San Juan 1999:9-10).

La preocupación central de Dirlik se centra además en la relación de los intelectuales post-coloniales con el capitalismo global: el contexto en el que aparentemente se forman y con el que son cómplices, y cuyo poder repudian en sus trabajos. Pueden ser creíbles sus observaciones sobre el surgimiento «académico» de los estudios post-coloniales en el periodo contemporáneo del capitalismo global, pero no necesariamente sus conclusiones con respecto a los lazos de complicidad entre este campo de estudio y la condición que se supone que lo posibilita.

De hecho, la misma observación podría usarse para sostener que los estudios post-coloniales han surgido como acto de resistencia contra la época globalizante y neocolonial del capitalismo. Además, la genealogía de Dirlik ignora tajantemente la parte significativa de las raíces del campo de crítica que consisten en la tradición de los trabajos y el activismo anticolonial de Césaire, Fanon, Cabral, entre otros y otras.

La tercera línea de crítica a lo post-colonial trata de la política de la posición o el estatuto de sus autores. Se argumenta que el surgimiento y el crecimiento espectacular de los estudios post-coloniales, como un campo de investigación académica, están estrechamente relacionados con la ascensión de intelectuales del Tercer Mundo a posiciones prominentes en universidades occidentales.

Un defensor importante de esta idea es Dirlik (1994) cuyo trabajo se propone abordar las cuestiones relacionadas con la identidad y la ubicación de los intelectuales post-coloniales así como con las del surgimiento y el posicionamiento de la teoría post-colonial dentro del mundo capitalista contemporáneo. Como respuesta a la pregunta frecuentemente citada que plantea Ella Shohat «¿cuándo exactamente...empieza lo «post-colonial»?»¹⁵, Dirlik argumenta que esto fue cuando llegaron los intelectuales del Tercer Mundo al mundo académico del Primer Mundo.

En otros términos, la popularidad lograda por el término «postcolonial» en los últimos años tiene por tanto menos que ver con su rigor como concepto, que con «la visibilidad creciente» de intelectuales académicos procedentes del Tercer Mundo en las instituciones académicas del Primer Mundo. En resumen, lo que ocurrió entonces fue que una descripción de un grupo variopinto de intelectuales y de sus preocupaciones y orientaciones se había convertido en una descripción de una condición global. Por lo tanto, es razonable, según Dirlik, redirigir la pregunta de Shohat al surgimiento de intelectuales

¹⁵ Ella Shohat, «Notes on the "Post-Colonial"» *Social Text*, no. 31/32 (1992): 103

postcoloniales en el mundo académico occidental que resalta los orígenes primermundista (y la ubicación) del término.

En otro ensayo, Dirlik (1999) vuelve a acusar la crítica post-colonial y a los intelectuales «post-coloniales». Afirma esta vez, quizás irónicamente, que la idea de una identidad post-colonial puede parecer trivial en un sentido histórico, ya que «cada uno es hoy día más o menos postcolonial y disfruta (o padece) de una u otra forma de hibridez» (Dirlik, 1999:149). ¡No obstante, Dirlik continúa hablando de «la identidad post-colonial» como si pudiera penetrar la condición «masiva» y «dominante» de la hibridez para discernir una identidad post-colonial «no-trivial» susceptible de disección analítica!

Trivedi (1996) defiende que las obras post-coloniales se producen en las ex-colonias pero van dirigidas a la metrópolis. Esto a menudo tiene la forma de «el imperio contesta al centro» como decía Salman Rushdie informalmente¹⁶. Según Trivedi, ni Rushdie ni los tres autores de *The Empire Writes Back*, quienes dieron luego más popularidad a la frase, parecen haberse detenido para preguntarse simplemente cómo, en su formulación favorita, es el imperio el que devuelve el golpe y no las colonias. Tampoco está claro si todos los trabajos de las ex-colonias muestran algún tipo de represalia crítica y anticolonial para justificar la frase «devolver el golpe/contestar».

De esta manera, el proyecto post-colonial resulta una práctica de contestación no al centro, sino a la ex-colonia del que uno se ha desterrado o

¹⁶ Según Trivedi, la frase de Rushdie evoca «el título de una película popular de ciencia-ficción, *The Empire Strikes Back*, que se produjo en 1980 como continuación a la película *Star Wars* que había tenido mucho éxito» (Trivedi, 1996:241)

se ha desplazado para estar en el centro. En este sentido, después de todo, «es verdad que es el imperio quién verdaderamente devuelve el golpe» (1996:243; énfasis en el original).

Además, los intelectuales post-coloniales han sido criticados por su implicación en una nueva división internacional de la labor intelectual entre los productores del trabajo literario nativo y el establecimiento teórico universitario occidental que generalmente se apropia de estos textos como ejemplos paradigmáticos del trabajo post-moderno y/o post-colonial.

Anthony Appiah (1991) afirma que la post-colonialidad es a menudo la expresión de una «intelectualidad compradora» que tiene forma de un grupo pequeño de intelectuales y escritores que practican el comercio de los productos culturales del capitalismo en la periferia. Lo que ignora este tipo bastante simplista de argumentación, sin embargo, es el hecho de que «occidente» no es ideológicamente homogéneo en sí mismo, ni capaz de imponer la obediencia ideológica a cualquiera que resida dentro de sus fronteras cada vez más permeables.

Young (2001) defiende, lúcidamente, que la noción de ubicación no está en sí misma definida dado que no se necesita, por ejemplo, estar realmente trabajando en occidente para ser completamente occidentalizado en lo relativo a la perspectiva de uno o una:

The difference is less a matter of geography than where individuals locate themselves as speaking from, epistemologically, culturally and politically, who they are speaking to, and how they define their own enunciative spaces (2001:62).

Un cuarto aspecto de crítica al post-colonialismo es que muestra una confusión política y metodológica con respecto a su objeto de análisis. Es decir, en el ámbito teórico, la teoría post-colonial generalmente tiende a ofuscar los ajustes estructurales globales de poder y las mutaciones del capitalismo. Se ha defendido por tanto que el post-colonialismo, en su significado de después del colonialismo, lleva a la confusión política y metodológica en cuanto a la situación del mundo actual, que no representa la abolición sino la re-configuración de formas más antiguas de dominación (Dirlik, 1994).

La influencia de las teorías occidentales «altas» en los estudios post-coloniales ha sido señalada (como se ha indicado anteriormente) como el factor principal que desorienta los textos post-coloniales teóricos, que con frecuencia se formulan en los mismos idiomas inaccesibles de esas teorías occidentales (Loomba, 1997). La incapacidad resultante de esos textos para comunicarse con los sujetos del Tercer Mundo ha llevado el proyecto post-colonial muy lejos del terreno de la praxis política. Se argumenta, por lo tanto, que es la situación institucional de la teoría post-colonial en el mundo académico occidental la que necesaria y automáticamente obstaculiza esta teoría para realizar formas radicales y liberadoras de análisis cultural (Moore-Gilbert, 1997).

Además, los teóricos post-coloniales han sido acusados de negar a los subalternos y subalternas la facultad de habla. Discutiendo el trabajo de Gayatri Spivak, Benita Parry (1987) mantiene que, mientras que Spivak protesta contra el silencio de la posición subjetiva del nativo en el texto imperialista, no da ningún papel de habla a las colonizadas. Esta postura invalida de hecho la

evidencia del poder nativo que ha sido registrado, por ejemplo, durante centenares de años de lucha contra la conquista británica en la India —donde se centra una mayor parte del trabajo de Spivak.

Para Ahmad (1992), por ejemplo, la teoría postcolonial en particular (sobre todo los trabajos de Said y Bhabha, entre otros) representa una domesticación desastrosa de las luchas materiales «verdaderas» contra la dominación occidental dentro de un ámbito discursivo donde la lectura (o la crítica literaria) aparece como la forma más apropiada y eficaz de resistencia.

Además, en virtud de su énfasis en el discurso colonial como objeto privilegiado de análisis, la crítica post-colonial evita la tarea de tener que abordar las cuestiones mucho más urgentes que plantean las relaciones culturales globales contemporáneas. En suma, con la teoría post-colonial, las formas materiales de activismo se reemplazan por una actividad textual que toma «la lectura como la forma apropiada de política» (Ahmad, 1992:3).

Hay que admitir que existe cierto textualismo que se manifiesta en el uso del análisis del discurso colonial como una manera de abordar la totalidad de los discursos de y sobre el colonialismo. Sin embargo, esto no significa que la investigación de la construcción discursiva del colonialismo pretende reemplazar o excluir otras formas de análisis, sean históricas, geográficas, económicas, militares o políticas. Más bien, Young (1995) señala que el análisis del discurso colonial,

Emphasis[es] that all perspectives on colonialism share and have to deal with a common discursive medium which was also that of colonialism itself: the language used to enact, enforce, describe or analyse colonialism is not transparent, innocent, ahistorical or simply instrumental (1995:163).

Otro ejemplo de la crítica en este aspecto lo presenta San Juan (1999) quien centra su crítica en la prioridad ontológica asignada por la «doctrina» postcolonial al fenómeno de la diferencia cultural entre colonizado y colonizador, junto con su alabanza de nociones de desplazamientos infinitos, traducciones y negociaciones. La teoría post-colonial se convierte, a fin de cuentas, en un mundo discursivo de significadores flotantes y metáforas exorbitantes, contribuyendo a omitir la asimetría objetiva de poder y de recursos entre los bloques hegemónicos y los grupos subalternos.

Además, la reducción que hace la teoría post-colonial tanto de la economía política como de los hechos de explotación (que atraviesan las categorías de raza, género y clase) a una especie de discurso e intertextualidad ha anulado la posibilidad de intervención por parte de los sujetos sociales y colectividades para formar sus vidas. En este sentido, a pesar de su declarado radicalismo, el discurso postcolonial mistifica los efectos políticos e ideológicos de la hegemonía post-modernista occidental e impide el cambio. La teoría postcolonial tiende, de este modo, a descartar las cuestiones urgentes de vida-o-muerte fuera de su debate multi-culturalista:

Decentring a unitary discourse of Enlightenment modernity or, conversely, repudiating Eurocentric models to advance a unique postcolonial mode of decolonisation...does not liberate oppressed people of colour such as the Guatemalan Indians, nor overturn in any way the World Bank/International Monetary Fund conditionalities

imposed on super-exploited nations like the Philippines, Jamaica, Tanzania, and others (San Juan, 1999:21).

Este argumento puede ser creíble en ciertos casos, pero no puede en ningún sentido generalizarse para justificar una condena total del proyecto post-colonial en su conjunto. De hecho, evoca algunas problemáticas fundamentales y tensiones persistentes dentro del discurso post-colonial y los estudios post-coloniales en general. En definitiva, indica la necesidad de que siempre hay que anclar lo post-colonial en las fundaciones sólidas de un proyecto crítico con orientaciones anticoloniales explícitas y compromisos expresamente públicos hacia la crítica y la transformación cultural —una perspectiva que se defiende en este estudio.

1.4 RECAPITULACIÓN

El propósito de este capítulo ha sido presentar una introducción crítica a los estudios post-coloniales mediante una revisión del estado de la cuestión de lo post-colonial. Al mismo tiempo, han sido abordadas algunas bibliografías relevantes a la discusión de las diferentes maneras en las que el término se ha conceptualizado y usado en varias disciplinas así como en diversos enfoques analíticos y críticos.

Como muestra la primera cita del capítulo, lo post-colonial parece indicar un concepto heterogéneo cuyo gran alcance conceptual puede comprender prácticas y condiciones dispares así como diferentes enfoques metodológicos e ideológicos. Esta heterogeneidad conceptual del término puede plantear la

pregunta de si todavía es posible concebir lo post-colonial como una categoría eficaz de análisis dotada de herramientas conceptuales identificables y de aplicaciones prácticas, por muy diversas que sean.

Sin embargo, como mostraron los trabajos analizados, todavía se puede hablar de lo post-colonial como una categoría analítica que está arraigada histórica y teóricamente. Se ha demostrado así que lo post-colonial fue usado originalmente por los historiadores después de la Segunda Guerra Mundial para designar las naciones recientemente descolonizadas, hablando así de estados y naciones post-coloniales. En este sentido, el término tenía un significado claramente cronológico nombrando el periodo posterior a la independencia.

No obstante, desde finales de los setenta, el término ha sido empleado por los críticos literarios en sus análisis de los diferentes efectos culturales del colonialismo, lo cual era de hecho una parte de su esfuerzo para politizar y enfatizar las preocupaciones de las nuevas literaturas y la producción cultural de las sociedades colonizadas anteriormente.

También se ha demostrado que el desarrollo de lo post-colonial y del campo de investigación que designa ha tenido —y continúa teniendo— lugar en el marco general del continuo —y a veces doloroso— intento que llevan a cabo tanto los ex-colonizadores como los ex-colonizados para abordar la larga y violenta historia del colonialismo europeo moderno. En este contexto, el post-

colonialismo puede verse, a grandes rasgos, como indicador de un consenso común político y moral hacia la historia y los legados del colonialismo.

Debido a su aplicación a historias coloniales y geografías diferentes, además de su uso en la teoría literaria y cultural, lo post-colonial ha llegado a ser un concepto de gran alcance y heterogéneo que se usa para designar simultáneamente momentos históricos, movimientos políticos y prácticas intelectuales. Este estatuto múltiple de lo post-colonial hace que cualquier definición precisa del término sea evidentemente difícil.

No obstante, se presentaron varias definiciones y todas parecían pretender ir más allá del significado cronológico del término para explorar su potencial crítico como un indicador de una intervención crítica en ciertas situaciones materiales, culturales y políticas. Esta posición se apoya en el hecho de que el término no puede usarse para significar después de la descolonización o después de la independencia, simplemente porque las sociedades (post-)coloniales siguen estando sujetas, de maneras sutiles, a formas neo-coloniales de dominación y explotación.

Por ejemplo, una definición común del término es la que se refiere generalmente a todas las culturas que han sido afectadas por la experiencia material del colonialismo europeo, y a las literaturas que surgieron de esa experiencia como actos de «protesta» y cuestionamiento, con el fin de afirmar su carácter distintivo y abordar críticamente el poder colonial y sus ideologías imperialistas. En este sentido, lo post-colonial se usa para denotar tanto los

efectos materiales de la colonización como la gran variedad de respuestas cotidianas a las incursiones múltiples (neo-)coloniales en las sociedades (post-) coloniales.

En el mismo contexto, se propuso que la teoría literaria post-colonial surgió con el objetivo de abordar la incapacidad de las teorías occidentales, muy etnocéntricas, para tratar adecuadamente las complejidades y la heterogénea procedencia cultural de los trabajos post-coloniales. Como un acto de *engagement*, la teoría post-colonial se produjo para cuestionar radicalmente las teorías occidentales y los supuestos en las que se apoyan, así como para destacar y expresar, de modo asertivo e innovador, las preocupaciones de esas nuevas literaturas.

Desde un punto de vista histórico, la práctica y la teorización post-coloniales surgieron mucho antes de que la etiqueta actual se adoptara en la teoría cultural y literaria contemporánea. En términos concretos, la crítica post-colonial se originó en el momento en que los colonizados empezaron a reflexionar acerca de la multiplicidad de las tensiones provocadas por su condición, y a expresar esa situación en una combinación vibrante de los idiomas imperiales y las formas indígenas de expresión.

Otra definición destacable propone que lo post-colonial puede entenderse como algo que viene *después* del colonialismo en su significado original del dominio directo, pero todavía está posicionado dialécticamente

dentro del imperialismo en su sentido como sistema global del poder económico hegemónico.

Con esta visión de lo post-colonial, el post-colonialismo se ve como un modo de crítica resistente que pretende investigar los efectos actuales del colonialismo occidental en las culturas post-coloniales, estableciendo la conexión entre la historia del pasado y la política del presente. Asimismo, este proyecto se caracteriza principalmente por su compromiso con la potenciación de las capacidades de los marginados y los oprimidos y la recuperación de las historias y voces perdidas así como la puesta de manifiesto de las afiliaciones mundanas del mundo académico.

Desde esa misma perspectiva histórica, se ha defendido que lo post-colonial, como una investigación académica, está relacionado con la aparición del *análisis del discurso colonial* como un objeto de estudio inaugurado por Edward Said en 1978.

La principal aportación de Said consistió en cambiar de curso de estudio del colonialismo hacia sus funcionamientos discursivos, mostrando la conexión entre ciertas formas de la cultura y el saber occidentales y la historia del colonialismo y el imperialismo. A pesar de sus afiliaciones metodológicas a la «alta» teoría francesa, este proyecto de crítica debe mucho a las teorías de liberación anticoloniales, particularmente aquéllas que desarrollaron Aimé Césaire, Frantz Fanon, y los teóricos del movimiento de la *négritude*.

Por lo tanto, es un proyecto que tiene como objeto investigar y explicitar la complicidad de una gran parte de la cultura occidental en las actitudes y valores que sostenían el proceso de la expansión colonial europea. En síntesis, es una crítica que se esfuerza por deshacer los límites hasta entonces fijos entre el texto y el contexto con el fin de mostrar las continuidades entre los modelos de representación de los pueblos sujetos y la práctica material del poder neo-colonial.

En conclusión, se ha dejado claro que el término post-colonial se usa de forma eficaz cuando no se entiende como sinónimo de un momento cronológico posterior a la independencia, sino como un nombre genérico de una intervención crítica anti- (o post-) colonial específica que pretende cuestionar la historia y las nuevas configuraciones del colonialismo en un intento consciente de ir «más allá» de sus estructuras e ideologías obstaculizadoras.

De esta forma, el post-colonialismo no puede considerarse como indicio de un estado totalmente logrado, sino como un discurso anticipador, reconociendo que la condición que nombra no existe todavía pero sin embargo se esfuerza por lograrla. La supervivencia de lo post-colonial, como categoría analítica y práctica crítica, depende, por lo tanto, de su interacción crítica y continua con las propias circunstancias locales y globales que informan y posibilitan su producción y recepción.

A pesar de lo anteriormente mencionado, a menudo el término post-colonial, y el campo de estudio que denomina, ha sido objeto de varias críticas que de hecho demuestran una gran parte de lo que ya hemos llamado la problemática post-colonial. Estas valoraciones críticas pueden recapitularse siguiendo cuatro líneas principales interrelacionadas.

La primera crítica está relacionada con el argumento de que el término post-colonial (y por extensión el post-colonialismo) sufre de una ambigüedad epistemológica que resulta muy limitadora tanto para su política declarada como para sus orientaciones. Por ejemplo, al describir la historia de las ex-colonias en términos como «pre-colonial», «colonial» y «post-colonial», el concepto post-colonial supuestamente hace que las historias de sociedades enteras sean presas de la historia y teleología europea.

Lo que implica semejante argumento es que las historias de naciones y culturas enteras se tergiversan completamente, ya que parecen no tener ninguna existencia o significado fuera de la Historia occidental. Evidentemente, este argumento se sustenta básicamente en un significado estrictamente cronológico de lo post-colonial que ignora por completo la implicación crítica del término como propone la crítica post-colonial.

Un segundo argumento contra lo post-colonial es que todo el proyecto que designa se deriva esencialmente de algunas preocupaciones y orientaciones que son ajenas a su procedencia supuestamente Tercer Mundista. Esta situación demuestra que es meramente una re-configuración o

una división de otros proyectos intelectuales hegemónicos que se asocian con otros «posts», tales como el post-estructuralismo, el post-modernismo, el post-marxismo, etcétera.

Se defiende además que la dependencia de la llamada teoría post-colonial de una serie ecléctica de posiciones teóricas occidentales, asociadas con nociones como texto y discurso, ha condicionado esta teoría a una forma de actividad puramente textual, dejándola sin ninguna capacidad de comprometerse con las preocupaciones «materiales» de la vida cotidiana. Está claro que este argumento se centra en una lectura selectiva de algunos textos post-coloniales, lo cual lo lleva a ignorar tanto el proyecto post-colonial revolucionario, representado por los teóricos anticoloniales, como las apropiaciones innovadoras de las teorías occidentales por parte de los críticos post-coloniales contemporáneos.

La tercera crítica principal que ha sido dirigida contra lo post-colonial está relacionada con la ubicación tanto de su producción como de sus productores. La aparición de los estudios y crítica post-coloniales en universidades occidentales y el hecho de que la mayoría de sus promotores están ligados, por motivos docentes, a esos centros académicos se considera como indicación de la implicación del proyecto post-colonial en promover los intereses mundanos de esas instituciones de saber. Lo que es cierto, sin embargo, es que el rigor de cualquier proyecto crítico tiene menos que ver con su localización geográfica que con las posiciones epistemológicas culturales y políticas que declaran públicamente sus adalides.

Un aspecto final de crítica se centra en el argumento de que lo post-colonial efectúa una confusión política y metodológica con respecto a su objeto de análisis. En síntesis, por causa de su dependencia del análisis textual y discursivo, la teoría post-colonial se acusa de representar una domesticación desastrosa de las luchas materiales «verdaderas» contra la dominación dentro de un ámbito exclusivo de discursos y estrategias de lectura donde los análisis textuales parecen la forma apropiada de resistencia y política.

Por consiguiente, todo el proyecto post-colonial se concibe como una empresa discursiva que está completamente inconsciente de las preocupaciones de la vida cotidiana e incapaz de realizar su propósito aparentemente liberador y radical de análisis cultural. Puede defenderse una vez más que esta argumentación se sustenta en una interpretación selectiva de lo que en realidad es un conjunto de textos muy complejo y diverso histórica y culturalmente, lo que no hace justicia a aquellos textos post-coloniales que siempre han mostrado efectivamente sus compromisos públicos hacia los objetivos de crítica y transformación cultural.

En vista de esas evaluaciones críticas de lo post-colonial, y como ya hemos adelantado en la introducción, los estudios post-coloniales siguen teniendo una serie de problemas relacionados principalmente con sus afiliaciones metodológicas y su posicionamiento institucional, aspectos que constituyen todos lo que hemos denominado la problemática post-colonial.

La conclusión principal que se puede sacar de la revisión de la bibliografía es que la problemática post-colonial se podría abordar dentro de dos contextos principales. El primero está relacionado con la naturaleza dinámica y multidisciplinar del propio campo de los estudios post-coloniales que sigue siendo un terreno de continuos debates, divergencias y auto-interrogaciones a causa de las diversas contribuciones disciplinarias e ideológicas que intervienen en el mismo. A mi juicio, esto es normal e incluso recomendable, puesto que ayuda a agudizar el aspecto crítico del tema y previene que se convierta en algo dogmático.

El segundo contexto, que es el objeto de este estudio, está relacionado con los parámetros teóricos e institucionales, principalmente occidentales, en los que se sitúa este campo de estudio o se tiende a percibirlo, estudiarlo y producirlo en la actualidad.

En este sentido, sostengo que cualquier indagación significativa de lo post-colonial radica en desestabilizar esos confines institucionales y teóricos que están creando más obstáculos que posibilidades para realizar un escrutinio de gran alcance de este campo de investigación con su rica diversidad. Esta posición se basa en mi interpretación de lo post-colonial como indicador de un conjunto característicamente heterogéneo y dinámico de prácticas políticas, teóricas y estéticas que están más arraigadas histórica y político-teóricamente que lo que propone la historia institucional del tema.

Esta tarea subversiva supondrá necesariamente reconstruir una genealogía provisional de la base histórica y teórica de lo post-colonial con el fin de situar su surgimiento y desarrollo histórico, lo cual será el objetivo del siguiente capítulo.

2. EL ANTICOLONIALISMO

2.1 INTRODUCCIÓN

Como puede recordarse, las conclusiones del primer capítulo han demostrado que de hecho los estudios post-coloniales siguen teniendo una serie de problemas metodológicos debidos principalmente a los parámetros teóricos e institucionales en los que se encuadra este campo de estudio. La lectura crítica que plantea este estudio es que el posicionamiento de la categoría post-colonial dentro de los contextos institucionales, principalmente occidentales, a menudo ha llevado a «una desarticulación epistemológica» entre esa categoría y las condiciones históricas y político-teóricas que la han posibilitado, es decir la tradición del anticolonialismo como crítica y activismo político.

A base de esta lectura de la «problemática post-colonial», el presente capítulo pretende plantear nuevos enfoques para abordar esta problemática, proponiendo una genealogía provisional de la base histórica y teórica de lo post-colonial con el fin de situar históricamente su surgimiento y desarrollo. El objetivo de este capítulo será así el de investigar la aportación de las primeras prácticas anticoloniales al surgimiento y posterior fortalecimiento del post-colonialismo. Por lo tanto, se hará una discusión y evaluación crítica del movimiento de la *négritude* así como de los trabajos de Aimé Césaire y Frantz Fanon, a los que consideramos precursores de la crítica post-colonial actual.

2.2 EI MOVIMIENTO DE LA *NÉGRITUDE*

2.2.1 El concepto de la *négritude*

El movimiento de la *négritude* sigue siendo uno de los primeros puntos de partida para la crítica post-colonial, además de su papel crítico como predecesor al proceso de la descolonización (Moore-Gilbert *et al.*, 1997; Loomba, 1998; Ahluwalia, 2001) sobre todo en África y el Caribe. Sin embargo, su aportación significativa a la crítica tanto del colonialismo como del racismo no ha sido estudiada adecuadamente. El objetivo de este apartado será por lo tanto resaltar las cuestiones principales que planteaban los defensores de este movimiento y así situarlo dentro de la trayectoria general de la crítica y resistencia anticoloniales.

La *négritude*, como movimiento, surgió en París a principios de 1930 entre unos estudiantes africanos y antillanos bajo la dirección de Léopold Sédar Senghor de Senegal, Aimé Césaire de la Martinica y Léon-Gontran Damas de la Guayana francesa (Ahluwalia, 2001; Thompson, 2001). Derivada de la palabra francesa «*nègre*», la *négritude* es un término que acuñó Césaire y fue usado primero en un periódico, *L'étudiant noir*, que fue establecido en París en 1934 por unos estudiantes «negros». Césaire señaló que adoptaron la palabra «*nègre*» «como un término de desafío» y signo de una «afirmación violenta» (en Loomba, 1998:212). Por su parte, Senghor describe la manera en que Césaire y él desarrollaron el término:

In what circumstances did Aimé Césaire and I launch the word negritude between 1933 and 1935? At that time, along with several other black students we were plunged into a panic-stricken despair. The horizon was blocked. No reform was in sight and the colonisers were justifying our political and economic dependence by the theory of the tabula rosa.... In order to establish an effective revolution, our revolution, we had first to divest ourselves of our borrowed attire—that of assimilation—and assert our being, that is to say our negritude (Senghor citado en Bâ, 1973:12 énfasis en el original).

Aunque el término adquirió prominencia en el poema de Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal* escrito en 1939, fue con la aparición de un extracto de éste en una influyente colección de poesía editada por Senghor¹⁷ cuando la *négritude* entró en «las arterias de la literatura francófona» (Robert Frazer citado en Moore-Gilbert *et al.*, 1997:7).

Thompson (2001) señala que es importante distinguir entre la *négritude* como un movimiento literario y la *négritude* como una técnica literaria y una filosofía personal. La *négritude* literaria es la expresión poética del orgullo de la experiencia negra, un tema literario que continúa usándose hoy día. El movimiento de la *négritude*, en cambio, era un movimiento de protesta histórica que duró desde los años treinta hasta finales de los cincuenta y dependía de la poesía escrita en francés como su medio de expresión. De hecho, es este último sentido de la *négritude* el que constituye el tema de esta discusión.

Para entender las circunstancias que rodeaban la aparición del movimiento de la *négritude* se necesita situarlo en el contexto general de la colonización y sus políticas asociadas. Ahluwalia (2001) señala que quizás no

¹⁷ *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, publicada en 1948.

es de extrañar que el movimiento se formara en París, dada la política francesa de colonización que se basaba en la «asimilación». Según esta política, las colonias francesas se veían como una extensión de Francia y, en teoría, sus sujetos se consideraban ciudadanos franceses. El otro lado de esta política, sin embargo, lo representaba *la mission civilisatrice* francesa que pretendía, por medio de la educación, transformar y «afrancesar», por así decirlo, y al fin «civilizar» a los sujetos coloniales y hacerlos franceses y francesas. Michael Crowder observa que,

The French, when confronted with people they considered barbarians, believed in their mission to convert them into Frenchmen. This implied a fundamental acceptance of their potential human equality, but a total dismissal of African culture as of any value. Africans were considered to be people without any history, without any civilisation worthy of name, constantly at war with one another, fortunate to have been put in touch with the fruits of French civilisation (Crowder, citado en Khapoya, 1998:120).

El propio Césaire comentó sobre la reacción del nativo a este proceso de asimilación, «... en Francia se hablaba de un mundo civilizado y otro bárbaro. El mundo bárbaro era África y el mundo civilizado era Europa. Por lo tanto lo mejor que se podría hacer con un africano era asimilarlo: lo ideal era convertirle en un francés con piel negra» (Césaire, 1972:73). La tensión creada en el nativo entre su piel y la máscara francesa que se le obligaba a llevar constituye una cuestión importante que recoge Frantz Fanon con profundidad en su texto *Peau noire, masques blancs*, que se discutirá posteriormente.

Sin embargo, cuando estos estudiantes africanos y antillanos llegaron a París, descubrieron, de manera contraria a la teoría de la asimilación, que estaban aislados por causa de su color de piel. Es decir, se dieron cuenta que

no eran «franceses» en Francia. Esta conciencia les llevó a emprender un recorrido para redescubrir sus raíces negras y la herencia africana, un recorrido retrospectivo del que la *négritude* fue muy emblemática.

La definición de la *négritude* que propone Césaire resalta este punto: «Negritud es la conciencia de ser negro, el reconocimiento simple de un hecho que implica aceptarlo, que uno se encarga de su destino como un hombre negro, de su historia y de su cultura» (citado en Moore-Gilbert, 1997:7).

La idea del arquetipo cultural negro, o «la personalidad negra», fue así la columna vertebral del movimiento de la *négritude*, sobre todo como lo describía Senghor. Definió la personalidad negra como: «la suma total de aquellos...valores que son comunes para todos los africanos y permanentes al mismo tiempo», y como «la simbiosis de la geografía y la historia, de la raza y el grupo étnico» (citado en Thompson, 2001: 323). Las características específicas que atribuía a la gente negra eran una propensión a la imaginación, una sensibilidad al ritmo y la habilidad de pensar con sus «almas» en vez de sus «cabezas».

Muchas de estas nociones eran similares a los estereotipos negativos que tenían los blancos sobre la gente negra, pero los poetas de la *négritude* les dieron connotaciones positivas; además, se propusieron invertir las nociones occidentales de África y la negritud, haciendo del negro un significante para lo positivo y el blanco para lo negativo. Jean-Paul Sartre calificó esta idea de Senghor como «un racismo antirracista» (Thompson, 2001).

El objetivo principal de la *négritude*, sin embargo, no era solo cambiar las percepciones occidentales sobre el mundo negro, sino también destruir la auto-imagen negativa que tenían los negros de sí mismos en aquella época, debido a la colonización mental. De esta manera, se apoyaba en la poesía, sobre todo para afirmar la humanidad de la gente negra y la singularidad de su cultura así como su gran contribución al mundo.

La *négritude* puede verse así como un movimiento que surgió en oposición a los supuestos occidentales etnocéntricos y racistas sobre África y la negritud, supuestos que se hicieron más profundos durante el colonialismo europeo de los siglos XIX y XX. Su objetivo era exponer y combatir el flujo de aquellas ideas racistas con el fin de dar sustancia y forma a las representaciones culturales negras que han sido ignoradas o denigradas de manera formidable por los discursos culturales europeos. En esencia, se trataba de restituir a la gente negra su humanidad que se le había negado durante siglos de denigración y brutalidad, que culminaron en el proceso colonial. Al ser así, puede verse como una noción que tenía un elemento esencial de resistencia.

Senghor, por ejemplo, propuso que el propio acto de negar la representación de la gente negra fue un acto liberador. Se propuso afirmar, en sus escritos, que la gente negra era humana, al contrario de la manera en la que su identidad había sido retratada dentro del discurso europeo. Ésta es la razón por la cual adoptó una visión de la *négritude* que afirmaba imágenes raciales que alababan solo la negritud. Es decir, cualquier rasgo negativo que

se había atribuido a una persona negra se reivindicaba como un elemento positivo. Sus proclamaciones acerca de una psico-fisiología negra única pueden verse en afirmaciones como «la emoción es negra tal como la razón es griega» (Reed y Wake, 1965:30.), así como en un discurso que dio en Oxford en el que proclamó que:

'I think, therefore, I am', wrote Descartes, the European par excellence. 'I feel, I dance the other' the Negro-African would say. He does not need to think, but to live the other by dancing him (Senghor citado en Irele, 1981:77).

Abiola Irele ve la emoción como la noción más importante en la teoría de Senghor «que la erige en una función de conocimiento y la atribuye al africano como un principio cardinal de su disposición racial» (Irele 1996:18). En su respuesta a este tipo de interpretaciones, Senghor defendía que se le habían leído fuera de contexto y que su intención no era sugerir que la gente negra no fuese racional. Más bien, lo que pretendía enfatizar eran «[las] diferencias muy concretas en la personalidad y temperamento que influyen en la manera en que el europeo y el africano negro se relacionan con el mundo exterior» (Bâ 1973:76).

Para articular una filosofía de la *négritude*, Senghor se preocupaba por intentar trascender su posición como un hombre negro en un mundo esencialmente blanco-dominante. Vista desde esta perspectiva, la *négritude* para él era «una expresión del propio estado emocional, un compromiso total para *vivir* la propia negritud en el mundo» (Senghor citado en Bâ, 1973:172 énfasis en el original).

Aunque Senghor y Césaire formularon juntos el concepto de la *négritude*, con el tiempo lo han elaborado de maneras diferentes. Por ejemplo, cuando Césaire escribió *Discours sur le Colonialisme* en 1950 parecía claramente que estaba mucho más interesado en indagar el colonialismo que en alabar una identidad negra unificada y dignificada (Ahluwalia 2001). Incluso su visión de la *négritude*, como propone Arnold (1981), era una ideología socio-cultural sin ninguna base teórica firme, y por consiguiente estaba a merced de las condiciones políticas inestables. En definitiva, es esta diferencia la que llevó a una divergencia en los puntos de vista entre Senghor y Césaire en lo que se refiere al significado de la *négritude* y su política.

Mientras que Senghor se adhería a su visión de la *négritude*, que se expone arriba, Césaire, en una entrevista en 1969, afirmó, por ejemplo, que deseaba mantener una distancia de semejante visión. Dijo en este sentido que «no creo ni lo más mínimo en la permanencia biológica, pero creo en la cultura: es histórica, no hay nada biológico en ella» (citado en Arnold, 1981:37). Césaire se alejó más de la posición de Senghor, sosteniendo que Senghor de algún modo había «tendido a construir la negritud como un esencialismo, como si existiese un ser negro, alma negra,... pero yo nunca acepté este punto de vista» (citado en Arnold, 1981:44).

2.2.2 Críticas al concepto de la *négritude*

Empezando en los años cincuenta, muchos escritores africanos, sobre todo aquéllos que pertenecían a las ex-colonias británicas, expresaron sus

protestas contra el movimiento de la *négritude*. En contraste con las políticas francesas de asimilación, el sistema colonial inglés, que se fundamentaba en la segregación, dejó a las culturas y las organizaciones políticas de sus sujetos africanos en gran parte «intactas». Muchos han defendido que esa es la razón por la cual el movimiento de la *négritude* nunca tuvo influencia en las colonias inglesas, y que realmente muchos poetas africanos angloparlantes han reaccionado, de modo negativo, a la idea de la *négritude* (Ahluwalia, 2001).

El escritor surafricano Ezekiel Mphahlele lanza un fuerte ataque contra la *négritude* porque la ve representando al africano de la misma manera que hacen los europeos, perpetuando así el mito del «buen salvaje». También critica el proyecto de restauración cultural que plantea la *négritude*, y sostiene que tal tarea ya no es posible porque ha surgido una nueva cultura. En suma, Mphahlele ve a la *négritude*, en su manifestación tradicional, como una visión tan simplista e incapaz de enfrentarse a los desafíos que afrontan al continente africano en la actualidad.

Ayi Kwei Armah también lanza un ataque mordaz contra la *négritude* y mantiene que la visión de Senghor acerca de la negritud, como una afirmación artística, era sintomática de su complejo de inferioridad y su mentalidad de esclavo. Afirma en este sentido que la *négritude* representa «la huida desde el gran padre blanco, clásico y cartesiano de Francia al abrazo caluroso, oscuro, sensual de África, al útero acogedor del África despreciada» (Armah, 1967:19).

Wole Soyinka, el escritor nigeriano premio Nobel de literatura, también critica la *négritude* porque la ve como algo que solo consolida las ideas de la supremacía blanca que pretende desafiar, y mantiene que:

Négritude, having laid the cornerstone on a European intellectual tradition, however bravely it tried to reverse its concepts (leaving its tenets untouched), was a founding deserving to be drawn into, nay, even considered a case for, benign adoption by European ideological interests (Soyinka, 1976:134).

En la misma línea de crítica, Koffi Anyinefa (1996:64) observa asimismo que los escritores de la *négritude* redujeron la identidad africana a un esencialismo racial, que se presenta en oposición a un discurso occidental sobre África, pero que está implicado en la estructura dualista y en el mismo discurso que pretende negar».

Edward W. Said (1993:275) ha lanzado una crítica particularmente incisiva contra la *négritude* viéndola como parte de una tendencia general de «nativismo». Para él, el nativismo es la empresa que resulta del intento de hundirse en el pasado, y por ello es un relato o actualidad que se hace libre del propio tiempo mundano.

Últimamente la *négritude* también ha sido criticada por su representación de las mujeres africanas. En particular, se ha protestado contra las imágenes de «la madre África» y la idealización de las mujeres. Por ejemplo, Omofolabo Ajayi (1997) señala que:

Although Senghor's objective is to vindicate Africa's compassion and its people-centred cultures, his work unmistakably echoes the colonialist's denigration of African civilisation to justify colonising and exploiting the

people and their resources. It is within this haze of schism and assimilation that Negritude constructs its image of an idealised woman and the archetypal Mother of Africa (Ajayi, 1997:38-9).

Otro aspecto de crítica se refiere a lo que parece como una visión romántica de África que sostuvieron los escritores de la *négritude*. Muchos argumentan que Senghor y Césaire tenían una visión menos realista de África porque vivían en el exilio y así estaban tan separados de sus culturas nativas.

2.2.3 Conclusión sobre la *négritude*

A pesar de todas estas críticas y opiniones divergentes sobre la *négritude*, el movimiento debe reconocerse como un desarrollo importante en la crítica del colonialismo y el imperialismo occidental y, sobre todo, de todas sus ideologías racistas. Aunque tenía sus contradicciones y ambivalencias, no era en absoluto un movimiento que simplemente podría considerarse relativista, o que solamente reafirmaba las dicotomías raciales que pretendía deshacer.

Al contrario, era un momento importante en la lucha larga y ardua por la descolonización; además, era esencial para el proceso que intentaba derribar la tiranía del tejido de representaciones que se habían forjado, durante siglos, sobre la gente negra como salvaje e incivilizada.

Aunque es importante ser consciente para que no se reproduzcan las posiciones esencialistas que defienden algunos escritores de la *négritude*, también sería injusto desacreditar al movimiento por completo, como se ha visto en muchos trabajos sobre el tema. La *négritude* era en general una parte

esencial del desarrollo de una conciencia negra, que también desempeñó un gran papel en la lucha de liberación en África.

Además, mostró que era necesario para la gente negra afirmar su negritud no solo en contra del racismo blanco, que había dominado la cultura occidental durante muchos siglos, sino también como una actitud unificadora y desafiante contra el etnocentrismo europeo. El crítico Abdulrazak Gurnah (1993) sugiere que «en el corazón del discurso de la negritud está una Africanidad desafiando directa y precisamente las metáforas imperialistas del salvajismo, la fealdad y la estupidez africana» (vi). La importancia de la *négritude* consiste así en que representa un esfuerzo para abordar críticamente las representaciones europeas de África, creando el marco en el que se han desarrollado muchos trabajos críticos y anticoloniales.

2.3 AIMÉ CÉSAIRE

2.3.1 Nota biográfica

Poeta, activista y político, Aimé Césaire nació en 26 de junio de 1913 en Basse-Pointe en la Martinica del Caribe francés. En 1931, se fue a París con una beca de estudio; en 1936, empezó escribir su afamada obra *Cahier de un retour au pays natal* que se publicó en 1939. Césaire inició su carrera política en 1945 cuando fue elegido alcalde de Fuerte-de-France y diputado a la Asamblea Constitutiva en la lista de los candidatos del partido comunista francés.

En 1956, dimitió de este partido y dos años más tarde estableció *Le Parti Progressiste Martiniquais*. En su carta de dimisión, aclaró que el colonialismo y el racismo eran los problemas fundamentales que enfrentaba el mundo moderno en aquella época, y por consiguiente no deberían estar subordinados a la lucha de clase, ni tratados como una parte secundaria de algún proyecto global de la revolución proletaria.

La implicación de esta posición es que las cuestiones de «raza» y colonialismo deben abordarse en todos los análisis del mundo moderno. Según Moore-Gilbert (1997:74), de esta manera, el trabajo y pensamiento de Césaire prefiguran muchos de los últimos avances en la teoría post-colonial, sobre todo la recepción por parte de Bhabha del trabajo de Fanon.

En 1968, publicó la primera versión de *Une Tempete*, que fue «una adaptación radical de la obra de Shakespeare *The Tempest*» (Davis, 1997:xvi). Luego continuó escribiendo poesía y obras teatrales, y se retiró de la política en 1993. A través de sus trabajos y actividades políticas, Césaire fue y sigue siendo un hombre que inspira a muchos —sobre todo aquéllos de su tierra natal, tales como Frantz Fanon y Edouard Glissant.

2.3.2 Discurso sobre el colonialismo

La poética de Césaire se apoyaba en un análisis riguroso del colonialismo, y esto lo demostró con contundencia en su libro *Discours sur le Colonialisme*, «que debe verse como un *texto fundador* para la crítica

postcolonial» (Moore-Gilbert *et al.*, 1997:73; énfasis agregado). Publicado primera vez en 1950, el libro es indiscutiblemente uno de los análisis más importantes del colonialismo que se produjeron en el periodo de la post-guerra; además, continúa siendo el trasfondo en el que subyace el trabajo de Frantz Fanon, particularmente en cuanto a su crítica moral y cultural de occidente, y de las normas hipócritas de la cultura occidental con respecto al racismo y al humanismo (Young, 2001).

Al principio, Césaire aclara que su objetivo en este libro es explorar y desenmascarar la relación entre la civilización y el colonialismo europeos. Defiende por lo tanto que la implicación de muchos valores de la civilización europea en la empresa colonial, que se basaba en la violencia bárbara y brutal, ha llevado a muchas consecuencias desastrosas tanto para los colonizadores como para los colonizados. Esta situación inevitablemente dio por resultado un colonizador descivilizado y un colonizado deshumanizado.

El significado del libro, entonces, es doble: es el discurso de Césaire sobre los estragos materiales y espirituales que causa el colonialismo, y también es una crítica al discurso colonial. Anticipando la aparición de la crítica post-colonial actual, Césaire desvela cómo la circulación de la ideología colonial —basada en una jerarquía cultural y racial— era esencial para el dominio colonial al igual que el uso del poder militar, la violencia, la tortura y el trabajo forzado.

Como se ha señalado anteriormente, Césaire en su libro se propone explorar y desenmascarar la relación entre la civilización y la colonización europeas. Esto le lleva, en primer lugar, a afirmar que lo esencial es pensar francamente —es decir, peligrosamente— y contestar claramente la siguiente pregunta «inocente»: «¿qué es, fundamentalmente, la colonización?» (Césaire, 1972:10). Afirma seguidamente que en ningún sentido puede interpretarse como evangelización, una empresa filantrópica, un combate contra la ignorancia, la enfermedad y la tiranía, o un esfuerzo para extender la fuerza de la ley.

En esencia, el colonialismo no puede ser ninguna de estas cosas, dado que los agentes decisivos en la empresa colonial eran el aventurero, el pirata y el comerciante, a pesar de la sombra funesta de algún modo de civilización que se le hacía acompañar. Lo que es el colonialismo, a fin de cuentas, es una empresa motivada por cierta «pedantería cristiana» que hablaba con gran autoridad de «las ecuaciones indignas *cristianismo = civilización, paganismo = salvajismo*» (1972:11; énfasis en el original), que solo produjo consecuencias colonialistas y racistas abominables cuyas víctimas eran los indios, los asiáticos y los africanos.

Césaire declara que su crítica no se dirige a los grandes logros de la civilización occidental, sino a la implicación indefendible de ésta en las prácticas e ideologías violentas de la empresa colonial. Dice de manera notable, que:

I admit that it is a good thing to place different civilizations in contact with each other; that it is an excellent thing to blend different worlds; that whatever its own particular genius may be, a civilization that withdraws into itself atrophies; that for civilizations, exchange is oxygen; that the great good fortune of Europe is to have been a crossroads, and that because it was the locus of all ideas, the receptacle of all philosophies, the meeting place of all sentiments, it was the best centre for the redistribution of energy. But then I ask the following question: has colonisation really placed civilisations in contact? Or, if you prefer, of all the ways of establishing contact, was it the best? I answer no (Césaire, 1972:11; énfasis en el original).

La conclusión principal es que hay una *distancia infinita* entre la colonización y la civilización; porque la colonización es simple y puramente la negación de la civilización. Dado que la civilización, en cierto sentido, consiste en la promoción de la dignidad y los valores humanos, el colonialismo funciona solamente para *descivilizar* a los colonizadores, en el sentido más exacto de la palabra, y para degradarlos avivando en ellos los instintos enterrados de codicia, violencia, odio de la raza y el relativismo moral.

En caso de que su asección parezca simple, Césaire excava el archivo del colonialismo europeo y presenta un relato de los horrores que han perpetrado las fuerzas colonialistas: las orejas y las cabezas cortadas, las aldeas arrasadas, las invasiones góticas, las ciudades destruidas.... Éstas son imágenes indelebles que no pueden pasarse por alto, porque demuestran que la colonización «deshumaniza incluso al hombre más civilizado» (1972:20).

Esto lo evidencia muy claramente la conquista colonial que se basa en el desprecio por el nativo, y se justifica por este desprecio. Césaire explica que para tranquilizar su conciencia, los colonizadores adquieren el hábito de ver a los colonizados como *animales*; acostumbrándose a tratar a los colonizados

como animales, los colonizadores tienden «objetivamente a transformarse [ellos mismos] en animal[es]» (1972:20). De hecho, es este «efecto bumerang» de la colonización el que quería resaltar. Como se verá con posterioridad, Frantz Fanon recoge este tema cuando analiza la naturaleza cíclica de la violencia en el contexto colonial.

Debido a los propios efectos deshumanizadores de la colonización en los propios europeos, Césaire declara que la Europa colonialista se dirigía ineludiblemente hacia el salvajismo. El colonialismo así no era más que el preludeo al nazismo, que era el resultado lógico del proceso colonial. En este sentido, explica que los europeos quedaban sorprendidos por la naturaleza bárbara del nazismo, olvidándose de que ellos mismos habían tolerado prácticas bárbaras similares e incluso las habían causado a muchos pueblos durante muchos siglos. Afirma con contundencia que:

People are surprised, they become indignant. [Nazism] is barbarism....yes, but that before they were its victims, there were its accomplices; that they tolerated that Nazism before it was inflicted on them, that they absolved it, shut their eyes to it, legitimised it, because, until then, it has been applied only to non-European peoples (Césaire, 1972:14).

Césaire mantiene además que lo que no puede perdonarse al nazismo no es realmente que cometió crímenes contra «el ser humano» o humilló «al ser humano» como tal, sino que ofendió y humilló «al hombre blanco». La verdad, sin embargo, es que lo que aplicó el nazismo a Europa eran solamente «los procedimientos coloniales que hasta entonces habían sido reservados

exclusivamente para los árabes de Argelia, los coolíes de la India y los negros de África» (1972:14).

Aunque uno no pueda estar de acuerdo completamente con algunas de estas declaraciones, lo que Césaire quiere mostrar es su descontento con el pseudo-humanismo occidental cuyo concepto tanto de lo humano como de sus derechos ha sido —y todavía es— limitado, incompleto y parcial. Afirma por lo tanto que, puesto que nadie coloniza inocentemente, «la nación que coloniza... la civilización que justifica la colonización —y por consiguiente la fuerza— es ya una civilización enferma» (1972:18). A ser así, solo puede progresar de una consecuencia a otra, de una repudiación a otra, y un día se encontrará con su Hitler, es decir su castigo.

En suma, Césaire quiere mostrar muy claramente que solo *después* de haber sufrido los horrores del nazismo durante la segunda guerra mundial los europeos empezaron a comprender la magnitud de la violencia que causaban a otros pueblos y naciones. ¡Era de hecho un tremendo precio que los pueblos y las culturas colonizadas tenían que pagar para que finalmente la conciencia de Europa se diera cuenta de sus propias atrocidades!

En su análisis de la situación colonial, Césaire sugiere que es un espacio en donde tanto los colonizadores como los colonizados están atrapados en un ciclo de negaciones y prácticas deshumanizadoras. Como consecuencia, entre colonizadores y colonizados hay solo un sitio para el trabajo forzado, la intimidación, la presión, el desprecio, la desconfianza, la

arrogancia y las masas degradadas. En otras palabras, no hay ningún contacto *humano*, sino relaciones de dominación y sumisión que convierten al colonizador en amo y al nativo en instrumento de producción. De esta manera, la colonización puede representarse por la ecuación siguiente: «la colonización = la “cosificación”» (1972:21).

A pesar de la historia y la realidad crueles del colonialismo, Césaire dice que hay muchos en Europa que están intentando justificar la empresa colonial europea *a posteriori*, refiriéndose al progreso material obvio que se ha logrado en ciertas áreas bajo el dominio colonial: la curación de enfermedades, la mejora en los niveles de vida, la construcción de largas carreteras, de canales y de vías férreas y así sucesivamente. Afirma, sin embargo, que la cuestión esencial del colonialismo no trata de logros materiales sino de:

Societies drained of their essence, cultures trampled underfoot, institutions undermined, lands confiscated, religions smashed, magnificent artistic creations destroyed, extraordinary possibilities wiped out.... Millions of men torn from their gods, their land, their habits, their life.... Millions of men in whom fear has been cunningly instilled, who have been taught to have an inferiority complex, to tremble, kneel, despair, and behave like flunkys (Césaire, 1972:21-22; énfasis en el original).

Como se verá posteriormente, en su libro *Peau noire, masques blancs*, Frantz Fanon vuelve a analizar con profundidad este aspecto particularmente deshumanizador del colonialismo y los complejos de inferioridad asociados que incorpora en los nativos colonizados.

De manera similar a la posición adoptada por los teóricos del «subdesarrollo» de los años setenta, Césaire observa además y de modo

notable que: «... la gran tragedia histórica de África ha sido no tanto que tardó en establecer contacto con el resto del mundo, sino *la manera* en la que ese contacto se llevó a cabo» (1972:23-4; énfasis agregado). Enfatiza otra vez más que la cuestión fundamental no trata de si las civilizaciones, culturas y sociedades deben interactuar entre sí —algo que él cree que es esencial e inevitable. Más bien, se trata de la manera en la que debe llevarse a cabo esta interacción y de los valores que deben regir este proceso que no debe en absoluto basarse en algunos supuestos etnocéntricos como ha mostrado la experiencia colonial europea.

En conclusión, las implicaciones políticas del análisis de Césaire consistían en la necesidad de derrocar al colonialismo y reemplazarlo por una nueva cultura, que adoptaría tradiciones no-occidentales y también lo mejor que podría ofrecer la modernidad europea. Césaire, como haría luego su ex-alumno Frantz Fanon, estaba convencido de que solo el Tercer Mundo podría preparar el camino para una nueva sociedad. Había perdido prácticamente toda la fe en Europa y el viejo humanismo así como sus supuestos de universalidad, optando así por redefinir «lo universal» de una manera que no diera privilegio a Europa, sino que «se fundamentaría en el respeto a los pueblos y las culturas...» (Césaire, 1972:60).

2.4 FRANTZ FANON

2.4.1 Nota biográfica

Como elemento necesario para cualquier estudio del trabajo del autor en su conjunto, se presentará aquí una nota biografía de Frantz Fanon. Esto es sobre todo porque eran sus experiencias de vida las que habían influido considerablemente en el desarrollo de su pensamiento y esto, a su vez, orientaba toda su práctica política y revolucionaria.

Frantz Omar Fanon¹⁸ nació en una familia negra de clase media en Forte-de-France, la capital de la entonces colonia francesa de la Martinica, el 20 de julio de 1925. Su padre era de origen indio-martiniqués mixto, mientras que su madre, hija de padres de sangre mixta, era de origen alsaciano¹⁹.

Los Fanons promovían el idioma y la cultura francesa entre sus hijos²⁰ alentándoles a identificarse más con esta cultura que con sus tradiciones de base africana (Wyrick, 1998). Frantz era un niño sensible y dotado y, por lo tanto, consiguió matricularse en la prestigiosa *Lycée Schoecler* donde le daba clases Aimé Césaire, el autor de *Discours sur le Colonialismo*, una obra que luego llegó a ser un punto de referencia para Fanon, entre otros²¹.

¹⁸ Esto es su nombre completo según el sitio web de *Britannica*: ["Fanon, Frantz" *Encyclopædia Britannica* from Encyclopædia Britannica Premium Service. <<http://www.britannica.com/eb/article?eu=34299>>, [Fecha de acceso 18-05-2003].

¹⁹ El nombre de Fanon, Frantz, refleja claramente este origen alsaciano.

²⁰ Fanon era el cuarto y el menor de cuatro niños y el medio de unos ocho hijos; era también el que tiene la piel más oscura de toda la familia (Gendzier, 1973:11)

²¹ En su primer libro, *Peu noir, masques blancs*, (1952) y su ensayo *Antillais et Africaines*, Fanon reconoce claramente la influencia de Césaire tanto en él como en sus obras (Zahar, 1976:7).

En 1943, Fanon se marchó de Martinica cuando se ofreció a luchar con las fuerzas francesas libres en la segunda guerra mundial. Antes de que saliera con los franceses un amigo suyo intentó disuadirle de arriesgarse su vida para una «guerra “del hombre blanco”», pero Fanon le contestó con una frase célebre diciendo que: «cada vez que la libertad esté en peligro, todos estamos interesados, seamos blancos, negros o amarillos; y cada vez que la libertad esté sitiada, no importa donde, yo me comprometeré completamente.» (citado en Wyrick 1998:10). Esta convicción fuerte llegó a marcar todos sus trabajos subsecuentes así como sus compromisos políticos.

En el invierno de 1945, fue herido en una batalla y le condecoraron con la *Croix de Guerre* por su conducta brillante en el combate. Lo que parecería irónico más tarde era que la medalla fue otorgada por el Coronel Raoul Salan que luego llevaría la ofensiva francesa contra los combatientes argelinos con los que se aliaría Fanon.

Después de la guerra, volvió a la Martinica para terminar sus estudios secundarios y estudiar filosofía (Young, 2001). En 1947, decidió aprovecharse de una beca de los veteranos de guerra para estudiar en Francia. Se matriculó en medicina psiquiátrica en Lyon, donde era uno de los 20 estudiantes negros en una clase de 40 estudiantes.

En 1952, empezó su noviciado en un pequeño hospital local, y el mismo año publicó su primer libro *Peau noire masques blancs* (piel negra y máscaras blancas) que surgió de su experiencia con el racismo francés. Luego consiguió

un trabajo en el hospital de Alban-de-Lozere, donde estuvo bajo la tutoría de un emigrante catalán, el psiquiatra François Tosquelles, quien insistía en que había que entender a los pacientes dentro del contexto de su familia y comunidad. Según su hermano, Joby Fanon, Frantz se influenció profundamente por la ola de la literatura y la filosofía existencialista que circulaba en la Francia de la post-guerra. Fue durante este tiempo que leía a Sartre, Heidegger, Jaspers, Kierkegaard y Freud así como a Lenin, Marx, y Trotsky (Gendzier, 1973).

Después de haber obtenido el rango de *jefe de servicio* que le calificó para ser el director de un hospital psiquiátrico francés, Fanon escribió a Léopold Senghor (quién era amigo de Aimé Césaire y sería presidente de Senegal en 1960) pidiéndole un puesto de trabajo en Senegal, pero Senghor no le contestó. Un año después de su matrimonio en octubre de 1952 con una mujer francesa, Marie Joséphe (Josie) Dublé, Fanon aceptó una oferta para trabajar como director del hospital psiquiátrico del Blida-Joinville en Argelia, el hospital más importante en África de entonces (Zahar, 1979).

Cuando estalló la guerra argelina de liberación en noviembre de 1954, Fanon suministraba, en secreto, medicamentos a los combatientes y entrenaba a los enfermeros y enfermeras del FLN (Frente de Liberación Nacional). En su capacidad de doctor, trataba a ambas partes: las víctimas argelinas de la tortura y sus verdugos franceses. Comprendió inmediatamente que la sociedad colonial era aberrante y que los problemas de sus pacientes eran una consecuencia de una patología social y no personal.

Esta comprensión consolidó su alejamiento del punto de vista colonial francés y, en 1956, dimitió oficialmente de su trabajo con el gobierno francés. Su carta de dimisión (que fue dirigida a Robert Lacoste, el ministro francés que encabezaba el reino de terror contra los argelinos) resume su teoría de la psicología de dominación colonial y muestra su convicción que la misión colonial era incompatible con la práctica ética de la psiquiatría:

If psychiatry is the medical technique that aims to enable man no longer to be a stranger to his environment, I owe it to myself to affirm that the Arab, permanently an alien in his own country, lives in a state of absolute depersonalization... The events in Algeria are the logical consequences of an abortive attempt to decerebralize a people... A society that drives its members to desperate solutions is a non-viable society, a society to be replaced (Fanon 1961a:53-54; énfasis argegado).

La carta demuestra claramente que Fanon era profundamente consciente del tremendo impacto de la dominación colonial en la vida de los argelinos, así como de las reacciones desesperadas que les obligaban a tomar. De hecho, era esta convicción firme la que fundamentaría, en una fase posterior, su visión acerca de la violencia anticolonial. Su carta de dimisión fue contestada con una orden de expulsión, y Fanon con su familia tuvo que salir hacia Túnez, donde continuaría su trabajo psiquiátrico y empezaría trabajar abiertamente con el FLN, editando su periódico *El Moudjahid*.

En 1959, mientras estaba organizando servicios médicos en una región militar en la frontera argelino-marroquí, sufrió un accidente de automóvil y tuvo graves lesiones. Le enviaron a Roma para buscar tratamiento donde evitó milagrosamente dos intentos de asesinato organizados por los servicios secretos franceses.

En 1960, fue nombrado embajador en Ghana por el gobierno argelino en el exilio. Mientras estaba allí, descubrió a los finales de 1960 que tenía leucemia. En los principios de 1961 empezó escribir su obra que sería luego su denuncia más ardiente contra la condición colonial, es decir *Les damnés de la terre* (Los condenados de la tierra). Tomó un descanso corto para viajar a Roma donde se encontró con Jean-Paul Sartre y Simone de Beauvoir para discutir el prefacio de este texto, que Sartre aceptó escribir con entusiasmo. Según Gordon *et al.* (1996) y Wyrick (1998), el libro fue escrito exactamente en diez semanas.

Cuando Fanon acabó *Les damnés de la terre*, su leucemia había empeorado dramáticamente. Por fin, lo convencieron buscar tratamiento médico en los EE.UU. Llegó a Washington el 3 de octubre de 1961 y la CIA le confinó en su cuarto en un hotel donde fue interrogado y se le negó acceso al tratamiento médico durante diez días (Young, 2001:275). Se le ingresó finalmente en un hospital, donde recibió algún cuidado médico, y pudo darle un vistazo a las primeras pruebas de *Les damnés de la terre*. Pero su leucemia estaba sin remedio y Fanon murió en Bethesda, Maryland, el 6 de diciembre de 1961 a la edad de 36 años.

