laFuga

Poscolonialismo, crítica y subalternidad

Las imágenes intersticiales de la periferia

Por Víctor Silva Echeto

Tags | **Cine clásico | Cine político | Grupo subalternos | Poscolonialidad | Representaciones sociales | Estudio cultural | Sociología**

Doctor en Estudios Culturales: Literatura y Comunicación (Universidad de Sevilla), Máster en Comunicación Audiovisual (Universidad Internacional de Andalucía), Licenciado en Ciencias de la Comunicación (Universidad de la República-Uruguay). Sus líneas de investigación son los cruces entre los estudios visuales, la arqueología de la imagen, el postestructuralismo y la crítica política y cultural entre Europa y América Latina. Sus últimos libros publicados son: Caos y Catástrofe. Un debate en las teorías críticas entre América Latina y Europa (Gedisa, 2014), Los desajustes de la comunicación. Entre los medios, la desclasificación y la cultura visual (Santiago de Chile, Cuarto Propio, 2015) y El conflicto de las identidades. Comunicación e imágenes de la interculturalidad (ICOM, 2013). En coautoría con Rodrigo Browne sus últimos libros son: El campo en disputa. Discontinuidades, postautonomías e indisciplinas de la comunicación y la cultura (Santiago de Chile, RIL, 2014) y Antropofagias. Las indisciplinas de la comunicación (Biblioteca Nueva, 2007).

> *"Lo periférico- intersticial se rebela frente a la conversión uniforme de los signos de poder y saber a la dominante metropolitana de traslación hegemónica del valor cultural. Las teorías críticas de lo latinoamericano –en diálogo con lo decolonial y lo postcolonial- refuerzan la potencialidad rebelde del* in situ *(localidades, contextos, ubicaciones, entornos, regiones, vecindarios) para exaltar los significados antagónicos de los textos de la cultura desde los conflictos de traducción que perturban el esquema de una transferencia ordenada de los modelos a seguir entre origen y destino, originalidad y copia, autoridad y reproducción".*

Nelly Richard

Introducción

El poscolonialismo surgió en las universidades de Estados Unidos, básicamente, incentivado por intelectuales indios, palestinos, argelinos, es decir, que provenían de lugares que habían sufrido una extensa y cruda colonización por parte de países imperialistas europeos.

Uno de los textos claves e iniciales es *Orientalismo* de Edward Said, publicado en 1978. Sus principales temáticas estaban (y están) referidas a la emancipación de la *otredad*, el papel liberador de la subalternidad, la hibridación de las culturas –como proceso irreversible-, la adjetivación *cultural* más que su sustantivación como cultura. Posteriormente, el poscolonialismo se trasladó por el mapa cultural de las Américas, consolidándose como área(s) (en plural) de estudio(s), en diversas zonas de América Latina. Se ha desarrollado en la literatura, la sociología, las humanidades, y en la actualidad en los estudios de la cultura visual y en la teoría crítica de la imagen. No obstante, hay que contextualizar –no hay texto sin contexto- ese trayecto que se produce entre las periferias y que desemboca en las teorías críticas que, en Latinoamérica, el capitalismo intenta cerrar y alivianarlas del significante izquierdas, frente al signo de la crítica. Procesos como la presidencia de Evo Morales en Bolivia o la de Rafael Correa en Ecuador, no sin problemas, son puntos de inflexión en la relación entre subalternidad y crítica de izquierdas. Por otro lado, el incremento de la migración latinoamericana en España, instala el conflicto de lo racial sobre el que el Estado reacciona con nuevos racismos semióticos (leyes, estados de excepción) y represiones físicas. La teoría crítica de la imagen, entonces, se formula preguntas que requieren de análisis semióticos, políticos y arqueológicos. Este texto es la continuación de otros que se han ido acercando a estos temas (Silva Echeto y Browne, 2007; Silva Echeto, 2007 y 2014).

