

**Acomplejar para dominar.
Sobre el discurso colonial y poscolonial en clave de iberidad**

José Antonio González Alcantud
(Universidad de Granada)

I

El mundo de los estudios poscoloniales o subalternos posee dos figuras mayores que deben ser revisadas. Dos fuentes de autoridad cuya obra es un referente para quienes desean pasar página del colonialismo y sus secuelas culturales y políticas, y encuentran en ellos una fuente para comprender el hecho prístino del dominio como hecho impositivo con todas sus gravedades y sinuosidades: Frantz Fanon y Edward Said. Para hacer el recorrido que sigue no puedo dejar de mostrar un punto de partida: la iberidad de mi posición. Bajo ningún concepto puede el autor hacer un juego de identidades que lo exima de su singularidad, en este caso la pertenencia cultural a la península ibérica y sus culturas.

Habida cuenta que los dos estados principales, Portugal y España, fueron imperios coloniales entre el siglo XV y el XX, y que en la propia península resta una estratégica colonia británica, Gibraltar, el debate sobre la poscolonialidad tiene algo de específico. Y a este tenor debiera existir una vía poscolonial particular. Pero no suele ser así, ya que, como una característica del hecho colonial e imperial, se da una dependencia en términos académicos que imponen el surgimiento de esa vía. Para averiguar los obstáculos epistemológicos que se alzan vamos a hacer un recorrido por conceptos y hechos. Sólo de esta forma se puede entender la irrelevancia teórica e histórica de la oposición supuesta entre imperiofilia e imperofobia, de gran éxito público en la España actual.

Constatamos, en primer lugar, que la historia de la relación entre antropología y colonización concierne directamente a la problemática poscolonial, la condiciona en gran medida. Dada la debilidad o práctica inexistencia de esta disciplina tanto en España como en Portugal en época colonial clásica, es decir en el último tercio del siglo XIX y primera mitad del XX, habrá que recurrir a los imperios coloniales del momento, sobre todo a Francia, como modelo. En ese mundo, puede que los antropólogos hayan apoyado los sistemas coloniales, de manera fehaciente, como el antropólogo berberista al servicio del Protectorado marroquí Robert Montagne, o haciendo directamente de administradores coloniales, como el antropólogo americanista Jacques Soustelle, durante la época en que fue gobernador general de Argelia en plena guerra de liberación argelina (González Alcantud 2011). Pero también pueden haber servido de vehículo de oposición al colonialismo, como ocurrió con los etnólogos Jacques Berque, en el Magreb previo a la descolonización magrebí, o Curt Nimuendajú, en la defensa de los pueblos amazónicos (González Alcantud 2008). En las exposiciones universales y en las coloniales de finales del siglo XIX y principios del XX, los países ibéricos estuvieron intelectualmente ausentes en lo concerniente al colonialismo, ya que los debates habidos sobre los modos de colonización se limitaron a optar entre el *Indirect Rule* (gobierno indirecto) británico y la *assimilation* (asimilación) francesa (Saussure 1899, 244-245), con el fin de mostrar la superioridad de un sistema sobre otro. A lo más que llegaron España y Portugal en ese contexto fue a defender sus antiguos modos de colonización de los siglos XVI-XVII (González Alcantud 1997).

En el lado francés, uno de los más evolucionados en el campo de las ciencias sociales, con la escuela durkheimiana al frente, las posibilidades de emplear ciencias

nuevas en el proceso colonizador estaban abiertas. El caso de la etnología estaba claro, menos el de otras como la psicología, la psiquiatría o el mismo psicoanálisis. La psiquiatría desde el principio parece haberse afiliado a aquellos conceptos que sobre alienación tenían muy en consideración la idea de “primitivismo”, tomada en préstamo del etnólogo Lucien Lévy-Bruhl. Un ejemplo entre mil. El psiquiatra marroquí Abdallah Ziou Ziou me relataba que en cierta ocasión acompañaba a un enfermo mental francés de retorno a su país. En la frontera los aduaneros no concebían que él, un magrebí fuese el psiquiatra, y el enfermo un francés. Nos reímos de buena gana, tras la evocadora anécdota, durante una cena en Casablanca en la que tuvimos que recorrer toda la ciudad para encontrar un restaurante donde sirviesen vino en Ramadán, y eso que tiempos ya lejanos, contemplados desde hoy. Tampoco el psicoanálisis, como la antropología, fue muy fuerte en la península ibérica.

Sin embargo, el norte de África había sido un terreno propicio para el desarrollo de la teoría psiquiátrica y psicoanalítica. En Marruecos, entre otros ilustres practicantes de las técnicas psiquiátricas y psicoanalíticas hay que incluir a Gaëtan de Clérambault y a Jacques Lacan, que ejercieron en un momento u otro de sus vidas en el país colonizado. Lacan reconocía como su único “maestro” a Clérambault, quien había aprendido árabe y realizó una importante obra fotográfica de mujeres veladas, vinculándolas a su teoría del autoerotismo. El propio Lacan ejerció como médico auxiliar en el hospital de Berrechid, el más importante centro psiquiátrico del Marruecos colonial (Bennani 2008, 143). En la misma medida podemos mencionar a Angelo Hesnard (1886-1969) y a René Laforgue (1894-1962), que tuvieron su centro de actividad en Casablanca. A Hesnard se le acusó de tener una débil formación, lo que no le impidió criticar al propio Freud. René Laforgue, por su parte, llegó a Casablanca depurado por su supuesto colaboracionismo durante la ocupación nazi de Francia. Estableció un círculo psicoanalítico en Marruecos (Bennani 2008, 147-169). Casi ninguno de ellos, excepto Clérambault, hablaban árabe, y mantenían criterios patológicos sobre los padecimientos “indígenas” que podríamos catalogar propiamente de coloniales, o lévy-bruhlianos. En todo caso, la práctica psicoanalítica había encontrado en Marruecos un lugar espacial para contrastar su teoría de los fantasmas (Bennani 2008, 147-167).

Menos conocido, pero igualmente importante fue Antoine Porot en Argelia, que trabajaba en el mismo hospital, de Blida-Joinville, que luego acogería a Frantz Fanon (Berthelie 1994, 69-108). La aparición de terapeutas autóctonos como Suzanne Taieb, capaces de comunicarse en la misma lengua e introducirse en lugares vetados a los hombres, como los hammanes (Berthelie 1994, 125), fueron raros.