Su cuerpo fue trasladado en avión a Túnez y se pasó secretamente a Argelia, donde fue enterrado de acuerdo con sus deseos en una tumba poco profunda en un campo de batalla. En una carta, escrita unos días antes de su muerte, decía: «no somos nada en la tierra si no somos en primer lugar esclavos de una causa, la causa del pueblo, la causa de la justicia y la libertad»

(citado en Gordon *et al.* 1996:5). Tres meses más tarde Argelia logró su independencia y el hospital Blida-Joinville fue denominado el hospital Frantz Fanon.

Además de los dos libros citados anteriormente, Fanon escribió también *L'An Cinq de la Révolution Algérienne* (El año cinco de la revolución argelina), publicado en 1959, y *Pour la Révolution Africaine* (Para la revolución africana) publicado en 1961.

En general, la trayectoria teórica de Fanon atraviesa diversas disciplinas como la filosofía, la psiquiatría, la sociología y la literatura. Su trabajo continúa teniendo una gran influencia en los teóricos post-coloniales actuales, notablemente en Homi Bhabha y Edward Said. En particular, como señala Young (2001:275), la preocupación en los trabajos post-coloniales por la experiencia humana individual y la identidad cultural dentro del campo más objetivo de la historia es en parte el resultado de la influencia del propio Fanon quien ha asumido un lugar central en la teoría post-colonial.

2.4.2 La psicología del racismo y la dominación colonial

En su primer libro publicado en 1952, *Peau noire, masques blancs* (piel negra máscaras blancas) que fue originalmente titulado «*Un ensayo para la desalienación del negro*», Fanon introduce lo que podría considerarse un giro paradigmático en el análisis del colonialismo. Su contribución consiste principalmente en ampliar el análisis del sistema colonial de una mera

investigación de los factores políticos, culturales y económicos, enfocados por muchos teóricos del colonialismo y de la descolonización, a un análisis psicológico y fenomenológico.

Además, su énfasis en el hecho de que la relación colonial también se revestía de fantasías, sueños y deseos sexuales y por tanto era susceptible del examen psicoanalítico se ha convertido últimamente en unos análisis más sofisticados por parte de críticos tales como Homi Bhabha (1985) y Robert Young (1995). El libro, como el propio Fanon declara, es principalmente un «estudio clínico» que procura detallar los procesos culturales e ideológicos, y las presiones que crean en muchos grupos de gente negra el deseo de «blanquearse», así como los sentimientos traumáticos de auto-alienación.

Poco después de su llegada a Francia, Fanon vivió un incidente que era muy revelador para él y que se refleja mucho en *Peau noire, masques blancs*. Una muchacha, acompañada por su madre, ve a Fanon y exclama, «! Mira, un Negro!... ¡Mira, un Negro!... ¡Mira, un Negro!... ¡Mamá, mira al Negro! ¡Me da miedo!» (Fanon 1967:111-12). Este mismo incidente le demostró a Fanon que el racismo y la Negrofobia, por así decirlo, eran muy penetrantes en la cultura y la sociedad francesas.

Esta obra de Fanon parece reflejar por tanto muchos aspectos de su experiencia personal, así como su gran interés en examinar las maneras en las que la relación del colonizador/colonizado se normaliza como psicología. Debido a su educación y su formación cultural, el joven Fanon se veía a sí

mismo como francés, pero su encuentro con el racismo francés le dejó totalmente desilusionado y profundamente sospechoso de que Francia representara algún tipo de libertad, igualdad o fraternidad.

Gendzier (1976:4-5) señala que Fanon era un Martiniqués blanqueado por la colonización pero negro a los ojos del colonizador, y este hecho vino a formar decisivamente sus teorías psicológicas sobre el aparato cultural racial y colonial opresivo.

Fanon insiste, al principio, que la categoría «blanco» depende para su estabilidad de su negación, «negro». Ninguna existe sin la otra, y las dos se crearon en el momento de la conquista imperial. Localiza así el punto histórico en el que ciertas formaciones psicológicas se hicieron posibles, y aporta un análisis importante de cómo los sistemas culturales específicos históricamente pueden perpetuarse como modos de pensar que a su vez condicionan la conciencia individual y colectiva de las personas.

En otras palabras, para él los problemas fundamentales que enfrenta la gente negra, tal como la severa auto-alienación, son indiscutiblemente el resultado de la subyugación colonialista. Ésta es la razón por la cual enfatiza «que el hecho de la sumisión de las razas blancas y negras ha creado un complejo psico-existencial masivo. Espero que, al analizar este complejo, pueda destruirlo» (1967:12).

Escribiendo como un hombre negro sumiéndose en un mundo blanco dominante seguro de su supremacía, Fanon intenta diseccionar lo que él llama «la condición colonial» con la esperanza de que pueda superarla. Lo que veía era que en este espacio maniqueo, que abarcaba tanto el mundo europeo como el mundo no-europeo, el blanco estaba atrapado en su «blancura» y el negro en su «negritud», cada uno desempeñando un papel fijo ante el otro. El objetivo final para él era el de intentar escaparse de este mundo maniqueo, y, al hacerlo, acabar la tragedia humana continua que ocasiona esta situación en ambos lados de la división colonial.

Un tema principal al que Fanon da una gran importancia es el papel del idioma colonial que forma la conciencia de los colonizados que lo hablan. Para él, «hablar es estar en posición de usar una cierta sintaxis, de comprender la morfología de este o aquel idioma, pero significa sobre todo el hecho de asumir una cultura, soportar el peso de una civilización» (Fanon, 1967:17-18). Hablar francés significa así que uno o una acepta, o está forzado a aceptar, los valores de la cultura francesa.

En este sentido, según él, cada pueblo colonizado en cuyo alma se creó un complejo de inferioridad por la muerte de su originalidad cultural nativa, se encuentra enfrentado con el idioma de la nación «civilizadora» mediante el cual los colonizados supuestamente «se elevan de su estado de la selva en proporción a su adopción» (1967:18) de las normas culturales metropolitanas.

Basándose en su análisis del idioma colonial, Fanon procede a explorar los supuestos culturales que sostienen el inconsciente blanco que identifica la negritud con todos los tipos del mal y el pecado, así como los efectos de éstos en la psique de la gente negra. Afirma claramente que,

In Europe, whether concretely or symbolically, the black man stands for the bad side of the character. As long as one cannot understand this fact, one is doomed to talk in circles about the "Black problem". Blackness, darkness, shadow, shades, night, the labyrinths of the earth, abysmal depths... In Europe...the Negro is the simple of sin. The archetype of the lowest values is represented by the Negro (Fanon, 1967:188-9).

En contraste, Fanon se pregunta «¿en francés no se atribuye siempre la blancura en los símbolos a la justicia, la verdad, la virginidad?» (180). Estos supuestos culturales son por consiguiente profundamente interiorizados por la gente negra y colonizada que luego se le incita a renunciar su negritud, y a identificarse, de manera inauténtica, con la blancura —poniéndose así una máscara blanca, o una «personalidad» blanca²². Con el paso de tiempo, se desarrolla un sentimiento de desarticulación fundamental entre la conciencia de la gente negra y su cuerpo, poniéndola así en una situación de auto-alienación completa.

Es revelador notar aquí que el interés de Fanon en exponer la construcción social de la negritud y sus tremendos efectos en las psiques de la gente negra viene de su visión de que tales construcciones tienen un poder perceptible para condenar a ciertos grupos de la sociedad a formas perpetuas de dominación y justificar su aniquilación cultural.

²² La palabra española «personalidad» y su equivalente en francés «*personnalité*» vienen de «*persōna*» en latín que significa «máscara de actor» (*Real Academia Española*).

En este contexto, refuerza su análisis de la psicología del racismo y la dominación colonial mediante el análisis del tema de la resistencia a las prácticas y discursos raciales y coloniales. Un primer modo de resistencia que defiende en este aspecto consiste esencialmente en la liberación de la gente negra de ella misma por medio de la superación del complejo psico-existencial masivo que ha sido obligada a interiorizar en su interacción con el mundo blanco.

Esto significa, prácticamente, liberarse de sus máscaras blancas, romper los espejos deformados y mirarse firmemente como seres humanos libres. Significa también la resistencia absoluta a la caracterización maniquea de la negritud como un mal, y a todo tipo de dicotomías que genera la oposición colonial entre el colonizador blanco y el colonizado negro.

Dado que todo el inconsciente colectivo no depende de la herencia cerebral, sino que es el resultado de la imposición de una cultura, la posibilidad de acción consiste así «en las manos de aquéllos [negros y blancos] quienes tienen la voluntad de librarse de las raíces carcomidas de las estructuras» (Fanon, 1967:11) de la opresión racial y colonial. Sin embargo, Fanon reconoce los límites de la resistencia no-física así como la concepción vanguardista del papel de la teoría:

I do not carry innocence to the point of believing that appeals to reason or to respect for human dignity can alter reality. For the Negro who works on a sugar plantation in Le Robert, there is only one solution: to fight. He will embark on this struggle, and he will pursue it, not as the result of a Marxist or idealistic analysis, but quite simply because he cannot conceive of life otherwise than in the form of a battle against exploitation, misery and hunger (Fanon, 1967:224).

Childs y Williams (1997) han señalado que la alabanza por parte de Fanon del poder del trabajo teórico, por un lado, y su subestimación de su efectividad por otro, pueden verse como una calidad característica del trabajo del autor que es susceptible de diferentes interpretaciones. A su juicio, esto podría ser una indicación de su conciencia del hecho de que el poder y la importancia de la teoría no son ni universales ni garantizadas, y de que adoptar otras formas de oposición a veces puede ser la única alternativa apropiada.

Aunque Fanon enfatiza en su libro la importancia de las fuerzas históricas en las situaciones que analiza, expresa también —quizás paradójicamente— su deseo de trascender la historia y escapar de sus constreñimientos. Escribe que «no soy prisionero de la historia. No debo buscar el significado de mi destino allí... En el mundo a través del que viajo, estoy creándome eternamente» (1967:229).

Esta posición claramente lo pone en oposición a las visiones de la *négritude*, particularmente a su búsqueda de una identidad negra a través de la recuperación de las grandes culturas africanas del pasado. Para él, «es el hombre blanco quien crea al negro. Pero es el negro quien crea la negritud» (Fanon, 1989:47). Esto significa que las construcciones que inculcan el racismo blanco y el colonialismo en las mentes de la gente negra a su vez producen el mito de una unidad que es la *négritude*. Dicho de otra manera, según Fanon, la afirmación por parte de la *négritude* de la identidad negra consiste en una simple inversión, una re-apropiación de las construcciones estereotípicas blancas de la cultura negra.

Sin embargo, en este trabajo y otros Fanon parece haber reconocido implícitamente la *négritude* como una forma necesaria de resistencia contra los planes coloniales, aunque aclaró que procuraba en su trabajo ir más allá de sus planteamientos, ya que representaba para él una orientación más hacia el pasado que hacia el futuro. Su visión para superar las problemáticas de la *négritude* conllevaba sin embargo algunos problemas. Sonia Kruks (1996) señala que los argumentos de Fanon en este sentido parecen apoyarse en la concepción trascendental más radical de la libertad como la desarrolla Sartre en su obra *el Ser y la Nada*.

En conclusión, puede defenderse que el objetivo principal de Fanon en *Peau noire, masques blancs* no era solo aportar un análisis de la relación entre la piel negra y las máscaras blancas y las implicaciones de esta situación para las psiques de la gente negra. Era también una investigación de la cuestión de si efectivamente eran posibles relaciones normales entre los negros y los blancos —aparte de las pieles y las máscaras.

Una lectura completa de su trabajo indica que creía implícitamente que sí eran posibles, aunque era difícil lograrlo. Para ello era indispensable que la decepción política y psicológica practicada por los negros y los blancos, y las estructuras que sostenían sus relaciones, se cuestionaran y se expusieran para ser transformadas.

A base de este cuestionamiento, desarrolló así una nueva síntesis para entender, de modo psicológico, las complejidades de las relaciones blanco-

negras en un contexto colonial. Enfatizó en este sentido que la destrucción del sistema rígido de la relación negro-blanca implicaría individualmente una lucha constante por el reconocimiento, y colectivamente un proceso de redescubrimiento y re-evaluación del pasado de los individuos.

Por fin, esto supondría la destrucción de todo el sistema colonial para preparar el camino hacia la afirmación de la identidad auténtica de las personas. Señala que, «todas las formas de explotación son idénticas, porque son todas aplicadas contra el mismo «objeto» el hombre.... [el] problema mayor, básico... es el de restaurar al hombre a su lugar apropiado» (Fanon 1967:88).

Obviamente, hay un grado de abstracción en este primer esfuerzo para detallar el proceso libertador a través del cual los colonizados y la gente negra lograrían su autenticidad. Gordon (1997) indica que esto podría ser una consecuencia de la dependencia analítica de Fanon en las estructuras ontológicas de la conciencia con el fin de imaginar posibilidades para superar el poder de la violencia psicológica colonial.

Sin embargo, Fanon se dio cuenta más tarde de que la dominación racial y colonial y sus múltiples consecuencias se arraigaban en el ámbito histórico-político, y esto le hizo alejarse de la insistencia en los esfuerzos individuales encaminados hacia la auto-afirmación como una estrategia para la liberación. Para él, la acción histórica concreta, y en particular la acción revolucionaria, era lo que podría facilitar la única salida —una posición que

analizó a fondo en sus trabajos más tarde, sobre todo en *Les damnés de la terre*.

2.4.3 La violencia anticolonial

Sin duda, la cuestión de la violencia anticolonial que plantea Fanon en su libro ampliamente conocido *Les damnés de la terre* (1961)²³ (Los condenados de la tierra) es un aspecto sumamente importante en sus obras, y no es de extrañar que haya llamado la atención de muchos comentaristas. Además es un tema que se ha usado a menudo como un pretexto para elogiar o condenar fácilmente al autor Gendzier (1973), o simplemente como una manera de reducir el propio Fanon de un pensador complejo a un mero «apóstol de la violencia» Gordon (1996).

Lo que se defiende aquí, sin embargo, es que para comprender las complejidades de este tema específico, el trabajo de Fanon en su conjunto debe juzgarse en su contexto histórico propio, concretamente en lo que se refiere a las exigencias de la dominación colonial que lo accionaron. En particular, su ferviente apoyo al anticolonialismo y su adhesión a la contra-violencia revolucionaria no deben apreciarse solamente en el contexto de la revolución argelina en la que Fanon participó activamente y obtuvo un profundo conocimiento de su funcionamiento interno. También deben comprenderse en el contexto de las guerras violentas de liberación que se emprendían en el

²³ Según Wyrick (1998:99), el libro ha sido traducido a 25 idiomas y de él se vendieron millones de copias por todo el mundo.

continente africano como la rebelión de Mau-Mau en Kenya y las guerras de guerrillas en las colonias portuguesas, entre otras.

Lo que es importante notar además es que su interés en la violencia dentro del contexto colonial marca de hecho una transición en su enfoque analítico del autoanálisis (muy evidente en su primera obra) al análisis de los problemas de la sociedad —una transición de la identidad racial a la identidad nacional.

En este aspecto, es también significativo destacar su idea, que fue desarrollada durante la fase argelina de su vida, de que la conciencia debe traducirse finalmente en una acción. Esto lo llevó a creer firmemente que el objetivo esencial de la revolución al que se comprometía era la liberación de los colonizados y la reconstitución de su integridad, así como la restauración de su derecho tanto a su pasado como a su futuro. Es a base de esta visión, por lo tanto, que se debe abordar su análisis en lo relativo a la violencia anticolonial.

En su análisis, Fanon usa el término de violencia en contextos y significados diferentes que comprenden la fuerza, el daño físico y psicológico, la coerción y la praxis militante y radical, todos para describir fases diferentes de un proceso histórico determinado, a saber la descolonización.

Es importante subrayar, sin embargo, que a Fanon no le interesa aquí justificar el uso de la violencia, porque para él la violencia anticolonial es la consecuencia inevitable de la propia violencia colonial. Lo que le interesa

realmente es indagar la dialéctica de la violencia emprendida en el proceso de la descolonización y la lucha de resistencia, y sobre todo lo que podría llamarse el «efecto catártico» o emancipador de la violencia para los colonizados.

En su análisis del sistema colonial, subraya en particular que la violencia subyace en la estructura de la sociedad colonial. En términos concretos, en su esquema geográfico, el mundo colonial es un mundo maniqueo en el que las fronteras divisoras se señalan en cuarteles y estaciones de policía. Esta geografía maniquea se refleja más dramáticamente en las ciudades coloniales, donde los barrios limpios, bien-construidos y muy iluminados están al lado de los barrios sucios, destartalados y oscuros de los nativos. De acuerdo con esta disposición maniquea, los colonizadores vienen a ser así la encarnación del orden seguro y civilizado, mientras que los colonizados simbolizan el caos amenazante y primitivo.

Apoyándose en este planteamiento, Fanon ve esas diferencias físicas meramente como una expresión formal de la partición de la humanidad en la colonia. En caso de que esto parezca demasiado abstracto, se esfuerza por demostrar que las implicaciones de esta situación afectan considerablemente las relaciones humanas y la imagen que tanto los colonizadores como los colonizados tienen de sí mismos.

En la misma línea de razonamiento, afirma que todo el régimen colonial inherentemente debe su legitimidad y continuidad a la conquista y al uso de la fuerza brutal —de ahí el papel principal de la violencia. Argumenta, en este

sentido, que «su primera confrontación se ha desarrollado bajo el signo de la violencia y su cohabitación —más precisamente la explotación del colonizado por el colono— se ha realizado con gran despliegue de bayonetas y cañones» (Fanon, 1999: 28).

Por consiguiente, y puesto que «el colonialismo no es una máquina de pensar, no es un cuerpo dotado de razón, [sino] la violencia en estado de naturaleza» (47), solo se rendirá cuando se confronte con mayor violencia que reivindicarían los colonizados:

La violencia que ha presidido la constitución del mundo colonial, que ha ritmado [sic] incansablemente la destrucción de las formas sociales autóctonas, que ha demolido sin restricciones los sistemas de referencia de la economía, los modos de apariencia, la ropa, será reivindicada y asumida por el colonizado desde el momento en que, decidida a convertirse en la historia en acción, la masa colonizada penetre violentamente en las ciudades prohibidas (Fanon, 1999:31-2).

Por esa razón, y como defiende, «la descolonización es siempre un fenómeno violento» (1999:27). De hecho, es esta visión de la violencia en el contexto de la descolonización de la cual deriva su noción del «efecto catártico» o purificante de la violencia. Mantiene por lo tanto, aunque de manera discutible, que a través del proceso inevitablemente violento de la descolonización, los colonizados podrán no solo arrebatarse su libertad mediante la lucha de liberación sino también purgarse individualmente de la herencia colonial de inferioridad y sumisión.

Es decir, puesto que el colonialismo implica la creación de un mundo maniqueo en el que los colonizados se reducen permanentemente a un estado

inferior, reordenar esta situación de manera radical presupone necesariamente un cambio en la personalidad de los colonizados a través de la participación en actos de violencia. De hecho, es este aspecto «liberador» de su concepto de la violencia anticolonial el que ha resultado considerablemente polémico y difícil de sostener como forma adecuada de la lucha política y social.

En términos generales, su análisis, que esencialmente se concentra en el aspecto subjetivo de la descolonización, puede apreciarse esquemáticamente desde dos perspectivas principales: una individual y la otra colectiva.

Desde la perspectiva individual, propone que los colonizados viven en un mundo de continuas violencias físicas que los deshumanizan y violencias psicológicas que los oprimen y esclavizan, reduciéndoles a una identidad inferior dentro de un sistema maniqueo rígido. Bajo las condiciones de la opresión colonial, los colonizados serán forzados a «asumir» la violencia del colonizador, y a usarla contra el régimen colonial y sus estructuras.

Aunque Fanon no ofrece un análisis detallado de lo que realmente hace que los colonizados reivindiquen la violencia que los rodea, implica sin embargo que la violencia colonial se hace tan excesiva que empuja incluso a un pueblo desmoralizado y aterrorizado al límite. Para las personas de los países colonizados, señala, «el valor más esencial, por ser el más concreto, es primordialmente la tierra: la tierra que debe asegurar el pan y, por supuesto, la dignidad» (1999:35).

Asimismo, la negación de la cultura autóctona y el desprecio por cualquier manifestación cultural tanto activa como emocional contribuyen a engendrar pautas de conducta agresivas en los colonizados. Pero estos modelos de conducta son de carácter reflexivo; se diferencian mal y son anárquicos e ineficaces.

La explotación colonial, la pobreza y el hambre endémica empujan cada vez más a los colonizados a rebelarse de manera abierta y organizada. La necesidad de efectuar una ruptura abierta y firme se forma progresiva e imperceptiblemente y llega a estar sentida por la gran mayoría de los colonizados. Los eventos internacionales, el derrumbamiento de secciones enteras de los imperios coloniales así como las contradicciones inherentes en el sistema colonial, todas éstas fortalecen y sostienen la combatividad del colonizado promoviendo así la conciencia nacional.

Aunque Fanon tampoco detalla —quizás deliberadamente— cómo se llevará a cabo la violencia, defiende no obstante que la violencia reivindicada por los colonizados tiene un carácter purificante y restaurativo, puesto que pretende abolir las estructuras coloniales tanto mentales como físicas que se basan en la pura violencia. La violencia por consiguiente puede purgar los sentimientos de inferioridad e impotencia en los colonizados, y descargar las tensiones que se han instalado en sus cuerpos y mentes durante una vida de opresión violenta. Sostiene que, «en el plano de los individuos, la violencia desintoxica. Libera al colonizado²⁴ de su complejo de inferioridad, de sus

²⁴ Cabe notar que, en este trabajo, Fanon siempre usa el pronombre masculino (“le” en francés) para referirse a los seres humanos en general, salvo en ocasiones específicas en las que usa

actitudes contemplativas o desesperadas. Lo hace intrépido, y lo rehabilita ante sus propios ojos» (1999:73).

Mantiene además que la violencia revolucionaria produce la descarga física que necesitan los colonizados cuya energía muscular se ha bloqueado o canalizado negativamente por causa del confinamiento colonial. En efecto, lo que pretende aquí es invertir los términos del «la jerarquía violenta» del colonialismo (Young, 2001).

En otras palabras, sugiere que a través del hecho de ser actores de la violencia, los colonizados deshumanizados se vuelven sujetos por primera vez. La violencia funciona así como un tipo de psicoterapia para los oprimidos; ofrece una forma primaria de poder a través de la cual los sujetos evolucionan del estado de no-ser al estado de ser: de *objetos* a *sujetos*.

Por tanto, su justificación moral de la violencia parece derivarse del supuesto de que la violencia es una fase a través de la cual los colonizados tenían desgraciadamente que pasar para estar transformados psíquicamente. Esta transformación involucrará no solo a los colonizados sino también a los colonizadores, puesto que el complejo de superioridad es psicológicamente tan morboso como el de inferioridad.

Como han sugerido algunos comentaristas, al parecer Fanon se inspira aquí en el *Crepúsculo de los ídolos* de Nietzsche en el que el filósofo alemán

el pronombre femenino (“*la*” en francés) para hablar de las mujeres. Evidentemente, muchas feministas han criticado esta posición que no presta la debida atención a la diferencia en términos de género.

explica el efecto catártico de la violencia (Wyrich, 1998). Otros han señalado también que el concepto de la contra-violencia se deriva implícitamente de la filosofía de Sartre quien propone que la violencia emprendida por los colonizados contra el sistema colonial es sólo la violencia de los colonizadores que se pone en contra de ellos (Zahar, 1976).

Además de su efecto psicológico pretendidamente desintoxicante para los individuos, la violencia contribuye también, según Fanon, a la integración dinámica y la movilización de los grupos. Desde una perspectiva colectiva, la violencia frustra las políticas de *divide et impera* empleadas por el colonialismo y reúne regiones y grupos religiosos y étnicos en una oposición unida, engendrando así una política colectiva de liberación. Mantiene en este sentido que,

Esta praxis violenta es totalizadora, puesto que cada uno se convierte en un eslabón violento en la gran cadena, del gran organismo violento surgido como reacción a la violencia primaria del colonialista [...] introduce en cada conciencia la noción de causa común, de destino nacional, historia colectiva (Fanon, 1999:72-3).

Dado que Fanon cree en la violencia como un elemento crucial para la causa común revolucionaria, al parecer desconfía de los acercamientos políticos a la descolonización, sobre todo los arreglos negociados y no-violentos que los considera como maniobras ansiosas por parte de la elite colonizada para salvaguardar sus propios intereses derivados de la situación colonial (Wyrick, 1998).

De hecho, esta posición de Fanon ha sido a menudo descontextualizada de modo que han sacado de ella muchas conclusiones exageradas, aunque es muy evidente que él habla de una situación muy determinada: es decir, criticar la complicidad de los intelectuales nativos con la administración colonial, y particularmente su presunta defensa de los medios pacíficos de lucha.

Además, en ninguna parte de su obra se puede hallar una crítica explícita a las estrategias no-violentas o a la confrontación pacífica con el sistema colonial. Por supuesto, lo que se pretende aquí no es en absoluto defender a Fanon contra cualquier acusación, sino subrayar la necesidad de situar sus trabajos en su propio contexto y apreciarlos con todos sus matices.

Fanon igualmente cree que sólo los líderes que entienden las causas auténticas de la resistencia —falta de tierra, de comida y de dignidad— puedan unir rebeliones espontáneas en una lucha disciplinada contra el colonialismo, así como conducir una nueva nación con éxito a través del proceso de la descolonización. De no ser así, las fuerzas violentas que una vez se movilizaban contra el enemigo colonial podrían rebotarse y la nación se desharía por causa de guerras religiosas, tribales y políticas. Una mirada rápida a la situación política actual en África, repleta de guerras «tribales» y «étnicas», desvela evidentemente hasta qué punto era Fanon profético en su análisis del proceso de la construcción de la nación en el Tercer Mundo en la era de la post-independencia.

Analizando la situación colonial desde una perspectiva más amplia, Fanon defiende que, en vez de continuar unas guerras costosas, las potencias coloniales entran a menudo en relaciones neo-coloniales con sus antiguas colonias con el fin de mantenerlas en una situación de dependencia económica absoluta. Llama por tanto a una cartografía violenta que re-trace el mapa del orden colonial represivo donde la verdadera autonomía significaría que toda la estructura social, impuesta por el dominio colonial, debería cambiarse por completo.

Ésta es la razón por la cual sostiene que el objetivo de la lucha anticolonial es «destruir el mundo colonial» (1999:32) completamente de abajo para arriba. Como indica ya en 1959 Jean-François Lyotard que era uno de los analistas más lúcidos de la guerra de Argelia:

Quand un peuple colonisé abandonne les armes de la critique pour la critique des armes, il ne se contente pas de changer de stratégie. Il détruit, lui-même et immédiatement, la société dans laquelle il vivait, en ce sens que sa rébellion anéantit les rapports sociaux constitutifs de cette société (citado en Chalinad, 1991:24).

Según Fanon, la destrucción del mundo colonial no es suficiente en sí misma porque debe llevar necesariamente a la creación de nuevas relaciones, y por tanto «la descolonización realmente es creación de hombres nuevos» (Fanon, 1999:28). Esta creación no debe nada de su legitimidad a poderes sobrenaturales, ya que «la “cosa” colonizada se convierte en un hombre en el proceso mismo por el cual se libera» (28).

En pocas palabras, este es el resumen de lo que realmente es un análisis complejo y sumamente matizado de la violencia anticolonial y sus efectos psico-sociales para los colonizados que plantea Fanon en su obra. Este resumen pretende ofrecer de esta forma un enfoque integral de los argumentos principales del autor para ponerlos en tensión con las posiciones menos matizadas de aquéllos y aquéllas que lo acusan de glorificar la violencia por la violencia.

En este aspecto, por ejemplo, se defiende aquí que el *prefacio* de Jean-Paul Sartre de *Les damnés de la terre*, que propone una lectura sumamente radical de las opiniones de Fanon acerca de la violencia anticolonial, ha influido considerablemente en los lectores posteriores de los trabajos del autor. David Macey (2000) indica que la asociación de Fanon con la violencia es tan espontánea en Francia de modo que su idea de la violencia anticolonial ha sido trivializada y vista como un esfuerzo por justificar lo injustificable.

Vale la pena, por lo tanto, señalar que el análisis de Fanon en *Les damnés de la terre* se pone en la dialéctica entre el colonizador y el colonizado, y sobre todo en su relación que surgió en la violencia, y que fue perpetuada y luego disuelta por la misma violencia. Además, él hablaba en un tiempo y espacio determinados; era testigo de la descolonización violenta de un pueblo determinado que había sido colonizado violentamente. De este contexto surgió su análisis de la violencia como un medio para promover la justicia y, principalmente, la liberación psíquica.

Obviamente, esto no era una alabanza de la violencia por la violencia como argumentan algunos críticos, sino una conclusión deducida de un análisis de la violencia endémica en la situación colonial, que pretende realizar una transformación radical de la sociedad. Si su análisis y sus conclusiones son o no son generalizables es completamente otra cosa que pueda juzgarse por separado. En este sentido, a continuación se hará un esfuerzo por analizar las opiniones de Fanon en lo relativo a la violencia anticolonial a fin de discernir su lógica así como su relevancia para entender las realidades que analiza.

Puede defenderse, desde el principio, que no es cierto que la violencia que Fanon recomendaba para el individuo pudiera llevar a cabo las funciones psicológicas que proponía. Incluso él mismo presenta datos empíricos en su capítulo relativo a la «guerra colonial y trastornos mentales» que contradicen sus argumentos generales.

Por ejemplo, el caso del joven argelino que mata, a sangre fría, a la esposa de un torturador francés conocido, pero que no se siente liberado sino atormentado por este acto. Esto demuestra que justificar la violencia como parte de la exigencia de la lucha armada en un proceso de descolonización es una cosa; justificar actos individuales de violencia confiando en que liberen a aquéllos que los hagan es otra cosa bastante diferente.

Además, casi nadie de los argelinos del FLN, que compartían la lucha con Fanon, ha venido a justificar la guerra argelina, por ejemplo, porque liberaría a aquéllos que participaron en ella de las humillaciones del

colonialismo. Evidentemente, aquí no se trata de la necesidad de la lucha armada, sino del concepto de la violencia y su supuesto efecto catártico.

El tema principal en el caso de Fanon, por consiguiente, no es el de analizar la existencia de la violencia como tal, sino interrogar su moralidad y su hipotética eficacia política. Gendzier (1973:202) explica que la insistencia de Fanon en la violencia como solución se debe a su fracaso en permanecer fiel a su propio análisis a fondo de las raíces del complejo de inferioridad colonial que desarrolla en sus primeros trabajos.

Es quizás tentador imaginar al propio Fanon como una persona violenta que actuaría apasionadamente de acuerdo con su visión con respecto a la violencia y sus efectos redentores en quienes la practican. La verdad, sin embargo, es que «él nunca ha participado en ningún tipo de violencia» (Gendzier, 1973:202) del modo que consideraba una condición previa para la redención psico-social. Sartre y De Beauvoir asimismo señalan que, aunque era un defensor de la violencia como «el destino ineludible de un mundo luchando para librarse», Fanon estaba al mismo tiempo horrorizado por ella (citado en Young, 2001:298).

Lo que se plantea aquí, en conclusión, es que solo a través del análisis crítico y completo del trabajo de Fanon se puede juzgar hasta qué punto sus formulaciones reflejan –o pueden influir en—realidades sociales y políticas (sean vivas o deseadas) en su complejidad y mutabilidad.

Un punto de partida para esta tarea implicará necesariamente la conciencia de que fueron las experiencias muy cargadas de Fanon (primero en la Martinica y luego en Francia y por último en Argelia) las que habían formado su pensamiento y sus visiones teóricas. De forma concreta, fue su participación activa en la guerra de liberación argelina, que se describe como uno de los episodios más perturbadores y violentos en toda la historia del activismo anticolonial (Young 2001), la que constituyó su propia visión y defensa de la violencia anticolonial.

Para describir la violencia perpetuada en Argelia, Young afirma, por ejemplo, que incluso la palabra «violencia» aparece, en la mayoría de los casos, como «una palabra demasiado ... cerebral y muy rodeada de la dignidad de la conceptualización filosófica para describir la carnicería violenta, sádica y repugnante que sucedió en Argelia» (2001:277).

Lo que se sigue de esto, por ende, es la necesidad de resistir la tentación de escoger para el análisis solo los temas vistosos en sus obras —tal como el concepto de la violencia— mientras se ignora el tejido complejo de los contextos en los que se insertan. Esto es porque en ninguna parte de su libro, por ejemplo, es Fanon explícito sobre si él ofrecía una teoría general de la violencia o si proponía meramente supuestos contingentes en relación con el papel de la violencia en el contexto argelino —aunque, a mi juicio, la última interpretación parezca más probable.

De todos modos, se defiende aquí que las opiniones de Fanon con respecto al anticolonialismo en particular y la violencia en general son significativamente importantes por dos razones principales.

En primer lugar, él insiste en la naturaleza cíclica de la violencia en general y así en el hecho de que la violencia colonial engendra su propia contra-violencia. En segundo lugar, su análisis psicológico y político de las consecuencias tanto materiales como mentales de la dominación colonial, y de las reacciones desesperadas que provocan en los colonizados, plantea cuestiones legítimas sobre la utilidad política de la no-violencia en ciertas situaciones. Debe tenerse en cuenta que Fanon hablaba de la situación colonial en Argelia y su obvia defensa del uso de la violencia se justificaba claramente por lo que él veía como una confrontación de vida-y-muerte.

En su interpretación de corte Gramsciana del capítulo de Fanon sobre la violencia, Ato Sekyi-Otu (1996) enfatiza el argumento que plantea Fanon en lo relativo al maniqueísmo de la situación colonial. Según él, Fanon veía que el sistema colonial ponía a los colonizados en una situación en la que no había ninguna esfera pública o política, solo la pura violencia que inevitablemente daría lugar a la violencia anticolonial como la única respuesta a semejante situación.

Obviamente, no se pretende aquí en ningún sentido dar más o menos peso a los argumentos de Fanon en este aspecto. Lo que se procura, en cambio, es llamar la atención sobre hasta qué punto su visión acerca de la

violencia anticolonial nos pueda aportar algunas ideas útiles para hacer frente a muchas realidades políticas y sociales en el mundo actual.

La gran importancia de su trabajo consiste así en el hecho de que nos habla desde el punto de vista de aquéllos y aquellas que sufren las consecuencias materiales y mentales de todas formas de violencia, así como las reacciones múltiples que generan. Por supuesto, la cuestión principal no trata de si la necesidad de la violencia como una respuesta a los procesos de deshumanización que genera la dominación colonial —como defendía Fanon— tiene el mismo peso moral o estratégico que cualquier otra estrategia que pueda usarse en el mismo contexto.

Más bien, lo que debe subrayarse es la oportunidad que nos ofrece su análisis, sobre todo a los trabajadores y trabajadoras de/para la paz, para poner nuestras propias ideas en tensión con las visiones tanto de las víctimas de la violencia directa como de todos aquéllos y aquellas a quienes la violencia, en todas sus formas, constituye una parte fundamental de sus vidas diarias. Esta interrogación auto-reflexiva nos podría llevar a repensar de algún modo nuestras posiciones morales y análisis racionales con respecto a la compleja dinámica social y política de la violencia en nuestro mundo.

Al fin y al cabo, lo que es persistente cuando se lee a Fanon es indudablemente su constante llamada a hacer frente a nuestro tiempo tal como él hacía frente al suyo. Lo que puede tomarse de él, de esta forma, no es solo su análisis penetrante de la violencia anticolonial sino también, quizás más

significativamente, su furia compasiva e indignación hacia todas las formas de injusticia y ofensas a la dignidad y libertad humana que lo rodeaban. Fanon se identificó con los argelinos en su lucha que no era «orgánicamente» suya, no porque ellos pretendían ser blanqueados como los antillanos de *Peu noire, masques blancs*, sino porque estaban luchando para liberarse de la dominación y sumisión coloniales.

Es importante notar, sin embargo, que esta actitud indignante por parte de Fanon evoca de algún modo la afirmación que sostiene Vicent Martínez Guzmán (2001) en lo relativo a la necesidad de indignarnos contra las múltiples formas de discriminación —lo cual forma un principio de *la Filosofía para la Paz* en el que viene trabajando, y que trataremos en el capítulo cinco. En definitiva, Fanon ya se ha ido muy pronto, pero los condenados de la tierra de los que nos habló todavía están en todas partes sufriendo todas formas de violencia, injusticia y humillación.

2.4.4 Nuevo humanismo

La afirmación de que Fanon era un «apóstol de la violencia» (Gordon, 1967) o «un humanista de la violencia» (Gendzier, 1973) es excesiva y simplemente engañosa, porque no hace justicia a su pensamiento en su conjunto y complejidad. Sería razonable asimismo concluir que aquellos o aquellas que opinan así no han leído más allá del primer capítulo (de la violencia) de su libro, *Les damnés de la terre*.

Es verdad que Fanon empieza este mismo libro, como se ha expuesto anteriormente, hablando de la violencia anticolonial, pero lo concluye con un llamamiento exigente a un «nuevo humanismo». Entre el primer capítulo y la conclusión, examina temas tan diversos como las desventuras de la conciencia nacional, la cultura nacional, además de la guerra colonial y los trastornos mentales que causa. Sin embargo, es este tema relacionado con su visión acerca del «nuevo humanismo» el que ha sido ignorado por lo general —y sorprendentemente —en la mayoría de las evaluaciones críticas de su trabajo.

Para resaltar este aspecto menos mencionado del trabajo de Fanon, se hará en este apartado un esfuerzo para exponer en líneas generales su intento reconciliador y su visión humanista— sin la cual sería imposible apreciar debidamente tanto la amplitud como el valor del pensamiento de este activista y pensador.

Es pertinente subrayar, al principio, que Fanon constantemente ansiaba superar las estructuras socio-políticas inhumanas e inmovilizantes de la situación colonial así como sus fundamentos ideológicos. Esta búsqueda para ir más allá de esa situación con el propósito de prever un futuro más prometedor de relaciones humanas justas que se basan en el reconocimiento mutuo, es lo que Fanon resume en su noción de la necesidad de crear una nueva categoría de «hombres».

De hecho, en su planteamiento de lo post-colonial, el presente estudio se basa explícitamente en esta visión fanoniana acerca de la necesidad de

superar o ir más allá de (o *post*) las estructuras socio-políticas necesariamente violentas y sus ideologías que enmarcan y penetran las relaciones humanas. Ésta es la razón por la cual se defiende aquí, además, que esta misma visión ha contribuido mucho a poner los cimientos en los que se ha fundamentado el proyecto posterior y diversificado del post-colonialismo.

En sus obras en general y particularmente en los dos libros discutidos anteriormente, Fanon muestra su preocupación por indagar el colonialismo desde el punto de vista de su impacto humano, o más precisamente la distorsión de las relaciones humanas que engendra. Convencido de que toda lucha por la liberación humana siempre es una lucha por una identidad liberada, enfatiza la necesidad de llevar a cabo una acción descolonizadora que realmente liberaría tanto al colonizador como al colonizado del mundo maniqueo en el que estaban atrapados.

En este sentido, la liberación suponía para él algo más que la independencia política; quizás más significativamente, simbolizaría la regeneración tanto de los individuos como de la sociedad. Gendzier (1973) señala que, para Fanon, la liberación significaba «...la labor de la gente para deshacer los efectos de la colonización y reestructurar sus relaciones entre sí y con el antiguo poder colonizador sobre la base de su nueva situación» (xi).

También era su visión de que la opresión racial y colonial negaba a la gente dominada incluso la noción de humanidad la que firmemente le llevó, en la conclusión de *Les damnés de la terre*, a proponerse trazar un nuevo camino

que transformaría a la gente dominada (y a la gente dominante también) para que recobraran su humanidad.

Si la evidencia del éxito de una lucha consiste por consiguiente en que se cambie radicalmente toda la estructura social, el objetivo principal de esta transformación ardua es «tratar de crear un hombre nuevo» (Fanon, 1999:249) —que se interpreta aquí como crear «nuevos» seres humanos o transformarlos. La creación de un nuevo idioma y de una nueva humanidad es para él el aspecto fundamental de cualquier lucha verdadera por la libertad humana.

Como ya se ha mostrado en la discusión de la cuestión de la violencia anticolonial, una manera de lograr esta liberación humana suponía que la gente oprimida solo podía afirmar su humanidad mediante la resistencia a las fuerzas que la deshumanizaban. En otras palabras, la resistencia moral, intelectual y física era indispensable.

Además, puesto que no puede haber una liberación de la conciencia separada de la lucha total por la liberación social, tampoco puede haber una transformación radical de la identidad sin una lucha total que transforme radicalmente el orden social (que abarca tanto al colonizador como al colonizado) y crea nuevas relaciones humanas. Fanon dice:

La lucha de liberación no restituye a la cultura nacional su valor y sus antiguos contornos. Esta lucha, que tiende a una redistribución fundamental de las relaciones entre los hombres, no puede dejar intactas ni las formas ni los contenidos culturales de ese pueblo. Después de la lucha no sólo desaparece el colonialismo, sin que

también desaparece el colonizado. Esta nueva humanidad, para sí y para los otros, no puede dejar de definir *un nuevo humanismo* (Fanon, 1999:191-2; énfasis agregado).

El principio rector del que parte Fanon para prever un nuevo proyecto humanista es su convicción y visión de la humanidad como un todo indivisible. Por lo tanto, enfatiza la necesidad de reconsiderar la situación humana común e inventar nuevos planes para una humanidad que «Europa ha sido incapaz de hacer triunfar» (Fanon, 1999:246). Una tarea indispensable que hay que emprender en este sentido es la de repensar la propia noción de humanismo en el nombre del cual han sido perpetrados muchos crímenes contra la misma humanidad. Insta a sus lectores en la conclusión de su libro, diciendo que:

Dejemos a esa Europa que no deja de hablar del hombre al mismo tiempo que lo asesina dondequiera que lo encuentra, en todas las esquinas de sus propias calles, en todos los rincones del mundo. Hace siglos que Europa ha detenido el progreso de los demás hombres y los ha sometido a sus designios y a su gloria; hace siglos que, en nombre de una pretendida «aventura espiritual», ahoga a casi toda la humanidad. Esa Europa que nunca ha dejado de hablar del hombre, que nunca ha dejado de proclamar que sólo le preocupaba el hombre, ahora sabemos con qué sufrimientos ha pagado la humanidad cada una de las victorias de su espíritu (Fanon, 1999:245-46).

En su prefacio a *Les damnés de la terre*, Jean-Paul Sartre explicita las implicaciones de esta afirmación cuando declara con fuerza que:

Palabras: libertad, igualdad, fraternidad, amor, honor, patria. ¿Qué se yo? Esto no nos impedía pronunciar al mismo tiempo frases racistas, cochino negro, cochino judío, cochino ratón. Los buenos espíritus, liberales y tiernos —los neocolonialistas, en una palabra— pretendían sentirse asqueados por esa inconsecuencia; error o mala fe: nada más consecuente, entre nosotros, que un humanismo racista, puesto que el europeo no ha podido hacerse hombre sino fabricando esclavos y monstruos (Sartre en Fanon, 1999:21-22).

Es de notar que el ataque implacable de Fanon contra la naturaleza asesina del humanismo europeo no debe leerse como un intento de disponer del humanismo en sí, sino de crear un nuevo y verdadero humanismo. Young (1992) señala que la crítica que dirige Fanon contra Europa no se detiene en la historia violenta de la apropiación colonial. Esto es porque el efecto del colonialismo, como propone, consiste en deshumanizar al nativo, un proceso que, paradójicamente, encuentra su justificación en los valores del humanismo occidental.

Young además observa, de manera muy interesante, que la formación de las ideas de la naturaleza humana, de la humanidad y de las cualidades universales de la mente humana como el bien común de una civilización ética coincidían con aquellos siglos particularmente violentos en la historia del mundo conocida como la era del colonialismo occidental. Esto demuestra claramente la implicación del humanismo en la historia del colonialismo y el hecho de que los dos no pueden separarse tan fácilmente.

Por lo tanto, fue el reconocimiento de este uso de «lo humano», como una categoría tremendamente politizada, que ocasionó las críticas contra este tipo de «humanismo» por parte de un gran número de pensadores de la post-guerra. Entre estos pensadores eran los escritores no-europeos como Césaire y Fanon, que enfatizaban la necesidad de crear un nuevo y verdadero humanismo.

Young (1990) enfatiza en otro contexto que esta crítica al humanismo no implica que sea menos filantrópica o que carezca de ética. Más bien, es una interrogación crítica del uso de lo humano como una categoría explicativa que pretende ofrecer una comprensión racional del «hombre» —«un supuesto universal basado en la exclusión y la marginalización de sus otras/otros, como “mujer” o “nativo”» (Young, 1990:122). Lo que han demostrado prácticamente estas críticas es que la categoría de lo humano a menudo se invocaba solo para poner al hombre antes de la mujer o para clasificar a otras «razas» como sub-humanas y por consiguiente no sujetas a las reglas éticas aplicables a la humanidad en general.

El proyecto humanista de Fanon consiste así en repensar la misma noción de humanismo con vistas a desenmascarar y superar sus supuestos etnocéntricos y violentos y aportar una nueva noción inclusiva de la humanidad. Escribe enfatizando que «hay que reformular el problema del hombre... de toda la humanidad cuyas conexiones hay que multiplicar, cuyas redes hay que diversificar y cuyos mensajes hay que rehumanizar» (Fanon, 1999:247-248).

En el mismo tono avisa con fuerza a sus compañeros de las naciones del Tercer Mundo que no deben perder tiempo en imitar a Europa y obsesionarse por el deseo de alcanzarla. En cambio, su objetivo debe ser intentar unir a todos los seres humanos en una comunión cuya meta es la de lograr el progreso humano común. Para conseguir esto, enfatiza que la *caravana humana* no debe alargarse «porque entonces cada fila apenas percibe a la que la precede y los hombres que no se *reconocen* ya, se

encuentran cada vez menos, se hablan cada vez menos» (Fanon, 1999:148 énfasis agregado). Esta afirmación muestra que Fanon era muy consciente de que el reconocimiento mutuo era indispensable para cualquier interacción humana justa y necesariamente no-violenta.

Para Fanon la cuestión fundamental trata de empezar una nueva historia para la humanidad en la que al Tercer Mundo se le confiará un papel principal. Sin duda, el énfasis que pone en el Tercer Mundo en este contexto necesita ser más matizado. La lectura que plantea este estudio, sin embargo, es que su énfasis indica la gran importancia que se otorga al papel decisivo que emprenderían los pueblos descolonizados para abordar las complejidades de esta historia humana colectiva que ha producido el colonialismo europeo moderno.

Lo que se defiende aquí es que la manera en la que explica su punto de vista es sintomática de una idea fundamental que continúa fundamentando el proyecto post-colonial actual, es decir la necesidad de un cuestionamiento e interacción consciente y crítica con la historia del colonialismo y sus legados. Fanon indica lúcidamente que la nueva historia de la humanidad es una historia,

que tome [*sic*] en cuenta al mismo tiempo las tesis, algunas veces prodigiosas, sostenidas por Europa, pero también los crímenes de Europa, el más odioso de los cuales habrá sido, en el seno del hombre, el descuartizamiento patológico de sus funciones y la desintegración de su unidad; dentro del marco de una colectividad la ruptura, la estratificación, las tensiones sangrientas alimentadas por las clases, en la inmensa escala de la humanidad, por último, los odios raciales, la esclavitud, la explotación y, sobre todo, el genocidio no sangriento que

representa la exclusión de mil quinientos millones de hombres (Fanon, 1999:248).

Es interesante notar en este contexto que el llamamiento de Fanon para un nuevo humanismo no era, como puede suponerse, el pensamiento posterior de un hombre que se daba cuenta de que iba a morir después de haber sido diagnosticado con leucemia. En su primera obra, y precisamente en el último capítulo de *Peau noire, masques blancs*, que hemos discutido más arriba, explicita su mensaje humanista e indica la manera en que se podría salir de la espiral de la violencia maniquea de los sistemas racistas y coloniales. Sólo cuando tanto los blancos como los negros (y los colonizadores y los colonizados) le vuelvan la espalda a las voces inhumanas de sus respectivos antepasados, una auténtica comunicación humana sería posible:

It is through the effort to recapture the self and to scrutinize the self, it is through the lasting tension of their freedom that men will be able to create the ideal conditions of existence for a human world. Superiority? Inferiority? Why not the quite simple attempt to touch the other, to feel the other, to explain the other to yourself? (Fanon, 1967:231).

Aparte de la legitimidad y la importancia de su llamamiento para un nuevo humanismo, no obstante hay todavía ciertos problemas en lo relativo a la manera en la que plantea su proyecto humanista y la relación de éste con el ámbito de la vida cotidiana.

Un problema principal, por ejemplo, trata de cómo se puede introducir estas visiones humanistas en una interacción práctica con las realidades del ámbito de la política que se extiende más allá de las experiencias individuales o colectivas —es decir, el terreno de las instituciones y las estructuras sociales

duraderas. Dicho de otra manera, el colonialismo, la opresión y el racismo, por ejemplo, representan más que la suma de algunas prácticas que llevan a cabo ciertos individuos o grupos: se apoyan firmemente en formas históricas y estructurales.

Por supuesto, Fanon era consciente de la distancia entre el ámbito de lo deseable y el de lo real, por así decirlo. Sin embargo, parece que no pudo hacer más que intentar salvar esta distancia esquemáticamente en lo que podría ser un llamamiento racionalista a adoptar un nuevo humanismo como probablemente la *única* solución de todos los males. Es claro que se puede argumentar aquí que Fanon parece proponer una visión descontextualizada y esquemática de la historia —que de hecho ignora sus propias visiones inestimables acerca de las particularidades concretas de la opresión.

Según Sonia Kruks (1996:127), lo que falta en la interpretación de Fanon es un sentido de mediación de la dinámica mediante la cual se introducen las cuestiones de reconocimiento interpersonal y de identidad en (y desde) la esfera de instituciones concretas. Además, Gendzier (1973) señala que es este lapso el que quizás explique el súbito salto por parte de Fanon del análisis más concreto de las situaciones y relaciones opresivas a este tipo de universalismo abstracto.

A parte de su abstracción, el llamamiento humanista de Fanon, que se explica en la conclusión de su último libro, es una petición dirigida directamente a los individuos y grupos de la misma opinión para transformarse en un intento

para rehacer el mundo. Es claramente un llamamiento estridente para rechazar el modelo europeo que ha llevado al mundo a consecuencias desastrosas. Por tanto llama a sus compañeros para que no imiten al mundo occidental y sigan poniéndose máscaras blancas (después de haber mostrado ya en *Peau noir, masques blancs* la futilidad de tal imitación), sino que deben trazar un nuevo curso común para toda la humanidad.

Finalmente, Fanon nos deja así a todos y todas con un imperativo moral que «hay que cambiar de piel²⁵, desarrollar un pensamiento nuevo, tratar de crear un hombre nuevo» (Fanon, 1999: 249). Los descolonizados, tanto «negros» como «blancos», tienen una responsabilidad moral de crear, inventar, trazar un nuevo curso para la humanidad. Y en eso está la responsabilidad de nosotros todos y todas. El propio Fanon (1967) dice que «¿no es cierto que a mí se me otorgó mi libertad solo para construir el mundo del Tú?» (232).

2.5 RECAPITULACIÓN

Partiendo de la lectura crítica de la «problemática post-colonial», que se ha expuesto en el primer capítulo, el presente capítulo ha sido un intento de plantear nuevos enfoques para abordar esta problemática, proponiendo así una genealogía provisional de la base histórica y teórica de lo post-colonial. El objetivo de este capítulo era por tanto investigar la aportación de las primeras prácticas anticoloniales para el surgimiento y posterior fortalecimiento del post-

²⁵ En la versión original en francés, Fanon dice textualmente, «*If faut faire peau neuve*» que podría traducirse como «hay que hacer una nueva piel», aludiendo así, según mi interpretación, a la necesidad de liberarnos de las complejidades e ideologías de las pieles, como explica en *Peau noir masques blancs*, para que podamos llegar a vernos y concebirnos con una sola piel humana.

colonialismo. En este contexto, se hizo una discusión y evaluación crítica del movimiento de la *négritude*, así como de los trabajos de Aimé Césaire y Frantz Fanon, a los que consideramos precursores de la crítica post-colonial actual.

Al analizar el papel del movimiento de la *négritude* en el desarrollo de la conciencia negra en África y en otras partes así como su crítica a las ideologías raciales occidentales, se ha mostrado que de hecho el movimiento había puesto los cimientos de un proyecto persistente de crítica de las representaciones occidentales tanto racistas como coloniales sobre los pueblos colonizados y sus culturas.

En el contexto de esta crítica de los discursos occidentales racistas y coloniales, Aimé Césaire se propuso exponer la hipocresía de la cultura occidental y su implicación, junto con sus ideas y valores humanistas, en la empresa colonial europea. Mediante su análisis de los discursos raciales y coloniales, ha establecido un paradigma innovador para el estudio de la base ideológica que sostiene tanto las políticas como las estructuras violentas y deshumanizadoras del colonialismo. Su aportación para la investigación del discurso del colonialismo se desarrollaría más tarde en la forma del análisis del discurso colonial que inauguró Edward W. Said, y que ha sido elaborado luego por muchos críticos entre hombres y mujeres.

Fue también dentro el mismo marco del cuestionamiento crítico de la totalidad de la condición colonial en el que los trabajos de Frantz Fanon desarrollaron y profundizaron el análisis de las dimensiones de la experiencia

colonial hasta ahora no examinadas, incluyendo principalmente su aspecto psicológico. En su discusión de los efectos psicológicos del racismo y del colonialismo, Fanon pudo exponer los procesos culturales e ideológicos que creaban —a través de la educación y socialización— en los pueblos colonizados complejos devastadores y duraderos de inferioridad y auto-alienación. Esta intervención iniciadora en la investigación de la psicología del colonialismo se apropiaría y se reformularía posteriormente por parte de otros teóricos post-coloniales tales como Homi Bhabha y Robert Young.

Para ensanchar su análisis de la implicación de la dominación racista y colonial, Fanon abordó la cuestión de la violencia en las relaciones coloniales que las veía arraigadas en la pura violencia, y en los procesos asociados de deshumanización tanto del colonizador como del colonizado. La importancia que daba a la violencia anticolonial no le hizo perder de vista el valor de abordar las cuestiones relacionadas con la formación de la cultura y conciencia nacionales así como la necesidad de ir más allá de los confines de las estructuras e ideologías coloniales. Con posterioridad también serían reivindicadas sus contribuciones en este aspecto para más elaboración por parte de críticos tales como Edward Said y Homi Bhabha.

En conclusión, mediante una lectura retrospectiva del movimiento de la *négritude* y los trabajos de Aimé Césaire y Frantz Fanon, se ha podido ver que muchos temas importantes que planteaban los críticos anticoloniales han prefigurado de hecho varias discusiones post-coloniales actuales. A través de sus análisis incisivos de las ideologías racistas y coloniales, entre otras cosas,

estos críticos, con justicia, tienen el mérito de haber comenzado un proceso resuelto de cuestionamiento de la superioridad moral de los valores de la civilización occidental hasta entonces no examinada, y en cuyo nombre se había justificado la gran parte de la colonización.

Queda claro que sus trabajos han marcado el inicio de un proceso amplio y audaz de crítica que pretendía invertir la corriente de las representaciones occidentales de las culturas colonizadas que se habían producido durante muchos siglos. Lo que hicieron, en efecto, era inaugurar una nueva era en la que el «objeto» silenciado del conocimiento y dominación occidental empezaría a contestar y cuestionar como sujeto. Desde entonces, muchos pueblos colonizados han afirmado de varias maneras su independencia de la hegemonía política y cultural occidental, y han establecido un marco conceptual general y un discurso intercultural del cual la crítica post-colonial es muy emblemática.

Aunque vivían bajo la dominación colonial, y sus trabajos se basaban en el antagonismo dicotómico, y muchas veces violento, entre colonizadores y colonizados, los pensadores anticoloniales nunca perdieron de vista la necesidad de superar la situación colonial inhumana y obstaculizadora.

De hecho, son estos primeros intentos de ir más allá de (o *post*) las estructuras e ideologías violentas del colonialismo los que han posibilitado de manera eficaz la crítica post-colonial posterior, poniendo los sólidos cimientos político-teóricos en los que se fundamentaría este proyecto. Es en este sentido

en el que las contribuciones de Aimé Césaire y, sobre todo, las de Frantz Fanon han sido cruciales e inspiradoras para muchos trabajos de críticos post-coloniales, tales como Edward W. Said, Homi Bhabha y Robert Young, entre otros y otras —un tema que trataremos en el siguiente capítulo.

3. ANÁLISIS DEL DISCURSO COLONIAL

3.1 INTRODUCCIÓN

El propósito general de este capítulo es hacer visibles los vínculos y la continuidad de preocupaciones entre los mayores teóricos anticoloniales, discutidos en el capítulo anterior, y los críticos importantes relacionados con el análisis del discurso colonial y la teoría post-colonial.

En particular, se discutirán los trabajos de Edward W. Said, Homi K. Bhabha y Gayatri S. Spivak, poniendo énfasis especial en sus respectivos esfuerzos para negociar y trazar espacios dinámicos de crítica y análisis que — aunque se inspiran de varias maneras en la crítica anticolonial— pretenden ir más allá de esta crítica con el fin de reflejar y abordar las multifacéticas preocupaciones de la presente era post-colonial.

El surgimiento del «análisis del discurso colonial» como un campo multidisciplinar de investigación se atribuye indudablemente a la publicación en 1978 de la obra de Edward Said *Orientalismo* (Moore-Gilbert 1997; Childs y Williams 1997; Young 1990; 2001 —citando solo unos ejemplos). La importancia de Said para establecer el campo post-colonial también se reconoce por importantes críticos como Bhabha y Spivak que han sido calificados (junto a Said) como «la Santísima Trinidad» del análisis del discurso colonial (Young 1990), como ya ha sido mencionado.

En su trabajo, *Postcolonial Criticism*, Bhabha, por ejemplo, afirma que «*Orientalismo* inauguró el campo postcolonial», mientras que Spivak lo describe en términos congratulatorios similares como «el libro básico en nuestra disciplina» (citados en Moore-Gilbert, 1997:35).

Según Peter Hulme, la intervención paradigmática de Said se centró en mostrar la masiva indiferencia por parte de los autores occidentales con respecto al colonialismo como un elemento constitutivo de la cultura occidental así como su incapacidad de reconocer el trabajo de los críticos anticoloniales como Aimé Césaire, Frantz Fanon y C.L.R. James que habían confrontado el eurocentrismo del pensamiento occidental moderno mucho antes de que lo abordaran algunos teóricos prominentes (en Gurr, 1997).

El proyecto de Said puede apreciarse en el contexto de su esfuerzo para negociar una alianza dinámica entre las teorías críticas occidentales y los análisis desarrollados por parte de los teóricos anticoloniales. Su objetivo principal es aportar elaboraciones críticas que exponen las deficiencias del pensamiento occidental, y reformular algunas de las preocupaciones importantes que expresaban los teóricos anticoloniales, marcando así la continuidad entre el pensamiento crítico anticolonial y el trabajo crítico postcolonial contemporáneo.

Este giro teórico importante ha contribuido al surgimiento de una reconsideración crítica de todo el proyecto y la práctica del colonialismo, no solo como una forma de dominio militar sino también como un discurso de

dominación. Es decir, la colonización como un proceso que implica no solo la violencia física sino también la violencia epistémica —un tema en el que profundizaremos en el capítulo cinco.

En otras palabras, el análisis del discurso colonial intenta realizar una investigación a fondo de las epistemologías coloniales y relacionarlas con la historia de las instituciones coloniales. Es pertinente observar, sin embargo, que el análisis del discurso colonial no se limite solamente a exponer las implicaciones de la interconexión de las prácticas ideológicas y sociales sino también implica el esfuerzo para localizar y teorizar oposiciones y actos de resistencia por parte de los colonizados contra la hegemonía colonial.

