

*¿Qué es el pensamiento poscolonial?*

# Achille Mbembe



Entrevista realizada por **Olivier Mongin**, **Nathalie Lempereur** y **Jean-Louis Schlegel**.  
Traducción y notas de **Anaëlet Pons**.

¿Podría presentarnos esa escuela de pensamiento denominada «poscolonial»? Está presente en África, en la India, en Gran Bretaña, en Australia, en los Estados Unidos, pero no tanto en Francia. ¿Podría presentarnos sus elementos sustanciales, sus referentes? ¿En qué se distingue, en particular, de otras reflexiones antioccidentales o tercermundistas?



La configuración intelectual conocida en el mundo anglosajón con el término de «estudios poscoloniales» o de «teoría poscolonial» se caracteriza por su heterogeneidad, así que es difícil resumir en pocas palabras cuál pueda ser su originalidad. Quizá sea necesario comenzar precisando que no tiene mucho que ver con la caricatura que el coro de los arrepentidos hizo del «tercermundismo» en Francia. Se trata, en verdad, de un pensamiento cuyos orígenes son variados, que dista mucho de ser un sistema porque, en gran parte, se construye a sí mismo conforme se desarrolla. Por esta razón, en mi opinión, se exagera cuando se lo tilda de ser una «teoría». Por una parte, es tributario a la vez de las luchas anticoloniales y antiimperialistas y, por otra, es heredero de la filosofía occidental y de las disciplinas constitutivas de las humanidades europeas. Es por eso un pensamiento fragmentado —y es ahí en donde radica su fuerza, pero también su debilidad. A pesar de su fragmentación, es posible destacar algunas de sus formas de razonamiento o algunos argumentos característicos de esta corriente de pensamiento, cuya contribución a una lectura alternativa de nuestra modernidad es considerable.

En primer término, mencionaré la crítica, no de Occidente *per se*, sino de los efectos de ceguera y crueldad inducidos por una determinada concepción —diría colonial— de la razón, del humanismo y del universalismo. Esta crítica es distinta de aquella otra que las corrientes existencialistas, fenomenológicas y postestructuralistas plantearon en la Francia de la posguerra. Ciertamente, la preocupación principal gira en torno a la problemática de la autocreación y el autogobierno. Pero su planteamiento no se inscribe enteramente en la

problemática de la «muerte de Dios» tal como la presentó Nietzsche. Se sitúa, sobre varios planos, en torno a la idea sartreana «del hombre sin Dios» que ocupa el vacío dejado por el «Dios muerto», sin asumir el tema foucaultiano según el cual dado que ha «muerto Dios, el hombre también fenecerá».

En cambio, pone el acento sobre dos cosas. En primer lugar, descubre tanto la violencia inherente a una idea particular de razón como la fisura que, en las condiciones de la colonización, separa al pensamiento ético europeo de sus decisiones prácticas, políticas y simbólicas. En efecto, ¿cómo reconciliar la proclamada fe en el hombre con la ligereza con la que se sacrifican la vida y el trabajo de los colonizados, así como su mundo de significados? Es, por ejemplo, la cuestión que plantea Aimé Césaire en su *Discurso sobre el colonialismo*<sup>1</sup>.

Por otra parte, el pensamiento poscolonial hace hincapié en el porvenir de la humanidad, en esa que habrá de emerger una vez que se hayan suprimido las figuras coloniales del ser inhumano y de la diferencia racial. Esta esperanza en la llegada de una comunidad universal y fraternal se encuentra muy próxima al pensamiento judío, al menos tal como se da en Ernst Bloch e incluso en Walter Benjamin —al menos en su dimensión político-teológica.

Dicho esto, la crítica poscolonial se desarrolla en varios planos. Por una parte, deconstruye, como hizo Edward Said en *Orientalismo*, la prosa colonial, es decir, la articulación mental, las representaciones y formas simbólicas que sirven de infraestructura al proyecto imperial. Desenmascara también la fuerza que tiene esta prosa para falsificar —es decir, el conjunto de falsedades y el peso de sus funciones de fabulación sin las cuales el colonialismo se habría malogrado, entendido como configuración histórica de poder. De ese modo, aprendemos cómo lo que era válido para el humanismo europeo aparecía en las colonias bajo la figura de la duplicidad, del doble lenguaje, de una realidad parodiada.

De hecho, la colonización no dejó de mentirse a sí misma y con respecto a los otros. Co-

Achille Mbembe, «Qu'est-ce que la pensée postcoloniale?» (Entrevista con A. Mbembe, por O. Mongin, N. Lempereur y J.-L. Schlegel, publicada en *Esprit*, núm. 330, diciembre de 2006, págs. 117-133).

1. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid, Akal, 2006.

2. *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Schapire editor, 1974.

3. «Reflexiones sobre el racismo», en *El mundo fragmentado*, Buenos Aires, Altamira, 1993, págs. 23-34. En concreto, Castoriadis señala: «Una faceta del odio al otro, en tanto que otro, es inmediatamente comprensible; se puede decir que es el reverso del amor propio, del investimento del yo. Poco importa la falacia que implica, el silogismo del sujeto frente al otro es siempre el de "si afirmo el valor de A, debo también afirmar el no-valor de no-A". Evidentemente, la falacia consiste en que el valor de A excluye cualquier otro: A (lo que soy) vale —y lo que vale es A. Lo que en el mejor de los casos es inclusión o pertenencia (A como parte de los objetos que tienen un valor), se convierte falazmente en equivalencia o representatividad. A es el tipo mismo de los que valen».

