

Mellino, Miguel (2008), *La crítica Poscolonial. Descolonización, capitalismo y cosmopolitismo en los estudios culturales*. Buenos Aires: Paidós.
ISBN: 978-950-6568-2

Hugo Herrera Pardo
hugo.herrerap@gmail.com

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
Av. Brasil 2950, Valparaíso

Primera edición en español de este estudio publicado originalmente en Italia en 2005 y destinado para que el público académico de aquel país se informara de un debate al cual solo habían tenido acceso de manera fragmentaria. Mellino, nacido y criado en Buenos Aires, es docente e investigador de Antropología Cultural de la Universidad Oriental de Nápoles, e investigador de la Escuela Superior de Estudios Humanísticos de la Universidad de Bologna. Su especialidad se centra en la etnoantropología, disciplina desde la que se avoca a los estudios culturales, la antropología social, en esta área sus temas de interés son, principalmente, el racismo y el multiculturalismo, y en los estudios poscoloniales, tema que viene siguiendo y rastreando, según nos cuenta en la introducción de este libro, desde su tesis de grado. En esta oportunidad nos entrega un trabajo minucioso de “lectura sintomática” de los conceptos, teorías, y supuestos de esta corriente de pensamiento, heterogénea, sin duda, que comenzó a tomar fuerza en los estudios culturales sobre todo a partir de los años ochenta.

Con lo anteriormente señalado, podemos indicar como objetivo inicial de esta investigación el de atisbar el significado de lo poscolonial, colocándolo en relación con los discursos poscoloniales sobre la historia, el capitalismo, la cultura, el cosmopolitismo, el marxismo y el racismo, para así concebir una idea de la noción que no sea superficial, lo que traería una banalización de las intenciones discursivas de los más reconocidos críticos poscoloniales. Banalización si atendemos a una de las tesis del autor, la cuál plantea que el término poscolonial posee múltiples valencias metafóricas -más allá del planteamiento de Stuart Hall de *post* como *anti*, que Mellino entiende como la “valencia literal” del término-, en la que se apunta a señalar un nuevo estadio histórico sucesivo al proceso de descolonización sino que también para Mellino y muchos autores de los que

comenta y critica, poscolonial ha venido a indicar en algunos ámbitos culturales otra provocación posmoderna, irónica y trágica simultáneamente, o, en otras palabras, la imposibilidad de una superación, dadas las dinámicas neocoloniales que caracterizaron a la mayor parte de los procesos históricos de colonización formal. Simbolizando por ello, la permanencia de la condición colonial en el mundo globalizado actual, posición que ha generado, por lo demás, una intención casi celebratoria del concepto en cuestión en algunas universidades del mundo anglosajón, lo que nos deja entrever un proceso de significancia que genera demasiadas ambigüedades en torno al concepto (sobre todo a partir de la nula participación que tuvo el término en la discusión académica desatada por la Guerra del Golfo, lo que trajo junto con las ambigüedades un flagelo de desconciertos para con el mismo) constituyéndose así este fenómeno en una de las pesquisas principales de este trabajo y que el autor se encarga de constatar de la siguiente manera:

“Se percibe de inmediato que el proceso de inflación del que ha sido objeto este término ha producido resultados contrastantes: si, por un lado, ha decretado su institucionalización en los departamentos humanísticos de muchas universidades en el mundo anglosajón, por otro ha vuelto la noción poscolonial tan elástica que se ha convertido en vaga y heterogénea, muy parecida a un “concepto contenedor” en cuyo interior pueden convivir perspectivas muy diversas entre sí.” (Mellino, 2008: 22)

Cabe señalar eso sí, que el autor deja en claro que poscolonial puede significar muchas cosas, pero no cualquier cosa. Está de acuerdo con Ahmad (1995) en que las condiciones del discurso poscolonial son el deconstruccionismo y la posmodernidad. En tanto a las razones de esta ambigüedad, Mellino concuerda con la causa que Loomba (1998) le atribuye a este fenómeno: la naturaleza interdisciplinaria de los estudios poscoloniales, cuya variedad de enfoques, intereses y temáticas, vuelven, para los autores comentados, difícil la identificación de un objeto particular del discurso.