En síntesis, el análisis del discurso colonial puede interpretarse así como una nueva manera crítica de pensamiento según el que se investigan los procesos culturales, intelectuales, económicos o políticos que contribuyen a la formación, la perpetuación, y el desmantelamiento del colonialismo. De esta manera, pretende ensanchar el alcance de los estudios del colonialismo mediante el análisis de la intersección entre las ideas y las instituciones, es decir el nexo saber-poder.

Cabe enfatizar, por fin, que el análisis del discurso colonial no es un campo de estudio homogéneo. Más bien, continúa siendo un objeto de mucho debate y controversia, lo cual no es de extrañar dado su carácter multidisciplinar y el hecho de que hace uso de diferentes afiliaciones tanto teóricas como políticas.

3.2 EDWARD W. SAID

3.2.1 Nota biográfica

El Profesor Edward Wadi'a Said nació en Jerusalén, Palestina, en 1935. Cuando el estado de Israel desposeyó a la mayoría de la población palestina en los cuarenta, Said se estableció con su familia en el Cairo, Egipto, y luego se fue a los Estados Unidos. Se matriculó en la Universidad de Princeton para estudiar historia y literatura inglesa; luego hizo su doctorado en Harvard, escribiendo su tesis sobre Joseph Conrad —una figura que permanecería en el centro de su investigación académica.

Emblemática del giro en la lucha palestina, la derrota decisiva en 1967 de las fuerzas árabes y, por consiguiente, la ocupación israelita de los territorios palestinos restantes fue el catalizador que incitó a Said a un compromiso político con la liberación de Palestina. A mediados de los setenta, Said se había transformado en la voz más articulada, carismática y dinámica de la causa Palestina en occidente. Como consecuencia, fue atacado furiosamente por elementos anti-árabes e israelitas hasta el punto de que en 1985 la Liga de la Defensa Judía le llamó un «nazi» y, poco más tarde, se prendió fuego en su oficina en la Universidad de Columbia.

Said escribió su obra innovadora *Orientalismo* en 1978. Durante los siguientes tres años, publicó *The Question of Palestine* (1979), *Covering Islam* (1981), que se consideran, junto con *Orientalismo*, su trilogía. En 1993, publicó

su trabajo más comprehensivo titulado *Cultura e Imperialismo*. En 1991, le diagnosticaron leucemia —un hecho que constituye otro lazo con Fanon (quién también tenía leucemia) como dijo una vez el propio Said (Said, 2001)²⁶.

La vida del autor fue marcada, en su mayor parte, por su preocupación por producir un trabajo crítico del propio tejido de la vida, y de ahí viene su rechazo a la separación entre el imperialismo de la mente y el de las naciones, así como su esfuerzo para convertir la crítica literaria en un acto de intervención política en la producción de las culturas. Estas preocupaciones reconfiguran temas afines en los trabajos de pensadores como Frantz Fanon y Aimé Césaire, y muchos otros que influyeron considerablemente en él.

3.2.2 Orientalismo y el discurso colonial

En su muy citado libro *Orientalismo* (1978), Edward W. Said examina la inmensa tradición de las concepciones occidentales acerca de oriente. Por lo tanto, al principio, afirma que:

Oriente es una parte integrante de la civilización y de la cultura *material* europea. El orientalismo expresa y representa, desde un punto de vista cultural e incluso ideológico, esa parte como *un modo de discurso* que se apoya en unas instituciones, un vocabulario, unas enseñanzas, unas imágenes, unas doctrinas e incluso unas burocracias y estilos coloniales (Said, 2003:20; el segundo énfasis agregado).

Insiste también en que el orientalismo constituye una dimensión enorme de la cultura política-intelectual moderna; es así un hecho cultural y político que

²⁶ Mientras estaba trabajando este estudio, me llegó la triste noticia del fallecimiento de Edward Said en Nueva York el 25 de septiembre de 2003, quien murió a causa de una leucemia que había tenido durante más de una década.

no existe en algún vacío de archivos, sino se forja en el ámbito de distintas formaciones intelectuales relacionadas con la cultura que lo ha producido —y sigue produciéndolo. Esto significa que el orientalismo, como una denominación del saber producido por occidente acerca de oriente, está orgánicamente incorporado en la cultura occidental y está necesariamente implicado en todas las interacciones de ésta con oriente.

En otras palabras, el discurso y la práctica del orientalismo parecen haber contribuido a establecer una relación de poder entre occidente y oriente, que es de carácter desigual y se basa en la dominación del segundo por parte del primero. Said sostiene que el orientalismo no es meramente «una fantasía que creó Europa acerca de Oriente, sino un cuerpo de teoría y práctica en el que, durante muchas generaciones, se ha realizado una inversión [material] considerable» (Said, 2003:26).

Lo que subyace en esta voluntad de poder es la idea de que la identidad europea es superior en comparación con todas las culturas y pueblos no-europeos. Esta idea parece, según él, «el componente principal de la cultura europea [que] es precisamente aquel que contribuye a que esta cultura sea hegemónica tanto dentro como fuera de Europa» (2003:27).

Para abordar la problemática del orientalismo, Said realiza su análisis a dos niveles. El primero trata de la invención discursiva de oriente por parte de Europa y su construcción como una representación. El segundo se refiere al momento en el que esta representación, junto con el saber académico que se

fabricó alrededor de ella, se convirtió en un instrumento al servicio del poder colonial. Su objetivo principal es explicitar que las disciplinas culturales, que han sido representadas como imparciales y apolíticas, dependían de una historia bastante violenta de la ideología imperialista y la práctica colonialista.

En términos concretos, lo que quiere mostrar es cómo la creación del orientalismo coincidió con la penetración europea en Oriente Próximo y cómo, sobre todo, fue fomentado y apoyado por varias disciplinas para ponerlo luego al servicio de las instituciones occidentales del poder —el orientalismo como una ciencia del imperialismo. Said explica:

Insofar as it was a science of incorporation and inclusion by virtue of which the Orient was constituted and then introduced in Europe, Orientalism was a scientific movement whose analogue in the world of empirical politics was the Orient's colonial accumulation and acquisition by Europe (Said, 1985:17).

Lo convincente en su argumento aquí se ve fundamentado por la relación íntima y homóloga que revela entre todos los aspectos del orientalismo como una formación cultural occidental. En este contexto, propone tres significados del término. En primer lugar, el orientalismo es lo que hacen y lo que han hecho los orientalistas en el sentido de que «alguien que enseñe, escriba o investigue sobre Oriente...tanto en sus aspectos específicos como generales, es un orientalista, y lo que él o ella hace es orientalismo» (Said, 2003:20). En segundo lugar, el orientalismo «es un estilo de pensamiento que se basa en la distinción ontológica y epistemológica que se establece entre Oriente y —la mayor parte de las veces— Occidente» (2003:21).

Said sugiere por consiguiente que cualquier trabajo escrito en cualquier periodo en la historia de occidente que acepte como su punto de partida una dicotomía básica entre oriente y occidente, y que haga declaraciones esencialistas sobre oriente, sus gentes, sus costumbres, su «mentalidad», su destino, etc., es orientalista. En tercer lugar, el orientalismo es «una institución colectiva que se relaciona con el Oriente», que se creó aproximadamente a principios del siglo XVIII, y que ahora ejerce el poder de hacer declaraciones sobre oriente, adoptar posturas con respecto a él, describirlo, enseñarlo, colonizarlo y decidir sobre él. En suma, «el orientalismo es un estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente» (2003:21).

Podría notarse seguidamente que el primer y el tercer significados del orientalismo se refieren a una cosa llamada oriente, mientras que el segundo indica que éste es solo una construcción mental cuestionable. Según James Clifford (1988), es esa segunda acepción del orientalismo la que ha llevado a una ambivalencia enorme que sostiene la gran parte de la argumentación de Said en este contexto.

Desde un punto de vista metodológico, Said se apoya en gran parte de su obra en el trabajo de Michel Foucault, sobre todo en su noción de «discurso». Evidentemente, esta deuda metodológica ha sido indicada por muchos comentaristas —e incluso por el propio Said— de modo que no necesita ser enfatizada más aquí. Foucault, como puede recordarse brevemente, sostiene que el saber se construye según un campo discursivo

que a su vez crea una representación del objeto del saber así como su constitución y sus límites (McHoul y Grace, 1995). También mantiene que «es en el discurso donde se juntan el poder y el saber» (Foucault citado en Young, 2001:387).

Apoyándose en estas ideas Foucaultianas en lo relativo al nexo saber-poder, Said pudo alejarse de una interpretación limitada y técnica de la autoridad colonial. Más significativamente, ha conseguido mostrar cómo esa autoridad funciona produciendo de esta manera un «discurso» sobre oriente y generando estructuras de pensamiento que se manifiestan en un tejido interrelacionado de trabajos que incluyen tradiciones literarias, históricas y eruditas así como relatos políticos, militares e imperialistas. Partiendo de la base de este giro teórico, propone que el orientalismo, o el «estudio» de oriente, era por fin una visión política de la realidad cuya estructura promovía una oposición dicotómica entre lo familiar (Europa, occidente, «nosotros») y lo extraño (oriente, este, «ellos»).

También se propone sintetizar estos aspectos teóricos del pensamiento de Foucault con el trabajo de Antonio Gramsci, sobre todo su noción de «hegemonía». Como puede recordarse, Gramsci usa este término para señalar que el consentimiento de los sectores subordinados de la sociedad se «solicita» en el dominio de «la sociedad civil» a través de algunas vías tales como la educación y las prácticas culturales. Por su parte, Said demuestra en este sentido que la representación de oriente fue creada y codificada con el fin

de facilitar, tanto en la mente como en la política del aparato imperialista occidental, el control de los pueblos y territorios orientales conquistados.

Asimismo, el hecho de que el discurso orientalista es elástico y que está reproduciéndose fácilmente en instituciones «no coercitivas» (por ejemplo, la educación superior y los medios de comunicación) ha asegurado su longevidad y capacidad de cambiar de acuerdo con las necesidades del mando colonial e imperialista. Said defiende que, «es la hegemonía, o más bien el resultado de la hegemonía cultural en juego, el que da al orientalismo la fuerza y la durabilidad...» (citado en Moore-Gilbert, 1997:37). De hecho, es este énfasis en «el dominio civil» de las relaciones culturales, como el medio a través del cual el poder funciona de manera eficaz, el que sostiene la síntesis que Said pretende realizar entre las ideas de Foucault y de Gramsci.

En el ámbito operacional, Said defiende, sin embargo, que el discurso orientalista no representaba meramente una justificación *posterior* para el dominio colonial, sino que funcionaba más instrumentalmente. Declara que, «decir simplemente que el orientalismo era una racionalización del dominio colonial es ignorar en qué medida el dominio colonial fue justificado de antemano por el orientalismo, y no después de que éste aconteciera» (Said, 1985:39).

Es difícil asumir que Said plantea aquí el argumento simplista de que el orientalismo era simplemente un suplemento ideológico al colonialismo europeo, fabricado conscientemente al servicio directo del imperialismo. Lo que

prácticamente demuestra es que la voluntad de saber es también una voluntad de poder. En efecto, es este argumento fundamental, que cuestiona el saber académico y sus supuestos de objetividad y autonomía, el que está en la base del impacto que *Orientalismo* logró en el mundo académico (Young, 2001).

A pesar de su afiliación metodológica al trabajo de Foucault, *Orientalismo* demuestra no obstante importantes diferencias entre Foucault y Said, sobre todo en lo que se refiere al tema de la intención y —hasta cierto punto— al de las posibilidades y formas de resistencia a la dominación. Para Foucault, «el poder está por todas partes; no porque abarca todo, sino porque viene de todas partes» (Foucault, 1979:93). Los individuos —los autores incluidos— son simplemente los agentes del poder y no son sus autores.

Para Said, en contraste, la dominación occidental del mundo no-occidental no es un fenómeno arbitrario, sino un proceso consciente e intencional gobernado por la voluntad y la intención de los individuos así como por los imperativos institucionales. Además, en teoría al menos, se adhiere (aunque de manera problemática) a una concepción de la capacidad de los individuos en el sentido de que pueden evadir tanto los constreñimientos del poder dominante como su archivo normativo de representaciones culturales. Said claramente re-inscribe un modelo de poder y de intencionalidad deducido de una tradición humanista a la que se adhiere explícitamente.

En el espíritu de esta tradición humanista, afirma que el orientalismo implica, en esencia, un intento de eliminar «los valores humanos» a través de

una tendencia persistente a dicotomizar el continuo humano en contrastes de nosotros-ellos y a esencializar el resultante «otro» —para hablar de la mente oriental, por ejemplo, o incluso para generalizar sobre «el Islam» o «los árabes». Todas estas «visiones» y «textualizaciones» orientales, como las denomina, funcionan para suprimir una realidad humana auténtica (Clifford, 1988:258). Esto explica la objeción fundamental de Said al discurso y la práctica orientalista según lo que describe como «el principal tema intelectual» que suscita el orientalismo, es decir:

¿Se puede dividir la realidad humana, como de hecho la realidad humana parece estar auténticamente dividida, en culturas, historias, tradiciones, sociedades e incluso razas claramente diferentes entre sí y continuar viviendo asumiendo humanamente las consecuencias? (Said, 2003:73).

La consecuencia de tales distinciones es la de crear oposiciones injustas que limitarían el encuentro humano entre las diferentes culturas, tradiciones y sociedades. Su esperanza, sin embargo, era la de poner de manifiesto la estructura formidable de la dominación cultural implicada en la dicotomía de «occidente» y «oriente», y al hacerlo, quizás eliminarla completamente. Como hemos visto en el capítulo anterior, ésta era la misma esperanza que tenía Fanon en su esfuerzo para trascender la dicotomía de colonizador/colonizado, y prever un nuevo humanismo que se basaría en el reconocimiento mutuo y la valorización de la dignidad humana.

Aunque *Orientalismo* se reconoce mucho como una obra innovadora que ha llevado a establecer los estudios post-coloniales como un campo de estudio académico, varias críticas han sido dirigidas contra ella. Ante todo,

Orientalismo ha sido criticado por representar una visión homogénea y totalizadora del discurso colonial, y de ahí reproducir los mismos problemas que resultan de las generalizaciones occidentales sobre oriente (Naghibi, 2001:103). Asimismo, su análisis del discurso orientalista dominante no toma en cuenta la heterogeneidad de las resistencias orientales —cuya evidencia puede encontrarse en los propios textos coloniales.

Otra crítica recurrente al *Orientalismo* consiste en el supuesto de su autor de que la oposición dicotómica entre oriente y occidente haya sido más o menos el rasgo estático de los discursos occidentales sobre oriente desde la Grecia clásica hasta el presente. Así, la obra está criticada por reducir los matices históricos a una división fija de occidente versus oriente. Se ha argumentado además que esta visión es una consecuencia de la incapacidad del autor de explicar adecuadamente cómo y porqué el orientalismo surgió y fue reproducido como una forma hegemónica de saber.

Said ha sido criticado también por haber adoptado una visión ostensiblemente determinista acerca del funcionamiento del discurso orientalista en las relaciones coloniales; se argumenta que este hecho le ha llevado a no considerar suficientemente la resistencia o la contradicción dentro de la misma cultura imperial, o la historia que resistió sus invasiones ideológicas y políticas (Ahmad, 1993).

Esta crítica se ha extendido a todo el campo de los estudios del discurso colonial por haber seguido una visión Foucaultiana que ve el poder colonial

como algo omnipresente. *Orientalismo* se hace así responsable de esta inclinación al sugerir que los textos occidentales crean no solo el saber sobre oriente sino la misma realidad que parecen describir, implicando que, «las experiencias históricas de los propios pueblos coloniales no tienen ninguna existencia independiente fuera de los textos del orientalismo» (Vaughan en Loomba, 1997:49).

No obstante, Said justifica su enfoque en *Orientalismo*, subrayando que su énfasis se pone en el discurso occidental sobre los pueblos sometidos, y no en cómo éstos recibían y desafiaban ese discurso. Mantiene que en el discurso imperial, oriente no era «el interlocutor de Europa, sino su silencioso Otro» (Said, 1985:17).

Viéndolo como un discurso, el orientalismo no puede percibirse solo como una representación textual de oriente por parte de occidente. Tiene también implicaciones importantes sobre todo como una práctica cultural occidental relacionada con oriente. Esto puede parecer obvio, a mi juicio, si consideramos la noción de «la violencia cultural» que plantea el teórico de la paz Johan Galtung.

En su libro, *Peace by Peaceful Means*, Galtung (1996:196) define «la violencia cultural» como esos aspectos de la cultura, la esfera simbólica de nuestra existencia —tipificada por la religión y la ideología, el idioma y el arte, la ciencia empírica y la ciencia formal— que pueden usarse para justificar o legitimar la violencia directa o estructural. Lo que es importante observar aquí

es su énfasis en que el estudio de la violencia cultural destaca la manera en que tanto los actos de la violencia directa como los hechos de la violencia estructural se legitiman y se hacen así aceptables en la sociedad.

En vista del análisis detallado de Said acerca de la implicación material del orientalismo en la historia occidental de dominación sobre oriente, podría concluirse que el orientalismo ha contribuido —y sigue contribuyendo— a proporcionar a occidente la legitimación discursiva para llevar a cabo una gran serie de intervenciones prácticas que todas han pretendido contener y dominar al oriente. Es decir: el orientalismo como un caso evidente de la violencia cultural.

3.2.3 Más allá del orientalismo: cultura, imperialismo y humanismo

En su otro trabajo muy conocido, *Cultura e Imperialismo*, Said (1993) pretende mostrar de modo claro su descontento con el hecho de que la mayoría de los humanistas profesionales se han visto incapaces de establecer las conexiones que existen entre la cultura occidental y su expansión imperialista europea. En rigor, su crítica se centra en la incapacidad de aquellos y aquellas humanistas de hacer visible la conexión entre la crueldad prolongada de prácticas como la esclavitud y la dominación colonial e imperial en el seno de su sociedad, por un lado, y la poesía, la ficción y la filosofía de esa misma sociedad, por otro.

Para él, es legítimo por lo tanto preguntar cómo coexistía tan cómodamente el cuerpo occidental de ideas humanistas con el imperialismo y porqué no había ninguna oposición significativa o disuasión al imperio en los países occidentales, hasta que empezaran los africanos, asiáticos y latinoamericanos su resistencia al imperialismo.

Su objetivo principal en este libro es examinar de qué manera los procesos del imperialismo se producen más allá del ámbito de las leyes económicas y las decisiones políticas y cómo se manifiestan en otro plano muy significativo. Se trata de la cultura nacional que a menudo se ha hecho aséptica al considerarla como un mundo de monumentos intelectuales inmutables, exento de contubernios mundanos. Mantiene en este aspecto que:

A pesar de todas las energías volcadas en la teoría crítica, en prácticas nuevas y desmitificadoras como el nuevo historicismo, la deconstrucción y el marxismo, todas ellas han evitado el horizonte político de mayor alcance —yo diría determinante— de la cultura occidental moderna: el imperialismo (Said, 1996:112).

Un aspecto importante de esta omisión se manifiesta en la incapacidad del discurso crítico de tener en cuenta la literatura post-colonial en su variedad y enorme interés, una literatura que se produjo durante la resistencia a la expansión imperialista europea y de Estados Unidos en los dos últimos siglos. Para Said, «leer a Austen sin leer al mismo tiempo a Fanon y a Cabral —etcétera, etcétera— es despojar a la cultura moderna de sus compromisos y afinidades. Se trata de un proceso que deberá invertirse» (1996:113).

En su aproximación general al análisis de los procesos culturales que fomentaron el imperialismo, Said presta más atención a las representaciones culturales occidentales que han desempeñado un papel importante en la dominación por parte de occidente de otras culturas. En la misma línea de argumentación, que plantea en *Orientalismo* (1978), sostiene además que:

Todas las culturas tienden a construir representaciones de las culturas extranjeras para aprehenderlas de la mejor manera posible o de algún modo controlarlas. Pero no todas las culturas construyen representaciones de las culturas extranjeras y *de hecho* las aprehenden y controlan. Creo que ésta es la diferencia de las culturas europeas [occidentales] modernas (Said, 1996:170; énfasis en el original).

Esto supone que el estudio del saber o de las representaciones occidentales del mundo no-europeo es un análisis de esas representaciones y del poder político que expresan, principalmente porque «el poder para narrar, o para impedir que otros relatos se formen y emerjan en su lugar, es muy importante para la cultura y para el imperialismo, y constituye uno de los principales vínculos entre ambos» (Said, 1996:13).

Argumenta, en este sentido, que se deben leer los grandes textos canónicos y quizás el archivo completo de la cultura europea y norteamericana premoderna y moderna haciendo el esfuerzo de señalar, extender y dar énfasis y voz a lo que allí está presente en silencio o marginalmente, o representado con tintes ideológicos.

El cambio de su enfoque temático que se ve en *Cultura e Imperialismo* podría atribuirse a su visión del mundo moderno, donde las relaciones entre occidente y «no-occidente» siguen siendo caracterizadas, de manera especial,

por la división y el conflicto, principalmente como la consecuencia de —y reacción a— la continúa violencia que engendra la historia del colonialismo.

En su trabajo actual, Said concibe las historias, culturas y economías de las naciones tanto dominantes como subordinadas en el pasado como entidades que cada vez más se hacen interdependientes y superpuestas de manera sistemática. Escribe en este contexto que «en parte a causa de la existencia de los imperios, todas las culturas están en relación unas con otras, ninguna es única y pura, todas son híbridas, heterogéneas, extraordinariamente diferenciadas y no monolíticas» (Said, 1996: 31).

Para abordar esta caracterización interactiva e híbrida del mundo moderno, defiende que se necesita un paradigma innovador para la investigación «humanista», uno que sea de *contrapunto*. Esto significa un método dinámico y ecléctico a varios niveles que tiene como objetivo combatir la visión dicotómica que él identifica en la erudición occidental del modo que representa el orientalismo.

El valor de la lectura de contrapunto, según él, radica en el hecho de que cruza los límites disciplinares y las asentidas divisiones entre los campos discursivos, leyendo así la cultura junto con la política y la historia como esferas relacionadas íntimamente. Evidentemente, este planteamiento tiene muchas implicaciones reveladoras para el proyecto post-colonial que se propone en este estudio.

Como un ejemplo de esta lectura de contrapunto, señala que lejos de ser «solo» literatura, *El corazón de las tinieblas* y su imagen de África se inserta extraordinariamente en —y de hecho forma parte orgánica de— «el reparto de África» contemporáneo a la obra de Joseph Conrad.

Para Said, sin embargo, es demasiado simplista argumentar que todo el conjunto de la cultura europea o americana por consiguiente prepara o consolida la gran idea del imperio. Es también erróneo históricamente ignorar aquellas tendencias —sean en la narrativa, la teoría política o la técnica pictórica— que posibilitaron, fomentaron y por otra parte aseguraron la disposición de occidente para asumir y disfrutar de la experiencia imperialista. De esta manera, argumenta que «tomar o no en cuenta las relaciones entre los textos y la cultura y el imperialismo es, por lo tanto, optar por una posición *de hecho tomada previamente*» (1996: 124; énfasis en el original). Esto significa o estudiar la relación y así poder criticarla y pensar en alternativas a ella, o no hacerlo de modo que ésta permanezca sin examinar y, presumiblemente, sin cambiar.

Asimismo, leer e interpretar estos textos importantes de la cultura metropolitana, en este modo reformulado y nuevamente activado, no hubiera sido posible sin los movimientos de resistencia contra el imperio que surgieron en toda la periferia. Ésta es la razón por la cual pretende ofrecer un análisis de fondo de los modos «no-occidentales» de la producción cultural así como las formas de resistencia —un tema casi totalmente ignorado en *Orientalismo*. Afirma, por tanto, que junto con la resistencia armada, hubo en casi todos los

sitios considerables esfuerzos de resistencia cultural, junto con afirmaciones de identidad nacional, y en el plano político, con la creación de asociaciones y partidos cuya meta común era la autodeterminación y la independencia.

En términos generales, Said defiende que al poner retrospectiva y heterofónicamente estas obras mayores del período imperialista en relación de contrapunto con otras historias y tradiciones, y al leerlas a la luz de la descolonización, no supone disminuir su fuerza estética ni reducirlas a una especie de propaganda imperialista. «Sería un error todavía más grave leerlas desgajadas de sus vínculos con los lazos del poder, que las informaban y las hacían posibles» (Said, 1996:257).

Apoyándose en este planteamiento, demuestra su gran interés en explorar maneras de establecer conexiones —en vez de divisiones— entre las culturas a través de proponer un modo de crítica cultural que refleja —de hecho adopta— la hibridez que engendran las propias historias más entrelazadas del mundo moderno. Este tipo de crítica pretende evitar las concepciones de identidad que se basan en categorías antológicas fijas y normalmente antagónicas, sean de raza, de etnicidad o de identidad nacional. A su juicio, fundamentar los proyectos culturales en semejantes categorías conlleva el peligro de que permanezcamos para siempre atrapados en la postura de confrontación.

Propone que la situación difícil y sin precedentes del mundo actual requiere por consiguiente un nuevo discurso de liberación, desarrollado en gran

medida según las vistas que ofrecen los trabajos de Fanon que pretendía presentar un proyecto general de emancipación humana que liberaría ambos lados del antagonismo colonial. Moore-Gilbert (1997) indica que el trabajo posterior de Said es optimista de manera general—aunque no ingenua—en lo que se refiere al intento de alcanzar una conciliación entre occidente y «no-occidente» que podría fundamentarse en el reconocimiento y el respeto mutuo.

En otras palabras, la idea principal de Said consiste en la necesidad de ir más allá de las relaciones desiguales y conflictivas entre las culturas occidentales y «no-occidentales» que caracterizaban la época colonial. Como afirma enfáticamente, sus obras siempre han pretendido combatir la construcción de ficciones como «oriente» y «occidente», para no decir nada de otras esencias racistas. Lejos de fomentar un sentido de inocencia original ofendida en los países que habían sufrido frecuentemente los estragos del colonialismo, siempre ha enfatizado que las abstracciones míticas como «occidente» y «oriente» son mentiras al igual que las varias «retóricas de culpa» que ocasionan.

Es en este contexto en el que Said, apoyándose en el análisis de contrapunto de las historias entrelazadas y superpuestas, pretende formular una alternativa tanto a la política de culpa como a la aún más destructiva política de enfrenamiento y hostilidad. A fin de cuentas, el mundo, para él, es demasiado pequeño e interdependiente para permitir que esto suceda sin reaccionar.

3.2.4 La crítica secular y opositora y la tarea de los intelectuales

La trayectoria de Said ha estado también marcada por su interés en reflexionar sobre la posición cultural y la tarea de los intelectuales y los críticos. En su texto *The World, the Text, and the Critic* (1983), en el que teoriza su visión de la crítica cultural, sostiene que la crítica contemporánea se ha hecho irrelevante políticamente, y todo lo que hace es meramente afirmar los valores de una cultura elitista, dominante y eurocéntrica.

Para rectificar esa «irrelevancia política» de la crítica moderna, insiste en redefinir el texto como un hecho «mundano» en el sentido de que está ineludiblemente implicado en condiciones políticas y sociales concretas —las mismas condiciones que enmarcan su capacidad de producir sentidos. Escribe, «los textos tienen maneras de existir que, incluso en la forma más rarificada, siempre se enredan en las circunstancias, el tiempo, el espacio y la sociedad —resumiendo, están en el mundo y de ahí son mundanos» (Said, 1983:35).

De acuerdo con esta visión, como muestra en *Orientalismo* (1978) y posteriormente en *Cultura e Imperialismo* (1993), Said reafirma su posición con respecto a la importancia de prestar atención a los efectos tanto políticos como materiales de la erudición occidental, y de las instituciones académicas y a sus relaciones con el mundo exterior. Argumenta que «no se puede estudiar las ideas, las culturas y las historias seriamente sin que sus fuerzas, o más precisamente sus configuraciones de poder, se estudien también» (citado en Moore-Gilbert, 1997:36). Ésa es la razón por la cual rechaza la visión liberal

tradicional de las humanidades como un campo de estudio orientado a la búsqueda del saber «puro» e «imparcial».

Los críticos en este sentido o pueden entrar en una complicidad orgánica con el modelo eurocéntrico dominante relacionado con las humanidades, o pueden optar por una postura de oposición que posibilita el análisis del mundo social y político. Por lo tanto, pretende abrir para el crítico y el intelectual un espacio de «*in-betweenness*», o espacio medio, dentro de la sociedad civil, donde la función de la crítica en la actualidad sería la de ponerse entre la cultura dominante y las formas totalizadoras de los sistemas críticos (Said, 1983:5).

Explica este planteamiento mediante las nociones de *filiación* que simboliza los lazos dados de la familia, la clase o la nación, y *afiliación* que indica una lealtad adquirida a un sistema alternativo de valores. Sostiene en este sentido que la mayoría de los escritores modernistas, y después de haber sufrido el fracaso de los lazos de filiación, se han vuelto a la afiliación compensatoria como algo más amplio que los parámetros de su situación original. De hecho, hay mucho en esta aserción, por ejemplo, que explicaría los compromisos políticos y teóricos de Fanon a los que se ha referido en el capítulo anterior.

La crítica que plantea Said es esencialmente «secular» y «opositora», y se centra en situaciones locales y mundanas, oponiéndose a la producción de los sistemas masivos tanto herméticos como trascendentes.

Por lo tanto, caracteriza esa crítica como no solo opositora sino también «irónica» porque, para que continúe siendo crítica, debe resistir su propia integración en el dogma. Esa crítica se identifica también por su diferencia de las otras actividades culturales y de los sistemas de pensamiento o de método, y precisamente por su desconfianza con respecto a los conceptos totalizadores, así como por su descontento con los objetos cosificados, con los intereses especiales y con los hábitos ortodoxos de la mente.

La tarea principal de esta crítica es por tanto la de combatir todas las formas de tiranía y dominación, promover el saber no coercitivo por los intereses de la libertad humana, y articular posibles alternativas a las ortodoxias predominantes de cultura y de sistema. Defiende que «una tarea del intelectual es hacer el esfuerzo para romper los estereotipos y las categorías reductivas que son excesivamente limitadoras para el pensamiento y la comunicación humana» (Said, 1994:x). Es pertinente, de hecho, subrayar aquí la importancia de este enfoque para todo el proyecto post-colonial en general, y particularmente para la visión de lo post-colonial que se defiende en esta tesis.

Al representar al crítico en términos generales, Said se apoya en las ideas de Fanon sobre todo en lo relativo a la tarea del intelectual nativo. En este sentido, señala que tiene un valor inestimable lo que haga un intelectual para garantizar la supervivencia de su comunidad durante los periodos de emergencia nacional extrema. Sin embargo, como indicó Fanon de manera destacada, la lealtad a la lucha del grupo por la supervivencia no debe atraer al intelectual a narcotizar el sentido crítico o reducir sus imperativos que siempre

deben ir más allá de la supervivencia, para abordar las cuestiones de liberación política y presentar alternativas que en la mayoría de los casos se dejan de lado por ser irrelevantes a la batalla principal.

En la representación del intelectual que plantea hay de hecho mucho que evoca las intervenciones activistas de Fanon, como por ejemplo cuanto explica que «... hay que permanecer fiel a las normas de la verdad en cuanto a la miseria humana y la opresión a pesar de la afiliación partidaria, el origen nacional y las lealtades primarias del propio intelectual» (Said, 1994:xi).

La visión de Said con respecto al intelectual consiste esencialmente en la conciencia activa por parte de los intelectuales de su posicionamiento y el sentido asociado de responsabilidad y compromiso con las preocupaciones mayores de su tiempo y lugar. Argumenta, por tanto, que,

The central fact for me is, I think, that the intellectual is an individual.... whose place is to ... confront orthodoxy and dogma (rather than to produce them), to be someone ...whose raison d'être is to represent all those people and issues that are routinely forgotten or swept under the rug. The intellectual does so on the basis of universalist behaviour concerning freedom and justice from worldly powers and nations, and that deliberate or inadvertent violations of these standards need to be testified and fought against courageously (Said, 1994:9).

Es importante notar, finalmente, que el trabajo de Said, como un crítico, surgió de su condición como un palestino desplazado, y precisamente de la importancia de la cuestión palestina en su vida académica y política. Ashcroft y Ahluwalia (1999) proponen que la atención que presta Said a Palestina y al Islam constituye probablemente la mayor parte de su corpus, sin embargo es el

tema que recibe la menor atención por parte de la mayoría de los críticos y comentaristas.

Rechazando así desunir sus obras de sus afiliaciones y compromisos mundanos, Said ha hecho que su trabajo fuese pertinente y atractivo a un público que está aumentando, un hecho que lo hace un buen ejemplo del erudito comprometido públicamente y un verdadero crítico post-colonial tanto en su pensamiento como en sus actuaciones.

3.3 HOMI K. BHABHA

3.3.1 Nota biográfica

El profesor Homi K. Bhabha nació en 1949 en Bombay, en la India. Es licenciado de la Universidad de Bombay, y tiene un *Master of Arts* y doctorado de la Universidad de Oxford. Ha trabajado como Profesor en varias universidades tales como la de Oxford, Warwick, Sussex y Chicago, entre otras. Es actualmente Profesor de Anne F. Rothenberg de literatura y lengua inglesa y americana en la universidad de Harvard. Bhabha ha editado la colección de ensayos *Nation and Narration*, y es el autor de *Location of Culture*.

Muchos comentaristas han señalado que lo significativo en la intervención de Homi Bhabha en el debate post-colonial consiste en la medida en que afronta la visión de sus predecesores en el campo post-colonial (Moore-Gilbert, 1997). En particular, esto es evidente en su intento de ir más allá del

análisis de las relaciones coloniales en forma de oposiciones dicotómicas como se hace en el *Orientalismo* de Said (1978) o en *Les damnés de la terre* de Fanon (1961) (Young, 1990; Moore-Gilbert, 1997; Loomba, 1998; Poddar, 2001).

En su esfuerzo para ir más allá del análisis de las relaciones coloniales en forma de dicotomías fijas, Bhabha pretende destacar e indagar las nociones de ambivalencia, hibridez e imitación como estrategias que efectúan fracturas en el discurso dominante e indican espacios para una posible resistencia. Es en este contexto donde se puede apreciar su aportación original a los debates post-coloniales.

3.3.2 La ambivalencia del discurso colonial y «la resistencia intransitiva»

La ambivalencia es un término que ha sido desarrollado en el psicoanálisis para significar una fluctuación incesante entre querer una cosa y querer su opuesto (Ashcroft *et al.*, 1998:12). Se refiere también a una atracción y —al mismo tiempo— repulsión hacia una persona o acción u objeto (Young, 1995:161).

En la teoría del discurso colonial, el concepto se asocia principalmente con Homi Bhabha quien lo emplea para describir la mezcla compleja de atracción y repulsión que caracteriza la relación entre colonizadores y colonizados. Sugiere que esta relación es ambivalente porque el sujeto colonizado nunca se encuentra opuesto al colonizador de manera simple y

completa. El aspecto más importante de la teoría de Bhabha con respecto a la ambivalencia es su proposición que ésta funciona para romper la autoridad de la dominación colonial, perturbando así la relación simple entre el colonizador y el colonizado (Ashcroft *et al.*, 1998:13).

Según Bhabha, la ambivalencia es en este sentido un aspecto perturbador del discurso colonial para el colonizador cuyo discurso siempre intenta crear sujetos dóciles que reproduzcan sus presupuestos, hábitos y valores —es decir, sujetos que «imitan» al colonizador. El discurso colonial, sin embargo, nunca triunfa completamente en sus efectos en los colonizados, y lo que produce finalmente son solo sujetos ambivalentes cuya imitación a menudo roza la parodia. La ambivalencia es por tanto lo que representa esta relación fluctuante entre la imitación y la parodia que resulta fundamentalmente perturbadora para la dominación colonial.

Según Ashcroft *et al* (1998), emplear la ambivalencia de esta manera resulta un aspecto controvertido de la teoría de Bhabha, sobre todo su suposición de que, debido a su naturaleza inherentemente ambivalente, la autoridad colonial siempre genera las semillas de su propia destrucción. Este supuesto es particularmente polémico porque implica que la relación colonial siempre se perturbe, sin tener en cuenta cualquier forma de resistencia consciente por parte de los colonizados.

Al parecer lo que supone Bhabha, sin embargo, es que el discurso colonial está inherentemente forzado a ser ambivalente, porque en realidad

nunca quiere que los sujetos coloniales sean réplicas exactas de los colonizadores. Por lo tanto, las propias relaciones de dominación que ejerce el discurso colonial sobre los sujetos colonizados siempre llevan a una ambivalencia que desactiva la dominación monolítica de estas relaciones.

Robert Young (1995) propone que la teoría de ambivalencia indica el modo en que Bhabha invierte el discurso imperial. La periferia que está considerada por el centro como «la frontera, lo marginal, lo inclasificable, lo dudoso», responde constituyendo al centro como una «ambivalencia equívoca, indefinida, indeterminada» (Young, 1995:161).

Esta afirmación no debe interpretarse, sin embargo, como una inversión simple de la dicotomía colonizador-colonizado, ya que Bhabha demuestra que la relación entre las dos partes es más compleja y matizada que lo que implican, por ejemplo, Fanon y Said. Esto es porque la circulación de pautas contradictorias del afecto psíquico en las relaciones coloniales (por ejemplo, deseo por y —al mismo tiempo— miedo del otro/a) socava su supuesto de que las identidades y posicionamientos tanto de los colonizadores como de los colonizados existan en formas estables y unitarias (Moore-Gilbert, 1997).

Ésta es la razón por la cual Bhabha propone que *Peu noire, masques blancs* de Fanon ofrece un enfoque muy diferente y mucho más innovador que el trabajo posterior del mismo autor, es decir *Les damnés de la terre*. La primera obra de Fanon se alaba principalmente porque aborda las relaciones coloniales desde una perspectiva intersubjetiva (en vez de «la esfera pública»

de las leyes, las estructuras económicas y las campañas militares, por ejemplo), y porque las concibe como relaciones dinámicas, y no estáticas, en sus modos de funcionamiento. En pocas palabras, lo que es de suma importancia para Bhabha es el énfasis que pone Fanon en la naturaleza *ambivalente* y conflictiva de las relaciones afectivas coloniales y neo-coloniales.

Young (1990) señala que Bhabha re-lee *Orientalismo* de Said y enseguida identifica el problema de la ambivalencia que está en la base del libro, que luego lo reformula de una forma más positiva e innovadora. Para investigar la naturaleza ambivalente del orientalismo, Bhabha argumenta que «Said siempre insinúa que el poder colonial está completamente en manos del colonizador, lo que es una simplificación histórica y teórica» (1983:200). Es una simplificación reductiva principalmente porque la representación de oriente en el discurso occidental demuestra una ambivalencia profunda hacia esta «alteridad» que es a la vez un objeto de deseo e irrisión (Young 1990). Por lo tanto, demuestra en contraste a Said que la autoridad del poder colonial nunca está completamente en manos del colonizador.

En otras palabras, la preocupación de Bhabha consiste en poner de manifiesto una ambivalencia en los sujetos coloniales y colonizadores mediante la articulación de la disensión interna dentro de un discurso colonial que se estructura según la naturaleza conflictiva de la psique. Por tanto, no le interesa centrarse en la resistencia como tal sino en mostrar las vacilaciones y la irresolución de lo que se resiste.

Las dificultades relacionadas con su intenso intento de pensar más allá de las lógicas dicotómicas se manifiestan quizás más persistentemente en su interpretación de las cuestiones de la acción política y la resistencia. En sus primeros trabajos, localiza lo político no tanto en «la esfera pública» de las relaciones materiales entre el colonizador y el colonizado, sino en una zona afectiva cambiante y, a veces, inconsciente que se halla «entre» la cultura dominante y la cultura subordinada, y dentro de la cual se manifiesta un (re)posicionamiento político (Moore-Gilbert, 1997). Ésta es la razón por la cual subraya las conexiones entre lo psíquico o personal y lo político en vez de asumir, como es convencionalmente el caso, que la actividad política se constituye en —y se limita a— lo público.

Según él, lo «político» en este sentido no trata necesariamente de modos interactivos de confrontación: «el sitio de diferencia y alteridad, o el espacio adversario... nunca está completamente fuera o implacablemente en oposición a algo... El contorno de diferencia es agnóstico, cambiante, diviso» (Bhabha citado en Moore-Gilbert, 1997:130). Es en este contexto en el que mantiene que la ambivalencia psíquica por parte de ambos «socios» de la relación colonial abre maneras, hasta ahora impensadas y no reconocidas, en las que los funcionamientos del poder colonial pueden ser objetos de burla para el sujeto nativo a través de un proceso que podría denominarse como «guerra de guerrilla psicológica».

Bhabha recoge a Fanon para sugerir que la ambivalencia es necesariamente un atributo de «la condición colonial». Para Fanon, el trauma

psíquico resulta cuando el sujeto colonizado comprende que nunca puede lograr la blancura que se le ha enseñado desear, o despojarse de la negritud que ha aprendido a depreciar. Bhabha se apoya en esta afirmación para proponer que las identidades coloniales siempre están sujetas al flujo y a la agonía. Sin embargo, para él esta imagen evoca una ambivalencia que no puede leerse así solo como indicador del trauma del sujeto colonial, sino también como característica del funcionamiento tanto de la autoridad colonial como de la dinámica de resistencia.

La autoridad colonial se socava así porque es incapaz de reproducirse a sí misma de forma perfecta. Para Bhabha, esta laguna evidencia el fracaso de los discursos coloniales, y asimismo constituye un espacio de resistencia que él define no necesariamente como un acto político de oposición, sino como algo que es inherente a la ambivalencia:

Resistance is not necessarily an oppositional act of political intention, nor is it the simple negation of exclusion of the 'content' of another culture, as a difference once perceived. It is the effect of an ambivalence produced within the rules of recognition of dominating discourses as they articulate the signs of cultural difference and re-implicate them within the deferential relations of colonial power—hierarchy, normalisation, marginalisation and so forth (citado en Childs y Williams, 1997:134)

Esta cita supondría que la reconsideración de Bhabha de «los espacios» de lo político indica un esfuerzo para reformular la cuestión del «poder» de lo subalterno de otras maneras diferentes de aquellas que figuran en la última obra de Fanon y los primeros trabajos de Said. Para él, la figura del nativo violento insurgente en *Les damnés de la terre* re-inscribe el modelo occidental del individuo como sujeto soberano, el modelo que sostenía tanto la propia

modernidad occidental como la historia del colonialismo que lo acompañaba. En contraste a la visión de Fanon, *Orientalismo* implícitamente construye lo subalterno como un «efecto» del discurso dominante, sin ningún poder que pueda desplegarse de manera resistente.

Lo que pretende Bhabha es superar los modelos de poder que proponen los trabajos de Fanon y Said, planteando varias formas «intransitivas» de resistencia, que recuperan la resistencia silenciada en *Orientalismo*, sin reinscribir el sujeto soberano del último trabajo de Fanon. Su análisis se basa en la visión de que el poder colonial es inmanentemente propenso a la desestabilización, o a lo que podría designarse como «la resistencia desde dentro» (Moore-Gilbert, 1997).

Sin embargo, su intento de encontrar una forma más allá de las versiones de resistencia mutuamente incompatibles de sus predecesores, plantea una serie de problemas. Una objeción principal es que, como señala Robert Young (1990), no es cierto que, «estos actos aparentemente sediciosos [de la ambivalencia] permanezcan inconscientes tanto para el colonizador como para el colonizado» (152). Asimismo, Bhabha no clarifica hasta qué punto los varios tipos de resistencia, que él propone, son de hecho «transitivos» o «intransitivos», activos o pasivos.

Moore-Gilbert (1997) señala de nuevo que el problema deriva en parte de la imprecisión de los términos que emplea Bhabha. De la misma manera, no hay mucha evidencia material de que «la guerra de guerrillas psicológica», que

él propone como algo que funciona «estratégicamente» desde dentro de la formación subordinada, resulta desestabilizadora para el colonizador de cualquier manera tangible.

3.3.3 La imitación

La imitación es otro concepto importante en la teoría post-colonial de Bhabha que emplea para hablar de la relación ambivalente entre el colonizador y el colonizado. Aunque su adaptación del concepto tiene sus orígenes en Jean Lacan y Frantz Fanon (Ahlwalia, 2001), su contribución en este aspecto consiste esencialmente en su análisis original de la imitación como un objetivo constante y claro, y estrategia del poder y del conocimiento colonial. Bhabha cita «*Minute on Indian Education*», que dio Macaulay en 1835, como sintomático de este proceso colonial que da lugar al lo que él llama «el hombre mímico»:

We must at present do our best to form a class who may be interpreters between us and the millions whom we govern; a class of persons, Indian in blood and colour, but English in taste, in opinions, in morals, in intellect (citado en Bhabha, 1994:87).

Para Bhabha, la consecuencia de proposiciones como la que hace Macaulay es que la imitación no es un simple acto de «imitar» al amo imperial. Más bien, caracteriza la relación ambivalente entre el colonizador y el colonizado. Esto es necesariamente así porque cuando el colonizador alienta a su sujeto colonial a imitarle, el producto que resulta nunca es exactamente el mismo. En este sentido, la imitación representa un compromiso *irónico*, que significa que «la imitación colonial es el deseo de conseguir al Otro reformado,

sujeto a una diferencia que es casi la misma, pero no totalmente» (Bhabha, 1994:86). Es decir, para los colonizados la imitación es el hecho de ser como los colonizadores pero al mismo tiempo seguir siendo diferentes.

Bhabha presenta el ejemplo del indio, educado en inglés, que trabaja en la administración india, y media entre el poder imperial y el pueblo colonizado. Si es en algún sentido tranquilizador para los colonizadores que los indios se vuelvan en ciertos aspectos «ingleses», la producción de unos ingleses mímicos resulta también perturbadora. Esto es porque la insistencia del discurso colonial en que los colonizados «imitan» los colonizadores, adoptando así sus pautas culturales, supuestos, instituciones y valores, nunca da por resultado una simple reproducción de estos rasgos.

Más bien, el resultado es siempre «una copia borrosa» o una representación parcial del colonizador: «lejos de tranquilizarse, el colonizador ve una imagen grotescamente distorsionada de sí mismo» (Young, 1990:147). La imitación de las culturas colonizadoras por parte de los colonizados contiene, por lo tanto, una burla y una cierta «amenaza», «porque la imitación es a la vez semejanza y amenaza» (Bhabha, 1994:86).

La amenaza de la imitación, sin embargo, no consiste en ocultar una identidad concreta detrás de su máscara, sino se deriva de su «visión *doble*» que, al revelar la ambivalencia del discurso colonial, también perturba su autoridad. La «amenaza» del producto o sujeto (post)-colonial, en este caso, no surge necesariamente de alguna oposición automática al discurso colonial, sino

viene de esta ruptura de la autoridad colonial, y del hecho de que su imitación también es potencialmente burla.

Es decir, la amenaza inherente a la imitación no viene así de una resistencia abierta, sino de la manera en la que siempre indica una identidad que no es *realmente* semejante al colonizador. Esta identidad del sujeto colonial significa que la cultura colonial siempre es insurgente potencial y estratégicamente. La imitación llega así a ser un tipo de «poder» sin ningún sujeto, una forma de representación, que produce efectos, y una igualdad que se inserta en la alteridad, pero que todavía no tiene nada que ver con ningún «otro» (Young, 1990:148).

En comparación con la ambivalencia que se refiere a un proceso de identificación y repudiación, la imitación implica un proceso inevitable de contra-dominación que ocasiona el acto de reproducir el propio funcionamiento de la dominación, que a su vez lleva a que las identidades tanto del colonizador como del colonizado se hagan curiosamente elididas. Aunque los colonizados pueden entretener pensamientos violentos de rebelión, la imitación no se propone aquí como una forma ortodoxa de resistencia, sino como un proceso que simultáneamente estabiliza y desestabiliza la posición del colonizador (Young, 1990).

Al igual que la noción de ambivalencia, la imitación también ha dado lugar a varias críticas que ven este término como indicador de un proceso involuntario de defensa y «amenaza» cuyos efectos tangibles en las relaciones

de poder son algo difícil de determinar. Moore-Gilbert (1997) observa que si la «resistencia» inscrita en la imitación es inconsciente para los colonizados, no puede servirles así como base en la que puedan construir un contra-discurso bien planeado, y mucho menos como medios para movilizar un programa estratégico de formas materiales y «públicas» de acción política desde dentro de la cultura oprimida.

3.3.4 La hibridez

Otro término que ha sido asociado con la teorización post-colonial de Bhabha es la hibridez que él usa para hablar de la interdependencia y la construcción mutua de las subjetividades tanto del colonizador como del colonizado (Ashcroft *et al.*, 1998; Loomba, 1998).

Según Robert Young (1990), Bhabha introduce el concepto de hibridez que parece dislocar la noción de imitación que indica el desplazamiento del discurso autoritario donde la ambivalencia se convierte en fantasías amenazantes. El concepto se presenta como la parte objetiva que articula los saberes coloniales y nativos, y que puede posibilitar formas activas de resistencia.

Como una representación de un objeto en vez de un concepto discursivo, la hibridez puede verse como algo que transforma las condiciones de su propia creación. Bhabha define la hibridez como:

A problem of colonial representation... that reverses the effects of the colonialist disavowal, so that other "denied" knowledges enter upon the dominant discourse and estrange the basis of its authority (Bhabha, 1985:156; énfasis en el original).

La hibridez indica así una inversión estratégica del proceso de dominación que re-implica la autoridad colonial «en estrategias de subversión que devuelve la mirada de los discriminados hacia el ojo del poder» (Bhabha, 1985:154). Este acto de devolver la mirada puede posibilitar formas de subversión que convierten las condiciones discursivas de dominación en terrenos de intervención.

Young (1990) señala que, por primera vez, Bhabha parece defender que las condiciones discursivas del colonialismo no solo socavan las formas de autoridad colonial sino también pueden posibilitar de manera activa la resistencia nativa. En consecuencia, cambia su interpretación del concepto de imitación como algo que simplemente es inquietante para el colonizador a una forma específica de intervención.

Otro elemento clave en la teorización de Bhabha de la hibridez es su argumento de que todas las declaraciones y sistemas culturales se construyen en un espacio que él llama «el tercer espacio de enunciación» (Bhabha, 1994:37). Según él, la identidad cultural híbrida no se constituye de una manera meramente sintética en la que la esencia de una identidad se combina con otra. Más bien, se origina del doble proceso de sustitución y correspondencia en el hecho de la traducción cultural. Puesto que toda traducción requiere un cierto grado de improvisación, la identidad híbrida así no

se forma de la transferencia de lo familiar, sino de la conciencia de los pedazos intraducibles que se quedan en la traducción.

En suma, la identidad cultural siempre surge en este espacio contradictorio y ambivalente, que hace insostenible toda afirmación de una «pureza» jerárquica de las culturas. Para Bhabha, el reconocimiento de este espacio ambivalente de identidad cultural puede ayudarnos a ir más allá de ver la diversidad cultural como algo exótico en favor del reconocimiento de una hibridez empoderadora, con la cual la diferencia cultural puede entenderse de manera constructiva. Propone que:

It is significant that the productive capacities of this Third Space have a colonial or postcolonial provenance. For a willingness to descend into that alien territory... may open the way to conceptualising an international culture, based not on the exoticism of multiculturalism or the diversity of cultures, but on the inscription and articulation of culture's hybridity (Bhabha, 1994:38; los énfasis en el original).

Bhabha así da un nuevo giro a la noción de hibridez con lo cual el término llega a ser una indicación del proceso a través del cual el discurso de la autoridad colonial intenta traducir la identidad del otro/a en una categoría singular, pero fracasa y produce otra cosa. La interacción entre las culturas de los colonizadores y los colonizados procede con la ilusión de la existencia de formas transferibles y un conocimiento transparente, pero cada vez más lleva a unos intercambios resistentes, opacos y disonantes. Es dentro de esa tensión donde surge el «tercer espacio» que puede efectuar formas de cambio político que van más allá de la dicotomía antagónica entre el dominante y el dominado.

En síntesis, los conceptos de hibridez y el tercer espacio parecen referirse a un momento de desafío y resistencia, y así cuestionan la validez de la lógica esencialista de oposición entre los dos lados de la dicotomía colonial. De esta manera, ofrecen la posibilidad de una política cultural que evite las «políticas de polaridad» (Bhabha, 1994) entre el colonizador y el colonizado.

La teorización de Bhabha acerca de la hibridez padece sin embargo de algunos problemas fundamentales. Aunque afirma que está intentando proporcionar una forma no dicotómica para explicar la diferencia cultural en medio de la modernidad (Bhabha, 1994), la gran ironía es que sus teorizaciones de los medios que se usan para lograr este objetivo dependen completamente, para su validez, de las estructuras que pretende socavar. Por ejemplo, la hibridez obviamente depende, para su fuerza explicativa, de la suposición de la existencia de su antítesis. Esto no solo implica un nuevo conjunto de oposiciones dicotómicas, sino también crea el peligro de que lo híbrido (y el espacio o identidad postcolonial que representa) se esencialice (Moore-Gilbert, 1997).

Además, precisamente para evitar las polaridades y enfatizar la contigüidad y la dinámica productiva de la «traducción» cultural, Bhabha se ve obligado a admitir que *todas* las culturas son impuras, mixtas e híbridas. Dice en este sentido que «todas las formas de cultura están continuamente en un proceso de hibridez» (Bhabha, 1990:211). La cuestión que se plantea aquí, no obstante, es que, si fuera así el caso, cuál es la utilidad de conceptos tales como «el tercer espacio», «la hibridez» y el «*in-between*», y cómo pueden

concebirse como modos o espacios post-coloniales específicos de intervención cultural. A mi parecer, es este tipo de cuestiones que indican algunas tensiones importantes que siguen estando al fondo de la teorización de Bhabha acerca de la hibridez.

Ésta es también la razón por la cual a menudo Bhabha ha sido criticado por su tendencia a generalizar y universalizar el encuentro colonial. Según Loomba (1998), la hibridez en los análisis de Bhabha parece ser una característica de la vida íntima del sujeto colonial, híbrido, ambivalente y dividido, pero no de *su*²⁷ posicionamiento con respecto al género, la clase o la situación. Ella Shohat (1993) propone también que hay que distinguir entre las diversas modalidades de la hibridez, por ejemplo la asimilación forzada, el auto-rechazo interiorizado, la elección política, el conformismo social, la imitación cultural y la trascendencia creativa (en Loomba, 1998:178).

La noción de hibridez también ha sido criticada mucho, ya que implica normalmente la negación y la omisión del desequilibrio y la desigualdad de las relaciones de poder que simboliza. Loomba (1997) argumenta que la noción de hibridez minimiza la amarga tensión y el enfrentamiento entre los colonizadores y los colonizados, tergiversando así la dinámica de la lucha anticolonial. Por ejemplo, tanto las luchas nacionalistas como los movimientos pan-nacionalistas, como la *négritude*, fueron provocados por la alienación y la ira de los colonizados, y no pueden entenderse propiamente dentro de los parámetros de las teorías actuales de la hibridez.

²⁷ En la expresión inglesa se ve que Loomba usa el adjetivo posesivo masculino «*his*» para indicar la falta de atención por parte de Bhabha a la cuestión de género, entre otras.

Para finalizar, como se ha indicado anteriormente, una crítica importante que ha sido dirigida contra Bhabha se refiere a la manera vaga en la que aplica sus conceptos y teorías. En particular, la crítica se ha centrado en la aplicabilidad universal que propone para sus herramientas conceptuales (tales como la imitación e hibridez) que pueden verse usadas para abarcar todas las dimensiones inherentemente complejas y diferenciadas de la condición colonial o post/neo-colonial.

Robert Young (1990:146) mantiene, en este aspecto, que las herramientas que Bhabha emplea para abordar las condiciones del discurso colonial siempre se ofrecen como conceptos estáticos, curiosamente antropomórficos, sin ninguna referencia a la procedencia histórica del material teórico del que se derivan, o a las culturas a las que se dirigen. En cada ocasión, Bhabha parece implicar, a través de esta caracterización eterna, que el concepto en cuestión constituye la condición del discurso colonial, y que se aplicaría adecuadamente a todos los periodos y contextos históricos.

3.4 GAYATRI S. SPIVAK

3.4.1 Nota Biográfica

Gayatri Chakravorty Spivak nació en Calcuta, la India, en 1942; se licenció por *Presidency College* en 1959 con honores en inglés y medallas de oro en literatura inglesa y bengalí. Se fue a los Estados Unidos en 1961 y, en 1967, consiguió un doctorado de la Universidad de Cornell. Era profesora de inglés de *Andrew W. Mellon* en la Universidad de Pittsburgh hasta 1991, y es actualmente la profesora de *Avalon Foundation* de Humanidades en la Universidad de Columbia.

El trabajo de Spivak constituye una de las contribuciones más importantes e innovadoras al análisis cultural post-colonial, aunque sus ensayos son unos de los más difíciles pero intelectualmente estimulantes (Moore-Gilbert, 1997:74). Al ser el tercer miembro de lo que Robert Young (1995) describe como «la Santísima Trinidad» de los críticos post-coloniales, Spivak se asocia típicamente con los esfuerzos que han sido emprendidos para aplicar la «alta» teoría occidental contemporánea a las cuestiones post-coloniales.

En el ámbito temático, su trabajo parece invertir el énfasis de los primeros trabajos de Said y Bhabha en el discurso colonial como el objeto principal de análisis, llamando la atención a las varias manifestaciones del contra-discurso y, particularmente, al «sujeto femenino» como una categoría

distinta de análisis. Lo que es igualmente importante es el hecho de que es la primera figura que constantemente ha investido la crítica post-colonial de una agenda feminista (Moore-Gilbert *et al.*, 1997:28). En este aspecto, rectifica importantes lagunas en los trabajos no solo de Said y Bhabha sino también de los críticos anticoloniales como Césaire y Fanon.

Apoyándose, de manera fácil y ecléctica, en discursos tan diversos como el feminismo, el psicoanálisis, la desconstrucción y las versiones neo-marxistas de la economía política, Spivak demuestra su negativa a propugnar metodológicamente una sola escuela crítica o una meta-narrativa política o cultural en detrimento de otras.

De hecho, una característica importante de su trabajo es la manera en que reúne estos varios tipos de teoría crítica para demostrar sus límites e incompatibilidades (Moore-Gilbert *et al.*, 1997:27). En este sentido, Spivak se identifica así como una *bricoleuse* o alguien que usa las herramientas apropiadas disponibles, y como una intervencionista que se centra en problemas pequeños y preocupaciones locales (Childs y Williams, 1997:157).

3.4.2 La construcción de los sujetos

Moviendo el tema de la historia al presente histórico de su representación, Spivak muestra que se preocupa menos por el proceso de la recuperación histórica o la re-interpretación del colonialismo como tal; más bien, lo que le interesa es realizar una crítica de las formas neo-colonialistas en

el mundo académico contemporáneo. Ésta es la razón por la cual habla principalmente del imperialismo en vez de la forma histórica más limitada del colonialismo.

Lo que pretende principalmente es ensanchar el análisis del discurso colonial del ámbito de las re-evaluaciones de la expansión territorial europea del siglo XIX a otro que abarque debates sobre las relaciones neo-coloniales, el racismo en occidente y la división internacional de trabajo. En este sentido, insiste en el hecho de que la historia no es simplemente la producción imparcial de los hechos, sino es más bien un proceso de «violencia epistémica»²⁸ orientado a la construcción interesada de una representación particular de los objetos (Spivak, 1993a).

Spivak coincide, por tanto, con Bhabha en proponer que el imperialismo no era solo un proceso territorial y económico sino también e inevitablemente un proyecto de construcción de los sujetos. No obstante, sus ensayos no pretenden, de modo explícito, problematizar la autoridad del discurso colonial o señalar su ambivalencia y hibridez como hace Bhabha, sino detallar las maneras en las que el imperialismo ha construido narrativas de historia, geografía, género y de identidad.

Es en este contexto en el que su tema de análisis más común trata de la construcción de la identidad y los procesos involucrados en ésta. Su énfasis en la construcción de los sujetos asimismo llama la atención a la manera en que

²⁸ Este es un tema clave en la teorización de Spivak al que nos referiremos con todo detalle en el capítulo cinco, como ya hemos aludido anteriormente.

los factores de clase y, particularmente, de género crean un campo heterogéneo que problematiza la noción general de un sujeto colonial indiferenciado o de un poder colonizador monolítico.