4. El término necropolítica es desarrollado por Mbembe en «Necropolítica», en Enwezor, Okwui (edit.), *Lo Desacogedor. Escenas fantasma en la sociedad global*, Sevilla, Fundación BIACS, 2006. El concepto parece emparentarse tanto con el de biopolítica de Michel Foucault (*Nacimiento de la biopolítica*, México, FCE, 2007) como con el de *Homo sacer* de Giorgio Agamben (*Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 1998).

mo explica muy acertadamente Frantz Fanon en *Piel negra, máscaras blancas*<sup>2</sup>, los procedimientos de *racialización* del colonizado constituyen el motor de esa economía de la mentira y de la doblez. En efecto, para el pensamiento poscolonial, la raza constituye la región salvaje del humanismo europeo, su bestia. Si tomáramos prestados los términos que emplea Castoriadis al tratar el racismo, diríamos que la bestia dice algo así como: «Mi única posesión es lo que valgo, pero no soy valioso por mi mismo si los otros, como tales, tampoco valen nada»<sup>3</sup>.

Así pues, el pensamiento poscolonial se esfuerza en desmontar la osamenta de la bestia, en desalojarla de los lugares en los que habita. Más radicalmente, se plantea la cuestión de qué significa vivir bajo el régimen de la bestia, de qué vida se trata y de qué tipo de muerte merece. Pone de manifiesto que en el humanismo colonial europeo hay algo que es necesario denominar el autoodio inconsciente. El racismo en general y el racismo colonial en particular constituyen la transferencia, sobre el otro, de este autoodio.

Existe un segundo nivel de la crítica poscolonial del humanismo y el universalismo europeos que se podría calificar de biopolítica, en el caso de que el término no hubiera dado lugar a tantos malentendidos. En efecto, la Europa que se experimentaba en la colonia (y antes de ella en la «plantación» bajo el régimen de la esclavitud), una cara que se volvió poco a poco familiar, dista mucho de ser la de la libertad, la igualdad y la fraternidad. El tótem que los colonizados descubren tras la máscara del humanismo y el universalismo no sólo es el de alguien que por lo común es sordo y ciego. Es sobre todo un sujeto caracterizado por el deseo de su propia muerte, pero una muerte que pasa necesariamente por la de los otros; una muerte delegada.

Además, se trata de un sujeto a cuyos ojos el derecho no tiene nada que ver con la justicia, sino que es más bien una determinada forma de provocar la guerra, de conducirla y hacerla perdurable. Es finalmente un sujeto pa-

ra quien la riqueza no es más que un medio de ejercer el derecho sobre la vida y la muerte de los otros. En suma, se podría decir del pensamiento poscolonial que no es una crítica del poder en el sentido que se le da habitualmente, sino de la fuerza —una fuerza que es incapaz de transformarse. Una vez más, es Fanon quien mejor da cuenta de esta especie de fuerza necropolítica que, al transitar por la ficción, se convierte en enferma de vida; o mejor aún una fuerza que, en un acto de reversión permanente, toma la muerte por la vida y la vida por la muerte<sup>4</sup>. Por eso, la relación colonial oscila constantemente entre el deseo de explotar al otro (situado como racialmente inferior) y la tentación de eliminarlo, de exterminarlo.

La tercera característica del pensamiento poscolonial es ser un pensamiento enmarañado, concatenado. Es algo que, en particular, pone de manifiesto su crítica de la identidad y de la subjetividad. Desde esta perspectiva, se opone a una determinada ilusión occidental según la cual el sujeto no existiría sin una remisión circular y permanente a sí mismo, a la esencial e inagotable singularidad. Por el contrario, este pensamiento subraya el hecho de que la identidad se origina en la multiplicidad y en la dispersión; que el reenvío a sí mismo no es posible más que en el cruce, en el intersticio entre la marca y su opuesto, en la co-constitución. Bajo tales presupuestos, la colonización ya no aparece como una dominación mecánica y unilateral que fuerza al sujeto pasivo al silencio y a la inacción. Por el contrario, el colonizado es un individuo vivo, hablante, consciente, que actúa, cuya identidad es el resultado de un triple movimiento de fractura, de borrado y de propia reescritura.

Por lo demás, como sugirió el mismo Gandhi, la universalización del imperialismo no sólo se explica por la violencia de la coerción. Es también una consecuencia del hecho de que muchos colonizados aceptaron, por razones más o menos válidas, pasar a ser cómplices conscientes de una fábula que les sedujo en varios sentidos. Tanto la identidad del

colonizado como la del colonizador se forman en el punto de intersección entre la elipsis, el desmarque y la reasunción. El pensamiento poscolonial se esfuerza en analizar este extenso campo de ambivalencia y las razones estéticas que hay tras esa confusión, sus efectos paradójicos.

Quizá sea el momento de indicar que, en el pensamiento poscolonial, la crítica del humanismo y del universalismo europeos no es un fin en sí misma. Se emprende con el objeto de abrir el camino para interrogarse sobre la posibilidad de una política sobre nuestro semejante. El requisito de esta política del semejante es el reconocimiento del otro y de su diferencia. Creo que esta inscripción en el futuro, en la búsqueda interminable de los nuevos horizontes del hombre por medio del reconocimiento de los otros como fundamentalmente hombres, es un aspecto de este pensamiento que se olvida demasiado a menudo. Ahora bien, es constitutiva de la búsqueda de Fanon, del Senghor de la *Obra poética*<sup>5</sup> mientras estaba preso en un campo alemán (el Front-Stalag 230), de las meditaciones de Edward Said al final de su vida o, más recientemente, de las consideraciones de Paul Gilroy sobre la posibilidad de una convivencia adecuada en un mundo ya multicultural<sup>6</sup>. Encontramos ese mismo acento en una gran parte del pensamiento afroamericano, enfrentado como está, por otra parte, a la dificultad de reapropiarse de la herencia de esclavitud y racismo, reordenándola al servicio de la resistencia de los dominados sin caer, no obstante, en trampa de la racialización y de la glorificación de la raza.