Inicios del poscolonialismo

Los estudios postcoloniales emergen en las universidades de Estados Unidos, fundamentalmente, incentivados por intelectuales, profesores y teóricos indios, palestinos y argelinos. Su principal característica era que venían de espacios geográficos que habían sido colonizados por parte de diversos imperios europeos (Inglaterra y Francia, básicamente), y encuentran en esas universidades los lugares para no sólo ejercer su práctica docente y de investigación, sino también, para reivindicar su condición de *otro.* Este es el segundo aspecto que hay que tener en cuenta, porque a diferencia de las Américas que podía (y puede) considerarse la extensión occidental, *Oriente* era (y en algunas zonas es) la *otredad* occidental. En el caso de las Américas, se considera la extensión del proyecto occidental, más que su otredad, por procesos políticos- económico- culturales. Entre los que se podrían citar: la imposición de la religión –el cristianismo-, la instauración de radicales procesos de urbanización, la consolidación, desarrollo y extensión de las universidades, la implantación del sistema capitalista.

Con referencia a los radicales procesos de urbanización que los europeos y los criollos instauraron en las Américas, Ángel Rama (2004) en las páginas iniciales de *La ciudad letrada* escribe:

"Desde la remodelación de Tenochtitlan, luego de su destrucción por Hernán Cortés en 1521, hasta la inauguración en 1960 del más fabuloso sueño de urbe de que han sido capaces los americanos, la Brasilia de Lucio Costa y Oscar Niemeyer, la ciudad latinoamericana ha venido siendo básicamente un parto de inteligencia, pues quedó inscripta en un ciclo de la cultura universal en que la ciudad pasó a ser el sueño de un orden y encontró en las tierras del Nuevo Continente el único sitio propicio para encarnar" (p.35.).

Occidente era una zona del mundo, además, donde la metafísica se consolidaba desde el pensamiento binario: al estilo identidad/ alteridad. Es por ello que existía esa necesidad de producir a la otredad, desde el relato literario, historiográfico y antropológico.

Una de las bases teórico- políticas que asumen los teórico postcoloniales es el manifiesto publicado por el Grupo de Estudios Subalternos. Esta es una organización interdisciplinaria de intelectuales sudasiáticos dirigida por Ranajit Guha. En ese texto se plantea "desplazar los presupuestos descriptivos y causales utilizados por los modelos dominantes de la historiografía marxista y nacionalista para representar la historia colonial sudasiática" (Guha, 1988, pp.37- 43).

En su libro de 1983 *Elementary Aspects of Peasant Insurgency*, Guha critica la parcialidad de los historiadores que, en su registro de los hechos, privilegian aquellos movimientos insurgentes que disponen de agendas escritas y programas políticos teóricamente elaborados. Tal insistencia en la escritura, anota Guha, delata el prejuicio de las élites nacionales y extranjeras que construyeron la historiografía sudasiática. En definitiva, aquí Guha se acerca a la crítica, ya planteada en los años sesenta y setenta por Jacques Derrida a la escritura occidental como escritura etnocéntrica. En las primeras páginas de *De la Gramatología*, Jacques Derrida, llama la atención sobre "el etnocentrismo que tuvo que dominar siempre y en todas partes, al concepto de escritura (...) lo que denominaremos el logocentrismo: metafísica de la escritura fonética (por ejemplo del alfabeto) que no ha sido fundamentalmente, otra cosa que –por razones enigmáticas, pero esenciales e inaccesibles para un simple relativismo histórico- el etnocentrismo más original y poderoso" (1971, p.7). Estas ideas planteadas por Jacques Derrida están relacionadas con las posturas postcoloniales, quizás –valga la ironía- el nacimiento del filósofo en Argelia se relacione con esa toma de posición postcolonial y postmetafísica.

La lectura, 'en reversa' (o 'against the grain', en el idioma de la deconstrucción utilizado frecuentemente por el grupo) de esta historiografía para recobrar la especificidad cultural y política de las insurrecciones campesinas tiene, para Guha, dos componentes: "identificar la lógica de las distorsiones en la representación del subalterno por parte de la cultura oficial o elitista, y desvelar la propia semiótica social de las prácticas culturales y las estrategias de las insurrecciones campesinas" (Guha 1988, pp. 45-84). La opinión de Guha es que "el subalterno, que por definición no está registrado ni es registrable como sujeto histórico capaz de acción hegemónica (visto, claro, a través del prisma de los administradores coloniales o de las élites criollas educadas), emerge en dicotomías estructurales inesperadas; en las fisuras que dejan las formas hegemónicas y jerárquicas y, por tanto, en la constitución de los héroes del drama nacional, en la escritura, la literatura, la educación, las

