

ALBERTO ARRIBAS LOZANO,  
NAYRA GARCÍA-GONZÁLEZ  
AURORA ÁLVAREZ VEINGUER,  
ANTONIO ORTEGA SANTOS  
(eds.)

TENTATIVAS, CONTAGIOS, DESBORDES.  
TERRITORIOS DEL PENSAMIENTO

GRANADA  
2012

© ALBERTO ARRIBAS LOZANO Y OTROS.  
© UNIVERSIDAD DE GRANADA  
TENTATIVAS, CONTAGIOS, DESBORDES. TERRITORIOS  
DEL PENSAMIENTO.  
ISBN: . Depósito legal: GR- -2012  
Edita: Editorial Universidad de Granada, Campus Universitario  
de Cartuja. Granada.  
Preimpresión: TADIGRA, S.L. Granada  
Portada: José María Medina Alvea.  
Imprime: Imprenta Comercial. Motril. Granada.  
*Printed in Spain* *Impreso en España*

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos [www.cedro.org](http://www.cedro.org)), si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

TENTATIVAS, CONTAGIOS, DESBORDES.  
TERRITORIOS DEL PENSAMIENTO  
INTRODUCCIÓN

ALBERTO ARRIBAS LOZANO, NAYRA GARCÍA-GONZÁLEZ,  
AURORA ÁLVAREZ VEINGUER Y ANTONIO ORTEGA SANTOS

Para situar de dónde nace y qué pretende este libro deberíamos preguntarnos por qué y para qué nos planteamos —hace ya un par de años— juntarnos un pequeño grupo de personas que intentábamos atravesar, apoyándonos en nuestras diferentes trayectorias, ciertos malestares comunes en relación a las formas de estar en la universidad. La pregunta fuerte (la tensión compartida) era cómo habitar este espacio con cierto sentido, cómo enfrentar/politizar ese malestar con creatividad e iniciativa para forzar los límites. Y, a ser posible, trenzar ese recorrido de manera colectiva, con alianzas, con complicidades, con amistad. De esta necesidad nace el proceso/proyecto del que este libro es parte; como un intento, de manera muy modesta, poco ruidosa, de intervenir en el espacio que atravesamos y que nos atraviesa. No lo hacemos porque pensemos que la universidad es un lugar especial —más importante que otros— sino porque ahí es donde estamos, ahí se despliega (parte de) nuestra vida, quizás más de lo deseable. Esta es nuestra idea de la política y de la intervención: en lo cotidiano, desde los espacios que habitamos, con las alianzas que se consigan tejer a partir de necesidades comunes.

Nunca nos ha preocupado mucho cómo nombrarnos y seguimos evadiéndonos de la urgencia de ser nombrados por otros. Se nos conoce como (des)encuentros, el nombre que pusimos a nuestra página web. Para nosotras el no tener cómo nombrarnos remite al territorio

incierto y precario en el que nos movemos, extraviados y extraviadas, con contradicciones, fisuras, conflictos y, por supuesto, deseos que van construyendo nuestra cotidianidad compleja dentro del contexto universitario de Granada.

Nuestro proyecto buscaba crear espacios en los que puedan pasar cosas, en los que tejer alianzas, complicidades y afectos. Pensábamos a partir de diferentes inquietudes: abrir espacios dentro de la universidad que sirvieran para construir puentes de comunicación entre la academia y los movimientos sociales; buscar interlocutores (también) fuera del ámbito académico y en los espacios intermedios, en los márgenes, en lo que no es ni dentro ni fuera; hacer irrumpir al interior de esta universidad el potencial transformador de discursos, saberes y cuerpos que no entran en los posibles de ésta; y, a su vez, rastrear las búsquedas y experiencias minoritarias que se producen en la academia. Provocar encuentros, aunque sea a través del (des)encuentro, en los que la academia no ocupe el papel hegemónico, sino que sea un elemento más dentro de una multiplicidad, una ecología de saberes. Frente a la opción de la fuga (siempre posible, siempre legítima), compartimos la necesidad de buscar otras formas de habitar la academia.

Desde ahí hemos creado este pequeño dispositivo. El objetivo nunca fue convertirnos en sujeto de enunciación dentro de la universidad, sino encontrarnos con otros y otras y buscar/producir en ese encuentro preguntas y respuestas comunes desde las que generar aperturas, afectaciones, desplazamientos en la universidad en cada uno y cada una. Ser removidos y remover, y vivir a través de nuestros cuerpos procesos de aprendizaje colectivo que nos transformen, en los que pasa algo, en los que se juega algo. Volver a sentir, aunque sea por momentos, la alegría de aprender.

La parte más importante del proceso era el encuentro en sí, un gesto nada trivial en un contexto social fracturado. Se trataba, en definitiva, de crear momentos que posibiliten pensar juntos, juntas; al mirar hacia nuestro proceso como grupo de afinidad, esto es, paradójicamente, lo que más hemos echado de menos. Nunca es un ejercicio sencillo traducir en escritura colectiva los debates y las reflexiones generadas a lo largo de dos años. Ritmos acelerados, fugacidad, deseos, dispersión, ilusiones y frustraciones, relaciones de poder, contagios, afectos... son dimensiones que se nos hacían comunes y compartidas, aunque nuestras situaciones de partida sean diversas: desde profesores/as titulares hasta estudiantes de doctorado que van de un lado a otro en los circuitos de la precariedad

del mundo de la investigación académica. No ha sido un proyecto «ideal»; en numerosas ocasiones nuestros encuentros, debates y reflexiones han estado marcados por la discontinuidad y las interrupciones a nivel de tiempos y espacios. Ha sido difícil pensar colectivamente, compartir nuestros procesos antes, durante y después de cada actividad, y elaborar ese común del que nos habla Mario A. Santucho en su entrevista. El problema no es que muchas de las iniciativas no fueran propuestas colectivas desde su origen, sino que no supimos hacerlas colectivas. La ausencia de tiempo ha sido una constante en nuestros dos años de vida, limitando cada actividad y cada proceso iniciado, y generando un estado cuasi-neurótico, una permanente contradicción y búsqueda de equilibrios entre el «deseo» y las «obligaciones otras» que la propia lógica universitaria impone; nos ha resultado complicado incluso encontrarnos para compartir, pensar y organizar nuestras propuestas, y esta realidad ha sido (y continúa siendo) un elemento condicionante de los pequeños pasos que hemos podido dar.