Un último punto. Lo que constituye la fuerza política del pensamiento poscolonial es que se inscribe en las luchas sociales históricas de las sociedades colonizadas y, en particular, su relectura de la praxis teórica de los llamados movimientos de liberación. Es, pues, un pensamiento que, en varios aspectos, cree aún en aquel postulado según el cual no hay más enseñanza que aquella que nos encamina a transformar el mundo. Es una forma de pensar que remite al sujeto-ser, al ser-para-sí, a la mane-

ra en que la dialéctica amo-esclavo y colono-indígena puede superarse. Por último, si bien el pensamiento poscolonial hoy en día es cosa de las instituciones académicas anglosajonas y de los intelectuales de lengua inglesa, tampoco hemos de olvidar que esta corriente se inspiró ampliamente en un pensamiento en lengua francesa. Ya he mencionado a Fanon, a Césaire, a Senghor y podría haber añadido a Édouard Glissant y a otros<sup>7</sup>. En la actualidad, hay algunas obras en la literatura africana francófona que forman parte de los textos canónicos de la crítica poscolonial. Pero es necesario añadir a esto la influencia de los pensadores franceses de la alteridad como Merleau-Ponty, Sartre, Levinas y otros; o también lo que el pensamiento poscolonial debe a los análisis de Foucault, de Derrida e incluso de Lacan. Se trata pues de una reflexión que está, en varios sentidos, muy cerca de un determinado planteamiento de reflexión francés. La paradoja es que debido a su insularidad cultural y al narcisismo de sus élites, Francia se descolgó por sí misma de esos nuevos rumbos del pensamiento mundial. Desafortunadamente, parece como si no hubiera estrictamente nada que salvar de la tradición crítica francesa de posguerra, a pesar de que es evidente que ocupó un lugar central no sólo en relación con el fenómeno del nazismo, sino también con respecto al hecho colonial. Ocurre como si el acontecimiento colonial perteneciera a otro tiempo y a otro lugar, como si no tuviéramos nada que aprender con respecto a cómo comprendemos nuestra propia modernidad, la ciudadanía, la democracia e incluso el desarrollo de nuestra humanidad. En suma, a Francia le resulta difícil no hablar de sí misma. La reflexión francesa contemporánea ya no sabe cómo hablar del otro, y menos aún al otro. Prefiere, en la senda de la buena genealogía colonial, hablar en lugar del otro, con los resultados catastróficos que conocemos, como ocurrió recientemente con ocasión del debate surrealista sobre los beneficios de la colonización o con los motines en los suburbios.

7. Sobre Glissant véase, por ejemplo, *Tratado del todo-mundo*. Barcelona, El Cobre, 2006.

5. *Obra poética*. Madrid, Cátedra, 1999.

6. *Postcolonial Melancholia*. Nueva York, Columbia University Press, 2005.

## Una salida del tercermundismo

*¿Se puede articular de algún modo la globalización y el pensamiento poscolonial?*



Podemos decir que el pensamiento poscolonial es, en varios aspectos, un pensamiento de la globalización aunque, en sus inicios, no utilizara este término. En primer lugar, pone de manifiesto que casi no existe separación entre la historia de la nación y la del imperio. El Napoleón que restablece la esclavitud y Toussaint Louverture, el representante de la revolución de los derechos humanos, constituyen las dos caras de la misma nación y el mismo imperio colonial. El pensamiento poscolonial muestra cómo el propio colonialismo fue una experiencia planetaria y contribuyó a la universalización de las representaciones, de las técnicas e instituciones (caso del Estado-nación, e incluso de la mercancía en sus versiones modernas). Nos dice que, esencialmente, este proceso de globalización, lejos ser de dirección única, fue paradójico, lleno de toda clase de ambigüedades.

Por otra parte, por lo que se refiere al Atlántico, la «colonia» viene a añadirse a otra formación de poder que es la de la «plantación», unidad central de una edad previa que se podría denominar la edad de la protoglobalización. La crítica poscolonial pone de manifiesto que nuestra modernidad global debe pensarse mucho antes del siglo XIX, a partir de ese período en el que la mercantilización de la propiedad privada se produce en conexión con la de las personas, en el momento de la trata de esclavos. La edad de la trata atlántica es también la de las grandes migraciones, aunque sean forzadas. Es la edad de la mezcla impuesta de las poblaciones, de la escisión creativa en torno a la cual surge el mundo criollo de las grandes culturas urbanas contemporáneas.

Es también la edad de las grandes experiencias planetarias. Como muestra Paul Gilroy en *The Black Atlantic*<sup>8</sup>, o también historiadores como Peter Linebaugh y Marcus Rediker<sup>9</sup>, es el momento en el que grupos de hombres, arrancados de la tierra, de su sangre y de su suelo,

aprenden a imaginar comunidades más allá de los vínculos de aquel suelo, abandonan la comodidad de la repetición e inventan nuevas formas de movilización y solidaridad transnacionales. Antes de que las colonias se conviertan en los grandes laboratorios de la modernidad en el siglo XIX, la «plantación» ya prefigura una nueva conciencia del mundo y de la cultura.

Junto a estos factores históricos, existen otros niveles de articulación de naturaleza teórica. En concreto, me refiero al diálogo que une al pensamiento poscolonial con el pensamiento afroamericano procedente de los Estados Unidos, y del Caribe en particular. Este pensamiento afroamericano es un pensamiento del cruce y el entrelazamiento. Defiende que uno no puede reclamar verdaderamente ser parte del mundo más que cuando, por fuerza, está ante otros, con otros. Por consiguiente, «reencontrarse uno mismo» es «salir en primer lugar de sí», salir de la noche de la identidad, de las lagunas de mi pequeño mundo. Aquí tenemos, pues, una manera de leer la globalización que se basa en la afirmación radical del grosor de la proximidad, del desplazamiento, o incluso de la dislocación. En otros términos, la conciencia del mundo nace de la actualización de lo que era ya posible en mí, pero que se materializa por medio de mi encuentro con la vida de otros, por mi responsabilidad respecto a la vida de otros y a mundos al parecer alejados y, sobre todo, a gente con quien al parecer no tengo ningún vínculo —los intrusos.

