



Teologías poscoloniales y hermenéuticas del fenómeno religioso

La teología crítica feminista de la liberación como paradigma de una «teología poscolonial»

Carlos J. Beltrán A.

Universidade Metodista de São Paulo



Resumen

¿Existe una «Teología Poscolonial»? La pregunta va más allá de la simple retórica. Intentando asumir el compromiso con el espacio indeterminado y contencioso que abarca lo «poscolonial», este artículo debate la polución de las fuentes al respecto, entre lo poscolonial y lo decolonial; prosigue con una lectura crítica de lo religioso y lo teológico cuestionando la desconexión de sus objetos como si se refirieran a esferas separadas dentro de la cultura y la política, y concluye con la imaginación de un espacio contingente y performático, definido por Elisabeth Schüssler Fiorenza como la danza espiral de la Sabiduría.

Palabras claves: Teología poscolonial, Decolonialidad, Poscolonialidad, Teología crítica feminista, Religión y teología.

Resumo

Existe a «Teologia Pós-colonial»? A questão vai além da simples retórica. Tentando assumir o compromisso com o espaço indeterminado e contencioso que abrange o «pós-colonial», o autor desse artigo debate a poluição das fontes ao respeito, entre o pós-colonial y o decolonial; continua com uma leitura crítica do religioso y o teológico questionando a suposta separação do seu objeto de estudo como se estivesse separado da cultura e a política, e conclui com a imaginação de um espaço contingente e performático, definido por Elisabeth Schüssler Fiorenza como a dança espiral da Sabedoria.

Palavras-chave: Teologia pós-colonial, Decolonial/pós-colonial, Teologia crítica feminista, Religião e teologia.



Abstract

Is there such a thing as «Postcolonial Theology»? The question is beyond rhetorics. Starting from the undetermined and contentious space of the postcolonial, this article debates on the confusing and polluted field of the postcolonial/decolonial. It continues with a critical reading on the religious and the theological arguing against the ongoing splitting of their objects of study as if they referred to separate spheres within culture and politics. It concludes imagining a contingent and performative space, defined by Elisabeth Schüssler Fiorenza as the spiral dance of Wisdom.

Keywords: Postcolonial Theology, Decoloniality, Postcoloniality, Feminist Critical Theology, Religion and theology.

Acerca de Carlos J. Beltrán A.

Nacido en Colombia, profesor de Teología y Hermenéutica, en la Universidad Bautista (Cali, Colombia), con Pregrado en Teología (2008) por la Universidad Bautista, en Cali, Colombia; Maestría (2011) y Doctorado, ambos en Ciencias de la Religión (2015), ambos por la Universidad Metodista de São Paulo. Traductor de diversas obras en español, inglés y portugués. Investiga en el campo de los estudios poscoloniales, queer, feminismo, transfeminismo, los estudios de religión/teología, y la literatura.

Cita recomendada de este artículo

Carlos J. Beltrán A. (2016). «Teologías poscoloniales y hermenéuticas del fenómeno religioso: La teología crítica feminista de la liberación como paradigma de una «teología poscolonial»». *Horizontes Decoloniales 2*: pp. 59–74. [Revista digital]. Disponible en: <<http://horizontesdecoloniales.gemrip.org/>> [consultado el dd de mm de aaaa].





Introducción

Cuando me interesé en el discurso teórico crítico llamado *discurso poscolonial*, encontré una dificultad enorme para la comprensión de lo que era referido con ese gran «nombre». Aquello que en metodología de la investigación se refiere como «polución de las fuentes» parecía ser lo que dificultaba mi comprensión. Me dediqué, por lo tanto, a leer sistemáticamente a la «santísima trinidad» del poscolonialismo, percibiendo la necesidad de leer, como mínimo, estas tres obras de Edward Said: *El mundo, el texto y el crítico* (1983), *Orientalismo* (1978), y *Cultura e Imperialismo* (1993). Enfrenté, también, la difícil tarea de leer a Gayatri Chakravorty Spivak en su obra *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present* (2000) y a Homi Bhabha, especialmente *Crítica de la razón postcolonial* (1999) y *El lugar de la Cultura* (1994). Fue un ejercicio fructífero y rico.