Octave Mannoni (1899-1989), psicoanalista cuya experiencia colonial transcurre en Madagascar, merece en este contexto una atención especial. Durante su estadía en la isla malgache se apoyará en las redes comunistas de su amigo y colega Pierre Boiteau, botánico, etnógrafo y sindicalista, y en ese medio llegará a la idea de la “descolonización de mí mismo” (“la décolonisation de *myself*”). Llevaba ya quince años de vida colonial cuando aborda este programa (Vatin 2011, 135). Poco antes de la rebelión malgache tendrá un puesto en la administración colonial de la isla, ahora regida por un gobernador socialista, como director “de información”. Esto le valdrá que en el momento del estallido de la rebelión se encuentre en las listas negras de los rebeldes en una posición muy destacada (Vatin 2011, 137).

La obra principal de Mannoni sobre la colonización fue publicada en tres versiones y con títulos diferentes: *La Psychologie de la Colonisation*, en francés; *Prosper and Caliban. The Psychology of Colonization*, en inglés, y finalmente, *Le racisme revisitée. Madagascar*, 1947. El texto en sí mismo fue considerado «violento»,

o al menos como “inquietante” (Vatin 2011, 123-127). Haciendo cuentas de su gestación, observamos que Mannoni no solo se relacionaba íntimamente con socialistas y comunistas, sino que desde 1945, dos años antes de la insurrección malgache de 1947-48, se estaba analizando con el maestro de psicoanalistas Jacques Lacan. A partir de 1947, cuando abandona la isla y se dirige hacia París, comienza la publicación de “una larga serie de artículos que bajo el título general *Ébauche d'une psychologie coloniale*”, a penas modificados formarán la primera parte de su obra en 1950” (Vatin 2011, 139). Por el lado contrario, el libro de Mannoni se iniciará con unas palabras preliminares del administrador colonial británico Philip Mason, director del *Studies in Race Relations* *ay Royal Instituto of International Affairs*, a las que luego habrá que añadir dos notas del autor firmadas en París en 1956 y 1964. Todas estas presentaciones tienen una alta significación. En 1956, en un contexto en el cual la colonización se halla en una crisis definitiva, Mannoni reconoce que la rebelión malgache de 1947 ha trastornado su visión, y que “yo simplemente he descrito una situación que existía en un tiempo determinado”, y que “ahora quizás esté desapareciendo” (Mannoni 2001, 6). En el segundo prólogo, recién finalizado el traumático conflicto argelino en 1962, al cual hace breve alusión, sostiene que “la colonización no tiene un gran futuro” (Mannoni 2001, 7). Y que su libro ha sido recibido, en medio de la polémica, primero como un instrumento de los coloniales para alcanzar sus fines, y con un rechazo por parte de los comunistas franceses, que según él se muestran muy elementales al rechazar los “conceptos psicológicos” (Mannoni 2001, 8). No podemos olvidar que, aunque al servicio de un gobernador socialdemócrata y amparado inicialmente por las redes comunistas, Mannoni había publicado alguno de sus primeros estudios bajo el paraguas de la corriente llamada “psicología de los pueblos”, encabezada por el influyente politólogo Albert Miroglio y tomando como modelo las tesis claramente procolonialistas de George Hardy, que amparaban y justificaban el racismo cultural (González Alcantud 2001). Pero, en fin, esta era una constante francesa que concernía a derecha y a izquierda.

Frantz Fanon reaccionará muy de manera crítica a las posiciones de Mannoni. En 1952 atacará muy ácidamente a Mannoni en *Peau noir, masques blanches*, negando toda legitimidad a la posibilidad de justificar la explotación en Madagascar, ya que esta se halla enmascarada bajo el complejo de dependencia y por ende de inferioridad, puesto que el colonizador, aunque sea pobre, sólo responde a criterios de ávido enriquecimiento (Fanon 1973, 68-89). Dando continuidad a esos ataques, la reedición más reciente, en 1998, de la obra de Mannoni contiene un extenso estudio del antropólogo marxista británico, especialista en Madagascar, Maurice Bloch, quien comienza señalando que “Mannoni’s attitude toward these events [1947] is ambiguous”. Incluso recuerda Bloch que esta ambigüedad, por no llamarla parcialidad, proviene de que el psicoanalista estaba “al frente de los servicios de información de la colonia” (Bloch, in Mannoni: V). Debido a opiniones como las de Fanon y Bloch la obra en sí se ha oscurecido en el mundo editorial, al contrario de las del primero, que conocieron gran fortuna, editadas por cientos de miles de ejemplares.

Cuando la revolución argelina está en marcha y ya parece inevitable su triunfo, la resistencia de los colonizadores haciendo valer tras 130 años de colonización cierto derecho de autoctonía, presenta una cara cada vez más violenta, concretada en la creación de l’Organisation de l’Armée Secrète (OAS), que agrupaba a los *pieds noirs*. Debido a ello Fanon entonces justifica los excesos que la lucha armada argelina del Front de Libération Nationale (FLN) pueda haber generado, puesto que una nueva humanidad ha surgido de ese combate justo. Sostendrá:

La muerte del colonialismo es, a la vez, la muerte del colonizado y la muerte del colonizador [subrayado del autor]. Las nuevas relaciones no consisten en la sustitución de una barbarie por otra barbarie, de una destrucción del hombre por otra destrucción del hombre. Lo que deseamos los argelinos es descubrir al hombre detrás del colonizador; ese hombre, a la vez organizador y víctima de un sistema que lo había ahogado y reducido al silencio. En cuanto a nosotros, desde hace largos meses hemos rehabilitado al hombre colonizado de Argelia (Fanon 1976, 18).

El tema de la guerra como profilaxis no es nuevo, ya que la Primera Guerra Mundial había generado la misma lógica, la de la profilaxis social surgida de una violencia inevitable, pero ahora en el contexto de una brutal colonialidad adquiere una dimensión liberadora más esencial, y sobre todo con todos los marchamos de justicia.

Les damnés de la terre, la obra más conocida e influyente de Fanon, fue dictada a un colega, y promovida por el editor francés de izquierda François Maspero, aparecerá unos días después de la muerte de Frantz Fanon en una clínica de la Marina estadounidense, en Estados Unidos, tras ser evacuado en avión por servicio secreto americano, en diciembre de 1961. Maspero había conseguido que el libro de Fanon lo prologase. Para ello había promovido poco antes un encuentro entre ambos, en presencia de Simone de Beauvoir, en Roma (Cherki 2011, 274-294). Sartre comprenderá perfectamente la trascendencia de esta obra, y en su largo prólogo, nada de circunstancias, apostillará la existencia de falsos caminos de “liberación”: “Los colonizados se defienden de la enajenación colonial acrecentando la enajenación religiosa” (Sartre, en Fanon 1988, 18).