En su análisis de la construcción y el posicionamiento de los sujetos, Spivak se apoya explícitamente en la proposición (que se asocia con los pensadores post-estructuralistas) de que los sujetos no son seres fijos sino que se construyen discursivamente —una proposición que para ella es muy útil para repensar las maneras tradicionales de comprender la «identidad», «la pertenencia» y «los orígenes».

Mientras que algunos críticos defienden que semejantes proposiciones sobre la formación de los sujetos facilitan nuestra comprensión de las posibles negociaciones y la dinámica de poder y resistencia a las relaciones coloniales, para otros tales teorías, que se refieren a una identidad inestable y fragmentada, no permiten conceptualizar el poder subjetivo o definir los sujetos que son los constructores de su propia historia (Loomba, 1998:233).

El énfasis de Spivak consiste, sin embargo, en la idea de que la identidad y el sujeto no deben entenderse como algo innato o dado sino como algo construido discursivamente, y por ende como algo inevitablemente «descentrado». No es de extrañar, por lo tanto, que Spivak rechace todas las definiciones de identidad que la fijan en concepciones esencialistas de orígenes o pertenencias.

La crítica fuerte que dirige contra los buscadores de «raíces», como la demuestra su obra *Post-Colonial Critic* (1990), por ejemplo, se basa esencialmente en su argumento de que todas las nociones de alguna forma «pura» y «original» de la conciencia e identidad post-colonial implican que el (neo-) colonialismo no haya tenido ningún papel en la construcción de la identidad de sus sujetos.

Además, ignorar «la violencia epistémica» implicada en la constitución del sujeto (post-)colonial simplemente significaría borrar, de una manera ingenuamente utópica, la historia larga y violenta de la fuerza del poder (neo-) colonial. Lo que plantea Spivak, por lo tanto, es un análisis más complejo de las muchas —y a menudo conflictivas— posiciones subjetivas que las mujeres, por ejemplo, tienen que negociar bajo el poder de las estructuras entrelazadas tanto del patriarcado como del imperialismo.

3.4.3 ¿Pueden hablar las subalternas?²⁹

En su ensayo más difundido «*Can the Subaltern Speak?*», Spivak (1993a) se propone indagar la implicación de su visión del proceso de la construcción de los sujetos y la cuestión de representación así como la violencia epistémica implicada en semejante proceso. En esencia, lo que pretende es teorizar una visión provisional, anti-esencialista y contingente históricamente sobre la construcción de identidad, y particularmente problematizar las aserciones del poder individual de lo «subalterno».

²⁹ Cabe notar que Spivak usa la palabra «*subaltern*» en inglés en un sentido general. Sin embargo, usaré aquí la forma femenina de la palabra, es decir «subalterna» y «subalternas», para designar tanto a las mujeres como a los hombres.

Spivak toma lo «subalterno» de los trabajos de Antonio Gramsci sobre las descripciones de la clase en los que él usa el término intercambiamente con «subordinado» e «instrumental» generalmente para referirse al conjunto de los grupos dominados y explotados que no poseen «una conciencia general de clase» (Young, 1990:159).

No obstante, Spivak extiende el alcance del término para aplicárselo a los grupos sociales que están en una posición inferior en la escala social, y por eso son incluso menos visibles para la historiografía tanto colonial como la de la burguesía nacional del Tercer Mundo. En síntesis, su análisis se centra en la construcción del sujeto femenino que lo ve marginado dos veces: en virtud de la desventaja económica relativa, por un lado, y la subordinación de género, por el otro.

En su ensayo, parece tomar en serio el esfuerzo ansioso que realizan los intelectuales post-coloniales para resaltar la opresión y presentar la perspectiva de los oprimidos y las oprimidas. Por lo tanto, se propone investigar las implicaciones de semejante intento en vista de su preocupación principal por la cuestión de si las subalternas pueden hablar para ellas mismas, o si están condenadas a ser conocidas y representadas solo a través de otros de manera tergiversada e «interesada».

En su franqueza característica, da una respuesta negativa a su pregunta, declarando que «no hay ningún espacio del cual puede hablar la subalterna sexuada» (Spivak, 1993a:103). Entre el hecho de plantear la

pregunta y dar la respuesta negativa se puede ver claramente implicaciones profundas para las cuestiones relacionadas con la representación, las estructuras de opresión, y el papel de los intelectuales.

Al afirmar esta conclusión inequívoca que las subalternas no tienen ningún espacio desde el cual pueden hacer conocer sus propias experiencias a otros y otras en su propia voz, Spivak muestra alguna convergencia metodológica con la concepción del oriental como «el interlocutor silencioso» del europeo dominante. Sin embargo, mientras que Said atribuye esta situación a la naturaleza todo-poderosa del discurso colonial, ella se centra particularmente en el intelectual occidental «radical» contemporáneo que, ostensiblemente al menos, es el defensor de los oprimidos y las oprimidas.

En efecto, su posición indica una sospecha profunda hacia los gestos bienintencionados de solidaridad y la aparente «benevolencia» que demuestran algunos defensores de la «alta» teoría occidental hacia los grupos subalternos oprimidos. En este sentido, acusa abiertamente a aquellas figuras occidentales, como Foucault por ejemplo, de creer que puedan ser transparentes en relación con los objetos de su análisis. Es decir, se opone al supuesto de que puedan escapar las determinaciones del sistema general de explotación del Tercer Mundo —en el que los modos e instituciones de conocimiento occidentales, como la «alta» teoría, están implicados profundamente— para intervenir en la lucha de las subalternas por más reconocimiento y emancipación.

Además, al atribuir una posición de sujeto a la subalterna, del cual ésta es presumiblemente capaz de hablar, estos intelectuales occidentales (y no-occidentales, usando el mismo argumento contra ella misma) de hecho vienen a representar y hablar en nombre de la subalterna. Spivak ve este gesto como algo que se deriva de la historia de la construcción de la posición subjetiva de los colonizados, y la articulación de su voz durante la era del imperialismo occidental formal.

Spivak refuerza su argumento sobre la subalterna silenciada citando el ejemplo del discurso sobre *sati*— el rito del sacrificio de la viuda en la pira funeraria de su marido. Defiende en este contexto que la figura de *sati* desaparece entre las posiciones que construyen otros para ella. Se presentan aquí dos versiones de la libre voluntad de *sati* y el significando del acto: los británicos, quienes habían apoyado la ley hindú como una cuestión política, prohibieron esta práctica en la India en 1829 porque la consideraban un crimen contra las viudas, mientras que la elite colonial indígena promovía una «romanticización nacionalista de la pureza, fuerza y amor de estas mujeres que se sacrifican» (Spivak, 1993a:97).

Spivak, por lo tanto, ve a la subalterna en la figura de *sati* como alguien que se escribe repetidamente, pero que está ausente entre el discurso del imperialismo, cuya fantasía respecto al *sati* se manifiesta en el supuesto de que los hombres blancos están salvando a las mujeres morenas de los hombres morenos, y la posición nacionalista del patriarcado que supone que las mujeres querían morir.

El problema que plantea no es que la mujer no puede hablar como tal, o que no existe ningún archivo de la conciencia subjetiva de las mujeres, sino que no se le permite ninguna posición subjetiva desde la que puede hablar: todos los demás hablan en su nombre, y así se escribe continuamente como el objeto del patriarcado o del imperialismo; es un significante cuya distinción es que ella se cambia de una posición a otra sin permitirle ningún contenido (Spivak, 1993a).

Según Donna Landry y Gerald MacLean (1996), la aserción de Spivak de que las subalternas no pueden hablar significa que ellas, tales como son, no pueden oírse por parte de los privilegiados del Primer o Tercer Mundos. «Si la subalterna pudiera hacerse escuchada...dejaría de ser subalterna. Y esto es el objetivo de la relación ética que busca Spivak» (citado en Landry y MacLean, 1996:5-6). En otras palabras, el momento en el que la subalterna haya entrado en la arena de representación y negociación, sería el primer indicador de un movimiento de su posición anterior.

La implicación de la aserción de Spivak es que los críticos post-coloniales deben resistirse al deseo de recuperar las voces silenciadas por el imperialismo; en primer lugar, porque son irrecuperables y, en segundo lugar, porque semejante movimiento suscribiría una vez más a la noción humanista de la voz como la expresión libre de una «individualidad» auténtica.

En pocas palabras, esto quiere decir que los críticos deben aprender que su tarea no es la de buscar la voz de las subalternas sino revelar el silencio.

Ésta es una tarea que Spivak ve como parte del proyecto de «desaprender el privilegio» que tienen otros grupos, particularmente las feministas que han recuperado su voz y han podido articular una subjetividad que, según Spivak, no está disponible a las subalternas. Argumenta en este sentido que:

In seeking to learn to speak to (rather than listen to or speak for) the historically muted subject of the subaltern woman, the postcolonial intellectual systematically 'unlearns' female privilege. This systematic unlearning involves learning to critique postcolonial discourse with the best tools it can provide and not simply substituting the lost figure of the colonised (Spivak, 1993a:91; énfasis en el original).

En su énfasis en la necesidad de realizar más análisis reflexivos sobre el estado preciso de quién está hablando en nombre de las subalternas, y quién podría escucharlas, Spivak advierte contra la delegación falsa y la identificación inútil. Esta posición se ve claramente en la gran atención que presta a las maneras ocultas en las que los historiadores nominalmente radicales o críticos —y con el fin de recuperar la voz de las subalternas— podrían perpetuar las estructuras y presuposiciones de los mismos sistemas a los que se oponen.

Esta visión también es evidente en su crítica del grupo indio de los *Subaltern Studies*³⁰ con quienes colaboraba. En particular, critica su supuesto de que exista una forma «pura» o «esencial» de la conciencia o verdad de las subalternas que pueda recuperarse independientemente del discurso colonial y las prácticas que de hecho han construido la posición subjetiva de lo subalterno

³⁰ *Subaltern Studies* es un grupo que apareció en la India a finales de los años setenta que reunía a unos historiadores tales como Ranajit Guha (el editor-fundador del grupo) Shahid Amin, David Arnold y Partha Chatterjee, entre otros. Su principio rector era su descontento general con las interpretaciones históricas del «movimiento de libertad» en la India que celebraban las contribuciones de la elite a la construcción de la nación india, negado así «la política de las masas». En cambio, se proponían promover la idea de una historiografía de «negación» de la historiografía oficial porque no se daba cuenta del modo dinámico e improvisional del poder político de los campesinos (Chaturvedi, 2000).

como una categoría social a través de «una violencia programada del proyecto imperialista» (citado en Fulford, 2001:420).

En el mismo tono, no oculta su escepticismo hacia «el feminismo internacional» y algunas de sus suposiciones (en gran parte no examinadas), particularmente su pretensión implícita de hablar de —y a— «la mujer» como una categoría universal. Señala en este sentido que este feminismo «global» es solo un discurso de —y sobre— el occidente desarrollado y su compromiso con las mujeres del Tercer Mundo, que a menudo se disfraza de una misión de intervención condescendiente en nombre de sus hermanas «desfavorecidas».

En suma, la cuestión general para Spivak no trata, por lo tanto, de la capacidad de recuperar al sujeto subalterno perdido como una voz auténtica rescatada, que pueda hacerse hablar una vez más fuera del silencio impuesto de la historia. Esto es sobre todo porque este sujeto solo se constituye como un sujeto a través de las posiciones que se le han permitido. Afirma que, después de la violencia epistémica programada del proyecto imperialista, resulta imposible producir textos que simplemente contestan de modo crítico desde una posición nativista. Young (1990) señala que, de hecho, éste es un argumento que ha sido muy difícil de aceptar por los críticos de Spivak.

El caso más llamativo de desacuerdo con sus opiniones en este aspecto es quizá el argumento de que la aserción relativa a la incapacidad de la subalterna de hablar repite, de hecho, el gesto de constituir y hablar en nombre de las subalternas. Bruce Robbins (1992) observa que «el crítico que acusa a

otro de hablar en vez del subalterno negando así que los subalternos puedan hablar por ellos mismos, por ejemplo, afirma por supuesto que está hablando en su nombre» (50).

Otra objeción es que, al igual que *Orientalismo* también pretende ostensiblemente socavar la ecuación de un occidente con «voz» y un oriente con «silencio», el ensayo de Spivak realmente acaba construyendo la subalterna como «la silenciosa interlocutora» de occidente.

Quizás la mayor ironía de «*Can the Subaltern Speak?*», como ha señalado Moore-Gilbert (1997), es que si la versión de Spivak del silencio de la subalterna fuese verdad, entonces habría nada más que lo no-subalterno (particularmente occidente y la elite nativa) a lo que se habla y sobre lo que se escribe. De ahí, Spivak se ve dirigiéndose principalmente a occidente en vez de la subalterna, y por tanto se centra temáticamente no tanto en la subalterna sino en el intelectual occidental como su objeto privilegiado de investigación.

3.4.4 La posición de los investigadores

Robert Young (1990) señala que la diferencia entre el positivismo angloamericano del siglo XIX y la historia europea se ha articulado en términos de los modelos de explicación e interpretación. Sin embargo, la verdadera distinción, según Spivak, consiste en la función del crítico; la interpretación también debe relacionarse con el papel constitutivo y dificultador del investigador en la formación del conocimiento. Según ella, los supuestos

positivistas que persisten en la teoría angloamericana significa, no obstante, que en la mayoría de los casos la posición del investigador se deja sin examinar.

En su análisis de las implicaciones del posicionamiento del investigador, Spivak declara su negativa al supuesto de que haya un espacio incontaminado fuera de los modos y objetos de análisis al que el investigador (o el crítico post-colonial) tiene acceso, en virtud de alguna «experiencia viva» u origen cultural, para producir un conocimiento «objetivo» e «imparcial». Por lo tanto, con frecuencia habla de la «negociación» con —en vez de un simple rechazo de— las instituciones culturales, los textos, valores o prácticas teóricas occidentales.

Moore-Gilbert (1997) señala que, a diferencia de los primeros trabajos de Said y Bhabha, Spivak reconoce, de forma consistente y escrupulosa, las ambigüedades de su propia posición como una crítica privilegiada del (neo-) colonialismo con base en occidente, y llama la atención muy explícitamente a su posición «de cómplice» en «un taller involucrado en la producción ideológica del neo-colonialismo» (Spivak, 1987:210).

Esto no quiere decir en absoluto que su actitud hacia aquellas instituciones y prácticas sea sin ningún sentido crítico. Más bien, muestra su reconocimiento de los aspectos potencialmente beneficiosos del «capital socializado», lo cual le hace declarar que el contra-discurso post-colonial —sea crítico o creativo— es característicamente una «crítica persistente de lo que no se puede rechazar» (Moore-Gilbert, 1997:78).

Esta posición también se manifiesta en su rechazo a presumir la posibilidad de una objetividad olímpica fuera de los términos del texto que se analiza, o de la situación institucional en la que se realiza este análisis. Admite en este sentido, y de manera abierta, que «mi explicación no puede permanecer fuera de las estructuras de producción de lo que critico» (citado en Moore-Gilbert, 1997:78).

Semejante auto-escrutinio le ha llevado a declarar de vez en cuando que es «una feminista liberal blanca» (Childs y Williams, 1997:172) para enfatizar las estructuras y discursos que le han posibilitado y potenciado. Por ejemplo, aunque nunca subestima el impacto destructivo del imperialismo, insiste no obstante en el reconocimiento de sus efectos positivos. Ésta es la razón por la cual, en su trabajo, imperialismo se describe frecuentemente, en una paradoja característica, como una «violencia facilitadora» o «violación facilitadora» (Landry y MacLean, 1996:19).

La insistencia en que el sujeto está implicado significativamente en el objeto del examen crítico marca una gran diferencia entre Spivak y Said. Para Spivak, en primer lugar, se trata de plantear la cuestión de cómo la práctica depende de la posición. Esto implica que los críticos deben ser conscientes de su situación, un auto-conocimiento que en parte incluye «desaprender el privilegio» del discurso teórico (que no quiere decir perder la capacidad en favor de un anti-intelectualismo) para que «uno o una pueda hacer llegar su voz a personas que no son del mundo académico» (Spivak, 1990:57).

Desprender el privilegio también significa proponerse invertir el flujo que va desde occidente a oriente, y reconocer que algunas formas del conocimiento se hacen subalternas y pueden ser poco conocidas en el pensamiento institucional.

En segundo lugar, y partiendo de este razonamiento, plantea el tema de la representación y la auto-representación. Aunque Spivak advierte contra el hecho de «dar voz» a las subalternas, no está en contra de la representación como tal. Lo que pretende subrayar, sin embargo, es la necesidad de ser consciente de la distinción entre «hacer hablar» y «hablar de» (preferiblemente después de «hablar con» las mujeres). Lo que pide, en otras palabras, es un conocimiento simultáneo de los posicionamientos tanto del sujeto como del objeto de la investigación de manera que el investigador sea consciente de las diferentes posiciones subjetivas, que se le están asignando, junto con sus implicaciones.

La reflexión que hace sobre la posición del investigador resulta particularmente fructífera para los críticos e intelectuales relacionados con el proyecto post-colonial. Después de todo, parece forzar a aquellos y aquellas que trabajan en este campo de estudio, sea cual sea su origen o situación, a considerar escrupulosamente sus posiciones políticas y afiliaciones así como «los intereses» de sus supuestos y acercamientos críticos.

Childs y Williams (1997) señalan que con Spivak ya no puede haber ninguna lectura de las problemáticas (neo-) coloniales que sea «inocente»,

transparente o políticamente correcta y que se apoye en una identificación supuesta, pero no examinada, con lo subalterno.

3.5 RECAPITULACIÓN

De acuerdo con el planteamiento del segundo capítulo, el presente capítulo ha sido un intento de profundizar la indagación de la genealogía provisional de lo post-colonial. Por consiguiente, se pretendió explicitar la continuidad de ciertas preocupaciones comunes en los trabajos tanto de la generación anticolonial anterior como de los críticos post-coloniales contemporáneos.

En particular, se discutió *el análisis del discurso colonial* como un aspecto significativo e innovador del conjunto de la crítica post-colonial. En este contexto, se presentaron y evaluaron críticamente los trabajos de Edward Said, Homi Bhabha y Gayatri Spivak. Aunque los trabajos de estos críticos se inspiran de varias maneras en algunas visiones teóricas de la crítica anticolonial, han posibilitado, sin embargo, nuevas aportaciones innovadoras para abordar las multifacéticas preocupaciones de la presente era post-colonial.

El surgimiento del *análisis del discurso colonial* siempre se asocia con la aparición en 1978 de *Orientalismo* de Edward Said, en el que parece (como hace en sus trabajos posteriores) negociar una alianza teórica y dinámica entre las teorías críticas occidentales y los análisis desarrollados por los teóricos

anticoloniales. Reconociendo y apoyándose en las importantes aportaciones de los pensadores anticoloniales como Fanon y Césaire, Said ha ofrecido una interrogación crítica de todo el proyecto y prácticas del colonialismo, no solo como un dominio militar sino también como un discurso de dominación que implica la violencia epistémica.

Asimismo, Said ha desarrollado un nuevo modo de lectura que se denomina *de contrapunto* que pretende cruzar los límites disciplinarios y las divisiones de los campos discursivos, leyendo así la cultura junto con la política y la historia como esferas que se relacionan íntimamente. Esta visión ha contribuido de forma eficaz a ensanchar el alcance del estudio del colonialismo —como han mostrado los trabajos de Bhabha y Spivak y otros y otras— mediante la investigación de la intersección entre las ideas y las instituciones, es decir el nexo saber-poder.

Las intervenciones cruciales de Said en lo relativo a la investigación de las representaciones occidentales de oriente, así como las conexiones entre ciertas formas culturales y las conquistas colonialistas europeas, siempre han sido complementadas por una visión lúcida de la crítica como una práctica secular y opositora.

La tarea del intelectual, a su juicio, consiste en representar todos aquellos pueblos y cuestiones que se olvidan o se hacen irrelevantes ideológicamente, y en ser testigo y luchador contra todas las violaciones de la libertad y dignidad humanas. Por lo tanto, al exponer la naturaleza inhumana y

obstaculizadora de los discursos orientales y coloniales, pretende superar esa naturaleza y proponer nuevas maneras de abordar la diferencia y la diversidad cultural de manera positiva y humana.

En un esfuerzo persistente para ir más allá de algunas de las teorizaciones de los trabajos de Fanon y Said, Homi K. Bhabha interviene en el debate post-colonial mediante el análisis intelectualmente estimulante de nociones tales como la ambivalencia, la imitación y la hibridez, y de su relevancia para el análisis del discurso colonial.

Al analizar la naturaleza ambivalente de la autoridad colonial y los procesos de imitación y hibridez implicados en los discursos coloniales, Bhabha pretende demostrar que las relaciones coloniales, y la resistencia contra ellas, son más complejas y matizadas que lo que implican Fanon y Said.

Aunque sus trabajos han dado lugar a muchos debates, su intento de superar las formulaciones de sus predecesores sigue teniendo una gran importancia para ensanchar el alcance de la crítica post-colonial mediante la introducción de herramientas analíticas útiles para comprender y abordar la complejidad de las situaciones de dominación, sean materiales o discursivas.

La contribución inestimable de Gayatri S. Spivak consiste esencialmente en sus esfuerzos persistentes para investir la crítica post-colonial de agenda feminista, y precisamente para constituir el sujeto femenino como una categoría distinta de análisis, remediando así puntos débiles serios no solo en los

trabajos de Said y Bhabha sino también de aquellos críticos anticoloniales tales como Césaire y Fanon.

Su insistencia en la investigación del papel que desempeña el (neo-) colonialismo en la construcción de la identidad de sus sujetos a través de sus varias modalidades de «violencia epistémica» ofrece una visión útil para entender el proceso complejo de la construcción y el posicionamiento de los sujetos. Más precisamente, pone un especial énfasis en la necesidad de realizar un análisis más complejo de las muchas y dinámicas posiciones subjetivas que las mujeres, por ejemplo, tienen que negociar bajo el poder de las estructuras entrelazadas tanto del patriarcado como del imperialismo.

Lo que es característico de Spivak es que siempre lanza su propio análisis en una perspectiva muy crítica, incitando constantemente a los intelectuales y críticos a que sean conscientes de —y reconozcan— las condiciones que informan y posibilitan sus trabajos. La implicación de amplia repercusión de su posición consiste en llamar la atención de los críticos, sean cuales sean sus posiciones y situaciones, para que consideren, siempre y de forma escrupulosa, sus posiciones y afiliaciones políticas, así como los intereses de sus supuestos y enfoques críticos.

Hablando en términos generales, si consideramos ahora las posiciones tanto de los críticos anticoloniales, expuestos en el segundo capítulo, como de los teóricos post-coloniales, discutidos en este capítulo, podemos discernir ciertas preocupaciones comunes, sobre todo en lo que se refiere a las

ideologías y discursos que sostienen la dominación colonial y neocolonial. Estas preocupaciones comunes generales constituyen, de hecho, el trasfondo para reconstruir una genealogía provisional que pretende situar la crítica post-colonial histórica y teóricamente.

En este contexto, se ha puesto de manifiesto que las aportaciones tanto del movimiento de la *négritude* como de Césaire y Fanon han creado los cimientos de un cuestionamiento crítico de las representaciones occidentales del mundo colonizado, y sobre todo de la relación entre las instituciones culturales y científicas de occidente y las prácticas occidentales colonialistas.

Este cuestionamiento penetrante de la relación entre el poder y saber occidental representa un punto de partida para los análisis que realiza Said de los discursos orientalistas así como las investigaciones de Spivak con respecto a las representaciones occidentales sobre las mujeres subordinadas. Asimismo, los análisis psicológicos del colonialismo que plantea Fanon siguen siendo de gran importancia para las intervenciones innovadores de Bhabha en lo relativo a la ambivalencia de los discursos coloniales y las posibilidades de resistencia que ésta supone.

El gran esfuerzo teórico y práctico que emprendían los pensadores anticoloniales para romper y superar el ciclo violento de la dicotomía colonizador/colonizado ha sido la base fundamental para todo el proyecto post-colonial. De hecho, el intento de superar o ir más allá de las dicotomías coloniales y las ideologías que las sostienen es lo que encarna el «post» de lo

post-colonial que se defiende en este estudio. Es también en este sentido que «post» viene a significar las muchas victorias extraordinarias *sobre* el colonialismo que no se deben permitir que caigan en el olvido.

Es esta visión de lo post-colonial la que fundamenta evidentemente el planteamiento de Said que se basa en una lectura *de contrapunto* de las historias y geografías del mundo moderno que se han hecho superpuestas e interdependientes debido a la experiencia material del colonialismo. Es en el mismo contexto en el que puede apreciarse la insistencia por parte de Said y Bhabha en el reconocimiento de la hibridez como un proceso y condición que caracteriza nuestro mundo, debido no solo a la historia colonial sino también a los procesos acelerados de transformación cultural en la era de la «globalización».

En esencia, lo que tienen en común el anticolonialismo y post-colonialismo, en el ámbito temático como estratégico, es una preocupación profunda por la necesidad de cuestionar y descentrar la autoridad cultural occidental y sus supuestos de la superioridad moral hasta ahora no cuestionados, que han justificado una gran parte del colonialismo y las resultantes relaciones desiguales de poder. Lo que es también importante es el intento de aportar nuevas formas de crítica cultural radical y de una praxis liberadora con vistas a romper con las ideologías coloniales y promover modos constructivos de interacción y transformación cultural.

4. LA HIBRIDEZ: HACIA UN ENFOQUE POST-COLONIAL DE CULTURA E IDENTIDAD

4.1 INTRODUCCIÓN

No cabe la menor duda de que los múltiples procesos asociados con «la globalización»³¹, que están teniendo lugar hoy día a gran escala, han dado lugar a transformaciones importantes en casi todos los aspectos de la vida de millones de personas a lo largo y ancho del mundo.

Tanto si vemos la globalización como un fenómeno relativamente reciente del siglo XX, o como un proceso más largo que tiene sus orígenes en los primeros avances tecnológicos que facilitaban a los poderes europeos la colonización de muchas partes del mundo, lo cierto es que sus implicaciones para la formación de las culturas y las identidades en particular han sido muy importantes.

Hoy día hay más interacciones e intercambios no solo dentro de las mismas culturas sino también entre las diferentes culturas debido a los movimientos migratorios, los cambios demográficos y las transformaciones en las estructuras e instituciones sociales. En este contexto se puede ver cómo,

³¹ Aunque sigue siendo un concepto controvertido, la globalización podría significar la interdependencia de factores globales y locales (Robertson 1990). En este sentido, indicaría el surgimiento de nuevas formas de organización económica y la difusión masiva de los mensajes culturales a través de las nuevas tecnologías de información y comunicación así como los sistemas sofisticados de transporte que llevaron a la reducción de las distancias espacial y temporalmente.

por ejemplo, el proceso de «la migración hacia el Norte»³² ha cambiado el rostro de la gran parte de las sociedades de Europa occidental que se han hecho mucho más pluralistas y diversas, reuniendo a un mosaico de grupos étnicos, religiosos y lingüísticos diferentes que se ven interactuando entre sí dentro de sus fronteras nacionales.

Patrick Chabal (1996) mantiene en este sentido que en Europa, y sobre todo en los países ex-colonizadores, el discurso de hibridez ha surgido para reflejar la necesidad de abordar el legado del pasado colonial en las sociedades multirraciales y multiculturales contemporáneas. Esto se manifiesta en los esfuerzos emprendidos por los descendientes de los inmigrantes que han empezado afirmar, con energía, su pleno derecho a ser parte de la sociedad post-colonial, cuestionando de este modo algunos de los supuestos en los que se han construido las identidades de las ex-metrópolis.

No obstante, no se debe perder de vista el hecho de que estas transformaciones también están poniendo a muchas culturas e identidades en situaciones desiguales en cuanto a las relaciones de poder, con lo cual muchos grupos se ven excluidos del poder político, social y económico en función de sus identidades culturales, religiosas o de género.

Por tanto, junto a la globalización económica e informativa se puede ver otro fenómeno, de índole cultural y política, que es el afianzamiento de las identidades (nacionales, étnicas, religiosas y de género) como principio básico

³² La frase se refiere a la novela del escritor sudanés, Tayeb Saleh (1969), titulada *Season of Migration to the North*, London: Heinemann.

de organización social, seguridad personal y movilización política. Para Manuel Castells (1997:2), la oposición principal al poder de la globalización reside en «la ola extendida de expresiones poderosas de identidad colectiva que desafían la globalización... en nombre de la singularidad cultural y el control de las personas sobre sus vidas y situación.» Es en este sentido en el que también se puede apreciar el surgimiento y la revitalización de identidades religiosas además de fundamentalismos de diversa índole.

Entre los dos polos de globalización y localización, por así decirlo, la vida cotidiana demuestra sin embargo que la interculturalidad y la hibridez son, para la mayoría de las sociedades contemporáneas, un elemento constitutivo de su propia realidad.

A pesar de los incesantes ataques del pensamiento único (Ramonet 1996) que pretende construir culturas monolíticas y afirmar identidades, comportamientos, percepciones y creencias uniformes, la diversidad e hibridez culturales han logrado sobrevivir. Esto se manifiesta en el creciente número de personas y comunidades que no ocultan su hibridez física y socio-cultural al lado de aquellas que intentan rechazarlas, agudizando los grados de violencia al intentar ocultar sus marcas híbridas.

En este contexto se podría apreciar, por ejemplo, la aparición en Europa de movimientos racistas y xenófobos cada vez más exaltados. Aunque estos movimientos se deben en parte a las consecuencias de la crisis económica y el aumento de desempleo, su rasgo común consiste en la necesidad de redefinir

la identidad más bien en forma de un arquetipo racial, cultural y «nacional» y único que supuestamente está anclado en unas raíces pre-coloniales «auténticas», por muy imaginadas que sean. Las retóricas racistas y xenófobas que están aumentando entre ciertos grupos sociales en Europa de hecho revelan la sensación de que «la identidad europea auténtica» se ve amenazada cada vez más por parte de unos grupos de extranjeros.

Además, lo que hace de la identidad un tema particularmente importante e inevitable son las tensiones y conflictos que supone. La cultura también salta a primera plana en un momento en el que están aumentando los discursos sobre los choques supuestos o reales entre civilizaciones y culturas. Asimismo, en un mundo que se supone que se caracteriza cada vez más por el sincretismo, el mestizaje y el «bricolage» de cultura y de identidad es obvio que cualquier discusión acerca de la globalización y sus efectos en el mundo moderno no puede evitar abordar, tanto en el ámbito táctico como estratégico, estas cuestiones importantes.

Por consiguiente, el objetivo de este capítulo es esencialmente pretender aportar algunas herramientas analíticas para reivindicar una concepción de «cultura» e «identidad» que va más allá de los parámetros convencionales en los que se conciben y promueven políticamente estos dos conceptos.

Mediante la introducción y el análisis de la noción de «hibridez» desde una perspectiva post-colonial, pretendemos aportar un marco conceptual

alternativo en el que puede abordarse el complejo debate sobre cultura e identidad y la relación entre ambas de manera más fructífera.

Basándose en una interpretación de cultura e identidad como procesos de negociación y hibridización, que son interactivos y dinámicos, este marco pretende así poner en tela de juicio nuestras maneras establecidas de concebir nuestras culturas e identidades e intentar abrir nuevas posibilidades para reflexionar, de manera *diferente*, sobre nosotros mismos y cómo nos relacionamos unos con otros y otras.

El argumento que se plantea aquí es que el hecho de apreciar y resaltar la naturaleza híbrida de nuestras identidades tiene un potencial crítico y pedagógico que nos podría ayudar a crear nuevas formas de identificación y pertenencia que van más allá de los límites rutinarios que nos imponen los discursos hegemónicos y esencialistas sobre cultura e identidad.

Además, nos podría ayudar a entender la complejidad de nuestras realidades culturales y conceptualizar nuestras identidades de manera que, superando la lógica de las «identidades asesinas» y sus discursos legitimadores, pueda promover modos más productivos y pacíficos de interacción y transformación cultural.

4.2 CULTURA E IDENTIDAD

Para empezar, conviene revisar el debate en curso sobre la noción de cultura e identidad como temas de suma importancia en la actualidad. Por consiguiente, en primer lugar se pretende presentar al menos una concepción provisional de «cultura» que serviría de trasfondo para la discusión del tema de la «hibridez». Después se intenta ofrecer un análisis de la noción de «identidad», demostrando cómo la noción dominante de identidad en la sociedad actual es esencialmente excluyente y conflictiva, lo que supone presentar una alternativa que pueda ser más inclusiva y constructiva.

Esta alternativa se explica desde la conceptualización post-colonial de la identidad individual y colectiva que exige el reconocimiento del carácter intrínsecamente híbrido tanto de las identidades como de las culturas. La actitud ética, epistémica y política de esta alternativa es precisamente la de oponerse al esencialismo exclusivista y al asociado etnocentrismo, e intentar explicitar el potencial de los seres humanos, como entes dialogantes, para imaginar y crear unos modos más inclusivos y pacíficos de interacción cultural.

4.2.1 Repensar la cultura

Como hemos señalado más arriba, la discusión del tema de la «cultura» supondría de entrada revisar las diferentes maneras en las que se usa y se habla de este concepto. ¿Así, a qué nos referimos exactamente cuando decimos «cultura»?

Un punto de partida para responder a esta cuestión podría ser una definición etimológica del concepto. Parece que hay un consenso general en la bibliografía sobre la cultura y las temáticas asociadas a la misma que «cultura» proviene de la palabra latina «colere» que podría traducirse como «habitar, cultivar, proteger y honrar con adoración» (Williams, 1976; Young, 1995; Martínez Guzmán, 2001, por mencionar solo unos autores). De hecho, es el significado de «cultivar» que nos interesa aquí —y que retomaremos más tarde— porque señala que cultura se refiere a lo que se crea por la intervención de los seres humanos, y no es algo innato o dado.

Aparte de la definición etimológica de su origen, «la cultura» sigue siendo un concepto muy discutible con diversas y múltiples aplicaciones teóricas. Chris Barker (2000:35) señala que no hay ninguna definición única y «correcta» de cultura, porque «la cultura no está “allí fuera” esperando que la describan los teóricos de manera correcta... Por consiguiente, su uso y significados van cambiando ya que los pensadores han pretendido “hacer” diferentes cosas con ella.»

El célebre teórico sobre la cultura, Raymond Williams (1976), también subraya que la dificultad en definir la cultura de manera uniforme se debe en parte a su intrincado desarrollo histórico en varios lenguajes europeos, y principalmente porque actualmente está siendo usada en importantes conceptos de varias disciplinas intelectuales y en varios e incompatibles sistemas de pensamiento.

Dado que parece muy difícil establecer con exactitud un concepto exhaustivo y único de «cultura» es quizás útil seguir el consejo del propio Barker (2000) en el sentido de que, cuando pretendemos saber algo de la cultura, no debemos preguntar qué «es» cultura sino cómo se usa el lenguaje de la cultura y para qué finalidades. Apoyándome en los conceptos teóricos que proponen la antropología y los estudios culturales, entre otros, intentaré resaltar algunos enfoques generales de la cultura dentro de esas disciplinas, que han contribuido inmensamente a la discusión y elaboración de este concepto.

Convendría señalar, a estas alturas, que mi propósito principal no es el de presentar un repaso exhaustivo de los varios usos del término «cultura» y los debates que siguen desarrollándose acerca de él, sino resaltar algunos enfoques que nos puedan ayudar a precisar nuestro propósito ya señalado de establecer el trasfondo para abordar el tema de la «hibridez».

En su obra clásica, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Alfred Kroeber y Clyde Kluckhohn (1967) encontraron más de 150 definiciones diferentes —aunque estrechamente relacionadas— de la cultura en la literatura antropológica y sociológica escrita en inglés en aquella época. Con el fin de formular una definición exhaustiva de la cultura basada en distintas concepciones del término, proponen la definición siguiente:

Culture consists of patterns, explicit and implicit, of and for behaviour acquired and transmitted by symbols, constituting the distinctive achievements of human groups, including their embodiment in artefacts; the essential core of culture consists of traditional (i.e. historically derived and selected) ideas and especially their attached values; culture systems

may, on the one hand, be considered as products of action, on the other, as conditional elements of future action (Kroeber y Kluckhohn, 1967:357; énfasis agregado).

Esta definición propone que la cultura representa un sistema de componentes tangibles (que abarca elementos físicos) así como elementos intangibles (mentales). También significa que la cultura es algo que se aprende, es decir que no forma parte de la naturaleza humana y que es al mismo tiempo un producto —y elemento determinante— de la acción humana.

Aunque pretenda ser exhaustiva y por eso intenta abordar toda una época paradigmática del estudio de la cultura (los años 50 y 60) esta definición sigue siendo limitada ya que asume una línea teórica bastante positivista en su conceptualización de lo cultural, con lo cual la cultura aparece así como un catálogo de ideas o un conjunto de acondicionamientos que modelan y determinan las identidades colectivas e individuales. Es decir, la cultura como una entidad «superorgánica» que existe más allá de los seres humanos que la viven de tal forma que el ser humano aparece más como objeto de la cultura, que como el sujeto que la crea y recrea como implica la misma definición³³.

Zygmunt Bauman (1973) sostiene que la filosofía que está detrás de esta visión asume, por un lado, una prioridad incuestionable del universo fenomenal, que en sí mismo está determinado y ordenado objetivamente, y por otro lado, un papel meramente subordinado y derivativo del discurso humano.

³³ Otra autora que se suscribe, sin reservas, a este concepto superorgánico de la cultura es Leslie A. White, quien mantiene que «*Culture may be considered, from the standpoint of a scientific analysis and interpretation, as a thing sui generis, as a class of events and processes that behaves in terms of its own principles and laws and which consequently can be explained only in terms of its own elements and processes*» (en Bauman, 1973:113; énfasis en el original)

Esta visión de algún modo «objetivista» sobre la cultura con el tiempo se convirtió en una concepción explícitamente jerárquica, esencialista y reduccionista no solo de la cultura sino también de la realidad humana que se representa en forma de innúmeros enclaves aislados y autosuficientes donde los grupos humanos, infinitamente diversos, poseen esencias fijas que determinan su identidad típicamente de forma biológica.

De esta manera, las culturas pueden verse divididas en distintos tipos y con rasgos significativamente diferentes e inmutables que fatalmente determinan el carácter y la conducta de cada persona y tienen consecuencias morales importantes para su posicionamiento social. No es de extrañar que la dominación racial, colonial y sexista, junto con otros prejuicios y prácticas discriminatorias, hayan sido justificadas con frecuencia en el contexto de esta visión esencialista sobre la cultura y las relaciones humanas.

Cabría destacar que esta visión «diferencial»³⁴ de la cultura todavía prevalece hoy día aunque de muchas formas distintas. Está muy presente, por ejemplo, en algunas versiones conservadoras del multiculturalismo que se basan en la suposición de que las culturas son entes internamente consistentes, unificados y estructurados. Ésta es la razón por la cual tenemos que estar atentos a esta forma de conceptualizar el multiculturalismo que podría esconder detrás de ella los rasgos de un nuevo racismo —un racismo

³⁴ Bauman (1973:17) propone que la cultura ha sido usada como un concepto «diferencial» en el sentido de que se emplea para explicar las diferencias aparentes entre las comunidades de personas (que son distintas temporal, ecológica y socialmente). A su juicio, este concepto siempre va junto con el supuesto de la cohesión intrínseca de cada cultura que se ve anclada «allí» o en la base del inconsciente de las personas o típicamente en unos mapas cognitivos inculcados en sus mentes.

sin «razas»— que tiende a encerrar a los diferentes grupos en sus diferencias culturales supuestamente inherentes.

La fuerza de estos discursos diferenciales sobre la cultura también se ve reafirmada por una serie de discursos que persiguen propagar en gran medida la existencia de inherentes diferencias culturales y de civilización entre las personas y naciones. Argumentaría que fue en el marco de este paradigma esencialista³⁵ en el que un teórico como Samuel Huntington vino a hablar del «choque de civilizaciones», primero en 1993, y más tarde en su libro titulado *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* publicado en 1996.

Como puede recordarse, la hipótesis principal de este libro, grosso modo, es que las fuentes principales de los conflictos en el mundo actual no serían económicas o ideológicas sino «culturales» (Huntington, 1993:22). Apoyándose en el supuesto de que las civilizaciones tienen una identidad cultural primordial distinta, Huntington (1996:28) propone que las identidades culturales son las que están formando los patrones de cohesión, desintegración y de conflicto en el mundo de la posguerra fría.

En este sentido augura que las diferencias entre las civilizaciones serían las líneas de las batallas futuras y las dos civilizaciones que son de particular

³⁵ Bauman (1973:35) propuso veinte años antes de la aparición del artículo de Huntington que, «if any culture constitutes by definition a unique, cohesive and self-contained entity, then any situation of ambiguity, equivocality, lack of visible unilateral commitments, even apparent lack of cohesion, tends to be viewed as 'encounter or 'clash' between otherwise separate and cohesive cultural wholes. This impact of the differential concept of culture is already so deeply ingrained in popular thinking, that we employ and perceive the notion of 'cultural clash' as self-evident, commonsensical truth.» (énfasis agregado).

importancia en esta narrativa «de las guerras del futuro» son la del Islam y de occidente. Por tanto, una implicación de su trabajo es la de instar a occidente para emprender un rearme moral con vistas a promover y defender sus valores contra aquéllos que quieren definir el mundo en términos no-occidentales.

Como ya han demostrado muchos críticos de Huntington, el esencialismo al que se adhiere mucho con respecto a la cultura y las civilizaciones es evidentemente insostenible. Edward Said (2000:587) afirma que «no existe ninguna cultura o civilización que esté aislada. La noción de una civilización exclusiva es... imposible» En particular, a Said le preocupa mucho «esta clase beligerante de pensamiento» con el que Huntington ve a las civilizaciones y sus relaciones como algo basado en un «conflicto inherente», como si los intercambios e interacciones entre ellas no fuesen un rasgo mucho más interesante y significativo.

Evidentemente, la gran parte del argumento de Huntington se fundamenta en una noción ambigua de lo que él llama «la identidad de civilización» según la cual occidente y el Islam, por ejemplo, aparecen como civilizaciones muy integradas con entidades bien limitadas cuyas esencias se encarnan en ciertos grupos monolíticos³⁶. A mi juicio, esta interpretación es completamente incorrecta por dos razones principales.

³⁶ Cabría señalar que aunque Huntington formula su concepción de las civilizaciones claramente en términos esencialistas, parece que reconoce el potencial del poder de los seres humanos para formar sus propias civilizaciones. Dice en otro contexto que, «*people can and do redefine their identities and, as a result, the composition and boundaries of civilisation change*» (Huntington, 1993:23). Aparte del hecho de que contradice su tesis principal, su observación ilustra sin embargo que sus convicciones esencialistas con respecto a las civilizaciones permanecen el factor determinante de su enfoque general de este tema.

Primero, la visión esencialista de cualquier «civilización» o «cultura» no presta atención a los procesos históricos y las relaciones de poder que han dado lugar a lo que se ve ahora como civilizaciones y culturas modernas, ignorando lo que Said (2001) ha llamado «la gran lucha» en la mayoría de las culturas modernas con respecto a la definición o interpretación de cada cultura. Segundo, el análisis de Huntington ignora completamente los fenómenos de interacción entre las culturas y los procesos de fertilización mutua y de hibridización de ideas y prácticas que existen entre las culturas y que han sido una característica del mundo moderno durante muchos siglos.

La rigidez teórica de la aproximación esencialista a la cultura y su énfasis en la «externalidad» del fenómeno cultural son las principales críticas que han sido vertidas contra este paradigma y que han motivado la búsqueda de teorizaciones alternativas. En este contexto, y como un intento de superar el paradigma positivista y su visión «superorgánica» de la cultura, surgió la conceptualización cognitiva antropológica liderada por Ward Goodenough que propone que la cultura de una sociedad:

...consists of whatever it is one has to know or believe in order to operate in a manner acceptable to its members, and to do so in any role that they accept for any one of themselves... By this definition, we should note that culture is not a material phenomenon; it does not consist of things, people, behaviour, or emotions. It is rather the organization of these things. It is the forms of things that people have in mind, their models for perceiving, relating, and otherwise interpreting them (Goodenough, 1957:36).

La implicación de esta definición es que la cultura es principalmente el saber (no es material o conducta) que se refleja en los modos que usan las personas para entender el mundo y guiar su propia conducta —trasladando lo

cultural al interior de la mente. Parece que Geert Hofstede (1994:5) también concuerda con esta interpretación «subjetivista» de la cultura que él define como «la programación colectiva de la mente que distingue a un miembro de un grupo o categoría de los miembros de otro grupo».

Evidentemente, esta concepción de la cultura, bastante psicologista, no se aleja mucho de la visión diferencial de lo cultural, al que hemos hecho referencia anteriormente, que se basa en el supuesto de la cohesión intrínseca de las culturas que se ven ancladas o en el inconsciente de las personas o típicamente en unos mapas cognitivos que se les inculcan.

Durante la segunda mitad del siglo XX se registraron importantes desarrollos en el estudio de la cultura con la introducción de varios enfoques teóricos que marcaron un cambio paradigmático en la conceptualización del fenómeno cultural. En este contexto, aparecieron muchos estudios que pretendían superar los fracasos de las nociones tanto objetivistas como subjetivistas de la cultura, lo más señalado de ellos ha sido la interpretación simbólica de la cultura que propone Clifford Geertz.

El enfoque de Geertz del análisis cultural, que representa para él un esfuerzo interpretativo más que científico, ha tenido un gran impacto en la conceptualización de la cultura. En su libro muy conocido, *La Interpretación de las Culturas*, Geertz (1987:20) expresa su visión de la cultura de la manera siguiente:

El concepto de cultura que propugno... es esencialmente un concepto semiótico. Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones.

Lo importante que propone Geertz es la necesidad de comprender la cultura como producción de sentidos y a la vez como el sentido que tienen los fenómenos y eventos de la vida cotidiana para un cierto grupo humano. Su conceptualización parece que se sustenta en dos supuestos importantes: primero, que la cultura es *performance* o actuación, y segundo, que la cultura puede interpretarse como un texto. En otras palabras, su teorización nos permite discernir lo que es la cultura (*performance*), y *cómo* podemos entenderla (a través de la interpretación textual).

A pesar de su utilidad para explicar bien los aspectos recurrentes de la cultura, el enfoque simbólico de Geertz, sin embargo, suscita algunos problemas. Una objeción importante es que por lo general no toma en consideración los procesos de transformación cultural. Por ejemplo, se le ha criticado el hecho de que se centra mucho en la totalidad de «los sistemas culturales» y la inteligibilidad inherente de las culturas. William Sewell (1999) explica esto en términos del énfasis exagerado que pone Geertz en el aspecto sincrónico —las estructuras estáticas de una cultura— en detrimento de los aspectos diacrónicos y transformativos.

Otro enfoque, que ha sido asociada con el intento de incorporar elementos subjetivos y objetivos de la cultura para tener en cuenta no solo la

naturaleza de la cultura sino también su dinámica, es el enfoque constructivista que presta más atención a los aspectos performativos de la producción y reproducción del fenómeno cultural.

Esta visión a menudo se sitúa en el amplio contexto del llamado «construccionismo social» que es el nombre que se da a un paradigma teórico específico que estudia las maneras en las que los fenómenos sociales se crean y se institucionalizan y se transforman en tradiciones por parte de los seres humanos. Parte del supuesto de que los mundos que habitan los seres humanos son —dentro de los límites del ambiente natural y de la biología humana— *construidos socialmente* y reconstruidos por los seres humanos que actúan según sus interpretaciones y sus conocimientos de esos mundos; por consiguiente, la realidad que perciben y experimentan las personas está social y diferencialmente en la sociedad (Berger y Luckmann, 1966).

En particular, partiendo de la sociología fenomenológica, Peter Berger (1966 y 1976) centra su análisis de la cultura en los significados que comparten las personas de manera intersubjetiva, pero que también se hacen objetivos en una variedad de artefactos culturales.

Esto significa que el tejido de la cultura consiste en los significados intersubjetivos que tienen los individuos del mundo en que viven, y así la cultura existe «solo cuando las personas son conscientes de ella» (Berger Luckmann, 1966:78). En el ámbito analítico, la cultura se sitúa dentro de la continua dialéctica entre la subjetividad (la percepción, la intencionalidad, etc.,)

y una realidad socio-cultural objetiva. Es decir, la subjetividad humana (en el curso de la interacción social) se externaliza en productos sociales objetivados y a su vez esta realidad objetiva repercute en la subjetividad, influyendo en ella e incluso reconstruyéndola.

Lave y Wenger (1991:33) proponen, de manera breve, que «los agentes humanos, sus actividades y el mundo se constituyen mutuamente.» Es esta dialéctica la que explica una gran parte del cambio social en los ámbitos tanto microcósmicos como macrocósmicos. En términos concretos, esto significa que, debido a su constitución socialmente construida, el mundo con sus formaciones socio-culturales y social-psicológicas es inherentemente variable y está cambiando de manera constante. Puesto que los seres humanos tienen mucha flexibilidad en las formas en las que pueden construir el mundo, la pluralidad cultural es así posible e inevitable.

La ventaja de esta perspectiva, a mi juicio, es que nos blindamos contra la reificación de la realidad socio-cultural en categorías totalmente aisladas de los actores que las producen individual y colectivamente; también puede ayudarnos a prestar atención al carácter objetivado de la realidad humana que se ignora desde una visión exclusivamente subjetivista de esa misma realidad. En consecuencia, presenta la realidad social como una situación en la que los seres humanos constantemente están en un proceso de crear y recrear su mundo, y la cultura como algo fluido y dinámico.

Una variación importante de esta perspectiva constructivista y performativa la ofrece Sygmunt Bauman quien define la cultura como un modo de práctica, o *praxis*. En particular, la esfera de la cultura siempre se inserta entre los dos polos de la experiencia humana básica. Es la fundación objetiva de la experiencia significativa subjetivamente y a la vez «la apropiación» subjetiva de un mundo extranjero. En otras palabras, la cultura es lo que «se hace objetivo subjetivamente» (Barman, 1973:117).

Bauman centra su análisis de la cultura en lo que propone como tema principal —la relación semiótica entre la estructura social y las acciones humanas que se implican continuamente en el proceso de creación y reiteración. Es decir, el énfasis se pone aquí en el análisis de la incesante interacción entre las estructuras sociales y los aspectos fenomenológicos de la cultura como la producen las comunidades (un grupo unido a través de una red de comunicación e intercambio) siendo los medios y —a la vez— los portadores de práctica. El centro de esta interacción es la *praxis* que se define como la actividad humana colectiva que pretende imponer definiciones de orden en el universo a través de la actividad de dar sentidos, es decir la producción de significados.

El significado, que producen los seres humanos, se constituye mediante la comprensión fenomenológica por parte de estos mismos seres humanos de los signos y de su intervención en las condiciones materiales de su vida. Es esta incesante estructuración de la actividad que forma la base de la *praxis* humana, el modo humano de estar en el mundo. De esta manera, la cultura se

ve como un aspecto activo y cambiante de la interacción humana que debe entenderse y estudiarse como una parte integrante de la vida humana, y no como una entidad objetiva y superorgánica o como algo anclado en la mera subjetividad. Como se verá más adelante, la contribución de Bauman es particularmente relevante para nuestro concepto provisional de la cultura.

El estudio de la cultura, sin embargo, no se ha limitado a la antropología y sociología. Los *estudios culturales*, sobre todo aquellos relacionados con el Centro de los Estudios Culturales Contemporáneos de la Universidad de Birmingham, también han hecho valiosas aportaciones a la discusión de este tema. Partiendo de una amplia gama de ciencias sociales, los *estudios culturales* ponen especial hincapié en la cultura como prácticas culturales arraigadas en ciertas relaciones de poder, y así pretenden examinar la cultura en todas sus formas complejas y analizar las estructuras sociales, económicas y políticas que constituyen, y forman parte de, la cultura (Sardar y Van Patán, 2001).

Según uno de sus principales teóricos, Stuart Hall, la cultura representa «tanto los medios como los valores que surgen entre distintos grupos sociales y clases en función de sus propias condiciones históricas y su relación, por los cuales “manejan” y responden a las condiciones de existencia» (Hall citado en McQuail, 1994:100). En este sentido, la cultura depende de la interpretación significativa que hacen los que participan en ella con respecto a lo que está pasando alrededor de ellos, y también de su «comprensión» del mundo de maneras generalmente similares.

El teórico de paz John Paul Lederach (1995:9) parte de la misma interpretación y define la cultura como «el conocimiento compartido y los esquemas que crea un conjunto de personas para percibir, interpretar, expresar y responder a las realidades sociales alrededor de ellas.»

Desde la perspectiva de la *teoría crítica* representada principalmente por el filósofo Jürgen Habermas, la cultura, en esencia, no se concibe como un fenómeno subjetivo que comprende actitudes, creencias, ideas, sentidos y valores, como se ha propuesto con frecuencia en las ciencias sociales. En cambio, para Habermas la cultura consiste esencialmente en «la conducta comunicativa», en el sentido de que la comunicación forma parte integrante de la cultura cuyas unidades de análisis son los *actos* observables de habla que dotan la cultura de ciertas características objetivas y sociales (en Wuthnow *et al.*, 1987:199).

Basándose en el enfoque de la ética comunicativa que se inspira en la *teoría crítica*, Adela Cortina (1997:188) define la cultura como:

El conjunto de pautas de pensamiento y de conducta que dirigen y organizan las actividades y producciones materiales y mentales de un pueblo, en su intento de adaptar el medio en que vive a sus necesidades, y que puede diferenciarlo de cualquier otro. La cultura incluye, por tanto, repertorios de conducta, regulados por repertorios de normas y sustentados por un conjunto de valores que los legitiman y hacen comprensibles, pero también un conjunto de prácticas legitimadas e institucionalizadas, siendo la religión el mecanismo usual de legitimación.

Siendo consciente de la perspectiva de la que parte la autora, que se basa en parte en la intersubjetividad, no creo que la autora se incline a concebir

la cultura exclusivamente como algo que existiera por sí misma más allá de los seres humanos. Por lo tanto, complementaría esta definición por la que propone Vicent Martínez Guzmán, cuando dice de manera muy sucinta que «las culturas son las formas en que los seres humanos *cultivamos* nuestras relaciones entre nosotros mismos y el medio ambiente, la naturaleza» (2001:256; énfasis agregado).

Evidentemente, esto nos recuerda el sentido de cultivar en lo relativo a la cultura que ya hemos señalado al principio. Lo que es también importante en esta concepción es el énfasis que se pone en la responsabilidad que tenemos los seres humanos con respecto a lo que construimos y «cultivamos» como nuestras formas diversas de ser y de estar en el mundo.

En el amplio contexto de ver la cultura generalmente como una construcción/realización de los seres humanos (Berger y Luckmann, 1966) o como una praxis (Barman, 1973; Martínez Guzmán, 2001), presentaré a continuación lo que propondría como un enfoque post-colonial provisional de la cultura que es característicamente performativo y crítico. Es performativo porque examina las dimensiones performativas de lo cultural, y crítico porque estudia más a fondo los discursos e ideologías y las relaciones de poder que conllevan tanto la construcción como la transformación de la cultura.

La suposición importante en la que se fundamenta este enfoque es evidentemente la inherente naturaleza interactiva e híbrida de los fenómenos culturales. Esto quiere decir que las culturas no surgen y se desarrollan

conforme a unas líneas dadas, absolutas y fijas, sino en los procesos dinámicos y complejos de la hibridización activa que se inserta en determinadas relaciones de poder junto con sus discursos legitimadores. Además, dado que hablar de la cultura no es un ejercicio objetivo sino un hecho definicional y performativo en sí mismo, soy totalmente consciente de que este enfoque siempre debe ser teóricamente autorreflexivo y explícito en lo que se refiere al punto de vista del que se define e interpreta la cultura.

Una aportación importante a esta interpretación híbrida y performativa de la cultura la presenta Homi Bhabha que ha escrito extensivamente sobre la cultura desde su punto de vista post-colonial, y cuyas grandes contribuciones al respecto han sido discutidas en el tercer capítulo. Partiendo de unas visiones post-estructuralistas, Bhabha identifica «la ubicación» de la cultura en el espacio *between* (en el medio) y la describe como un proceso de hibridez y de traducción incesante:

If [...] the act of cultural translation (both as representation and as reproduction) denies the essentialism of a prior given original or originary culture, then we see that all forms of culture are continually in a process of hybridity. But for me, the importance of hybridity is not to be able to trace to original moments from which the third emerges, rather hybridity to me is that 'third space' which enables other positions to emerge (Bhabha, 1990:211).

Así, para Bhabha la cultura existe solo en el espacio de articulación y actuación, y por lo tanto expresa su rechazo de la noción de los orígenes culturales estáticos. En otras palabras, las condiciones de la actividad cultural, sea antagónica o afiliativa, se producen de manera performativa y por consiguiente la representación de la diferencia no debe leerse

precipitadamente como el reflejo de unos rasgos étnicos o culturales *dados* que se ponen en la lápida fija de la tradición.

Conviene aclarar aquí que, al enfatizar la naturaleza performativa y construida de nociones como la cultura, por ejemplo, Bhabha no pretende negar esta categoría particular ni sus historias específicas ni su materialidad social y política. Lo que viene intentando es cuestionar y redefinir los propios conceptos relativos a las culturas nacionales homogéneas, la transmisión consensual o contigua de las tradiciones históricas y las comunidades étnicas orgánicas.

Para Said (1996), la cultura por lo general tiene dos significados. Primero, significa todas esas prácticas, tales como las artes de descripción, la comunicación y la representación, que tienen una autonomía relativa de los mundos económicos, sociales y políticos, y que a menudo existen en formas estéticas cuyo objetivo principal es el placer. Segundo, es un concepto que abarca un elemento enriquecedor que representa para cada sociedad lo mejor que se ha conocido y pensado. En este sentido, la cultura se ve como una «fuente esencial de identidad», aunque de manera combativa.

Esto significa que Said no ve la cultura como algo meramente puesto en cuarentena y aislado de sus afiliaciones mundanas, sino como un «teatro» donde interactúan varias causas políticas e ideológicas. La cultura se presenta así como un «campo» de fuerzas en el que se da una incesante lucha por imponer sistemas de representación que organizan el universo según la lógica

de los diversos intereses materiales y simbólicos; es decir, la cultura como campo y medio en la lucha política por el sentido y no como una área de arte puro o eruditismo imparcial.

En el mismo contexto de cuestionar la política de la cultura, Spivak (1990) ve la cultura como una palabra que se está usando para dar un sentido al hecho de porqué grandes grupos de personas se comportan de ciertas maneras. En otras palabras, la cultura se ve como una descripción del poder colectivo y estas descripciones casi siempre se generan para manejar varios tipos de crisis. Por tanto, propone que «cuando consideramos la palabra “cultura” debemos verla como un campo de lucha, un problema, una producción discursiva, una estructura de efecto en vez de una causa» (Spivak, 1990:123).

Para concluir la exposición del enfoque post-colonial de la cultura, introduciré, brevemente, la contribución de Frantz Fanon a la discusión de la cultura, cuyas elaboraciones al respecto parecen ser precursoras en gran parte de la interpretación performativa actual del fenómeno cultural —otro hecho que arroja más luz sobre los diferentes aspectos de la genealogía que hemos explicado en los capítulos anteriores.

Rechazando las tendencias dominantes a definir la cultura por lo que se refiere a los modelos concretos de conducta y costumbres, Fanon (1963) se centra en los movimientos fluidos de las personas a lo largo de su historia política y económica. Fue su enfoque, que concibe las prácticas culturales

como algo dinámico y transformativo, que le llevó a resaltar su conceptualización performativa de la cultura principalmente en su forma nacional:

A national culture is not a folklore, not an abstract populism that believes it can discover the people's true nature. It is not made up of the inert dregs of gratuitous actions, that is to say actions which are less and less attached to the ever-present reality of the people. A national culture is the whole body of efforts made by a people in the sphere of thought to describe, justify, and praise the action through which that people has created itself and keeps itself in existence (Fanon, 1963:233, énfasis agregado).