*¿En qué medida la situación histórica y política explica el desarrollo de esta corriente? No parece casual que este movimiento aparezca tras el fracaso de los Estados-nación poscoloniales. Me pregunto si el problema actual no será el de reconstruir la política.*



Esa cuestión requiere una respuesta amplia. Podemos decir que hay tres momentos centrales en el desarrollo del pensamiento poscolonial. El momento inicial es el de las luchas anticoloniales. Estas luchas vienen precedidas y están acompañadas por toda

8. *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. Londres, Verso, 1993.

9. *La hidra de la revolución: marinos, esclavos y campesinos en la historia oculta del Atlántico*. Barcelona, Crítica, 2005.

una reflexión de los colonizados sobre sí mismos -reflexión sobre las contradicciones que proceden de su doble estatuto de «indígenas» y de «sujetos» en el seno del Imperio; examen de las fuerzas que permiten resistir a la soberanía colonial; debates en torno a las relaciones entre los factores de «clase» y de «raza». Así pues, el discurso de aquel momento se articulaba en torno a lo que se podría llamar la política de autonomía, es decir, utilizando los términos de Vincent Descombes, la posibilidad «de decir yo», «de actuar por sí mismo», de dotarse de una voluntad ciudadana y de participar, así, en lo universal<sup>10</sup>. Dentro de la tradición africana y de la diáspora de lengua francesa, Césaire, Fanon, Senghor y muchos otros, incluidos novelistas y gentes de acción (sindicalistas, líderes políticos), fueron quienes escribieron los textos canónicos de aquel período.

A continuación, viene un segundo momento que situaría en torno a los años ochenta. Es el momento de la gran hermenéutica (*high theory*), cuyo punto álgido es la publicación por Edward Said de su obra maestra, *Orientalismo* —que prolonga y aclara algunos años más tarde en *El mundo, el texto y el crítico* y luego en *Cultura e Imperialismo*<sup>11</sup>. En efecto, es Edward Said, un palestino apátrida, quien coloca las primeras bases de lo que pasará a ser con el tiempo la «teoría poscolonial», comprendida, esta vez sí, como una forma alternativa de saber sobre la modernidad y como una disciplina académica de pleno derecho. Uno de las contribuciones decisivas de Said es poner de manifiesto, contra la *doxa* marxista del momento, que el proyecto colonial no era reducible a un simple dispositivo económico-militar, sino que estaba basado en una infraestructura discursiva, en una economía simbólica, en todo un aparato de conocimientos cuya violencia era tanto epistémica como física. El análisis cultural de la infraestructura discursiva e incluso de la imaginación colonial se convertirá bien pronto en el objeto propio de la teoría poscolonial y suscitará críticas severas por parte de los intelectuales de

tradición marxista e internacionalista como Aijaz Ahmed<sup>12</sup>, Chandra Talpade Mohanty<sup>13</sup> o también Benita Parry<sup>14</sup>.

En el contexto de la India, otros tres pensadores contribuirán a ensanchar la brecha abierta por Said. Se trata en primer lugar de Ashis Nandy<sup>15</sup> y su idea de que el colonialismo fue, sobre todo, un asunto psíquico y que, en este sentido, la lucha contra el colonialismo fue a la vez una lucha material y mental (*mental war*). Además, señalaba que la resistencia al colonialismo —y al nacionalismo, que fue su corolario— siempre se vio constreñida a operar en los términos previamente definidos por Occidente. Mucho antes que otros, es Nandy quien facilita la difusión de Fanon en la India. Al mismo tiempo, introduce el psicoanálisis en el discurso poscolonial abriendo a la vez un diálogo entre esta corriente de pensamiento y la *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer<sup>16</sup>. Por otra parte, tenemos a Gayatri Chakravorty Spivak, universitaria de origen indio, traductora de Jacques Derrida (de su *Gramatología*), autora de un famoso texto que se ha convertido en un clásico, «¿Puede hablar el subalterno?»<sup>17</sup>, y de una recopilación titulada *Critique of Postcolonial Reason*<sup>18</sup>. Luego está finalmente Homi Bhabha, editor de la obra colectiva *Nation and Narration*, comentarista de Fanon y autor de *El lugar de la cultura*<sup>19</sup>.

Fue también durante los años 1980-1990 cuando comenzaron a estrecharse los lazos entre, por una parte, el pensamiento poscolonial y, por otra, diversas corrientes con genealogías particulares. Baste citar dos casos, cuya virtud es ofrecer una base historiográfica a lo que, hasta entonces, consistía sobre todo en un análisis de textos literarios. En primer lugar, los estudios subalternos, corriente de reflexión histórica nacida en la India y que desarrolla una crítica de la historiografía nacionalista y anticolonial intentando al mismo tiempo recuperar las voces y capacidades históricas de los vencidos en la descolonización (campesinos, mujeres, la casta de los intocables, los marginados, los subalternos) por me-

10. *Le Complément de sujet: Enquête sur le fait d'agir de soi-même*. Paris, Gallimard, 2004.

11. *Orientalismo*. Barcelona, Debate, 2002; *El mundo, el texto y el crítico*. Barcelona, Debate, 2004; *Cultura e Imperialismo*. Barcelona, Anagrama, 1996.

12. *In Theory: Classes, Nations, Literatures*. Londres, Verso, 1992.

13. Mohanty, Chandra Talpade; Russo, Ann y Torres, Lourdes (eds.) *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington e Indianapolis, Indiana UP, 1991. De ese volumen procede el texto de Mohanty «Bajo la mirada occidental: la investigación feminista y los discursos coloniales», *Nerter: Revista dedicada a la literatura, el arte y el conocimiento*, núm. 2 (2000-2001), págs. 46-49.

14. En cuanto a Benita Parry, se puede citar, por ejemplo, *Postcolonial Studies: A Materialist Critique*. Londres, Routledge, 2004.

15. *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism*. Delhi, Oxford UP, 1983.

16. La última edición de esta obra apareció en Madrid, Trotta, 2006.

17. *Revista Colombiana de Antropología*, núm. 39, 2003, págs. 297-364.

18. *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge/Londres, Harvard UP, 1999.