instituciones y la administración de la autoridad y la ley". Así, "el subalterno no es pasivo, a pesar de la tendencia que muestran los paradigmas tradicionales de verlo como un sujeto 'ausente' que puede ser movilizado únicamente desde arriba". El subalterno también actúa para producir efectos sociales que son visibles - aunque no siempre predecibles y entendibles - para estos paradigmas o para las políticas estatales y los proyectos investigativos legitimados por ellos. Es el reconocimiento de este papel activo del subalterno, el modo en que altera, curva y modifica nuestras estrategias de aprendizaje, investigación y entendimiento, lo que inspira la sospecha frente a tales paradigmas disciplinarios e historiográficos. Paradigmas que se encuentran ligados a proyectos de orden nacional, regional o internacional manejados por élites que, en su despertar, administraron o controlaron las subjetividades sociales, buscando filtrar las hegemonías culturales a lo largo de todo el espectro político: desde las élites mismas hasta las epistemologías y los discursos de los movimientos revolucionarios, ejerciendo su poder en nombre del 'pueblo'.

La *orientación* **poscolonial: arqueología de la imagen**

La segunda fuente inspiradora de los teóricos poscoloniales es el texto de Edward Said *Orientalismo*, publicado en 1978, y donde el teórico palestino realiza un minucioso análisis sobre las 'formas' en que escritores, científicos, artistas, periodistas y políticos occidentales representan (y han representado) a Oriente.

En un balance de ese texto realizado por Said y publicado como epílogo en 1995, escribe que "la creación de una identidad (ya sea la de Oriente u Occidente, la de Francia o Gran Bretaña, si bien es claramente un depósito de distintas experiencias colectivas, es, en última instancia, una creación), implica establecer antagonistas y 'otros' cuya realidad esté siempre sujeta a una interpretación y a una reinterpretación permanentes de sus diferencias con 'nosotros'" (Said, 2003, p.436). En ese contexto, "toda época y toda sociedad recrea sus 'otros'". Pero esas relaciones entre identidades y alteridades no son estáticas, sino un elaborado proceso histórico, social, intelectual, político y económico. En definitiva, "la creación de una identidad depende de la disposición de poder o de la indefensión de cada sociedad y, por tanto, es algo más que un simple pasatiempo propio de eruditos" (Said, 2003, p.437).

En el texto, también, critica a los fundamentalistas musulmanes, ya que su error epistemológico es considerar que los "principios fundamentales" son categorías no históricas, no sujetas y libres de la opinión de los "verdaderos" creyentes, quienes deberían (se supone) aceptarlos "ciegamente" (Said, 2003). Sin embargo, el libro de Said, desde que se publicó a fines de los años setenta, recibió opiniones encontradas: estuvieron, por un lado, los que plantearon que era una crítica antioccidental, mientras que, por otro lado, se encontraban los que opinaban que las virtudes del libro estaba en que señalaba "los maliciosos peligros de los orientalistas y que, en cierto modo, valoraba las auténticas raíces del islam". Es decir, el libro no fue recibido en forma indiferente, sino que generó ásperos debates, tomas de posición, lecturas cruzadas, interpretaciones antioccidentales, pero, también, antiorientales: "Orientalismo se lee erróneamente como una obra sospechosamente antioccidental y, por un acto de apoyo retrospectivo injustificado e incluso premeditado, ese tipo de lectura (como todas las basadas en una oposición binaria supuestamente estable) contribuye a crear la imagen de un islam inocente y agraviado" (Said, 2003. p.439).