En este párrafo Fanon hace énfasis en que la cultura nacional no se basa en entidades materiales o abstractas sino en el poder político y el esfuerzo colectivo para lograr la liberación de la dominación colonial. La cultura representa, de esta forma, los esfuerzos combinados y diarios así como las reflexiones sobre éstos a través de los cuales un pueblo oprimido llega a crearse como un pueblo y articular y afirmar su carácter distintivo.

Además, reconoce que «el cuerpo de esfuerzos» de las personas nunca puede ser estable y fijo, puesto que «es de la inestabilidad de la significación cultural de la que la cultura nacional llega a ser articulada como una dialéctica de varias temporalidades—modernas, coloniales, postcoloniales, nativas» (Bhabha, 1994:152). Obviamente, la advertencia que Fanon hace contra la reificación de la cultura proviene de su conciencia de la contemporaneidad de la cultura y de sus aspectos que siempre siguen estando transformados y disputados.

En resumen, como subrayan los críticos post-coloniales citados anteriormente, el enfoque post-colonial de la cultura representa un cambio substancial en lo que se refiere al énfasis del análisis así como un esfuerzo para señalar lo que faltaba en otros análisis de los fenómenos culturales. Se centra así en situar la cultura en el continuo de las acciones humanas a la hora de construir y comprender el mundo. En consecuencia, la cultura en todas sus manifestaciones está en un proceso continuo de hacer y rehacer debido a la naturaleza dinámica, creativa e híbrida de la acción humana que siempre se da en el contexto de ciertas relaciones de poder y de lucha política por el sentido.

Es pertinente subrayar, sin embargo, que el énfasis explícito en la naturaleza performativa de las culturas no debe entenderse como negación de su materialidad e historicidad. Más bien, es un llamamiento a considerar la procedencia inherentemente mundana de todas las formas y prácticas culturales y el hecho de que éstas ya están implicadas en ciertas relaciones y configuraciones de poder en las que se disputa su definición e interpretación de manera constante.

Dicho de otra manera, este enfoque post-colonial de la cultura, que se centra en la hibridez inherente a lo cultural, está arraigado en una visión epistémica, ética y política que claramente se opone al etnocentrismo y al esencialismo y las relaciones desiguales de poder que generan. Por este motivo, se propone revelar estas estructuras desequilibradas de poder y promover procesos de interacción y transformación cultural de manera más creativa y humanizada.

Ahora, partiendo particularmente de las definiciones performativas que proponen los estudios post-coloniales, la ética comunicativa y el proyecto de la *Filosofía para la Paz* esbozaremos a continuación nuestra definición provisional de la cultura.

Primero, la cultura es aquello que se cultiva y se construye; así que no se halla «allí fuera» para descubrirla. Segundo, es algo compartido, dialógico y colectivo y de ahí el centro de la intersubjetividad y la formación de las identidades. Tercero, es muy diversa ya que abarca muchas diversas prácticas, instituciones sociales, tradiciones, valores, normas, suposiciones, signos, símbolos y rituales así como relaciones de poder que están a la disposición de los individuos y colectivos; por consiguiente, es inseparable de las acciones humanas —es decir, es como una praxis y *performance*— y evidentemente esto implica un sentido de responsabilidad humana.

Cuarto, lo que se sigue de esto es que no representa un objeto estático sino una multiplicidad de realidades negociadas dentro de unos procesos interactivos (disputados) y contextualizados históricamente en los que varios actores sociales, heterogéneos y diferenciados pretenden, desde su posición en el esquema de las relaciones de poder, articular, re-articular, apropiar o disputar los significados culturales existentes.

Vista desde esta perspectiva, la cultura constituye así un amplio horizonte dinámico de múltiples posibilidades de ser y de hacer con las que dialogamos continuamente como si fuesen lenguajes abiertos que hablamos y

desde ellos somos hablados, y de los que nos servimos para construir y definir nuestras relaciones con nosotros mismos, con la sociedad y con el medio ambiente.

En fin, la cultura es la expresión que damos los seres humanos a las diferentes formas de conducta, los pensamientos, las sensibilidades y las relaciones de poder que «cultivamos» y que dialécticamente construyen nuestras prácticas y relaciones con nosotros mismos, con la sociedad y con la naturaleza.

4.2.2 Repensar la identidad

Puesto que una de las más importantes funciones de la cultura es la construcción identitaria, proporcionando «el marco de referencia para responder a la más importante pregunta de cada ser humano: ¿Quién soy yo?» (Ting-Toomey, 1999:12), la reconsideración de la cultura supone necesariamente otro replanteamiento crítico del propio concepto de identidad.

Por consiguiente, el objetivo de este apartado es intentar problematizar los planteamientos actuales de la identidad con la idea de desarrollar un marco para discutir la noción de «hibridez». Lo que es esencial para este nuevo marco es evidentemente el intento de cuestionar e ir más allá de los planteamientos tradicionales de la identidad y, en consecuencia, intentar desarrollar nuevos enfoques de análisis que nos permitan comprender mejor nuestras propias

identidades y las diversas maneras en las que podemos relacionarnos con nosotros mismos y con otros y otras y con el mundo.

Como hemos señalado anteriormente, el propósito principal es aportar un marco conceptual que nos podría ayudar a entender la complejidad de nuestras pertenencias identitarias y conceptualizar nuestras identidades de manera creativa que va más allá de la lógica de las «identidades asesinas» y sus discursos legitimadores.

De entrada, hay que reconocer que, al igual que la cultura, la identidad sigue siendo uno de los temas más controvertidos en las ciencias sociales y sobre el cual se ha producido y se sigue produciendo un sinnúmero de discursos en los que se reflejan profundas discrepancias metodológicas a la hora de concebir la identidad y su funcionalidad. Sin embargo, se pueden identificar dos planteamientos generales, y con varios matices, que establecen el marco global de la discusión general de este tema.

El primero mantiene que la identidad constituye una cualidad intrínseca inalienable, incluso una esencia inalterable, de ahí suele llamarse esencialista.³⁷ Obviamente, esta concepción llamada también «objetivista» (Cuche, 1996) tiene mucho que ver con la concepción esencialista de la cultura, que ya hemos explicado anteriormente. Por tanto, si la cultura se

37 Etimológicamente, la palabra «esencia» viene de *ousia* en griego que significa «ser»; también se traduce como «sustancia». Howard Richards (1995:194) explica que, *ousia* era un término fundamental en la filosofía de Aristóteles que decía que «before you could say anything you had to have a subject, *ousia*, a being or substance, about which to make a statement» En este sentido, Diana Fuss (1989:xi) describe el esencialismo como «commonly understood as a belief in the real, true essence of things, the invariable and fixed properties which define the 'whatness' of a given entity . . . [which] are identified as such on the basis of transhistorical, eternal, immutable essences.. ».

percibe como algo «substancial», la identidad puede llegar a entenderse como algo dado, fijo e inalterable.

En general, este pensamiento objetivista se fundamenta en dos tipos dominantes de esencialismo: por un lado, el esencialismo biológico que explica la identidad como algo arraigado en las diferencias biológicas y, por otro lado, el esencialismo cultural que ve la identidad como algo fijo en la historia y la cultura compartida que ambas se consideran como rasgos dados (Woodward, 1997).

El discurso esencialista se caracteriza principalmente por su tendencia a crear categorías dicotómicas y a asumirlas como algo natural e inmutable. Además, tiende a privilegiar un lado de la dicotomía en detrimento del otro. De hecho, es en este sentido en el que el racismo y el sexismo, por ejemplo, y otros prejuicios con frecuencia tienen sus orígenes en los discursos esencialistas como ya hemos señalado con anterioridad.

En consecuencia, el discurso esencialista ha sido criticado principalmente por ser reduccionista y objetivista ya que asume que la diversidad infinita de los objetos (incluyendo a las personas y culturas) pueden reducirse a un grupo de categorías perfectamente divididas y autónomas que se definen por unos conjuntos invariables de características fundamentales. Además, la suposición teleológica en la que se fundamenta el discurso esencialista a menudo ha sido criticada no solo por ignorar la complejidad de los procesos que producen los fenómenos sociales y las conductas individuales

sino también por disimular las posibilidades concretas que tienen los seres humanos para ejercer su poder y realizar su auto-transformación (Wilkin, 1999: 182).

Obviamente, la negación de la existencia de cualidades esenciales de cualquier forma implica claramente la invalidación de las categorías importantes que fundamentan nuestro pensamiento como la propia identidad, por ejemplo, que es una categoría importante para la auto-definición, la articulación y la emancipación tanto de los individuos como de los grupos.

Es de hecho en este contexto en el que «la política de identidad»³⁸ ha sido criticada por adherirse a una actitud esencialista no-reflexiva para comprender y abordar su objeto de análisis. Como es sabido, la base de muchos grupos sociales marginados, que defienden «la política de identidad», consiste en afirmar la autenticidad de las identidades de sus miembros y exigir el reconocimiento de ellos y ellas como tales. Sonia Kruks (2001:85) mantiene que:

What makes identity politics a significant departure from earlier, pre-identarian forms of the politics of recognition is its demand for recognition on the basis of the very grounds on which recognition has previously been denied: it is qua women, qua blacks, qua lesbians that groups demand recognition. The demand is not for inclusion within the fold of “universal humankind” on the basis of shared human attributes; nor is it for respect “in spite of” one’s differences. Rather, what is demanded is respect for oneself as different (2001:85; énfasis en el original).

³⁸ La frase «política de identidad» ha venido significando una amplia gama de actividades políticas y teorizaciones basadas en las experiencias de injusticia compartidas por parte de miembros de ciertos grupos sociales. En vez de organizarse solamente de acuerdo con ideologías o afiliaciones partidarias, la política de identidad normalmente se preocupa por la liberación de un determinado grupo que se ve marginado en su gran contexto. Los miembros de ese grupo afirman o reivindican nuevas formas de identidad para entender su carácter distintivo, cuestionando las caracterizaciones opresivas dominantes con la idea de lograr un mayor grado de libre determinación (Farred, 2000).

Este planteamiento aparentemente homogenizador ha sido criticado por ser esencialista en el sentido de que se apoya en un único eje de la identidad para hablar de ella en general, como si ser una mujer africana, por ejemplo, fuese completamente separable de ser una mujer o africana. Además, a medida que la política de identidad insiste en la movilización en torno a un solo eje también ejerce presión sobre los individuos para que se identifiquen con ese eje como su rasgo determinante, aunque puedan verse bien como individuos heterogéneos con identidades múltiples y diversas metas políticas (Spelman, 1988).

Se defiende también que las generalizaciones que se hacen sobre determinados grupos sociales en el contexto de la política de identidad podrían tener una función disciplinaria que no solo describe sino también dicta la auto-comprensión que deben tender sus miembros de sí mismos. Así, la nueva identidad supuestamente liberadora podría inhibir la autonomía, sustituyendo «un tipo de tiranía por otro» (Appiah en Gutmann, 1994:163).

A primera vista, estas críticas anti-esencialistas parecen tener un efecto productivo en el sentido de revelar la diversidad que se oculta detrás de las etiquetas de los grupos y liberar a los miembros de los grupos minoritarios o mayoritarios de la obligación de tender que «representar» una sola entidad. Sin embargo, el rechazo de cualquier esencia de la identidad supondría la negación de la singularidad y el carácter distintivo de cualquier identidad individual o colectiva.

Por ejemplo, puede resultar imposible hablar de las «subalternas» o los «sujetos coloniales oprimidos» que quieren afirmar su identidad o hablar de «las mujeres sexuadas» como un tema principal en el pensamiento feminista. Éste es solo un ejemplo que indica cómo podría ser peligroso el hecho de suscribirse a un discurso anti-esencialista menos matizado, porque simplemente podría llevarnos a negar no solo la existencia de esas categorías sino también las condiciones muy opresivas que intervienen para formar la mayor parte de sus identidades.

Por este motivo, para mí el problema crucial a la hora de hablar de la identidad no trata de ser anti-esencialista o proponer una alternativa matizada del esencialismo como «el esencialismo estratégico»³⁹ que propone Spivak (1987:205). La cuestión esencial debe tratar de ir más allá de estas actitudes con vistas a indagar y cuestionar las aplicaciones políticas del esencialismo y las relaciones de poder en las que se crean y se sostienen las categorías esencialistas. En otras palabras, la cuestión importante trata de los efectos políticos y textuales del esencialismo en situaciones específicas y las maneras en las que las categorías esencialistas se solidifican en realidades corpóreas y así se naturalizan en nuestros pensamientos.

³⁹ Spivak acuñó el término «esencialismo estratégico» como un método para reivindicar o construir un grupo en función de una parte de la identidad de las personas (por ejemplo las mujeres) para lograr cierta forma de solidaridad temporal entre los miembros en lo que se refiere a la acción social. Spivak (1990:16) mantiene que «el esencialismo estratégico» nos permite «...[to] act as if *an identity were uniform only to achieve interim political goals, without implying any deeper authenticity.*» (énfasis en el original). Por lo tanto es muy importante reconocer y subrayar el aspecto estratégico de este método para evitar que no se caiga en un esencialismo «totalizador» que a largo plazo negaría la existencia de cualquier diferencia interna dentro los grupos.

En este contexto de cuestionar las aplicaciones políticas del esencialismo discutiré a continuación la noción de «identidades asesinas», una noción que se aborda en el libro que lleva el mismo título y que fue escrito por el novelista franco-libanés Amin Maalouf (1999).

Un libro resumido y accesible, *Identidades Asesinas*⁴⁰, de hecho representa una narrativa personal de la identidad más que un análisis filosófico de las metafísicas de este tema.

La reflexión que aporta Maalouf es fruto de su particular experiencia como libanés de origen árabe y al mismo tiempo greco-católico, educado en Francia en francés a partir de una infancia vivida en árabe en una zona sacudida por los conflictos interétnicos durante mucho tiempo. Como se puede ver, sus circunstancias específicas y sus diversas filiaciones y experiencias culturales, que todas las asume fácil y constructivamente, le permiten a Maalouf tratar el delicado tema de la identidad.

Al principio, Maalouf expone que la tarea que se le ha impuesto en este libro es infinitamente más modesta y radica en tratar de comprender «por qué tanta gente comete hoy crímenes en nombre de su identidad religiosa, étnica, nacional o de otra naturaleza» (Maalouf, 1999:17). En otros términos, la pregunta primordial que está en el fondo de su empeño es tratar de averiguar cómo nacen y se alimentan «las identidades asesinas».

⁴⁰ Es particularmente interesante notar que una traducción al inglés del mismo libro lleva el siguiente título: *In the Name of Identity: Violence and the Need to Belong* (trans. Barbara Bray, 2000), o «en nombre de la identidad: la violencia y la necesidad de pertenecer», que hace hincapié en la violencia que suele acompañar los procesos de afirmación de la identidad.

En este sentido, empieza su análisis con una anécdota que es muy reveladora a la hora de entender cómo se conciben con frecuencia las identidades. Dice que desde que dejó Líbano en 1976 para afincarse en Francia, cuántas veces le habrán preguntado, con la mejor intención del mundo, si se siente «más francés» o «más libanés». Y su respuesta es siempre la misma: «¡ Las dos cosas ¡». Y no porque quiera ser equilibrado o equitativo, sin porque mentiría si dijera otra cosa: «Lo que hace que yo sea yo, y no otro, es ese estar en las lindes de dos países, de dos o tres idiomas, de varias tradiciones culturales» (Maalouf, 1999:9)

Cuando termina de explicar todo esto, dice que siempre llega una persona a cuestionarlo en voz baja: «Es verdad lo que dices, pero en el fondo ¿qué es lo que más te sientes? ¿Libanés o francés?» (10). Obviamente, lo que quiere decir esto es que en «lo más hondo» de cada persona debe existir una sola pertenencia, única, relevante e indivisible que es la que verdaderamente importa.

Es verdad que Maalouf, como muchas otras personas, tiene una situación particular que no puede extrapolarse para explicar la identidad de todo el mundo. Sin embargo, la anécdota mencionada arriba tiene mucha importancia a la hora de poner de manifiesto el paradigma dominante en el que suele basarse nuestra concepción de la identidad.

Este paradigma supone que las personas poseen una «esencia» o «verdad profunda» que ya está determinada, fatalmente, para siempre desde el

nacimiento y no se modificará jamás. Y lo que implicaría esto, parafraseando a Maalouf, es como si las trayectorias y las convicciones que van adquiriendo las personas, sus valores que se les inculcan en la educación, sus preferencias, sus sensibilidades personales, sus aficiones de toda la vida, no contaran para nada en la determinación de sus propias identidades.

Lo que viene a decir Maalouf es que cuando las personas piden a sus contemporáneas que declaren su identidad, algo que se hace a menudo hoy día, lo que realmente hacen es pedirles que busquen en sus fueros internos esta «pertenencia única y principal» que suele ser religiosa, nacionalista, racial o étnica. Describe esta necesidad de una identificación primordial como una concepción «tribal» de la identidad cuya función es instar continuamente a las personas a que elijan un bando u otro y conminarlas a reintegrarse en las filas de su tribu.

Frente a esa concepción «tribal» de la identidad, que por desgracia siga prevaleciendo hoy en todo el mundo, Maalouf demuestra que la identidad no es monolítica ni estática y, por tanto, es un conjunto variable de un gran número de diferentes (a veces opuestas) filiaciones y pertenencias. Por este motivo, subraya que el hecho de no entender y reconocer la fluidez, multiplicidad y maleabilidad de todas las identidades no solo es equivocado sino también peligroso. El peligro es doble: primero, nuestra incapacidad de reconocer la complejidad de las interrelaciones, que nos unen a las otras y los otros, puede llevarnos a deshumanizarlos y así a negar cualquier responsabilidad hacia ellos. Maalouf dice:

Los que pertenecen a la misma comunidad son «los nuestros»; queremos ser solidarios con su destino... En cuanto a los otros, a los que están del otro lado de la línea, jamás intentamos ponernos en su lugar... procuramos que no nos ablanden sus lamentos, sus sufrimientos, las injusticias de que han sido víctimas (Maalouf, 1999:38).

Segundo, imponernos a nosotros mismos o a los demás un elemento único y rígido de identidad con frecuencia lleva a crear la necesidad de proclamar y afirmar esa sola pertenencia con pasión. Para Maalouf, es esa concepción exclusivista, beata y simplista la que llevaría a los seres humanos a transformarse en «asesinos» que matan en nombre de una religión, tribu, etnia, nación, etc.

Para concluir, y con el fin de dar respuesta a su pregunta inicial, Maalouf nos ofrece lo que entiende por «identidades asesinas» y su estrecha relación con la concepción tribal de la identidad. De manera sucinta, dice que la identidad asesina es:

La que reduce la identidad y la pertenencia a una sola cosa, instala a los hombres en una actitud parcial, sectaria, intolerante, dominadora, a veces suicida, y los transforma a menudo en gentes que matan o en partidarios de los que lo hacen. Su visión del mundo está por ello sesgada, distorsionada (Maalouf, 1999:38).

Obviamente, Maalouf no exige ingenuamente que se rechacen las identidades personales, pero su objetivo es indicar algunas maneras constructivas en que las personas pueden aprender a aceptar la multiplicidad de sus pertenencias de modo igual. Ésta es la razón por la cual hace hincapié en la responsabilidad colectiva de animar a todo ser humano a que asumiera su propia diversidad, a que entendiera su identidad como la suma de sus

diversas pertenencias en vez de confundirla con una sola, erigida en pertenencia suprema y en instrumento de exclusión y, a veces, de guerra.

Maalouf nos deja con un imperativo moral sobre el que tenemos que reflexionar e intentar encontrar maneras para llevarlo a la práctica. Sandra Badin (2002) observa, en su reseña del libro, que la obra de Maalouf no es ciertamente el sitio para acabar la investigación sobre el aparentemente inextricable problema de la violencia basada en la identidad en el mundo de hoy, pero es un sitio útil para empezar.

Una manera de empezar es evidentemente la de orientar la discusión de la identidad hacia otros caminos que no se fundamentan en la visión esencialista y potencialmente conflictiva del fenómeno identitario, y que pueden ayudarnos a investigar el potencial creativo y constructivo de los múltiples procesos que conlleva la formación de la identidad.

Como hemos visto más arriba, el concepto de identidad, como se concibe en la doctrina esencialista, ha sido criticado fundamentalmente por su tendencia a representar la identidad como algo dado, fijo y basado, de manera determinista, en ontologías de «raza», cultura, etnicidad, género, etc., así como por su promoción de formas de identidad que son sectarias, intolerantes, dominadoras y a veces suicidas. Esta crítica anti-esencialista ha sido expresada en una variedad de discursos que, por lo general, se sitúan en el amplio marco *constructivista* —que, de esta manera, constituiría el segundo

planteamiento de la identidad al que hemos referido al principio de este apartado.

Al expresar una actitud anti-esencialista de diferentes maneras, estos discursos introducen un marco conceptual completamente alternativo que abarca conceptos tales como «construcción», «subjetividad», «diferencia», «diáspora», «performatividad», entre otras cosas.

El denominador común de estos discursos consiste en el hecho de que todos proponen, desde diferentes perspectivas metodológicas, que las identidades son construcciones culturales (teórica y prácticamente) y que son inherentemente fluidas y maleables y arraigadas social y históricamente. Lo que diferencia estas estrategias analíticas, sin embargo, es sus respectivas conceptualizaciones de la construcción de los sujetos y las implicaciones de ésta para la práctica social y política.

Por lo general, el planteamiento constructivista de la identidad, que evidentemente se fundamenta en las mismas suposiciones que se derivan del enfoque constructivista de la cultura, al que hemos referido antes, propone que las identidades, tanto individuales como colectivas, son «construcciones sociales» sin ningún fundamento para que sean dadas en la naturaleza, la anatomía, o en otra esencia antropológica. Debido a la interacción entre el individuo y su contexto cultural y físico, las identidades están sujetas a los múltiples procesos de hacer y re-hacer en que las variables como el género, la etnicidad, la edad, el grupo socio-económico, etc., todos contribuyen a crear un

número infinito de maneras de ser y de estar en el mundo. Hall (1996:598) explica que:

as the systems of meaning and cultural representation multiply, we are confronted by a bewildered, fleeting, multiplicity of possible identities, any one of which we could identify with, at least temporarily.

Esto quiere decir que las posibilidades de identificación que pueden explorar los individuos son generalmente innumerables.

El concepto de la identidad como algo construido y de ahí dinámico y auto-reflexivo subraya también el hecho de que el sujeto individual o colectivo no se construye por y en sí mismo. Más bien, se hace en relación con otros sujetos, o alteridades que, siendo también construcciones, son indisolubles de otras identidades.

Es decir, fundamentalmente el sujeto no deja de ser una manifestación relacional, y es esta dimensión la que explica la idea de intersubjetividad según la que el sujeto se considera como producto de relaciones sociales y cuya identidad se va formando y transformando en diálogo con los otros y las otras. Lo que sigue de esto es la necesidad de que haya una relación de reconocimiento mutuo en la que el otro y la otra se hacen reconocer y se reconocen como constituyentes de nuestra identidad, llevando así a la validación mutua de las identidades.

Castells (1997:29) explica que «es fácil estar de acuerdo sobre el hecho de que, desde una perspectiva sociológica, todas las identidades son

construidas». La pregunta primordial trata de desde qué, por quién y para qué. En otras palabras, el mero reconocimiento de la simple naturaleza construida de la identidad no resuelve necesariamente la problemática en cuestión. Lo que se necesita es un análisis de las relaciones de poder que conlleva la construcción social de la identidad que debe entenderse principalmente como un proceso de lucha social, cultural y política para la hegemonía entre grupos sociales que luchan entre sí por la apropiación y el control de ciertas definiciones de identidad.

En este amplio contexto de la discusión de la política de la construcción de la identidad conviene investigar las perspectivas post-modernas sobre la identidad. Puede defenderse, con razón, que una discusión de la identidad desde una perspectiva post-moderna es bastante problemática ya que las corrientes predominantes del post-modernismo tienden, en buena medida, a «descentrar al sujeto» donde el énfasis analítico se pone más en la fragmentación y disolución de los sujetos que en la construcción de las identidades.

La idea central de las varias discusiones post-modernas de la identidad, sin embargo, consiste en un esfuerzo persistente para problematizar la propia noción de identidad que propugnan las teorías modernas al definir la identidad en forma de un sujeto sustancial, fijo, autónomo y auto-constitutivo. En cambio, hablan de «sujetos» que son meras construcciones de discursos y por consiguiente son inherentemente inestables y frágiles. Esta hipótesis se propone en el contexto global de un mundo post-moderno en el que los sujetos

vienen sufriendo la fragmentación y la disolución debido a los procesos sociales y la nivelación de la individualidad en una sociedad racionalizada, burocratizada y mediatizada (Jameson, 1983).

En este contexto Louis Althusser (1994), por ejemplo, defiende que la ideología tiene la función de «interpelar» o constituir a los individuos a través del hecho de solicitar su identificación activa con ciertas subjetividades sociales, culturales e institucionales que se les asignan. El sujeto es por tanto un *efecto* de las ideologías que se propagan y se canalizan a través de una variedad de instituciones estatales, sociedad civil y prácticas sociales y culturales: el aparato ideológico del estado.

Lo que es también esencial para la teorización de la subjetividad desde una perspectiva post-moderna es la cuestión del lenguaje que se concibe como algo pre-existente que produce la subjetividad, la identidad y el significado. En el modelo Althusseriano es la categoría lingüística del sujeto hablante «yo», que se identifica con, habla y actúa según, la ideología en cuestión. Dicho de otra manera, lo que se plantea aquí es que los sujetos asumen posiciones como sujetos hablantes y pensantes, así como las identidades que conllevan, solo a través del proceso de usar el lenguaje —que existe en forma de discursos que se competen entre sí.

Para Michel Foucault (1980 y 1990), el tema de la «sujeción» y las luchas sociales asociadas con las identidades constituyen los problemas más importantes de nuestro tiempo. La «sujeción» se refiere a los procesos

disciplinarios y los conceptos específicos y situados históricamente que nos permiten considerarnos como sujetos individuales y que nos impiden pensar de otra manera. Estos procesos y conceptos (o técnicas) son lo que *permiten* al sujeto «decir la verdad sobre el mismo» (Foucault, 1990:38). Por consiguiente, vienen antes de cualquier visión que podríamos tener de «lo que somos».

Quizás lo más significativo en la tesis de Foucault es su énfasis en la naturaleza *productiva* del ejercicio del poder moderno en vez de verlo como algo represivo y negativo como se concibe de manera convencional. Lo esencial en esta concepción de poder es evidentemente el hecho de que éste se sitúa fuera de cualquier decisión consciente o intencional: «el poder está por todos lados; no porque abarca todo sino porque viene de todas partes» (Foucault, 1979:93).

En vez de preguntar quién está en el poder, Foucault cree que la pregunta principal debe centrarse en el intento de descubrir cómo se construyen los sujetos progresiva y materialmente a través de una multiplicidad de organismos, fuerzas, energías, materiales, deseos, pensamientos, etc., Sugiere que,

The individual is not to be conceived as a sort of elementary nucleolus, a primitive atom, a multiple and inert material on which power comes to fasten or against which it happens to strike, and in so doing subdues or crushes individuals. In fact, it is already one of the prime effects of power that certain bodies, certain gesture, certain discourse, certain desires, come to be identified and constituted as individuals. The individual, that is, is not the vis-à-vis of power; it is, I believe, one of its prime effects (Foucault,1980:98).

En este sentido, el poder se ve como algo tanto reflexivo como impersonal. Actúa de una manera relativamente autónoma y produce a los sujetos al igual que ellos lo reproducen. Muchos críticos han encontrado esta aserción problemática de algún modo ya que parece presentar los sujetos como estructuras discursivas que no tienen ningún sentido de poder o fundamento fuera de los discursos contingentes. Este planteamiento puede llevar a un callejón sin salida en el ámbito teórico, sobre todo en lo que se refiere a las alternativas políticas que implicaría.

Como ya hemos discutido en el tercer capítulo, Edward Said (1978), por ejemplo, ha pretendido demostrar que la dominación occidental del mundo no-occidental no era un fenómeno arbitrario sino un proceso consciente determinado por la voluntad e intención de individuos así como por los imperativos institucionales. Por este motivo, propone una concepción del individuo que sería capaz de evadir los constreñimientos del poder dominante y su archivo normativo de representaciones culturales.

En vista de nuestra discusión breve de las aportaciones de Althusser y Foucault en lo relativo a la subjetividad desde una perspectiva post-moderna, podemos ver que sus reflexiones señalan una visión de un sujeto que se forma dentro de campos discursivos en los que tanto el lenguaje como las relaciones de poder y los discursos existen, se cruzan y construyen maneras que compiten entre sí para dar sentido y construir a los sujetos.

En suma, al problematizar la noción humanista, liberal y moderna de una subjetividad asociada con una conciencia racional unitaria, las teorías post-modernas consideran la subjetividad como algo que se constituye, se negocia y se disputa en el discurso. De esta manera, es un *efecto* de una amplia gama de prácticas discursivas que están relacionadas con ciertos posicionamientos subjetivos que hacen que, a fin de cuentas, la subjetividad se vea como un terreno caracterizado por la multiplicidad, la contingencia, la contradicción y la fragmentación.

En el contexto de la discusión global de la subjetividad en términos post-modernos, examinaré a continuación la contribución de la teórica feminista, Judith Butler, cuya concepción de «performatividad» proporciona un enfoque interesante que nos podría permitir entender cómo se negocian y se producen las subjetividades en las relaciones sociales y las prácticas cotidianas⁴¹.

El examen de todo el potencial analítico de este concepto, a mi juicio, puede permitirnos conceptualizar las identidades de manera no-esencialista y dinámica que todavía deja algún espacio para el poder de los sujetos. Obviamente, no entraré en detalle con respecto a los varios usos del término que propone Butler sino que me concentraré en su utilidad analítica para elaborar un enfoque alternativo de la identidad de acuerdo con la perspectiva post-colonial que orienta mi análisis del tema.

⁴¹ Cabría señalar que, en sus respectivos esfuerzos para remediar lo que ellas consideran los prejuicios andocéntricos que supone la conceptualización de la identidad, las críticas feministas han podido mostrar hasta qué punto los discursos predominantes de identidad tienden a ignorar las múltiples fuentes de la identidad que se constituye por categorías como el género, la orientación sexual, «la raza», la clase, la edad, la etnicidad, y etcétera. Para una discusión extensa de este tema, véase Seyla Benhabib (1999), entre otras.

En su libro, *Gender Trouble*, Butler (1990a) señala que, en las explicaciones filosóficas dominantes, casi siempre la identidad se equipara con un rasgo interior inherente a las personas, que establece su continuidad o auto-identidad a través de todo el tiempo. A su juicio, esta explicación unilateral lleva a mantener la ilusión de que las personas tengan una identidad emocionalmente anclada e interior que determina la manera en que se proyectan externamente hacia los demás y hacia el mundo.

Rechazando de plano esta visión, Butler pretende demostrar que el sujeto es meramente una confluencia cambiante de múltiples corrientes discursivas; en este sentido, una identidad sexuada sería simplemente un «estilo corpóreo» que se hace posible a través de la imitación y la representación de normas ubicuas. Para teorizar este nuevo enfoque de la sujeción, propone el término de «performatividad»⁴².

Con la performatividad, Butler pretende principalmente reflexionar sobre aquel aspecto del discurso que tiene la capacidad de producir lo que nombra, y por consiguiente intenta elaborar más la premisa Foucaultiana en lo que se refiere al papel del poder en la construcción de la subjetividad, que ya hemos discutido más arriba. Defiende por tanto que, puesto que la producción de los sujetos de hecho siempre ocurre a través de un cierto tipo de repetición y

⁴² Butler relaciona su concepto de «performatividad» con la explicación que da John Austin de los actos de habla en su obra *How to Do Things with Words* (1975) en la que distingue entre enunciados *constativos* y *performativos* o ejecutivos, es decir entre aquellos que simplemente describen o constatan un hecho y aquellos que, en su propio enunciado, realizan o ejecutan un hecho que genera efectos. Como se verá, el análisis muy elaborado que realiza Austin de la relación entre el «habla» y los «actos» lo re-formula Butler, de manera significativa, en un cuestionamiento de la relación que tienen los «actos» con «la identidad». Como se discutirá en el capítulo cinco, Martínez Guzmán (2001) se apoya en una noción semejante de la «performatividad» para elaborar una «fenomenología comunicativa» desde el punto de vista de la *Filosofía para la Paz*, en la que viene trabajando.

recitación, la performatividad es el nombre que describe los modos discursivos mediante los cuales se instalan y se hacen constantes los efectos ontológicos. Resumiendo, la performatividad describe «la práctica reiterativa y citacional a través de la cual el discurso produce el efecto que nombra» (Butler, 1993:2).

Aunque el sentido común indica, por ejemplo, que la feminidad y masculinidad son cosas naturales, el modo de teorización que propone Butler demuestra que éstas son adquiridas culturalmente a través de los actos de repetición y recitación. Enfatiza por tanto que «el género es la repetida representación del cuerpo, un conjunto de actos repetidos dentro de un marco regulador muy rígido que se solidifica con el paso de tiempo en la apariencia de una sustancia de una forma natural de ser.» (1990a:33).

En este sentido performativo, el género se ve básicamente como un acto cotidiano y aprendido basado en formas culturales y discursos que constituyen los sujetos tanto femeninos como masculinos. Es decir, el género no es esencialmente un atributo fijo en una persona sino una forma de *performance*: es lo que uno o una *hace* en un momento dado, y no es un universal absoluto de *quién* somos.

La concepción general de la performatividad que expresa las formas de identidad, que a menudo se interiorizan y se realizan repetidamente por «los sujetos», es la que Butler llama «performatividad pasiva». Ésta se manifiesta en los actos por los que los individuos repiten, de manera no reflexiva, sus propios posicionamientos subjetivos sin cuestionar, desafiar o intentar cambiar

las estructuras sociales y culturales que los constituyen. Su elaboración del concepto Althusseriano de interpelación subraya que, siendo sujetos interpelados, los individuos tienden a aceptar la objetivación, con lo cual sus diferencias y heterogeneidades se ven reducidas a un rasgo singular⁴³.

Con el fin de investigar todo el potencial de la performatividad y pensar más allá de sus aspectos pasivos, Butler propone además que la heterogeneidad de los individuos no desaparece sino permanece para subvertir cualquier posibilidad de que haya una identidad fija. La performatividad pasiva siempre se ve amenazada por el propio acto reiterativo, porque cada iteración pone en juego todos los elementos heterogéneos que constituyen la identidad de los individuos.

La iteración así llevaría a abrir la posibilidad de que la performatividad pueda actuar como un proceso creativo y transgresivo en el que las estructuras sociales y sus aspectos normativos (que normalizan e identifican) pueden ser cuestionados y subvertidos a través de los actos conscientes de la «performatividad activa». Ésta consiste en los procesos por los cuales los sujetos se adhieren conscientemente a su propia heterogeneidad y así se hacen sujetos soberanos. Sin embargo, Butler parece no haber encontrado los fundamentos fuertes para la performatividad activa porque señala que nuestro «apego apasionado a la sujeción» (Butler, 1997a:71) siempre vuelve nuestra performatividad a la forma pasiva.

⁴³ Es interesante resaltar que la formulación de Butler evoca de algún modo el concepto de Maalouf de «las identidades asesinas», al que hemos hecho referencia anteriormente, con lo cual la complejidad de las identidades se ve reducida a un solo aspecto.

Convendría destacar que, en su énfasis en el aspecto inherentemente performativo de la constitución de la subjetividad, Butler no niega la existencia del poder subjetivo ni propone que toda la identidad es meramente una actuación irónica; más bien, pretende señalar que la identidad es principalmente una respuesta a los códigos de identificación que son ya dados. Explica que «proponer que el sujeto en sí mismo se produce en—y como una matriz sexuada de— relaciones, no implica anular al sujeto, sino simplemente investigar las condiciones de su surgimiento y funcionamiento.» (Butler, 1993:7).

Lo que supone esta noción de performatividad, por tanto, no es que todo esté estructurado, sino que todo depende de estructuras lingüísticas, institucionales y políticas que se citan y recitan en ciertos casos. Esto implica la necesidad de prestar atención a la especificidad material de este constitutivo «externo» en todos los casos, porque esto es lo que nos permitiría entender las innumerables maneras en las que se constituyen, se negocian y, potencialmente, se cuestionan y se socavan las bases de las subjetividades. Este enfoque es particularmente relevante para el modo de teorización de la identidad y la hibridez que se plantea aquí.

En este vasto contexto, Said (2003) señala que la identidad siempre es producto de ciertos procesos históricos, sociales, intelectuales y políticos que se dan en determinadas relaciones de poder. Aunque nunca deja de prestar atención a la materialidad de las identidades, reconoce al mismo tiempo que estas identidades son construcciones que siempre están relacionadas con la

disposición del poder en cada sociedad. La noción que fundamenta las realidades fluidas y muy ricas de la identidad es que ésta no es algo natural y estable sino que es algo que se construye e incluso se inventa por completo.

Como ya hemos discutido en el tercer capítulo, Spivak (1987) analiza el imperialismo no solo como un proceso territorial y económico sino también, e inevitablemente, como un proyecto de construcción de los sujetos. Esto es lo que explica su rechazo de todas las nociones que proponen una conciencia o identidad «pura» u «original» del sujeto post-colonial, porque estas nociones implican que el neo-colonialismo no ha tenido ningún papel en la construcción de las identidades de sus sujetos. Es decir, ignoran el papel de lo que ella llama «la violencia epistémica» que representa las diferentes modalidades planeadas a través de las cuales la historia larga y violenta del poder (neo-) colonial se ejercía y se imponía sobre los cuerpos y mentes de sus sujetos.

Otra categoría de análisis que es particularmente relevante para nuestra discusión actual de la identidad es el concepto re-elaborado de «diáspora» que se apropia, desde la perspectiva post-colonial, con la idea de abrir nuevas posibilidades conceptuales para concebir la identidad de manera que no se centre en una esencia fija (Gilroy, 1997).

Hall (1990) presenta una contribución significativa al resaltar su propia interpretación de diáspora para rescatar este concepto de lo que él considera los viejos discursos «homogenizadores» e «imperialistas» sobre «la etnicidad.» Diáspora, a su juicio, no se refiere a esas tribus dispersas cuya identidad solo

puede garantizarse con respecto a una patria sagrada a la que deben volver a toda costa. Por consiguiente, no puede definirse en términos de esencias o purezas, sino con respecto al reconocimiento de una heterogeneidad necesaria que se manifiesta a través de los procesos continuos de hibridez y negociación.

Hall capta bien este proceso de negociación activa reformulándolo en la noción del *devenir* eterno. Frente al supuesto esencialista que se centra en *ser* una determinada identidad, Hall resalta la dinámica de los procesos interminables de negociación que tienen que emprender los que viven en la diáspora para construir sus identidades. Dice «las identidades culturales son los puntos de identificación, o sutura que se hacen en los discursos de historia y cultura. No son un esencia sino un posicionamiento» (1990:226).

Defiende además que, lejos de estar fijadas eternamente en un pasado esencialista, las identidades están sujetas al continuo «juego» de la historia, la cultura y el poder. Lejos de fundamentarse en una mera «recuperación», las identidades son los nombres que damos a las diferentes maneras en las que estamos posicionados, y nos posicionamos, en las narrativas tanto del pasado como del presente.

En suma, las identidades culturales son puntos inestables de identificación que se hacen en los discursos de la historia y la cultura; son más posicionamientos que esencias, o procesos continuos de *devenir*. Hall (1995) resume su visión, de manera sucinta, afirmando que las identidades no son

«raíces» sin «caminos»⁴⁴. Gilroy (1997) también concuerda con esta interpretación y enfatiza que, de hecho, la identidad es un proceso y no es una propiedad.

A mi juicio, la noción del devenir eterno frente a la del ser es significativa a la hora de analizar, en profundidad, la dinámica de la formación de identidad, no solo en el caso de las que viven en la diáspora sino también en el de otras subjetividades. Su importancia proviene del hecho de que ofrece una alternativa a lo que puede ser un enfoque rígidamente esencialista o constructivista de la identidad. Este enfoque alternativo consiste en emprender un camino diferente al tema centrándose en los procesos dinámicos que conlleva la formación de identidad y, por consiguiente, invierte más analíticamente en el *devenir* que en el *ser* de las identidades.

Las implicaciones políticas de este enfoque consisten, de manera diáfana, en rechazar y subvertir los supuestos esencialistas con respecto a la identidad, y en proporcionar un marco flexible que explica cómo cambian y surgen las identidades y las posiciones subjetivas. Evidentemente, esto no puede ser la meta final, puesto que una política de identidad todavía necesita proponer una alternativa crítica y pedagógica que podría transformar esos procesos en modos constructivos y creativos de interacción y transformación cultural. Esto será nuestro punto de partida para la discusión de la noción de «hibridez» que se expondrá a continuación.

⁴⁴ Hall juega con la similitud fonética entre los vocablos ingleses «root» (raíz) y «route» (ruta o camino) para señalar su visión de la identidad.

4.3 LA HIBRIDEZ

Como hemos indicado al principio, el objetivo de la discusión anterior de las suposiciones teóricas que sostienen los debates actuales sobre la cultura e identidad, y precisamente el énfasis en su naturaleza performativa y construida, era el de establecer el marco conceptual para desarrollar e introducir nuestra noción de hibridez desde el punto de vista post-colonial.

De entrada, cabría destacar que la práctica cultural de hibridez e hibridización ha sido durante mucho tiempo parte de la discusión continua e interdisciplinaria sobre la identidad en todas sus formas «raciales», étnicas, políticas, religiosas y culturales.

Ya en 1928, el sociólogo americano, Robert Park, habló del «híbrido cultural» refiriéndose principalmente al fenómeno de migración humana y los efectos sociales que conllevaba en los trabajadores emigrantes (Perlman 1976). Sin embargo, el surgimiento de una conciencia articulada y basada en esa práctica es un hecho reciente que ya ha empezando a introducirse gradualmente en las esferas de cultura y en el mundo académico. Precisamente, la teorización de la hibridez como un discurso y perspectiva es bastante nueva cuyos orígenes se remontan a los años ochenta (Pieterse, 2001).

En los estudios post-coloniales culturales y literarios, la hibridez (principalmente en inglés), el sincretismo, la criolloización, el mestizaje, el

métissage y *bricolaje* (en francés) son todas condiciones y matices que se usan para referirse a los fenómenos de mezcla, combinación y fusión en formas no solo culturales sino también «raciales», lingüísticas, religiosas y estructurales.

Es la hibridez, sin embargo, la que ha sido apropiada para usarse, de manera más amplia, en varios discursos culturales a la hora de hablar de la *cultura* como algo permeable que se produce continuamente a raíz de los encuentros culturales; un espacio fronterizo donde se cruzan y se entrecruzan, de manera constante, las vidas de las personas con sus diversas filiaciones y pertenencias, produciendo así una fusión polivalente de nuevos significados culturales (McLaren, 1995: 57).

Visto desde una perspectiva más amplia, el debate sobre la hibridez en su aspecto cultural es indicio de los esfuerzos continuos para abordar los profundos cambios que se han dado —y siguen dándose— como consecuencia de la interacción trans-cultural, el colonialismo, la creciente migración y diáspora, la comunicación intercultural intensiva y el inter-culturalismo cotidiano.

Robert Young (1995) subraya en este sentido que el interés actual en la interacción cultural y la hibridez ha surgido porque la heterogeneidad, el intercambio cultural y la diversidad se han hecho la identidad auto-consciente de la sociedad moderna. Observa, sin embargo, que a pesar de la historia larga de la interacción cultural, es interesante ver que muy pocos modos de análisis

han sido desarrollados para analizar este fenómeno dominante desde una perspectiva más amplia.

Es en este contexto en el que sitúa las primeras discusiones post-coloniales sobre los procesos complejos de la construcción de la identidad como se puede ver en aquellos modelos de identidad desarrollados por críticos anticoloniales tales como Frantz Fanon y Albert Memmi, entre otros.

La limitación de estos modelos, sin embargo, era que todos tendían a construir dos tipos antitéticos de identidades: el colonizador y el colonizado (el mismo/el otro), con lo cual el segundo se concebía solo a través de una representación necesariamente falsa. En consecuencia, planteaban una visión maniquea de la situación colonial llevando a promover la idea de un modelo de identidad estático y esencialista que no tenía en cuenta los procesos complejos relacionados con la construcción de las subjetividades tanto de los colonizadores como de los colonizados.

De la misma manera, la doctrina del multiculturalismo tan propagada también se ve inadecuada ya que se basa en la idea de la existencia de ciertas diferencias inconciliables entre las culturas cuyas identidades se conciben como algo esencialista, reificado e irreconciliable.

Los planteamientos desarrollados por los teóricos mencionados anteriormente, sin embargo, eran más complejos y matizados de lo que podría deducirse de la observación de Young. Como hemos explicado en el segundo

capítulo, por ejemplo, la discusión penetrante que realiza Fanon de las complejidades de la situación colonial y de los diversos procesos relacionados con la construcción de las identidades de ambos lados no puede situarse fácilmente dentro de este paradigma dicotómico.

No obstante, la valoración que propone Young todavía puede servir como trasfondo que nos podría permitir comprender la necesidad creciente entre los teóricos culturales contemporáneos de desarrollar nuevos modos de análisis cultural que podrían tener en cuenta los procesos complejos de intercambio, combinación y fusión entre las culturas y analizan los aspectos potencialmente generadores y productivos de esos procesos.

Lo cierto es que no existe un solo concepto de hibridez que abarque todo, principalmente porque la propia hibridez ha sido un concepto híbrido como dice Young (1995:21) de manera sucinta. Por consiguiente, con el fin de contextualizar nuestra discusión, es quizás pertinente empezar con un análisis de algunas corrientes de pensamiento y tradiciones importantes en las que la hibridez se viene abordando. El objetivo es establecer el marco en que introduciremos y analizaremos la naturaleza y los aspectos de la hibridez como la planteamos aquí desde una perspectiva post-colonial.

Un punto de partida útil puede ser una consideración de la definición etimológica del término y cómo ha sido elaborado en los modos contemporáneos de análisis cultural. Young (1995) señala que la palabra «híbrido» (según el diccionario *Webster* de 1828) se ha desarrollado de

orígenes biológicos y botánicos, con lo cual generalmente indicaba un animal o una planta producto de la mezcla de dos especies. En latín, significa la cría de una cerda domada y un jabalí salvaje, y de ahí (como se pone en el *Oxford English Dictionary* de 1861) podría indicar el hijo o la hija de «padres de razas diferentes», es decir «mestizo» (Young, 1995:6).

En este sentido el diccionario *Real Academia Española* señala que «“híbrido” (del latín *hybrīda*) significa (1) un animal o un vegetal, procreado por dos individuos de distinta especie, y (2) un individuo cuyos padres son genéticamente distintos con respecto a un mismo carácter»⁴⁵.

Lo que es especialmente importante en la discusión de hibridez que plantea Young es su énfasis en el hecho de que la aplicación del término «hibridez» para describir hijos de padres de «razas» diferentes se basaba en el supuesto de que las diferentes razas representaban diferentes especies (Young, 1995:9). Aunque la experiencia empírica ha demostrado la falsedad de este supuesto, pienso que es esta clase de suposiciones que ha dado lugar a un pensamiento racista y segregacionista que pretendía justificar —con argumentos teológicos, culturales y supuestamente científicos— una serie de prácticas violentas como la esclavitud, la conquista imperial y el colonialismo.

De su sentido fisiológico, que se destacaba sobre todo en el siglo XIX, la palabra «híbrido» fue apropiada en el siglo XX para indicar un fenómeno

45 «Híbrido» en Real Academia Española, en <http://www.rae.es/> [fecha de acceso 04-06-2005]

cultural (Young, 1995), un hecho que ha llevado a la elaboración de muchos enfoques de la hibridez, sobre todo en su forma cultural.

Susan S. Friedman (1998) señala que el escenario del debate sobre la hibridez en los estudios culturales actuales indica tres modelos y dos funciones culturales de hibridez. El primer modelo asume la fusión de diferentes elementos para constituir formas biológicas o culturales completamente nuevas. El segundo propone la interacción continua de formas diferentes, con lo cual cada una de ellas permanece claramente distinta por mucho que pudiera ser el cambio en su contexto sincrético. El tercero cuestiona la propia noción de diferencia en que se basan los dos primeros modelos, considerando las formas híbridas como indicios de la mezcla de lo que siempre ha sido ya mezclado.

Los límites entre estos tres modelos son permeables. La función cultural de la hibridez, cualquiera que sea su modo, se conceptualiza de dos maneras básicas. Para algunos (especialmente los antropólogos culturales que tienden a centrarse en las formaciones y prácticas culturales), la hibridez es una parte completamente rutinaria, inevitable y ordinaria de todas las formaciones culturales a medida que surgen, cambian y se evolucionan a través del tiempo y el espacio.

Para otros (sobre todo los intelectuales cosmopolitas en la diáspora como Salman Rushdie y Homi Bhabha que abordan formas estéticas), la hibridez es algo transgresivo, una fuerza creativa que rompe, desnaturaliza y

potencialmente desmantela las formaciones culturales hegemónicas. En suma, en el ámbito más amplio del debate conceptual parece que hay un consenso general entre todas esas posiciones en lo que se refiere a la utilidad de la hibridez como un antídoto contra la subjetividad esencialista (Papastergiadis, 1997).

Una conceptualización de la hibridez que a menudo se menciona en este contexto es la que presenta Michael Bakhtin que empleaba «la hibridez», en un sentido filológico, para describir la manera en que el lenguaje, incluso de una sola frase, puede tener dos voces. En su elaboración del término, Bakhtin hace una distinción importante entre dos formas de hibridización lingüística: la hibridez inconsciente o «orgánica» y la hibridez consciente o «intencional». La hibridez orgánica es un rasgo de la evolución histórica de todas las lenguas:

We may even say that language and languages change historically primarily by hybridization, by means of a mixing of various 'languages' co-existing within the boundaries of a single dialect, a single national language, a single branch, a single group of different branches, in the historical as well as paleontological past of languages (Bakhtin citado en Young, 1995:21).

En contraste con esta clase de hibridez en que las nuevas imágenes, palabras y objetos se incorporan, de forma inconsciente, en la lengua o la cultura, Bakhtin también propone otro tipo de hibridez intencional que puede posibilitar un acto contestatario y un marco politizado en el que las diferencias culturales se interpelan de manera dialógica.

Aparte de la formulación de Bakhtin, las elaboraciones más matizadas del concepto y la dinámica de hibridez en los análisis culturales

contemporáneos siguen proviniendo de los estudios post-coloniales⁴⁶. Y no es de extrañar que fuera ese el caso dada la persistencia de los efectos materiales y psíquicos que ha inscrito violentamente el colonialismo en los cuerpos y subjetividades de los sujetos y culturas post-coloniales.

Una figura post-colonial principal en la elaboración de la hibridez es Homi K. Bhabha cuyos conceptos de hibridez y tercer espacio (Bhabha 1994; 1996) ya han sido discutidos en el tercer capítulo. Basta con decir que el concepto de hibridez que propone Bhabha indica que, dado que el dominio de la autoridad colonial nunca tiene un control absoluto sobre las culturas nativas, es importante que tengamos unos conceptos que nos permiten formular cómo se invierten, traducen y se reemplazan las estructuras de dominación.

En este sentido se introduce «el tercer espacio» como un espacio interrogativo y enunciativo de nuevas formas de significación y producción cultural que hace borrosas las delimitaciones y cuestiona las categorizaciones de cultura e identidad. Como se puede ver, lo que proponía Bhaktin como una forma intencional de la hibridez ha sido transformado por Bhabha en un momento activo de desafío y resistencia contra el poder cultural hegemónico.

Al presentar el modelo conceptual de la hibridez y el tercer espacio que propone Bhabha en este contexto, soy consciente de que sus formulaciones

⁴⁶ Entre los autores que han escrito extensivamente sobre la hibridez es Stuart Hall (1988) quien asocia el concepto con la idea de «las nuevas etnicidades», intentando aportar un enfoque no estático y no esencialista de la cultura étnica. Otro autor es Néstor García Canclini (1989) quien define la hibridación como procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existen de forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas.

todavía siguen siendo problemáticas para muchos críticos y críticas. Sin embargo, creo que son elementos útiles para reflexionar sobre los procesos de transformación cultural e identitaria como se ven ahora en el contexto de una nueva comunidad post-colonial inclusiva que pretende abordar y superar los antagonismos del pasado.

A pesar de su amplio uso en los estudios culturales contemporáneos como una herramienta útil para cuestionar las nociones esencialistas de cultura e identidad, la hibridez ha estado sujeta a objeciones continuas por varias razones (Young, 1995; Ahmad, 1995; Solomos y Back, 1996; Werbner y Modood, 1997). Algunos incluso han llegado al extremo de considerar el uso de este concepto como algo ofensivo (Werbner, 1997).

Críticos culturales como Jean Fisher (1995) enfatizan que el concepto está tan implicado en un discurso que presupone una jerarquía evolutiva que a su vez supone la previa pureza de lo biológico. Otros dicen que la hibridez no representa una liminalidad subversiva sino una violación poderosa de la identidad auténtica del sujeto colonial. La hibridez en este sentido se convierte en una estrategia de contención (Jameson 1981) que absuelve a los blancos de la blancura y a los privilegiados de los privilegios y deja intactas las relaciones de poder en nombre de una hibridez igualitaria.

Anthias (2001:638) mantiene que la problemática de la hibridez es inadecuada para abordar el tema de la naturaleza muy diversa de identificaciones, ya que construye la identidad de una forma singular aunque

sintética. Así la hibridez, en vez de ser una crítica a las categorías jerarquizadas, se convierte en una abstracción homogeneizadora. En este contexto se puede apreciar el comentario de Canclini (1989) que propone que la hibridez puede sugerir fácil integración y fusión de culturas, sin dar suficiente peso a las contradicciones y a lo que no se deja hibridar.

También se ha defendido que el énfasis exagerado que se pone en los elementos transgresivos de la hibridez como un concepto objetivado elimina la tensión y las contradicciones que puedan existir en y entre los grupos sociales y culturas (Friedman, 1991), y disimula la alienación, la exclusión y la violencia de los encuentros culturales como en el caso del colonialismo. Se sostiene además que el discurso de la hibridez contribuye a ocultar las relaciones de poder que mantienen las jerarquías culturales y las prácticas hegemónicas existentes (Anthias, 2001:619) así como las divisiones sociales persistentes de clase y de género.

En una crítica mordaz, Jonathan Friedman (1991:234) argumenta que, en la lucha contra el racismo de pureza, la hibridez invoca el concepto dependiente del mestizo en vez de invertirlo. Es decir, la hibridez no implica ninguna crítica al esencialismo porque se deriva del propio esencialismo. Para él, sostener que las culturas son híbridas simplemente empuja las esencias a un tiempo mito-histórico en el que las cosas eran puras.

En sus comentarios sobre la crítica que dirige Friedman contra la hibridez, Pieterse (2001:226) afirma que en una era caracterizada por el hecho

de pensar en términos biológicos, los límites han sido biologizados —por así decirlo— y de ahí el estado, la clase, la «raza», la nación han sido todas consideradas como entidades *biológicas* empezando por Comte de Boulainvilliers y Gobineau hasta Houston Stewart Chamberlain y Hitler.

Por consiguiente, la hibridez como una perspectiva no tiene sentido *sin* la previa suposición de la diferencia, la pureza y los límites fijos, porque tiene sentido solo desde el punto de vista de los límites que han sido esencializados. Sin referencia a un culto previo de la pureza y los límites, los patetismos de la jerarquía y el gradiente de la diferencia, la cuestión de la hibridez seguirá siendo discutible.

Al fin y al cabo, el problema concreto no es la hibridez —que es algo común a lo largo de la historia— sino los límites y la proclividad social al fetichismo de los límites. La importancia de la perspectiva de la hibridez, por lo tanto, proviene del hecho de que pretende problematizar y desestabilizar los límites así como las ideologías que los sostienen.

Un punto particularmente importante que resalta Pieterse (2001:224) en este aspecto es que los límites y las fronteras pueden ser cuestiones de vida o muerte, y que la incapacidad de reconocer la hibridez es un tema político cuyas ramificaciones pueden medirse en vidas humanas⁴⁷. A mi juicio, esto es un

⁴⁷ Este punto queda más claro si consideramos que una gran parte de las guerras etno-nacionalistas, «la limpieza étnica», el genocidio y la violencia comunal, todas implican un intento de eliminar a los otros y las otras porque resulta que tienen lo que se supone como una identidad fundamentalmente diferente. Visto desde la perspectiva de la hibridez, que explicaremos más tarde, lo que está en el fondo de esos tipos de prácticas violentas es, por lo

punto muy significativo para apreciar la importancia de la hibridez no solo como una perspectiva teórica sino también como un enfoque normativo con implicaciones claramente políticas y sociales.

Friedman (1991) mantiene además que la imagen híbrida es una representación posicionada de la realidad, y aparte de su estructura interna, es un concepto extrañamente espontáneo y mal elaborado. Como una etiqueta y representación, el hibridismo supone, de manera clara, intenciones hegemónicas a medida que traduce una percepción particular en una interpretación general.

La hibridez se ve muy estrechamente relacionada con una gran transformación de la ideología dominante que, a su vez, se asocia con la aparición de una nueva élite cosmopolita. Dado que un cierto fenómeno social existe solo cuando se identifique como tal por aquéllos que están involucrados en la interacción social, el problema de la hibridez, al igual que el de la pureza, es esencialmente una cuestión de prácticas de identificación.

A pesar de la importancia de algunas de las críticas que propone Friedman, parece que ataca de plano la hibridez sin explicitar analíticamente su interpretación del término o agotar todas sus variedades como fenómenos y perspectivas analíticas, que ciertamente no pueden ponerse todas en el mismo saco.

general, un intento declarado de suprimir y eliminar, en vez de reconocer y negociar, todas las posibles formas de hibridez tanto cultural como política.

En otro comentario sobre la valoración de Friedman, Pieterse (2001) mantiene que la auto-identificación híbrida es de hecho algo común: la criolloización en el Caribe, los mestizajes en América Latina y la fusión en Asia son auto-definiciones comunes. En algunos países la identidad nacional se asume como híbrida de forma abierta. Además, sostener que solo importa la auto-identificación es un hecho que implica varios problemas, uno de los cuales está relacionado con la cuestión de cómo se supervisa la auto-identificación híbrida puesto que la gran parte de los sistemas de clasificación y los instrumentos de medida no permiten identificaciones múltiples o *in-between* (en el medio).

Una crítica destacada y última a la hibridez se centra en la importancia operacional del término. Se argumenta, con razón, que si todas las culturas son híbridas, y probablemente han sido siempre así, el término pierde su utilidad analítica específica. Pieterse (1995:64) señala que, si aceptamos que las culturas han sido siempre híbridas, la hibridización de hecho resulta una tautología; de ahí, la perspectiva de la hibridez tiene sentido solo como una crítica al esencialismo. Friedman (1998:249) afirma no obstante que decir que todas las culturas y lenguas son mixtas es algo obviamente trivial.

En su respuesta directa a la crítica de Friedman, Pieterse (2001:226-227) señala, de manera reveladora, que desde tiempos inmemoriales la idea dominante ha sido la de orígenes y linajes puros como se manifestaba en las perspectivas sobre el lenguaje, la nación, la «raza», la cultura, el estado, la clase y el género. La visión hierática se preocupaba por los orígenes divinos o

sagrados. La visión patriarcal ponía límites fuertes de género. La visión aristocrática promovía la idea de la sangre azul. La visión filológica veía el lenguaje como el depósito de la genialidad de las personas como fue el caso de Herder y la posterior «tesis aria». La visión racial suponía una jerarquía de razas. El sistema de Westfalia encerraba la soberanía dentro de las fronteras territoriales que dieron lugar a la nación y al chovinismo.