Tampoco han sido fáciles las dinámicas de funcionamiento desde las que hemos trabajado como grupo de afinidad; los biorritmos frenéticos, y las diferentes precariedades con las que convivimos no son el mejor escenario para pensar y generar iniciativas que se escapen a la lógica propia del campo académico mayoritario (la competitividad delirante, el individualismo oportunista), así que cada uno de nuestros pasos ha supuesto esfuerzos y tensiones que no siempre hemos sabido manejar. A veces nos hemos sentido «externos» a nuestra propia actividad, un dispositivo que genera eventos, algo lejano a lo que deseábamos. ¿Es posible crear espacios con otras lógicas de relación y de funcionamiento en la universidad? La pregunta sigue abierta.

Con todas las ganas hemos empezado a organizar actividades que requerían un trabajo que nos ha superado; y las pocas reuniones que conseguíamos tener, las teníamos que dedicar a gestiones burocráticas. Otro peligro es el cansancio. Organizar estos eventos ha supuesto mucho esfuerzo y mucho trabajo invisible para generar espacios que no siempre han salido bien; ¿podemos sostener nuestra alianza en estas condiciones? En cierto modo, el proceso de construcción de este libro está siendo una excusa para eso. Al organizar esta edición nos hemos (re)encontrado con viejas amistades, hemos tejido también nuevas complicidades, afectos, conexiones, y con cada conversación repensamos lo que queremos y cómo hacerlo. En ese proceso estamos; será difícil como hasta ahora, pero preferimos seguir intentando sentir/con, pensar/con. Vendrán nuevas

tentativas:<sup>1</sup> asumiendo que no sabemos, sosteniendo el deseo de caminar preguntando y de generar esos espacios/situaciones desde los que llegar (colectivamente) a otros lados.

Partiendo de estos límites y deseos compartidos, nos tocaba comenzar por escuchar y aprender. Y, sobre todo, reconocer y enunciar la necesidad de aprender a desaprender (como nos diría Ibáñez). En las iniciativas que hemos propuesto nos planteábamos poner en el centro del debate dos elementos interconectados, la cuestión del conocimiento: ¿qué tipo de conocimiento se produce?, ¿quién lo produce / quién está legitimado para producirlo?, ¿desde dónde y para qué se produce?, ¿qué es importante aprender/desaprender?; y la cuestión de la intervención: ¿qué tipos de intervención, qué prácticas, se están articulando?, ¿quién interviene y sobre qué/quién?, ¿para qué se interviene?, ¿cuáles son los resultados de la intervención?

El propósito —ya señalado— era abrir espacios y procesos de diálogo entre ciencias sociales y movimientos sociales. Conversaciones polifónicas entre academia y activismo (así como entre las diferentes prácticas y experiencias que se desarrollan atravesando ambas dimensiones), con el objetivo de buscar puntos de encuentro, contagios que permitieran enriquecer las prácticas de investigación e intervención que se llevan a cabo en los dos ámbitos. Nuestra propuesta —intentando evitar las dicotomías más reduccionistas— se basaba en todo momento en la potencia del encuentro y de la producción de vínculos y alianzas que fueran capaces de traspasar los espacios más codificados. En el camino aprendimos, como señala Mario en la entrevista, que *(des)encuentros* supone poner en juego si lo que tiene que pasar es un encuentro entre academia y movimientos sociales, y pensar en qué condiciones —desde qué desplazamientos— este encuentro podría ser interesante.

1. Hemos tomado la idea de *tentativa* del artículo «DAR QUE PENSAR. Sobre la necesidad política de nuevos espacios de aprendizaje», escrito por Marina Garcés en el volumen «El combate del pensamiento» de la revista *Espai en Blanc*. La mezcla de experimentación sin garantías (imprevisible) + el deseo de pensar + la necesidad de «sostener la ignorancia», que componen la propuesta de Marina conectan/resuenan de manera intensa con nuestro proceso. Como dice Marina, la tentativa «sólo funciona mientras permita a quienes la habitan seguir aprendiendo, seguir respirando, seguir desplazándose, seguir tejiendo un mapa imprevisible de alianzas con otras tentativas». El artículo está disponible en [12/11/2011]: <http://www.espaienblanc.net/-Revista-de-Espai-en-Blanc-no-7-8-.html>

Desde aquí, las primeras actividades que organizamos,<sup>2</sup> dentro de lo que denominamos iniciativa *Diálogos entre Ciencias Sociales y Movimientos Sociales. Miradas, Preguntas, (Des)encuentros*, fueron: la conferencia «Epistemologías Decoloniales, Racismo Epistemológico y la Crítica al Eurocentrismo», y el seminario «Cultura, Globalización y Economía Política: la Cartografía de Poder del Sistema-Mundo» (noviembre de 2009) impartidos por Ramón Grosfoguel. Ambos eventos nos permitieron profundizar en las propuestas que, desde diferentes geografías, cuestionan el universalismo eurocéntrico y las estrategias de construcción de hegemonías ideológicas e intelectuales en el campo de las ciencias humanas y sociales. Discutimos así sobre la necesidad —y la posibilidad— de decolonizar el/nuestro pensamiento y la universidad, y la riqueza y complejidad de estos planteamientos y debates se refleja en la entrevista con Ramón Grosfoguel. **Para nuestra sorpresa, la asistencia a la conferencia nos desbordó.** Fue una alegría sentir que las ganas de escuchar discursos que no coinciden con los hegemónicos de esta universidad son tan compartidas. Y al final del seminario se generó un espacio de conversación/evaluación del encuentro en el que se planteó que necesitábamos más tiempo para dialogar, compartir y para aprender juntas, y se impulsó la creación de un grupo de autoformación.

