

Maurice O'Connor

El Escritor Híbrido: Como Crear un Espacios Nuevos para una Nueva Era.

Sin lugar a dudas, uno de los problemas más graves de los países no industrializados es el alto índice de poblaciones que encuentran en la palabra un signo misterioso que carece de significado. Por otro lado, los treinta y cuatro países más desarrollados del planeta producen el ochenta y uno por ciento de la producción literaria mundial, o lo que es lo mismo: en el setenta por ciento del globo hay una grave carencia de libros. La falta de libros publicados en gran parte de nuestro mundo nos lleva a la conclusión de que existe una especie de “colonización” de las letras occidentales. En el caso del África anglófona, nos encontramos con una élite subsahariana que lee y se identifica con una producción literaria extranjera, lo cual, en un principio no es algo negativo, siempre y cuando no sea la única fuente de lectura.

Durante la colonización europea, la cultura y la palabra escrita eran armas muy efectivas para “colonizar” las mentes de los sujetos colonizados. Para controlar la forma de pensar de los “nativos” de una manera más sutil hay que convencer al “otro” de que tu cultura es mejor, más sofisticada, y un vehículo para mejorar su posición socio-económica. Ahora bien, pueden surgir ciertos desencajes a la hora de implantar una cultura extraña en una población autóctona. Charles Larson, en su artículo “Etnocentrismo heroico” encuentra dificultad a la hora de explicarles el significado que tiene un beso en una obra de Thomas Hardy a alumnos de secundaria en Nigeria. Ante las risas, por un lado, y el pavor, por otro, de los alumnos, Larson aprende una lección:

los africanos no se besan, y este simple hecho cultural le hace reflexionar sobre como la cultura occidental es la medida estándar para el resto del mundo¹.

Sin lugar a dudas, la implantación total de una cultura ajena en una sociedad puede causar un daño al equilibrio psicológico de los ciudadanos si la dominación de esa cultura forastera es total. Por suerte, ninguna cultura es capaz de llevar a cabo la colonización total de la imaginación de un pueblo, pero aun así, la amenaza de una absorción a una cultura colonial ha hecho que escritores como el keniano Ngũgĩ Wa Thiong'o haya abandonado su carrera literaria en lengua inglesa para empezar a escribir en *Gĩkũyũ*, su lengua natal. Thiong'o mantiene que la imposición de una cultura colonial hace que la población indígena vea su pasado como una tierra baldía y la empuje a distanciarse de ese pasado "inferior"². Después de una producción extensa en lengua inglesa, Thiong'o siente la necesidad de comunicarse de una forma directa con las gentes de su etnia. El resultado es que ahora sus libros se leen como cuentos en los bares y lugares públicos a unos oyentes que antes no tenían acceso a su producción literaria.

No todos los escritores comparten la misma postura que Thiong'o. El nigeriano Chinua Achebe ve el hecho de ser bilingüe y poder llegar a un gran público como un gran acicate. Achebe es consciente de la complejidad implícita que contiene el espacio donde dos culturas están en contacto. En su artículo "Nombrado para Victoria, reina de Inglaterra", Achebe dibuja una infancia donde la profunda fe cristiana que reinaba en su domicilio paterno encontraba un sincretismo armonioso con las creencias africanas. *El sueño de una noche de verano* de Shakespeare compartía la estantería con traducciones de obras inglesas en *Ibo*, lengua de la etnia de Achebe, y los cuentos de su madre y su hermana trasladaban al escritor a los ríos y los bosques de la memoria colectiva que

¹ LAWSON CHARLES (1995): "El etnocentrismo heroico". En Bill Ashcroft *et al.* *The Post-Colonial Studies Reader*. London & New York: Routledge. Página 63

² WA THIONG'O, NGUGI. (1981): *Decolonising the Mind*. London: James Currey. [1997]

rezumaban un aire de mito. Para Achebe, las ambigüedades de una identificación con dos culturas tan dispares no le producía trauma ninguno, pero sí sentía una fascinación con “el rito y la vitalidad del otro brazo del cruce de caminos”³, metáfora que emplea Achebe para describir su herencia africana.

