

Robert J.C. Young\*

## ¿Qué es la crítica poscolonial?

*Traducido del inglés por Maria Donapetry\*\**

Fecha de Recepción: 14 de Enero 2010  
Fecha de aprobación: 15 de febrero 2010

### RESUMEN

En este texto Robert Young se ocupa de analizar brevemente la historia y el concepto de crítica poscolonial. El autor sostiene que la teoría poscolonial ha combinado la herencia teórica del pensamiento postestructuralista con perspectivas de escritores no occidentales. En el texto se analiza el trabajo de autores como Said, Bhabha y Spivak, que son considerados los ejes de la teoría poscolonial.

**Palabras clave:** Postcolonialismo, pensamiento no occidental, críticas a la teoría poscolonial, etnografía crítica, postestructuralismo.

### ABSTRACT

In this text Robert Young briefly analyzes the history and concept of postcolonial critique. This author defends the position that postcolonial theory has combined the theoretical heritage of poststructural thinking with the perspectives of other non western writers. In this text Young analyzes the writings of such authors as Said, Bhabha and Spivak, who are considered to be the axis of postcolonial theory.

**Key-words:** Postcolonialism, non western thought, critiques to postcolonial theory, critical ethnography, poststructuralism.

\* Robert J.C. Young es *Silver Professor of English and Comparative Literature* de la Universidad de Nueva York. Es Editor del *International Journal of Postcolonial Studies* y uno de los más importantes investigadores en el campo de la teoría poscolonial. Entre sus publicaciones se destacan los siguientes libros: *The Idea of English Ethnicity*. Oxford and Malden, Mass.: Blackwell, 2008 y, *Postcolonialism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

\*\* Pomona College, Claremont (California).

*La conquista de la tierra, que significa en gran parte robársela a los que tienen un color diferente o las narices un poco más aplastadas que nosotros, no es algo agradable cuando se mira de cerca. Lo que la redime es la idea únicamente. Una idea que está detrás de ello; no una afectación sentimental sino una idea; y una creencia desinteresada en la idea –algo que puedes erigir y reverenciar, y a lo que le puedes ofrecer un sacrificio...*

Joseph Conrad, *Heart of Darkness (Corazón en las tinieblas)*<sup>1</sup>

Para cuando ocurrió la Primera Guerra Mundial, las potencias europeas controlaban y ocupaban nueve décimas partes del globo. Sin que quedara espacio para la expansión territorial, las potencias imperiales se volvieron sobre sí mismas y trataron de devorarse mutuamente. Después de la Gran Guerra, Alemania se había quedado sin colonias y en poco tiempo trató de convertir la propia Europa en su imperio colonial: fue el gran escritor y estadista Aimé Césaire quien por primera vez señaló que el fascismo era simplemente el colonialismo traído a casa, a Europa. Para las potencias coloniales como Gran Bretaña y Francia, el precio de la victoria sobre Alemania fue el desmembramiento de sus respectivos imperios coloniales.

La descolonización se dio con relativa rapidez después de que la India consiguiera su independencia en 1947. Pero tanto Europa como los países descolonizados todavía están tratando de comprender la larga historia del colonialismo, que podría decirse comenzó hace quinientos seis años, en 1492: una historia que incluye historias de esclavitud, de innumerables e innumbrables muertes por opresión o negligencia, de migración impuesta y diáspora de millones de personas, de la apropiación de territorios y de tierra, de la institucionalización del racismo, de la destrucción de culturas y la imposición de otras culturas. Lo que destaca de esta historia es que había algo de particular en el colonialismo: no se trataba ya de una simple opresión como otras anteriores, como cualquier otra serie de guerras.

El término Crítica Poscolonial describe la actividad general de la reconsideración de esta historia, particularmente desde la perspectiva de los que sufrieron sus efectos. Los orígenes del estudio poscolonial en su forma actual se pueden encontrar en la llegada a las universidades europeas y norteamericanas de gente que había inmigrado o descendía de los que habían inmigrado desde los márgenes coloniales, y que empezaron a hacer preguntas incómodas sobre la historia occidental y las presunciones implícitas de los conocimientos occidentales. Estos pensadores argumentan que ahora

<sup>1</sup> Conrad, Joseph (1923), *Youth: A Narrative, and Two Other Stories*. London, J.M. Dent, 50-1.

<sup>2</sup> Eagleton, Terry, *Exiles and Emigrés: Studies in Modern Literature*. London, Chatto and Windus, 1970.

que el proceso de descolonización (por no llamarlo de dominación económica neocolonialista) ya ha tenido lugar, se tiene que dar una descolonización cultural. Como el gran escritor keniano Ngũgĩ wa Thiong'o ha dicho, ahora se trata de 'descolonizar la mente'. El proyecto de la crítica poscolonial, por lo tanto, es descolonizar el conocimiento occidental y tomar en serio otros tipos de conocimiento no-occidental, incluyendo sus literaturas. Sin duda para los que trabajamos en literatura el aspecto más satisfactorio de la crítica poscolonial reside en la rica literatura que existe fuera del canon tradicional.