Esos sentires reclamados nos hicieron concebir un punto de encuentro mayor, ampliado. Así, la segunda actividad fueron las jornadas internacionales «Diálogos entre Ciencias Sociales y Movimientos Sociales. Miradas, Preguntas, (Des)encuentros» (marzo de 2010).<sup>3</sup> Durante el encuentro se compartieron diferentes experiencias—situadas dentro, fuera y en los intersticios de la academia— desde las que se analizó la producción de conocimiento, principalmente a través de la investigación, y las relaciones existentes y posibles entre movimientos sociales y universidad.

En este encuentro, desde la perspectiva postcolonial/decolonial, Maria Paula Meneses (CES / Universidad de Coimbra, Portugal) y Ramón

2. Estas actividades han contado con la financiación de: Ministerio de Ciencia e Innovación; Plan Propio de Investigación de la Universidad de Granada; y Consejería de Innovación, Ciencia y Empresa de la Junta de Andalucía. Han colaborado en su desarrollo el Departamento de Antropología Social y el Departamento de Historia Contemporánea de la UGR. Y no habrían sido posibles sin el trabajo gratis (el tiempo, la ilusión, los saberes compartidos) de mucha gente a lo largo del proyecto.

3. Los programas completos de las diferentes actividades, así como los materiales (artículos, resúmenes, archivos de audio, etc.) pueden encontrarse en [12/11/2011]: <http://www.des-encuentros.quentar.org/actividades>.

Grosfoguel (Universidad de Berkeley, Estados Unidos) situaron en el centro del análisis los vínculos entre «saber» y «poder». Insistieron en la necesidad de decolonizar la universidad occidentalizada y de romper con el racismo y el sexismo epistemológico inherentes al conocimiento hegemónico. Para ello, es imprescindible desvelar el lugar de enunciación: quién habla y desde dónde habla; hacer visible, como afirmó María Paula, desde qué punto miramos el mundo y desde qué punto queremos cambiarlo. Puso en discusión la huella de la «biblioteca colonial» sobre muchas de las formas actuales de entender el continente africano, llamando así a una aproximación ética, y comprometida/comprendida, a la producción de conocimiento como elemento clave para «decolonizar» el presente.

Se contó igualmente con las enriquecedoras aportaciones de experiencias que ponían en común diferentes aproximaciones y relaciones con la investigación. Tomás Herrero, desde la Universidad Nómada, nos habló, por una parte, de la relevancia de las empresas colectivas que buscan establecer un nuevo orden de vida y, por otra parte, de la investigación sobre movimientos sociales. Destacó que en la investigación es necesario plantear visiones más certeras, más múltiples y menos lineales, sobre lo que son los movimientos y sobre cuál es el lugar que ocupan en la dinámica social, así como atender a lo micropolítico, a esos momentos en los que parece que no pasa nada. Desde la Federación de Jóvenes Investigadores / Becarios Precarios, Florencio Cabello compartió esta experiencia de reivindicación de una mejora de las condiciones laborales de jóvenes investigadores e investigadoras y de la eliminación de las becas que encubren puestos laborales. Marta Vázquez y Rosendo González realizaron un relato desde las experiencias de la Universidad Invisible (A Coruña) en torno a tres problemáticas globales: pedagogía (saber), investig-acción y biosindicalismo. Y Emmanuel Rodríguez puso en común la experiencia del proyecto «Nociones Comunes» de Traficantes de Sueños (Madrid) como punto de encuentro, debate, y auto-formación desde y para los movimientos sociales.

Norma Falconi, de la Asociación Papeles y Derechos para Todos y Todas, integrante de la Red Estatal por los Derechos de los Inmigrantes / REDI, habló —desde sus experiencias en primera persona— de las luchas de los y las migrantes «sin papeles» en el estado español, y señaló algunos de los puntos centrales de la compleja relación entre movimientos sociales y academia, de la que subrayaba su ceguera. Los encierros de inmigrantes —decía— fueron el resultado de mucho tiempo de encuentros, de creación de redes, de discusiones, de afectos,



de una multitud de pequeñas historias de resistencia (y de represión), un trayecto que habían hecho solos y solas, nadie prestaba atención a esos procesos, hasta que llegaron los encierros —el «evento»— y todo el mundo quería hacer entrevistas, investigaciones... «¿dónde estaban antes?», se preguntaba. Planteó que los sociólogos parten de una mirada equivocada para investigar las migraciones, no se trata a los migrantes como personas, no se tienen en cuenta los afectos; y lanzaba la pregunta, «¿por qué la sociedad receptora no se investiga a sí misma y cómo se comportan con los inmigrantes?».

Juan Rodríguez y Óscar Salguero, desde la experiencia de investigación independiente del Grupo de Estudios Antropológicos La Corrala (Granada), plantearon las tensiones y frecuentes cortocircuitos entre los saberes de la universidad y los de la militancia; desde su quehacer plantean transformar la investigación en una herramienta efectiva para la actividad política en su más amplio sentido. Mario A. Santucho del Colectivo Situaciones (Buenos Aires, Argentina) compartió sus reflexiones sobre la investigación-militante en la actual coyuntura de impasse, entendida ésta en su doble vertiente de crisis y oportunidad. La investigación-militante tuvo que crear espacios propios más allá de la academia y de la militancia política tradicional para vincularse a los movimientos sociales, producir nuevos conceptos y difundirlos. Cristina Flesher (Universidad de Aberdeen) compartió con nosotras su reflexión crítica sobre el origen y el desarrollo de la Revista *Interface*, una plataforma on-line que pretende crear puentes entre los movimientos sociales y la academia abriendo una discusión colectiva, descentralizada y transnacional entorno a la producción del conocimiento sobre, por y para los movimientos sociales.

