
MEZZADRA, Sandro (coord.; VV.AA.)(2008), *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Editorial Traficantes de Sueños, colección Mapas, Madrid.

LA CONDICIÓN "POSTCOLONIAL": IDENTIDADES DINÁMICAS ENTRE LA DIFERENCIA Y EL SINCRETISMO, por Javier MATEO*

Hablar de "lo postcolonial" nos traslada inmediatamente a dos dimensiones: en primer lugar, la especificación del tiempo que llegó problemáticamente después del fin formal de las colonias, heredando la geografía trazada desde 1885 (sin negar "ni una sola de las gotas de sangre que se vertió y se vierte a causa de esos mapas"¹¹); y en segundo lugar, nos invita a reconsiderar la complejidad de un mundo en el que, gracias fundamentalmente a las luchas anticoloniales y la libre determinación de los pueblos colonizados, se han comenzado a visibilizar las condiciones estructurales mundiales de desigualdad y los espacios de subversividad que las mismas crean.

Como categoría académica, "lo postcolonial" nos remite además a un acervo de literatura crítica surgido fundamentalmente en torno al mundo anglosajón (con especial fuerza en el subcontinente indio) en la década de 1980 y encaminada a redescifrar las categorías epistemológicas etnocéntricas (véase, eurocéntricas) y a

denunciar la parcialidad de las fuentes de *producción del saber* sobre los pueblos entonces denominados "del Tercer Mundo". Así, la literatura "postcolonial" (normalmente impulsada por sujetos-autores ellos mismos *conscientemente postcoloniales*) nació como un propio cuestionamiento de la "condición postcolonial" como lo que sencillamente "va más allá del periodo colonial". La literatura postcolonial trató de señalar las rupturas y continuidades de la dominación tras la descolonización y la implementación, por múltiples y fragmentarias vías, de todo tipo de prácticas de *neocolonialismo*.

Aunque es deudora en gran parte de la obra de Edward Said, "*Orientalismo*" especialmente, y de Frantz Fanon y Du Bois, la teoría postcolonial tuvo su gran impulso en 1988 con un importante artículo que se convirtió en la referencia de este nuevo enfoque: "*Can the Subaltern speak?*"²² (en la obra

¹ Sandro Mezzadra concluye el libro, junto con Federico Rahola, recordando ante todo el legítimo sacrificio humano de las luchas de liberación anticoloniales.

² Algunos académicos indios, como Ranajit Guha, habían recuperado la idea de "subalterno" gramsciana como "desposeído económicamente" para estudiar las dinámicas subversivas del campesinado indio y la violencia epistémica sufrida por el mismo durante el periodo colonial; dando así lugar a la denominada Escuela de los Estudios de la

colectiva "Marxism and the Interpretation of Culture") de Gayatri Chakravorty Spivak. Aquí se hace una fuerte reivindicación de la enorme complejidad de los mundos postcoloniales y hay un llamamiento a abandonar a priori todo *nomos teleológico* y a limitar el uso de categorizaciones abstractas universalistas, desvelando que incluso los análisis marxistas y postestructuralistas³³ (al fin y al cabo, ambos fruto de la modernidad y su *deconstrucción*) son potencialmente estériles para comprender la(s) condición(es) postcolonial(es) si no se basan en estudios contextualizados y transversales y si no aceptan ante todo la limitación epistemológica de la *propia mirada* y los condicionantes sociales e institucionales que la crean y la facilitan.

Recogiendo este testigo, Sandro Mezzadra abre esta pequeña pero potente selección incluida en "*Estudios Postcoloniales. Ensayos Fundamentales*" recordando que se trata más bien de trabajar para elaborar un marco de análisis más completo, quizá de "complejizar la pluralidad de modernidades" y aceptar que no hay transición (hacia una homogeneidad capitalista y global, en *nuestro* sentido) en la diferencia. Que no hay mayor irreversibilidad en las sociedades postcoloniales que la de la lógica del lenguaje híbrido impuesta por la violencia del lenguaje colonial. No se trata pues de "liquidar la idea de progreso o historicidad" (tal y como afirmó Dipesh Chakrabarty en "*Provincializing Europe*"); si no de contemplar las diferentes

Subalternidad.