Todas estas visiones comparten una preocupación por los orígenes puros, los límites fuertes y las fronteras firmes. El presente reconocimiento de la mezcla en los orígenes y los linajes indica un gran cambio en las subjetividades y la conciencia que evidentemente guarda correlación con otro cambio fuerte y perceptible en las estructuras y prácticas sociales. También indica unos valores y actitudes diferentes que, con el paso del tiempo, se traducen en varias instituciones. Considerar esto como algo trivial es interpretar la historia de manera completamente errónea.

En vista de estas críticas y valoraciones de la hibridez, me parece que la cuestión fundamental no trata de ser con o contra la propia hibridez, siendo una condición y proceso común, sino de investigar su importancia como una crítica al esencialismo y una herramienta analítica así como un proyecto normativo que podría ayudarnos a comprender y abordar ciertas realidades históricas, sociales y culturales. Es decir, la discusión debe centrarse en ver hasta qué punto podrían transformarse las diferentes formas de «pertenencia», que plantea la noción de hibridez, en un nuevo enfoque crítico de la cultura e identidad.

En este contexto presentaremos nuestro enfoque de la hibridez desde una perspectiva post-colonial. Consciente de la necesidad de evitar las limitaciones de algunos discursos contemporáneos de la hibridez, nuestro enfoque se basará en una lectura específica histórica y geográficamente de ciertos procesos y formaciones híbridas de las cuales se pretende inferir un modo flexible para entender la cultura y la dinámica cultural en general.

Por consiguiente, sin ignorar la desigualdad de relaciones de poder que son inherentes a ciertas situaciones y procesos híbridos, nuestro enfoque no será solamente destructivo sino también reconstructivo en el sentido de intentar transformar la hibridez, siendo una normalidad empírica y cotidiana, en una intervención teórica y normativa en el análisis y la práctica cultural.

Cabría destacar que nuestro enfoque de la hibridez, como un término cargado de contaminaciones raciales peligrosas, forma parte del intento de apropiar y «positivar» el propio término, por así decirlo. Papastergiadis (1997:258) se pregunta, ¿por qué permitimos a los eugenicistas del siglo XIX que mantengan la patente para la hibridez? ¿Debemos usar solo las palabras que tengan una historia pura e inofensiva, o debemos desafiar los modelos esencialistas de identidad, asumiendo y luego subvirtiendo su propio vocabulario? Es decir, lo que se pretende aquí es apropiarnos de este término tradicionalmente «negativo», y transformarlo en una herramienta positiva para el análisis y la crítica cultural.

Puede argumentarse, no obstante, que el intento de *positivar* un término tal como la hibridez puede ser innecesario dado que hay ya otros términos como la criolloización, el sincretismo, el mestizaje y el *métissage* que todos representan fenómenos interrelacionados en lo que se refiere a la mezcla biológica, lingüística, cultural, espiritual y política, y que podrían sentar las bases para cualquier discusión en este aspecto.

Sin embargo, creemos que cada uno de esos términos invoca un cierto contexto histórico y se refiere a una situación cultural determinada. Por ejemplo, *mestizaje*, en el sentido tanto biológico como cultural, se emplea normalmente para hablar de la composición de todas las Américas (mezcla de colonizadores españoles y portugueses, luego ingleses y franceses, con indígenas americanos y los esclavos trasladados desde África), mientras que la *criolloización* se refiere a las lenguas y las culturas creadas por variaciones a partir de la lengua básica y otros idiomas en el contexto del tráfico de esclavos (Canclini, 1989).

Por este motivo, creemos también que esos términos ya se insertan en ciertos marcos analíticos que limitan su aplicación conceptual a esas condiciones y procesos a los que nos referimos cuando usamos la hibridez en un sentido no solo biológico, lingüístico o religioso sino también histórico y cultural.

En el mismo contexto, puede ser inevitable, a estas alturas, hacer referencia al tema del multiculturalismo que se usa, de manera predominante, para representar y explicar la diversidad y la pluralidad cultural en la actualidad.

Augie Fleras define el multiculturalismo como: «un conjunto de principios, políticas, y prácticas para acomodar la diversidad como un componente legítimo e integrante de la sociedad» (Fleras en Charlton y Baker, 1994:26). Aunque Fleras no se extiende para revelar las bases en las que se sustenta el hecho de «acomodar la diversidad», parece que da por descontado una imagen de la sociedad compuesta de diferentes unidades culturales autosuficientes que solamente coexisten y no tienen necesariamente que interactuarse.

Esto es lo que explica el problema esencial inherente a los discursos multiculturalistas dominantes, que se deriva de los propios conceptos de cultura y sociedad que fundamentan estos discursos. En sus diversas formulaciones, esos discursos conciben la sociedad como un mosaico (Friedman, 1998) cuyos pedazos tienen fronteras bien definidas y autónomas, y solo se yuxtaponen, normalmente de manera jerárquica implícita.

Las diferencias inconciliables entre las culturas que con frecuencia propone el multiculturalismo van juntos con un cierto relativismo cultural que supone una igualdad de todas las culturas y de todos sus miembros. Sin embargo, bajo este relativismo e igualdad a menudo se esconde una tendencia universalista implícita basada en unos conceptos normativos de una cierta

cultura que pretende tener una superioridad inherente con respecto a otras culturas.

Las consecuencias políticas de tal visión, según la que las fronteras entre las diferentes culturas son líneas divisoras en vez de ser espacios de diálogo e interacción, quedan muy claras. Consideremos en este contexto, por ejemplo, la observación que hace Huntington (1996:21) cuando dice que «sabemos quiénes somos solo cuando sabemos lo que no somos y a menudo solo cuando sabemos contra quién estamos». Es esta clase de retórica conflictiva que alimenta la identidad fundamentalista y la política cultural de lo que Paul Gilroy (1991) llama «el absolutismo étnico» asociado con los paradigmas multiculturalistas dominantes.

Emilio Lamo de Espinosa (1995:18) diferencia entre el multiculturalismo (como hecho) que marcaría la situación de una sociedad plural desde el punto de vista de comunidades culturales con identidades diferenciadas, y el multiculturalismo (como proyecto político, normativo) que indicaría el respeto a las identidades culturales, no como reforzamiento de su etnocentrismo, sino como camino más allá de la mera coexistencia hacia la convivencia, la fertilización y el mestizaje. En este sentido normativo quedaría fuera lo que él llama «multiculturalismo radical» que defiende el desarrollo de las culturas separadas e incontaminadas y que puede conducir a un nuevo racismo o nacionalismo excluyente.

La distinción que hace Lamo de Espinosa es evidentemente útil. Sin embargo, aparte de los problemas inherentes a la definición de «la comunidad

cultural» y dónde empiezan y terminan sus fronteras, el problema principal es que el paradigma *multiculturalista* dominante sigue teniendo sus orígenes en un supuesto esencialista de la cultura. Ésta es probablemente la razón por la que el propio Lamo de Espinosa introduce otro término, a saber «interculturalidad», que se refería a la *dinámica* que se produce entre las comunidades culturales.

Aunque la «interculturalidad» puede ser un término útil para captar la dinámica de la interacción *intercultural*, podría caer en la misma trampa multiculturalista asumiendo, de ante mano, la existencia de culturas inherentemente diferentes que, bajo ciertas condiciones, tienen que interactuarse. Lo que se pretende resaltar aquí es que el simple hecho de proponer la interacción multicultural como un desafío al esencialismo no hace nada más que invertirlo privilegiando así la pluralidad en su lugar.

Por este motivo, como se verá más tarde, el nuevo elemento que resalta la perspectiva de la hibridez es el énfasis en el hecho de que las culturas se construyen mutuamente, y de que su interacción no se realiza entre elementos diferentes *a priori* sino entre culturas que se están construyendo en el marco de la negociación, el intercambio y la hibridización.

En suma, si estamos de acuerdo con el supuesto de que ya no existe una cultura autónoma, incontaminada y homogénea, entonces la propia definición de cualquier cultura tiene que incluir la hibridez como un rasgo esencial y determinante del concepto de esta cultura. Esto significa que tenemos que irnos conceptualmente más allá de un concepto multicultural o

simplemente intercultural de la cultura para poder examinar los nuevos elementos que presenta la perspectiva de la hibridez para entender la cultura y identidad. Es decir, tenemos que hacer un salto conceptual de un multiculturalismo pasivo a un *interculturalismo* activo que reconoce la naturaleza performativa e híbrida de las culturas e identidades.

Por consiguiente, aunque partimos de la suposición de que todas las culturas son inherentemente híbridas, no usamos la hibridez solamente como una descripción de la cultura como tal, porque eso puede conllevar el riesgo de reificar las realidades y procesos culturales. Más bien, usamos este término principalmente para referirnos a la dinámica de la cultura e identidad, que también está relacionada estrechamente con nuestro enfoque de la cultura e identidad que hemos explicado más arriba. Como puede recordarse, partimos de una concepción de la cultura como la expresión de las relaciones y maneras en las que *cultivan* y realizan los seres humanos de forma intersubjetiva y dialógica. En el contexto de la dinámica de tales relaciones intersubjetivas también construyen sus identidades.

Es bastante obvio que lo que significa la hibridez varía no solo con el tiempo sino también según cada cultura. En Asia, por ejemplo, la hibridez tiende a ser experimentada como algo elegido e intencional (aunque hay muchos sitios de conflicto). En América Latina, la hibridez solía experimentarse como una condición impuesta y no elegida (Pieterse, 2001:235).

Es esta especificidad histórica que supone que cada discurso sobre la hibridez siempre debe intentar ir más allá de la mera abstracción y situar su discusión en el espacio y el tiempo relacionándola con contextos históricos y geográficos concretos. En este contexto empezamos por enmarcar nuestra discusión de la hibridez situándola en el contexto africano colonial y post-colonial.

De entrada, subrayamos que la dominación europea de África, que comenzó en el siglo XIX, ha causado cambios importantes en las esferas políticas, económicas, intelectuales y culturales del continente. También estableció una arena en la que se produjeron procesos significativos de interacción trans-cultural, hibridización y fertilización mutua no solo entre los europeos y los africanos sino también entre diferentes grupos africanos que fueron puestos en contacto entre sí bajo la dominación colonial.

Evidentemente, la interacción entre África y el resto del mundo no empezó solamente en el siglo XIX⁴⁸ ya que los movimientos migratorios, el comercio trans-cultural y el contacto intercultural han sido fenómenos comunes a lo largo de la historia. Además, la conquista y los propios episodios como el comercio transatlántico de esclavos lamentablemente formaban parte de esa historia común⁴⁹. Sin embargo, fue a partir del siglo XIX cuando se dieron procesos acelerados de hibridización a raíz de los esfuerzos persistentes de los

⁴⁸ La historia de la interacción afro-europea empezó a principios de los años 1400 con los viajes que fueron patrocinados por el príncipe portugués, el Infante Enrique «el Navegante», quien se le puso la tarea de eludir a los musulmanes que controlaban África del Norte, y establecer el comercio directo, sobre todo en oro, con las grandes civilizaciones del África Oriental (Keim, 1995:115).

⁴⁹ Según Erik R. Wolf (1982:196) más de 6 millones de personas fueron exportadas por la fuerza desde África entre el año 1701 y el año 1810 como consecuencia del comercio de esclavos.

poderes coloniales para introducir sus sistemas de gobierno, educación, economía y valores culturales en el tejido de las sociedades africanas como un medio para contenerlas y dominarlas.

Siguiendo el ejemplo de Spivak, empezamos por reconocer que las violencias físicas, ontológicas y epistémicas, que conllevaba la empresa colonial, han afectado no solo las culturas colonizadas sino también las subjetividades de los sujetos post-coloniales. Obviamente, nuestro énfasis no se pondrá en el aspecto destructivo de esos efectos, que son tan claros para que necesiten enfatizarse una vez más. En cambio, nos centraremos en los aspectos transformativos en lo que se refiere a las identidades y realidades principalmente de las culturas indígenas.

En este sentido resulta muy problemático, a mi juicio, hablar hoy día de una identidad africana «pura» porque eso supone ignorar los efectos de la «violencia epistémica» en las identidades de todas las sociedades africanas. El rasgo más destacado de la geografía e historia africana contemporánea es, efectivamente, el hecho de que han sido construidas por los poderes coloniales europeos, que han dotado el continente de fronteras, «estados-naciones», y nuevos tipos de identidades complejas con las que se identifican los africanos entre sí y con los demás. Los sistemas de gobierno, la economía, las religiones y los idiomas también eran otros elementos «extranjeros» que fueron inyectados, de diferentes maneras, en el cuerpo africano para producir nuevos elementos híbridos que al final han llegado a ser africanos tanto como los elementos indígenas.

Por ejemplo, un tema interesante que ha causado interminables debates entre los intelectuales africanos consiste en hasta qué punto se pueden reivindicar los idiomas coloniales como idiomas africanos y si la literatura que se produce en esos idiomas podría ser considerada realmente africana.

Una figura prominente en este debate es el escritor keniano Ngugi wa Thiong'o (anteriormente James Ngugi) quien, en 1977, decidió abandonar el uso del inglés como idioma principal de su trabajo en favor de *Gikuyu*, su lengua materna. Su decisión fue conforme a su argumento —que plantea en su obra *Decolonising the Mind* (1986)— de que el uso de idiomas extranjeros en África sigue ejerciendo la dominación cultural y espiritual que vino después de la dominación física que se imponía por la pura fuerza.

Ngugi parte de la aserción de que elegir un idioma y usarlo es esencial para la definición que tienen los individuos de sí mismos en relación con su ambiente social y natural y, de hecho, con todo el universo. Mantiene que, como consecuencia de la colonización, los países africanos vinieron a ser definidos y a definirse con referencia a los idiomas de Europa: países africanos angloparlantes, francófonos o lusófonos⁵⁰. En cierto sentido, han sido colonizados de manera no solo física sino también mental.

⁵⁰ Es interesante notar que Ngugi no menciona el árabe como un idioma extranjero en África, aunque históricamente no es un idioma africano «indígena» según su lógica. Además, también es interesante mencionar que no es una coincidencia que los cuatro idiomas oficiales de la Unión Africana (anteriormente la Organización para la Unidad Africana) sean: árabe, inglés, francés y portugués que originalmente no son idiomas africanos. Aunque algunos defienden, como menciona el propio Ngugi, que estos idiomas se usan principalmente para usos prácticos porque tienen una capacidad de unir a los pueblos africanos contra las tendencias divisivas inherentes a la diversidad de idiomas africanos dentro del mismo estado geográfico, mantengo que su uso también indica el hecho de que ya han sido una parte integrante del capital lingüístico del continente.

Lo esencial en el argumento de Ngugi es que el conjunto de novelas, historias, poemas y obras escritas por africanos en idiomas europeos no pueden ser considerados parte de la literatura africana. Mantiene que:

What we have produced, despite any claims to the contrary, is not African literature. What we have created is another hybrid tradition, a tradition in transition, a minority tradition that can only be termed as Afro-European literature; that is, the literature written by Africans in European languages in the era of imperialism. African literature can only be written in African languages (Ngugi, 1986:27; énfasis agregado).

Lo implícito en su argumento, por lo tanto, es una exhortación que dirige a los escritores africanos para que renuncien los idiomas extranjeros y contribuyan a descolonizar la mente africana a medida que escriben en idiomas africanos indígenas.

Es esta clase de argumentación con la que estoy en total desacuerdo en lo que se refiere a mi lectura de la literatura africana contemporánea escrita en idiomas «coloniales». Aunque el propio Ngugi reconoce la naturaleza híbrida de estas literaturas, parece incapaz de valorar su importancia como indicio no solo de una «violencia epistémica» sino también de la capacidad de los africanos de negociar y apropiarse, como suyos, los idiomas coloniales que ya han sido una parte integrante de su realidad cultural e histórica.

Un ejemplo de esos escritores africanos que han tenido éxito en apropiarse el inglés como su medio de expresión es el escritor nigeriano conocido, Chinua Achebe. Creyendo que la sociedad africana ha sido transformada, de manera irrevocable, a raíz de la experiencia colonial, Achebe (1975) prefiere escribir en inglés para expresar el peso de su experiencia africana. Subraya, sin embargo,

que el inglés que usa tiene que ser un *nuevo* inglés que sigue manteniendo relación con su origen ancestral pero que está alterado para adaptarse a los nuevos entornos africanos.

El caso de Achebe, a mi juicio, es bastante similar a los de Gabriel García Márquez que escribe en español, Jorge Amado que escribe en portugués o Amin Maalouf que escribe en francés —por mencionar solo algunos casos.

Evidentemente, enfatizar la incorporación de los idiomas coloniales como una parte integrante de la escena lingüística y cultural africana contemporánea no debe leerse, de ninguna manera, como un llamamiento a adoptar esos idiomas en detrimento de los idiomas africanos indígenas (que deben potenciarse para tener una gran función en todos los aspectos de la vida africana), sino a reconocer la funcionalidad de esos idiomas como puentes para una interacción intercultural mejor.

Es evidente que la colonización europea de África ha perturbado el desarrollo de las diversas culturas y modos de vida en el continente del mismo modo que las expansiones que siguieron el viaje de Colón a las Américas producían la destrucción de las grandes civilizaciones Maya, Azteca e Inca. Sin embargo, por causa de esas experiencias materiales históricas, las culturas africanas y americanas se han visto envueltas en la cultura, la economía y la política europea. Edward Said (1996: 31) dice que «en parte a causa de la existencia de los imperios, todas las culturas están en relación unas con otras,

ninguna es única y pura, todas son híbridas, heterogéneas, extraordinariamente diferenciadas y no monolíticas».

Reconozco que los contactos e interacciones entre las distintas culturas difieren en su grado e intensidad en función del proceso histórico de cada cultura, pero lo que demuestran todos estos procesos es que, debido en parte a las experiencias históricas coloniales, nuestras fundaciones culturales (sean en África, las Américas, Europa o en otra parte) se han hecho mezclas y híbridas profunda y estructuralmente. Pieterse (2001:226) señala en un contexto relacionado que el *mestizo* es una prueba palpable que oriente y occidente de hecho se han encontrado y que hay humanidad en ambos lados.

Lo que sigue de esto es que, aunque el colonialismo conlleva la apropiación física de la tierra y la ocupación del espacio cultural, esto no debe entenderse como una simple destrucción de las culturas indígenas o una implantación simplista de una cultura en la otra. Esto es simplemente porque cuando las culturas coloniales se trasladan a unos contextos colonizados, siempre se traducen, se resisten y se hacen híbridas y así dan lugar a identidades y realidades culturales polimorfos (Young, 1990).

Lo que implica esta aserción es claramente una crítica a la dicotomía convencional que representa a los africanos, por ejemplo, como víctimas y a los europeos como vencedores absolutos, porque tergiversa la complejidad de las identidades formadas en el largo tiempo de sus encuentros. Además, en vez de producir una bifurcación clara entre los dos lados, el choque de ambos

lados también ha dado lugar a nuevas clases de híbridos políticos, económicos, lingüísticos y culturales que forman una parte visible del paisaje del continente.

Está claro, por lo tanto, que ninguna práctica cultural, sea nacionalista o de otra índole, puede «borrar» los siglos de la historia colonial que han marcado las culturas post-coloniales de manera irreversible; sin embargo, esto no significa abandonar el proyecto que pretende mantener o recuperar los idiomas y culturas pre-coloniales como un acto del esencialismo estratégico al que hemos referido antes.

El problema principal aquí, en suma, es el reconocimiento de la naturaleza híbrida de nuestras identidades y culturas y la necesidad de desarrollar estrategias más complejas para negociar y concebir nuestras experiencias históricas y presentes de maneras constructivas y no conflictivas.

Sostengo en este sentido que si las fronteras nacionales e identitarias han sido arbitrariamente demarcadas en África y en otras partes, esto significa que han sido hechas y por lo tanto pueden ser deshechas o rehechas. No hablo en absoluto de las consecuencias devastadoras de aquéllos que intentan redefinir estas fronteras, y que ya han llevado a enormes sacrificios humanos. Lo que me interesa destacar son los elementos inherentes a la historia y geografía africana, por ejemplo, que deben verse como un recurso valioso que pueda aprovecharse para configurar y reconfigurar las experiencias africanas de modo constructivo.

Como ya hemos explicado antes, tenemos una variedad masiva de posibles afiliaciones colectivas con las que podemos identificarnos simultáneamente, y que hacen que tengamos una identidad híbrida. Pero, ¿Qué significa el decir que tenemos identidades híbridas? ¿Significa, por ejemplo, que nuestras identidades son meros productos de yuxtaposiciones de un sinfín de elementos?

Obviamente, la respuesta es no, porque al enfatizar la perspectiva de la hibridez no propongo que haya desajustes inherentes a la identidad de los individuos. Más bien, lo que se quiere afirmar es que tenemos identidades híbridas y simultáneas (no identidades secuenciales o jerárquicas) que deben asumirse como tal con toda flexibilidad para explicitar su rico potencial para la formación de los individuos y sus relaciones con los otros y otras.

En síntesis, el énfasis en el hecho de que la identidad está formada por múltiples pertenencias no significa que sea una yuxtaposición de pertenencias autónomas sino que es un todo único, y que la vivimos como tal. Esto lo expresa metafóricamente Amin Maaluf (1999:34) cuando propone que la identidad «es un dibujo sobre una piel tirante basta con tocar una sola de esas pertenencias para que vibre la persona entera».

Del mismo modo, el enfoque de la hibridez no supone negar o abolir todas las diferencias personales porque reconoce que cada persona representa un proyecto particular de construcción subjetiva, aunque pueda participar de un patrimonio simbólico común. Tampoco es una cuestión de tener «una

conciencia doble» en el sentido de situarse simultáneamente en dos culturas como proponía Du Bois (1994).

La perspectiva de la hibridez, por tanto, enfatiza que la identidad no es la combinación, acumulación, fusión o síntesis de varios componentes, sino un «campo de energía» de diferentes fuerzas. Su «unidad» no resulta de la suma de sus partes, sino surge del proceso de abrir algo equivalente a un «tercer espacio» (Bhabha 1994) en el que se encuentran y se transforman otros elementos.

Vista desde una perspectiva cultural, la hibridez también concibe las culturas principalmente como lazos y conexiones, con lo cual una cierta cultura se define por el conjunto de las conexiones que crea con otras culturas. Por consiguiente, lo que es inherente a una cultura y lo que la hace diferente de las otras es la historia de estos vínculos, sus formas pasadas y presentes, y sus fluctuaciones y transformaciones. Pero lo que es común en todas ellas, lo que las constituye como *culturas* es el propio funcionamiento de la conexión y hibridización. En este sentido, afirmar la hibridez cultural no supone la dilución de las especificidades culturales en una forma «híbrida», abstracta y universal, sino afirmar los lazos entre ellas.

Por consiguiente, en vez de considerar la diferencia del otro y la otra (cultural o individual) como una alteridad radical con la que se entra en confrontación de manera dialéctica, lo que proponemos es otra noción de la diferencia que se caracteriza positivamente como un espacio interactivo que

genera el intercambio y la inclusión y no la exclusión. Es en este sentido en el que la hibridez también podría servir como una estrategia para confrontar las formas dicotómicas de concebir y propagar la diferencia.

A fin de cuentas, lo que hace la noción de hibridez es desplazar la base de identificación reconociendo la naturaleza híbrida e interconectada de las identidades tanto individuales como colectivas, y las implicaciones morales de tal reconocimiento. En este contexto podemos apreciar la contribución significativa y positiva de esas identidades híbridas emergentes que han reconocido y celebrado su hibridez en su auto-definición.

Amin Maalouf (1999:44) señala que los «fronterizos» de nacimiento, o por las vicisitudes de su trayectoria, o incluso porque quieren serlo deliberadamente, y que son capaces de asumir plenamente su diversidad, podrían servir de «enlace» entre las diversas comunidades y culturas. Stephen Bochner (1981) también ha llamado a tales individuos «personas mediadoras» porque podrían tener la habilidad para actuar como vínculos entre los diferentes sistemas culturales, introduciendo, traduciendo, representando y reconciliando las culturas entre sí. Es a base de estas formas muy diversas, en que los individuos se definen y definen a los demás, que las culturas y sociedades se forman y evolucionan.

Lo que pretende hacer nuestro enfoque de la hibridez es así transformar la forma «orgánica» de la hibridez en un hecho «intencional» con lo cual las

personas asumen su hibridez como un indicio de madurez cultural y reconocimiento del otro y de la otra.

4.4 RECAPITULACIÓN

Como hemos indicado al principio, el objetivo de este capítulo ha sido proponer un marco conceptual alternativo en el que se pueda abordar el debate complejo sobre la cultura e identidad y la relación entre ellas de manera más productiva. En este contexto se introdujo y discutió la noción de la hibridez en su forma cultural desde una perspectiva post-colonial.

Al discutir la cultura e identidad, hemos demostrado que las nociones dominantes tanto de cultura como de identidad en la sociedad actual son esencialmente excluyentes y conflictivas, lo que supondría presentar una alternativa conceptual que fuese más inclusiva y pacífica. Fue en este contexto en el que se discutió la cultura e identidad desde una perspectiva constructivista y performativa.

Al examinar la cultura, se resaltó la insuficiencia y de algún modo las implicaciones peligrosas de una visión esencialista de la cultura. Como una alternativa, presentamos el enfoque post-colonial de la cultura que, además de representar un gran cambio en el énfasis analítico, también intenta remediar las insuficiencias metodológicas en otros análisis de lo cultural. Situando la cultura en el continuo de la acción humana y la praxis, este enfoque propone la cultura como la expresión del proceso dinámico, creativo e híbrido por el que los seres

humanos construyen y comprenden su entorno social y material en el contexto de ciertas relaciones de poder.

En lo relativo a la discusión de la identidad, se examinaron varios discursos que todos proponen formas alternativas de concebirla mediante el análisis de las varias modalidades por las cuales los sujetos vienen a posicionarse en identidades sujetas al poder, al discurso y a las limitaciones particulares y materiales. Es decir, se ha demostrado que nuestras identidades se construyen y se mediatizan social, cultural, política e históricamente por varios discursos que constituyen nuestras subjetividades a través de prácticas materiales que forman tanto los cuerpos como las mentes y conllevan relaciones de poder.

Hay que subrayar, sin embargo, que nuestro énfasis en la naturaleza construida y performativa de la identidad no supone, a nuestro modo de ver, negar la existencia de identidades individuales y colectivas. Lo que implica, en cambio, es que se nos están asignando muchos atributos y posiciones subjetivas a las que estamos llamados o interpelados por diversos discursos para que las asumamos y realicemos como atributos y posiciones «naturales».

Es quizás útil subrayar también que adoptar un enfoque constructivista, performativo y anti-esencialista de la identidad y de las otras categorías asociadas no supone, filosóficamente hablando, ninguna forma de nihilismo epistemológico⁵¹.

⁵¹ Ernesto Laclau y Chantal Moufe (1985:108) explican, de manera reveladora, que un terremoto, por ejemplo, es un evento que existe realmente en el sentido de que se produce

Lo que enfatiza un enfoque constructivista, en pocas palabras, es que no hay nada *ontológicamente* esencial en lo relativo a nuestras identidades porque al final sus «esencias» son meras construcciones hechas para que las asumamos como algo natural e inalterable.

Este enfoque nos podría ayudar a cuestionar nuestras suposiciones y a analizar cómo se construyen las subjetividades e identidades socialmente de maneras que sirven ciertos intereses, aun cuando pueden aparecer como algo que se da por supuesto. También demuestra que el objetivo final de cualquier política de identidad eficaz debe ser el de afirmar la validez de nuestras identidades no solo a través de un género o una «raza» determinante, por ejemplo, sino también por medio de nuestra capacidad de transformarnos y reconfigurarnos de manera muy diversa y creativa.

En este marco presentamos un enfoque post-colonial de hibridez en el contexto africano colonial y post-colonial. Al examinar el tema del idioma en este contexto particular pretendemos demostrar nuestra propia visión de la subjetividad híbrida que debe concebirse *simultáneamente* como un producto histórico de una interacción cultural, principalmente violenta en este caso, y un ideal de subjetividad que tiene el potencial para hacer frente, de manera constructiva, al legado duradero de las experiencias coloniales del pasado.

aquí y ahora, independientemente de nuestra voluntad. Pero si su especificidad como un objeto se construye por lo que se refiere a «los fenómenos naturales» o «las expresiones de la ira de Dios», esto depende de la estructuración de un campo discursivo. Por consiguiente, lo que niega un enfoque constructivista no es que los objetos existen de manera externa al pensamiento, sino la aserción bastante diferente de que pudieran constituirse como objetos fuera de cualquier condición discursiva de estructuración.

La discusión de la hibridez en el contexto africano colonial y post-colonial, y sus implicaciones para otros contextos coloniales similares, también ha pretendido demostrar que el discurso de la hibridez muestra una sensibilidad creciente de las realidades complejas de nuestro tiempo.

Vista desde la perspectiva de los procesos acelerados de la globalización, la inmigración y la diáspora, las guerras étnicas y otras cosas por el estilo, la hibridez indica una necesidad urgente de elaborar nuevas concepciones de identidad y cultura que podrían permitirnos entender y negociar nuestras experiencias presentes y pasadas de maneras constructivas y no conflictivas.

En síntesis, reconocer la naturaleza construida, performativa e híbrida de nuestras identidades es obviamente una manera de ir más allá de las concepciones dogmáticas y esencialistas de la identidad que delimiten el alcance de nuestras identificaciones posibles. También es una forma de cambiar la discusión sobre la identidad de un intento de determinar o descubrir, una vez por todas, lo que *somos* a la discusión de las maneras diversas —y a veces opuestas— en las que nos constituimos como sujetos y nos posicionamos unos a otros y con respecto a las instituciones y estructuras sociales. Es decir, cambiar la discusión del *ser* al *devenir* de la identidad.

Refiriéndonos a nosotros mismos como sujetos híbridos y posicionados significa así poner énfasis en las varias opciones disponibles a cada uno de nosotros y señalar las tensiones que quedan dentro de cada uno y una. Por lo

tanto, lo que nos pueda ayudar a hacer frente, de manera constructiva, a «la tiranía de identidad», por un lado, y a la lógica de «las identidades asesinas», por el otro, es el hecho de mantener dentro de nuestro horizonte de posibilidad las maneras muy diversas en las que podemos posicionarnos y relacionarnos unas a otros y a otras y con el mundo.

El imperativo ético con el que quedamos consiste, por tanto, en la necesidad de asumir la dinámica y complejidad de nuestras identidades de manera que podría ayudarnos a entendernos a nosotros mismos y a aumentar nuestras capacidades como sujetos autónomos pero conscientes de la necesidad de darles cuentas a aquéllos y aquéllas con quienes estamos vinculados por relaciones dialógicas y solidarias.

En conclusión, esbozaré a continuación los elementos principales del enfoque de la hibridez que se propone en este estudio.

1. Como hemos indicado antes, si toda cultura es híbrida en sus orígenes y si todos somos híbridos viene siendo la hibridez una tautología. Asimismo, al revestir la identidad de una «hibridez» podríamos acabar esencializando la propia identidad.

Por lo tanto, concibiendo la hibridez más como un punto de partida que como un punto de destino en los análisis culturales, nuestro enfoque o perspectiva no se limita a usar este concepto para describir mezclas interculturales; mas bien, lo que se pretende es darle un poder explicativo para

interpretar las relaciones de sentido que se reconstruyen en las mezclas y las dimensiones políticas y normativas de éstas.

2. Lo que reclama nuestra perspectiva de hibridez es un «cambio de mentalidad» para superar una cierta miopía cultural que nos impide descubrir la naturaleza híbrida de nuestras propias identidades y culturas. Como ya se ha explicado suficientemente, y puesto que tenemos esta riqueza identitaria, de hecho el esfuerzo que hay que hacer no es el de adquirir esta variedad de identidades, sino el de manifestarla.

Es decir, se trata de transformar nuestra hibridez «orgánica» en una hibridez «intencional» que asumiría la hibridez tanto como condición y dinámica inherente a todas las identidades y culturas como una actitud crítica hacia las nociones establecidas con respecto a la cultura e identidad.

3. Por consiguiente, como una posición normativa, la hibridez requiere ciertos imperativos morales, en particular una interrelación solidaria declarada con el otro y la otra en el contexto del reconocimiento mutuo. Esta solidaridad mutua también implica que cada persona y cultura tiene que ser consciente de la necesidad de darles cuentas a las otras personas y culturas con las que está relacionada de manera intersubjetiva y dialógica.

4. Nuestro rechazo de la primacía de una esencia originaria en lo que se refiere a la cultura o identidad, y el énfasis en la hibridez como un elemento constitutivo de todos los procesos de formación de éstas no supone que las

culturas e identidades se encuentren en un vacío y que son libres de las restricciones substantivas y los condicionamientos históricos.

De ahí, la hibridez que estamos defendiendo aquí es esencialmente un concepto *procedimental* que pretende respetar, y no anular, las diferencias entre las identidades individuales y colectivas, acentuando la necesidad de reconocer esas identidades como algo mutuamente constituido y realizado en un espacio híbrido y dialógico.

5. Nuestro enfoque se da cuenta, por tanto, de que toda condición o discurso de hibridez se da dentro del marco de ciertas relaciones de poder. Es muy consciente, por ejemplo, de que la afirmación que hacemos de nosotros mismos como híbridos e híbridas la hacen normalmente aquéllos y aquéllas que disfrutaban de alguna estabilidad y confianza en sí mismos.

Por consiguiente, ponemos un énfasis especial en la necesidad de examinar las diferentes formas de hibridez, que se producen en diferentes situaciones con respecto a recursos y poderes desiguales, con el fin de hacer visible toda discriminación en lo que se refiere al género, la cultura, la «raza», la edad, la etnicidad, etcétera.

6. De modo semejante, nuestra perspectiva es consciente de las situaciones en las que las raíces de la hibridez son producto de violencias epistémicas y físicas, como ya hemos explicado por ejemplo en el contexto africano y latinoamericano. Por lo tanto, al adoptar este enfoque de hibridez no

pretendemos ni reificar las identidades y culturas ni romantizar e idealizar la hibridez porque la entendemos esencialmente como un proceso determinado histórica y geográficamente.

El peligro que consiste en la falta de reconocer estos hechos puede conducir no solo a reificar las diferencias culturales sino también a tratar las culturas hegemónicas como algo natural. De hecho ésta es una de las críticas principales que han sido vertidas contra los paradigmas dominantes del multiculturalismo.

7. Lo que se sigue de esta conciencia crítica es el reconocimiento de los límites de la hibridez cultural mediante el análisis de los discursos esencialistas y «anti-híbridos» que enfatizan la inconmensurabilidad cultural, el racismo y la xenofobia. Porque aun cuando conseguimos poner en evidencia las suposiciones culturales que sostienen esos discursos esencialistas, todavía tenemos que dejar al descubierto los intereses diferenciales que están detrás de la oposición declarada a las diferentes formas de hibridez —que a menudo se ven como algo que genera inseguridad en las culturas y perjudica su autoestima etnocéntrica.

Para finalizar, quizá ha quedado patente de la discusión anterior que la hibridez como la empleamos aquí implica tres niveles interrelacionados de interpretación. Primero, la hibridez se ve como un fenómeno empírico común en todas las culturas; segundo, se percibe como una herramienta analítica y un concepto procedimental; tercero, es una posición normativa que pretende

cuestionar y superar los discursos esencialistas hegemónicos sobre la cultura e identidad, y valorar los elementos híbridos e *in-between* (intermedios) inherentes a la identidad y a la formación cultural.

En sus dos últimos significados, la hibridez es así la piedra angular de un nuevo tipo de política cultural que, al introducir un giro epistemológico en la interpretación de la formación cultural e identitaria, pretende aportar un nuevo marco conceptual para pensar creativamente sobre la complejidad de nuestras realidades culturales, y conceptualizar nuestras identidades de manera creativa que, superando la lógica esencialista y sus discursos legitimadores, pueda promover modos más productivos de interacción y transformación cultural.

5. LOS ESTUDIOS POST-COLONIALES Y LA FILOSOFÍA PARA LA PAZ

5.1 INTRODUCCIÓN

Tras la exposición en el capítulo anterior de nuestro enfoque de los conceptos de cultura e identidad desde una perspectiva post-colonial basada fundamentalmente en la noción de hibridez, procedemos en este capítulo a proponer un diálogo entre el conjunto epistemológico post-colonial, como se ha expuesto en los capítulos anteriores, con los principios de *la Filosofía para la Paz* que propone Vicent Martínez Guzmán y en la que venimos trabajando en el grupo de investigación de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz de la Universitat Jaume I.

Como hemos indicado en la introducción general de este estudio, el objetivo de este enfoque comparativo es investigar los posibles puntos de encuentro entre los dos proyectos con el fin de explorar sus respectivas aportaciones a la hora de proponer un enfoque crítico y pedagógico para la educación para la paz y la transformación cultural creativa.

De entrada, cabría destacar que el interés en realizar este estudio comparativo entre los estudios post-coloniales y la *Filosofía para la Paz* no está motivado simplemente por una curiosidad intelectual, sino por el intento de profundizar en un diálogo que ya ha empezado entre estos dos proyectos intelectuales, que también forman parte de mi formación académica.

Como hemos señalado también en la introducción, se trata del artículo de Vicent Martínez Guzmán (2001:319) «Paz, Culturas e Identidades Civilizadoras: ¿Valores Universales o Particularismos?» que podría considerarse como un primer intento de abrir un diálogo, aunque de manera inicial, entre los estudios post-coloniales y la *Filosofía para la Paz*.

En este artículo, en el que se pretende presentar e incorporar la «perspectiva post-colonial» en la reflexión filosófica que se hace desde la *Filosofía para la Paz*, se subraya el hecho de que una de las corrientes de pensamiento que se viene estudiando en la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz es la que se denomina los «estudios post-coloniales» (Martínez Guzmán, 2001:321). Hablando en términos generales, los estudios post-coloniales se presentan aquí como una toma de postura contra el imperialismo y el eurocentrismo y el análisis crítico de las formas occidentales de producir el conocimiento y la ciencia.

Es cierto que los estudios post-coloniales y la *Filosofía para la Paz* representan dos enfoques bastante diferentes en lo relativo a sus puntos de partida, herramientas analíticas y objetos de estudio. Sin embargo, como lo vamos a exponer a lo largo de este capítulo, comparten ciertos intereses analíticos y preocupaciones normativas con respecto a la conceptualización y reconstrucción de las relaciones humanas de manera constructiva y pacífica.

Al criticar los discursos (neo-)coloniales y las diversas formas de violencia que generan, los estudios post-coloniales, por ejemplo, pretenden

proponer posibles alternativas para concebir y promover unas relaciones humanas de forma que no sea conflictiva. Por su parte, la *Filosofía para la Paz* se esfuerza por proponer una reconstrucción normativa de nuestras competencias para hacer las paces y transformar los conflictos de manera creativa y pacífica.

Los estudios post-coloniales también se centran en analizar las experiencias antiguas y modernas del imperialismo y el colonialismo europeo y las relaciones de dominación que han generado, y también pretenden exponer el eurocentrismo de los discursos y sistemas de conocimiento y racionalidad occidentales que han servido —y siguen sirviendo— para justificar prácticas coloniales y neo-coloniales. Por su parte, como se verá a continuación, la *Filosofía para la Paz* se preocupa por examinar críticamente el legado científico y epistemológico de la modernidad occidental, sobre todo en lo que se refiere a los usos unilaterales de la racionalidad y su estrecha relación con el poder colonial y con otras formas de dominación.

Lo que se sigue de esto es que los dos proyectos tienen un especial interés en investigar todas las formas de violencia, sea física (directa, estructural o institucional) o discursiva (cultural). Por lo tanto, el intento de ponerlos en un diálogo podría ayudarnos a aumentar nuestro entendimiento de este fenómeno complejo. Además, permite que los dos proyectos se interpelen mutuamente enriqueciendo sus enfoques analíticos y bases epistemológicas.

5.2 INTRODUCCIÓN A LA *FILOSOFÍA PARA LA PAZ*

La *Filosofía para la Paz*, como hemos señalado anteriormente, es la propuesta o el proyecto filosófico que presenta Martínez Guzmán (2001) y cuyos elementos claves se recogen en el libro que lleva el nombre de «filosofía para hacer las paces»⁵².

En su totalidad, la *Filosofía para hacer las paces* es una contribución original a los estudios y la investigación de/para la paz y el desarrollo desde una perspectiva filosófica específicamente transmoderna y tanskantiana. Presenta una aproximación novedosa a la problemática de paz y conflictos que contiene una revisión de la evolución de los marcos conceptuales de análisis sobre esta problemática, introduciendo así un «giro epistemológico» cuyos ejes principales se expondrán más adelante.

En síntesis, este trabajo actualiza un paradigma de filosofía para la paz como un compromiso público de la filosofía así como un proyecto crítico que pretende reconstruir las competencias humanas para hacer las paces y construir culturas de/para la paz basadas en el reconocimiento mutuo.

Lo que es importante notar, de entrada, es que el tema de paz no se ve aquí de modo singular sino en el marco del explícito intento de recuperar la pluralidad y la diversidad de las concepciones que implican las diferentes maneras culturas de hacer la paz, hablando así de paces.

⁵² Martínez Guzmán, V. (2001), *Filosofía para hacer las paces*, Barcelona: Icaria.

En líneas generales, las propuestas de la *Filosofía para la Paz* abarcan el intento de proponer nuevas maneras de concebir las relaciones internacionales, el desarrollo, la acción humanitaria y la cooperación. También plantea la problemática de los estudios de post-desarrollo, así como el post-colonialismo y las aportaciones de los estudios de género, y presenta un análisis de los derechos humanos, el derecho a la diferencia y a la interculturalidad y el derecho a la hospitalidad y la interlocución.

Haremos a continuación una introducción a los elementos principales de la *Filosofía para la Paz*, que se elaborarán más en el contexto del estudio comparativo que se propone aquí.

Como cualquier reflexión filosófica y de otra índole, la *Filosofía para la Paz* parte de algunos supuestos y marcos conceptuales que se hacen muy explícitos desde el principio. El autor aclara, en este sentido, que sus propuestas se insertan en el marco de una *cosmología social* occidental transmoderna y transkantiana (Martínez Guzmán, 2001:15; 37). Otra corriente que está considerablemente presente en su reflexión se refiere a la ética comunicativa o la ética del discurso promovida por los filósofos alemanes Apel y Habermas y, en España, por Adela Cortina.

Los ejes principales de esta propuesta, como indica su nombre, giran en torno a los temas de filosofía y paz y su interrelación. Se propone en este sentido, y de manera sencilla, que la filosofía representa «el conjunto de

capacidades humanas de pedirnos y darnos razones o expresar sentimientos por lo que hacemos a nosotros mismos y a la naturaleza» (16).

Partiendo de la premisa de que la razón humana es una capacidad que los seres humanos tenemos en común y que hace posible, utilizando argumentos, ir más allá del punto de vista particular, la filosofía se presentaría así como el uso autónomo de la razón que permite que nos pidamos responsabilidades directamente a nosotros mismos por lo que nos hacemos entre nosotros y la naturaleza. En síntesis, la filosofía se concibe como una actividad humana que se caracteriza por tener ganas de saber lo que nos hacemos unos a otros y a la naturaleza.

El hilo conductor de esta propuesta sería, por consiguiente, la elaboración de una *fenomenología comunicativa* (Martínez Guzmán, 2001:205) que se entiende como el estudio de la experiencia de lo que nos hacemos unos a otros a través de lo que nos decimos sobre lo que nos hacemos. Se trata, por tanto, de ver cómo los seres humanos utilizamos las palabras en nuestras experiencias de comunicación en las que nos pedimos y damos razones por lo que nos decimos y nos hacemos unos seres humanos a otros y otras.

En este contexto, y partiendo de la base de los trabajos de John Austin, la *Filosofía para la Paz* hace especial hincapié en la dimensión *performativa* del lenguaje que nos hace comprender que todo decir es hacer asumiendo la responsabilidad de lo que nos hacemos unos a otros y dejando abierta la posibilidad de pedirnos cuentas por lo que nos hacemos.

Dado que los seres humanos no somos sujetos abstractos, sino sujetos concretos, posicionados y configurados por múltiples identidades y afiliaciones sociales, culturales, profesionales, etc., formamos una «comunidad discursiva» en la que la libertad comunicativa no es una mera libertad subjetiva sino sometida a la *intersubjetividad* por la que mutuamente estamos dispuestos a responder prácticamente por lo que hacemos y decimos y llamamos. Estas características forman parte de nuestra condición humana, y por este motivo queda muy claro que los seres humanos podemos pedirnos cuentas por lo que hacemos unos a otros y a la naturaleza.

Según la *Filosofía para la Paz*, desde esta perspectiva comunicativa performativa, los lazos sólidos inherentes a cualquier acto de comunicación son la expresión básica de la *solidaridad*. Aquí la solidaridad se entiende no como algo añadido a las relaciones humanas, sino una característica básica de cualquier tipo de interacción cuando se ven las acciones humanas desde lo que nos hacemos unos a otros, los compromisos que asumimos y las responsabilidades que ejercemos. En este sentido, se propone que la *violencia* comienza con la ruptura de la solidaridad «originaria» en todas las interacciones humanas, porque rompe la confianza básica en cualquier acto de habla, negando así la *capacidad de interlocución* (Martínez Guzmán, 2001:110).

Por consiguiente, la reconstrucción normativa de lo que unos seres humanos nos podemos pedir a otros respecto de lo que nos hacemos, sería propiamente la filosofía discursiva basada en la ética comunicativa que,

basándose en una *racionalidad comunicativa*, enfatiza la intersubjetividad de la comunidad de comunicación en donde lo que nos hacemos, nos decimos y nos llamamos siempre está sometido a la dinámica de la mutua interpelación y a la posibilidad de pedirnos cuentas sobre si podemos hacernos las cosas de otra manera.

La alternativa que propone la *Filosofía para la Paz*, por tanto, pasa por la recuperación de una ética mínima planetaria que reconstruya los mínimos morales que tienen en común los diferentes mundos de la vida, y que se dan dentro de las estructuras generales de estos mundos de vida. Es decir, se basan en la capacidad de desarrollar las culturas autóctonas, las propias culturas, los propios sistemas de socialización y de construcción de la personalidad individual. Los valores mínimos de esta ética mínima planetaria son, en parte, la necesidad de ajustar las relaciones humanas de manera que todo ser humano o colectividad pueda dejar oír su voz o su silencio en aquello que les afecte y tenga el derecho a la palabra.

Dicho de otra forma, lo que se plantea aquí es una propuesta *procedimental*, es decir, indica solo el procedimiento moral mínimo que haga compatible la unidad de la razón humana con la multiplicidad de voces con que se expresa. No significa la imposición de una cierta ética de máximos, sino el reconocimiento mínimo de la multiplicidad de máximos morales indicados por las diferentes tradiciones culturales (Cortina, 2000 y 2003). Es un

procedimiento de mínimos que se ha de llenar con la rica diversidad de los diferentes mundos de vida⁵³.

La universalidad de esa racionalidad comunicativa mínima que se atribuye aquí a todos los seres humanos, según las propias reflexiones de la modernidad occidental, tiene, por lo tanto, que pasar la prueba de fuego de su comunicabilidad con aquellas culturas que suelen representarse como «extrañas», «míticas» y «primitivas». Esto es porque el debate con otras culturas puede desvelarnos lo que hemos dejado de aprender, lo que hemos olvidado en el camino por no estar atentos a los saberes de las otras y los otros; también puede ayudarnos a ser críticos con nuestros propios planteamientos que se ponen en juego discursivo en el diálogo y — desafortunadamente muchas veces— en el choque, con otras culturas.

En lo que se refiere al tema de la paz, la *Filosofía para la Paz* desempeña un rol reconstructivo de los propios Estudios para la paz⁵⁴, que consiste en el intento de hacer una reconstrucción de las intuiciones que sobre

⁵³ Según Adela Cortina (2003) la fórmula más acertada para explicar el pluralismo moral es la de una articulación entre una ética mínima y unas éticas de máximos que son plurales dentro de lo que se llamaría una sociedad pluralista. Esta articulación sería una articulación entre mínimos de justicia y máximos de felicidad, o máximos de vida buena. Por lo tanto, la ética cívica sería la que contendría ese mínimo de justicia, esos mínimos compartidos por los distintos miembros que hacen posible que no haya ni un monismo ni un politeísmo, sino lo que se podría llamar claramente un pluralismo, en el que hay distintos códigos, pero unos que tienen algo en común.

⁵⁴ Los estudios para la paz abordan temas como el de la agresión y la violencia directa que incluye la guerra; la violencia estructural con reflexiones sobre las necesidades básicas, el desarrollo, la pobreza, y la justicia social; y la violencia cultural que incluye las legitimaciones discursivas y, en general, simbólicas de las violencias estructural y directa. También estudian los conflictos humanos desde los interpersonales a los bélicos y las llamadas relaciones internacionales. Como parte de los estudios de la guerra se relacionan con los estudios humanitarios que atienden así mismo a personas y colectivos humanos en situaciones de catástrofes. Como parte del análisis de la violencia estructural, tienen que ver con los Estudios de la Cooperación para el Desarrollo (Martínez Guzmán, 2001:61).

la idea de paz tenemos los seres humanos en la práctica de nuestras relaciones.

En este proceso reconstructivo, desde la perspectiva de una fenomenología comunicativa al que hemos referido anteriormente, la *Filosofía para la Paz* parte del mundo que vivimos —*el mundo de la vida*— y de las intuiciones que tenemos de cómo hacemos las cosas. La reconstrucción racional de este *saber* indica un horizonte normativo de *cómo deberíamos hacer* las cosas para transformar nuestros conflictos con miras a la idea de paz. Es decir, es una reconstrucción de las posibilidades que tenemos de hacer las cosas de una u otra manera.

Cabría señalar que este punto de partida, que tiene como trasfondo u horizonte el mundo de la vida de nuestras relaciones, supone el reconocimiento de posibilidades de actuación de los seres humanos: la atención a nuestras potencialidades, a nuestras aptitudes y a nuestras *competencias*.

En este contexto, la *Filosofía para la Paz* tendrá una función reconstructiva de las competencias humanas para vivir en paz; en otras palabras, la *Filosofía para la Paz* es «una reconstrucción normativa de las competencias de los seres humanos para hacer las paces, con atención vigilante a las razones y sentimientos que se expresan desde las diferentes investigaciones para la paz» (Martínez Guzmán, 2001:24). Por lo tanto, toma como un punto de partida metodológico la reconstrucción de las razones que los seres humanos nos damos unos a otros sobre lo que nos hacemos.

Este empeño reconstructivo implica también, entre otras cosas, la reconstrucción de una noción amplia de *epistemología*, precisamente como el estudio de las competencias, no solo como la manera occidental, moderna, blanca y masculina de entender el quehacer científico⁵⁵. En este sentido y desde esta perspectiva filosófica, se propone «un giro epistemológico» según el cual los Estudios para la Paz son competencias, capacidades, habilidades, conocimientos teóricos y prácticos.

Según esta reconstrucción epistemológica, lo que se llamaría el estatuto epistemológico de estos estudios consistiría en el reconocimiento de las múltiples y diversas competencias humanas para transformar los conflictos, desaprender las guerras y todo tipo de violencia, afrontar las relaciones internacionales, ejercer la ayuda humanitaria e ir más allá del desarrollo. En síntesis, los aspectos explicativos, comprensivos y normativos de los Estudios para la Paz se toman de las competencias humanas para vivir en paz y para hacer las paces.

En conclusión, la *Filosofía para la Paz* subvierte aquella noción inicial de considerar la Epistemología de los Estudios para la Paz, como la pregunta sobre en qué se acerca y en qué se aleja del modelo de cientificidad, occidental y moderno y de las ciencias naturales; esto se debe al hecho de que este mismo modelo está situado en un determinado período, en el marco de unas determinadas creencias, potenciando unas competencias específicas y

⁵⁵ En griego, *episteme* es ciencia, conocimiento, pero también inteligencia, saber, destreza, arte, habilidad. *Epístemai* significa *ser práctico y capaz*, entendido, hábil y, efectivamente, también significa pensar, creer y conocer (Martínez Guzmán, 2001:112-113).

rechazando y marginando otras, de género, de «raza», clase, etc., y sometiendo otras clases de saberes.

Por esa razón, como se explicará más tarde, esta concepción de la filosofía no es neutral ni objetiva: está comprometida con el incremento de la convivencia en paz entre los seres humanos y la disminución de los niveles de violencia, guerra, marginación y exclusión. Estas afirmaciones son una muestra de la concepción de una *Filosofía para la Paz*, no solo sobre la paz, como compromiso público de la filosofía al que nos referiremos con posterioridad.

En síntesis, la *Filosofía para la Paz* que se propone aquí consiste en la *reconstrucción de nuestras competencias para hacer las paces* (Martínez Guzmán, 2001:279). Lo que es importante es que la reconstrucción de las competencias para hacer las paces supone un compromiso político con la potenciación o empoderamiento de aquellos colectivos a quienes se les niegan sus capacidades y con el reconocimiento de sus identidades como seres humanos y colectivos. Esto significa que la posición de esta filosofía sigue siendo una preocupación por la emancipación o empoderamiento de los excluidos matizada por una discusión seria de todas estas otras alternativas.

Partiendo de la base de la ética comunicativa, la propuesta de la *Filosofía para la Paz*, en esencia, pretende realizar una reconstrucción del horizonte normativo para una convivencia en paz como transformación de la situación conflictiva en que vivimos los seres humanos a partir de las competencias individuales y del aprendizaje colectivo.

Desde la perspectiva de una fenomenología comunicativa, a la que nos hemos referido al principio, se defiende que es fenomenológicamente más originaria la paz que sus opuestos, en el sentido de que las relaciones humanas son «natural» o «positivamente» pacíficas. Originariamente las relaciones humanas son pacíficas y las consideramos justas, cuando todos los seres humanos tienen la posibilidad de realizar sus potencialidades, y de ejercer sus poderes por ellos mismos. Por eso somos capaces de darnos cuenta de cuándo hay injusticias o cuándo algún ser humano o algún grupo (las mujeres, los indígenas, por ejemplo) no ha sido capaz de ejercer sus potencialidades.

De esta forma, se podría decir que la paz es una condición de posibilidad de las relaciones humanas y, a la vez, horizonte a conseguir o un «ideal regulativo»⁵⁶. Nos damos cuenta de estas condiciones en la propia experiencia pero son condiciones de posibilidad de toda experiencia de interrelación humana, y nos sirven de criterios de denuncia de lo que de ellas se aparta, y aparecen como horizonte a conseguir.

En la reconstrucción filosófica que propone la *Filosofía para la Paz*, se aprende positivamente sobre la paz, el ideal hacia el que tendemos, más que descubriéndola, recuperándola, como condición que hace posible cualquier tipo de relación humana.

⁵⁶ «Ideales regulativos» son aquellos ideales que los seres humanos intuimos que nos podemos proponer y que, aunque ideales, son capaces de regular, servir de criterios y criticar nuestras conductas (Martínez Guzmán, 2001:18)

En esta reflexión global sobre la paz se introduce la noción de la «paz imperfecta» como una categoría analítica que pretende superar los sueños «utópicos» de maneras demasiado «perfectas» de entender la paz que resulten imposibles de alcanzar, reconociendo la «imperfección» de la propia naturaleza humana.

Así la «paz» se referirá a aquellos procesos sociales donde se toman decisiones para regular los conflictos pacíficamente. «Imperfecta» aludiría al carácter inacabado de la paz que siempre estaría en proceso. Pero, aunque sean momentos inacabados o imperfectos, son momentos de paz. La inversión epistemológica que conlleva esta conceptualización de paz consiste en investigar las características de los momentos de paz reconociendo su carácter procesal y, por consiguiente, imperfecto, en lugar de basar la investigación en la guerra o la violencia. Además, la paz imperfecta será la que siempre nos dejará tareas que hacer, la que no terminará nunca (Martínez Guzmán, 2001:217)

Citando a Galtung, Martínez Guzmán (2001) propone que los estudios sobre la paz son:

La exploración científica de las condiciones pacificas para reducir la violencia. Los seres humanos en sociedad son el objeto central de estos estudios. *Los estudios sobre la paz constituyen una ciencia social aplicada, clara y explícitamente orientada por valores.* (en Martínez Guzmán, 2001:99-100; énfasis en el original).

En síntesis, los Estudios sobre la Paz suponen claros compromisos con la reconstrucción de las posibilidades humanas de organizar la convivencia de

cara a incrementar las formas de hacer las paces y disminuir los niveles de violencia, guerra, exclusión y marginación.

Sin embargo, no es suficiente un *conocimiento* de los valores de paz. Se requiere también una adhesión *emocional* a esos valores. Se necesita un consenso *mínimo* respecto de los valores pero es importante la discrepancia sobre las diferentes formas de entender las paces. De ahí, se habla de una filosofía para hacer *las paces*.

En conclusión, aquí se resumen los principales ejes en torno a los cuales gira el giro epistemológico que propone la propuesta de la *Filosofía para la Paz*:

1) Frente a la objetividad, se enfatiza la *intersubjetividad*, la transparencia y la interpelación mutua. Es decir, en este nuevo paradigma filosófico ya no importa hacer reflexiones *objetivas* como contrastes con la realidad, que tantas veces han unilateralizado la racionalidad en nombre de una objetividad dominadora, sino la discusión pública e intersubjetiva de las maneras de decirnos lo que son las cosas y cómo funciona la naturaleza, y de las formas en que actuamos unos seres humanos con otros y otras.

2) Sustituir la perspectiva del observador distante, que adquiere conocimiento, por la del *participante* en procesos de reconstrucción de maneras de vivir en paz. Desde esta perspectiva en la que se sustituye la actitud objetiva por la actitud performativa, el conocimiento deja de ser una

relación entre sujeto y objeto para convertirse en una *relación entre sujetos, entre personas* que (en el sentido etimológico de la palabra «*personare*») todos y todas tienen derecho a la interlocución.

3) Se reivindica como el origen de la palabra «hechos» la toma de conciencia de «lo que nos hacemos unos a otros y a la naturaleza». A partir de esta experiencia hablamos de los hechos de la naturaleza, pero siempre en relación con los seres humanos. No hay «hechos puros». Los hechos siempre forman parte de lo que nos decantamos y son algo de lo que siempre podemos pedirnos cuentas. De ahí no hay distinción entre hechos y valores, sino que se basa en «lo que hacemos los unos a los otros».

4) Este paradigma no pretende ser neutral respecto de los valores, y por eso denuncia los valores que se ocultan detrás de esa aparente neutralidad, para asumir una *epistemología comprometida con valores* en interacción con las diferentes maneras de considerar las formas pacíficas de convivencia.

5) En esta perspectiva también se pasa del paradigma de la conciencia al *paradigma de la comunicación*, recuperando así el sentido comunitario de «con-ciencia» como la ciencia, el saber que hacemos conjuntamente.

6) En contra de la ciencia o a aquellas relaciones internacionales, que se consideran a ellas mismas realistas, se defiende *que los trabajadores por la paz son los realistas*. Lo que es real es que los seres humanos tenemos

muchas posibilidades de hacernos las cosas de maneras diferentes, muchas competencias, y podemos reconstruir las competencias para vivir en paz.

7) Se supera la unilateralización de la razón, para hablar de las razones, los *sentimientos*, las emociones, el cariño y la ternura. Se supera también la dicotomía entre razón y «cuidado» defendido por las feministas de este tipo de éticas.

8) En este sentido no se aspira a una justicia «neutra» entre individuos, sino a una justicia solidaria y con «cuidado» en donde se relacionan personas con identidades múltiples. El contrato social, que hacía abstracción de las peculiaridades para considerarnos a todos iguales formalmente, es substituido por un nuevo contrato en el que *cada uno quiere ser tenido en cuenta* como hombre o mujer, blanco o negro, maya o azteca, etc.

9) Deja de concebir el mundo como un espacio abstracto, y se concibe el mundo como una *diversidad de lugares*, donde se enfatiza el compromiso con la reconstrucción de los saberes de los lugareños, los saberes vernaculares.

10) En este sentido la naturaleza deja de ser distante, objetiva y algo a controlar y dominar por los que nos consideramos «fuera» de ella. Se reivindica la terrenalidad de los seres humanos (*humus* significa tierra), y el compromiso con el medio ambiente del que formamos parte.