No podemos pensar, sin embargo, que sus discursos sean completamente «novedosos», en términos teóricos, o que ellos no estén unidos ya a otros esfuerzos simultáneos y en campos diferentes y diversos del saber. Considero importante establecer las conexiones entre sus pensamientos, y lo que sucede en el área de los estudios de religión –«antropología de la religión», en Talal Asad (1993)– y la teología crítica feminista de Elisabeth Schüssler Fiorenza (2001, 2009, 2011). Se trata de verificar como el paradigma de lo poscolonial ya está sucediendo de manera transversal en el feminismo, y específicamente en lo que llamaré, con Schüssler Fiorenza, «teología crítica feminista de la liberación».



Poscolonialismo

Creo que debemos tener cuidado al anunciar una «teología poscolonial», no solo porque es una contradicción, sino también porque es un gesto que anticipa algo que no puede ser anticipado. Es una contradicción porque lo poscolonial no es una especie de certificado de bautismo que se le otorga a determinada intervención teórico crítica en el escenario de lo político. Nunca será suficiente insistir bastante sobre esto. Asumo, por tanto, aquí, el término «poscolonial» no como un descriptor sino como una palabra de análisis. Como un espacio abierto para la crítica, el análisis retórico y el compromiso en un horizonte de transformación.

Ahora bien, decir que lo poscolonial sea una especie de significativo vacío no quiere decir que cualquier cosa quepa allí. Debido a que es un cierto tipo de teoría de lo performativo, el significativo nos pide un gesto igualmente dinámico y complejo;¹ un tipo de orquestación entre varios métodos, intereses y procedimientos, que articulan contenidos y áreas diversas. Construimos desde las palabras —como las que la persona que lee tiene delante de sí—, pero el significado emergerá en un lugar tercero, más allá de la lectura. Eso implica una cierta fragilidad del paradigma y una cierta realidad «entre-abierta». Haremos un ejercicio, trayendo a colación conceptos e ideas de dos lugares retóricamente distintos: lo «decolonial» y lo poscolonial.

Podría preguntarse si ciertos conceptos de Walter Mignolo, o del propio Aníbal Quijano no se repiten en (o son repetición de) el discurso poscolonial. Diremos que no: (1) El concepto de «frontera» de Mignolo (1998) no es igual al concepto de «entre-lugar» de Bhabha (1998); (2) así como el análisis sobre el «occidentalismo» de Mignolo no es

¹ Al decir de Stuart Hall (2006): «se trata, por lo tanto, de intentar captar lo que está aconteciendo en el mundo que se transforma» (115).



comparable al análisis de Said sobre el «orientalismo»; (3) la —muy sutil y casi imperceptible— teleología de la «opción decolonial» también es radicalmente diferente del gesto agonístico de lo que sucede en el «entre-tiempo» de lo poscolonial; finalmente, (4) el enfoque sobre la raza —la propia pregunta sobre cuál sería *el* eje articulador de la matriz colonial— difiere sustancial y formalmente del análisis de «los llamados» teóricos poscoloniales que no preguntan por *el* eje articulador, sino por los efectos políticos y las direcciones históricas de las fuerzas en escena.

Frontera vs. entre-lugar

El concepto de frontera puede estar reificando aquellos lugares separados por la tal «frontera». La frontera estaría reinstaurando sutilmente los binarismos contra los que lucha la teoría feminista —y deconstruccionista— desde siempre. El concepto de entre-lugar es un concepto, no tanto sobre la indecidibilidad de los significados —aunque así lo parezca a simple vista— sino más bien sobre su performatividad; mientras la frontera establece el límite —lo que separa—, el entre-lugar enuncia sobre aquello que *une* simbióticamente a lugares *retóricamente* diferenciados. El *tercer espacio* —concepto de Bhabha— es un indecible teórico, pero cuyos efectos concretos son pasibles de ser reconstruidos en la arena de lo político, por tanto, un concretizable práctico. El tercer espacio es concretizable porque estamos hablando de cosas mundanas (Said, 2008). Pero es indecible porque es menester evitar la teleología, inherente a la retórica dominante de la modernidad. Por eso el llamado a reconstruir, siempre y en cada circunstancia histórica, las concretizaciones del tercer espacio; en otras palabras, la frontera no existe, sino que resulta de la reconstrucción concreta operada en cada momento desde el tercer espacio en la historia. La raza, como «frontera» no existe, sino que



necesita siempre ser analizada dentro de la retórica de su configuración histórico-estructural.