Una obra fundamental en los estudios sobre los efectos de la dominación de los países colonizados es *Orientalismo*⁴ de Edward Said. El concepto revolucionario de su estudio sobre el colonialismo es ver como Occidente produce un Oriente, un “otro”, a través de un discurso. Said visionó la historia imperial europea como un *vi-à-vis* con los textos culturales que formaban y apoyaban las estructuras de ese imperialismo.

Tomando a Foucault como referente, Said muestra la complicidad que existe entre el conocimiento y el poder político. El proyecto de una educación “humanística” por parte de un colonizador no es una simple divulgación desinteresada de un conocimiento “universal” sino una estrategia ideológica para controlar al sujeto colonizado. En vez de un concepto de control piramidal, donde el poder se filtra desde arriba; el proceso de control parte del sujeto que interioriza la cultural colonial.

Sin embargo, la teoría de Said no deja ningún espacio donde se pueda mover el “otro colonizado”. Su rol es uno de pasividad, un significante vacío que necesita de un significado “imperial” para darle sentido. Críticos como Homi Bhabha o Gatyri Spivak han visto en Said una construcción binaria de identidad: colonizador / colonizado, que precisamente es la base del pensamiento occidental⁵. Bhabha ha sido el crítico que más ha avanzado el estado de la cuestión al intentar buscar la salida del callejón sin salida que Said había llevado al “otro colonizado”. En vez de ver el sujeto colonizado como un ser pasivo, Bhabha define el proceso de formación de la identidad dentro del

³ ACHEBE, CHINUA. (1995): “Named for Victoria, Queen of England”. En Bill Ashcroft *et al.* *The Post-Colonial Studies Reader*. London & New York: Routledge. Página 191.

⁴ SAID, EDWARD.W. (1978): *Orientalism*. London: Penguin Books. [1995]

⁵ BHABHA, HOMI. (1994): *The Location of Culture*. London& New York: Routledge.

colonialismo como un proceso de hibridismo. Antes de seguir con la definición de Bhabha sobre el sujeto híbrido hay que hacer referencia a las teorías del deconstruccionismo, y a Derrida, en concreto, para entender como Bhabha manipula este nuevo espacio. Derrida define el lenguaje como una cadena de significantes, rechazando la unión entre significante y significado. Establece que lo que nosotros entendemos como significado son realmente los trazos mentales que deja el lenguaje después de esas negociaciones que hacemos. El significado de las palabras se establece exclusivamente a través de lo que Derrida define como *diferencia*, y esta *diferencia* contiene unas ambigüedades inherentes o aporías. La deconstrucción del logocentrismo, donde el pensamiento occidental está centrado (el logocentrismo) nos ayuda ver como nuestras experiencias, como seres que emplean el lenguaje para entender nuestro mundo, están determinadas por ideologías que se encuentran dentro de las palabras. El lenguaje, visto bajo esta premisa, ya no es una herramienta tan fiable de comunicación, sino un dominio ambiguo a través del cual las ideologías nos programan sin que nosotros nos demos cuenta.

El lenguaje en sí es híbrido; tiene la capacidad de significar simultáneamente una cosa y la otra. El hecho de que el lenguaje sea tan ambiguo significa que el discurso colonial pierde su autoridad, puesto que encontramos dentro de este discurso una manera de representar al “otro” lleno de ambigüedades. Si nos acordamos de las representaciones coloniales del “otro”, aparecían diversas categorías: el perezoso, el mezquino, el sensual, el falso, amén de una larga lista de señas de identidad negativas que siempre eran comparadas con las cualidades positivas del colonizador. El concepto del hibridismo, por lo tanto, es un desafío a las representaciones coloniales; las demandas miméticas del poder colonial se ven socavadas, y el sujeto colonial devuelve ahora la mirada colonial.