³ Los teóricos postcoloniales, aún defendiendo las más variadas posturas políticas e ideológicas, suelen recordar que ya el propio Marx había dicho sobre los pueblos no industrializados: "No pueden representarse a sí mismos. Deben ser representados".

historicidades anudadas en un punto de violencia común: el hecho colonial como parte de la lógica moderna europea y del desarrollo del capitalismo. A partir de ahí, en términos de Gilroy, puede trazarse la evolución de las "culturas híbridas" y de las cartografías de las diásporas: desde el Atlántico durante la trata, en el cual violencia y esclavitud fueron de la mano del surgimiento de posteriores formas de vida y ciertos anhelos de libertad (Haití aquí sería un buen ejemplo), hasta las actuales identidades transculturales suburbanas de nuestras ciudades y relacionadas con, entre otros fenómenos, los denominados "procesos migratorios".

La propia Gayatri Chakravorty Spivak desarrolla en este libro, por otra parte, los límites en la capacidad cognoscitiva del sujeto-investigador para captar al subalterno. Trazando siempre las líneas y paralelismos entre el "sujeto humanista" y el "sujeto imperialista"⁴⁴ Spivak habla aquí de los fracasos "irreductibles" de los Estudios de la Subalternidad al tratar de crear categorías como "la conciencia del subalterno" en un sentido compartimentalizado, atomizado, individualista, y desde el mundo académico "occidental(izado)". Al asimilar, por ejemplo, las revueltas campesinas de época colonial en la India a la evolución de la "nación" (desde la perspectiva de la burguesía nacionalista aculturada), se les representa como "instrumentos de otra voluntad que no

⁴ Para Spivak, "el teórico radical Occidental se halla, o bien atrapado/a en una deliberada opción por la Subalternidad, otorgando al oprimido la misma expresividad subjetiva que critica, o bien en la posición de total irrepresentabilidad". El acto de escribir en el mundo académico *nunca* es "apolítico", por lo que muchos teóricos postcoloniales no dudan en ir más allá de la mera reflexividad para saber a qué responde el mero hecho de estar produciendo saber académico institucionalizado.

es la suya". Se les representa con una conciencia "homogénea" y deliberativa (aunque no es la negación de conciencia que el marxismo atribuye al subalterno precapitalista) y se tiene la convicción analítica etnocéntrica de que "quien habla es una representación *directa* de la conciencia-de-voz y de que la escritura es una transcripción indirecta del habla". En otras palabras, se analiza a los campesinos de la India soslayando las dinámicas del *proceso de comunicación oral* que, por otra parte, les es propio, y sus procesos de deliberación y elección. Se trata, pues, de una brecha semiótica que niega la posibilidad (esencial para Chakravorty Spivak) de que el marco mental de los campesinos estuviera determinado por un fonocentrismo tradicional en el cual *lo que se oye* determina la conciencia colectiva: el poder del rumor y su funcionalidad inmediata. Admitir esta posibilidad es asumir el riesgo de caer, según la autora, en una nueva forma de alegar que se conoce la "conciencia del subalterno"; sólo la lectura "a contrapelo" de los Estudios de la Subalternidad permite evitar las ortodoxias teóricas y mantener la utilidad política estratégica de los mismos.

En este mismo volumen encontramos así un artículo de Dipesh Chakrabarty ("*La historia subalterna como pensamiento político*") que profundiza en la misma idea de cómo las historias de los subalternos sólo pueden ser abordadas desde el reconocimiento del acontecimiento histórico como algo que no es completamente cognoscible, como algo "sublime" (irónicamente, una conceptualización romántica europea, sobre la que profundizó el postestructuralismo francés) cuya naturaleza es esencialmente coyuntural.

Apelando a la obra de Shahid Amin "*Event, Metaphor, Memory. Chauri Chaura 1902-1992*", el autor habla de las revueltas campesinas indias coloniales y postcoloniales, y muestra estudios sobre registros orales en los que la apelación a individuos se inscribe en una capacidad de acción colectiva que no individualiza, no crea "*biografías*", sino más bien señala las estructuras de parentesco que dinamizan la subversión (el lector atento notará en seguida que el mero hecho de asociar estructuras de parentesco y subversión es, como poco, un desafío a su creatividad *racional* y moderna). Las conclusiones son, para el autor, de importante magnitud para afinar los estudios sobre la denominada "democracia de masas" en la India.