Todo ello matizado con hechos como la amenaza de muerte que recibió Salman Rhusdie, por parte del gobierno iraní, por la publicación de *Los versos satánicos;* la radicalización del conflicto en extremo oriente; las dos guerras de Irak y la de Afganistán y el incremento de la violencia en extremo oriente propiciada –en más de una ocasión- por la postura de los imperios occidentales (la red imperial liderada por Estados Unidos) sobre esa zona del mundo. Si a esto le sumamos, en este último tiempo, los atentados en países europeos y la creación del Estado Islámico, la situación se torna más compleja y no siempre explicable adecuadamente por los medios. Por ello, la arqueología nos permite intentar realizarnos preguntas más complejas frente a hechos que complican su explicación. En esa arqueología, la lectura de los textos de Said, son claves. Cuando hablamos de arqueología de la imagen, hacemos referencia al contexto, la diferencia colonial y de-colonial, las traducciones, es decir, la crítica al sistema mundo que intenta transformar esa diferencia en equivalencias consensuadas. "Estos conflictos de traducción artística y cultural develan la pugna entre, por un lado, las apropiaciones globalizantes de lo local que intentan generalizar las leyes del sistema-mundo aplicándolas por igual a todas las regiones (subsumiendo la respectiva particularidad de cada contexto

de experiencia bajo el dominio –omniabarcador- de un mismo sistema de referencia) y, por otro, las contra-apropiaciones situadas de prácticas y discursos cuyas 'políticas de ubicación' (Stuart Hall) rescatan lo micro-diferenciado de las localidades alternas que desvían el funcionamiento de la máquina de captura metropolitana" (Richard, 2015, p.32).

En palabras de Said: "no había forma alguna que yo supiera un año antes de que se publicara el libro que en Irán iba a producirse una revolución islámica de enorme alcance", ni que la batalla entre israelíes y palestinos seguiría causes tan despiadados y duraderos, "desde la invasión del Líbano en 1982 hasta el inicio de la *Intifada* a finales del año 1987". Finalizada la guerra fría no se modificó ni mucho menos se puso fin al conflicto "aparentemente interminable existente entre Oriente y Occidente", representados de una parte por los árabes y de otra por el Occidente cristiano. Ya entrada la década del ochenta del siglo XX, "se produjeron confrontaciones no menos agudas como consecuencia de la invasión soviética de Afganistán"; el reto al *status quo* provocado por grupos islámicos en países tan diferentes como Argelia, Jordania, Líbano, Egipto y los territorios ocupados, y las diversas respuestas de Estados Unidos y Europa; "la creación de brigadas islámicas para luchar contra los rusos desde las bases situadas en Pakistán (...) el permanente apoyo occidental a Israel; y la aparición del término 'islam' como un tema periodístico y académico alarmista no siempre preciso y bien informado" (Said, 2003, p.440).

Es más, en la actualidad grupos como Estado Islámico (en árabe: ⊠⊠⊠⊠⊠⊠ ⊠⊠⊠⊠⊠⊠⊠⊠⊠, al-Dawla al-Islāmīya) y Boko Haram (⊠⊠⊠⊠⊠ ⊠⊠⊠ ⊠⊠⊠⊠⊠ ⊠⊠⊠⊠⊠⊠ ⊠⊠⊠⊠⊠⊠⊠⊠⊠, Jamā'at Ahl as-Sunnah lid-Da'wah wa'l-Jihād), han desafiado a un Occidente que propició su creación en algunos de los conflictos de finales del siglo XX y principios del XXI. Hasta desde el punto de vista visual, las imágenes que circulan en las redes: secuestros, decapitaciones y violaciones, son simuladas (en el sentido de la hiperrealidad baudrilliana) en producciones visuales altamente elaboradas. Es decir, no se improvisa en las imágenes generadas sino que utilizan las técnicas mediáticas similares a las propiciadas por las producciones visuales occidentales, y que ya tuvieron sus puntos de inflexión, por ejemplo, en el cine de Leni Riefenstahl (todavía causa estupor ver en *Olympia* a los deportistas saludando brazo en alto a la cúpula del nazismo y a Hitler en primer plano).

Este último aspecto hay que destacarlo: la extensión de las tecnologías de la información y de la comunicación en un mundo *glocalizado* (lo *global* es inseparable de lo *local*) y el desarrollo ilimitado de la imagen sin referencialidad externa, produjo *imágenes neoorientalistas* de violencia, no siempre bien contextualizadas y, por tanto, adecuadamente informadas. En esas imágenes, proliferaron las 'escuelas' formadoras de terroristas. De ahí que las *madrazas* y los *talibanes*, generaron una sinonimia entre formación en temas islámicos y violencia desatada sin fundamento (la extensión del término: terrorismo). Es más, ya se han pronunciado algunos líderes occidentales, tertulianos o periodistas, en la diferencia entre la metafísica de Al Qaeda (una guerra por el *más allá*) y la perspectiva 'política' del Estado Islámico (es decir, la conformación de un Estado que responda a ciertos preceptos de algunas de las formaciones islámicas, una guerra por el *más acá*).