Terry Eagleton ha observado que la mayoría de los escritores Modernistas en inglés de principios de siglo procedían de fuera del centro de la vida literaria inglesa: mujeres, por supuesto, que en aquel momento estaban marginadas por definición, mientras que los hombres escritores eran irlandeses, polacos, americanos, e incluso los que eran ingleses procedían de las provincias o de clase obrera, o de las dos<sup>2</sup>. Hoy en día, podríamos añadir que muchos de los grandes escritores en inglés de posguerra también responden a un patrón comparable de descentralización: Ngũgĩ, Achebe, Walcott, Naipaul, Rushdie... por no decir nada de Toni Morrison.

La crítica poscolonial trata de deshacer la herencia ideológica del colonialismo no sólo en países descolonizados, que por supuesto es lo que tiene que hacer, sino también en Occidente –quiere descolonizar Occidente o, como también podríamos decir, deconstruirlo. Esta tarea implica necesariamente descentrar la soberanía intelectual y el dominio de Europa, por lo que a menudo nos referimos a ella como una crítica del eurocentrismo, una crítica que representa un desafío a los límites del etnocentrismo occidental, a la presunción de que el punto de vista del hombre blanco occidental es la norma, es el único verdadero.

Este descentrar y desplazar el conocimiento occidental también incluye el conocimiento académico, examinar sus conexiones con el colonialismo y el racismo, cuestionar la forma de la historia historicista occidental como una totalidad ordenada y una narrativa única que resume todas las historias del mundo, cuestionar el canon literario por sus exclusiones de escrituras que no han surgido del centro metropolitano, y tratar de mantener un nuevo diálogo con las culturas no-occidentales. Desde una perspectiva europea, pues, la crítica poscolonial forma parte de una crítica de la civilización y la cultura europeas e, igualmente importante, trata de abrirse a las culturas de otras partes del mundo.

Paradójicamente, sin embargo, debe admitirse que mucha gente se siente intimidada o disgustada por el lenguaje de la crítica poscolonial, que parece tan opaco y difícil o farragoso como cualquiera de las teorías occidentales que han dominado el discurso académico en los últimos treinta años más o menos. Así pues la primera pregunta que debemos hacer es por qué el lenguaje de la crítica poscolonial parece a menudo tan impenetrable. ¿De dónde viene? ¿Y por qué, si el proyecto de la crítica poscolonial es llevar a cabo una crítica del pensamiento eurocéntrico, la crítica poscolonial misma parece estar tan profundamente implicada en el elevado pensamiento europeo?

En este momento me gustaría aclarar que mucha de la 'teoría' de los últimos veinte años aproximadamente, aunque no se ha centrado en la cuestión del colonialismo, sin embargo ha contenido una corriente de pensamiento que consistentemente traía

a colación temas que se han desarrollado más recientemente en la teoría poscolonial. Entre otros incluiría a estructuralistas como Lévi-Strauss y Roland Barthes, post-estructuralistas como Gilles Deleuze y, muy en particular, a Jacques Derrida. Su obra, junto a la de muchos otros directamente asociados con lo que se conoce como 'teoría del discurso colonial', ha sido esencial en este proceso de repensar las premisas, presunciones y protocolos de la cultura europea –lo cual es una razón por la que pienso que ha producido reacciones extremas en ciertos círculos. La teoría francesa en particular se ha concentrado principalmente en tratar de deshacer la herencia ideológica del colonialismo. La deconstrucción, podríamos decir, es una forma de descolonización cultural.

Podría decirse que la crítica poscolonial ha combinado la herencia teórica de tal teoría con ideas y perspectivas de escritores no-occidentales, o escritores que han emigrado desde países orientales o del Sur a Occidente. Tal teoría, por lo tanto, ha tendido a estratificar y combinar una variedad heterogénea de teoría occidental que va del marxismo al psicoanálisis, de la deconstrucción al feminismo, del estructuralismo a la teoría cultural. A la crítica poscolonial le gusta buscar entre todas estas formas de pensamiento y coger lo que le pueda ser útil, un poco como el *bricoleur* de Lévi-Strauss, y como resultado produce un lenguaje teórico curiosamente híbrido que refleja y repite su principal objeto de análisis: la interacción cultural. Tanto a través de la dominación colonial y de la transmutación de culturas indígenas, como de la hibridización de culturas domésticas metropolitanas como resultado de la inmigración, la teoría poscolonial siempre se interesa por los efectos positivos y negativos de la mezcla física de gentes y culturas. El mismo lenguaje que usa para analizar estos fenómenos está igualmente mezclado: constituye un tipo de lenguaje criollo (con mezcla de códigos) teórico. La mezcla particular dependerá del origen y preparación de cada escritor en concreto. No hay un lenguaje o metodología general –en realidad la metodología tiende a ser muy individual.