19. *Nation and Narration*. Londres-Nueva York, Routledge, 1990 (la introducción está traducida: «Narrando la nación», en Fernández Bravo, Alvaro (comp.), *La invención de la Nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Buenos Aires, Manantial, 2000, págs. 211-219); *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002.

20. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, Princeton UP, 2000.

dio de una revisión y de una relectura selectiva del marxismo (véase, en particular, el volumen de Dipesh Chakrabarty *Provincializing Europa*<sup>20</sup>). Dado el peso concedido a los «sin voz» y «sin poder», buena parte de la inspiración teórica inicial de la escuela de los estudios subalternos procede de Gramsci. Pero la «traducción» de Marx a los contextos y a las lenguas no europeos tiene por objeto comprender por qué, en la India, la lucha anticolonial no desembocó en una transformación radical de la sociedad, sino en una especie de «revolución pasiva» caracterizada por el retorno del «comunalismo», es decir, en última instancia, supone recurrir a la figura de la antinación.

Por otra parte, hay un pensamiento afroamericano que se desarrolla a orillas del Atlántico y que toma esta formación oceánica y transnacional como eje de su análisis (caso, en particular, del citado Paul Gilroy en *The Black Atlantic*). Esta corriente de pensamiento es propia de los afrobritánicos, de los afroamericanos y los afrocaribeños. Su preocupación central es rescribir las múltiples historias de la modernidad situando su objeto en la encrucijada entre el hecho racial y el factor de clase. En este sentido, este pensamiento afroamericano se interesa tanto por la cuestión de las diásporas como por los procedimientos a través de los cuales los individuos son sometidos a categorías denigrantes que les impiden cualquier acceso a la condición de sujetos dentro de la historia. En particular, esto es lo que ocurre cuando se les confina dentro de una raza.

Desde este punto de vista, W. E. B. Dubois (en su clásico de 1903 *The Soul of Black Folks*) es el pensador afroamericano que mejor analizó los efectos del «sombrio velo del color» en el que quedó confinada la gente de origen africano en el Nuevo Mundo. Alega que tal «velo» no solamente cubría al que se veía obligado a llevarlo, sino que además le hacía irreconocible e incomprendible, sujeto a una «doble conciencia». Es también una corriente de pensamiento muy sensible a temas como los de la «liberación de la mente» y de la memoria a partir de las

condiciones del cautiverio (la religión, la música y las artes *performativas*, en particular), de la problemática de la dispersión (diásporas) y también de lo que Glissant llama la «poética de la relación». La experiencia artística y estética ocupa así un lugar central en las reflexiones de esta corriente. Al pensar sobre las canciones de los esclavos, «viejos cantos misteriosos con los que el alma del esclavo negro hablaba a los hombres», W. E. B. Dubois dice que «quienes caminaban en la oscuridad, en los días antiguos, cantaban cantos de dolor —porque su corazón estaba cansado». Este motivo de la música negra es retomado por Paul Gilroy que lo extiende al análisis del jazz y del reggae.

De este modo, podemos ver que la corriente poscolonial es una constelación intelectual cuya fuerza y debilidad está en su misma fragmentación. Resultado de la circulación de conocimientos entre distintos continentes y a través de distintas tradiciones antiimperiales, es como un río con múltiples afluentes. Para explicar la fuerza que tiene en la academia anglosajona no hay que mencionar solamente la radicalidad de su eclecticismo. Hemos de atender sobre todo al hecho de que la corriente poscolonial llegó a descentrar el cuestionario de las humanidades. Si en el propio corazón de la academia se instalaron otras preguntas y otros conocimientos fue gracias a su insistencia sobre el pluralismo cultural y epistemológico, a su sincretismo antisistemático, a sus síntesis creativas, a su recurso a métodos híbridos, e incluso a sus ideas generalmente inteligentes y fecundas.

El tercer momento se caracteriza por ese hecho central de nuestro tiempo que es la globalización, la extensión generalizada de la forma-mercancía y su influencia sobre la totalidad de los recursos naturales, de las producciones humanas, es decir, sobre la totalidad de lo viviente. Me parece que, en estas condiciones, el texto literario ya no puede ser por sí solo la fuente privilegiada. Más bien, hemos de entender que la reflexión crítica sobre las formas contemporáneas de instrumentalización de la vida puede ganar en radicalidad si está

dispuesta a tomar seriamente estas formaciones del capitalismo, antiguas y recientes, que fueron la esclavitud y la colonización. En efecto, podemos observar cómo, según las reglas del capitalismo colonial, fue constante la negativa a instituir la esfera de lo viviente como un límite a la apropiación económica. La esclavitud fue, por su parte, un método de producción, circulación y distribución de las riquezas basado en el rechazo a institucionalizar algún ámbito, fuera el que fuese, de lo «no apropiable». Bajo todos los puntos de vista, la «plantación», la «fábrica» y la «colonia» fueron los principales laboratorios en los que se experimentó el devenir autoritario del mundo tal como lo vemos hoy.

*No existe una «buena violencia» que debería suceder a una «mala violencia».*

### Reinvención del sujeto

*La era poscolonial sería a la vez la esperanza de salir de un mundo inhumano —con sus consecuencias en términos religiosos— y una época de necesaria reinvención.*



En mi opinión, es un momento de final y de reinvención a la vez, empezando por la reinvención de lo que ha sufrido mayor daño: el cuerpo. Pero es también una época de nuevas luchas. En los contextos de pobreza extrema, de racialización extrema y omnipresencia de la muerte, el cuerpo es el primer afectado y dañado. Fanon ya lo había destacado al final de su primer libro, *Piel negra, máscaras blancas*, cuando se vuelve hacia su cuerpo y compone esta plegaria: «Oh, cuerpo mío, haz de mí, siempre, un hombre que interrogue!».