El mimetismo es la categoría que Bhabha emplea para llegar a su teoría del hibridismo. En el ámbito colonial, el mimetismo se entiende como un fenómeno en el que el sujeto colonizado copia la manera de pensar del colonizador, sus manierismos, sus prejuicios y la adopción de su cultura. Sin embargo, el proceso nunca puede ser completo, y el colonizador ve en el sujeto colonizado una réplica de él, pero con algo distinto, algo que contiene una amenaza velada, algo que le hace desconfiar del él. Para Bhabha, el discurso del mimetismo es el primer paso de resistencia al poder colonial, al ser construido en medio de una ambigüedad; una diferencia que es casi igual pero a la vez nunca igual.

Bhabha ve el nuevo hibridismo como una deconstrucción de las simetrías de representación empleadas por el discurso colonial – yo / el otro, dentro / fuera, activo / pasivo, etc. Al devolverle la mirada al colonizador, el colonizado rompe su dictadura discursiva sobre el otro, enmascarando todas esas ambigüedades de representación del discurso dominante. Esto, afirma Bhabha, se hace posible gracias a que ha habido un desplazamiento del valor desde el símbolo al signo lingüístico. Este desplazamiento de la autoridad del discurso hace que el nuevo lugar del híbrido sea un lugar donde residen conocimientos tanto del nativo como del colonizador. El hibridismo, según Bhabha, invierte las estructuras de dominio, y se convierte en una estrategia de subversión. Ahora las palabras del maestro se tergiversan y se convierten en el poder discursivo del híbrido⁶.

Las implicaciones de esta nueva teoría de Bhabha son múltiples. Al haber identificado que el discurso colonial contiene muchas ambigüedades en su representación, el colonizado puede, entonces, entrar en el discurso, invertir las estructuras de poder, y dar una entrada al conocimiento denegado del otro. El sujeto

⁶ BHABHA, HOMI. (1994): *The Location of Culture*. London & New York: Routledge.

híbrido ahora representa una amenaza al discurso dominante; la inserción de creencias y suposiciones “extrañas” son formas de resistencia que emplean los artistas post-coloniales dentro y fuera de sus países y los grupos de población en la diáspora.

Dentro del Reino Unido, los nuevos grupos étnicos han formado movimientos en contra de la hegemonía de representación. Estas nuevas formas de prácticas estéticas consisten en rebatir las representaciones de la cultura blanca sobre la gente de color y cada vez estos “movimientos negros” están fomentando una nueva conciencia sobre la situación de la diáspora como una experiencia de hibridismo. La política de la cultura negra incluye tanto un hibridismo orgánico como un hibridismo intencional. Existe un proceso de fusión y de diálogo sobre las diferencias étnicas y culturales⁷.

Todas la teorías sobre el hibridismo ven las situaciones donde hay dos culturas en contacto (aunque la relación sea de superioridad y de inferioridad) como una fuerza positiva. El inevitable sincretismo que se produce en situaciones de colonización es un hecho irreversible, algo que los sujetos post-coloniales deben de incorporar a su arquitectura cognitiva a pesar de los aspectos conflictivos de tal sincretismo. Hoy día, por ejemplo, poca gente vería la latinización de la península ibérica como algo negativo. Es un hecho histórico que cambió una sociedad íbera, y que produjo una serie de cambios lingüísticos, económicos, y culturales para formar lo que es hoy día una identidad española. Sin embargo, en las situaciones post-coloniales actuales, estos hechos históricos irreversibles no tienen en cuenta las necesidades psicológicas de una población que, recién salida de una situación colonial, necesita reencontrarse con su cultura pre-colonial. Los intelectuales nativistas son de la opinión de que antes hay que recuperar una identidad nacional; de no ser así existe una gran posibilidad de que se llegue a una absorción cultural y de valores occidentales.

⁷ YOUNG, ROBERT (1994): *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*. London: Routledge.