11) En este contexto se supera la dicotomía entre la naturaleza y la cultura, denunciando así las muchas veces en las que se ha apelado a lo natural, incluso a lo biológico, sin darse cuenta de las condiciones sociales y culturales que posibilitaban esa consideración de lo natural. Se admite así la *construcción social de la naturaleza* en el marco de una gradación.

12) Así se reconstruye como instrumento de análisis y estudio la *categoría de género* que nos hace ver cuándo hemos excluido a las mujeres en nombre de la neutralidad, y reconstruir unas nuevas formas de ser femeninos y masculinos. Aunque algunas investigadoras para la paz advertían que la *vulnerabilidad* puede desencadenar mecanismos de agresión, violencia y exclusión misóginos y ginofóbicos, este paradigma se propone examinar cómo la vulnerabilidad también puede hacernos sentir la necesidad de las otras y los otros. De hecho, es en este sentido en el que se podría también introducir la categoría de «lo post-colonial» para ver lo que se ha excluido en nombre de cultura o «raza».

13) Finalmente se enfatiza que saber hacer las paces, no es solo para héroes o santos, sino para *gente como nosotros*, con nuestras grandezas y nuestras miserias, con nuestro egoísmo y nuestra capacidad solidaria. De ahí la necesidad de debates públicos, movimientos sociales y formas de conducirnos, maneras de *governarnos*, por encima y por debajo de los estados-nación.

Son así estos tipos de reconstrucciones epistemológicas las que intenta hacer la *Filosofía para la Paz*, aprendiendo de las investigaciones de la paz y otros enfoques, con una opción crítica, creativa y de compromiso teórico.

5.3 PUNTOS DE ENCUENTRO

5.3.1 El compromiso público y la responsabilidad de la labor intelectual

Como hemos visto anteriormente, la reconstrucción de las competencias humanas para hacer las paces, que se hace desde la *Filosofía para la Paz*, conlleva un compromiso político con la potenciación de aquellos colectivos a quienes se les niegan sus capacidades, y el reconocimiento de sus identidades como seres humanos y colectivos. Eso quiere decir que la posición de esta filosofía sigue siendo una preocupación por la emancipación o empoderamiento de los excluidos matizada por una discusión seria de todas estas otras alternativas.

En este contexto, queda clara que una tarea fundamental de la *Filosofía para la Paz*, como ya hemos señalado, es *reconstruir* el marco conceptual en el que, de acuerdo con la capacidad de hacer filosofía moral de todo ser humano, se inserta la idea de paz. Es decir, la *Filosofía para la Paz* reconstruye trascendentalmente este horizonte normativo de hacia dónde deberíamos ir sometiendo las razones de unos y otros a la discusión pública. Se trata de ampliar la noción de la esfera pública de manera que la demanda recíproca de

unos seres humanos a otros vaya señalando la reconstrucción normativa de lo que podríamos hacer de otra manera.

Partiendo de la base de estas reflexiones, la *Filosofía para la Paz* hace especial hincapié en intentar una reconstrucción conceptual del papel de la filosofía y de su occidentalidad, pretendiendo convertir su orgullo en responsabilidad y compromiso con los excluidos tantas veces en nombre de la racionalidad europea que se pretende universal. En este sentido, la conciencia de la identidad europea no se propone como un prejuicio etnocéntrico, sino como una responsabilidad y un compromiso universal que no ha de finalizar mientras quede un solo ser humano que «no pueda adoptar la actitud de dar razones de lo que hace y exigir razones de lo que se le hace» (Martínez Guzmán, 2001:18).

De ahí, desde el principio, se afirma que esta re-conceptualización y reconstrucción del papel de la filosofía, y desde su occidentalidad, no es un mero prurito académico sino el compromiso con las formas positivas del ejercicio de poder, de la realización de las libertades comunicativas, de luchas por el reconocimiento y el empoderamiento de los «sin poder», que enfatiza que sabemos que podemos hacernos las cosas de otra manera⁵⁷.

Por lo tanto, de la propia concepción de la filosofía como el uso autónomo de la racionalidad para todos los seres humanos se sigue el

⁵⁷ Es este sentido se afirma que la *Filosofía para la Paz*, como teoría y práctica a la vez, surgió en el marco de la Cátedra UNESCO, coincidiendo con otras iniciativas universitarias que empiezan a superar la dicotomía entre los estudios académicos y el compromiso público de las universitarias y universitarios (Martínez Guzmán, 2001:69).

compromiso público de los filósofos con la demanda de razones de porqué nos hacemos lo que nos hacemos y la indagación de si podríamos hacernos las cosas de otra manera hasta que no quede ningún ser humano sin el reconocimiento de esta racionalidad.

En síntesis, el compromiso público de la filosofía que propone la *Filosofía para la Paz* se explica por el hecho de que, desde sus inicios, la Investigación de la Paz ha tenido un compromiso con valores humanos, especialmente el valor paz.

Desde el punto de vista post-colonial, como ya hemos visto en el tercer capítulo sobre todo en lo que se refiere a los trabajos de Edward Said, se afirma que los intelectuales en general, y por su propia profesión y posicionamiento social, tienen una responsabilidad enorme hacia su entorno histórico, cultural y social. Said (1987:10) mantiene que:

No one has ever devised a method for detaching the scholar from the circumstances of life, from the fact of his involvement (conscious or unconscious) with a class, a set of beliefs, a social position, or from the mere activity of being a member of a society.

En este sentido, se afirma además que la supuesta neutralidad de la labor intelectual es un mero mito que ha sido utilizado siempre para justificar muchas formas de exclusión y dominación. Lo que se defiende, en cambio, es que las teorías no solo representan una realidad sino también contribuyen a crearla, y por consiguiente son intrínsecamente políticas en este sentido.

En este contexto de afirmar la mundanidad de la labor intelectual, los estudios post-coloniales declaran abiertamente su compromiso con su realidad política y socio-económica, a saber: la realidad de los marginados, los oprimidos y los subalternos o «los condenados de la tierra» como decía Fanon (1999).

Por consiguiente, representan un proyecto básicamente crítico, intervencionista y subversivo que está comprometido no solo con la investigación sino también con la transformación política, social y cultural de su campo de investigación. Aquí se hace hincapié en el hecho de que, además de aumentar nuestra capacidad de pensar críticamente, cualquier teoría debe desarrollar también nuestra capacidad de resistir las fuerzas de dominación, lo cual implica la necesidad de que haya un compromiso público, y la creación de espacios para la resistencia.

Cabría señalar, sin embargo, que los estudios post-coloniales no se relacionan discursivamente con los subalternos y las subalternas simplemente como objetos o campos de investigación y conocimiento, sino como interlocutores a los que se dirigen. Por eso la teoría post-colonial, en esencia, representa un discurso dirigido *al* otro y *a la* otra, porque se esfuerza por crear un espacio para las voces de los desposeídos, aquellos que «han sufrido la condena de la historia» (Bhabha, 1994). Pretende ayudarlos no solo a resistir las incursiones de la violencia epistémica, al que referiremos más adelante, sino también a tener su propia voz y obtener la aprobación de sus conocimientos y formas de vida.

Esto no supone, no obstante, que los estudios post-coloniales tengan el derecho exclusivo a representar y hablar en nombre de todos los subalternos y oprimidos. Más bien, los críticos post-coloniales son muy conscientes de su ubicación social y su afiliación ideológica e intelectual, así como de sus limitaciones teóricas y prácticas.

Por lo tanto siempre tienen un imperativo ético para que formulen su «saber» sobre el otro y la otra como algo provisional, hipotético y fundamentalmente *procedimental* en vez de proponer «verdades» universales en cuanto al sujeto o la condición post-colonial. Ésta es la razón por la cual la teoría post-colonial siempre pretende mantener una relación abierta, autoreflexiva y dialéctica con su campo de investigación, abriéndose a la autocrítica y la interpelación mutua.

5.3.2 La tarea crítica y transformadora de la labor intelectual

Dentro del marco de su compromiso público, ambos proyectos pretenden también llevar a cabo su otra tarea que consiste en la crítica y transformación de la realidad social, política y cultural de manera pacífica y creativa.

Como se verá en los dos ejemplos que estudiamos a continuación, la crítica que realizan las teorías post-coloniales, y en vez de acatar las categorías dadas, constituiría una interrogación de los mismos contextos epistemológicos que sustentan y hacen posibles esas mismas categorías.

Además, Adela Cortina (2003) propone, desde la perspectiva de las éticas aplicadas, que la tarea de la filosofía consiste en ser fundamentalmente una hermenéutica crítica. Al funcionar como hermenéutica crítica, la filosofía tiene la virtualidad de establecer un punto crítico que permite distinguir entre lo vigente y lo válido, y permite, también, potenciar el uso público de la razón que es fundamental en una sociedad pluralista.

5.3.2.1 Crítica a la «modernidad dominadora»

Partiendo de la premisa de que todos los seres humanos tenemos la capacidad de cuestionar las razones que nos damos unos a otros sobre nuestra convivencia, la *Filosofía para la Paz* propone además que todos tenemos esa capacidad especialmente en cuestiones morales, esto es, aquellas que afectan cómo debería ser el destino de la humanidad.

En este sentido la filosofía se convierte en una empresa crítica, partiendo de la afirmación de que la reflexión filosófica siempre es una provocación que pone en cuestión las lógicas que se consideran ellas mismas inexpugnables. De ahí que el énfasis se pone más en el hecho de filosofar en el sentido de «ejercitar el talento de la razón siguiendo sus principios generales en ciertos ensayos existentes, pero siempre salvando el derecho de la razón a examinar sus principios en sus propias fuentes y a refrendarlos o rechazarlos» (Kant en Martínez Guzmán, 2001:39).

La *Filosofía para la Paz* supone en este sentido una reflexión crítica sobre la modernidad que, al dialogar con otras reflexiones y críticas a las desviaciones de la racionalidad moderna, tendrá que convertirse en una filosofía *transmoderna*. En otras palabras, tendrá que ser autocrítica hacia los desarrollos unilaterales de la racionalidad, como lo es hacia su occidentalidad, usando todas las herramientas intelectuales de crítica, pero sin eludir la tarea filosófica de compromiso público con la reivindicación de la capacidad de dar razones y expresar sentimientos para todos los seres humanos, así como la función crítica sobre las razones que damos de porqué hacemos lo que hacemos.

Aquí se introduce la *teoría crítica* que forma un componente metodológico muy importante de la *Filosofía para la Paz*. Como ya es sabido, la teoría crítica denuncia la reducción de la racionalidad a mera *racionalidad instrumental* porque se basa en una reducción de la noción de observación y objetividad. Sitúa así lo observado en el marco social de los propios científicos y la ampliación de la noción moderna de ciencia de la tradición galileana en el contexto de unas determinadas condiciones socioeconómicas que han promocionado un tipo de desarrollo industrial y no otros, y privilegiado unas determinadas clases sociales y no otras. De ahí la genuina objetividad estaría en el análisis de la totalidad social y no en la reducción unilateral que oculta unas determinadas prácticas sociales (Martínez Guzmán, 2001:81).

Apoyándose en los elementos de la teoría crítica, la *Filosofía para la Paz* supone cuestionar el concepto mismo de ciencia. Es decir, la reflexión sobre la

paz, comprometida con la construcción de una convivencia con miras al ideal de paz y transformación de los conflictos, convulsiona también el mismo concepto de ciencia y de su pretensión de que se refería a hechos, no valores, y de que era objetiva y cuantitativa.

Según esta conceptualización de la ciencia, que se deriva de una línea de pensamiento occidental, masculina y blanca del Norte del mundo (Martínez Guzmán, 2001:84), la racionalidad se reduce a una racionalidad instrumental, estrecha y sesgada que, de hecho, es un ejercicio de poder que impone unas *epistemes*, unas configuraciones de las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza, sobre otras.

La *Filosofía para la Paz* reafirma con la teoría crítica que la cuestión de los hechos y cómo usarlos para contrastar las hipótesis ya se da en el marco de unas prácticas sociales, normativas, expectativas e intereses; esto es, de unos determinados valores y no otros que hacen que nos decantemos por unos hechos y no por otros. En este sentido, decir que la ciencia ha de ser neutral respecto de valores es olvidar la propia práctica social de valores en que la investigación científica misma se inserta y el potencial emancipador del uso de la racionalidad humana.

En este contexto, se examina críticamente, por ejemplo, el legado científico y epistemológico de la modernidad y su estrecha relación con el *poder colonial* que ha impuesto un determinado tipo de culturas a costa de otras. Aquí se afirma, por ejemplo, que en el siglo XIX hubo una interacción

entre colonización y «misión civilizadora» (Martínez Guzmán, 2001:105) que trataba de llevar a los pueblos lejanos los beneficios de la educación, del progreso y de la *ciencia*, como discurso ideológico que enmascaraba formas más sutiles de dominio.

La investigación de las diversas manifestaciones de la modernidad dominadora demuestra también que el conocimiento científico promovido desde la modernidad occidental como universal ha sido androcéntrico y etnocéntrico, generando así muchas discriminaciones y formas epistemológicas de dominación como las que se basan en criterios de género, «raza», cultura o clase social.

Por consiguiente, se afirma que la ciencia moderna guarda una relación congénita con la noción de desarrollo (que están llevando a cabo los países llamados desarrollados en favor de los países llamados «subdesarrollados»), como una suavización de su alianza con el racismo, el sexismo, el imperialismo y el colonialismo. Por lo tanto, se pretende desvelar los supuestos epistemológicos que subyacen en el proyecto desarrollista en todos sus aspectos económicos, políticos y culturales.

Otro elemento fundamental del proyecto crítico de la *Filosofía para la Paz* es el de proponer una superación de la unilateralización de la *razón* (una característica de la ciencia europea moderna), para hablar de las razones, los *sentimientos*, el cariño y la ternura. Esta superación está apoyada, como

hemos señalado antes, por la introducción de la *categoría de género* para reconstruir unas nuevas formas de concebir el ser humano en su totalidad.

Desde una perspectiva multidisciplinaria, las teorías post-coloniales centran su crítica de la modernidad y de su racionalidad supuestamente ilustrada en repensar el propio concepto de modernidad. Enrique Dussel (2000), por ejemplo, examina el concepto dominante de la modernidad. Según este concepto, la modernidad se concibe como una emancipación, una «salida» de la inmadurez por medio de la razón (Kant, 2005:21). Además, se presenta como un proceso crítico que da a la humanidad la posibilidad de un nuevo desarrollo que tuvo lugar principalmente en Europa durante el siglo XVIII.

Dussel califica esta perspectiva de ser eurocéntrica, provincial y regional ya que indica unos fenómenos intra-europeos como el punto de partida de la modernidad y explica su desarrollo posterior sin hacer referencia a cualquier otra cosa fuera de Europa.

Sin embargo, a pesar de su centro racional fuerte y su espíritu emancipador, la modernidad conlleva también un proceso irracional con el que la propia modernidad se ve como la justificación de una praxis irracional de violencia⁵⁸. Una de las bases de este proceso irracional reside en la suposición

⁵⁸ Puede apreciarse esta contradicción, por ejemplo, en la aserción de Montaigne (1967:208) que dice que “*we can call them [the non-Europeans] barbaric with respect to the standards of our reason, but not with respect to ourselves, given that we surpass them in all kinds of outrages.*” En su explicación del surgimiento del racismo en occidente Frederickson (2002) defiende que este fenómeno se debió a «una interacción dialéctica» entre una premisa de igualdad y un prejuicio intenso hacia ciertos grupos. Es decir, la única manera de justificar—

de que la civilización moderna es superior y desarrollada y que esta superioridad convierte la mejora de los pueblos y culturas más «bárbaras» y «primitivas» en una obligación moral⁵⁹. Además, cuando los pueblos bárbaros se oponían a «la misión civilizadora», la praxis moderna se veía dando justificación al uso de la violencia para destruir los obstáculos que impedían la modernización.

Según Dussel, un concepto de la modernidad que tenga en cuenta una perspectiva mundial solo puede alcanzarse mediante la superación de las suposiciones y mitos de la modernidad dominante desde el punto de vista de una ética de responsabilidad. Esto implica la afirmación de la alteridad del otro (que ha sido negada antes) que haría posible el «descubrimiento» del «otro lado» oculto de la modernidad: el mundo colonial periférico, los pueblos indígenas sacrificados, los negros esclavizados, las mujeres oprimidas, es decir las víctimas del acto irracional de la modernidad que contradice su propio ideal de racionalidad.

Como han demostrado los estudios post-coloniales, fueron estas contradicciones inherentes a la modernidad (que fueron expuestas en el

para ellos mismos (los occidentales) y los demás—las prácticas de dominación (como el comercio de esclavos, las aventuras coloniales y las conquistas y asentamientos) frente a una proclamación al mismo tiempo de la racionalidad humana, la igualdad, la fraternidad y libertad era la afirmación de una diferencia fundamental entre ellos y los que dominaban. Las ciencias sociales, humanas y naturales que surgieron con la Ilustración se veían dando esa justificación a través de varias teorías racistas que todas presumían la superioridad y el ascendente de la «raza blanca» sobre las otras.

⁵⁹ Durante la era colonial, la suposición eurocéntrica de la superioridad occidental fue respaldada por pensadores como el propio Hegel quien elaboró una teoría «universal» de la historia que fue, en esencia, una teoría de la historia europea en que el resto del mundo se veía como objetos y no como sujetos. Según Edward Said (1993:168), para Hegel Asia y África eran «estáticos, despóticos e irrelevantes para la historia mundial». Su teoría de la historia tuvo mucha influencia en la historiografía tanto marxista como humanista. Obviamente, este aspecto etnocéntrico en su teorización (y en las teorizaciones de todos aquellos que lo han seguido) no debe pasarse por alto sino analizarlo como un elemento central de su pensamiento.

contexto colonial) las que han llevado, de modo considerable, a la crítica de la propia racionalidad moderna que se fundamentaba en el dominio intelectual y material de una «naturaleza» que había sido instrumentalizada y objetivada. Por extensión, los otros (otras «razas», etnicidades, mujeres, clases trabajadoras, etc.), que se concebían simplemente como recursos naturales para ser instrumentalizados y utilizados, se encontraban atrapados dentro del mismo círculo de dominio.

Por lo tanto, al extender su dominio para incluir a otros pueblos y culturas, los discursos europeos ilustrados y dominantes se enfrentaban con un conjunto completamente nuevo de objetos epistémicos, diversas clases de hibridez, síntesis, contradicciones y formas de diferencia que no podían comprender dentro de los marcos existentes de comprensión: el logocentrismo, el etnocentrismo, la homogeneidad y la superioridad racial y cultural, etc. La incapacidad de esos discursos de comprender el concepto de la diferencia como algo que no fuese una *desviación* del «mismo» se tradujo en las terroríficas prácticas de violencia y violación de la conquista imperial, como han demostrado de manera bien detallada, los pensadores anticoloniales Aimé Césaire y Frantz Fanon, cuyos trabajos han sido discutidos en el segundo capítulo.

Vistos de esta perspectiva, los estudios post-coloniales intervienen así en aquellos discursos ideológicos de la modernidad que procuran dar una «normalidad» hegemónica al desarrollo desequilibrado y las historias diferenciales —y frecuentemente desventajosas— de las naciones, culturas,

comunidades y pueblos. Formulan sus revisiones críticas en torno a cuestiones de la diferencia cultural, el poder social y la difusión política con la finalidad de explicitar los momentos hostiles y ambivalentes dentro de las «racionalizaciones» de la propia modernidad.

Dicho de otra manera, los estudios post-coloniales pretenden poner en relieve la persistencia de las herencias de un pensamiento moderno dominante en los sistemas de conocimiento y las estructuras políticas y socioeconómicas modernas.

Ya que estos sistemas, que fueron desplegados por la modernidad europea y el acompañante fenómeno del imperialismo, todavía se usan particularmente en el modo en que las representaciones sobre la «periferia» se generan en el «centro» y son administradas políticamente desde la racionalidad burocrática dominante en sus países.

Un caso ejemplar que revela los vínculos entre el imperialismo moderno y el papel de las ciencias humanas y sociales relacionadas con la modernidad europea lo presenta Edward Said (1978; 2003) en su destacado libro *Orientalismo* que ya hemos examinado en el tercer capítulo⁶⁰. Como podría recordarse, en este libro Said pone en relieve la supuesta neutralidad de las ciencias y los saberes europeos sobre el Medio Oriente, desvelando la implicación de aquellos saberes en la empresa colonial europea en esa zona.

⁶⁰ Por su parte, Fernando Coronil (1996; 56-57) habla de *Occidentalismo* que representa para él una serie de estrategias cognoscitivas, relacionadas con el poder, que dividen el mundo en unidades bien delimitadas, separan las conexiones entre sus historias, transforman las diferencias en valores, naturalizan tales representaciones e intervienen en la reproducción de relaciones asimétricas de poder.

En la misma línea crítica desarrollada por Said y por los críticos anticoloniales anteriores, las teorías post-coloniales han podido demostrar, de manera muy diáfana, que el surgimiento de los saberes europeos científicos y —sobre todo— sociales durante los siglos XVII y XIX no era un proceso autónomo, sino que poseía una contraparte estructural: la consolidación del colonialismo europeo.

En este contexto político cultural, en el que las potencias coloniales tenían el poder de narrar, o de impedir que otras narrativas se formaran y emergieran (Said, 1996), se establecieron e institucionalizaron los saberes modernos y las disciplinas científico-sociales que generalmente se fundamentaban en el supuesto de la existencia de diferencias esenciales entre los pueblos y culturas europeos y los no-europeos, creándose para su estudio disciplinas diferentes.

Además, demuestran que las ciencias sociales proyectaron la idea de una Europa *autogenerada*, formada históricamente sin contacto alguno con otras culturas (Blaut, 1993). La racionalización europea se proyecta así como el producto de un despliegue de cualidades inherentes a las sociedades occidentales y no de la interacción colonial de Europa con América, Asia y África a partir de 1492⁶¹. En las relaciones de Europa con estos pueblos y culturas, la aportación cultural se da siempre en una dirección, como

⁶¹ En palabras de Tzvetan Todorov (1995:15) «...el descubrimiento de América es lo que anuncia y funda nuestra identidad presente; aún si toda fecha que permite separar dos épocas es arbitraria, no hay ninguna que convenga más para marcar *el nacimiento de la era moderna* que el año 1492, en el que Colón atraviesa el océano Atlántico» (énfasis agregado).

contribución de la cultura superior (europea u occidental) a las otras culturas que son supuestamente inferiores.

Así se oculta y se niega la constitución colonial de la propia modernidad, las complejas influencias culturales y la relación de subordinación y explotación de los otros continentes que contribuyeron al desarrollo tanto de las transformaciones materiales como del imaginario de la modernidad europea. Desde este punto de vista, la experiencia del colonialismo resultaría completamente irrelevante para entender el fenómeno de la modernidad, lo cual también significa que para los pueblos colonizados el colonialismo no significó destrucción y explotación sino, ante todo, el comienzo del tortuoso — pero inevitable— camino hacia el «desarrollo» y la «modernización».

Las teorías post-coloniales han mostrado, sin embargo, que cualquier discusión de la modernidad que no tome en consideración el impacto de la experiencia colonial en la formación de las relaciones «modernas» de poder resulta no solo incompleta sino también ideológica. Spivak (1993b:60) ha señalado que los conceptos-metáforas occidentales, que han sido desarrollados en unas formaciones políticas y sociales de occidente, están relacionados inextricablemente con las estructuras del poder del imperialismo.

Dicho todo lo anterior, queda patente entonces que el enfoque principal del proyecto post-colonial consiste en analizar y criticar los fundamentos epistemológicos, reflejados en las ciencias naturales y sociales europeas, que han llevado a muchas formas de violencia contra otras culturas. Vandana Shiva

(1989) mantiene que las tendencias reduccionistas y universalistas de la «ciencia» occidental han sido inherentemente violentas y destructivas en un mundo que es inseparablemente interrelacionado y diverso.

Como ya hemos visto anteriormente, la relación entre la práctica del desarrollo y el conocimiento moderno es un tema importante que aborda el proyecto crítico de la *Filosofía para la Paz*. Del mismo modo, los estudios post-coloniales han sido muy críticos con respecto a la problemática del desarrollo tal como se manifiesta en proyectos de ayuda y discursos de caridad y patrocinio.

En este sentido se defiende que los aparentemente nuevos discursos y prácticas de desarrollo de hecho forman parte integrante del viejo discurso misionero de la «carga del hombre blanco» —según la frase famosa del imperialista Kipling— que subyace en la empresa notoria del imperialismo occidental moderno. Galtung (1996:134) mantiene que «la ayuda de desarrollo es el hijo legítimo de un padre imperialista occidental y una madre cristiana misionera, y el niño lleva el código de los dos».

En su crítica al saber científico, sobre todo en su vertiente positivista, las teorías post-coloniales han demostrado que el método de la ciencia positivista no es un simple aparato instrumental, sino que es un hecho político basado en varios valores. Así pretenden instar a la empresa científica para que se interrogue sobre sus intereses políticos que impregnan su posición colonialista y el mantenimiento de relaciones desiguales de poder.

Las teorías post-coloniales enfatizan que la producción del conocimiento siempre se da en un cierto contexto cultural, social e histórico. Por eso, sitúan a los sujetos sociales, que producen los textos en el campo de la intertextualidad o la intersubjetividad. Por su parte, Said (1983:35), como ya hemos visto con anterioridad, insiste en redefinir el texto como algo *mundano* en el sentido de que está implicado profundamente en ciertas condiciones sociales y políticas — las mismas condiciones que enmarcan su capacidad de producir significado. Ésta es la razón por la cual rechaza rotundamente la visión liberal tradicional de las humanidades como algo orientado hacia la búsqueda de un conocimiento «puro» o «desinteresado».

En su análisis de las implicaciones del posicionamiento del investigador, Spivak (1987) declara su rechazo de la idea de que hay un espacio incontaminado fuera de los modos y objetos de análisis al que el investigador (o el crítico post-colonial) tiene acceso en virtud de algunas experiencias «vivas» u origen cultural para producir un conocimiento «objetivo» o «imparcial». En este sentido, se niega a presumir la posibilidad de una objetividad olímpica fuera de las condiciones del «texto» que se analiza, o de la situación institucional en la que se realiza ese análisis.

Lo que pide Spivak y otros críticos post-coloniales, en suma, es una conciencia simultánea del posicionamiento tanto del sujeto como del objeto de investigación de manera que el investigador sea consciente de los diferentes posicionamientos subjetivos, que se le están asignando, y de sus implicaciones. Por fin, tener este hecho en cuenta, resaltarlo y abrirlo al

cuestionamiento formaría parte de la interpelación mutua que propone la *Filosofía para la Paz*.

5.3.2.2 Crítica al eurocentrismo de la racionalidad moderna

Un tema central en que coinciden la *Filosofía para la Paz* y los estudios post-coloniales es la toma de postura contra el imperialismo y el eurocentrismo y el análisis crítico de las formas occidentales de producir el conocimiento y la ciencia.

Como ya hemos señalado, la *Filosofía para la Paz* asume el compromiso de renunciar el *orgullo etnocéntrico occidental* (Martínez Guzmán, 2001:16) y la ideología del poder eurocéntrica que, tantas veces, se ha impuesto en nombre de la racionalidad universal, y que ha resultado opresora de otras culturas y de otras maneras de dar razones de las normas que rigen la conducta de otros seres humanos, y de otras colectividades. Martínez Guzmán (2001:76) señala que «hemos sido los “indígenas” masculinos blancos de un lugar del mundo, el Occidente del Norte, quienes hemos modelado un tipo de saber, de conocimiento, de ciencia, que hemos considerado e impuesto como universal».

Ésta es la razón por la cual la *Filosofía para la Paz* pretende re-conceptualizar la noción de racionalidad y occidentalidad que hace posible la autocrítica respecto a las aventuras y desventuras que la propia racionalidad occidental ha ido teniendo a lo largo de la historia. Sin embargo, esto no implica una renuncia total del uso de esa racionalidad porque, entonces, no habría la

posibilidad de autocrítica de las desventajas eurocéntricas de la misma y, desde esta perspectiva, se les dejaría sin razones a los que padecen en su carne del desconcierto de los occidentales.

Desde la perspectiva post-colonial, la crítica global a la modernidad dominadora no puede ser discutida completamente sin examinar otro elemento constitutivo de la misma, es decir el *eurocentrismo*. En síntesis, si la experiencia colonial es constitutiva de la experiencia moderna, como se ha argumentado anteriormente, no es posible darse cuenta de la modernidad sin abordar este hecho que sigue alimentando muchos discursos y prácticas en la actualidad.

Lo que explica esto, por ejemplo, es el hecho de que la mayor parte de las perspectivas post-modernas, y a pesar de su espíritu crítico y deconstructivo, todavía se insertan en un marco de referencia eurocéntrico, en la medida en que no toman en consideración «el profundo significado del imperialismo, el colonialismo, y sus racismos asociados, como constitutivos de la modernidad» (Rattansi 1994:19)⁶².

Según Spivak (1993a), algunas de las críticas más radicales que se originan en occidente en la actualidad son el resultado de un deseo de conservar al «sujeto de occidente o al occidente como sujeto», al pretender que éste carece de «determinaciones geopolíticas». En su análisis de las

⁶² Ali Rattansi (1994:26) mantiene que, al estudiar las genealogías de las tecnologías de normalización y los procesos de marginalización de los otros, incluso Michel Foucault permaneció claramente silencioso sobre los otros de Europa, las poblaciones nativas sometidas a la fuerza brutal de la esclavitud, la dominación colonial y el racismo.

posiciones de Foucault y Deleuze, concluye que sus aportaciones están muy restringidas por el hecho de ignorar tanto la *violencia epistémica* del imperialismo, argumentado que el supuesto de un occidente auto-contenido ignora que éste es también producto del propio proyecto imperialista.

5.3.3 La violencia cultural, simbólica y epistemológica

En este marco de crítica, la *Filosofía para la Paz* amplía su alcance conceptual para introducir la *violencia estructural* como categoría de análisis para abordar las desigualdades que se encuentran tanto en los estados como en las relaciones con los países del Tercer Mundo. Así se realizan sutiles reflexiones sobre nuevas formas de *imperialismo y neocolonialismo* (Martínez Guzmán, 2001:65).

A esa introducción de la violencia estructural, que se inserta en el marco del análisis de la paz negativa y positiva como alternativas a la violencia directa y estructural, se une la discusión de la violencia simbólica más sutil y legitimadora de los dos tipos de violencia.

Esta forma de violencia se denomina también violencia cultural (Galtung 1990) que estaría formada por todos aquellos discursos, símbolos, metáforas, representaciones, himnos patrióticos o religiosos, que trataran de legitimar bien la violencia estructural, bien la violencia directa. Se describe también como violencia epistemológica que lleva a «la aniquilación de otras formas de saber que se consideran femeninas, primitivas o salvajes» (Martínez Guzmán,

2001:119). Desde la *Filosofía para la Paz*, filosóficamente, uno de los aspectos más relevantes de este tipo de violencia es que vuelve opaca la responsabilidad moral.

Para enriquecer este aparato conceptual asociado con los estudios para la paz que retoma la *Filosofía para la Paz*, me detendré más en la discusión de esta forma de violencia epistemológica desde la perspectiva de los estudios post-coloniales.

Antes de analizar detalladamente el tema de la «violencia epistémica», es quizás pertinente empezar con una definición breve de «epistemología». En un sentido estricto, la epistemología es una de las áreas centrales de la filosofía que se preocupa por la naturaleza, los orígenes y límites del conocimiento⁶³. En este sentido, la cuestión de la violencia epistémica o metafísica (Foucault 1965) trata de los temas relacionados con la producción del conocimiento y cómo el poder apropia y condiciona la producción de este conocimiento.

Como veremos con posterioridad, los teóricos post-coloniales usan el concepto de «violencia epistémica» de formas diferentes pero interrelacionadas que todas se centran en los efectos materiales que causa el saber en sus sujetos y objetos.

⁶³ KLEIN, P. (1998). «epistemología» en E. Craig (Ed.), *Routledge Encyclopaedia of Philosophy*, London: Routledge. En <http://www.rep.routledge.com/article/P059> [Fecha de acceso 26-07-2005] .

De modo general, en sus análisis de la era de la expansión colonial europea y sus discursos asociados, los teóricos post-coloniales han resaltado la importancia de la producción del conocimiento (los discursos producidos por los colonizadores sobre los colonizados) para el triunfo del dominio colonial. De esta manera, han podido demostrar cómo los colonizadores llevaban a cabo una serie de violencia epistémica en forma de unos modos de saber que posibilitaban y racionalizaban la dominación colonial desde el punto de vista europeo produciendo ciertas maneras de ver las «otras» sociedades y culturas, cuyos legados perduran hoy día.

En este sentido, los teóricos post-coloniales pretenden demostrar que la historia no es simplemente la producción imparcial de los hechos, sino un proceso de violencia epistémica, una construcción interesada de una determinada representación de un objeto que puede ser completamente construido sin existencia o realidad fuera de su representación (Said, 1978; Young, 1990; Spivak, 1990; Bhabha, 1983).

El lenguaje y los discursos desempeñan un papel primordial en la producción, codificación y el ejercicio de este tipo de violencia. Judith Butler (1997a) pone hincapié en la palabra que no solo nombra sino también realiza en cierto modo lo que nombra. Es decir, la violencia epistémica ocurre cuando la objetividad nominal impacta su sujeto.

Sin embargo, para que la violencia epistémica funcione se necesita una cosmovisión o un paradigma intelectual en que el otro y la otra se ven como

algo menos humano e irrevocablemente deficiente por naturaleza. Si el otro es el sub-humano de alguna manera, entonces resulta mucho más fácil ver la dominación del otro como algo natural y necesario. Aimé Césaire (1972) explica, en el segundo capítulo, que los colonizadores adquieren el hábito de ver a los colonizados como *animales* y empiezan a tratarlos como tales. Esto, de hecho, forma parte de lo que la *Filosofía para Paz* llama el hecho de hacer opaca la responsabilidad hacia los demás.

Visto dentro de un contexto colonial, un paradigma de este tipo surgió, en parte, con la aparición de las ciencias sociales, humanas y naturales que nacieron con la Ilustración y dieron tal justificación a través de las varias teorías de «raza» que todas, como hemos explicado anteriormente, presumían la superioridad o el ascendiente de «la raza blanca» sobre las otras.

Estas disciplinas crearon un conjunto de teorías y conceptos que fueron establecidos como algo normativo con el que podrían explicarse todas las excepciones. Esto llevó a la formación de *epistemes*⁶⁴ dominantes, es decir estructuras hegemónicas de saber unidas al poder que aparecen como algo evidente a sus portadores aun cuando su arqueología demuestra que son claramente construidas social e históricamente dentro de un contexto de dominación y sumisión.

Según Aníbal Quijano (1997), la explotación colonial se legitima por un *imaginario colonial* que establece diferencias inconmensurables entre el

⁶⁴ En el análisis que realiza Foucault de la dinámica de poder/saber, una episteme consiste en el cuerpo unificado de teoría que tiende a privilegiar unos saberes mientras que somete a otros relegándolos a un estatuto bajo en su paradigma jerárquico (McHoul y Grace, 1995).

colonizador y el colonizado. Las nociones de «raza» y de «cultura» operan aquí como un dispositivo taxonómico que genera identidades opuestas. El colonizado aparece así como lo «otro de la razón», lo cual justifica el ejercicio de un poder disciplinario por parte del colonizador.

Al igual que muestra Fanon (1999), la maldad, la barbarie y la incontinencia son marcas «identitarias» del colonizado, mientras que la bondad, la civilización y la racionalidad son propias del colonizador. Ambas identidades se encuentran en relación de exterioridad y se excluyen mutuamente. La comunicación entre ellas no puede darse en el ámbito de la cultura (pues se supone que sus códigos son irreconciliables) sino en el ámbito de la pura violencia dictada por el poder colonial.

Siendo invariablemente una acompañante de una relación dominante de poder que constituye su ideología legitimadora, la violencia epistémica también está indisolublemente relacionada con epistemes dominantes que introducen, establecen y codifican ciertos conceptos (y no otros) como algo relevante, verdadero o posible, sin revelar sus intereses ocultos. La violencia epistémica, en este sentido, se ve como una condición previa para los usos explícitos y no mediados de la violencia que podría ser directa o estructural.

Conviene señalar, a estas alturas, que al parecer la violencia epistémica puede tener similitudes en lo que se refiere a su formulación con la violencia cultural como se propone en los estudios e investigación de la paz (Galtung 1996). Sin embargo, no son intercambiables conceptualmente debido al hecho

de que existe una diferencia perceptible en sus respectivos énfasis de análisis, con lo cual la primera se centra en ciertas formas de saber relacionadas con ciertas realidades históricas y sociales mientras que la segunda aborda la cultura en general. El análisis que hacemos a continuación explicará más este punto.

La violencia epistémica consiste, en general, en los discursos sistemáticos, regulares y repetidos que, siendo intolerantes de epistemologías alternativas, pretenden negar la alteridad y la subjetividad de los otros y las otras de manera que perpetúa la opresión de sus saberes y justifica su dominación. Es decir, es la violencia ejercida a través de regímenes de saber y la represión epistemológica de los otros mediante la denigración y la invalidación de sus propios saberes por parte de determinados regímenes discursivos universales que los representan y re-inventan para ellos mismos.

En el contexto (neo-) colonial, la violencia epistémica funciona, entonces, para condenar el saber y las prácticas de los pueblos indígenas a una existencia epistémica derivada y sometida. Esto se hace a través de ciertas medidas que abracan: contraponer las formas indígenas de saber al saber científico que es supuestamente más «verdadero»; equiparar «la alteridad» con la ignorancia; ocultar, negar o vaciar las formas indígenas de saber de cualquier significado legítimo, y calificarlas de ser «infantiles» y mera «superstición».

Como ya hemos discutido en el tercer capítulo, una teórica post-colonial importante que se asocia con la introducción y la elaboración del concepto de la violencia epistémica es Gayatri Spivak. En sus trabajos (1985; 1993a; 1993b), insiste en la persistencia de la «violencia epistémica» como un producto del proceso colonial en que Europa se establece como el sujeto indeterminado que tiene el poder explicativo mientras que los colonizados se hacen los otros (los Objetos que esperan para ser explicados), que no tienen ni voz ni poder.

Como hemos discutido en el tercer capítulo, Spivak señala que el discurso de *Sati* (el sacrificio de la viuda) ejemplifica la violencia epistémica donde el discurso colonial epistemológicamente considera a la viuda como un objeto o una víctima (la formación objetiva) del patriarcado indio, mientras que la explicación nativista la representa (la constitución subjetiva) como un participante espontáneo en este ritual. Por eso, mantiene que los dos son cómplices en el hecho de borrar la voz de la mujer subalterna a través de un acto de apropiación. En su formulación, la violencia epistémica se da cuando, en el discurso (post-)colonial, la subalterna se ve silenciada por los dos poderes tanto coloniales como patriarcales e indígenas (Spivak, 1993a).

Spivak así extiende el significado de la violencia epistémica para hablar de la complicidad en la constitución persistente de la otra y del otro «como la sombra del ego» (Spivak, 1985). En este sentido, critica a esos intelectuales y estudiosos, sobre todo en el primer mundo, que afirman que pueden representar a las personas subalternas y hablar para ellas, o tener un punto de

vista objetivo para analizar el tema de lo subalterno. Sin embargo, sus representaciones solo llevan a hacer callar a las personas subalternas porque se ven representadas por las concepciones de los estudiosos. Por eso Spivak pretende ofrecer una epistemología que considera a la subalterna no como un caso de estudio sino como una fuente de conocimiento y un sujeto que tiene su propia voz.

En su elaboración de la violencia epistémica, Spivak (1996) también identifica esta forma de violencia en los actos de lo que ella llama «*worlding*»⁶⁵ del otro. Por eso insiste en el hecho de que el imperialismo también era un sitio para la producción de representaciones culturales sobre el mismo y el otro en el que la literatura ha jugado un gran papel.

Spivak defiende que, si resalta este hecho en el estudio de las literaturas de las culturas europeas de la gran era del imperialismo, podríamos ver una narrativa, en la historia literaria, del «*worlding*» de lo que se llama ahora «Tercer Mundo». El hecho de considerar al Tercer Mundo como culturas distantes, explotadas pero con unos patrimonios literarios intactos y ricos que están ahí para ser recuperados, interpretados y estudiados es lo que constituye al «Tercer Mundo» como un significante.

La ecologista feminista, Vandana Shiva (1991;1997) examina otra forma de la violencia epistémica relacionada con la naturaleza de la ciencia moderna reduccionista. Al principio, señala que el nexo entre la ciencia moderna y la

⁶⁵ «*Worlding*» en inglés viene de la palabra «*world*» que significa mundo y parece que Spivak la usa en este sentido para describir el hecho de constituir y dar sentido a los sujetos como sujetos a través de las diferentes modalidades de la violencia epistémica.

violencia es obvio considerando el hecho de que ochenta por ciento de toda la investigación científica se dedica a la industria y se orienta abiertamente a la violencia a gran escala. Por consiguiente, defiende que esa ciencia moderna es violenta incluso en las esferas pacíficas como, por ejemplo, la salud y la agricultura donde el objetivo declarado de la investigación científica no es la violencia sino el bienestar humano.

Su argumento se basa en la premisa de que la ciencia moderna es intrínsecamente reduccionista. Su naturaleza reduccionista establece una estructura económica basada en la explotación, la maximización de los beneficios y la acumulación del capital. La ciencia reduccionista también es la causa de la crisis ecológica creciente porque conlleva una transformación de la naturaleza de tal manera que se destruyen los procesos, las regularidades y la capacidad regeneradora de la naturaleza.

Para demostrar su superioridad sobre los modos alternativos de saber y para ser el único modo legítimo de saber, la ciencia reduccionista recurre a la represión y la falsificación de hechos y así comete la violencia: una violencia contra el sujeto del saber, el objeto del saber, el beneficiario del saber y contra el propio saber.

Aquí la violencia se impone socialmente al sujeto a través de la división nítida que se hace entre el experto y el no-experto —una división que convierte la inmensa mayoría de los no-expertos en ignorantes incluso en aquellas áreas de la vida en las que la responsabilidad de práctica y acción recae sobre ellos.

El objeto del saber se viola cuando la ciencia moderna, en un esfuerzo ciego para transformar la naturaleza sin ninguna consideración de las consecuencias, destruye la integridad innata de la naturaleza y así se la roba su capacidad regeneradora. La crisis ecológica multidimensional que afecta a todo el mundo da testimonio de la violencia que perpetra la ciencia reduccionista contra la naturaleza.

Al contrario de la pretensión de la ciencia moderna de que las personas son al final las beneficiarias del saber científico, las gentes (sobre todo los pobres) son sus peores víctimas: están privados de sus sistemas básicos de vida a consecuencia del imprudente pillaje de la naturaleza. La violencia contra la naturaleza repercute en el ser humano, el supuesto beneficiario de toda la ciencia.

Shiva también aborda la política del saber científico y desvela sus suposiciones subyacentes. Según la creencia popular, la ciencia moderna consiste en el descubrimiento de las propiedades de la naturaleza de acuerdo con un «método científico» que genera un saber «objetivo», «neutral» y «universal». Esta visión de la ciencia moderna como una descripción imparcial de la realidad tal como es, es una suposición falsa porque la dicotomía hecho-valor es una creación de la ciencia moderna reduccionista que es de hecho una respuesta epistémica a un conjunto determinado de valores e intereses políticos. Hay evidentemente muchos puntos de encuentro entre esta crítica de la ciencia moderna y la que realiza la *Filosofía para la Paz*, como ya hemos explicado con anterioridad.

Para concluir la discusión de la violencia epistémica, a continuación examinaré, de manera breve, el tema del racismo que considero uno de los casos paradigmáticos de este tipo de violencia.

En cierto sentido, el racismo puede verse como un prejuicio establecido que se basa en algunas diferencias físicas entre los grupos, y que fundamenta ciertos discursos y prácticas que llamamos racistas. Sin embargo, a diferencia de los prejuicios que son esencialmente *pre*-juicios que surgen a raíz de las experiencias duraderas que sostienen y forman nuestras maneras de relacionarnos con nuestro mundo, el racismo y sus análogos (como el sexismo, entre otras cosas) va más allá de esto.

El racismo naturaliza los prejuicios raciales, los considera fijos y dados, y así los quita de las nuevas experiencias, de los juicios reconsiderados y de la interrogación auto-crítica y la interpelación mutua. George Frederickson (2002) propone que el racismo es diferente de los prejuicios sobre los grupos basados en la cultura o la religión, porque « se propone, de manera directa, establecer un *orden racial*, una jerarquía de grupos permanente, que se supone que refleja las leyes naturales o los decretos de Dios» (5-6; énfasis en el original).

Cuando los prejuicios naturalizados se insertan estructuralmente en matrices epistemológicas, culturales y sociales que actúan como trasfondo «evidente» del saber, surge entonces un esencialismo que, en principio, considera y trata al otro como alguien de menos valor. Cuando este esencialismo tiene influencia a través del ejercicio del poder que domina al otro,

surge así una forma institucional de racismo que parece normal y normativa, a veces incluso para sus víctimas. Como hemos discutido en el segundo capítulo, Fanon (1967) examina estos procesos de interiorización de las estructuras hegemónicas cuando habla de las gentes de «la piel negra» asumiendo unas «máscaras blancas».

Una parte de este proceso de institucionalización incluye la construcción de formas de saber sobre uno mismo y sobre el otro que sustentan la dominación y la sumisión y legitiman la posición de supremacía de un grupo y la condición de subalterno del otro. En cierto modo, esto representa una forma de violencia epistémica que puede verse institucionalizada en las estructuras sociales y legitimada a través de suposiciones que se presentan como saber, es decir como una verdad ya establecida y evidente.

En síntesis, el racismo indica un conjunto de prejuicios naturalizados que se insertan estructuralmente, y de manera constante, en un paradigma epistemológico, cultural y social. Las bases mentales y psicológicas de este paradigma se transforman en una estructura epistemológica dominante que ejerce la violencia epistémica contra el otro negando *a priori* cualquier encuentro genuino con él que se considera irreconciliablemente diferente.

Partiendo de la discusión anterior, se puede constatar que la noción de violencia epistémica, como la propone el pensamiento post-colonial, es una categoría compleja que incluye las estructuras epistemológicas violentas del etnocentrismo, el colonialismo, el imperialismo, el racismo y otros fenómenos

análogos. Como se ha podido comprobar, todos estos fenómenos se basan en el intento de establecer una relación asimétrica de poder con el otro que implica saberlo, representarlo, contenerlo y dominarlo.

Ahora, si la *Filosofía para la Paz* nos enseña que la oposición a la violencia cultural pasa por la creación de una cultura para la paz, podría emplearse una estrategia similar con respecto a la violencia epistémica. Sin embargo, como ya hemos señalado anteriormente, primero hay que reconocer que las diferentes formas de la violencia epistémica con frecuencia representan un conjunto de prejuicios naturalizados que se insertan estructuralmente, y de manera constante, en paradigmas epistemológicos, culturales y sociales.

El hecho de intentar ir más allá de estos paradigmas potentes supondría un cambio intelectual sustancial de un paradigma etnocéntrico a un paradigma más abierto e inclusivo de hibridez intelectual basado en el reconocimiento mutuo entre los individuos y los colectivos. Por consiguiente, oponerse a la violencia epistémica requiere generar estrategias de hibridización intelectual y cultural y crear amplios espacios para la reflexión crítica y la discusión con respecto a la política de la cultura y las instituciones y sistemas de producción del saber. En este contexto se puede apreciar la importancia de la perspectiva de hibridez que ya hemos propuesto en el capítulo anterior.

Después de este trabajo deconstructivo, pasamos ahora a la labor reconstructiva de los dos proyectos críticos mediante el análisis del tema del

reconocimiento, y del empeño de construir una cultura para la paz, temas que están muy presentes en sus respectivas reflexiones.

Como ya hemos explicado en el capítulo anterior, el proyecto post-colonial no se centra exclusivamente en criticar y desconstruir los discursos (neo-)coloniales sino también en el intento de proponer alternativas que nos permiten abordar las importantes cuestiones de cultura e identidad de manera constructiva que ayude a promover formas pacíficas de interacción y transformación cultural.

Por su parte, la *Filosofía para la Paz* no se limita a este esfuerzo desconstrutivo sino lo complementa con un empeño reconstructivo. En palabras de Martínez Guzmán (2001:174), la *Filosofía para la Paz* «no se contenta expresando cuán listos somos, mostrando lo mal que está todo», sino está comprometida con *la reconstrucción del horizonte normativo* de lo que podríamos hacer. Es decir, se trata de reconstruir el horizonte normativo que explicita nuestras competencias para hacer las cosas para incrementar la convivencia pacífica.

5.3.4 Políticas del reconocimiento

Antes de entrar en detalle en lo relativo al tema del reconocimiento, es quizás pertinente establecer un marco conceptual para nuestro análisis esbozando los contornos de la discusión sobre este tema tan significativo.

Evidentemente, el concepto de reconocimiento no es nuevo en la discusión filosófica o cultural en general. Ya en su libro *Fenomenología del Espíritu*, Hegel (2005) conceptualizó el reconocimiento como la necesidad distintiva de los seres humanos. Esta idea ha llevado a la formación de un «modelo de identidad» según el cual la identidad se construye de manera dialógica a través de un proceso de reconocimiento mutuo —el reconocimiento como algo constitutivo de la propia subjetividad. Esto significa que uno solo se hace un sujeto en virtud de reconocer, y ser reconocido por, otro sujeto. Al no ser reconocido o ser «reconocido mal» significa en este sentido sufrir una distorsión de la relación que uno tiene con sí mismo y un daño a su identidad.

Hay, sin embargo, un significado más profundo asociado con el reconocimiento. El término señala que el reconocimiento de uno a través de ser «visto» o reconocido por otros forma un parte fundamental de la constitución de la propia auto-identidad.

Axel Honneth (1998:131) defiende que «la integridad humana debe su existencia, de modo fundamental, a los patrones de aprobación y reconocimiento». Por su parte, Charles Taylor (1994) sostiene que «el reconocimiento no es solo una cortesía que la debemos a la gente. Es una necesidad humana vital». Extiende el concepto de reconocimiento de los individuos a las culturas, manteniendo que «la otra demanda que vemos aquí es que todos reconocemos el valor igual de las culturas diferentes; que no solo las permitimos sobrevivir, sino también reconocemos su valor» (1994:64).

Es quizás útil analizar, con profundidad, la propuesta de Taylor particularmente en lo que se refiere al reconocimiento cultural. Al principio, parece que hay una dificultad conceptual inherente a la visión que tiene Taylor de la cultura. Esta dificultad reside en que esta visión parte de su marco más general de la formación de identidad a través de las luchas intersubjetivas para el reconocimiento. Como es sabido, Taylor critica la noción liberal que considera a las personas como individuos aislados y atomísticos y por consiguiente su adhesión a las demandas culturales para el reconocimiento, junto con las demandas individuales, se orienta principalmente hacia el reconocimiento de la existencia de metas colectivas que no son necesariamente reducibles al individuo.

Sin embargo, su modo de análisis parece considerar las culturas como unidades nítidamente separadas y autónomas —como unidades construidas de modo monológico de la misma manera en que se construyen los individuos según el modelo liberal. Como hemos demostrado claramente en el capítulo anterior, es difícil no reconocer el hecho de que nuestras identidades individuales y culturales no están completamente separadas de las otras sino que siempre están formadas en interacción y diálogo con otras identidades.

En este contexto, tampoco debe concebirse la identidad individual en función de su relación a una sola estructura cultural distinta como propone la tesis del reconocimiento cultural; más bien, debe entenderse en términos híbridos en el sentido de una «mezcla» activa de compromisos, afiliaciones y narrativas que todas reflejan diversas influencias.

Aunque es verdad que las diferentes narrativas y compromisos deben adquirir un significado cultural para que puedan ofrecer opciones concretas a individuos concretos, esto no supone que haya un marco cultural único en el que cada opción disponible esté asignada a un significado único. Las opciones portadoras de sentido nos vienen como objetos o fragmentos de una variedad de fuentes culturales. Es decir, normalmente hacemos opciones significativas en un contexto cultural que es mucho más heterogéneo, abierto y fragmentado de lo que podemos llamar «nuestra propia» estructura cultural.

En este sentido, cualquier demanda de reconocimiento en el ámbito cultural o de grupo debe ser consciente del riesgo de convertirse en un medio para justificar la subordinación de los derechos individuales en nombre de algún «bien colectivo». De modo más preciso, la suposición de la homogeneidad cultural o de grupos, en la que se basa esta noción, puede disimular el hecho de que las culturas y los grupos pueden tener sus propios grupos suprimidos que no son reconocidos por el «bien colectivo».

El problema fundamental depende por consiguiente de cómo se aborda el propio concepto y política de reconocimiento. Aquí defiendo que necesitamos repensar la política de reconocimiento de tal manera que nos puede ayudar a desarrollar una visión del reconocimiento que tome en consideración toda la complejidad de nuestras identidades en vez de una que promueva la reificación de aspectos separadas de ellas.

Cabría destacar que aquí no se pretende cuestionar el propio concepto de reconocimiento sino problematizarlo poniéndolo en tensión con otros planteamientos. En este contexto la *Filosofía para la Paz* y los estudios post-coloniales intervienen para explicitar sus teorías del reconocimiento y las premisas en las que se fundamentan sus políticas al respecto.

Como ya hemos explicado con anterioridad, la *Filosofía para la Paz* afirma que los seres humanos formamos una «comunidad discursiva» en que todos somos interlocutores con *competencia* y derechos para comunicarnos, y para pedirnos cuentas de lo que nos hacemos unos a otros, porque la experiencia originaria es una atribución de responsabilidad. Es decir, solo nos reconocemos a nosotros mismos como personas-interlocutores en el marco del reconocimiento universal de todas las personas como interlocutores con los mismos derechos de comunicación.

Partiendo de Husserl y Habermas se afirma que el reconocimiento de la universalidad de la racionalidad para todos los seres humanos se convierte en actitud performativa que supone la interrelación personal del sujeto que comprende a otros, con estos otros, y el reconocimiento simétrico de unos y otros como personas sujetos de actos de habla, ligados solidariamente en procesos de comprensión y acuerdos, los cuales solo son posibles con el reconocimiento universal de todo ser humano como persona-sujeto de actos de habla.

La *Filosofía para la Paz* llama este fenómeno de sólida ligazón entre los seres humanos que se comunican *solidaridad comunicativa o pragmática* (Martínez Guzmán, 2001:199). Pragmática, porque se da en la práctica de la comunicación. Quiere decir que los seres humanos, cuando nos comunicamos y hacemos que la comprensión sea posible, mostramos la sólida unión, la solidaridad que nos liga a unos seres humanos con otros y que hace posible la comunicación.

En este sentido la solidaridad se muestra como originaria a las relaciones humanas cuando hay comunicación. De ahí la solidaridad no se crea sino que se reconstruye cuando reconstruimos lo que nos podemos pedir unos y unas a otros y otras, cuando reconstruimos la normatividad de cómo podríamos hacernos las cosas.

En este contexto se explica la violencia como la ruptura de esa solidaridad comunicativa y la negación de nuestra libertad comunicativa, de la intersubjetividad. Así, la violencia comienza con la falta de reconocimiento de unos y unas a otras y otros como seres competentes para comunicarse. Es decir, la violencia significa la falta de reconocimiento de unos seres humanos a otros como interlocutores válidos, y de la comunicación y comprensión de la fuerza ilocucionaria con que nos decimos las cosas así como el abandono de la actitud performativa que nos compromete y responsabiliza por lo que nos decimos y nos hacemos.

Partiendo de una perspectiva post-colonial, reconocería que el reconocimiento basado en el modelo de identidad, que hemos discutido anteriormente, presenta elementos importantes para realizar una reflexión profunda sobre la temática de la formación y el desarrollo de la identidad. Sin embargo, si lo vemos de cerca parece que contiene elementos problemáticos teórica y políticamente.

Como hemos explicado en el capítulo anterior con respecto a «la política de identidad», el peligro inherente a este modelo es que podría llevar a reificar la identidad. Es decir, poner énfasis en la necesidad de elaborar y desplegar una identidad colectiva auténtica, auto-afirmada y auto-generadora puede imponer una presión moral sobre los miembros individuales para ajustarse a una cierta cultura o grupo. Además, podría imponer una identidad única y drásticamente simplificada sobre todo el grupo cultural que niega la complejidad de las vidas de sus miembros, la multiplicidad de sus identificaciones y las tensiones de sus distintas afiliaciones.

Irónicamente, el reconocimiento en este sentido podría ser un medio para un mal reconocimiento: al reificar la identidad del grupo, acaba disimulando la dinámica de las múltiples afiliaciones y las luchas *dentro* del mismo grupo para el poder y control de la representación. Al ocultar estas luchas y tensiones, este enfoque enmascara el poder de los grupos dominantes y refuerza la dominación dentro de los grupos.

Como se ha quedado patente en la discusión anterior, la teoría post-colonial se dirige a «los condenados de la tierra» para poner al descubierto y aliviar su alienación y reificación como «otros». Como es sabido, el gran efecto del colonialismo ha sido el de objetivar a los otros y encerrarlos en unas categorías raciales, étnicas y de género a través de las diferentes modalidades de la violencia epistémica que hemos discutido anteriormente. El primer intento de la teoría post-colonial es contrarrestar esta objetivación poniendo énfasis en el hecho de que los subalternos y las subalternas necesitan ser respetadas y validadas mediante actos explícitos de reconocimiento.

Sin embargo, de acuerdo con lo que hemos explicado con anterioridad, las teorías post-coloniales advierten que debemos estar atentos al hecho de que exigir el reconocimiento —en el ámbito no solo individual sino también cultural— a veces podría convertirse en un ejercicio de la reproducción de las categorías en las que han sido codificadas las relaciones sociales existentes de una manera injusta. Es decir, buscar la emancipación en el reconocimiento sin cuestionar las fuentes normativas de privilegio en un sistema dado de hecho podría tener el efecto de reforzar las injusticias sociales. Judith Butler (1990a:15) mantiene en otro contexto que:

The power relations that condition and limit dialogic possibilities need first to be interrogated. Otherwise, the model of dialogue risks relapsing into a liberal model that assumes that speaking agents occupy equal positions of power and speak with the same presuppositions.

Partiendo de estas perspectivas, propondría que el mal reconocimiento o «la falta de reconocimiento» (Taylor 1994) —en el ámbito tanto individual como colectivo— consiste en la negación de la condición de interlocutor en la

interacción social, como consecuencia de ciertas configuraciones de relaciones de poder. Esto es lo que expresa la *Filosofía para la Paz* como acto de violencia que significa la falta de reconocimiento de unos seres humanos a otros como interlocutores válidos, y de comunicación y el abandono de la actitud performativa que nos compromete y responsabiliza por lo que nos decimos y nos hacemos. En suma, ser reconocido mal significa ser negado la cualidad de ser un interlocutor válido en una «comunidad discursiva».

La solución, no obstante, no reside en rechazar la política de reconocimiento por completo. Esto significaría condenar a millones de personas a sufrir graves injusticias que solo pueden repararse a través del reconocimiento de algún modo. Más bien, lo que se necesita es problematizar el propio reconocimiento y ponerlo en un contexto crítico que nos pueda proporcionar formas de reconocimiento sin caer en la trampa de fomentar la reificación o la reproducción de las injusticias establecidas.

Por eso, la exigencia de un reconocimiento verdadero de las culturas no es un fin en sí mismo, pues el objetivo último de dicha exigencia no debería ser el de asegurar la preservación de las culturas, como entidades estáticas portadoras de valores ontológicos absolutos, sino el de garantizar la realización personal de los sujetos mediante el reconocimiento de ellos mismos como interlocutores válidos en comunidades discursivas.

5.3.5 Hacia una cultura para la paz y la transformación cultural constructiva

Otro elemento clave en la labor reconstructiva de la *Filosofía para la Paz* y los estudios post-coloniales consiste en profundizar la discusión sobre la cultura para la paz y proponer marcos conceptuales y formas constructivas de llevar a cabo la interacción y transformación cultural.