En *Les damnés...* con toda crudeza el psiquiatra martiniqués se pronuncia frente a cualquiera otra distracción:

En la lucha de liberación, ese pueblo antes lanzado a círculos irreales, presa del terror indecible, pero feliz de perderse en una tormenta onírica, se disloca, se reorganiza y engendra, con sangre y lágrimas, confrontaciones muy reales e inmediatas (...) En el mundo colonial la afectividad del colonizado se mantiene a flor de piel como una llaga que no puede ser cauterizada. (Fanon 1988, 49-50)

La solución para Fanon, acompañado de manera cómplice en esta formulación por Sartre, es obvia: “El hombre colonizado se libera en y por la violencia” (Fanon 1988, 77). Otros autores, más adelante, verán que el colonialismo ha hecho que se instale en la conciencia un sentido de la enemistad interno, íntimo (Nandy 1983, 11-18). De ahí la función liberadora de la violencia, y la actualidad hasta hoy de Fanon, a través de los estudios llamados “decoloniales”.

A diferencia de Frantz Fanon, martiniqués, negro e ideólogo altermundista, que consideraba que la liberación psíquica de los subalternizados mediante los mecanismos directos e indirectos del colonialismo pasaba por hacer frente a la dominación colonial, sembrando el terror en sus filas, Albert Memmi (1920-2020), judío argelino, situado igualmente en los límites socio-culturales y jerárquicos como el martiniqués, apuntaba al complejo de dependencia sin acritud.

La judeidad de Albert Memmi, ciudadano de Túnez, marcará todo su pensamiento. De él dirá en su presentación ante en público francés en 1965 Jean-Paul Sartre: “¿Qué es exactamente? ¿Colonizador o colonizado? Él dice: ni lo uno ni lo otro: uno diría: una cosa y la otra; en el fondo viene a ser lo mismo” (Sartre, en Memmi

1971, 27). Desde esa posición intersticial, Albert Memmi podrá preguntarse en la introducción de su libro:

¿No tengo derecho a pensar ahora, al cabo de tantas guerras coloniales, desastrosas e inútiles, en el momento en que Francia se convierte en adalid de la descolonización en el mundo, que este libro podría haber sido tan útil al colonizador como al colonizado? (Memmi 1971, 50)

Su proyecto estando de un lado, el del colonizado, no pierde de vista el del colono pobre, o acaso, cabe pensar, el del colaboracionista con el colonizador.

Memmi no tiene problemas para trazar un cuadro de explotación económica en las colonias, basado en que “se gana más y se gasta menos” (Memmi 1971, 56), razón por la cual atrae a la población empobrecida de Europa. Pero, acto seguido, reacciona contra todo intento reduccionista apuntando a que el colonialismo encierra un complejo de dependencia:

Cuando se observa el modo de vida del colonizador y el colonizado se descubre de inmediato que la humillación cotidiana del colonizado y su aplastamiento objetivo no es únicamente económico (...). El pequeño colonizador, el colonizador pobre, se creía de todos modos, y en cierta medida lo era, superior al colonizado. Objetivamente y no sólo en su imaginación. Y esto también forma parte del privilegio colonial. (Memmi 1971, 44)

Empero, Memmi no se anda con rodeos, y tras estos escarceos comprensivos considera al colonizador, aunque sea pobre un “usurpador”:

Extranjero, llegado a un país por los avatares de la historia, no sólo ha logrado conseguirse un puesto, sino que ha ocupado el del habitante, concediéndose privilegios asombrosos a costa de los verdaderos merecedores. Y ello no en virtud de leyes locales, que de alguna manera legitiman la desigualdad por la tradición, sino derribando las reglas admitidas y sustituyéndolas por las suyas. Resulta así doblemente injusto: es un privilegiado, y un privilegiado no legítimo, es decir un *usurpador* (Memmi 1971, 61).

Como el mismo Memmi destaca, en cuanto judío, perteneciente a una minoría no musulmana sospechosa de colaboracionismo con el colonizador y de buscar ansiosamente imitar a los occidentales, sociedades en las que desea asimilarse, no ha de tener sitio en la sociedad descolonizada futura. Y no lo tendrá.

Albert Memmi nos dice que la relación colonial es una relación de dependencia tanto como de dominación. Señala: “La dependencia es una relación contradictoria, más o menos aceptada, con un ser, un objeto, un grupo o una institución, reales o ideales, y que revela la satisfacción de un deseo” (Memmi 1979, 32). Cuando acontezca la descolonización, los nuevos gobiernos independientes cercados por la corrupción llevarán a término lo que llama “la gran desilusión” (Memmi 2004, 17-18). No se hace ilusiones, pues, Memmi, con el nuevo régimen anticolonial y sus capacidades libertadoras, al contrario de Fanon. A retener, no obstante, que Fanon fallece en plena lucha de liberación víctima de un cáncer, mientras que Memmi que alcanzará los cien años de vida, podrá observar el impacto de la descolonización y sus problemáticas fallidas.

Decíamos que en la edición norteamericana del libro de Mannoni, de 1990, el antropólogo marxista Maurice Bloch, será extremadamente crítico con Mannoni, al que concibe sacando su obra para contrarrestar la rebelión malgache del 47 (Boni 2017, 82-83). Bloch carga contra el “inferiority complex” atribuido a los malgaches por Mannoni, y en el fondo ataca a la teoría de Lévy-Bruhl sobre la “mentalidad primitiva”, en la que se apoya aquel (Mannoni 2001, V-XX). El debate ideológico atraviesa y condiciona la recepción del libro de Octave Mannoni. Sin embargo, ambos, Fanon y Mannoni circulaban por los mismos medios socialistas y/o comunistas. Actualmente se tiende a ver que existía un “obstáculo epistémico” para Fanon en lo que proponía Mannoni, y que el primero resolvió radicalmente, negando por completo el alcance de su teoría (Boni 2017, 93-94).

En el fondo los tres, Mannoni, Fanon y Memmi, por orden de aparición, están sometiendo a análisis, aunque con diferentes resultados, un mismo objeto: la melancolía colonial. El primero está desconcertado por el surgimiento de la violencia de origen melancólico, el segundo la ve la única posible, y el tercero sabe que siendo así él mismo va a ser víctima, en tanto miembro de una minoría colaboracionista, de la misma una vez desatada (Khanna 2003, 190-201).