Volviendo, entonces, a la arqueología, ¿cuál era, en definitiva, la principal tesis de Orientalismo? La objeción de Said a lo que ha denominado orientalismo no reside en que sea solo el estudio de los idiomas, las sociedades y los pueblos del antiguo Oriente, sino que, como sistemas de pensamiento, se acerque a una realidad humana heterogénea, dinámica y compleja desde una postura esencialista y no crítica, lo que sugiere, en definitiva, "la existencia de una realidad oriental perdurable y de una esencia occidental opuesta, pero no menos perdurable que observe Oriente desde lejos y, ¡por qué no decirlo!, desde arriba". Esta falsa toma de posición "oculta el cambio histórico". Y, más importante, aún, desde el punto de vista del teórico, "oculta los *intereses* del orientalista que, pese a las sutiles tentativas de trazar distinciones entre el orientalismo como inocente esfuerzo académico y el orientalismo como cómplice de un imperialismo, nunca puede desligarse unilateralmente del contexto imperialista general que comienza su moderna fase global con la invasión de Egipto por Napoleón en el año 1789" (Said, 2003. p.438). Es así como el libro en más de 300 páginas describe cómo han sido representado oriente por parte de escritores, científicos, políticos, periodistas, economistas, viajeros occidentales, tomando como punto de partida una célebre y polémica frase de Carlos Marx: "No pueden representarse, sino que tienen que ser representados". Así, lo etnocéntrico se cruza con lo exótico y la desinformación con el deslumbramiento, porque "el discurso del orientalismo, su coherencia interna y sus rigurosos procedimientos se diseñaron para lectores y consumidores del Occidente metropolitano" (Said, 2003, p.441). Escritores que el propio Said

admiraba como estudioso de la literatura, como Edward Lane y Gustavo Flaubert, "ambos fascinados por Egipto", se cruzan en el texto con "arrogantes administradores coloniales como lord Cromer, intelectuales brillantes como Ernest Renan, y aristócratas como Arthur Balfour, todos los cuales se mostraron condescendientes y no gustaron de los orientales que o bien gobernaban o bien estudiaban" (Said, 2003, p.441).

El texto, en definitiva, abrió las puertas a los posteriores estudios sobre la multi e interculturalidad, a la comunicación intercultural, a las llamadas 'culturas híbridas', sincréticas o criollas (según el autor y la perspectiva que se elija), y, fundamentalmente, a los estudios postcoloniales, subalternos y decoloniales que tomaron como base este estudio inicial de Said –que seguiría luego con *Cultura e imperialismo* (2001)- y plantearon una lectura que ponía en cuestionamiento el trazado del mapa realizado desde Occidente sobre sus *otredades.* El proyecto crítico iniciado por Edward Said es continuado en India –como veíamos en el primer apartado, otra de las vías por las que se inician los estudios postcoloniales- por Guha, y, posteriormente, por otros autores postcoloniales- indios en Estados Unidos, como son los casos de Homi K. Bhabha y Gayatri Spivak.

El *orientalismo*, como área del poscolonialismo, en el contexto de la teoría crítica de la imagen, prestó, inicialmente, especial atención a las representaciones cinematográficas que sobre Oriente se generaban en Occidente. Las imágenes iban desde el exotismo sobre las posibles virtudes sexuales de los árabes, pasando por la violencia sin límites que practicaban, hasta su deshonestidad que los hace sujetos peligrosos e inconfiables. Algunos de los papeles que los árabes desempeñan en el cine eran: comerciante de esclavos, camellero, traficante, canalla subido de tono, entre otras etnocéntricas posibilidades (Silva y Browne, 2007). Hasta llegar a *las hazañas del coronel británico T.E. Lawrence, como indica Said: (...) "a finales del siglo XIX y principios del XX, podríamos añadir en la lista a (...) T.E. Lawrence (...), escritores todos que contribuyeron a configurar de una manera más marcada el 'gran misterio asiático' de Disraeli" (Said, 1995, p.143), durante la rebelión árabe entre 1916 y 1918, que en base a sus escritos adaptó David Lean en la película* **Lawrence de Arabia***, rodada en 1962.*