En la misma línea de pensamiento encontramos aquí el artículo de otra teórica postcolonial, Chandra Talpade Mohanty, que se ocupa de la naturaleza de la construcción de "los feminismos del Tercer Mundo" por parte de las académicas "feministas blancas, occidentales y radicales". Con el título "*Bajo los ojos de Occidente*", y partiendo de la base de que toda producción académica es en sí ideológica y política, la autora analiza cómo algunos sectores del feminismo occidental (fundamentalmente, en el mundo anglosajón⁵) crearon y sostienen una imagen *neocolonial* de "la Mujer del Tercer Mundo" que niega las complejidades constitutivas de las vidas de las mujeres en estos países: se crea una categoría abstracta de mujeres a las que se les presuponen las mismas condiciones monolíticas de opresión, los mismos deseos e intereses "independientemente

⁵ Colección "Mujeres en el Tercer Mundo", de Zed Books; cuyas autoras son feministas fundamentalmente provenientes de los mundos académicos británico y norteamericano.

de las contradicciones de etnia o clase". Esta imagen "pasiva", de una vida truncada por su género, su religión, atada a la "tradición", centrada en la familia y victimizada, sugiere la autora, se produce en contraste con la autorreferencia implícita de las feministas occidentales como mujeres modernas, cultas, con control sobre su cuerpo y su sexualidad y con capacidad para tomar sus propias decisiones.

Sin negar las condiciones de opresión (que existen, y la propia autora se sitúa en un plano personal a caballo entre las estructuras de parentesco tradicionales y los centros de producción cultural hegemónicos de Occidente), Chandra Talpade invita a reclamar la especificidad histórica en la posición de "distintas mujeres" como subordinadas, poderosas, marginales, centrales, etcétera, en relación con redes sociales y de poder particulares, teniendo en cuenta las relaciones de esas mujeres con otras mujeres y con otros hombres fuera de esas redes particulares⁶⁶. Se trata de hacer un análisis abandonando las divisiones binarias de género y contextualizando los múltiples status y roles que tienen las mujeres (como los hombres) en función de la clase social, la cultura, la religión, las estructuras de parentesco y otros marcos sociales

⁶⁶ Cutrufelli, socióloga feminista e italiana, intentó retratar en su obra *Women of Africa. Roots of oppression* cómo cambió el matrimonio tradicional tras la colonización en el caso de las mujeres bamba (según ella, perdiendo las mujeres la protección de las leyes tradicionales al mercantilizarse el ritual). Algunas teóricas postcoloniales, como la autora del artículo que nos ocupa, le reprochan que haga un uso bastante genérico de la categorización "mujeres bamba" sin tener en cuenta que es a través de las estructuras de parentesco y los ritos de iniciación como *algunas mujeres bamba*, antes y después de la colonización, se configuran como sujetos político-sexuales.

e ideológicos. Recuerda la autora cómo en 1979 las mujeres iraníes de las burguesías urbanas se manifestaban con el velo para manifestar su solidaridad con sus "hermanas obreras". Lo cual no justifica la actual imposición del velo en el Irán de nuestros días (bajo un mandato institucional coercitivo). Lo que el "feminismo radical imperialista" no ve, según la autora, es la capacidad de acción política de la mujer en espacios no binarios de acciones de poder (más allá de la ostentación o no del mismo) e incurre en un brutal universalismo epistemológico borrando las experiencias resistentes y marginales de la condición postcolonial que no respondan al canon teleológico feminista anglosajón.

Nirmal Puwar, en su capítulo "*Poses y construcciones melodramáticas*", profundiza en esta argumentación, llamando a los académicos que escriben sobre "la Mujer del Tercer Mundo" a hacer un alto en "sus doctos caminos" y parase a pensar en sus propias catexis y en cómo estas se asocian a la figura abstracta que crean al producir saber académico. Conocedora en su intimidad de las contradicciones de la condición postcolonial, Nirmal Puwar cuestiona la misma naturaleza del trabajo etnográfico como ojo epistémico omnisciente que está "en apuros" y que no pudiendo ya crear y encontrar al Otro en la condición postcolonial, se esfuerza en buscar rastro de él en el subalterno postcolonial aculturado, en un "multiculturalismo benevolente" que para Puwar tiene más que ver con la "compasiva exotización de la diferencia propia de las damas británicas del siglo XIX" que con una verdadera renuncia al pensamiento binario, una aceptación de las contradicciones irreductibles en las

“mujeres postcoloniales” no sólo como sujetos de producción victimizados si no como *sujetos activos de consumo*.