Como se ha indicado en el capítulo anterior, la *Filosofía para la Paz*, concibe la «cultura» como la suma de «las formas en que los seres humanos cultivamos nuestras relaciones entre nosotros mismos y el medio ambiente, la naturaleza» (Martínez Guzmán, 2001:256). En este sentido, la cultura para la paz trata de recuperar la transparencia en las relaciones humanas para desconstruir la opacidad moral y hacer explícitas las responsabilidades que tenemos por cómo cultivamos nuestras relaciones.

En el contexto de su diálogo con los estudios post-coloniales, la *Filosofía para la Paz* intenta aplicar su metodología de reconstrucción a la palabra «colonización» y dotarla de sentidos más humanos. El núcleo de la red conceptual de los diferentes concepciones de colonización remite a *cólere*, cultivar, de donde viene también cultura, como ya hemos señalado en el capítulo anterior.

La *Filosofía para la Paz* propone que, como ciudadanos del mundo, los seres humanos compartimos la propiedad del suelo, podemos intercambiarnos,

fomentar relaciones *interculturales*, pero nadie tiene derecho a cultivar las tierras y las vidas de los otros, sin tomarlos en cuenta. En contra de la colonización como conquista y asentamiento sin consentimiento, se reivindica el intercambio cultural, el derecho a la interculturalidad y a la interlocución como una manera de tener en cuenta a los afectados. En lugar de deshacer las culturas violentamente, en nombre de una cultura mejor, se propone la interculturalidad como interpelación entre culturas.

Por esa razón se insiste en que el derecho a la interculturalidad consiste en el derecho a la interpelación mutua entre las culturas y, por consiguiente, parte del reconocimiento del valor de ser discutidas y puestas en cuestión, y no de la atribución relativista del mismo valor a todas las culturas.

Otro elemento clave consiste en su actualización de las propuestas kantianas pasadas por el tamiz de los estudios post-coloniales, feministas y del postdesarrollo, para elaborar una noción de una *identidad híbrida* (Martínez Guzmán, 2001:327). Esta palabra «híbrido», que se recoge particularmente de los estudios post-coloniales, se usa de forma expresamente subversiva; esto implica ir más allá del significado «negativo» inicial de la palabra subvirtiéndola para significar todas las mezclas posibles. Cabría destacar que esto se une al mismo empeño post-colonial de «positivar» la hibridez como ya hemos explicado en profundidad en el capítulo anterior.

Es evidente que tenemos el derecho a entusiasmarnos por cómo imaginamos nuestras raíces y nuestro futuro colectivo, de acuerdo con los

diferentes tamaños que, de manera *híbrida*, constituyen nuestras identidades comunitarias. Depende de cómo educamos nuestra imaginación somos más o menos «impuros». Para ello debemos ser educados para la asunción de una identidad *híbrida* más que «pura», que muestre la complejidad de las culturas, los seres humanos y las historias que intervienen en formarlas. Porque la falta de reconocer nuestra hibridez mediante la preafirmación de una identidad «pura», que o está «contra» o «con», podría convertir nuestras identidades en «asesinas», como ha sido discutido en el capítulo anterior.

Esto lleva la *Filosofía para la Paz* a afirmar que «necesitamos ser impuros para hacer las paces» (Martínez Guzmán, 2001:291). Lo cual no significa que nos desarraigemos de la propia identidad cultural e incluso política de nuestra propia comunidad; por el contrario, la mejor forma de buscar el reconocimiento para nuestra identidad colectiva se basa en la lucha pacífica por el reconocimiento de las múltiples formas de vida y el derecho a la hospitalidad de los que emigran o inmigran por voluntad o, lo que es peor, necesidad.

No obstante la asunción de una identidad híbrida no nos libra de responsabilidad con las peculiaridades de nuestra propia comunidad. Desgraciadamente el reconocimiento del carácter híbrido de nuestras identidades podría ser una especie de «memoricidio» que hiciera olvidar que la «hibridez» se ha incrementado con la dominación de unos y la exclusión de otras y otros.

El marco pedagógico de estos supuestos anteriores es lo que propone la *Filosofía para la Paz* en la forma de una educación para la paz y la interculturalidad. Este empeño pedagógico parte de la necesidad de profundizar en el origen de nuestras nociones de cultura y su relación con la responsabilidad y la libertad de los seres humanos, para hacernos las cosas de muchas maneras diferentes y pedirnos y rendir cuentas. Es decir, la educación para la paz y la interculturalidad deben estudiar y explicitar las maneras en las que los seres humanos aprendemos «hacer las paces», asumir responsabilidades para la manera en la que cultivamos las relaciones entre nosotros mismos y la naturaleza.

En este contexto, la educación para la paz ha de ser una educación que abarque todos los niveles y modalidades de enseñanza convencional y no convencional, y partir de la experiencia cotidiana desde nuestras propias maneras de entender nuestra vida. Además, la educación para la paz quiere decir educación recíproca y no unilateral del experto al aprendiz. El colectivo que se educa para la paz es entendido como una comunidad de comunicación que asume el reconocimiento recíproco de competencias o capacidades para llegar a acuerdos.

La educación para la paz que propone la *Filosofía para la Paz* también ha de ser provocadora, impertinente y subversiva en el sentido de demostrar, contra las afirmaciones supuestamente realistas, que lo que es real es que las cosas que nos hacemos los seres humanos pueden ser de muchas maneras diferentes y que algunas son pacíficas, justas y tiernas. Es decir, de lo que se

trata es de reconstruir las maneras en que podemos vivir en paz, y de recuperar los poderes para hacer las paces.

En suma, la educación para la paz como transformación de conflictos potenciará la reconstrucción de la autoconfianza, el autorespeto y la autoestima en el marco del intercambio y el diálogo en el que nos pedimos responsabilidades por cómo construimos las relaciones humanas.

Desde una perspectiva post-colonial, como ha sido explicado en el capítulo anterior, la cuestión de la hibridez que la recoge la *Filosofía para la Paz* es de suma importancia en este contexto.

Además de ser una categoría analítica que rompe el muro epistémico de la «incompatibilidad» entre las personas y culturas, la hibridez intelectual y cultural también ya es una situación de hecho que hay que enfocar normativamente para llevar la interculturalidad hacia un reconocimiento valioso y mutuo de la dignidad de todos y todas que potencie la convivencia pacífica y transformación creativa de nuestras diversas culturas.

Es decir, hay que trabajar educativamente para ir desde la hibridez (fáctica) hacia la hibridez (valor y crítica) hasta que se convierte en un «imperativo intercultural» que entraña la obligación moral de promover el diálogo entre los y las culturalmente diferentes, abriéndose cada cual a la alteridad diversa, para confluir en el reconocimiento de un núcleo común de valores compartidos sobre los que se pueda asentar la convivencia. Este

imperativo intercultural evidentemente tiene mucho que ver con los principios de la ética mínima, que propone la *Filosofía para la Paz*, que hemos explicado en el apartado anterior.

Asumida así nuestra hibridez intelectual y cultural queda moralmente pendiente elaborar unas estrategias pedagógicas que sean capaces de engendrar un conocimiento pacífico y humanizador poniendo todo en un horizonte más amplio. Así entendida, la hibridez que proponemos desde este punto de vista normativo se presenta como una praxis y práctica activa de la interacción y transformación cultural guiada por unos mínimos éticos: unas exigencias innegociables de justicia, que debemos transmitir en la educación, y desde las que tenemos que ir respondiendo conjuntamente a retos comunes (Cortina, 2003).

En lo que se refiere a la educación para la paz y la interculturalidad, la perspectiva post-colonial pone especial hincapié en la necesidad de realizar una aproximación crítica a todo el proyecto educativo. Debido a la íntima conexión entre el poder y la escuela como agente socializador del conocimiento y de los valores resulta imprescindible que se tenga conciencia de la realización de una crítica profunda a las condiciones de la producción del conocimiento, de las instituciones educativas y su papel en producir aparatos conceptuales, saberes, ciertas conciencias y orientaciones ideológicas.

En este sentido, la educación para la de paz tiene que ser diferente de los modos convencionales de educación y de su lógica normalizadora. Al no

ser así, podría llevar a la mera fortificación del orden existente y la preservación de la invisibilidad de la violencia epistémica, aun cuando pretende dar voz a los silenciados y silenciadas y hacer frente a la injusticia que sufren los marginados y las oprimidas.

Dado que la educación, de modo general, es una actividad más amplia que no se circunscribe a la escuela sino abarca una serie de actividades permanentes de influencias, transculturación, aculturación y difusión de la cultura, la educación para la paz tiene que ser una fuerza para la transformación pacífica y constructiva de nuestras realidades sociales, culturales y políticas. En este sentido, tiene que ser el marco dinámico en el que se buscan y se utilizan todas las posibilidades pedagógicas disponibles en nuestro mundo de la vida, transformándose así al servicio de la coexistencia pacífica y el reconocimiento mutuo entre los individuos y los colectivos.

5.4 RECAPITULACIÓN

Con el fin de abrir un diálogo entre el conjunto epistemológico post-colonial y los principios de la propuesta de la *Filosofía para la Paz*, este capítulo ha pretendido investigar los posibles puntos de encuentro entre los dos proyectos con el fin de explorar sus respectivas aportaciones a la hora de proponer un enfoque crítico y pedagógico para la educación para la paz y la transformación cultural creativa.

En este contexto, se ha presentado primero una introducción a la *Filosofía para la Paz* poniendo especial hincapié en los supuestos que fundamentan su reflexión acerca de la labor filosófica en general y la temática de paz en particular. En este sentido se presentó la filosofía como el uso autónomo de la razón que permite que nos pidamos responsabilidades directamente a nosotros mismos por lo que nos hacemos entre nosotros y la naturaleza.

Partiendo de esta definición la filosofía para la paz se propuso como una reconstrucción normativa de las competencias de los seres humanos para hacer las paces, con atención vigilante a las razones y sentimientos que se expresan desde las diferentes investigaciones para la paz.

En vista del estudio comparativo de los temas claves de los dos proyectos, se ha podido constatar, entonces, que tanto los estudios post-coloniales como la *Filosofía para la Paz* comparten una preocupación por la epistemología occidental, precisamente la concepción moderna de la ciencia, y su implicación en generar distintas formas de violencia. Como han indicado estos dos proyectos, esta concepción cuantitativista, eurocéntrica y reduccionista de la ciencia ha tenido muchas repercusiones violentas sobre todos aquéllos y todas aquéllas que han sido percibidas por la cultura occidental como «no europeas», «femeninas», «primitivas» y «subdesarrolladas».

Por ello, los dos proyectos insisten en la necesidad de criticar y socavar esta idea de la ciencia y la teoría del conocimiento que llevó a Europa a extenderse fuera de sus fronteras con el fin de conquistar, colonizar y esclavizar a muchos pueblos y culturas en casi todas partes del mundo. Asimismo, y apoyándose en metodologías deconstructivistas, ambos proyectos críticos pretenden explicitar los epistemes que han privilegiado unos saberes y han rechazado otros, así como reconstruir y recuperar aquellos saberes sometidos que han sido desacreditados por la ciencia y el discurso oficial.

Desde la perspectiva de los estudios post-coloniales se presentaron visiones feministas que reivindican un espacio amplio para la valoración de las actividades materiales e intelectuales de las mujeres, que han sido siempre marginadas por los discursos androcéntricos, sea en occidente o en oriente.

Estas visiones insisten también, precisamente en los trabajos de Vandana Shiva, en la necesidad de reestablecer la relación *originaria* con la madre tierra, que ha sido rota debido al pensamiento dicotómico que distingue arbitrariamente entre lo natural y lo cultural. Esta preocupación la comparte también la *Filosofía para la Paz* que propone la reivindicación de la terrenalidad de los seres humanos y el compromiso con el medio ambiente del que formamos parte. Además, la *Filosofía para la Paz* comparte con los estudios post-coloniales el compromiso declarado con la reconstrucción de los saberes vernaculares que han sido desvalorados por ser «primitivos».

Además, parece clara la alianza crítica que existe entre los estudios post-coloniales y la *Filosofía para la Paz*, particularmente en lo que se refiere a la crítica al eurocentrismo de la ciencia occidental moderna que está relacionada con un saber hegemónico y muchas formas de dominación como el colonialismo y el neocolonialismo.

Por fin, aparte de su énfasis en el cuestionamiento y la crítica de los sistemas de saber hegemónicos y las violencias que generan, los estudios post-coloniales y la *Filosofía para la Paz* también realizan una tarea reconstructiva mediante el análisis del tema del reconocimiento y el empeño de construir una cultura para la paz y la transformación cultural constructiva.

Aquí se hace especial hincapié en proponer una educación para la paz que sea provocadora, impertinente y subversiva en su intento de reconstruir las maneras en que podemos vivir en paz, y de recuperar los poderes para hacer las paces. Es decir, una educación que trata de reconstruir el horizonte normativo que explicita nuestras competencias para hacer las cosas para incrementar la convivencia pacífica y transformar los conflictos de manera constructiva y creativa.

CONCLUSIÓN

El presente estudio partió de una observación general de que la rápida institucionalización de los estudios post-coloniales, principalmente en el mundo académico anglosajón, ha dado lugar a un escrutinio minucioso y continuo de las premisas teóricas y políticas de este campo de estudio. Este proceso de auto-interrogación desde dentro y de crítica desde fuera ha demostrado que los estudios post-coloniales —a pesar de sus múltiples logros en reconfigurar los modos tradicionales del análisis cultural— siguen teniendo varios problemas metodológicos y teóricos.

En el fondo del debate subyace el significado de lo post-colonial, y el amplio alcance de su aplicación conceptual. Otro aspecto que ha sido discutido mucho es la situación actual de los estudios post-coloniales, principalmente en instituciones académicas occidentales, que muchos consideran como un obstáculo principal que impide que este tema se comprometa con el activismo político y la praxis emancipadora.

Fue así en este contexto en el que el presente estudio intentó abordar la problemática post-colonial, teniendo en cuenta tres objetivos generales. El primero trataba de presentar una introducción crítica de los estudios post-coloniales mediante la indagación de los principales temas y discusiones que siguen desarrollándose dentro de este campo de estudio. Además de su importancia para proporcionar un marco conceptual para el presente estudio, esta introducción crítica pretendió, ante todo, abordar la palpable falta de

trabajos sobre los estudios post-coloniales en España— a pesar de su creciente importancia en otros contextos culturales.

En el marco de esta introducción, el segundo objetivo era aportar una lectura crítica de los problemas metodológicos importantes que caracterizan el campo de los estudios post-coloniales en la actualidad, y proponer nuevos enfoques para abordarlos. A base de esta introducción y lectura crítica de la problemática post-colonial, el tercer objetivo era establecer el marco teórico en el que se abordaría y se desarrollaría la hipótesis general que propone este estudio.

Como puede recordarse, este estudio se ha propuesto demostrar que el conjunto teórico en el que se basan tanto la crítica como los estudios post-coloniales tiene un gran potencial para aportar un nuevo enfoque crítico capaz de cuestionar la política de la cultura y de abordar los procesos complejos de la interacción y transformación cultural de manera constructiva y pacífica.

Desde el punto de vista metodológico, para abordar la problemática post-colonial y realizar los objetivos anteriormente mencionados, el estudio se desarrolló a lo largo de cinco capítulos principales.

El primer capítulo pretendió realizar una revisión general del estado de la cuestión de lo post-colonial mediante el análisis de algunas bibliografías claves sobre lo post-colonial, mostrando las diferentes maneras en las que el término se ha conceptualizado y empleado.

Como han demostrado las conclusiones de la revisión bibliográfica, el término post-colonial fue usado originalmente en un sentido cronológico para referirse a las naciones recién descolonizadas. Desde los años setenta, ha sido empleado por los críticos literarios como una parte de su esfuerzo para politizar y resaltar las preocupaciones de las nuevas literaturas y la producción cultural de las sociedades ex-colonizadas.

El aspecto teórico de este efecto descolonizador y práctica cultural ha sido representado por el post-colonialismo como una estrategia de lectura y un enfoque crítico multi-vocal y multidisciplinar que, basándose en el activismo anticolonial cultural e intelectual, pretende ir más allá de éste para articular y abordar las múltiples preocupaciones de la era post-colonial actual.

Se ha propuesto que el marco general de la discusión del post-colonialismo se encuadra tanto en la persistencia de los legados coloniales como en la continuación de las luchas anticoloniales que están teniendo lugar en un momento en que Europa y los países descolonizados están intentando abordar la larga y violenta historia del colonialismo.

Esta historia, que empezó simbólicamente en 1492, incorpora siglos de opresión, de migración forzada y diáspora de millones de gentes, de apropiación de territorios, de la institucionalización del racismo y de la destrucción de culturas así como la superposición de otras culturas. La crítica post-colonial, en este sentido, señala un consenso común político y moral hacia la historia y el legado del colonialismo occidental moderno.

Las conclusiones de la revisión bibliográfica también han mostrado que lo post-colonial —y el campo de estudio que denomina— sigue teniendo una serie de problemas relacionados principalmente con sus afiliaciones metodológicas y su posicionamiento institucional.

Una lectura general de esta serie de problemas ha demostrado que éstos se podrían abordar dentro de dos contextos principales. El primero está relacionado con la naturaleza dinámica y multidisciplinar del propio campo de los estudios post-coloniales, que hace de éste un lugar de continuos debates, divergencias y auto-interrogaciones a causa de las diversas contribuciones disciplinarias e ideológicas que intervienen en el mismo. Esto se evalúa como normal e incluso recomendable, puesto que agudiza el aspecto crítico del tema y evita que se convierta en dogma.

El segundo, que ha sido el objeto de este estudio, está relacionado con los parámetros teóricos e institucionales, principalmente occidentales, en los que se sitúa lo post-colonial o se tiende a percibirlo, estudiarlo y producirlo en la actualidad.

En este contexto, se introdujo el argumento de que la situación institucional actual de lo post-colonial a menudo ha llevado a lo que puede llamarse una *desarticulación epistemológica* entre la propia categoría y las condiciones históricas y político-teóricas que la han posibilitado originalmente. Esta situación se refleja, por lo general, en la tendencia a propagar lo post-colonial como un proyecto «nuevo», «textual» y «ambiguo» políticamente, o a

subsumirlo bajo otras tendencias contemporáneas de pensamiento, suprimiendo así la condición que lo posibilita. Es decir, la historia y el impacto material del colonialismo europeo moderno y los diversos cuestionamientos autóctonos de esa historia y sus legados.

En la misma línea de razonamiento, se argumentó además que cualquier indagación significativa de lo post-colonial radicaría así en desestabilizar esos confines institucionales y teóricos, que están creando más obstáculos que posibilidades para realizar un escrutinio de gran alcance de este campo de estudio con su rica diversidad y complejidad. Esta tarea subversiva supondría necesariamente reconstruir una genealogía provisional de la base histórica y teórica de lo post-colonial con el fin de situar históricamente su surgimiento y desarrollo.

En este contexto, el segundo capítulo pretendía establecer el trasfondo para reconstruir esa genealogía provisional de lo post-colonial mediante el análisis de las primeras prácticas anticoloniales para resaltar su aportación pionera a la puesta de los cimientos del proyecto post-colonial contemporáneo. En este sentido, se discutieron las contribuciones tanto del movimiento de la *négritude* como de Aimé Césaire y Frantz Fanon.

Para profundizar en esta lectura reconstructiva del proyecto post-colonial en su conjunto, el tercer capítulo fue dedicado a introducir y analizar *el análisis del discurso colonial*. El objetivo de este capítulo era examinar y establecer conexiones entre aquellas prácticas anticoloniales y los trabajos de ciertos

críticos post-coloniales contemporáneos, tales como Edward W. Said, Homi K. Bhabha y Gayatri S. Spivak.

En suma, el objetivo general del segundo y el tercer capítulo era intentar explicitar los puntos de partida y las conexiones que existen entre la tradición político-teórica del *anticolonialismo* y la práctica contemporánea del *postcolonialismo* como un término genérico de una variedad de prácticas de lectura y crítica que abarca los estudios post-coloniales y la teoría y crítica post-colonial.

Una lectura crítica y comparada de las dos prácticas ha puesto de manifiesto una cierta corriente de ideas y temáticas que atraviesa los trabajos de los teóricos tanto anticoloniales como post-coloniales, que todos han mostrado haberse propuesto abordar algunas preocupaciones comunes a lo largo de diferentes tiempos y espacios y desde varias perspectivas disciplinarias e ideológicas.

Quizás el rasgo más obvio e importante que tienen estos teóricos en común, en el ámbito tanto táctico como estratégico, es una profunda preocupación por resaltar y expresar las diferentes tensiones que había provocado la historia y los efectos materiales del colonialismo europeo moderno en las culturas y sociedades colonizadas y descolonizadas, y por hacerse frente a la autoridad colonial y sus supuestos ideológicos.

Además, estas preocupaciones comunes, que habían sido formuladas por el anticolonialismo, han sido reformuladas posteriormente por el postcolonialismo en un enfoque sólido de crítica que pretende cuestionar y descentrar la autoridad política y cultural de occidente y sus pretensiones hasta ahora no cuestionadas de la superioridad moral que ha justificado una gran parte del colonialismo y las presentes relaciones desiguales de poder. Relacionado con esto de manera estrecha está el intento de aportar nuevas formas de la crítica cultural radical y la praxis liberadora con la idea de romper con las ideologías coloniales y promover formas constructivas de interacción y transformación cultural.

Como puede recordarse, el anticolonialismo se caracterizó principalmente por la oposición y la resistencia absoluta a la condición colonial, que con frecuencia se presentaba de formas dicotómicas (colonizador/colonizado) como han demostrado los trabajos tanto de los teóricos de la *négritude* como los de Césaire y Fanon.

No obstante, por razones relacionadas con las transformaciones históricas, políticas y culturales que tuvieron lugar tanto en las ex-metrópolis como en las naciones descolonizadas, el anticolonialismo tuvo que ser reconsiderado en lo relativo a sus teorías y métodos. Esta reconsideración metodológica ha llevado al final a la puesta de la práctica anticolonial en una nueva perspectiva en la que han sido reformuladas sus herramientas analíticas sobre todo aquéllas que se asocian con la autoridad colonial —que ha sido más difundida por ser asociada con varios centros de poder.

A consecuencia de estos procesos continuos de reconsideración del anticolonialismo y la reformulación de teorías occidentales, el post-colonialismo surgió como una nueva forma de crítica cultural. La contribución paradigmática de este nuevo proyecto de análisis y crítica cultural consiste, por lo tanto, en proporcionar nuevas visiones para entender y abordar la complejidad de las condiciones post-coloniales, que ya no pueden verse simplemente en formas de oposiciones dicotómicas.

Esto también supone enfatizar la necesidad de prestar más atención a las historias e identidades superpuestas, la hibridez y al proceso dinámico de la construcción de los sujetos, así como a otros temas importantes tales como el género, la «raza», la clase, la etnicidad y el desarrollo, entre otros, que se subsumían por causa del énfasis en la pura resistencia anticolonial.

Relacionada con esto de manera estrecha está la importancia que ahora se da al análisis de todos tipos de discursos políticos y culturales dentro de las condiciones materiales que los posibilitan con la idea de mostrar las continuidades entre determinados patrones de las representaciones coloniales de los pueblos colonizados y la práctica material del poder neo-colonial.

Basándose en el activismo anticolonial y en algunas reformulaciones de teorías occidentales, el post-colonialismo ha surgido esencialmente como un proyecto de crítica que es, por su propia naturaleza, transdisciplinar e híbrido histórica y teóricamente. Su idea rector es repensar críticamente la historia y el presente de la dominación colonial, particularmente desde las perspectivas de

aquéllos y aquéllas que han sufrido sus efectos y definir sus impactos sociales y culturales en la actualidad.

Ésta es la razón por la cual la crítica post-colonial siempre mezcla el estudio del pasado con el análisis de la política del presente con la idea de prever y aportar nuevos modos de análisis y de una praxis liberadora que podrían ser propicios para engendrar nuevas formas constructivas de interacción y transformación cultural.

Es en este sentido en el que lo post-colonial llega a ser indicio no solo de un momento cronológico sino también de un cuestionamiento crítico de la historia y los legados del colonialismo y de las resultantes relaciones desiguales de poder. Es esta tensión productiva entre las dimensiones cronológicas y críticas del término que de hecho da a los estudios y crítica post-coloniales su energía crítica y rigor analítico.

Al situar la génesis y la trayectoria del proyecto post-colonial en las prácticas anticoloniales tanto del pasado como del presente, la genealogía provisional de lo post-colonial que proponemos aquí ofrece una narrativa histórica alternativa de los estudios y práctica post-coloniales en general que evidentemente es diferente de la que propaga la mayoría de las historias institucionales de este campo de estudio.

En vista de esta lectura genealógica, se ha demostrado que la crítica y teoría post-colonial contemporánea están arraigadas históricamente en las

diversas expresiones políticas e intelectuales de la resistencia anticolonial. Porque fue este hecho histórico el que estableció el marco en el que se ha desarrollado el conjunto de las prácticas post-coloniales que va adquiriendo importancia como un nuevo enfoque crítico y un campo de investigación. En este sentido, el proyecto post-colonial no puede verse, de ningún modo, como una práctica académica «nueva» que supuestamente ha surgido simplemente para abordar las preocupaciones metropolitanas y servir los intereses mundanos de las instituciones culturales occidentales hegemónicas.

También se ha demostrado claramente que no es una mera práctica «textual» que está aislada de las realidades materiales y las preocupaciones cotidianas de sus «objetos» de análisis, y tampoco carece de compromisos políticos hacia las cuestiones de su propio tiempo.

Por fin, ha quedado bastante patente que el proyecto post-colonial, en esencia, es una práctica crítica audaz que pretende aportar nuevos enfoques críticos y prácticos capaces de hacer frente a las presentes relaciones sociales, políticas y económicas desiguales que, en la mayoría de los casos, se remontan a la era colonial.

En este marco global de la discusión del proyecto crítico post-colonial se introdujo, en el capítulo cuatro, el enfoque post-colonial de la hibridez. El análisis a fondo de este tema ha demostrado que el reconocimiento de la naturaleza construida, performativa e híbrida de nuestras identidades nos podría permitir mantener dentro de nuestro horizonte de posibilidad las

maneras muy diversas en las que podemos posicionarnos y relacionarnos unas con otros y otras y con el mundo.

En el estudio comparativo entre los estudios post-coloniales y el proyecto de la *Filosofía para la Paz*, que se introdujo en el capítulo cinco, se ha podido constatar que los dos proyectos comparten ciertos intereses analíticos y preocupaciones normativas en lo relativo a la conceptualización y reconstrucción de las relaciones humanas de manera constructiva y pacífica. En este contexto se hizo especial hincapié en el reconocimiento y la necesidad de promover una educación para la paz que sea provocadora y subversiva en su intento de reconstruir las maneras en que podemos vivir en paz y recuperar los poderes para hacer las paces.

Resumiendo, a pesar de su heterogeneidad y flexibilidad conceptual, el proyecto político y cultural global del post-colonialismo sigue siendo coherente y con características identificables que pueden recapitularse generalmente de la manera siguiente:

1. Se centra principalmente en el análisis de las repercusiones políticas y culturales del colonialismo en las naciones y culturas tanto colonizadoras como descolonizadas. En este contexto, pretende aportar una «historia cultural» del colonialismo que analiza este fenómeno no solo como un dominio militar sino también como un discurso de dominación que implica violencias culturales y epistémicas.

2. Investiga hasta qué punto la cultura y el saber occidentales han sido orgánicamente parte de la práctica del colonialismo y sus repercusiones. En este sentido, pone al descubierto la complicidad de gran parte de las producciones culturales, estéticas, literarias e intelectuales en legitimar las prácticas de la esclavitud, el colonialismo y la explotación que fueron ejercidas por parte de occidente sobre otras naciones y culturas.
3. Cuestiona y desafía la suposición occidental humanista dominante de que la cultura es una esfera autónoma que trasciende las cuestiones de la afiliación política e institucional, demostrando que ciertas formas culturales median relaciones de poder de manera tan efectiva y violenta como las formas declaradas de opresión y dominación.
4. Pretende situar, dentro de las culturas post-coloniales de las naciones tanto colonizadoras como descolonizadas, unas potencialidades culturales y epistemológicas que podrían ser transformadas en nuevos enfoques de crítica cultural de los discursos dominantes así como en estrategias pedagógicas para generar formas constructivas de interacción y transformación cultural.
5. Pretende indagar las posibilidades de re-concebir las experiencias y los legados históricos coloniales en formas que no sean conflictivas con vistas a transformar nuestro entendimiento tanto del pasado como del presente y de cara al futuro.

Por fin, el proyecto post-colonial es el nombre genérico de un conjunto distinto de marcos conceptuales y procedimientos de lectura que pretende abordar las formas culturales que median, resisten y reflexionan sobre las relaciones de dominación entre y dentro de las naciones y culturas que, estando arraigadas en la historia del colonialismo europeo moderno, persisten en la presente era neo/post-colonial.

Su imperativo ético consiste en un compromiso constante con la desconstrucción de las categorías culturales e ideologías que posibilitaron —y siguen posibilitando— la formación de relaciones desiguales de poder entre las naciones y culturas, con la idea de promover nuevas formas de interacción y transformación cultural. En síntesis, el proyecto post-colonial es un nuevo modo de análisis y crítica cultural que es necesariamente subversivo por naturaleza, crítico en sus métodos y está orientado hacia metas reconstructivas.

BIBLIOGRAFÍA

- ACHEBE, C. (1975): *Morning yet on Creation Day*, London: Heinemann.
- AHLUWALIA, P. (2001): *Politics and Post-Colonial Theory: African Inflections*, London: Routledge.
- AHMAD, A. (1992): *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, London: Verso.
- (1995): «The Politics of Literary Postcoloniality», *Race and Class* (36) 3.
- AHMED, S. (1997): «It's a sun-tan, isn't it?»: autobiography as an identificatory practice', en H. Mirza (ed.): *Black British Feminism: A Reader*, London: Routledge.
- AJAYI, O. (1997): «Negritude, feminism, and the quest for identity: rereading Mariama Bâ's *So Long a Letter*», *Women's Studies Quarterly*, no.3-4, pp.35-52.
- ALMEIDA, M. V. (2000): *Um Mar da Cor da Terra: Raça, Cultura e Política da Identidade*, Oeiras: Celta Editora.
- ALTHUSSER, L. (1994): «Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Toward an Investigation» en Slavoj Žižek (ed.) (1994): *Mapping Ideology*, London: Verso.
- AMIN, S. (1989): *Eurocentrism*, New York: Monthly Review.
- ANTHIAS, F. (1998): «Rethinking social divisions: some notes towards a theoretical framework», *Sociological Review*, vol. 46, no. 3, pp. 506–35.
- (1999): «Beyond unities of identity in high modernity», *Identities*, vol. 6, no.1, pp. 121–44.
- (2001): «New hybridities, old concepts: the limits of 'culture'», *Ethnic and Racial Studies Vol. 24 No. 4 July 2001 pp. 619–641*.
- ANYINEFA, K. (1996): «Hello and goodbye to Négritude: Senghor, Césaire, Dongala, and America», *Research in African Literatures*, Summer, vol. 27, no. 2, pp.51-69.
- APPADURAI, A. (1996): *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- APPIAH, K. A. (1991): «Is the Post-in Postmodernism the Post-in Postcolonial?» *Critical Inquiry* 17 (1991) 336-57.
- ARMAH, A.K. (1967): «African socialism: utopian or scientific», *Présence Africaine*, 64, pp.6-30.

- ARNOLD, A. J. (1981): *Modernism and Negritude: The Poetry and poetics of Aimé Césaire*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- ASHCROFT, B. y AHLUWALIA P. (1999): *Edward Said: The Paradox of Identity*, London and New York: Routledge.
- ASHCROFT, B., G. GRIFFITHS y H. TIFFIN (eds.) (1989): *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-colonial Literatures*, London: Routledge.
- (eds.) (1995): *The Post-Colonial Studies Reader*, London: Routledge.
- (eds.) (1998): *Key Concepts in Post-Colonial Studies*, London: Routledge.
- AUSTIN, J. L. (1975): *How To Do Things with Words*. Cambridge: Harvard University Press [1955].
- BADIN, San. J. (2002): «Book Notes», *Harvard Human Rights Journal* / Vol. 15, Spring 2002.
- BARY, L. (1997): «Síntomas criollos» e hibridez poscolonial, Ponencia preparada para el congreso de LASA, en Guadalajara, México, 17 abril 1997. <http://www.henciclopedia.org.uy/autores/Bary/Hibridacion.htm> [fecha de acceso 18-04-05].
- BÂ, S. W. (1973): *The Concept of Negritude in the Poetry of Sédar Senghor*, Princeton NJ: Princeton University Press.
- BARKER, C. (2000): *Cultural Studies: Theory and Practice*. London: Sage.
- BAUMAN, Z. (1973): *Culture as praxis*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- BENHABIB, S. (1999): «Sexual Difference and Collective Identities: The New Global Constellation», *Signs* 24: 335-361.
- BENSON, E. y L.W. C. (eds.) (1994): *Encyclopaedia of Post-Colonial Literatures in English*, London, New York: Routledge, Volume.1.
- BERGER, P. (1976): *The Sacred Canopy*, Garden City: Doubleday.
- BERGER, P. y T. LUCKMANN (1966): *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Garden City: New York Doubleday.
- BHABHA, H. (1983): «Difference, Discrimination, and the Discourse of Colonialism» en F. Barker *et al.*, (eds.) (1983): *The Politics of Theory*, Colchester: University of Essex.
- (1985): «Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree Outside Delhi, May 1817» en F. Barker *et al.*, (eds.) *Europe and Its Others*, 2 vols. Colchester: University of Essex, 1985, I, 89-106.

- (1990): «The Third Space» en Jonathon Rutherford (eds.) *Identity: Community, Culture, Difference*, London: Lawrence & Wishart.
- (1994): *The Location of Culture*: London: Routledge.
- (1996): «Cultures in Between», *Questions of Cultural Identity*, S. Hall y P. Du Gay (eds.): London, Sage Publications.
- BIRT, R. (1997): «Existence, Identity, and Liberation» en Lewis R. Gordon (eds.) *Existence in Black: An Anthology of Black Existential Philosophy*, London, New York: Routledge.
- BLAUT, J.M. (1993): *The Colonizer's Model of the World. Geographical Diffusionism and Eurocentric History*, New York: The Guilford Press.
- BOCHNER, S. (ed.) (1981): *The mediating person: Bridges between cultures*, Cambridge, Mass: Schenkman.
- BOXILL, B. R. (1997): «On violence for Struggle for Liberation» en Lewis R. Gordon (eds.): *Existence in Black: An Anthology of Black Existential Philosophy*, London, New York: Routledge.
- BRYDON, D. (1989): «New Approaches to the New Literatures in English: Are We in Danger of Incorporating Disparity?» en H. Maes-Jelnek, K. Holst Petersen y A Rutherford (eds.): *A Shaping of Connections: Commonwealth Literature—Then and Now*, Sydney: Dangaroo.
- BUTLER, J. (1990a): *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London: Routledge, 1990.
- (1990b): «Performative Acts and Gender Constitution», en Case (1990), 270-82.
- (1993): *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of 'Sex'*. London: Routledge.
- (1997a): *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. London and New York: Routledge.
- (1997b): *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford: Stanford University Press.
- CABEDO MANUEL, S. (2001): *Pluralidad cultural y convivencia social*, RECERCA., N. 1. pp. 19-39.
- CANCLINI, G. N. (1989): *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Sudamericana.
- CASTELLS, M. (1997): *The Power of Identity*, vol. II of *The Information Age: Economy, Society and Culture*. Oxford: Blackwell.

----- (1998): *La era de la información. Sociedad, Economía y Cultura: El poder de la identidad*, Vol.2, Madrid: Alianza.

CESAIRE, A. (1972) : *Discourse on Colonialism*. Trans. Joan Pinkham. New York: Monthly Review Press.

CHALIAND, G. (1991): «Frantz Fanon : à l'épreuve du temps» en *Les Damnés de la terre*, Frantz Fanon, Editions Gallimard.

CHABAL, P. (1996): *The Post-Colonial Literature of Lusophone Africa*, Northwestern: Northwestern University Press.

CHAMBRES, I. y L. CURTI (eds.) (1996): *The Post-Colonial Question*, London: Routledge.

CHARLTON, MARK y P. BAKER (1994): *Contemporary Political Issues*, second edition, Scarborough, Nelson Canada.

CHATERJEE, P. (1993): *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton: Princeton University Press.

CHATURVEDI, V. (eds.) (2000): *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, London: Verso.

CHILDS, P. y R.J. P. WILLIAMS (1997): *An Introduction to Post-colonial Theory*, Pearson Education Limited.

CLIFFORD, J. (1988): «On Orientalism», en *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Harvard University Press.

COPER, F. y A. L. STOLER (eds.) (1997): *Tensions of Empire*. Berkley: University of California Press.

CORONIL, F. (1996): «Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories», *Cultural Anthropology*, Vol 11, Nº 1.

CORTINA, A. (1987): «La tarea de la filosofía», *El País*, Cultura (06-01-1987).

----- (1997): *Ciudadanos del mundo: hacia una teoría de la ciudadanía* Madrid: Alianza.

----- (2000): *La ética de la sociedad civil*, Madrid: Grupo Anaya.

----- (2003): *Ética mínima*, 8ª edición, Madrid: Editorial Tecnos.

CUCHE, D. (1996) : *La notion de culture dans les sciences sociales*. Paris: La Découverte.

DAVIS, G. (1997) : *Aimé Césaire*, Cambridge: Cambridge University Press.

DIRLIK, A. (1994): «The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism», *Critical Inquiry*, Volume 20, N. 2, Winter (1994) University of Chicago.

----- (1999): «How the grinch hijacked radicalism: further thought on the postcolonial» en *Postcolonial Studies*, volume 2, issue 2, 1999, the Institute of Postcolonial Studies.

DU BOIS, W.E.B (1994): *The Souls of the Black Folk*, New York: Dover Publications, Inc.

DUSSEL, E. (2000): «Europe, Modernity, and Eurocentrism» *Nepantla: Views from South*, Volume 1, Issue 3, 2000, pp. 465-478.

ERNESTO, L. y CHANTAL M. (1985): *Hegemony and Socialist Strategy: Towards A Radical Democratic Politics*, New York: Verso.

FANON, F. (1967): *Black Skin, White Masks*. Trans. Charles Lam Markmann, New York: Grove.

----- (1961a). *Toward the African Revolution*. Trans. Haakon Chevalier. New York: Grove Press.

----- (1961b) : *Les Damnés de la terre*, François Maspero éditeur S.A.R.L.

----- (1963). *The Wretched of the Earth*, Trans. Constance Farrington, New York: Grove Press.

----- (1989): *Studies in a Dying Colonialism*, trans. Haakon Chevalier, London: Earthscan Publications.

----- (1999): *Los Condenados de la Tierra*, Trans. Esteban Montorio, Txalaparta.

FARRED, G. (2000): «Endgame Identity? Mapping the New Left Roots of Identity Politics», *New Literary History* 31:4: 627-48.

FISHER, J. (1995): «Introduction to Special Issue: Contamination». *Third Text* 32 (Autumn).

FOUCAULT, M. (1965): *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, trans. Richard Howard. New York: Tavistoc.

----- (1979): *The History of Sexuality, Volume One: An Introduction*, London: Allen Lane [Fr 1976].

----- (1980): *Power/ Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, London: Harvester Press.

- (1990): *Politics Philosophy Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984*, New York: Routledge.
- FREDERICKSON, G. M. (2002): *Racism: A Short History*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- FRIEDMAN, J. (1991): «The Hybridisation of Roots and the Abhorrence of the Bush» en M. Featherstone y S. Lash (eds.): *Spaces of Culture: City-Nation-World*, London/ Sage Publications Ltd: 230-256.
- FRIEDMAN, S. (1998): *Mappings: Feminism and the Cultural Geographies of Encounter*. Princeton: Princeton University Press.
- FULFORD, S. (2001): «Gayatri Chakravorty Spivak» en John C. Hawley (eds.): *Encyclopaedia of Postcolonial Studies*, London: Greenwood Press.
- FUSS, D. (1989): *Essentially Speaking: Feminism, Nature, and Difference*, New York: Routledge.
- GALTUNG, J. (1990): «Cultural violence», en *Journal of Peace Research*, XXVII (3), 2191-305.
- (1996): *Peace by Peaceful means: Peace and Conflict, Development and Civilisation*, London: Sage Publications.
- GEERTZ, C. (1973): *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books.
- (1987): *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa.
- GENDZIER, I. L. (1973): *Frantz Fanon: a Critical Study*, London: Wildwood House Ltd.
- GILROY, P. (1991): «There Ain't no Black in the Union Jack», *The Cultural Politics of Race and Nation*, University Of Chicago Press; Reprint edition (December 1, 1991).
- (1993): *The Black Atlantic*, London: Verso.
- (1997): «Diaspora and the Detours of Identity» en Woodward, K. (ed.) (1997): *Identity and Difference*, London: Sage Publications.
- GOODENOUGH, W. (1957): «Cultural Anthropology and Linguistics» en Hymes, D. (eds): *Language and Culture in Society*, Georgetown University.
- GORDON, L. R. (1995): *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences*, New York: Routledge.
- (eds.) (1997): *Existence in Black: An Anthology of Black Existential Philosophy*, London, New York: Routledge.

- GORDON, L.R, T. D. SHARPLEY-WHITING y R. T. WHITE (eds.) (1996): *Fanon: A Critical Reader* : Blackwell Publishers Ltd.
- GURNAH, A. (1993): *Essays on Black Writing*, London: Heinemann.
- GURR, A. (ed.) (1997): *The Politics of Postcolonial Criticism, Yearbook of English Studies*, vol.27/1997, The Modern Humanities Research Association.
- GUTMANN, A. (ed.): (1994), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton: Princeton University Press.
- Hall, S. (1988): «New ethnicities» en K. Mercer (ed.): *Black film/British cinema*, ICA documents 7., London: Institute of Contemporary Arts.
- (1990): «Cultural Identity and Diaspora.» en Jonathan Rutherford (ed.): *Identity: Community, Culture, Difference*, London: Lawrence y Wishart, 222-37.
- (1995): «New Cultures for Old» en Massey, D. y Jess, P. (eds.) (1995): *A Place in the World?*, Oxford: Oxford University Press.
- (1996): «When was 'the Post-Colonial'? Thinking at the Limit» en I. Chambers y L. Gurti, (eds.) (1996): *The Post-Colonial Question*, London: Routledge.
- HARGREAVES, A. G. y M. MCKINNEY (eds.) (1997): *Post-Colonial Cultures in France*, London, New York: Routledge.
- HARTSOCK, N. C. M. (1998): *The Feminist Standpoint Revisited and Other Essays*, Boulder: Westview.
- HAWLEY, J. C. (ed.) (2001): *Encyclopaedia of Postcolonial Studies*, London: Greenwood Press.
- HEALY, P. (2000): «Self-other relations and the rationality of cultures» *Philosophy & Social Criticism* 26 (6):61-83.
- HEGEL, G.W.F. (2005): *The Phenomenology of Spirit*; trans. Yirmiyahu Yovel, Princeton: Princeton University Press.
- HOFSTEDE, G. (1994): *Cultures and Organizations: Software of the Mind*, London: Harper Collins Business.
- HONNETH, A. (1998): *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, trad: Joel Anderson, Polity Press, Cambridge.
- HUNTINGTON, S. P. (1993): «The Clash of Civilizations?», *Foreign Affairs* (summer 1993), pp. 22-49.
- (1996): *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon and Schuster.

IRELE, A. (1981): *The African experience in Literature and Ideology*, London: Heinemann.

----- (1996): «Introduction», en P. Hountondji (1996): *African Philosophy: Myth and Reality*, Bloomington: Indiana University Press.

JANMOHAMMED, A. R. (1985): «The Economy of Manichean Allegory: The Function of Racial Difference in Colonialist Literature», *Critical Enquiry* 12(1) (1985), pp. 61-2.

JAMESON, F. (1981): *The Political Unconscious*. Ithaca: Cornell UP.

----- (1983): «Postmodernism and Consumer Society,» en H. Foster (ed.), *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, Seattle: Bay Press.

JANICE P. (1976): *The Myth of Marginality*, Berkeley: University of California Press.

KANT, I. (2005): *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Madrid: Ediciones Cátedra.

KEIM, C. A. (1995): «Africa and Europe before 1900» in *Africa*, Eds. Phyllis M. Martin and Patrick O'Meara, Indiana University Press.

KELLY, T. L. (2000): «Transformation Analysis Part I: Violence as Transformation». (Unpublished graduate paper, Portland State University, October 2000). <http://web.pdx.edu/~psu17799/violence.htm> (fecha de acceso 14-05-05)

KHAPOYA, V. (1998): *The African Experience: An Introduction*, Upper Saddle River NJ: Prentice Hall.

KLEIN, P. (1998): «Epistemology». en E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge. <http://www.rep.routledge.com/article/P059> [Fecha de acceso 26-05-05].

KOCHHAR-LINDGREN, K. (2001): «Mimicry» en John C. Hawley (eds.) *Encyclopaedia of Postcolonial Studies*, London: Greenwood Press.

KROEBER, A. L. y C. KLUCKHOHN (1967): *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, New York: Vintage Books.

KRUKS, S. (1996): «Fanon, Sartre, and Identity Politics» en Lewis R. Gordon., T. D. Sharpley-Whiting y R. T. White, (eds.) (1996), *Fanon: A Critical Reader* : Blackwell Publishers Ltd.

----- (2001): *Retrieving Experience: Subjectivity and Recognition in Feminist Politics*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

KUMAR, T. V. (1996): «Post-colonial or Postcolonial? Re-locating the hyphen», en H. Trivedi y M. Mukherjee (eds.) *Interrogating Post-colonialism: Theory, Text and Context*, Indian Institute of Advanced Study, Shimla, (195-202).

LACLAU, E. y C. MOUFFE (1985): *Hegemony and Socialist Strategy*, London: Verso.

LAMO DE ESPINOSA, E. (1995): «Fronteras culturales», en Lamo de Espinosa (ed.) *Culturas, Estado, Ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*, Madrid: Alianza Editorial, pp.13-79.

LANDRY, D. Y G. MACLEAN (eds.): (1996) *The Spivak Reader*, New York and London: Routledge.

LAPLANTINE, F. Y N. ALEXIS (1997) : *Le métissage*, París: Dominos.

LAVE, J. y E. WENGER (1991): *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*, Cambridge: Cambridge University Press.

LAWRENCE, A. H. (1998): «Natural Assumptions: Race, Essence, and Taxonomies of Human Kinds,» *Social Research* 65 (Summer 1998).

LEDERACH, J.P. (1995): *Preparing for peace: Conflict transformation across cultures*, Syracuse, NY: Syracuse University Press.

LOOMBA, A. (1998): *Colonialism/Postcolonialism*, London, New York: Routledge.

LYOTARD, J. (1993): «Defining the postmodern», en S. During (ed.), *The cultural studies reader*, London: Routledge.

MAALOUF, A. (1999): *Identidades asesinas*, Madrid: Alianza.

----- (2000): *In the Name of Identity: Violence and the Need to Belong*: trans. Barbara Bray, New York: Arcade Publishing.

MACEY, D. (2000): *Frantz Fanon: A Life*, London: Granta Books.

MAMADANI, M. (1996): *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton NJ: Princeton University Press.

MARTÍNEZ GUZMÁN, V. (2001): *Filosofía para hacer las paces*, Barcelona: Icaria.

MCCLINTOCK, A. (1992): «The angel of progress: pitfalls of the term 'post-colonialism,» *Social Text*, vol.10, nos 2-3, pp.84-98.

----- (1993): «The Angel of Progress: Pitfalls of the term "Post-colonialism"» en P. Williams y L. Chrisman (eds.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Enquiry: A Reader*, Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.

- (1995): *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Contest*. New York: Routledge.
- MCHOUL y GRACE (1995): *A Foucault Primer: Discourse, Power and the Subject*, London: UCL Press limited.
- MCLAREN, P. (1995): *Critical Pedagogy and Predatory Culture*, New York: Routledge.
- MCQUAIL, D. (1994): *Mass Communication Theory*, London: Sage Publications.
- MEMMI, A. (1991): *The Coloniser and the Colonised*, Boston: Beacon Press.
- MITCHELL, K. (1997): «Different Diasporas and the Hype of Hybridity.» *Environment and Planning: Society and Space* 1997 15: 533-553.
- MOHAN, R. (1992): «Dodging the Crossfire: Questions for Postcolonial Pedagogy.» *College English* 19.3 (1992): 28-44.
- MONTAIGNE, M. (1967): «Des cannibales.» en *Oeuvres complètes*, Paris: Gallimard-Pléiade.
- MOORE-GILBERT, B. (1997): *Postcolonial Theory: Contexts, Practices, Politics*, London and New York: Verso.
- MOORE-GILBERT, B., S. GARETH y M. WILLY M. (eds.) (1997): *Postcolonial Criticism*, London and New York: Longman.
- MPHAHLELE, E. (1974): *The African Image*, London: Faber and Faber.
- MUKHERJEE, A. P. (1990): «Whose Post-Colonialism and Whose Postmodernism.» *World Literature Written In English* 30.2 (1990): 1-9.
- (1996): «Interrogating Postcolonialism: Some Uneasy Conjectures», en H. Trivedi y M. Mukherjee, (eds.), *Interrogating Post-colonialism: Theory, Text and Context*, Indian Institute of Advanced Study, Shimla.
- NAGHIBI, N. (2001): «Colonial Discourse» en J. C. Hawley (eds.) *Encyclopaedia of Postcolonial Studies*, London: Greenwood Press.
- NOS ALDÁS, E. (2002): «reseña de "Filosofía para hacer las paces"», *Convergencia*, enero-abril, año 9 número 27, revista de Ciencias Sociales, Toluca, México: pp:311-321.
- PAPASTERGIADIS, N. (1997): «Tracing Hybridity in Theory», en P. Werbner y T. Modood (eds.) *Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, London, Zed Books: 257-281.

PARRY, B. (1987): «Problems in Current Theories of Colonial Discourse», *Oxford Literary Review*, 9, 1-2, 1987.

----- (1997): «The Postcolonial: Conceptual Category or Chimera?» en A. Gurr (eds.), *The Politics of Postcolonial Criticism, Yearbook of English Studies*, vol.27/1997, The Modern Humanities Research Association.

PAYNE, M. (ed.) (1996): «Postcolonial Studies», *A Dictionary of Cultural and Critical Terms*, Blackwell Publishers

PERLMAN, J (1976): *The Myth of Marginality*, Berkeley: University of California Press , pp. 98-99.

PIETERSE, J.N. (1995): «Globalisation as Hybridisation», en M. Featherstone, S. Lash y R. Roberston (eds.), *Global Modernities*. London: Sage. 45-68.

----- (2001): «Hybridity, So What? The Anti-hybridity Backlash and the Riddles of Recognition» en *Theory, Culture & Society* Vol. 18(2-3): 219-245.

PODDAR, P. (2001): «Homi Bhabha» en J. C. Hawley (eds.), *Encyclopaedia of Postcolonial Studies*, London: Greenwood Press.

POLSGROVE, C. (2001): «Reclaiming Frantz Fanon,» *The American Prospect* vol. 12 no. 15, August 27, 2001.

PRATT, M. L. (1992): *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, London and New York: Routledge.

QUIJANO, A. (1997): «Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina», en *Anuario Marateguiano* 9, N°9, 113-121.

RAMONET, I. (1996): «el pensamiento único», *le Monde Diplomatique*, edición española (7), 2.

RATTANSI, A. (1994): «Western Racisms, Ethnicities and Identities in a postmodern frame», en A. Rattansi y S. Westwood (eds.), *Racism, Modernity and Identity: On the Western Front*, Cambridge: Polity Press, 1994 p.39-40.

READ, A. (ed.) (1996): *The Fact of Blackness: Frantz Fanon and Visual Representation*, Seattle: Bay Press.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, <http://www.rae.es/> [fecha de acceso 04-06-2005].

REED, J. y G. WAKE (eds.) (1965): *Senghor: Prose and Poetry*, London: Oxford University Press.

RICHARDS, H. (1995): *Letters From Quebec*, vol. 1 Richmond: Earlham College Bookstore.

ROBBINS, B. (1992): «The East is a Career: Edward Said and the Logics of Professionalism» en Michael Sprinker (ed.) *Edward Said: A Critical Reader*, Oxford: Basil Blackwell.

ROBERTSON, R. (1990): «Mapping the Global Condition: Globalization as the Central Concept» en M. Featherstone (ed.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, Newbury Park: Sage.

RODRIGO ALSINA, M. (1999). *Comunicación intercultural*, Barcelona: Anthropos.

SAID, E. W. (1978): *Orientalism*, London: Penguin Books.

----- (1983): *The World, the Text, and the Critic*, Harvard University Press.

----- (1985): «Orientalism Reconsidered» en F. Barker *et al.*, (eds.), *Europe and Its Others*, 1 vol, Colchester: University of Essex.

----- (1993): *Culture and Imperialism*, New York: Vintage Books.

----- (1994): *Representations of the Intellectual (The 1993 Reith Lectures)*, London: Vintage.

----- (1996): *Cultura e imperialismo*, Trad. Nora Catelli, Barcelona: Editorial Anagrama. 2º edición.

----- (2000): «The Clash of Definitions.», en *Reflections on Exile and Other Essays*, Cambridge Mass: Harvard University Press 569-90.

----- (2001): «The Clash of Ignorance», *The Nation*, 18 October 2001 (October 22, 2001 Issue).

----- (2003): *Orientalismo*, Trad. María Luisa Fuentes, Barcelona: Liberdúplex, S.L. (L'Hospitalet).

----- (2001): «I find myself instinctively on the other side of power» en <http://books.guardian.co.uk/departments/politicsphilosophyandsociety/story/0,6000,616545,00.html> (Monday December 10, 2001) [fecha de acceso 15-06-2003].

SALEH, T. (1969): *Season of Migration to the North*. London: Heinemann.

SAN JUAN, JR. (1999): *Beyond Postcolonial Theory*, New York: St. Martin's Press.

SARDAR, Z. y B. V. LOON, (2001): *Introducing Cultural Studies*, Totem Books; 2nd edition.

SEKYI-OTU, A. (1996): *Fanon's Dialectic of Experience*, Cambridge: Harvard University Press.

- SEWELL, W. H. JR. (1999): «Geertz, Cultural Systems, and History: From Synchrony to Transformation.» en S. B. Ortner (ed.), *The Fate of «Culture»: Geertz and Beyond*, Berkeley: University of California Press.
- SHEEHI, S. (2001): «Edward Said» en J. C. Hawley (ed.), *Encyclopaedia of Postcolonial Studies*, London: Greenwood Press.
- SHIVA, V. (1991): *The Violence of the Green Revolution: Third World Agriculture, Ecology, and Politics*, London: Zed Books.
- (1997): «Western Science and its Destruction of Local Knowledge» en M. Rahnema y B. Victoria (eds.), *The Post-Development Reader*, London & New Jersey: Zed Books.
- SHOHAT, E. (1992): «Notes on the 'Post-Colonial'» *Social Text*, no. 31/32.
- SELIM, A. (1986) : *L'identité culturelle, relations interéthniques et problèmes d'acculturation*, Paris: Ed. Anthropos, 2ª Edición.
- SLEMON, S. (1990): «Unsettling the Empire: Resistance Theory for the Second World.» *World Literature Written in English*. 30.2 (1990): 30-41.
- (1994): «The Scramble for Post-Colonialism», en C. Tiffin y A. Lawson (eds.), *De-scribing Empire: Post-Colonialism and Textuality*, London: Routledge. pp:15-32.
- SOLOMOS, J. y L. BACK (1996): *Racism and Society*, Basingstoke: Macmillan.
- SOYINKA, W. (1976): *Myth, Literature and the African World*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SPELMAN, E. V. (1988): *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*, Boston: Beacon Press.
- SPIVAK, G.S. (1985): «The Rani of Sirmur», en F. Barker *et al.*, (eds.), *Europe and Its Others*, 2 vols, Colchester: University of Essex, I, 128-51.
- (1987): *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, London: Methuen.
- (1990): *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues* Sarah Harasym (ed.), London: Routledge.
- (1993a): «Can the Subaltern Speak?» en P. Williams y L. Chrisman (eds.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- (1993b): *Outside in The Teaching Machine*, London: Routledge.
- (1996): «Three Women's Texts and a Critique of Imperialism.» en Peter Brooker and P. Widdowson, (eds.), *A Practical Reader in Contemporary Literary*

Theory, pp. 132-143. London & New York : Prentice Hall/Harvester Wheatsheaf.

TAYLOR, C. (1994): «The Politics of Recognition» en: C. Taylor (ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton: Princeton University Press.

THOMPSON, K. D. (2001): «Negritude», en J. C. Hawley (ed.), *Encyclopaedia of Postcolonial Studies*, London: Greenwood Press.

TIFFIN, C. y A. LAWSON (eds.) (1994): *De-scribing Empire: Post-colonialism and Textuality*, London & New York: Routledge.

TING-TOOMEY, S. (1999) : *Communication across Cultures*, London: Sage Publicaitons.

TODOROV, T. (1995) : *La conquista de América. El problema del otro*, México: Siglo XXI Editores.

TORO, A. D. y F. D. TORO (eds.) (1999): *El Debate de la Postcolonialidad en Latinoamérica: una postmodernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano*, Madrid: Iberoamericana.

TRIVEDI, H. y M. MUKHERJEE (eds.) (1996): *Interrogating Post-colonialism: Theory, Text and Context*, Indian Institute of Advanced Study, Shimla.

TRIVEDI, H. (1996): «India and Post-colonial Discourse» en H. Trivedi y M. Mukherjee (eds.), *Interrogating Post-colonialism: Theory, Text and Context*, Indian Institute of Advanced Study, Shimla.

----- (2003): IACLALS Newsletter, *Indian Association of Commonwealth Literature and Language Studies*, January 2003.

THIONG'O, N. (1986): *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*, London: James Currey, Nairobi: Heinemann Kenya, New Hampshire: Heinemann.

WERBNER, P. (1997): «The dialects of Cultural Hybridity» en P. Werbner y T. Modood (eds.), *Debating Cultural Hybridity*, London and New Jersey: Zed Books.

WERBNER, P. y T. MODOOD (eds.) (1997): *Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, London, Zed Books.

WERBNER, R. y T. RANGER (eds.) (1996): *Postcolonial Identities in Africa*, London: Zed Books.

WILLIAMS, P. y L. CHRISMAN (eds.) (1993): *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, Hemel Hempstead: Harvester Wheatheaf.

WILLIAMS, R. (1976): *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, London: Fontana.

WILKIN, P. (1999): «Chomsky and Foucault on Human Nature and Politics: An Essential Difference?» *Social Theory & Practice* 25 (Summer 1999).

WOLF, E. R. (1982): *Europe and the People Without History*, Berkeley: University of California Press.

WOODWARD, K. (ed.) (1997): *Identity and Difference*, London, Sage Publications.

WUTHNOW, R., J. D. HUNTER, A. BERGESEN y E. KURZWEIL (eds.) (1987): *Cultural Analysis*, London; New York: Routledge & Kegan Paul Ltd.

WYRICK, D. (1998): *Fanon for Beginners*, Writers and Readers, Inc.

YOUNG, R. (1990): *White Methodologies: Writing History and the West*, London, New York: Routledge.

----- (1992): «Colonialism and Humanism» en J. Donald y A. Pattansi (eds.), *Race, Culture and Difference*, London: Sage Publications pp. 243-251.

----- (1995): *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. London: Routledge.

----- (2001): *Postcolonialism: An Historical Introduction*. Malden: Blackwell.

ZAHAR, R. (1976): *Colonialismo e Alienação: Contribuição para a teoria política de Frantz Fanon*, Tradução: Amadeu Graça do Espírito Santo, Lisboa: Ulmeiro.

«Fanon, Frantz» *Encyclopædia Britannica* from Encyclopædia Britannica Premium Service. <<http://www.britannica.com/eb/article?eu=34299>> , [fecha de acceso 18-05-2003].

«Introduction to Postcolonial studies»,
<http://www.emory.edu/ENGLISH/Bahri/Intro.html> [fecha de acceso 12-01-2001].