En el primer capítulo, *La teoría social y la condición poscolonial*, se propone una “introducción a la problemática poscolonial”, centrándose en el proceso de significación abierto por el éxito de la noción en cuestión en parte importante de la teoría social, según

palabras del autor, “una guía didáctica sobre el pensamiento poscolonial” aunque no desprovista de perspectiva crítica. Una de las ideas centrales que encontramos allí es una identificación bastante estrecha entre lo poscolonial con lo posmoderno. Aunque cabe mencionar sí, que también en cada caso se transmite la heterogeneidad que caracteriza a los estudios poscoloniales, relacionando esta multiplicidad con la idea de que nos encontramos frente a una discusión teórica y política articulada y en evolución permanente. En esta introducción a la problemática poscolonial, el autor ha optado por especificar la actividad y el lugar de trabajo de los críticos mencionados, opción que obedece a una voluntad de situar los discursos, con la razón de seguir un hilo de coherencia con las políticas geoculturales de los autores poscoloniales más reconocidos, para no dejar a un lado el “doble pasaporte” o “doble ciudadanía” o la condición “híbrida” o “mestiza”, “marginal” o “diaspórica” que refieren a las posiciones teóricas y políticas que aspiran a promover.

En este primer capítulo, que ocupa la mitad del libro, constata Mellino que en una buena parte de la teoría social anglosajona -se trate de crítica literaria, estudios culturales, estudios de género, antropología- el término poscolonial se ha visto como una sustitución de lo posmoderno, del cual sin embargo es una derivación. El hecho que justifica esta apreciación puede sintetizarse de la siguiente manera: si en los años inmediatamente posteriores al proceso de descolonización de la segunda posguerra, el término poscolonial se utilizaba para señalar el comienzo de un nuevo curso histórico de independencia formal de la “madre patria” en los territorios que habían sido colonias, hoy en día el uso de esta noción, que se encuentra estrechamente ligada a las perspectivas de autores como Edward Said, Homi K. Bhabha, Gayatri Spivak, Stuart Hall, Paul Gilroy, Arjun Appadurai o James Clifford, remite a otros significados. Sirva como ejemplo el hecho de que en los textos más recientes el uso de la expresión poscolonial indica o bien la condición histórico-social contemporánea de los sujetos y culturas –recuérdese expresiones como transnacionalismo, poscolonialismo, dislocación, descentramiento, fragmentación, hibridación-, o bien un enfoque crítico de la cuestión de la identidad cultural derechamente fundado sobre las premisas del postestructuralismo. Sobre esta discusión de la práctica significativa de lo poscolonial volveremos con profundidad más adelante.

Los otros tres capítulos que componen el libro responden a discutir el valor de la (de)construcción misma del discurso poscolonial. El objetivo del autor es someter a prueba los modos con los que procede la crítica poscolonial en sus propios análisis y hacerlo a través de la profundización de tres de sus conceptos claves: crítica cultural (capítulo dos: *La teoría poscolonial como crítica cultural*), diáspora (capítulo tres: *La hora de las diásporas. Anatomía de un sujeto poscolonial*) y cosmopolitismo (capítulo final: *Cosmopolitismos con rostro humano*). La convicción del autor que guía el desarrollo de su discusión es que una valoración, de acuerdo a sus palabras, menos “abstracta” de las categorías, conceptos y metodologías poscoloniales puede establecer con una claridad mayor su efectiva riqueza epistemológica en los diversos campos de investigación sociocultural.

De acuerdo a Mellino, el futuro de los estudios poscoloniales dependerá de las posiciones que puedan emerger de este discurso en relación a los conflictos contemporáneos más urgentes, lo que saca a relucir que, a pesar de la politización que se le atribuye a los estudios poscoloniales, las críticas deslizan la escasa atención que prestan los críticos más reconocidos de este tipo de estudios a zonas claramente comprometidas con la situación que sirve de objeto de estudio. Ejemplo de esto lo es, por mencionar uno, la crítica que realiza Hulme al Said de *Cultura e Imperialismo*, por la escasa atención prestada a Latinoamérica y el silente análisis de la naturaleza colonial- imperial de Estados Unidos, lo que deja en evidencia el aún persistente carácter angloeurocéntrico de la teoría poscolonial.