Por otro lado, como muestra el ejemplo surafricano con el apartheid, podemos reinventar si sabemos mirar a la vez hacia atrás y hacia delante. Ya que, si entendemos que lo que comienza con sangre, con sangre acaba, las oportunidades de reinicio están amenazadas por la presencia de los horrores del pasado. En otros términos, es difícil reinventar cualquier cosa repitiendo simplemente, contra otros, la violencia que antes se infligió sobre uno mismo. No existe una «buena violencia» que automáticamente debería suceder a una «mala violencia»

o de la que debería extraer su legitimidad. Toda violencia, tanto la buena como la mala, siempre viene a consagrar una desunión. Reinventar la política en las condiciones poscoloniales obliga en primer lugar a salir de la lógica de la venganza, sobre todo cuando ésta se reviste de los ropajes del derecho.

Dicho esto, la pugna por abandonar el carácter inhumano de las cosas no nos puede eximir de lo que podríamos llamar la productividad poética de lo religioso. Por lo demás, ¿qué sería África sin lo religioso? Lo religioso representa aquí el recurso imaginario por excelencia. Lo religioso se entiende no sólo en relación con lo divino, sino también como «instancia curativa» y de esperanza, en un contexto histórico donde la violencia afectó no sólo a las infraestructuras materiales, sino también a las infraestructuras psíquicas, a través de la denigración del otro, de la afirmación de que no es nada.

Es este discurso —a veces interiorizado— sobre la nada el que es interpelado por algunas formas de lo religioso, cuya finalidad es procurar que los que estaban de rodillas puedan finalmente «levantarse y caminar». Por consiguiente, la cuestión, a la vez filosófica, política y ética, consiste en saber cómo acompañar este «ascenso en humanidad» —ascenso a cuyo término el diálogo de hombre a hombre vuelve a ser posible y sustituye a las prescripciones de un hombre frente a su objeto.

*Cuando habla de esta capacidad para ser uno mismo, de decir «yo», «de levantarse y caminar», ¿piensa usted a escala individual o de pueblos y entidades colectivas?*



Ambas cosas. Hago referencia a esa tarea que consiste en aprender de nuevo a pensarse uno mismo como fuente universal de sentido. El daño fue infligido tanto a individuos como a comunidades. Las luchas de liberación ponen siempre en escena personalidades que surgen de una comunidad y cuya habilidad consiste en sondear la época que les ha tocado vivir, en estar al acecho, en asumir por cuenta de la comunidad la cues-



ción de «¿cuándo?»). Son personas que interrogan a la noche para entrever el alba y que conducen a la comunidad por el camino del día. Este planteamiento es típico de Martin Luther King, de Nelson Mandela o de Mahatma Gandhi –héroes en quienes el ascetismo revolucionario empieza por un esfuerzo de transformación de sí mismos.

Suráfrica muestra claramente que la prescripción «de levantarse y caminar» va dirigida a todos, a los que fueron oprimidos en el pasado y a sus enemigos. Creer que basta con matar al colono y tomar su lugar para que las relaciones de reciprocidad queden restauradas es sólo una seudoliberación. Suráfrica nos permite entender que esa política de la venganza no hace otra cosa que reproducir el complejo de Caín. No podemos imaginar qué hay más allá de la destrucción y el resentimiento si no nos enfrentamos de forma dolorosa a la cuestión de saber «¿qué hacemos con el enemigo?, ¿quién es mi prójimo?, ¿cómo responder de forma responsable por ambos?». Dicho esto, hay que añadir que el deseo de reconciliación por sí mismo no puede sustituir a la exigencia radical de justicia. Para conseguir que quienes ayer estaban de rodillas e inclinados bajo el peso de la opresión puedan levantarse y caminar, es necesario que se haga justicia. No podemos escapar, pues, a la exigencia de justicia.

*¿Qué piensa de la experiencia de la comisión «Verdad y Reconciliación» en Suráfrica?*



Es el camino que había que tomar. No digo que esté todo hecho. Pero la gente, sean negros o blancos, tenía que ser arrancada de las garras de la mentalidad-perro, de la mentalidad-cerdo y de la mentalidad-canalla tan característica del racismo en general. La piedra angular de la comisión «Verdad y Reconciliación» está ahí, en esa idea de liberarse del autodio y del odio del otro. En efecto, lo que los siglos de racismo habían hecho era conducir a todo el mundo por la estrecha puerta del sepulcro. Después de haber morado junto al sepulcro, era necesario volver de nuevo a la vida.

Lo que aprendemos de la experiencia surafricana es que crear un becerro de oro del hecho de ser una «víctima» en la historia del mundo a menudo obliga a que quien es presa de esa desgracia desee verter sangre, sea de quien sea, y a veces desgraciadamente no la de sus verdugos sino, casi siempre, la de un tercero, no importa quién sea. Eso ocurre porque, para funcionar, el becerro de oro necesita continuos sacrificios y, por consiguiente, el degüello de nuevas víctimas con el fin de satisfacer al dios victimario. En el seno de esta economía, la voluntad de expiación adquiere la forma de la ley del talión y del espíritu de venganza, como en los monoteísmos antiguos. En efecto, en la medida en que lo trascendente nunca se funda sobre la propia muerte, lo sagrado se instituye a través de la muerte sacrificial de cualquier otro.

Eso es lo que se quiso evitar a través de la comisión «Verdad y Reconciliación» de Suráfrica y es lo que distingue la experiencia surafricana de la de un país como Israel. De hecho, los Estados que se definen principalmente como víctimas aparecen a menudo, por eso mismo, como sujetos llenos de odio, es decir, sujetos que nunca pueden dejar de representar la muerte sacrificial, aplicando sobre terceros el conjunto de crueldades de las que ellos mismos fueron, en otro tiempo, víctimas expiatorias.