De poco sirve, en nuestra opinión, y a la vista de decepción generada por los sistemas político-culturales surgidos de la liberación anticolonial, seguir, por ejemplo, el camino abierto ulterior por Homi Bhabha, entre otros, una vez asimilado el fondo del lenguaje fanoniano.

Al articular el problema de la alienación cultural colonial en el lenguaje psicoanalítico de la demanda y el deseo, Fanon cuestiona radicalmente la formación de la autoridad tanto individual como social, en tanto ambas se desarrollan en el discurso de la soberanía social (Bhabha 2013, 64).

Y el hecho colonial entendido como “deseo” está basado en la posesión del otro, mientras que “la fantasía del nativo es precisamente ocupar el lugar del amo manteniendo su lugar en la ira *vengativa* del esclavo” (Bhabha 2013, 65). El empoderamiento neo-racial contra el racismo de quienes detentan el poder tampoco ha dado sus frutos, al haberse convertido en una simple sustitución de roles.

En línea similar, S. Dube entiende que las categorías de subalternidad “profundizan la articulación de principios diferentes, entrelazados, de división social y dominación cultural, incluyendo comunidad y clase, casta y raza, género y nación” (Dube 2001, 40). Mas estas vías de futuro, que llevan más allá la idea de dominación, poniendo encima de la mesa el alcance de la antropología y el psicoanálisis, son criticadas incluso en sus aspectos deconstructivos, por la capacidad de asimilación del “sistema” (Spivak 2010, 413). Se impone, por consiguiente, la vigilancia epistémica.

Esta corriente postcolonial, de origen indo-anglosajón –Bhabha-Dube, Spivak, etc.–, le ha contestado el mundo académico francés, catalogándola de “carnaval académico”, y subrayando que se ha producido una “deshistorización” amén de una simplificación del hecho colonial en todas sus sinuosas complejidades (Bayart 2010, 44-47). Empero, no todos los pensadores de la francofonía han sido tan radicales, y algunos propenden a darle una connotación positiva. Es el caso de Catherine Coquery-Vidrovitch, que considera que “el punto de vista postcolonial” permite “releer el pasado a la luz de la crítica nutrida hoy día por la biblioteca colonial” (Coquery-Vidrovitch 2009, 88). Por ello, por lo que le parece útil para abordar entre otras cosas la “fractura colonial” francesa, suerte de descubrimiento perturbador de la existencia de una oposición irreconciliable entre los ideales de igualitarios de la república y la realidad de las colonias (Bancel 2006).

II

Sin embargo, no ha habido ninguna lectura genuina en el ámbito latinoamericano e ibérico, como no sea seguir el dictado de sus conceptos más elementales. Esto nos imposibilita para comprender el surgimiento de temas banales, mal formulados como “imperofobia” e “imperiofilia” que arrastran a masas de lectores. El éxito del libro básico de María Elvira Rocas intitulado *Imperiofobia. Roma, Rusia, Estados Unidos y el imperio colonial español*, publicado en 2016, que ha alcanzado decenas de miles de copias vendidas, fortificando el españolismo político, es un hecho sin precedentes. Hay que constatar que frente a la idea de identidad como formulación fílica, opuesta a supuestas fobias, tal como ha ocurrido en España al hablarse de “imperiofobia”, puede estar contrarrestada desde el pasado, adoptando otro punto de vista. Así lo ha hecho Maurizio Bettini, por ejemplo, partiendo de la herencia romana de los italianos, y de su humanismo anti-identitario (Bettini 2017). Es lo que podría ocurrir con el pasado narrativo ibérico (español y portugués) al dirigirse a al-Ándalus, que ofrece otros modelos de convivencialidad sui generis a lo largo de la historia (González Alcantud 2014, 2020a). Dado que los historiadores españoles, por regla general, no suelen dar mucho crédito al psicoanálisis ni a la antropología, cabría recordar en este punto que una fobia desde el punto de vista de la del primero es “una patología del narcisismo primario, que reenvía a lo inseparable” (Diamantis 2003, 248). Y para la antropología las fobias tienen una dimensión en las patologías culturales, en el narcisismo identitario. De manera que la imperiofilia, por oposición a imperiofobia, no sería otra cosa que una variante del narcisismo, en un punto proclive a la neurosis.

Retornando a nuestros primeros argumentos sobre el mundo magrebí, recordemos que no solamente estaban afectados los autóctonos en vía de ser desprovistos de su cultura por la política asimilacionista francesa, basada en la inferiorización cultural, sino que los propios colonos solían ser personas de procedencia social liminal, pobres, en definitiva, con problemas igualmente de identidad y adaptación. El ejemplo podría ser, entre nosotros, un español proletarizado de la zona marginal de un pueblo almeriense, del sureste peninsular convertido de repente en ciudadano francés, por conveniencias demográficas coloniales, en Argelia o Marruecos, sin saber nada del idioma ni de la cultura, ni metropolitana ni autóctona. El periodista sevillano Manuel Chaves Nogales tras su incursión marroquí solía decir que lo curioso del ejército francés de ocupación era que se oía hablar más español que francés, precisamente por estas mutaciones (Chaves 2012). La falta de distancia en las propias ciudades entre colonizados y colonizadores ha facilitado el contacto (González Alcantud 2008a). Los tránsitos entre unos mundos y otros eran muy frecuentes, como lo muestra la vida literaria del escritor marginal Ángel Vázquez, encarnación arquetípica del colonial pobre en el Tánger internacional (Vázquez 2006). También cabe traer a colación la obra descriptiva de la miseria de Mohamed Chukri (1989). Esta cultura de la pobreza colonial, tanto de coloniales como de colonizadores, enlaza con mundos plenos de laberintidades, que no encajan totalmente. La relación entre ocupantes e indígenas no aparece tan clara, como en la India, donde el sistema de castas y una estricta jerarquía permite hablar con claridad de subalternidades, de las que nos hablan por ejemplo los teóricos indios poscoloniales.

En otro orden, como ya hemos hecho previamente con el orientalismo, nos preguntamos sobre qué es el colonialismo (González Alcantud 2019). Más que sistema de dominación económica, como fue descrito en la popularizada teoría leninista, proponiéndolo como una “fase superior del capitalismo”, en la división internacional del trabajo, nosotros hemos apuntado, siguiendo la senda abierta por la antropología y el psicoanálisis que el colonialismo es ante todo un sistema de inferiorización para

garantizar la sumisión. Su finalidad última es la competencia entre las metrópolis, por construir grandes imperios capaces de alimentar las imaginaciones. La función del mapa que reproducimos aquí fotografiado en un establecimiento francés (fig. 1) era informar del tránsito de materias primas en el interior del imperio colonial, pero también dar satisfacción al colonizador metropolitano, en su deseo de construir unas jerarquías internacionales. En ellas su metrópoli, Francia en este caso, jugaría un papel central en el sistema colonial internacional. No otro fue también el papel de las exposiciones coloniales, entre las que siempre habrá que destacar la de París de 1931.