En un momento de la película pueden escucharse las siguientes respuestas que Lawrence le brinda a un periodista que los acompañaba en la guerra, ante la pregunta del reportero: "¿qué es lo que gente espera de esta guerra?":

Lawrence – Sólo obtener su libertad.

Periodista – ¿Libertad? En el mundo nace un iluso por minuto.

Lawrence – Su libertad se la voy a dar yo. ¿Segunda pregunta?

Periodista - ¿Qué es comandante Lawrence lo que tanto le atrae del desierto?

Lawrence – Está limpio.

Como explica Edward Said (1995, p.305), "ya que el hombre blanco, como el orientalista, vivía muy cerca de la línea de tensión que contenía a los hombres de color, sentía que su deber era definir y redefinir el dominio que examinaba", como en el caso de T.E. Lawrence. "Lo que seducía la imaginación de Lawrence era la claridad del árabe, como una imagen o como una supuesta filosofía (o actitud) ante la vida: en ambos casos Lawrence se vincula al árabe desde la perspectiva purificadora de alguien que no es árabe, de alguien para quien esa simplicidad ingenua y primitiva que posee el árabe es algo definido por el observador que en este caso es el hombre blanco" (Said, 1995, p.307).

Pero, como indicaba Derrida (1997), también en la blancura y la limpieza, está el exterminio, como ocurrió en las cámaras de gas nazis, donde la muerte es por efecto de la representación, el intento del asesinato sin huella. Y, Occidente, en efecto, concibe a la representación en su base de poder política, económica y semiótica, como un acontecimiento sin referencialidad.

Anticolonialismo y poscolonialismo.

El poscolonialismo no puede analizarse aisladamente de toda una tradición anticolonial (como postura del llamado 'tercer mundo') que tuvo sus inicios en los años sesenta. No obstante algunos teóricos y algunas teóricas, en más de una ocasión han intentado –ya en los noventa- alejarse de esa

postura, una situación que ha radicalizado el debate.

Uno de los teóricos que pretenden marcar las diferencias entre ambas tendencias es Santiago Castro Gómez, quien plantea que "las narrativas anticolonialistas jamás se interrogaron por el *status epistemológico* de su propio discurso". La "dependencia económica, la destrucción de la identidad cultural, el empobrecimiento creciente de la mayoría de la población, la discriminación de las minorías, todos estos fenómenos eran considerados como 'desviaciones' de la modernidad que podrían ser corregidas a través de la revolución y la toma del poder por parte de los sectores populares". Esos grupos —y ya no la burguesía— serían el verdadero "'sujeto de la historia', los encargados de llevar adelante el proyecto de 'humanización de la humanidad' y hacerlo realidad en las naciones colonizadas" (1998, p.8).