Esto significa que puede haber términos e inflexiones poco comunes, porque siempre habrá diferentes presunciones sobre lo que sabe el lector (¿quién es el lector o lectora?, ¿qué cultura conoce?, ¿a quién se dirige el texto?, para el lector occidental supondrá un choque descubrir que quizás el lector no sea usted, ni yo tampoco). Puede que le resulte desconcertante por el uso que hace el escritor de frases rebuscadas, pero esto mismo puede significar que él o ella están tratando de salirse de las perspectivas y presunciones convencionales europeas, tratando de forzarnos a que pensemos de otra manera, a que veamos la historia de los últimos cien años desde un punto de vista irreconocible. Si la crítica poscolonial a veces le deja con sensación de alienación, esa alienación de los puntos de vista dominantes es exactamente lo que trata de conseguir.

Comprender el lenguaje de la crítica poscolonial en toda su amplitud requiere por lo tanto una capacidad ilimitada de manejar los diferentes lenguajes del marxismo, el psicoanálisis, el feminismo, la antropología, la historiografía, la filosofía y teoría cultural; y todo ello no necesariamente en sus versiones occidentales. Uno debe prepararse para aprender de nuevo, para repensar lo que creía que sabía, para revisar su escala de valores o jerarquía de autoridades. Sin embargo, sería justo decir que el proyecto de la crítica poscolonial en general es relativamente directo. En primer lugar, como ya he sugerido, ha implicado investigar hasta qué punto no sólo la

historia europea sino también el conocimiento europeo fue parte e instrumento de la práctica de colonización.

En esta investigación la obra de Edward Said *Orientalism* (1978) ha sido esencial. Puede decirse que el libro de Said ha iniciado el análisis del discurso colonial como una sub-disciplina académica dentro de la órbita general de la teoría cultural y literaria<sup>3</sup>. Lo que Said hizo fue trasladar la investigación del colonialismo entre los críticos culturales hacia sus operaciones discursivas, demostrando la conexión íntima entre el lenguaje y las formas de conocimiento desarrolladas para el estudio de otras culturas y la historia del colonialismo y el imperialismo. Para Said, 'orientalismo' es sobre todo una disciplina académica: el conocimiento académico supuestamente sin juicio de valor de lenguas orientales, o arte oriental, cultura e historia. Pero Said mantiene que

*Todo conocimiento académico sobre el oriente está teñido o violado por el burdo hecho político del colonialismo* (p. 11).

Pongamos un ejemplo de lo que quiere decir, en cuanto a la manera en la que el conocimiento académico supuestamente neutral se ha implicado en los aspectos más oscuros de la historia europea. Mi ejemplo es el de la Lingüística, una disciplina académica relativamente inofensiva como si dijéramos –es difícil imaginársela haciéndole daño a nadie. La lingüística se desarrolló en primer lugar como el estudio histórico de las lenguas, 'filología histórica', desde 1780 hasta 1820. El momento clave ocurrió cuando el académico orientalista William Jones descubrió que la antigua lengua india, el sánscrito, era el origen común de todas las lenguas europeas. A partir de ahí desarrolló la idea de una familia indoeuropea de lenguas que conectaba todas las lenguas europeas al sánscrito y a un último lugar de origen indoeuropeo en Asia, ahora más allá de las montañas del Cáucaso, de donde se suponía anteriormente que venían los europeos (razón por la cual incluso hoy en día en las culturas anglófonas a los blancos no se nos llama blancos o rosas sino 'caucásicos').

A partir de ahí, los filólogos históricos del siglo XIX desarrollaron la historia de la migración aria desde la India hacia Europa lo cual, se decía, formó la base de las lenguas y civilización europeas, y lo cual se usó para justificar la subsiguiente oleada de europeos según iban colonizando la mayor parte de la tierra. Pero el efecto de la historia de la filología indoeuropea todavía fue más siniestro. Mientras que se había supuesto que el hebreo, la lengua de la Biblia, era la más antigua de la tierra, el descubrimiento del sánscrito y de la familia de lenguas indoeuropeas puso por primera vez a las lenguas europeas en oposición al hebreo, que se derivaba de otra familia de lenguas –la 'semítica'.

Esta diferencia lingüística evolucionó en el siglo XIX en teorías de diferencia racial y de identidad racial y cultural. De modo que el parecido o la similitud lingüística se convirtió en la base de la raza, la cultura y la nación, mientras que a mayor escala el mundo del hemisferio norte se dividió en lenguas indoeuropeas o arias y en semíticas.