Otro caso son los viejos colonialismos, como el español, en fase agónica, a finales del siglo XIX, sin ninguna teoría ni método que los sustentase. Quienes se levantan como mártires de ese colonialismo agónico, ya puramente militar, en particular en Filipinas y Cuba, en 1898, y en Mozambique, Angola y Timor oriental, en los años 70.

En el caso concreto de Filipinas serán “españoles” en sí mismos, criollizados, los líderes que como había ocurrido en las independencias americanas previas. José Rizal, intelectual y padre intelectual de la independencia filipina, destacó por la dimensión intelectual de su trabajo, en un medio muy internacionalizado, del que B. Anderson ha escrito:

Los filipinos escribían a los austríacos en alemán, los japoneses en inglés, entre sí en francés, español o tagalo, con intervenciones liberales del último idioma internacional hermoso, el latín. Algunos sabían un poco de ruso, griego, italiano, japonés y chino. Podía enviarse un cable alrededor del mundo en cuestión de minutos, pero la verdadera comunicación exigía el verdadero y difícil internacionalismo del políglota (Anderson 2005, 11).

Simplemente se pronuncian contra la arrogancia de quienes representan altivamente a la metrópoli. José Rizal fue fusilado con un gran exhibicionismo legal y social en Filipinas en 1896, tras haber sido arrestado en Barcelona. El traslado, juicio y ejecución pública, con todo el aplauso de la colonia española en Manila, es un ejemplo en sí mismo de esa tiranía imperial, que se ganó todas las antipatías:

El tribunal militar, en vista de los datos aportados al juicio, desestimó las pruebas aducidas por el defensor, y no reconoció, o no pudo reconocer la inocencia del procesado, que desde hacía muchos años estaba materialmente imposibilitada para conspirar o preparar una revuelta, y, que, en sus libros, o de palabra había demostrado el inmenso amor que sentía por España. El día 30 de diciembre, al despuntar el alba, ofreció; su vida á la patria, en: aquel campo de Bagumbayan' donde Burgos y sus compañeros derramaran con placer su sangre rebelde, que tan cara hemos pagado con la sangre de nuestros, soldados y, el dinero de nuestros mercaderes (R. Sempau, in Rizal 1903, 8).

Caso muy similar al de Cuba, donde José Martí, el líder igualmente cultivado, dará el grito desesperado de la Cuba que quiere ser libre pero no a costa de entregarse al imperialismo anglosajón o francés. Y lo hará en su célebre artículo “Nuestra América”, en 1891. Allí esgrimirá la necesidad de imperativa de autoctonizar el conocimiento en estos términos:

Conocer el país, y gobernarlo conforme al conocimiento, es el único modo de librarlo de tiranías. La universidad europea ha de ceder a la universidad americana. La historia de América, de los Incas a acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe a los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra (Martí 2002, 18).

Y es curioso que Martí haga una alusión a la moderación como fuente de emancipación en América:

Estos países se salvarán, porque, con el genio de la moderación que parece imperar, por la armonía serena de la naturaleza, en el continente de la luz, y por el influjo de la lectura crítica que ha sucedido en Europa a la lectura de tanteo y falansterio en que se empapó la generación anterior, le está naciendo a América, en estos tiempos reales, el hombre real (Martí 2002, 19).

En la lectura del médico portorriqueño Esteban López Giménez, testigo del 98, encontramos esta confesión, muy similar a las de Rizal o Martí, a la vista de la entrada de soldados yanquis a Puerto Rico:

Yo estaba sumamente disgustado porque nunca fue simpatizador, y sentía de todo corazón cambiar de nacionalidad; porque quise a España; no fui separatista, y si bien odiaba los gobiernos de España, aquí, amaba a mi Madre Patria; a mi raza hispano-latina; a mi religión católica apostólica-romana; a mi idioma, tan rico (...) Desde el balcón de mi casa fui testigo de la entrada de los trece soldados, y una lágrima indiscreta quemó mis mejillas (rojas de vergüenza) al ver que tan poca gente tomaba posesión de Fajardo (López 1998, 51).

Sin embargo, estos testimonios también encierran dos dimensiones, el de la restauración de un nexo neocolonial (Laureiro 2020), cuya expresión máxima de neo imperialismo cultural es la obra de Ramiro de Maeztu *Defensa de la Hispanidad*, en plan crisis española e internacional, en 1934 (Maeztu 1952), pero que también poseen como voceros a figuras más “progresistas” como el historiador Rafael Altamira.

Hay que traer asimismo a colación las identidades mixtas, aquellas surgidas de los pueblos trasplantados y enculturados en nuevas geografías. El cubano Fernando Ortiz, ahí fue pionero apostando por la idea de “transculturación”, de nuevas identidades surgidas de la mixtura histórica, en lugar de raciologías, imposibles de hallar (Ortiz 1946). Glissant, trazando el “discurso antillano”, basado sobre todo en su experiencia de La Martinica, nos pone en esa senda del lado francófono, como antes los habían hecho Aimé Césaire y Léopold Senghor al apuntar a la “negritude”. Nos dice que “la colonización no ha resultado, entonces tan exitosa como parecía a primera vista”, ya que “la irresistible pulsión mimética tropieza con focos de resistencia cuyo inconveniente es que, en una situación literalmente disgregada, nada los une entre sí”, por lo que “aquí, toda la acción cultural debe abrir la vía a la acción política” (Glissant 2010, 445). Se trata de ejercer la acción política como capacidad de convicción cultural. Todo ello lejos de las teorías fanonianas, que suponen la muerte del colonizador, como a priori libertador que no admite caminos medios.