A continuación autores como Ella Shohat (*“Notas sobre lo postcolonial”*) o Achille Mbembe (*“Al borde del mundo. Fronteras, territorialidad y soberanía en África”*), desde distintas subjetividades y distintos contextos, polemizan sobre las nociones dadas del “Estado postcolonial”, sus fronteras y su limitada capacidad simbólica. Mbembe nos habla de las “concepciones endógenas”, desde abajo, del espacio y del desarrollo que están ya determinando lo que bajo nuestra mirada es simplemente un “proceso de fragmentación estatal”. El espacio de “lo informal” (término binario muy problemático y que es finalmente desechado por Mbembe así como por mucha literatura postcolonial africana) pone a la academia occidental ante un gran esfuerzo por comprender los imaginarios sociales autóctonos, más allá de adivinar si hay no o hay erosión o desestructuración del Estado y su soberanía. Mientras persisten los conflictos fronterizos (unas fronteras que, como dice Mbembe, no siempre fueron tan aleatorias como se piensa⁷⁷), las “reglas de gobierno privado indirecto” surgidas de complicados procesos sociales dibujan nuevas fronteras internas en los Estados (fenómeno que ya se había producido, según Mbembe, durante las distintas fases de la colonización y el desarrollismo: la extensión de los regímenes de disciplina, la urbanización,

⁷⁷ Achille Mbembe afirma que el colonizador trazó las fronteras en parte condicionado por las dinámicas internas de los territorios explotados, según las lógicas políticas, sociales y religiosas internas sobre las que muchas veces apoyó su poder y dominio colonial. Lo cual relativiza la idea de la “frontera arbitraria colonial” causante de todos los males del África postcolonial.

la industrialización a toda costa, en fin cualquier forma de reorganización del espacio y de las identidades). Así, para Mbembe, la importancia de la religión en las sociedades africanas hace que ésta sea ahora un factor de dinamismo con múltiples caras: la “cultura de protesta” de los imanes en Nigeria, la proliferación de cultos cristianos sincréticos en zonas donde la religión tradicional tiene aún gran preponderancia, etc. Todo ello se mezcla en las ciudades con una nueva economía moral consumista e individualista: todos ellos son procesos identitarios que no pueden ser fácilmente categorizados por el analista occidental (que tiende a confundir lo contradictorio con lo excluyente). La misma limitación de nuestra propia mirada sigue imponiéndose, y nada constructivo (política e ideológicamente) puede hacerse si no se admite tal límite antes de contribuir a la producción institucionalizada del saber académico.

Por su parte, Shohat entra a polemizar con las categorías formales de lo “post” (pues aún el mismo término “postcolonial” parece negar el hecho colonial mostrándolo como “algo superado” cuando en realidad lo sigue situando en un lugar central). Por tanto, se entra aquí a valorar las independencias, soberanías y “procesos de construcción nacional” formales. Dicha independencia, para Shohat, rara vez significó el fin de la hegemonía del Primer Mundo: en América Latina aún fue necesaria la revolución cubana y la nicaragüense para llevar a la práctica lo que ya Fanon predijo: el colono se va, para dejar paso a nuevas “formas de neocolonialismo asfixiante a través de Tratados de Libre Comercio y Organismos Internacionales y demás consecuencias

de la *gringostroyka*⁸⁸ local". Para la autora, así, lo postcolonial es entonces un "ir más allá del relato nacionalista y modernizador" anticolonial; es describir una era en la cual las relaciones de neocolonialismo estructural trascienden las categorías binarias centro/periferia, metrópoli/colonia, colono/colonizado; y tras descubrir que el hecho neocolonial es fragmentario, está presente tanto en la metrópoli como en la colonia (aquí la autora hace referencia a los flujos migratorios como ejemplo más evidente), la teoría postcolonial no puede más que ser un análisis crítico de las "historiografías" descentradas y de las nuevas relaciones de poder.

Stuart Hall desarrolla este último aspecto en su artículo "*¿Cuándo fue lo postcolonial? Pensar al límite*". Hace énfasis en lo dilatado y complejo que ha sido el proceso descolonizador: como tránsito desde un dominio colonial directo hacia las independencias, los nuevos "Estados-nación" y la aparición de poderosas élites locales que gestionan los denominados por Hall "efectos contradictorios del subdesarrollo" y otras secuelas persistentes de la colonización en los postcolonial. Así, lo "post" no es "sólo después, si no ir más allá y ver las rupturas, continuidades y transformaciones del hecho colonial desde la primera expansión ibérica hasta los mercados financieros globales". Y lo que subyace aquí para el autor es, en el perplejo mundo académico "sujeto-productor de saber y *dominación*", la incapacidad de las antiguas teorías para explicar el mundo (y la ceguera de las que se mantienen en sus certitudes).

⁸⁸ Término acuñado por el artista mexicano Guillermo Gómez-Peña, con un significado muy claro.