Por su parte Tomás R. Villasante (Universidad Complutense de Madrid) propuso dejar de analizar los movimientos sociales en sí y pensarlos en términos de conjuntos de acción, y señaló la importancia, en el proceso de investigación, de los talleres de devolución creativa. Giuseppe Cocco (Universidad Federal de Río de Janeiro y Universidade Nomade) nos invitó a interrogarnos y pensar sobre cómo hacer una política de la multitud, y compartió sus reflexiones en torno al «devenir-sur» del mundo. Ángel Calle (Universidad de Córdoba y movimiento ¿Quién debe a quién?) planteó acompañar desde la academia el saber-qué práctico que producen los movimientos poniendo en valor su capacidad de mapear el poder, utilizando el ejemplo de los análisis de Vía Campesina. Así, las aportaciones de iniciativas agroecológicas nos puede servir a

quienes hacemos investigación para: entender qué significa hablar de epistemologías complejas, ciencia con la gente o transdisciplinaridad; desarrollar nuevas prácticas y miradas centradas en la satisfacción de necesidades básicas: materiales, expresivas, afectivas y de relación con la naturaleza; y ser conscientes de las posibilidades y de los límites que imponen estructuras de poder donde generamos información (no necesariamente conocimiento) como la academia.

Fueron días intensos y complejos, en los que si por un lado (des) aprendimos y fuimos tejiendo nuevas alianzas, por otro lado sentimos que la potencia del encuentro se diluyó en cierta medida por el formato —jornadas grandes en un salón de actos preparado para clases magistrales— que hizo complicado que se generase diálogo, que se rompiera con una lógica demasiado unidireccional (menos mal que existen los pasillos, la cola del baño y los descansos para tomar café).

A partir de estos encuentros, con múltiples interrogantes y no pocos deseos generados, nos embarcamos en nuestra tercera actividad, el taller «Bricolaje de experiencias en torno a la creación de conocimientos. Las dimensiones del aprendizaje» (**marzo de 2010**). **Diseñado con Mario Santucho**, del colectivo Situaciones, y con el proyecto Aulabierta<sup>4</sup> (Granada), volvimos al formato de grupo pequeño<sup>5</sup> en el que nos sentimos mucho más cómodas, abriendo un espacio de encuentro y reflexión colectiva entre diferentes experiencias organizativas (Aulabierta, Colectivo Situaciones, La Corrala, Toma Candela, Universidade Invisible, Guindilla Bunda, «Cooperativa agroecológica», Hortigas, etc.) en el que trabajamos a partir de cada una de las experiencias y sobre el contexto común que habitamos. El taller se caracterizó por la disponibilidad a la escucha y la capacidad de autocritica y elaboración colectiva. Pusimos a trabajar el reto de colocar en el centro del proceso la potencia de pensar; y las preguntas compartidas entre las diferentes experiencias que participaban fueron ¿cómo dotar de consistencia a los procesos y proyectos políticos en contextos de discontinuidad? y ¿cómo politizar los malestares socia-

4. Sobre esta experiencia ver <http://aulabierta.info/>.

5. Tras las experiencias de las actividades anteriores, y dado que no teníamos capacidad para organizar talleres simultáneos o varias veces el mismo taller, optamos por la estructura: charla + taller; mientras que el taller era con plazas limitadas, con la idea de favorecer el encuentro y la elaboración colectiva, la primera intervención era abierta y en un salón de actos para facilitar al menos un espacio más amplio y no dejar fuera a gente interesada.

les? El desafío en el impasse, como planteó Mario A. Santucho, está en la capacidad de desvelar el aspecto creativo de la crisis, en reconocer y en desplegar procesos en la discontinuidad para construir una nueva potencia de intervención pública y autónoma.

Un año después, marzo de 2011, organizamos el taller «Herramientas para las metodologías participativas: usos, aplicaciones y estrategias», dinamizado por M<sup>a</sup> Dolores Hernández y Tomás R. Villasante (CIMAS), en el cual participaron colectivos y asociaciones de la ciudad de Granada. El objetivo del taller era facilitar puntos de encuentro, contagios, a través del aprendizaje práctico de diversas herramientas para las metodologías participativas, y de la puesta en comunicación/relación de los distintos saberes y experiencias de las diferentes personas que allí estábamos.

Por último, con la preparación de este libro no hemos pretendido únicamente reproducir lo ya dicho en las diferentes actividades, sino compartir y (re)pensar este proceso, retomando las preguntas de partida y aquellas nuevas que nos han ido surgiendo por el camino. El libro se organiza a través de tres ejes: i) colonialidad/decolonialidad del saber, ii) experiencias en investigación militante y autoformación y iii) diálogos entre academia y movimientos sociales. Ahora, escribiendo esta introducción, pensamos que esta experiencia era/es una prueba, una tentativa, y seguirán otras de otras maneras, con otros tiempos, pero con el mismo horizonte. Con mucha ingenuidad pensamos que era suficiente con encontrarse, con generar esos espacios, y en esa tarea pusimos nuestros esfuerzos/tiempos/ilusiones/saberes. No se trataba de demostrar que podíamos decir cosas más interesantes que otra gente, no se trataba de que la gente «se juntara» a nuestro grupo, ni de abrirnos un hueco dentro de la universidad. Se trataba de generar situaciones en las que la gente pudiera encontrarse, y esperar que en ese encuentro pasaran cosas, que la gente se reconociera, que emergieran el deseo y la necesidad de auto-organizarse, de producir autonomía, de tejer procesos. ¿El escenario ideal?, que se hubieran multiplicado los puntos de iniciativa, que se hubieran creado grupos de auto-formación, cada uno singular, cada uno diverso, y cada uno con la disposición de escuchar al resto, de dejarse afectar, de cuidar las conexiones.