Antes mencioné la idea de “una identidad nacional” como si eso fuera una categoría resuelta, sin ambigüedad ninguna. En muchos casos, el concepto de “nación” se basa en unos mitos culturales o raciales que han sido naturalizados con el tiempo. En mucho de lo que se ha escrito sobre el post-colonialismo, y sobre todo en sus inicios (Fanon, Cabral), ha habido un énfasis sobre una recuperación de estos mitos. Sin embargo, la naturaleza híbrida de la cultura en las sociedades post-coloniales es testigo de cómo han sobrevivido las culturas indígenas, incluso bajo la opresión mas fuerte. Escritores africanos como Ben Okri rechazan la idea de que la cultura colonial tuviera un control total sobre la manera de pensar de los nativos. Sin embargo, el problema que Ashcroft ve con las teorías del hibridismo es que se conciben como una denegación de las tradiciones de donde proceden.

Para Homi Bhabha, la nación, lejos de ser un concepto homogéneo, es más bien un dominio híbrido, constituido de identidades múltiples que están en un conflicto ontológico. La nación como una fuerza unificadora es algo ambiguo, y su narrativa, los mitos de la cultura y del origen, son meras construcciones⁸. Cuando una nación se siente amenazada por el influjo de extranjeros, brotan una serie de reacciones de miedos irracionales y de fobias hacía aquel o aquella que es “diferente” y que, en ciertas ocasiones culmina en reacciones violentas. Paul Gilroy afirma que el discurso de nación está saturado de connotaciones raciales, y ve como el lenguaje de raza y de nación en el Reino Unido establece una brecha infranqueable entre ser inglés y ser negro⁹. “Raza” se concibe como un asunto cultural y las “presencias extranjeras” de las comunidades negras y asiáticas se perciben como una amenaza a la santidad de la cultura británica.

Por lo tanto, el sentido de lugar para un gran número de personas de las ex colonias que residen en las metrópolis tiene poco que ver con una localización espacial

⁸ BHABHA, HOMI. (1990) *Nation and Narration*. London: Routledge. Página 1

⁹ GILROY, PAUL. (1991) *Ain't No Black in the Union Jack*. London: Routledge.

y más que ver con un sentido de comunidad y con los rasgos simbólicos que constituyen una etnia compartida. El lugar, como un concepto no-espacial, se transforma en un fuerte lazo de identidad para formar una conciencia cultural que después va a producir un “horizonte de identidad”¹⁰. La construcción creativa de un entorno y la presencia del lugar en el lenguaje son las claves de una transformación cultural.

Sin ninguna duda, estamos presenciando en estos momentos una dominación sobre el tiempo, el espacio y el lugar por parte de la hegemonía occidental. Lo que en occidente percibimos como conceptos “normales” están siendo impuestos a un nivel mundial – el espacio y el lugar son representaciones metonímicas de la expansión e impacto de una cultura imperial. Si examinamos, por ejemplo, el concepto del mundo de los aborígenes de Australia, veremos que un lugar no es una construcción visual, ni un espacio que se puede medir por un sistema topográfico, sino la localización de un sueño, una extensión del ser.

En la obra de Ben Okri, escritor nigeriano, que reside en Londres desde hace veinte tres años, podemos ver como el autor, desde su posición de un escritor híbrido, emplea técnicas de la narrativa occidental, como el realismo y el modernismo, pero a través de una presencia fuerte de la tradición oral africano. En su primeras dos novelas, Okri empleaba un realismo, al combinar las convenciones del *Bildungsroman* europeo con los dialectos del inglés nigeriano (al estilo de Chinua Achebe). Sin embargo, abandonó el realismo para experimentar con una narrativa que fuera capaz de transmitir con mas fidelidad la realidad nigeriana¹¹. Algunos críticos han intentado ver en esta nueva técnica narrativa un realismo mágico debido a la fusión entre una narrativa realista y una narrativa mítica. Sin embargo el propio autor rechaza la etiqueta de “realismo mágico” donde el mundo mágico y de los mitos esté subordinado a los

¹⁰ ASHCROFT, BILL. (2001) *Post-Colonial Transformations*. London: Routledge.