*En la cuestión de la memoria de las víctimas, ¿hay una especificidad negra, de los negros o de la historia de los negros con relación a la de, por ejemplo, la historia de la India? ¿O, por el contrario, la reflexión supera estas particularidades?*



En primer lugar daré una respuesta de carácter general. Es necesario encontrar una cima suficientemente elevada, un lugar prominente desde el que mirar por encima del «velo». No me parece que en Suráfrica creen que se deba guardar un luto primario, interminable, frente al cual cualquier otro duelo no sería más que un simple asunto de paganos. Tampoco creen que sea necesario negar los sufrimientos de los otros y vaciarlos de todo significado humano con el fin de que se reco-

nozcan los suyos propios. La cuestión de la memoria en Suráfrica no consiste en saber qué sufrimiento humano debe santificarse y cuál no es más que un simple incidente sin valor en la escala de vidas y muertes que realmente cuentan. Todas las vidas y todas las muertes humanas son universales. Y lo que la comisión «Verdad y Reconciliación» nos enseñó es a liberarnos de la adhesión al recuerdo del propio sufrimiento que caracteriza la conciencia de todas las víctimas. Liberarse de este apego es la condición para aprender a hablar de nuevo una lengua humana y, eventualmente, crear un nuevo mundo.

Dicho esto, el apartheid consistía en distinguir completamente a los blancos de todos los otros (negros, indios, mestizos), en crear subdivisiones dentro de cada uno de estos grupos, en traducir estas subdivisiones en instituciones y tecnologías de gobierno específicas para cada grupo, y en convertir todo esto en un espacio geográfico por medio de la creación de bantustanes o de la prohibición de que los negros se convirtieran en ciudadanos. Por lo demás, antes del apartheid (que data de 1948), la ideología colonial se basaba en la convicción de que era necesario hacer la guerra a las «razas inferiores» para conseguir el avance de la «civilización». Así pues, históricamente hubo una manera específica de arrancarles a los negros su humanidad. Pero en el vocabulario surafricano, la «negritud» engloba tanto a los mestizos como a los indios. Es «negro» todo el que no es «blanco». Por tanto, diría que en la Suráfrica contemporánea la cuestión de la memoria se plantea en términos de un pasado doloroso, pero también lleno de esperanza, que los protagonistas intentan asumir como base para crear un futuro nuevo y diferente. Esto supone que se descubra el sufrimiento que se infligió en otro tiempo a los más débiles; que se cuente la verdad, toda la verdad, sobre estos sufrimientos; que el perdón no suponga como contrapartida ocultarla, rechazarla o negarla, es decir, el deseo compartido de un nuevo inicio sobre la base de un reconocimiento mutuo de la hu-

manidad de todos y del derecho de todos a vivir en libertad ante la ley.

Lo sorprendente es que gran parte del trabajo de memoria en curso se lleva a cabo bajo este objetivo. Se traduce, por ejemplo, en el entierro adecuado de los restos de quienes fallecieron luchando, en el levantamiento de estelas funerarias en los lugares en donde cayeron, en la consagración de rituales religiosos que mezclan lo cristiano con lo tradicional y que están destinados «a curar» la cólera y el deseo de venganza en los supervivientes, en la creación de numerosos museos y parques destinados a celebrar la común humanidad de todos, en la efervescencia de las artes y, sobre todo, en la puesta en marcha de políticas de reparación destinadas a colmar siglos de negligencia (un techo, una escuela, una carretera, un centro de salud, agua potable, electricidad, un hombre un voto).

Es evidente, pues, que el trabajo de memoria es inseparable de la reflexión sobre la manera de interiorizar la destrucción física de los que se perdieron, reducidos a polvo. En buena medida, meditar sobre esta ausencia y sobre las formas de restaurar simbólicamente lo destruido consiste aquí en darle al asunto de la sepultura toda su carga subversiva. Pero la sepultura no consiste tanto en celebrar la muerte como en remitir al hábito de vida necesario para que retornen los muertos, en una nueva cultura que se conjura para no olvidar jamás a los vencidos.

Aquí pues, un planteamiento que abarca y a la vez trasciende la cuestión de la particularidad. Ahora bien, no faltan tensiones ni contradicciones y el proceso está inacabado. En cuanto a las tensiones, las vemos en particular en la manera en que se lleva a cabo actualmente la re-racialización de los espacios urbanos, e incluso de la economía y de las instituciones. Desde este punto de vista, el futuro no será una forma de no sé qué tipo de afrocentrismo, sino lo que llamaría el afropolitanismo —una manera de ser «africano» abierta a la diferencia y concebida más allá de la raza<sup>21</sup>.

*Todas las vidas y todas las muertes humanas son universales.*

21. Mbembe se ha extendido sobre ello en «Afropolitanisme», *Africultures*, núm. 66, 2006, págs. 9-15.

22. *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine.* París, Karthala, 2000.

## Memoria y responsabilidad

En su libro, *De la postcolonie*<sup>22</sup>, menciona a menudo el Camerún. En las polémicas francesas actuales hay una cierta competencia y cada grupo de víctimas –los negros originarios del África Occidental, los de Martinica y los de otras islas– adopta posiciones diferentes. Prestan mucha atención a lo que se dice de sus memorias.



En muchos aspectos, mi libro se destaca del pensamiento poscolonial, excepto en lo relativo al privilegio que éste otorga a las cuestiones de la identidad y la diferencia, así como al papel central que ocupan los temas referidos a la resistencia. Desde mi punto de vista, hay una diferencia entre el pensamiento de la «poscolonial» y el pensamiento «poscolonial». La cuestión que recorre mi libro es ésta: «¿Qué significa el «hoy»? y ¿qué es lo que somos hoy?» ¿Cuáles son las líneas de fragilidad, las líneas de precariedad, las grietas en la vida africana contemporánea? Y eventualmente, ¿cómo lo que es podría ser de otro modo, cómo podría engendrar otra cosa? En suma, si se quiere decir así, se trata de una reflexión sobre las fracturas, sobre lo que permanece de la promesa vital cuando el enemigo ya no es en realidad el colono, sino el «hermano». El libro es pues una crítica del discurso africano sobre la comunidad y la fraternidad.