No ha funcionado (o si ha funcionado no nos hemos enterado, sería lindo equivocarse). Se produjeron encuentros, pero la sensación es que llegamos ahí con posiciones muy fijas, ya codificadas, esperables, y que lo que ahí podía haber pasado se agotó tan rápido como se agotan tantas iniciativas. Nosotros estábamos siendo más vistos y en una dimensión

diferente a lo que era nuestra pretensión inicial. Hubo momentos interesantes, conversaciones que estuvo bien tener... pero no era eso. Suponemos que no ha salido por muchas razones. Algunas tienen que ver con la propia composición de una ciudad universitaria como Granada, atravesada por esa sensación permanente de discontinuidad y transitoriedad; otras se conectan con la pregunta sobre cómo se produce hoy lo común, lo colectivo; y otras nos obligan a repensar nuestras propuestas e hipótesis, nuestros modos, nuestros errores, nuestras expectativas. Ahora nos resulta más fácil reconocer límites que antes no veíamos, aunque eso no quiere decir que sepamos bien cómo pelearnos con esos límites. La respuesta a los talleres/seminarios/jornadas nos desbordó una y otra vez, y nos ilusionaba pensar que tal vez estábamos tocando una nota que podía resonar, que podía conectar y componerse con las inquietudes de muchos y muchas; pero en los casos donde la actividad era abierta (y la asistencia masiva) no supimos/pudimos tejer modos de estar y de hacer que fueran realmente participativos, que invitaran a la gente a apropiarse de aquel espacio de manera creativa, y en los casos donde decidimos limitar la asistencia para ganar en construcción colectiva de los procesos, siempre nos quedó el sabor desagradable de saber que dejábamos fuera a personas que tenían ganas de compartir, y saberes y afectos que poner en común. Tampoco está clara la conexión de nuestro proceso/proyecto con otras experiencias de la ciudad, y tenemos que asumir que en cierta manera desconocemos (o desconocíamos) mucho de lo que ocurre aquí (y eso tal vez nos debería dar pistas para el futuro cercano). Algunos de nosotros hemos insistido mucho (demasiado) en hacer las actividades dentro de la universidad y, como decíamos antes, no porque creamos que es un espacio más importante que otros, un espacio al que hay que ir «a aprender», sino por todo lo contrario: por intentar que otras gentes, otros cuerpos, otras maneras de estar y de decir atravesasen este espacio a ver si algo cambia aquí dentro. Es una pelea que ya no estamos seguras de si lleva a algún sitio interesante y que además nos ha dejado a veces con una sensación rara de no estar sabiendo comunicarnos ni con lo que pasa afuera ni con lo que pasa adentro. A veces los márgenes (ni dentro ni fuera) son territorios de creatividad, a veces son territorios que agotan.

Nuestra voluntad era promover la auto-organización, las ganas de juntarse con otra gente para abrir procesos de aprendizaje colectivo, de lucha. No queríamos convertirnos en un dispositivo que hace actividades que «complementan la formación», pero creemos que a veces es así como se nos ha percibido, como proveedores de experiencias (in)formativas

«alternativas». Sin embargo, por otro lado, este trayecto nos ha permitido conocer poco a poco otras realidades, múltiples sujetos más o menos atomizados que habitan la universidad, y que sin tener necesariamente que compartir los mismos códigos y gramáticas de resistencia que nos sirvieron de **«pretexto», quieren repensar y cuestionar las lógicas imperantes** en la academia. En cualquier caso, tampoco es un resultado menor haber pasado de intuir que existen a conocer personas con ganas de expresar sus malestares y compartir líneas de tensión dentro de este espacio. Y desde ahí pensamos que a través de los procesos lentos y los pasos diminutos se pueden ir tejiendo y construyendo otros escenarios. Este libro quiere ser otra herramienta para ese tejer colectivo; ojalá resuene y se conecte con otros proyectos, con otros procesos, ojalá multiplique preguntas, deseos, encuentros...

Pensamos que estas iniciativas son parte de una conversación más amplia que se está llevando a cabo por muchas personas en muchos lugares. Al plantear eso que llamamos autoformación no teníamos como objetivo informar, formar... eso sobra. Ya no nos creemos el mito ilustrado de que la emancipación pasa por el conocimiento: cada vez sabemos más, cada vez hacemos menos. Lo que nos empujó a juntarnos y a iniciar estos procesos es el sentir, simplemente, que así no se puede (no queremos) vivir. Lo que falta es capacidad de afectación, de desear, de sentir. Lo que falta es, desde las tripas, mosquearse, alegrarse, indignarse, gritar «basta», bailar, reivindicar lo imposible, explotar de forma colectiva. En definitiva, lo que nos falta es ESTAR VIVAS. Terminar de una vez con estas vidas templadas, tan políticamente correctas, que nos hace quedarnos en nuestro sitio, en el lugar asignado, abrigadas por nuestro individualismo; así, tan reprimidas, tan pacificadas.

Finalmente, queremos subrayar que este libro es parte de un proceso en el que han participado muchas personas. Algunas muy visibles en el propio libro, otras menos visibles, y a todas agradecemos con cariño sus aportaciones. Damos las gracias a todas las personas que están presentes en el libro: María Paula G. Meneses, Catherine Walsh, Ramón Grosfoguel, Mario A. Santucho, Marina Garcés, Santiago López Petit, los compañeros y compañeras de Nociones Comunes, Cristina Flesher Fominaya, Lawrence Cox, Tomás R. Villasante y Ángel Calle. Así como a todas aquellas personas que han participado en los diferentes encuentros, seminarios, jornadas y talleres, y que con su implicación, su ilusión y sus críticas han dado sentido a este proceso. Especialmente queremos agradecer el tiempo, los saberes y las ganas que han compartido con

nosotras a Mon por todo lo compartido durante el primer año, a Javi y Jorge por la web, a María y a Pablo por poner tantas ganas en la dinamización del taller «Bricolaje», a Juan y a Óscar por el trabajo de edición de este libro, a Bego por el diseño de los carteles de las actividades, y a Adri por las mil cosas invisibles que hizo posibles. A todos y todas un abrazo enorme (¡de los de verdad!).