No obstante, hay investigadores e investigadoras latinoamericanos (como son los casos de Eduardo Grüner o de Grínor Rojo, Alicia Salomone y Claudia Zapata), quienes han sido fuertemente críticos con las posturas poscoloniales. Para Eduardo Grüner (2002, p.176), "no hay duda de que la crítica poscolonial constituye un muy inteligente y útil conjunto de prácticas de lectura, fundamentalmente preocupada por el análisis de las formas culturales que 'reflejan', mediatizan o incluso desafían a las múltiples relaciones de subordinación y dominación (también las económicas políticas y sociales) entre regiones o naciones del capitalismo mundial, tanto como en el interior de esas naciones y regiones, o entre razas, etnias y culturas, o incluso entre subjetividades colectivas diferenciales: formas de dominación, todas ellas, que típicamente echan raíces en la historia del colonialismo europeo moderno y que continúan operando en la actual era de neo/poscolonialismo y globalización" (Grüner, 2002, p.176). En esa medida, "la dimensión intrínsecamente *política y crítica* de semejante lectura es consustancial a la teoría poscolonial (aunque ya no lo es a la versión hegemónica de los estudios culturales)". No obstante, los *efectos* de esa lectura están atravesados por una importante ambivalencia: "aquella carencia de un soporte más firme en la teoría (histórica, económica social, política) del sistema-mundo corre el constante peligro" de un deslizamiento "hacia la transformación de lo colonial o lo poscolonial en un concepto abstracto y cuasi metafísico". Esto tiene el curioso efecto, además –basado en la tendencia 'post' a pensar el texto como una suerte de superficie discursiva que se conjuga en puro 'presente'- de *deshistorizar la propia teoría poscolonial*, "como si ella no tuviera precedentes teóricos a los cuales remitirse, aunque fuera para confrontarlos". Y eso evidencia, hasta cierto punto, críticas a veces exageradamente acerbas como las de Aijaz Ahmad, cuando menciona sarcásticamente que los poscoloniales parecen creer que la crítica del colonialismo empezó a mediados de la década de 1970, cuando se publicó *Orientalismo* de Edward Said (Grüner, 2002, p.176).

Grínor Rojo, Alicia Salomone y Claudia Zapata, por su parte, son más duros con sus críticas: "de ahí que la política de la reivindicación de la 'diferencia' haya disfrutado y disfrute todavía de una popularidad poco menos que orgasmática en algunos círculos intelectuales que se autocalifican de progresistas y sin que la enciclopédica pobreza de información de sus muchos devotos tenga en cuenta para nada que los más flexibles y alertas entre los críticos anticoloniales y antineocoloniales de la primera hora se expresaban ya en ese lenguaje pero con una mayor (y mejor) conciencia de sus posibilidades y limitaciones" (2001, pp.97- 98). Al respecto, aunque se reconoce que pocos teóricos marxistas occidentales se habían ocupado de la cuestión colonial- poscolonial, en los análisis estético- literarios, a excepción de, por ejemplo, Jean Paul Sartre, sí fueron observados recurrentemente por Aimé Cesaire, Frantz Fanon y Roberto Fernández Retamar.

Así, los autores postcoloniales –iniciando la corriente en Said- reconocen sus deudas con una enorme cantidad de escritores anteriores, no solamente europeos anticolonialistas, como serían los casos de Sartre sobre la cuestión colonial y, en general, tercermundista, la narrativa y el cine de Pier Paolo Pasolini, profundamente comprometido con la marginalidad étnico-cultural y el cruce de culturas, sino también con teóricos que retroactivamente pueden ser llamados propiamente (anti) *poscoloniales* como son Frantz Fanon o Aimé Cesaire, Leopold Senghor, Panikkar, Anwar Abdel Malik, A.L. Tibawi, Abdullah Laroui, Talal Asad, S.H. Alatas, Romila Thapar, si nos circunscribirnos al siglo XX porque, también, se podría citar a Ibn Khaldun, que concibe ya una suerte de historia poscolonial del restringido sistema-mundo de su época.

Y la lista podría seguirse actualizando con el 'Che' Guevara o los inicios del cine del Tercer Mundo, el que podría marcarse como punto de inflexión con películas como la argentina *La hora de los hornos*

(1968) de 'Pino' Solanas y Octavio Getino. El reportaje documental de Solanas y Getino, se realizó entre 1966 y 1968, "sus ideas, datos y propuestas corresponden a un período marcado por el autoritarismo, la violencia institucionalizada y la proscripción de los partidos políticos", escribían los autores en su reestreno en marzo de 1989. "Desde entonces han pasado más de 20 años. Las circunstancias que motivaron la película han cambiado, pero muchos problemas que denunciábamos en ella continúan o se han agravado".

El reportaje- documental, en blanco y negro, en sus primeros minutos, cruza imágenes de violencia, como los enfrentamientos entre estudiantes universitarios y la policía y las violentas detenciones que llevaban a cabo los sistemas represivos del Estado, con carteles en letras grandes que citaban frases-eslóganes de la izquierda anticolonialista de los años sesenta. Entre ellos puede leerse: "La patria grande. América Latina. La gran nación inacabada". O breves textos de referentes para el anticolonialismo como Aimé Cesaire: "mi apellido: Ofendido. Mi nombre: Humillado. Mi estado civil: la Rebeldía", o Frantz Fanon: "el hombre colonizado se libera en y por la violencia". Este último es otro de los autores que más se han leído entre los anti(neo)coloniales y los poscoloniales.