Por tanto, se puede decir que en dicho volumen la memoria sólo interesa en tanto que remita sobre todo a la responsabilidad frente a uno mismo y frente a una determinada herencia. Diría que la memoria es, sobre todo, un asunto de responsabilidad en relación con algo de lo que a menudo uno no es autor. Por otra parte, creo que no nos convertimos realmente en hombres hasta que no seamos capaces de responder de eso de lo que no somos autores directos y de las personas con las que, al parecer, no tenemos nada en común. Sólo hay memoria verdadera en el haz de prescripciones y de exigencias que el pasado nos transmite y nos obliga a contemplar. Supongo que el pasado nos obli-

ga a responderle de manera responsable. Así pues, sólo hay memoria a través de la asunción de esta responsabilidad.

*¿Cómo se sitúa el pensamiento poscolonial en relación con Europa? ¿Es un pensamiento antieuropeo o retoma los valores de Europa? Me pregunto si la reflexión sobre la escuela poscolonial no debe entenderse también como una especie de reflexión sobre el descentramiento del pensamiento europeo.*



El pensamiento poscolonial no es un pensamiento antieuropeo. Antes al contrario, surge del encuentro entre Europa y esos mundos donde antaño tuvo sus lejanas posesiones. Nos muestra cómo la experiencia colonial e imperial se codificó en representaciones, divisiones disciplinarias, metodologías y objetos, con lo que nos invita a todos a hacer una lectura alternativa de nuestra modernidad. Reclama que Europa viva de acuerdo con lo que se supone que son sus orígenes, su futuro y su promesa, y a vivir todo eso de forma responsable. Si Europa siempre ha pretendido que esta promesa tuviera verdaderamente como finalidad el porvenir de la humanidad en su conjunto, entonces el pensamiento poscolonial le pide a Europa que abra y reactive este futuro sin cesar, de forma singular, responsable de sí, del otro y ante el otro.

Pero el pensamiento poscolonial es también un sueño: el sueño de una nueva forma de humanismo –un humanismo crítico que estaría basado sobre todo en fragmentar lo que nos diferencia, sin absolutos. Es el sueño de una polis que es universal porque es mestiza. Es lo que Senghor anhelaba en su *Obra poética* –ese «renacimiento del Mundo» del que habla, por ejemplo, su «Oración a las máscaras». Para que esta polis universal exista es necesario que se reconozca el derecho universal que todos tienen a heredar el mundo en su conjunto.

En cambio, el pensamiento de la poscolonial es un pensamiento de la vida y de la responsabilidad, pero a través del la prisma de lo que las desmiente. Se sitúa en la misma línea de algunos aspectos del pensamiento negro

*El pensamiento-poscolonial debe servir para que Europa se relacione consigo misma.*

(Fanon, Senghor, Césaire y otros). Es un pensamiento de la responsabilidad, responsabilidad como obligación de responder de sí mismo, ser garante de los propios actos. La ética que subyace a este pensamiento de la responsabilidad es el futuro de uno mismo, basado en el recuerdo de lo que uno ha sido estando en manos de otros, en el recuerdo de los sufrimientos soportados en tiempos de cautiverio, cuando la ley iba por un lado y el sujeto por otro.

El pensamiento poscolonial ha de servir para que Europa se relacione consigo misma. Por ejemplo, si aplicáramos los postulados de la teoría poscolonial a Francia diríamos que, desde la trata de los esclavos y la colonización, no hay identidad francesa ni memoriales franceses que no engloben simultáneamente lo de otra parte y lo de aquí. En otros términos, la otra parte es constitutiva del aquí y viceversa. No hay un «adentro» que esté desgajado de un «afuera», un pasado separado del presente. Hay un tiempo, el del encuentro con el otro, que se desdobra constantemente y que consiste, no en la ruptura, sino en la contracción, en la mixtura y la confluencia. En cualquier caso, esto remite a un mapa, a una geografía del sujeto que nos permitiría plantear de forma distinta cuestiones acuciantes como las de los suburbios, la nación, la ciudadanía o incluso la inmigración.

*El tercermundismo toma principalmente como blanco a los Estados Unidos. ¿Lo ve del mismo modo la teoría poscolonial?*



Tal como lo entiendo, la controversia se refiere a la manera en la que históricamente los sucesivos gobiernos de los Estados Unidos pretendieron fundar el universalismo y promover la democracia sobre la base de crímenes que, por otra parte, se presentaban como otras tantas realizaciones terrestres de la ley de Dios y de la providencia divina. Es, pues, la teología política del Estado americano la que se impugna, en la medida en que el dios que invoca es un dios melancólico, colérico y vengativo. La misericordia no forma parte de

sus leyes ni de sus preceptos. Es un dios rencoroso y celoso, dispuesto a la destrucción, que exige continuamente sacrificios humanos. Esta crítica de la teología política sobre la que descansa la política de los Estados Unidos como potencia (la hiperhegemonía) es absolutamente necesaria en las condiciones actuales. Y, por otra parte, lo mejor de esta crítica procede de los propios Estados Unidos. En efecto, cómo se puede pretender «hacer mundo» sobre la base de una política que está fundada casi exclusivamente sobre una única cuestión: la de saber quién es mi enemigo, aquí y ahora, y cómo exterminarlo.

Por tanto, no se rechaza aquella sociedad americana como tal, sino una idea de la política y del mundo que se confunde de forma inextricable con la historia del enemigo -el enemigo como categoría ontológica, o incluso teológica, en el sentido en el que mi enemigo es siempre, por principio, el enemigo de Dios a secas, y el odio que siento por él es necesariamente un odio divino.

No creo que se pueda «hacer mundo» partiendo de una relación entre los hombres en la que toda idea de moral quedaría en suspenso, mientras esa misma moral es convocada continuamente en el acto mismo mediante el cual se practican la inmoralidad y la crueldad. La política mundial de los Estados Unidos es hoy una política que pretende liberarse de toda restricción. En nombre de la seguridad, pretende eximirse de toda responsabilidad. Esta política de la irresponsabilidad ilimitada debe ser objeto de crítica, de manera firme, inteligente y constante.