<sup>3</sup> Said, Edward W. (1978), *Orientalism: Western Representations of the Orient*. London, Routledge & Kegan Paul. Otras referencias a esta obra de Said se citan en el texto.

Fue esta división lingüística la que se convirtió en la base del antisemitismo, una palabra que no apareció hasta la década de los 80 en el siglo XIX. Así de los aparentemente inocentes principios del estudio académico del sánscrito, la teoría lingüística desarrolló una base fundamental teórica e ideológica tanto para el imperialismo como para el holocausto.

El conocimiento académico, sugiere Said, no es inocente. Pero al desarrollar su teoría de orientalismo, Said no está hablando sólo de conocimiento académico per se. Según él el orientalismo implica una manera de pensar basada en una división general entre el Este y el Oeste, un paradigma que viene ya desde las cruzadas medievales, y cuya representación cultural más influyente se puede encontrar probablemente en los valores antitéticos de Roma y Egipto evocativamente evocados en la obra de Shakespeare *Antony and Cleopatra*. Según Said, el Orientalismo no sólo incluye literatura sino todo tipo de escritura sobre el oriente, tanto si es académica, como si es imaginativa o administrativa:

*Tomando la última parte del siglo XVIII como un punto de partida más o menos, el orientalismo puede discutirse y analizarse como la institución incorporada para tratar con el oriente—tratar con él en el sentido de opinar sobre él, autorizando puntos de vista sobre él, describiéndolo, enseñándolo, situándolo, gobernándolo, en breve, el orientalismo como un estilo occidental de dominación, re-estructuración y sostenimiento de autoridad sobre el oriente (p. 3).*

Said usa la noción de Foucault de un *discurso* aquí: un marco de conocimiento que usa un tipo particular de lenguaje, al que el conocimiento especializado tiene que conformarse para que se vea como verdadero (por ej. el discurso médico, el discurso de la física nuclear teórica, de los ordenadores, de la crítica literaria, del amor...):

*Lo que sostengo [dice Said] es que sin examinar el orientalismo como un discurso, no se puede de ninguna manera comprender la disciplina enormemente sistemática a través de la cual la cultura europea ha podido controlar —e incluso producir— el oriente políticamente, sociológicamente, militarmente, ideológicamente, científicamente e imaginativamente durante el periodo de la post-Ilustración. Además, tan autoritaria era la posición que el orientalismo tenía que creo que ningún escrito, pensamiento o acto sobre el Oriente podía llegar a darse sin tener en cuenta las limitaciones en el pensamiento y en la acción impuestas por el orientalismo. En breve, precisamente a causa del orientalismo el Oriente no fue (ni es) un sujeto libre de pensamiento y acción (p. 3).*

De esta manera Said sugiere que la cultura y la literatura estaban determinadas por la manera en la que representaban el oriente, y que esta representación a continuación contribuyó a establecer el marco de referencia de las formas políticas de colonialismo. El orientalismo, por decirlo de otro modo, fue una forma de conocimiento instrumental en una relación de poder:

*Hablar de orientalismo, por lo tanto, es hablar principalmente aunque no exclusivamente, de una empresa cultural británica y francesa, un proyecto*

*cuyas dimensiones cubren campos tan dispares como la imaginación misma, la totalidad de la India y el Levante, los textos bíblicos y las tierras bíblicas, el comercio de las especias, los ejércitos coloniales y una larga tradición de administradores coloniales, un corpus académico formidable, innumerables 'expertos' y 'operarios', profesorado oriental, una compleja serie de ideas 'orientales' (despotismo oriental, lujo oriental, crueldad, sensualidad), muchas sectas orientales, filosofías y sabidurías domesticadas para el uso europeo –la lista se puede extender más o menos hasta el infinito (p. 4).*

El orientalismo, pues, es una construcción discursiva, cuyo lenguaje y estructura conceptual determinaron lo que podía decirse, pensarse y reconocerse como la verdad en occidente, y que sin duda determina lo que se decía. Sin embargo, aunque se aceptaba en occidente como conocimiento, lo que Said quiere decir es que en realidad no era verdad. Al mismo tiempo, enfatiza continuamente que

*El orientalismo no es una fantasía ligera o etérea sobre el Oriente, sino n cuerpo de teoría y práctica creado en el que, por muchas generaciones, ha habido una inversión material de consideración (p. 6).*

El efecto práctico de todo esto para la crítica fue que los tipos de conceptos y la representación usada en textos literarios, libros de viajes, memorias, historias y estudios académicos que cubrían un amplio espectro de disciplinas en las humanidades y en las ciencias sociales, podrían analizarse como los medios para comprender las diversas prácticas ideológicas del colonialismo.