El «entre-lugar» no es una frontera; es el espacio de la configuración de la diferencia entre dos o más lugares intrínseca y ontológicamente inseparables.

Occidentalismo vs. orientalismo

El debate ocurre básicamente cuando Mignolo (1998) afirma que los análisis hechos en orientalismo tendrían poco valor en el escenario de América Latina, pues esta no fue «exotizada» ni tratada como «otredad extrema», sino integrada en Occidente. Frente a esto, sugiere que la estrategia discursiva correspondiente sería, no un pos-orientalismo, sino un pos-occidentalismo (Mignolo, 1998). El texto de Said (2008) se lee como una descontextualización para América Latina, pues se asume el concepto — orientalismo— como descriptor histórico-político y no como «propuesta epistémica de descolonización a nivel discursivo». Leída en esta última línea Rosalva Aida Hernandez Castillo (2008: 68-111) encuentra útil a Said; por ejemplo, en el caso indígena de América Latina, donde encuentra válido al orientalismo para hacer este análisis interno.

Teleología vs. agonística

Encuentro útil la lectura de Said, Bhabha y Spivak —además de otros como Stuart Hall (2006), y Robert Young (2001)— pues su impulso no es el de establecer un campo disciplinar cuya especificidad estaría determinada por el objeto geopolítico de investigación —sea «América», «Asia» o «África»—, y/o por el horizonte casi teleológico de la descolonización. Antes que trabajar por una epistemología distinta, de «descolonización», su aviso y llamado de atención discursivo nos lanza en un terreno muy incierto, ipero se



trata justamente de eso! Said (2008) nos habla de «*secular criticism*», es decir, de un tipo de *actitud*, antes que un contenido específico. Nos habla de «lectura contrapuntual» y de «entrelazamiento de culturas», dos conceptos que nos obligan a leer a «los de aquí», y a «los de allá», no para reproducir tal dicotomía, sino para percibir cómo son intrínsecamente interdependientes; nos habla de la «convivencia entre grupos y personas» como objetivo del conocimiento.

Spivak (2000) se preocupa, sobre todo, por explicitar *complicidades* en medio de las agresivas *oposiciones* de los discursos de resistencia. Por eso su insistencia en el «*double bind*» inherente a la práctica feminista. Más allá de llamar la atención sobre el habla subalterna, quiere llamar la atención a la trampa/potencialidad del hecho: se preocupa por determinar como la «forclusión» del sujeto subalterno *co/nstruyó* y (*construye constantemente*) el saber/conocimiento. El objetivo de Bhabha (1998) es advertir que el «retorno de la/el/lo forcluido» no está garantizado como un proceso libre de ambigüedades, porque el «local de la cultura» (metáfora de la producción de sentido/conocimiento) es un «entre-lugar». ¿Qué significa esto en términos concretos? Que discursos teleológicos que prevén el resultado de los procesos históricos como algo dado, sea «liberación», sea «revolución», o algún proyecto político que hable de ello –incluso como la plena descolonización–, estén mal enfocados, por más bien intencionados que sean. De ahí que hablemos de «agonística» (Mouffe, 2014).

El eje articulador

La búsqueda de los decoloniales por «el» eje articulador de la matriz colonial está íntimamente ligada a la ausencia de una articulación verdaderamente feminista de las diversas categorías de análisis del propio discurso feminista. La crítica



del sujeto «mujer» como sujeto del feminismo, y la pluralización del sujeto subalterno, en el feminismo poscolonial de Spivak, impiden, por un lado, la homogeneización del sujeto político de cualquier discurso, y por otro, la reducción a una categoría de análisis, sea género, raza, clase, etc. En este sentido, se percibe en los decoloniales una carencia del pensamiento feminista, específicamente del feminismo negro, o poscolonial, que ha postulado la interseccionalidad como llave de lectura, en lugar de «un» eje articulador en el análisis estructural de opresiones y dominaciones.