Al final de esta recopilación llega uno de los artículos más interesantes, con Robert J. C. Young y su "*Nuevo recorrido por las mitologías (Blancas)*". Basándose en su obra "*White Mythologies*" (publicada en 1990), Young parte de la premisa de Edward Said por la cual las ideologías del imperialismo capitalista y las críticas al mismo compartían las mismas premisas historicistas, dicotómicas, universalistas, teleológicas y cristianas; compartían algo de "esa blancura *impecable*". Partiendo de un profuso análisis de los límites del marxismo europeo y el postestructuralismo francés, Young recupera a Fanon y su idea según la cual las luchas anticoloniales marxistas, si bien legítimas y transformadoras de las condiciones estructurales de opresión entonces existentes, "dejaron fuera del radar muchas otras formas de opresión". A través de un análisis del primer maoísmo y del guevarismo (para Young, las ideologías anticoloniales más conscientes y más combativas con sus propios límites) y de la figura de Althusser como conexión clave para una renovación del pensamiento marxista europeo en 1968, Young invita a replantearse la filosofía política del activismo occidental frente a las formas de dominación globales. Sugiere continuar deconstruyendo las "mitologías blancas" haciendo por ello énfasis en valores comunitarios y no individuales, en las formas de desarrollo endógenas, particulares y autosostenidas. Pero hay que hacerlo empezando por las cuestiones de racismo, desigualdad, tierra, medio ambiente, desposesión, dignidad e identidad (de cualquier tipo), en la miscelánea de las ciudades postcoloniales modernas. Hay que recuperar de críticas como el guevarismo lo que tienen de

recuperables: la posibilidad de que cada pueblo "oprimido" de la Tierra pueda convertirse, a su manera, en sujeto de su propia historia.

Como conclusión ante este pequeño pero importante libro (contribución esencial a la visibilidad de una literatura académica apenas introducida en el Estado español), podemos recordar lo que ya advierten el propio Sandro Mezzadra y Federico Rahola: no hay una línea de continuidad evidente entre todos los aspectos sacados a relucir en obras como esta; no hay una única forma de definir "lo postcolonial" y sus condiciones. El riesgo de esencializar el antiesencialismo es permanente, y cada autor (que normalmente es consciente de ello) encuentra soluciones según su subjetividad y su contexto, soluciones que cada lector podrá encontrar más o menos satisfactorias.

Quizá, recuerda Mezzadra trayendo a Slavoj Žižek a colación, la "teoría postcolonial" puede ser un buen recordatorio del "desierto de lo real"⁹ frente a la globalización capitalista, pretendidamente irreversible y promotora de un cosmopolitismo multiculturalista que supone poco más que un "sincretismo superficial y simplificado" (de la mano del "capitalismo de la indiferencia y la apatía"). Así la literatura postcolonial puede ser un fructífero eje de debate para, dejando a un lado las universalidades abstractas, lidiar finalmente con las universalidades concretas, impuestas por la violencia del hecho colonial como discurso común de explotación y dominación, inherente al proyecto de la modernidad europea.

⁹ Véase SLAVOJ, Žižek (2005), *Bienvenidos al desierto de lo real*, Akal, Madrid.

Hay que recuperar el testigo de Fanon, Lumumba, C.L.R. James, y aquel Adorno que subrayó en una ocasión que el conocimiento de la historia debe ir más allá de la "desdichada linealidad de la sucesión de victorias y derrotas". Hay que recuperar la "lógica de hierro del otra vez" que había señalado Kwame Nkrumah para señalar las múltiples formas en las que la hegemonía occidental sigue retratando un Tercer Mundo como víctima homogénea. Y asumir nosotros, hijos todos de quienes somos, la "diosa" Europa, nuestras propias contradicciones y, de una vez por todas, el lenguaje de la *diferencia*. Pues ya Aimé Césaire había preconizado que la lucha sería larga, fragmentaria y muy costosa¹⁰.

***Javier MATEO GIRÓN** es alumno del Máster en Relaciones Internacionales y Estudios Africanos de la Universidad Autónoma de Madrid.

¹⁰ "Si, valdría la pena estudiar las formas de actuar de Hitler y el hitlerismo, y revelarle al muy distinguido, muy humanista, muy cristiano burgués del siglo XX, que lleva consigo un Hitler y que lo *ignora*, que Hitler lo habita, que Hitler es su demonio, [...] que, en el fondo de todo, lo que no le perdona a Hitler no es *el crimen en sí*, el crimen contra el hombrees la humillación del hombre blanco, y haber aplicado en Europa procedimientos colonialistas que hasta ahora sólo concernían a los árabes de Argelia, a los coolies de India y a los negros de África". CESAIRE, Aimé (2006), *Discurso sobre el colonialismo*, Akal, Madrid. El libro original fue escrito en 1955.