Sumamente valiosa es la bibliografía de la investigación, sin duda una muy completa guía de los artículos y textos fundamentales tanto de los pensadores mayormente reconocidos que registran los estudios poscoloniales, como también de los autores que no han ingresado con la misma potencia en el ámbito académico Latinoamericano, pero no por ello menos importantes, y, por supuesto, también de quienes han ofrecido discusión a este frente de pensamiento.

Pero volvamos a la discusión sobre la práctica significativa del concepto poscolonial desarrollada en el capítulo primero del libro aquí comentado. Valiéndose Mellino de la distinción efectuada por Richard Rorty en *La Filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979) entre epistemología y hermenéutica, sostiene que el recurso a la noción

poscolonial en la teoría social actual parece guardar dos valencias diversas: una de tipo epistemológico, que se aprecia en expresiones como “sociedad poscolonial” o “poscolonialismo”, donde el término aparece signado por objetivos que se podrían denominar como epistemológicos, ya que lo que se propone de fondo allí es un modo particular de definir los rasgos distintivos de un determinado estadio histórico: el de la contemporaneidad. De acuerdo a la postura del autor, en esta acepción “poscolonial” puede ser considerado de la misma manera que muchas de las expresiones más conocidas con las cuales la teoría social ha intentado conceptualizar esa percepción muy difundida desde fines de la década del sesenta sobre la emergencia de una nueva fase en el desarrollo social, económico y cultural de la humanidad: sirvan como ejemplo nociones como “posmodernidad” (Lyotard, 1979), “modernidad reflexiva” (Beck, 1986), “capitalismo desorganizado” (Lash, Urry, 1987), “modernidad radical” (Giddens, 1990; Hall, 1992) “capitalismo tardío” (Jameson, 1985, Harvey, 1990), “sociedad global” (Featherstone 1990; Robertson, 1990), “capitalismo transnacional” (Wallerstein, 1991) o “civilización global” (Perlmutter, 1991). La otra valencia es de tipo ontológico. Podemos apreciarla en expresiones como “crítica poscolonial” o “teoría poscolonial”, donde la utilización de este término parece señalar lo que el autor define como una particular filosofía de la identidad, cuyo principal objetivo se encuentra representado por la deconstrucción de aquellos principios, valores y nociones que están en los cimientos de la identidad occidental moderna. Una buena síntesis de lo que significa recurrir a esta segunda acepción la entrega Ian Chambers (2001), para quien reclamar el término poscolonial en análisis cultural significa fundamentalmente un “síntoma de modificación histórica” de las posiciones “terrenas y diferenciadas en la articulación y en la gestión del juicio histórico y de las definiciones culturales. Es así que lo poscolonial se presenta como espacio teórico y político que busca socavar en el conocimiento occidental, entendido ya sea como disposición de disciplinas, ya sea como disposición histórica específica de la verdad” (En Mellino, 2008: 113-114).

De esta forma, para autores como Spivak o Bhabha, la particularidad de la crítica poscolonial reside precisamente en la tentativa de restituir al Otro aquella subjetividad sustraída por el colonialismo en todas sus manifestaciones, ya sean estas últimas de índole política, económica y/o discursiva. Es por esto que en este primer capítulo, el autor

rastrea la raíz de la crítica poscolonial entre los precursores de los *black studies* como W. E. B. Du Bois o Marcus Garvey, y en el anticolonialismo de pensadores como Frantz Fanon, Aimé Césaire y C. L. R. James.

La reflexión que extrae Mellino de toda esta constatación es que la segunda acepción o valencia de poscolonial parece primar por sobre la primera de ellas. Esta posición se agudiza cuando se establece relación con la postura de Brian McHale (1987), quien hace notar que la sustitución de la “dominante epistemológica”, característica por lo demás del pensamiento moderno, por la “ontológica”, constituye el rasgo distintivo del movimiento posmoderno en las artes y en la teoría social. De acuerdo a McHale, mientras que el pensamiento moderno se mostraba dominado por una instancia epistemológica, el posmoderno abandona casi por completo esta tentativa para concentrar la atención en los modos con los cuales el sujeto aprehende el mundo propio, en otras palabras, sobre las condiciones existenciales de la conciencia y el conocimiento humano. A partir de esto, Mellino afirma que en muchos autores poscoloniales el uso en sentido epistemológico de esa noción sirve para reforzar discursos y problemáticas de tipo ontológico y sobre todo para señalar el camino sobre una determinada concepción ético-política respecto de las dinámicas de las identidades culturales, lo que en definitiva, y es este el objetivo del capítulo dos, no responde al azar o a imprecisiones teóricas:

“En los discursos sobre identidades culturales, el uso en sentido ontológico de la noción de poscolonial tiene una finalidad, podemos decir, ideológico-política: la formulación y promoción de un “Multiculturalismo fundado en la idea de las identidades débiles” como estrategia de lucha ante toda forma de “racismo diferencialista” (Taguieff, 1988; 1997; Wieviorka, 1991), de “absolutismo étnico” (Gliroy 1993) o de “identidad tribal” (Clifford, 1997) y por lo tanto de toda reivindicación nativista (o neofascista) de una presunta pureza étnica natural y originaria.” (Mellino, 2008: 115)

Sin embargo, y a pesar de que los principales representantes del paradigma poscolonial son conscientes de las ambigüedades y las contradicciones consustanciales de la sociedad global contemporánea, o sea, conscientes del hecho de que el desarrollo del capitalismo transnacional puede fortificar o suprimir las diferencias culturales, locales o religiosas

entre las distintas comunidades, su grueso teórico sobre las identidades culturales débiles parece derivar más de principios teóricos que del examen de las situaciones sociales reales. Lo sumamente esclarecedor de esto último, es que en este sentido el valor ontológico de la expresión poscolonial se impone por sobre el epistemológico. De este modo, mediante la utilización del término ontológico de lo poscolonial se termina por robustecer una serie de premisas y presupuestos acerca de las dinámicas de las identidades culturales –antiesencialismo, hibridación, falta de fundamentos- más usados, por ser considerados ética o ideológicamente más “auspiciosos”, pero que finalmente no guardan relación con la experiencia social de los sujetos. De esta forma, y ofreciendo una breve síntesis, se termina por oponer a una filosofía del sujeto –la del humanismo metafísico moderno- una filosofía del antihumanismo posmoderno. O, en otras palabras, y tomando las ideas de Žižek (1997), el pensamiento poscolonial, como el posmoderno más deferente, corren el riesgo de transformarse en otra apología del tardo capitalismo global.

¿Cómo explicar la emergencia de las dos acepciones de la noción de poscolonial, una epistemológica y la otra ontológica? O, más específicamente: ¿Cómo explicar que la acepción ontológica predomine por sobre la epistemológica? Creemos que para esto sería de gran utilidad revisar algunos conceptos de Castoriadis. Como se sabe, para el pensador griego, la sociedad se despliega en una multiplicidad de formas organizativas y organizadas, que forman un todo coherente y que funcionan como un todo coherente, un tejido complejo de significaciones, que empapan, orientan y dirigen toda la vida de la sociedad considerada y a los individuos concretos que corpóreamente la constituyen. A ese tejido complejo, Castoriadis lo llama el *Magma de significaciones imaginarias sociales*: imaginarias porque estas significaciones no corresponden a elementos “racionales” o “reales” y no quedan agotadas por referencia a dichos elementos (incluso es más: lo “racional” y lo “real” son significaciones imaginarias de cada sociedad particular), sino que están dadas por creación (imaginario en su acepción de *creación*, de *invención*, más que de *imagen*, es decir, más como una *sustancia* que como un adjetivo que denote alguna cualidad). Y sociales porque solo existen estando instituidas y siendo objeto de participación de un ente colectivo impersonal y anónimo que sobrepasa como *eidós* toda posible producción de los individuos o de la subjetividad. La sociedad, en

tanto que siempre ya instituida, es auto-creación y capacidad de auto-alteración, obra del imaginario radical instituyente que se autoconstituye como sociedad constituida e imaginario social cada vez particularizado.

Imaginario radical social instituyente porque crea *ex nihilo* (no *in nihilo* ni *cum nihilo*). No crea imágenes en el sentido habitual (aunque también las cree: banderas, escudos, por ejemplo), sino formas que pueden ser imágenes en sentido general, y que centralmente son significaciones e instituciones, por lo general siempre solidarias. El imaginario radical de lo social- histórico se autodespliega por dos dimensiones: el instituyente y lo instituido. En el sentido fundador, la institución es una creación originaria del campo histórico- social del colectivo anónimo. Así, para Castoriadis, la historia de la humanidad es la historia del imaginario humano y sus obras. Historia y obras del imaginario radical, que aparece apenas existe una colectividad humana: imaginario social instituyente que crea la institución en general (la forma institución) y las instituciones particulares de la sociedad considerada, imaginación radical del ser humano. Y una vez creadas, tanto las significaciones imaginarias sociales como las instituciones, éstas se materializan o se solidifican, y es lo que él llama el imaginario social instituido.