Estos cuatro puntos nos han permitido establecer distinciones y aclaraciones sobre el significante vacío de lo «poscolonial». De esa forma, diremos, sintéticamente, que el discurso poscolonial es un conjunto de esfuerzos, principios, actitudes, fuerzas y procesos que buscan *transformar* la posición *marginalizada* de sujetos y sociedades dentro de una perspectiva global. Al respecto del conocimiento, comprende una compleja *articulación* entre lo textual y lo material, entre lo simbólico y la práctica histórica concreta. Es un discurso *antisistémico*, *no teleológico*, *no necesariamente oposicional*, cuyo interés radica en *deconstruir binarismos*, *interrogar linealidades*, y *facultar sujetos marginalizados*.

Opera, principalmente, a través del *análisis crítico* de marcos de referencia; opta agonísticamente por la *negociación*.

Religión y teología

Lo anterior converge en lo que llamaremos «religión». Una parte fundamental del problema que se presenta en los estudios de religión y en teología, es el resultado de postular esa instancia de la realidad referida como lo religioso, la religión, o lo sagrado, como un fenómeno *sui generis*, restringido por lo tanto en su análisis al ojo clínico de los



científicos de la religión o a los teólogos. Además, aparece como un fenómeno desconectado de su mundanalidad. Este punto es crucial. Lo religioso, y lo teológico, así como el arte y la literatura, por ejemplo, comparten una retórica de «trascendentalidad». Esa retórica funciona, básicamente, como un inhibidor para la crítica, en términos saidianos. De ese modo, es necesario construir el concepto de religión, y de teología, de modo que la realidad a la cual apunten quede expuesta a la crítica. Como debe suponerse, cualquier discurso que establezca como objetivo la transformación de la realidad, deberá partir por la comprensión radical de ésta.

Encuentro particularmente útil la discusión sobre religión en Asad (1993). Para él, el símbolo «[...] no es un objeto que sirve para cargar significado sino un conjunto de relaciones entre objetos o eventos reunidos de forma única como complejos, o conceptos, teniendo al mismo tiempo una significación intelectual, instrumental y emocional» (Asad, 1993: 31). Al establecer lo simbólico como un *conjunto de relaciones entre objetos y eventos*, Asad se contrapone a toda una tradición en los estudios de religión que, siguiendo la comprensión de Clifford Geertz (2003 [1973]), entiende a la religión como un «sistema de símbolos». La importancia de postular este entrelazamiento entre lo religioso y otras instancias de la vida mundana es crucial para los sujetos directa y negativamente afectados por los efectos de estos discursos «religiosos», y cuyo interés es la transformación. La religión posee su mundanalidad:

La conexión entre la *teoría* de la religión y la *práctica* es fundamentalmente un asunto de intervención– de *construir la religión en el mundo* (y no en la mente) a través de los discursos que la definen, de la forma como se interpretan significados verdaderos, de la forma como algunas prácticas y proclamaciones son excluidas y otras incluidas. Es por eso que repito continuamente mi pregunta: *¿cómo* es que de hecho *el*



discurso teórico está definiendo la religión? ¿Cuáles son las condiciones históricas en las cuales ella puede efectivamente actuar como demanda de imitación, o prohibición, o para la validación de declaraciones y prácticas verdaderas? ¿Cómo es que el poder crea a la religión? ¿Qué tipo de afirmaciones, de significados, deben ser identificados con prácticas de modo que estas sean calificadas como religión? (Asad, 1993: 44-45; énfasis mío).

He citado extensamente para apreciar el argumento. Según su enfoque, la religión, a rigor, no existe, sino que debe ser construida *en el mundo*, y resulta, –como en toda disputa por definiciones– de relaciones de poder. La importancia de un concepto de religión arraigado en las relaciones mundanales está en la línea de la crítica secular saidiana que descubre, en el campo de la crítica literaria, que la crítica se desconectó del mundo, y dejó así de ser crítica en sentido estricto. Su función de juzgar, la cual a su vez presupone el conocer la realidad, queda comprometida en el entramado de erudiciones y juegos (lúdica) del discurso académico. Es lo que Said (2008) refiere como inhibidores de la crítica: especialización/erudición, compartimentalización del conocimiento, autorizaciones (autoridad) creadas por la lógica disciplinar y las relaciones de poder, que resultan básicamente en grilletes para el pensamiento.