Los condenados de la tierra, publicado en 1961, y prologado por Jean Paul Sartre, se convirtió en un libro de referencia. Como escribe Gérard Chaliand, en un epílogo que se agregó en la edición de 1991: "Durante unos 15 años, de manera directa o indirecta, la influencia de Fanon se dejó sentir en Europa occidental, en los Estados Unidos –sobre todo entre los negros y en particular entre los *Black Panthers*-, en la América Latina, en África y en el Cercano Oriente" (Chaliand, 2001, p.293).

Por lo tanto, una arqueología de la imagen que transite entre continentes y zonas geográficas del mundo colonial, postcolonial y de-colonial, permitiría extender las teorías críticas (para algunos/as de lo latinoamericano) a espacios que transformen las localizaciones en tránsitos de la diferencia. El diferendo es, en ese sentido, lo que no tiene solución ni síntesis, sino la deconstrucción, el desmontaje (más que montaje) de lo que subterráneamente moviliza el territorio de lo previsible (capitalístico). En *La hora de los hornos* son los fuegos de la noche los que desafían la iluminación de la represión. Pasolini se refería a las luciérnagas (Didi-Huberman, 2012), es decir, a esas pequeñas luces que nos guían por la oscuridad de la noche. Las teorías críticas de la imagen, hoy, son esas luciérnagas que retornan, es la iluminación profana que reclamaba Walter Benjamin, o, en otra inflexión, las memorias de las culturas (en el sentido de Aby Warburg) que cuestionan el ocularcentrismo occidental.

> "La luz es siempre igual a otra luz.
>
> Después varió: de luz se convirtió en alba incierta
>
> (...) y nueva luz tuvo la esperanza" (Pasolini).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENJAMIN, Walter. (1973) "La obra de arte en la época de su reproductibilidad

técnica" en *Discursos interrumpidos I*, Madrid: Taurus.

CASTRO GÓMEZ, Santiago. (1998) *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, México: Miguel Ángel Porrúa.

CHALIAND, Gérard. (2001) "Epílogo. Frantz Fanon resiste la prueba del tiempo" en *Los condenados de la tierra*, México: Fondo de Cultura Económica.

DERRIDA, Jacques. (1971) *De la gramatología*, Buenos Aires, siglo XXI.

DIDI-HUBERMAN, Georges. (2012) *Supervivencia de las luciérnagas*, Madrid, Abada.

FANON, Frantz. (2001) *Los condenados de la tierra*, México: Fondo de Cultura Económica.

GUHA, Ranajit. (1988) Preface, en: Guha, Ranajit / Spivak, Gayatri (eds.). *Selected Subalternal Studies*, New York: Oxford University Press.

GRÜNER, Eduardo. (2002) *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*, Buenos Aires: Paidós.

Rama, Ángel. (2004) *La ciudad letrada*, Santiago, Tajamar Editores.

Richard, Nelly. (2015) *Poéticas de la disidencia: Paz Errázuriz y Lotty Rosenfeld*. Barcelona: Polígrafa.

Said, Edward. (2003) *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.

Said, Edward. (2006) *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama.

Silva Echeto, Víctor. (2007) "Poscolonialismo, internet y televisión" en *Portal de la comunicación*, Barcelona, ICOM, http://www.portalcomunicacion.com/uploads/pdf/31_esp.pdf

Silva Echeto, Víctor. (2014) *Caos y catástrofe. Un debate sobre las teorías críticas entre América Latina y Europa.* Barcelona: Gedisa.

Silva Echeto, Víctor y Browne Sartori, Rodrigo (2007) *Antropofagias. Las indisciplinas de la comunicación*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Como citar: Silva, V. (2016). Poscolonialismo, crítica y subalternidad, *laFuga*, 18. [Fecha de consulta: 2025-08-04] Disponible en: http://2016.lafuga.cl/poscolonialismo-critica-y-subalternidad/792