[...]

Y después de ese abrazo... una aclaración alegremente necesaria.

Esta introducción es el resultado de un proceso de escritura colectiva que se desarrolló a lo largo de varios meses, y cuando teníamos una primera versión completa empezaron a pasar cosas que han cambiado totalmente el escenario (no salimos de nuestro asombro ni de nuestro entusiasmo). Intentando cerrar nuestro escrito con un guiño de optimismo, esa primera versión terminaba con este párrafo:

Lo que no queremos hacer sigue intacto: no nos interesa la política de la representación, no nos interesa convencer a nadie, no nos interesa vender ideas; lo que buscamos también está claro: espacios de auto-organización, procesos colectivos de formación, autónomos, singulares, heterogéneos, abiertos. Estamos pensando maneras – modos de hacer. Lo mejor que nos podría pasar es que no hiciera falta. Que eso que intentamos hacer, esa primera provocación, sucediera por otros lados, que las iniciativas empezaran a aparecer y poder disolvernlos en ellas. Sería una bonita sorpresa.

Y desde el 15M esa sorpresa, que tal vez ni siquiera sentíamos como posible, se hizo cuerpo y plaza y calle y palabra y alegría. Inteligencia colectiva atravesada de dignidad: desborde, contagio, territorio (también el título de este libro estaba decidido desde antes). Cuando ahora releemos esta introducción nos parece que ha quedado un poco triste, que insiste demasiado en lo que «no hemos podido», en lo que «no ha funcionado». Es una tentación cambiarlo, pero preferimos dejarlo así porque pensamos que en realidad esa tristeza era la tonalidad afectiva de muchas de nuestras conversaciones hasta hace muy poco, que ése era el aire que respirábamos, y que tiene sentido explicitarlo así. Ese salto también se nota en algunos de los capítulos de este libro, los que estábamos cerrando cuando llegó mayo, y los que hemos hecho después de esa fecha, como no podía ser de otra manera; si los textos y las entrevistas

que completamos antes de la primavera se hicieran ahora sin duda serían otros. Es parte de la belleza de este movimiento, multiplicar posibles, experimentar otro vivir; como decía una pancarta en la manifestación del 19J: «el futuro ya no es lo que era».

Granada, invierno 2011

A. EJE COLONIALIDAD/DECOLONIALIDAD  
DEL SABER



## MOZAMBIQUE, ÁFRICA Y EL MUNDO: EL TRÁNSITO ENTRE LAS GENTES<sup>1</sup>

MARIA PAULA G. MENESES<sup>2</sup>

### INTRODUCCIÓN: LOS LUGARES DE ENUNCIACIÓN

La continuación de la tradición de las luchas liberadoras sigue, en el s. XXI, articulándose en torno al conocimiento. Como subrayó Gramsci (1973), el inicio de cualquier crítica pasa por la toma de conciencia de la realidad, de lo que somos, en cuanto producto del proceso histórico. Y cuestionar quiénes somos precisa un inventario de las raíces y las opciones que marcan los procesos identitarios de cada uno de nosotros (Santos, 1996). Pensar un espacio-tiempo más allá de los parámetros impuestos por la hegemonía del pensamiento moderno del Norte global implica un inventario de las influencias y pistas que constituyen la nueva existencia: la propuesta de una exploración crítica de nuestro pasado, de los problemas que asolan nuestro presente, y de las visiones que tenemos del futuro. Y este cuestionar implica y pasa por interrogar las raíces de lo que conocemos sobre nosotros y el lugar desde donde este conocimiento es construido y criticado. La jerarquización de saberes y sistemas económicos y políticos, así como la predominancia de culturas de raíz eurocéntrica, es tal vez el eje de colonización más difícil de criticar abiertamente.

1. El artículo ha sido traducido del portugués por Ramón Cid López.

2. Maria Paula Meneses es investigadora del Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra (Portugal).

A lo largo de las últimas décadas, el ‘conocimiento’ ha emergido como uno de los temas centrales en los debates sobre las relaciones generadas por el encuentro colonial. En su conjunto, estos análisis revelan cómo la producción de conocimiento es hoy el núcleo de las luchas de poder, de las transformaciones intelectuales y de las interpretaciones de las complejas relaciones esculpidas por la violencia del encuentro colonial, en varios espacios y en tiempos distintos.

El tiempo homogéneo y hueco al que Benjamin (1940) hace referencia continúa siendo uno de los vectores centrales a través del cual se estructura la historia moderna universal, destinada a justificar y a exaltar espacios y poderes históricos precisos (el estado-nación, el eurocentrismo, etc.). Pero para afirmarse como universal, esta historia propia exige la presencia y la conexión con otros momentos, con otras temporalidades y espacios, para justificar su aparente superioridad y modernidad.<sup>3</sup> Porque cualquier proyecto de historia universal desarrollado a partir de una historia local es cada vez más cuestionable, es importante pensar la historia como un conjunto de modernidades en diálogo y confrontación, en una pluralidad infinita, donde las modernidades coloniales también juegan un papel importante, hasta ahora largamente relegado por el área de los estudios temáticos.<sup>4</sup>

El conocimiento colonial, como este texto intenta explorar, debe ser visto como posibilitador de la conquista colonial y, a la vez, es un producto colonial. Acentuando una lectura post-colonial de la historia es posible evaluar las dimensiones epistémicas de la intervención colonial, epicentro del cuestionamiento en torno al impacto político y cultural del colonialismo (Dirks, 1996; Santos, 2006a).