El orientalismo, tal y como lo define Said, es una relación de poder, de dominación cultural, el equivalente cultural del colonialismo al que acompañaba. Así pues el orientalismo es un sistema de conocimiento aparente sobre el oriente pero es un sistema en el que 'al Otro' que forma ese oriente nunca se le permite, o se le invita a hablar; el otro oriental es más bien un objeto de la fantasía y de la construcción. Aquí podemos ver cómo en la literatura del XVIII, del XIX e incluso del XX, por ejemplo, el oriente a menudo toma forma de una fantasía colonial sobre placeres prohibidos, fantasías del deseo: desde *Vathek* (1786) de Beckford hasta *Passage to India* (1924) de Forster.

El argumento de Said es que estas fantasías se han creado a partir del mismo tejido discursivo que los relatos etnológicos del 'tipo' nativo: tales conocimientos y representaciones se construyen como parte del sistema completo del discurso colonial. 'Escenas y tipos' (o paisajes y paisanajes) era en realidad una manera común de representar las culturas colonizadas: incluso en la fotografía podemos ver el papel de la fantasía occidental –y muy a menudo especialmente en fotografía colonial, que a veces constituía un tipo de pornografía legítima. Existe un libro titulado *El harén colonial* que ilustra este punto muy acertadamente<sup>4</sup>. Consiste en reproducciones de tarjetas postales que los franceses enviaban a sus amistades y familiares en Francia desde Argelia. Una de las características del Oriente que la imaginación del hombre occidental ha entretenido con asiduidad ha sido la institución del harén. Para los

<sup>4</sup> Alloula, Malek, *Le barem colonial: images d'un sous-érotisme*. Paris, Garance, 1981.

franceses, ir a Argelia, una cultura islámica, implicaba una búsqueda erótica de la experiencia del harén. Por supuesto como no eran musulmanes, casi siempre se les negaba acceso –pero al escribir a casa querían demostrar a sus amistades que realmente habían estado allí, situación muy parecida a la del que envía una postal de la torre Eiffel como muestra de que ha estado en París. Para proporcionar material de este tipo, los fotógrafos montaban un harén artificial en sus estudios y producían postales que supuestamente retrataban ‘el genuino harén’ para que las compraran los visitantes franceses. Lo absurdo de las imágenes lascivas de mujeres desnudas supuestamente en su estado ‘natural’ en el harén queda bien ilustrado en una fotografía de una mujer con el pecho desnudo tomando un café –¡como si a alguien se le pudiera ocurrir ponerse de pie con el pecho desnudo expuesto a una quemadura por accidente! Estas eran imágenes de una cultura producida y construida para conformarse a lo que los occidentales pensaban que era –sin duda manteniendo poca relación con la realidad de la vida argelina.

La cuestión de cómo ‘nosotros’ en occidente construimos y hemos construido conocimientos del ‘Otro’, de otras gentes y otras culturas, constituye la base para lo que se ha dado en llamar ‘teoría del discurso colonial’, que examina la manera en la que se desarrolló un tipo especial de discurso para describir y administrar el terreno colonial. Lo importante de esto era la noción de *tipo* que era la forma primaria de clasificación racial en la primera mitad del siglo XIX. Se consideraba el *tipo* como algo permanente y subyacente a todas las variaciones individuales: se convirtió en una rama de psicología casera para colonos como método o modo de comprender y leer al nativo, que ahora discutimos a través de una metáfora de la imprenta, el ‘estereotipo’ (usado por primera vez metafóricamente en 1850).

La analogía contemporánea sería la manera en que, como las feministas han demostrado, los hombres tradicionalmente han representado y pensado de las mujeres, a pesar de las diferencias individuales entre ellas. Aún así, parece extraordinario hoy en día, que un administrador colonial como Walter Russell Crocker, después de toda una vida en Africa, pudiera escribir lo que sigue en su libro *On Governing Colonies* (Del gobierno de las colonias) (1947):

*Aquí están las cualidades mentales o espirituales que yo encuentro son comunes entre los africanos.... Primero, alegría. El africano medio es incorregiblemente alegre. Lo que para los europeos serían desastres, tal como la ruina económica o la prisión o la enfermedad, a penas si le quita el sueño al africano. Si tiene preocupaciones, se tumba y se duerme. Puede dormir en cualquier lugar y en cualquier postura. Ni siquiera la esclavitud consiguió deprimirle: pronto recobró su buen humor y se procreó. El africano no ha perdido su felicidad. Otra cualidad común es la indiferencia, ‘insouciance’, la ingratitud infantil, la ligereza con la que se toma su propia palabra, dejándole a uno desconcertado. Rara vez se debe a una mala intención calculada. Se trata simplemente de que tiene poco o ningún sentido del tiempo; que para él no cuenta. A pocos africanos les molesta que les bagan esperar. Se ponen a charlar o se duermen como un perro<sup>5</sup>.*

<sup>5</sup> Crocker, W. R. (1947), *On Governing Colonies*. London, George Allen and Unwin, p. 18.