¹¹ BENNETT, ROBERT. (1998): “Ben Okri”. En NAIDU PAREKH, *Postcolonial African Writers. A bio-bibliographical Critical Sourcebook*. Westport, CT: Greenwood.

códigos del realismo. Para Okri, la realidad africana es un lugar donde el mundo mágico forma parte del mundo real; los muertos, los seres vivos y los no nacidos co-existen en un mismo espacio.

En *El Camino Hambriento*, Okri emplea la figura del niño *abiku* –*abi*, aquello que posea *iku*, la muerte—¹² creencia de las etnias en el sur de Nigeria para describir a los niños o niñas que están predestinados a morir antes de llegar a la pubertad. Son niños que se encuentran atrapados en el ciclo del nacimiento, la muerte y el renacimiento y la creencia hace referencia a las creencias de la predestinación, la reencarnación y a las relaciones entre el mundo real y el mundo de los espíritus¹³.

Aquellos de nosotros (los *abiku*) que se quedaban en la tierra, seducidos por promesas de cosas maravillosas, pasamos la vida con una mirada bella y llena de nuestro destino, llevamos dentro la hermosa música de nuestra mitología trágica. Nuestras bocas pronunciaban profecías oscuras. Imágenes del futuro invaden nuestras mentes. Somos los extraños, con la mitad de nuestro ser en el mundo de los espíritus (p.4)¹⁴.

Okri, al emplear la figura del héroe *abiku*, cambia radicalmente la trayectoria del *Bildungsroman*. Puesto que el niño *abiku* Azaro tiene una identidad dual, debe madurar tanto física como metafísicamente en su viaje por la vida. La narrativa sale del mundo real para viajar por un mundo de mitos y de sueños intensos en su viaje de iniciación. Al alejarse de los códigos de representación europeos para emplear una mito poética africana, Okri desplaza al colonizador para centrarse en el sujeto postcolonial. En vez de

¹² <http://www.sacred-texts.com/>

¹³ QUAYSON, ATO. (1997) *Strategic Transformations in Nigerian Writing*. Bloomington & Indianapolis: James Currey.

¹⁴ OKRI, BEN. (1992) *The Famished Road*. London: Vintage.

fijar la mirada en la destrucción de la sociedad indígena, centra su narrativa en la supervivencia de las tradiciones africanas. La estrategia narrativa de emplear como personaje central a un niño-espíritu *abiku*, que decide seguir viviendo, indica que el africano es capaz de sobrevivir, a pesar de la violencia colonial¹⁵. Hay críticos que ven al personaje de Azaro como una metáfora de la nación de Nigeria¹⁶ (y la condición postcolonial en general) y esta postura está respaldada por evidencias en el libro.

En sus viajes, Papá se dio cuenta de que todas las naciones son niños; le sorprendió que nuestra nación también era una nación *abiku*, una nación de niños espíritus, una nación que sigue renaciendo y después de cada nacimiento viene sangre y traición. El hijo del destino no se quedará hasta que hayamos hecho los sacrificios propicios y hasta que hayamos demostrado que somos capaces de soportar el peso de nuestro destino único. (494)¹⁷

Es cierto que las nuevas estrategias narrativas empleadas por Okri – una deconstrucción de la realidad y el abandono de la neutralidad de lugar, responden a un intento de redescubrir la profunda crisis que sigue atravesando Nigeria. Con la obra de Okri nos acercamos más a una realidad africana, distinta a la nuestra. Después de haber entrado con la imaginación dentro de otra cultura indígena, con voz distinta, quizás esto nos ayude a entender un poco una realidad distinta a la nuestra.

¹⁵ BENNETT, ROBERT. (1998): “Ben Okri”. En NAIDU PAREKH, *Postcolonial African Writers. A bio-bibliographical Critical Sourcebook*. Westport, CT: Greenwood.

¹⁶ BOEHMER, ELLEKE. (1995): *Colonial and Post-Colonial Literature*. Oxford: OUP.

¹⁷ OKRI, BEN. (1992) *The Famished Road*. London: Vintage.