En nombre de la colonización, estructuras sociales contemporáneas habían sido reconstituidas y transformadas en espacios tradicionales, generando nuevas categorías identitarias y oposiciones, como moderno/tradicional, colonizador/colonizado, etc. La transformación de los conocimientos desarrollados en los territorios coloniales los convirtió en

3. Cabe destacar, en la senda de Samuel Eisenstadt, que la modernidad y la occidentalización no son sinónimos; los modelos occidentales de modernidad no son siquiera las únicas modernidades «auténticas» (2000: 3). Muchos de los teóricos de la modernidad asumieron, en ocasiones de forma implícita, que el proyecto cultural de la modernidad, desarrollado por la Europa moderna, sería utilizado en todas las sociedades en proceso de modernización, como modelos de sociedad moderna.

4. Una de las estrategias para buscar «otras modernidades». Véase a este propósito Rafael, 1999.

locales, tradicionales, indígenas; expresión de una gramática imperial tan poderosa como sus facetas militares, administrativas y económicas (Meneses, 2003).

El desafío a la historia universal que insiste en apoyarse en marcos teóricos producidos por las «bibliotecas coloniales», precisa la posibilidad de diálogos, debates y confrontaciones entre historias, plurales y situadas, abriendo espacios para otras voces, otras narrativas, silenciadas u olvidadas. Insistir en las lecturas asentadas en anclajes de raíz colonial para percibir realidades presentes en el mundo no produce cambios radicales en el campo científico. En lugar de proponernos nuevas ideas, de agrandar nuestros horizontes, de movernos en dirección a otros saberes y experiencias, nos cerramos en torno a ideas viejas, que nos limitan la posibilidad de conocer. El empobrecimiento de las ciencias sociales y las humanidades reside en esta carencia de ideas, en la erosión de la creatividad y en la ausencia de un debate con otros saberes y experiencias. Más que pobreza, el no conseguir dialogar más allá del marco monocultural forjado en el interior de la relación colonial, manufactura infertilidades, silencios, amnesias, olvidos. Y sobre pobreza estéril no es posible construir diálogos interculturales (Santos y Meneses, 2010).

El mandato metodológico de los estudios etnográficos al demandar «seguir a las personas» (Marcus, 1995: 1006), ya que ellas transitan entre varios lugares, apunta a la indispensabilidad de comprender la complejidad de los espacios y de los encuentros generados por esos movimientos, en sus diversas temporalidades. En cuanto acción, dinámica, esos encuentros reflejan diferentes relaciones de poder y de saber, muestran las luchas que estos movimientos implican, mostrando que la investigación tiene que incluir todas las áreas, desde el punto de llegada al punto de partida. Insistir únicamente en uno de los extremos de este proceso equivale a contar sólo una parte de la historia, sea cual sea la perspectiva que se privilegie. Como afirma un dicho africano, «el león también tiene su historia, y no sólo el cazador».<sup>5</sup>

En palabras de Reinhart Koselleck (1990: 103-104), la reducción de historias plurales a una única historia es lo que caracteriza el concepto moderno de historia.<sup>6</sup> Y esta historia moderna está marcada, desde su

5. Referencia a un proverbio africano: «si el león no tiene quien cuente su historia sólo sabremos la versión épica del cazador».

6. Reconociendo las diferentes escalas de estas historias, incluyendo las historias nacionales, regionales, etc.

nacimiento, por la violencia de la imposición de una matriz analítica monocultural, que tiene como consecuencia la aniquilación de las diferencias, favoreciendo las relaciones de poder coloniales y la lógica global colonial-capitalista. Esta reducción tiene, ella misma, que ser vista como una opción y como un hecho histórico. Y es a partir del cuestionamiento del lugar de enunciación de esta historia, y al permitir que «el león también tenga su historia», que se abren posibilidades de diálogo con otras historias políticas existentes. Desear cambiar una situación dada, una interpretación concreta de un problema, en una meta-narrativa compromete el proceso analítico; acarrea el riesgo de transformar esa versión de los hechos, esa interpretación parcial, esa versión más de una determinada situación excepcional en sí misma, en una versión que —debido al refuerzo histórico— se transformó en el lugar de la razón, en el tema central de la historia. Como último análisis, es necesario que la calidad del conocimiento producido por la investigación sea evaluada en función de su poder transformador, de transformar radicalmente las estructuras generadoras de la opresión, de la desigualdad y de la injusticia.

## POST-COLONIALISMOS EN PLURAL

Los debates alrededor de la cuestión colonial, incluyendo la historia del colonialismo, han dominado gran parte de las publicaciones sobre el s. XX en África. En las últimas décadas este tema ha conocido un intenso trabajo de investigación y divulgación en torno a las diferencias y especificidades que el encuentro colonial<sup>7</sup> generó en el continente africano.<sup>8</sup>

Aún así, el colonialismo sigue siendo un concepto extremadamente polémico, sin un sentido universal. Abordado desde varios ángulos, este concepto expresa el establecimiento y mantenimiento, por un período largo, de formas de control y dominación externas sobre los pueblos, situación que se reflejó en la institucionalización de diferencias raciales y culturales radicales, reforzando la segregación de forma más o menos directa. Sin embargo, y como bien señaló Georges Balandier (1951), la

7. Esencialmente las potencias coloniales europeas: Reino Unido, Bélgica, Francia y Portugal.

8. En relación al debate que este tema ha generado a lo largo del último s., véase Balandier, 1951; Césaire, 1955; Memmi, 1957; Fanon, 1961, 1965; Nkrumah, 1965; Cabral, 1969; Marx y Engels, 1972; Lenin, 1997; Said, 1979, 1994; González Casanova, 2007.

situación colonial —el espacio tiempo del colonialismo moderno— refleja la importancia del colonialismo en los procesos de globalización imperial de los s. XIX y XX. En este sentido, la situación colonial tiene impacto en todo el mundo, haciendo que «de diferentes formas, todos nos encontremos en situaciones post-coloniales» (Balandier, 2007: 24).