Teniendo en cuenta que el problema de fondo es la no correspondencia teórica con el ámbito social, la explicación de esta situación pasa por la revisión de la relación de dos significaciones imaginarias sociales claves desde los sesenta a esta parte: prácticas discursivas y prácticas sociales. Como se sabe, sobre todo a partir del Foucault de *La Arqueología del saber* (1969), se establece que la práctica discursiva es una práctica específica que no reduce a ella todos los otros tipos de prácticas que exceden el plano del discurso. Pero por esto mismo, y de manera paradójica, esta relación entre lo discursivo y lo no discursivo genera un movimiento de reducción a un ámbito meramente discursivo a todos los restantes regímenes de prácticas. Es por esto que la explicación que buscamos debemos encontrarla en las reglas y propiedades, más debidamente *instituciones*, que gobiernan la práctica discursiva, para así entender ese giro que va de lo epistemológico a lo ontológico.

Como síntesis de los últimos párrafos, podemos concluir que el imaginario social instituyente que detona la separación entre las prácticas que son discursivas y las que no son es la *especificidad*, metalenguajes y discursos exclusivamente particularizados para

cada tipo de práctica, lo que deviene en una separación en muchos sentidos excluyente. Detrás de este imaginario radical de la especificidad lo que se encuentra es la institución del capitalismo. Recordemos que para Castoriadis, el capitalismo es el primer régimen social que produce una ideología, la cual sería racional¹. El sistema del capitalismo – producción y consumo- introduce una separación de las actividades sociales, que hasta ese momento se encontraban subordinadas o integradas a otros sectores. Este hecho es el nacimiento de la especialización y la tercerización, quizás las dos significaciones imaginarias sociales más importantes del capitalismo. En lo que compete al discurso, se entiende que su función es y ha sido el resguardo de esa racionalidad que el capitalismo se atribuye propia de sí. De allí también se entiende una *especificación* del funcionamiento de las reglas del discurso con respecto a su relación con los otros regímenes de prácticas; y en tanto que es en la práctica social en donde su *racionalidad* se coloca en tela de juicio, el discurso ha de franquear este fenómeno de tal manera que, por un lado, abra un juego de significancia que genere ambigüedad y múltiples interpretaciones frente a los intentos conceptuales de ofrecerle resistencia y, por otro, delimite el juego de la referencia entre los dominios discursivos y los extradiscursivos. Es así que se puede entender el paso de lo epistemológico (el estudio de las circunstancias históricas, psicológicas y sociológicas de determinado fenómeno) a lo ontológico (estudio de lo que es, de qué manera es y cómo es posible) y también el hecho de que Mellino y Loomba concuerden en atribuir como causa de la ambigüedad del término poscolonial a la naturaleza interdisciplinaria de los estudios poscoloniales, cuya variedad de enfoques, intereses y temáticas, vuelven, para los autores comentados, difícil la identificación de un objeto particular del discurso.

En síntesis, y a modo de conclusión, podemos decir que lo *Post* es una significación social imaginaria que oscila entre lo instituyente y lo instituido: aparenta generar nuevas significaciones y estadios para la institución de la sociedad, sin embargo termina sirviendo como una significación ambivalente y circular (recordemos el carácter casi celebratorio de lo *poscolonial* en algunas universidades del mundo anglosajón) de la creación que asegura la institución de la misma, convirtiéndose así en una artimaña

¹ “*La legitimación de los otros tipos de instituciones de la sociedad era mítica, religiosa o tradicional.*” Castoriadis. C. (2001). *Figuras de lo pensable. (Encrucijadas del laberinto IV)*. México D.F: Fondo de cultura económica.

discursiva fraguada por los centros de poder. Es así, creo, que también debe entenderse esta “otra provocación *postmoderna*” e “imposibilidad de superación” con que se ha calificado al fenómeno de la poscolonialidad.