Y continúa de la misma manera.

El relato de Crocker sobre Africa y los africanos demuestra con claridad, creo, que el conocimiento colonial funcionaba a través de estereotipos convenientes más que una comprensión real: se trataba tanto de una proyección occidental sobre el Otro como de conocimiento del Otro, y así, en un sentido podría decirse que nos contaba más sobre el occidental que producía tal conocimiento que sobre el así llamado nativo que se suponía iba a describir.

El énfasis foucauldiano de Said sobre la manera en la que el orientalismo llegó a ser una construcción discursiva, de manera que su lenguaje y su estructura conceptual determinaban lo que podía decirse, concebirse y reconocerse como la verdad, tuvo dos implicaciones teóricas principales.

Primero, *Orientalism* demostró que una construcción cultural podía ser determinante históricamente, y de esta manera ofrecía una alternativa a la auto-devaluación de la crítica marxista en su deferencia para con lo económico. Y aunque la expansión occidental hacia el Este estuvo sin duda determinada por factores económicos, la construcción cultural del orientalismo no fue determinada por éstos; el libro *Orientalism* estableció así una cierta autonomía de la esfera cultural.

La segunda y más controvertida aseveración del libro de Said podría parecer contradictoria con respecto a la primera, esto es que la construcción discursiva del orientalismo era auto-generadora, y que no guardaba ninguna relación con la realidad de su objeto putativo, 'el Oriente'. Lo que importa aquí es que el conocimiento occidental del Otro pueda verse construido como parte del sistema total del discurso orientalista: 'tales textos pueden *crear* no sólo conocimiento sino también la propia realidad que parecen describir' (p. 94). Este conocimiento no guarda una relación necesaria con lo real en absoluto.

Es por esta razón que no hay una *alternativa* a la construcción occidental del Oriente, no hay un Oriente 'real', porque el propio Oriente es un concepto orientalista. El orientalismo, según Said, es simplemente 'un tipo de proyección y deseo occidental de gobernar sobre el Oriente' (p. 95). Este ha sido el aspecto más disputado de su tesis y el más difícil de aceptar para la gente. A la vez, y en el peor de los casos, ha sido el que ha permitido una cierta falta de especificidad histórica. Después de todo, si el discurso orientalista es una forma de fantasía que no puede decir nada sobre la realidad, mientras que al mismo tiempo su presión determinante cultural significa que los occidentales no pueden hacer otra cosa que usarlo, entonces cualquier obligación de interesarse por las condiciones reales del colonialismo se puede descartar sin problemas. Así pues, el análisis del discurso colonial ha significado que hemos aprendido mucho sobre las fantasmagorías del *discurso* colonial, pero al mismo tiempo y por definición no nos ha dejado conocer las circunstancias reales y las culturas que se suponía que tal discurso describiría, analizará o controlaría.

Es por esta razón que el énfasis de Said en la cuestión de *representación* se ha equilibrado necesariamente con una atención a la realidad que esa representación ignoraba o excluía, la historia del subalterno, tanto en términos de la historia objetiva del subalterno o la de grupos dominados o marginados, 'contrahistorias', y en

términos de la experiencia subjetiva de los efectos del colonialismo y la dominación, un área investigada memorablemente por uno de los padres fundadores de la crítica poscolonial, Franz Fanon. Fanon era de la Martinica, estudió psiquiatría en París y trabajó de psiquiatra en Argelia durante la Guerra de Independencia de Argelia, y como resultado de esa experiencia escribió su libro más famoso, *The Wretched of the Earth* (Los condenados de la tierra)<sup>6</sup>.

La revisión más productiva de la obra de Said por lo tanto se ha enfocado en la cuestión de la representación, pero mediada por un análisis de contra-historias o de los efectos del colonialismo en los sujetos coloniales y en las formas de su subjetividad. Homi K. Bhabha se enfrentó rápidamente a la dirección totalizadora del argumento de Said en *Orientalismo*<sup>7</sup>. Bhabha argüía que Said presumía con demasiada facilidad una intención inequívoca por parte de occidente –o sea que el orientalismo como un tipo de proyección y deseo occidental de gobernar sobre el oriente– siempre se daba a través de producciones discursivas. Para decirlo de otro modo, Bhabha se concentró en el aserto de Said que el conocimiento orientalista siempre funcionaba con éxito cuando se ponía en práctica. La magnífica contribución de Bhabha fue demostrar que el discurso colonial operaba no sólo como una construcción instrumental de conocimiento sino también según los protocolos ambivalentes de la fantasía y el deseo. Ambivalencia es una palabra clave para Bhabha, y la toma prestada del psicoanálisis donde se usó por primera vez para significar una fluctuación continua entre querer algo y su opuesto (también ‘atracción y repulsión simultáneas hacia alguna cosa, persona o acción’). En resumen, lo que Bhabha hizo en términos teóricos fue añadir psicoanálisis al análisis foucauldiano de Said.