Para reactivar la actividad crítica es necesario comprender el ejercicio de la teología y la dinámica de la religión en su intrínseca relación con la vida política, de los grupos y de las personas en la sociedad. Es necesario deconstruir la dicotomía entre lo público y lo privado, y la resultante dicotomía entre lo religioso y lo secular. Es necesario comprender al «creyente» también, sobre todo, como una persona ciudadana (Schüssler Fiorenza, 2009), y a los discursos religiosos, como participantes activos dentro de una arena común: su mundanalidad.



Los símbolos religiosos son construidos por sujetos históricos, y atraviesan los cuerpos de las personas y las sociedades que estos conforman; su escenario es el mundo (incluyendo la retórica de su «transcendentalidad»). Si los símbolos son las relaciones entre eventos y objetos —y no una realidad trascendente cuasi mística—, se hace necesario un análisis crítico de la localización sociopolítica del espacio de significación teológica —contexto, texto y lector/a—, pues es en la interacción entre esos elementos contextuales donde surgirán los sentidos religiosos y su resultante mundanalidad.

Tal análisis crítico de la realidad ha sido postulado por Elisabeth Schüssler Fiorenza (2011) a través de un neologismo que intenta superar las dificultades de la categoría feminista del patriarcado. Se trata de la categoría *Kyriarcado*, que es el análisis de la configuración de las estructuras de opresión como la interestructuración de sistemas de opresión que interceptan las categorías de clase, sexo/género, raza, sexualidad, nacionalidad, edad, etc. Las realidades de los símbolos teológicos y religiosos deben, pues, localizarse en este espacio de significación, marcado por las estructuras de opresión, por las relaciones de dominación, y por las luchas y múltiples resistencias a ellas, por parte de grupos y de personas. En otras palabras, cuando la teología o los estudios de religión discuten sobre «Dios», «María», o «Jesús/Cristo», lo que está implicado en el debate son los efectos políticos que resultan de la interacción de estos símbolos en medio de las relaciones políticas. Al respecto comenta Schüssler Fiorenza (2011):

La lucha de las mujeres afroamericanas y anglosajonas en el siglo XIX demuestra que las luchas de las mujeres [wo/men] en religión para su ciudadanía plena no fueron simplemente asuntos eclesiásticos internos o puramente intra-religiosos. Antes bien, esta lucha necesita ser entendida en términos de su lugar y



función sociopolítica en un contexto de globalización internacional. No debemos olvidar que las ideas y discursos religiosos están envueltos en situaciones sociopolíticas y apoyan o combaten ciertas tendencias y aspiraciones de sus sociedades (148).

Resistir el modo hegemónico de producción de conocimiento teológico consiste, por lo tanto, en deshacer y superar las fronteras y límites que funcionan como restricción y grilletes, para la actividad crítica. Por tanto: Hay que reconocer que tales grilletes están pautados por las estructuras de dominación y subordinación; hay que identificar cuáles son los tipos de grilletes que han funcionado en los discursos teológicos; hay que percibir qué tipo de actitud crítica teológica resiste a tales grilletes y límites, y cuáles han sido los métodos para reconocerlo en la especificidad del campo teológico y religioso.

Una teología que se encargue de este modo de su quehacer podría bien ser llamada una iteología humanista/secular! Y no dudaría en llamarla así, a no ser porque éste es el modo de proceder de una teología que ya existe: se trata de la teología crítica feminista representada por Schüssler Fiorenza, entre otras teólogas. Su continuo esfuerzo por descubrir las fuerzas político-culturales que enmarcan el quehacer teológico en particular y la vida religiosa de modo general; su interés en develar las presiones religioso-institucionales que condicionan y limitan el ejercicio de la crítica teológica, y su relación con las luchas por la emancipación de los movimientos sociales; su esfuerzo teórico por deconstruir las dicotomías entre el saber «confesional» [«teología»] y el saber «científico» [«religión»]; etc., todas estas líneas de acción de su teología confluyen en el horizonte de lo que hemos designado aquí como discurso poscolonial.