Otra vía transculturadora poscolonial la representa el mexicano Octavio Paz, quien tras su estancia en la India en 1951 como diplomático busca una vía interpretativa como “subalternizado” a aquella experiencia. Narra de esta guisa la fascinación india: “El exceso de realidad se vuelve irrealidad, pero esa irrealidad se había convertido para mí en un súbito balcón desde el que me asomaba” (Paz 2012, 17). Aunque la India participa de la idea de “museo” en cuanto conservatorio, no obstante, éste aparece vivo: “La India es un museo etnográfico e histórico –escribe Paz-. Pero es un museo vivo y en el que coinciden la modernidad más moderna con arcaísmos que han sobrevivido milenios” (Paz 2012, 79). Su intento de comprensión de la India, vivaz e inteligente, haciendo un juego de comparaciones etnológicas con México, sin embargo, choca con la tenaz resistencia de la realidad y la diversidad india, imposible de encasillar en su inmensa pluralidad religioso-cultural. Entiendo que Paz, aun perteneciendo a una cultura plural y resistentes como la mexicana, se sintiese atraído en particular por la trascendencia de lo hindú en *El mono gramático*:

Los peregrinos sabían algo que yo ignoraba: el ruido de las silabas humanas era un rumor diferente y, no obstante, idéntico a los chillidos de los monos, los gritos de los pericos y el mugido del viento. Saberlo era reconciliarse con el tiempo, reconciliar los tiempos (Paz 1996, 80).

Cuando vuelve a la India por segunda vez en 1961 para asumir la embajada de su país, Octavio Paz hace ya algunos años que ha escrito y publicado *El laberinto de la soledad*. Incluso la primera visita de once años antes le había hecho decir: “Ahora la India dibujaba ante mí una interrogación mucho más vasta y enigmática” (Paz 2013, 20). Esto le lleva a contradecir en muchos momentos a Claude Lévi-Strauss, cuya obra conoce en profundidad.

Al escribir estas líneas escucho las primeras notas de una ‘raga’ del Norte de la India: no, en ningún momento *Le cuit et le cuit* [la obra más ‘musical’ del antropólogo francés] me hizo pensar en la música. El placer que me dio ese libro

evoca otras experiencias: la lectura de *Ulises*, y de las *Soledades*, la de *Un coup de dés* y la de *À la recherche du temps perdu* (Paz 2004, 71).

Es decir, es la vía de la ascesis místico-literaria. La India, para Paz, como para cualquier viajero de antes y de ahora mismo, no es sólo otro mundo, acaso es otro planeta. Aunque la antropología dejó de creer en la eficacia simbólica de la “edad de la magia”, el arte restituye la creencia en el tiempo mágico. Escribió Octavio Paz: “El ‘arte mágico’, concebido en su sentido más amplio, ¿es la expresión de una necesidad inalienable del espíritu y del corazón, que ni la ciencia ni la religión están en aptitud de satisfacer?, y a la que sólo podría dar satisfacción el arte” (Paz 1974, 31). De esta forma, de una manera transversal el mexicano Octavio Paz en un diálogo que hoy llamaríamos *à la mode* de “sur a sur”, trasciende las subalternidades, en la que podría quedar amargamente atrapado, y convierte el encuentro de las colonialidades en una sorpresa llena de poesía.

En Portugal un ejemplo elocuente del pensamiento abisal sobre la experiencia colonial lo tenemos en António Lobo Antunes, y sus cartas desde Angola, convertido cinematográficamente por Ivo Ferreira en *Cartas da guerra* (2016), que relata la experiencia del escritor y psiquiatra en la guerra colonial angoleña de 1971-1973. El hecho existencial, del soldado, y también médico, sufriente internamente por lo que ocurre en su alrededor, tiene el mismo toque melancólico presente en la *Memoria del subdesarrollo* del cubano Tomás Gutiérrez Alea, basada en la literatura de Edmondo Desnoes (1968). En ambas expresiones cinematográficas, de Ferreira y Gutiérrez Alea, hay una latencia hacia lo que inevitablemente ocurre. Nunca estamos enfrentados a un hecho fanoniano, ni siquiera sartriano, propiamente dicho, simplificado en las lógicas de la dominación. Los protagonistas necesitan “comprender”, como en Primo Levi o Germaine Tillion en la experiencia del campo de concentración nazi. En dos películas referenciadas, a pesar de los cincuenta años transcurridos entre una y otra, creemos ver la misma latencia poscolonial y emancipadora. Muy lejos, por consiguiente, de la crueldad épica y extrema de *La bataille d’Alger*, de Gillo Pontecorvo (1964), que describe la guerra de liberación argelina, con todo su cúmulo de crueldades fanonianas, terrorismo y tortura incluidos. El fantasma de la crítica existencial de Albert Camus vuelve aquí (Camus 1981). Se entiende perfectamente que Camus lo sigan odiando –sí, odiando– en Argelia, y que en un mundo como el nuestro complejizado en los análisis, tenga más actualidad el existencialista franco-argelino.

A retener, asimismo, las alusiones que se han hecho a la acción de Gandhi en el pensamiento que Soussa Santos. Este lo llama “post-abismal”:

Gandhi es probablemente el intelectual activista de los tiempos modernos que pensó y actuó más consistentemente en términos no abismales. Habiendo vivido y experimentado con extrema intensidad la exclusión radical típica del pensamiento abismal, Gandhi no se aleja de su objetivo de construir una nueva forma de universalidad capaz de liberar al opresor y la víctima” (Soussa 2014, 40).

En otro momento Soussa, es plenamente consciente de lo que significa oponer a Fanon y Gandhi en términos de “método”, es decir la violencia (Soussa 2014, 28).

Ya Gandhi, que había hecho de su vida una ascesis o vía hacia la verdad, fue sublimando la violencia (Gandhi 2017, 321-328). Durante la Primera Guerra Mundial trató con Romain Rolland, el pacifista francés, con el fin de establecer un método político pacífico capaz de ahorrar a la Humanidad toda la trayectoria de sufrimiento

(Rolland 2014). El tema de la violencia en todas sus dimensiones se presenta central para poder abordar el asunto poscolonial y/o descolonial. En ningún caso es un aspecto secundario, ni siquiera metafórico. Fanon es Fanon, al pie de la letra.