Bhabha más adelante ha extendido su idea de una ambivalencia constitutiva que reside en el meollo de la producción discursiva colonial, una ambivalencia acentuada al aparecer en un contexto no-europeo. A través de una serie de análisis Bhabha ha demostrado las maneras en las que el discurso colonial europeo –tanto si se trata de un decreto de gobierno, informes de oficiales de distrito, o narraciones de misioneros– está de hecho descentrado de su posición de poder y autoridad. A veces esto ocurre al adquirir una hibridez creciente cuando está situado en un contexto colonial, cuando está estratificado en contraste con otras culturas, otras veces a través de la explotación a manos de los colonizados mismos de sus evidentes equivocaciones y contradicciones que son totalmente aparentes en los criterios más hostiles y desafiantes de su entorno ajeno.

Un ejemplo del tipo diferente de marco de referencia que la cultura occidental recibe cuando se traduce a diferentes contextos sería la ilustración que Bhabha hace de un misionero cristiano tratando de enseñar a los indios de religión hindú algo sobre la comunión cristiana: al misionero le desconcierta profundamente ver que los hindúes vegetarianos reaccionan horrorizados ante la idea de comerse el cuerpo de Cristo y beberse su sangre. De repente es la cultura blanca inglesa la que se traiciona a sí misma y el misionero inglés quien se convierte en un vampiro caníbal.

<sup>6</sup> Fanon, Frantz (1961), *Les Damnés de la terre*. Paris, Maspero.

<sup>7</sup> Bhabha, Homi (1994), *The Location of Culture*. London, Routledge.

Para poner un ejemplo literario de cómo opera este tipo de ambivalencia podemos volver a la cita de *Heart of Darkness* de Conrad que empezaba:

*La conquista de la tierra, que significa en gran parte quitársela a los que tienen un color diferente o la nariz un poco más aplastada que nosotros, no es algo agradable cuando se mira de cerca.*

Aquí Conrad parece ser un crítico del colonialismo sin remordimiento alguno, particularmente en sus brutales aspectos económicos; pero continúa:

*Lo que la redime es solamente la idea. Una idea detrás de ella; no una afectación sentimental sino una idea; y una creencia desinteresada en la idea.*

En este momento sugiere que la idea redime la conquista colonial, sin duda la idea imperial de llevar la civilización a los nativos con la que la clase alta inglesa trataba de redimir la explotación económica brutal del colonialismo. De este modo la crítica de Conrad aparenta tener una corta vida –rápidamente parece alinearse con los nobles caballeros en contra de los comerciantes. Pero notemos cómo continúa:

*una creencia generosa en la idea –algo que uno puede erigir, e inclinarse ante ello (o reverenciar), y a lo que se le ofrece un sacrificio...*

De repente, la noble idea se ha convertido en un fetiche, y los nobles caballeros imperialistas están adorándolo como los así llamados salvajes cuyas prácticas de adoración al fetiche son exactamente a quienes ‘la idea imperial’ se supone que va a iluminar y transformar. En estas pocas frases, Conrad sugiere no un deseo de gobernar sobre otras culturas, sino una profunda ambivalencia sobre los motivos de los colonialistas –tanto los de los nobles caballeros como los de los comerciantes. Es este aspecto de la escritura colonial el que Bhabha nos ha hecho reconocer con gran éxito.

Por su parte, Gayatri Chakravorty Spivak se ha interesado más en enfatizar, contra Said, la posibilidad de contra-conocimientos tales como los que se construyen alrededor de los criterios de la revista *Subaltern Studies* (Estudios subalternos)<sup>8</sup>. El deseo del historiador anti-colonial de hoy es recuperar una historia subalterna que re-escribe el relato recibido tanto el de los académicos colonizadores como el de la élite nativa gobernante, una historia de los excluidos, de los que no tienen voz, de aquellos que anteriormente y en el mejor de los casos eran sólo el objeto del conocimiento y la fantasía colonial. Spivak busca analizar los efectos de la violencia colonial y de la negación de la subjetividad sobre la subjetividad.