Conclusión: La danza espiral de la Sabiduría

Como puede verse, romper el campo disciplinar de lo puramente «teológico», o de lo estrictamente definido dentro del campo de los «estudios de religión» es fundamental para una teología y ciencia da religión que procura ser crítica y que busca la transformación de la realidad. Sus intereses están pautados por la lucha de las personas más marginalizadas de la sociedad y por los efectos políticos que la crítica de estas personas pueda traer al debate.

Sin embargo, lo «poscolonial», como esa dinámica transformadora, no es identificable a priori. En lugar de eso, se configura como entre-lugar. Pregunta qué ocurre cuando un discurso teológico (1) es emitido por «x» sujeto, (2) en «x» contexto, (3) y pregunta cómo *funciona* en su performatividad.

El posible sentido «poscolonial» emerge *en medio de* ese juego de convergencias y contingencias. Se comprende que todos los sentidos teológicos son ambiguos: pueden ser opresores y/o libertadores. Lo poscolonial en teología es una actitud, más que la búsqueda por un fin determinado (v.g., «la liberación»), una actitud que procura apuntar y prever los efectos de determinados discursos justo en el punto de su lugar de enunciación. Por ejemplo, hablando sobre las causas de la violencia contra las mujeres y personas subalternas, Schüssler Fiorenza (2011: 113) muestra cómo, valores cristianos centrales como el amor y el perdón predicados a estas personas, pueden ayudar a mantener relaciones de dominación y promover aceptación de la violencia doméstica y violencia sexual, al tiempo en que bloquean y fragilizan la resistencia de los sujetos que sufren tales agresiones.



En este sentido, esta teología feminista poscolonial busca la interrupción de los discursos y arroja a intérpretes/lectoras para que focalicen –en medio de la interrupción– el reposicionamiento de agentes y fuerzas dentro de un escenario más amplio y complejo. Por eso, en lugar de «teología de la liberación», postula la «danza espiral hermenéutica de evaluación crítica constante» (Schüssler Fiorenza, 2001). No sólo se preocupa por reformular temas tradicionales en teología, sino que insiere continuamente lo «no-teológico» dentro del campo (mundanaliza lo teológico). Por ejemplo, en lugar de reformular la cristología, puede enfocar la forma como las personas han resistido a la cristología. En lugar de «corregir» el *logos* sobre el *théos* (hacer hablar a dios, o hablar de dios correctamente), busca exponer las formas en las que el *théos* se niega a hablar, o se expresa de otras formas.

Referencias bibliográficas

- Asad, Talal (1993). *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Bhabha, Homi (1998). *O local da cultura*. Belo Horizonte, MG: Universidade Federal de Minas Gerais.
- Geertz, Clifford (2003 [1973]). *La interpretación de las culturas*, traducción de Alberto L. Bixio. Barcelona: Gedisa.
- Hall, Stuart (2006). *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte, MG: Universidade Federal de Minas Gerais.



- Hernandez Castillo, Rosalva Aida (2008). «De feminismos y poscolonialismos». En: *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, editado por Liliana Suares Navas y Rosalva Aida Hernandez Castillo. Madrid: Cátedra, pp. 68-111.
- Mignolo, Walter (1998). «Posoccidentalismo: El argumento desde América Latina». En: *Teorías sin disciplina: Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, editado por Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta. Ciudad de México: Porrúa / University of San Francisco, pp. 31-58.
- Mouffe, Chantal (2014) *Agonística. Pensar el mundo políticamente*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Said, Edward (2008). *El mundo, el texto y el crítico*. Barcelona: De Bolsillo Ediciones.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (2001). *Wisdom Ways. Introducing Feminist Biblical Interpretation*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (2009). *Democratizing Biblical Studies. Toward an Emancipatory Educational Space*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (2011). *Transforming Vision. Explorations in Feminist Theology*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Spivak, Gayatri Chakraborty (2000). *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, MA: Harvard University Press.



Young, Robert J. C. (2001). *Postcolonialism, An Historical Introduction*. Oxford: Blackwell.