Hay que aportar nuevas perspectivas al debate poscolonial, basadas en la genuidad (González Alcantud 2013). No se trata, en absoluto de blanquear el hecho colonial, como se intentó hacer en Francia, tras las denuncias en los años noventa de la “quiebra de la memoria”, cuando las contradicciones entre república y colonialismo se hicieron visibles para el gran público. En consecuencia, entendemos que la cartografía de lo imaginario, dándole a esta expresión la dimensión de F. Guattari y G. Deleuze, permite realizar una revolución conceptual rizomática. La rizomática es menos arbórea, geométrica o maniquea. La rizomática fue sintetizada, por nuestros autores, entre cuatro puntos. 1º: “Cualquier punto del rizoma puede ser conectado con cualquier otro, y debe serlo. Eso no sucede en el árbol ni en la raíz, que siempre fijan un punto, un orden”. 2º: “Sólo cuando lo múltiple es tratado efectivamente como sustantivo, multiplicidad, deja de tener relación con lo Uno como sujeto u objeto, como realidad natural o espiritual, como imagen y mundo. Las multiplicidades son rizomáticas y denuncian las pseudomultiplicidades arborescentes”. Y 3º: “Frente a los cortes excesivamente significantes que separan las estructuras o atraviesan una”, “un rizoma puede ser roto, interrumpido en cualquier parte, pero siempre recomienza según esta o aquella de sus líneas, y según otras” (Deleuze & Guattari 2004, 13-15). Sobre esas bases epistémicas es posible establecer nuevos nexos o nódulos de reflexión menos duales, y por ende más complejos.

Tirando por esos procelosos caminos, recientemente Georges Didi-Huberman, partidario de una antropología de las imágenes, de fuerte componente en las transversalidades de Aby Warburg y en el concepto de “fantasma” de Jacques Lacan, ha puesto de actualidad la dimensión estética de las “sublevaciones”. Primero fue con motivo de su exposición *Soulèvements*, realizada en el centro patrimonial parisino, aristocratizado, trasladando las imágenes del conflicto de los barrios al centro burgués (Didi-Huberman 2016), y luego ha continuado teorizando en torno al gesto estético-político de la desobediencia (Didi-Huberman 2020). Rizoma y fantasma permiten encarar los problemas de la jerarquía y cartografía colonial desde otras posibilidades. Aunque también he de decir que a veces resulta difícil transitar por este camino sin inquietarse por la capacidad de la estética para absorberlo y normalizar todo. Me ocurrió, precisamente, visitando la exposición *Soulèvements* en el centro de arte contemporáneo de la UNAM, en México, donde unos cócteles molotov puestos en vitrinas, mientras en el exterior acaban de balacear a unos estudiantes, me hicieron dudar de la viabilidad subversiva esta fórmula (fig. 2).



Cabría plantearse, a raíz de lo argumentado, si existe una vía hispánica, ibérica o latinoamericana, a la poscolonialidad, habida cuenta que la colonialidad histórica, al menos en el caso español, desapareció factualmente en 1898, mientras en el portugués permaneció hasta 1974, mientras que en la actualidad persisten las colonialidades estadounidense, británica y francesa bajo diferentes fórmulas, generalmente mediante el dominio económico-financiero, cultural (discursivo y lingüístico) y el mantenimiento de pequeños enclaves estratégicos invisibilizados en la cartografía planetaria –¿quién piensa en las Guayanas, por ejemplo?–. Es una pregunta pertinente dada la singularidad rizomática de la poscolonialidad, y la danza implacable de la dialéctica dominante / dominado, que la multilateralidad internacional no ha hecho desaparecer.

En ese horizonte, vuelve a tener actualidad conceptos tales como la ibericidad, de largo aliento histórico, que han tenido su defensa en autores como Gilberto Freyre. Américo Castro, español nacido en Brasil y transculturado en Estados Unidos, representa la vía propia, hispánica e incluso ibérica, para lograr encontrar la aceptación del discurso islámico dentro de la cultura peninsular, como parte sustancial de su relato, a la vez que se busca un punto de vista original, creativo que llamará *vividura* (Castro 1950, 44).

Inicialmente concebido como un “nacionalismo” in pectore (Rocamora 1994), el iberismo puede ser contrapesado cuando esa ibericidad conlleva una orientalidad singular y específica. El discurso iberista, como el “andalu(s)ismo expansivo” (González Alcantud 2017), reuniendo en una nueva cartografía pulsiones latentes, debería servir de base para pensar lo poscolonial de manera creativa.

Propongo, pues, con el fin de evitar el surgimiento de problemáticas falaces, como la negacionista de la “leyenda negra” de la expansión colonial e imperial ibérica, ahondar en las formas de contacto cultural, transculturado, en base a una cierta “orientalidad”, capaz de quitarse de encima la dependencia intelectual y académica anglosajona y francesa, quienes hasta ahora, sin lugar a dudas, siguen marcando el camino de la lucha por la hegemonía del discurso. Lo demás parece ganga y pura palabrería sin sustancia. Una poscolonialidad del siglo XXI exige la emancipación del discurso académico metropolitano, a condición de tirarlo por la borda. Sólo de esa

manera podremos alcanzar la descolonización de los sures que Javier García Fernández propugna teórica y militantemente (García 2019).

Obras citadas

- Anderson, Benedict. *Bajo tres banderas. Anarquismo e imaginación anticolonial*. Madrid: Akal, 2005.
- Bancel, Nicolas & Pascal Blanchard & Sandrine Lemaire. “La fracture coloniale: une crise française”. En N. Bancel, et autres. *La fracture coloniale. La société française au prisme de l’héritage colonial*. Paris: La Découverte, 2006.
- Bayar, Jean-François. *Les études postcoloniales. Un carnaval académique*. París: Khartala, 2010.
- Bennani, Jalil. *Psychanalyse en terre d’islam. Introduction à la psychanalyse au Maghreb*. Casablanca & Estrasburgo: Le Fennec & Arcanes, 2008.
- Berthelier, Robert. *L’homme maghrébin dans la littérature psychaitrique*. París: L’Harmattan, 1994.
- Boni, Livio "Fait-il (re)lire *Psychologie de la colonisation* d’Octave Mannoni. Notes pour une actualisation". *L’insconscio. Rivista italiana di Filosofia e Psicoanalisi* 4 (2017): 82-96.
- Bhabha, Homi K. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial, 2013.
- Bettini, Maurizio. *Contre les racines*. París: Flammarion, 2017.
- Camus, Albert. *El hombre rebelde*. Buenos Aires: Losada, 1981.
- Castro, Américo. *Ensayo de historiología. Analogías y diferencias entre hispanos y musulmanes*. Nueva York: Franz C. Feger, 1950.
- Chaves Nogales, Manuel. *Ifni, la última aventura colonial española*. Córdoba: Almuzara, 2012.
- Cherki, Alice. *Frantz Fanon. Portrait*. París: Seuil, 2011.
- Chukri, Mohamed. *El pan desnudo*. Barcelona: Montesinos, 1989.
- Coquery-Vidrovitch, Catherine. *Enjeux politiques de l’histoire coloniale*. París: Agon, 2009.
- Deleuze, Gilles & Felix Guattari. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos, 2004.
- Diamantis, Irène. *Les phobias ou l’impossible séparation*. París: Flammarion, 2003.
- Didi-Huberman, Georges. "Par les désirs (fragments sur ce qui nous soulève)". En Didi-Huberman (ed.). *Soulèvements*. París: Gallimard, 2016. 289-383.
- . *Desear desobedecer. Lo que nos levanta. I*. Madrid: Abada, 2020.
- Dube, Saurabh. *Sujetos subalternos. Capítulos de una historia antropológica*. México: El Colegio de México, 2001.
- Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Editorial Abraxas, 1973.
- . *Sociología de una revolución*. México: Era, 1977.
- . *Los condenados de la tierra*. México: FCE, 1988.
- Gandhi, M. K. *An Autobiography or The Story of My Experiments with Truth*. Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 2017.
- Ganivet, Ángel. *La conquista del Reino de Maya por el último conquistador español Pío Cid*. Madrid: Rivadeneira, 1897.
- García Fernández, Javier. *Descolonizar Europa. Ensayos para pensar históricamente desde el Sur*. Madrid: Brumaria, 2019.
- González Alcantud, J. A. “Ángel Ganivet ante el debate sobre los modos de colonización. A propósito de 'La Conquista del Reino de Maya por Pío Cid'". *Rilce* 13-2 (1997): 75-96.
- . “*Préservez Fez: Medina y ciudad nouvelle* en la proyección colonial de Francia en Marruecos”. En: *La ciudad magrebí en tiempos coloniales. Invención, conquista y transformación*. Anthropos: Junta de Andalucía, 2008a. 121-160.