También llama la atención en particular sobre ejemplos de historias que aún hoy los historiadores revisionistas continúan ignorando, particularmente sobre las que tratan de las mujeres nativas subalternas. Estas mujeres fueron sometidas a lo que hoy se

<sup>8</sup> Spivak, Gayatri Chakravorty (1987), *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York, Methuen.  
 — (1993), *Outside in the Teaching Machine*. London, Routledge.

llama una 'doble colonización' –o sea, en primer lugar en la esfera doméstica el patriarcado de los hombres, y después en la esfera pública el patriarcado del poder colonial. Esto ha llevado a hacer comparaciones interesantes entre el patriarcado y el colonialismo. Spivak argumenta que la mujer subalterna, tomada siempre como objeto del conocimiento por los gobernantes coloniales e indígenas que son igualmente masculinistas, es sobre quien se escribe, se discute y se legisla, pero no a quien se le permite una posición discursiva desde la que ella misma pueda hablar. Por lo tanto ella tiende a estar ausente de los archivos documentales, y escribir su historia implica por necesidad una particular labor de búsqueda o, si pensamos en el caso de la novela de Toni Morrison *Beloved*, un esfuerzo particular de imaginación.

Este enfoque en los tipos de exclusión producidos no sólo por el propio colonialismo sino incluso por formas contemporáneas de comprensión es típico del interés más general de Spivak por lo que ella considera que es la continua violencia que se practica en el ejercicio de formas de pensamiento occidentales sobre el oriente. De igual importancia es que Spivak haya asumido como suya y con gran éxito la causa de grupos minoritarios excluidos o ignorados por las prácticas académicas contemporáneas, particularmente las feministas. Es típico de la constante naturaleza cuestionadora de su obra, sin embargo, que se haya interesado recientemente por una interrogación, a su modo de ver, de la creciente conversión en artículo de consumo de la propia categoría de 'marginalidad'. El síndrome de 'yo soy más marginal que tú'.

Estas mismas posturas han sido elaboradas y desarrolladas por un buen número de críticos, pero sería acertado decir que Said, Bhabha y Spivak constituyen la sagrada trinidad del análisis del discurso colonial, y tienen que ser reconocidos de modo preliminar por cualquiera que trabaje en este campo. Mientras que se ha dado un crecimiento notable, incluso increíble, de críticos que investigan esta área, una tendencia creciente ha sido la de producir nuevo material de archivo, lo cual supone sin duda una actividad importante, pero no ha venido acompañada de mucho desarrollo de los parámetros establecidos por Said y otros.

El mayor desafío ha venido de la mano de críticos y críticas como Chandra Talpade Mohanty, Benita Parry o Aijaz Ahmad, quienes han criticado un cierto textualismo e idealismo eurocéntrico en el análisis del discurso colonial, según alegan, que se da a costa de la investigación histórica materialista. Aunque estas objeciones tienen su lógica, puede argumentarse que también implican una forma de error de categoría: la investigación de la construcción discursiva del colonialismo no busca sustituir o excluir otras formas de análisis, como pueden ser el histórico, geográfico, económico, militar o político –y de hecho ha habido un buen número de estudios de colonialismo de estos tipos.

La contribución de la crítica poscolonial es la de proporcionar un marco significativo para ese otro trabajo enfatizando que todas las perspectivas sobre el colonialismo comparten y deben operar con un medio discursivo común: el lenguaje usado para regular o analizar el colonialismo no es transparente, inocente o meramente instrumental.

La crítica poscolonial puede, por lo tanto, contemplar la amplia variedad de textos de colonialismo como algo más que documentación o 'evidencia', y también enfatizar

las maneras en las que el colonialismo se trataba no sólo de una actividad militar o económica, sino de formas de conocimiento permeadas que, si permanecieran no contestadas, podrían seguir siendo las mismas que usamos para tratar de comprender el mismo colonialismo. Aquí tenemos la explicación última de 'el efecto de alienación' del lenguaje de la crítica poscolonial. Porque en este momento llegamos a la difícil e incómoda posibilidad de considerar que todo conocimiento occidental, directa o indirectamente, es una forma de discurso colonial. Por esta razón una de las tareas más importantes del poscolonialismo debe ser la producción de una 'etnografía crítica de occidente', un análisis de la historia de occidente perseguida por el espectro de los excesos de su propia historia.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alloula, Malek, *Le barem colonial: images d'un sous-érotisme*, Paris, Garance, 1981.
- Bhabha, Homi, *The Location of Culture*, London, Routledge, 1994.
- Conrad, Joseph, *Youth: A Narrative, and Two Other Stories*, London, J.M. Dent, 50-1. 1923.
- Crocker, W. R., *On Governing Colonies*, London, George Allen and Unwin, 1947.
- Eagleton, Terry, *Exiles and Emigrés: Studies in Modern Literature*, London, Chatto and Windus, 1970.
- Fanon, Frantz, *Les Damnées de la terre*, Paris, Maspero, 1961.
- Robert J.C. Young, *The Idea of English Ethnicity*, Oxford and Malden, Mass., Blackwell, 2008.
- , *Postcolonialism: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- Said, Edward W., *Orientalism: Western Representations of the Orient*, London, 1978.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, New York, Methuen, 1987.
- , *Outside in the Teaching Machine*, London, Routledge, 1993.