- . *Sísifo y la ciencia social. Variaciones críticas en antropología*. Barcelona: Anthropos, 2008b.
- . *Racismo elegante. De la teoría de las razas culturales a la invisibilidad del racismo cotidiano*. Barcelona: Bellaterra, 2011.
- . "Itinerarios islámicos descoloniales en Iberoamérica. De la sombra morisca a la fraternidad semítica. En Ileana Rodríguez & Josebe Martínez (eds.) *Estudios transatlánticos poscoloniales*. Vol. 3. Barcelona: Anthropos, 2013. 303-327.
- . "L'héritage andalous, un mythe positif pour penser l'Europe". En Thierry Fabre (ed.). *Penser la Méditerranée*. Marseille: Éditions Parenthèses, 2014. 55-65.
- . *Al Ándalus y lo andalus. Al Ándalus en el imaginario y en la narración histórica española*. Córdoba: Almuzara, 2017.
- . "La narración *andalusista* en la tradición monumental e historiográfica española, ¿expresión del *genius loci*?". En Maribel Fierro & Alejandro García Sanjuán (eds.) *Hispania, Al-Andalus y España. Identidad y nacionalismo en la historia peninsular*. Madrid: Marcial Pons, 2020a. 125-136.
- . *Qué es el orientalismo. El Oriente imaginado en la cultura global*. Córdoba: Almuzara, 2021.
- Glissant, Édouard. *El discurso antillano*. La Habana: Casa de las Américas, 2010.
- Khanna, Ranjana. *Dark Continents. Psychonalysis and Colonialism*. Durham: Duke University Press, 2003.
- Laureiro, Iris. "La intelectualidad cubana ante el racismo panhispanista". *Imago Crítica. Revista de Antropología y Comunicación* 7 (2020): 59-80.
- López Giménez, Esteban. *Crónica del '98. El testimonio de un médico puertorriqueño*. Madrid: Ediciones Libertarias, 1998.
- Maeztu, Ramiro de. *Defensa de la Hispanidad*. Buenos Aires: Poblet, 1952.
- Mannoni, Octave. *Prosper and Caliban. Psychology of Colonization*. Ann Arbor Paperbacks (Prólogo Maurice Bloch), 2001.
- Martí, José. *Nuestra América*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara & Centro de Estudios Martianos. (Edición de Cintio Vitier), 2002.
- Memmi, Albert. *Retrato del colonizado, precedido del retrato del colonizador*. Madrid: Cuadernos para el Diálogo. (Prefacio de Jean-Paul Sartre. Introducción de Roberto Mesa), 1971.
- Memmi, Albert. *La dépendance. Esquisse pour un portrait du dépendant*. París: Gallimard (Prefacio de Fernand Braudel), 1979.
- . *Portrait du décolonisé arabo-musulman et de quelques autres*. París: Gallimard, 2004.
- Nandy, Ashis. *The Intimate Enemy. Loss and recovery of self under colonialism*. Oxford: Oxford UP, 1983.
- Ortiz, Fernando. *El engaño de las razas*. La Habana: Páginas, 1946.
- Paz, Octavio. *La búsqueda del comienzo*. Madrid: Fundamentos, 1974.
- . *El mono gramático*. Barcelona: Seix Barral, 1996.
- . *El laberinto de la soledad. Postdata. Vuelta a El laberinto de la soledad*. México: FCE, 2004.
- . *Vislumbres de la India*. Madrid: Austral, 2012.
- Rocamora Rocamora, José Antonio. *El nacionalismo ibérico, 1792-1936*. Universidad de Valladolid, 1994.
- Rolland, Romain. *Más allá de la contienda*. Madrid, Capitán Swing, 2014.
- Rizal, José. *Noli me tângere (Novela tagala)*. Barcelona: Casa Editorial Maucci (Dos volúmenes), 1909.

- Sousa Santos, Boaventura de. “Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de los saberes”. En Sousa Santos, Boaventura de & María Paula Meneses (eds.). *Epistemologías del sur (perspectivas)*. Madrid: Akal, 2014. 21-66.
- Saussure, Louis. *Psychologie de la Colonisation dans ses rapports avec les sociétés indigènes*. París, 1899.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Madrid: Akal, 2010.
- Vatin, François. “Octave Mannoni (1899-1989) et sa *Psychologie de la colonisation*. Contextualisation et décontextualisation”. *Revue du MAUSS* 37 (2011) : 123-164.
- Vázquez, Ángel. *La perra vida de Juanita Narboni*. Madrid : Cátedra (Edición de Virginia Trueba), 2006.

Filmografía

- Ivo Ferreira & António Lobo Antunes. *Cartas da guerra*. 105'. Producción portuguesa, 2016.
- Tomás Gutiérrez Alea & Edmundo Desnoes. *Memorias del subdesarrollo*. 95'. Producción cubana, 1968.