Los múltiples encuentros coloniales y las exclusiones que estos encuentros habían generado están en la base de diversas luchas —todas ellas políticamente legítimas— contra la exclusión, situaciones de injusticia social y racismo. Al ser el colonialismo uno de los grandes vectores de la gramática imperial moderna, es importante cuestionar la complejidad de las relaciones de injusticia y la exclusión generadas, como punto de partida para una gramática amplia que mira el mundo a partir del Sur global, en una traducción de base intercultural que integra tanto las especificidades de estos encuentros, como las luchas alternativas desarrolladas.

Diálogos entre diferentes realidades históricas, entre experiencias presentes y sus memorias, permiten apuntar continuidades y discontinuidades de poder en las marcas heredadas de las relaciones coloniales. Las situaciones post-coloniales se han desarrollado en el mundo de forma distinta. Los países que integran América Latina no pueden ser post-coloniales de la misma forma que los países africanos o los asiáticos.<sup>9</sup> Con todo, si esta diferencia temporal apela a la diferencia dentro del Sur, la experiencia colonial permite la constitución de un Sur global, donde la condición pos-colonial se impone cada vez más en el análisis y caracterización de las condiciones políticas específicas. En su diversidad, las diferentes situaciones coloniales dan origen a una fuerte heterogeneidad de posiciones, esto se refleja en el análisis de las diferentes situaciones, incluyendo el impacto colonial del «centro del imperio». Esta heterogeneidad, como Achille Mbembe señala (2006: 117), es un

9. Por ejemplo, durante la primera etapa colonial, la presencia europea en la región que hoy corresponde a Mozambique era descrita a través de las mercancías exóticas que ahí se encontraban, de las leyendas y las historias, así como por el relato de los viajeros. Al contrario de las Américas, la entrada de la costa oriental de África en el imaginario europeo no ocurrió a través de una apropiación del espacio, donde territorios y sus habitantes habían sido consumidos por Europa. Como se ha descrito, los propios portugueses (y posteriormente, otros europeos) habían utilizado las redes comerciales existentes en el circuito del Índico para obtener los productos deseados. O sea, esta etapa inicial puede ser descrita como un proceso de transición de un control comercial por parte de distintos grupos sociales del Índico hacia el control de grupos europeos (Meneses, 2008, 2010).

elemento fuerte, pero simultáneamente uno de los eslabones débiles de los estudios post-coloniales. Parte de esta dificultad que enfrentan los estudios post-coloniales, como intentaré discutir más adelante, resulta de la aplicación de modelos conceptuales que, al justificarse para interpretar una situación determinada, generan malentendidos cuando son usados para explicar otras (Dorward, 1974: 457). Metodológicamente, cuestionar lo post-colonial exige que se analice la historia del colonialismo, en sus múltiples matices, relaciones e impactos; en un segundo momento, obliga a un estudio detallado de las rupturas y continuidades entre lo colonial y lo post-colonial, como subraya Boaventura de Sousa Santos (2006a). Porque la historia de la colonización se desarrolla(ó) en un espacio global, cuestionar esta historia nos plantea desafíos que pasan por explorar los múltiples lugares donde ocurre(ió) la producción de esa historia en continuidad, identificando los múltiples actores y tensiones envueltas en esa red. Este análisis transescalar, más allá de atender a las diferentes experiencias y situaciones de colonización,<sup>10</sup> ha de asentarse necesariamente en una perspectiva crítica que permita ir más allá de los estudios centrados en la víctima o en la resistencia, abriendo espacio para investigaciones más densas, que permitan, en una perspectiva marxista, la apropiación de la realidad humana, como condición para la transformación de sus historias y sus vidas.<sup>11</sup>

Lo post-colonial, en su pluralidad, se refiere, desde el punto de vista intelectual, a un compromiso teórico y político con los trabajos de investigación que intentan desarrollar un pensamiento crítico que se interesa por las condiciones de la producción cultural de los saberes en el mundo, insistiendo en un diálogo entre los diferentes agentes de la historia, consciente de la presencia de un contexto de dominación hegemónica del Norte global. En su diversidad, estos saberes diversos cuestionan de forma reflexiva las representaciones dominantes, a partir de otros saberes que la ciencia moderna insiste en localizar como periféricos y/o subalternos.

10. Que atienda a las diferentes duraciones, tiempos e intensidad del proyecto colonial, así como a las trayectorias de los múltiples actores envueltos, incluyendo las experiencias de las diásporas, las que resultan del intercambio intelectual, así como la reflexión sobre el impacto de la colonización para el ser y el estar de las antiguas metrópolis coloniales.

11. Véase Marx, Karl «Economic and Philosophical Manuscripts» en *Private Property and Labour*, [en línea] disponible en [16/11/2011] [www.marxists.org/archive](http://www.marxists.org/archive).

Historizar lo subalterno no es escribir, de nuevo, la historia en singular, como puede parecer, esencializando de forma radical la diferencia en cuanto momento de imposibilidad de traducción intercultural. Por el contrario, la búsqueda de las especificidades de los procesos, dar voz a quien ha sido silenciado por su diferencia radical asume una importancia crucial en este proceso de traducción, una forma de rebasar los límites generados por el indigenismo y el esencialismo. Esta nueva historiografía ocurre, a partir de múltiples localizaciones de construcción e interpretación histórica, rehabilitando los sujetos de acuerdo a la especificidad de su relación con las distintas facetas de la modernidad y del capitalismo. Estos actores y localizaciones de producción histórica activa, escrupulosa y vigilante, ocurren a través de las nuevas interpretaciones de la memoria en el presente. Historias plurales en diálogo nos relatan contactos y continuidades, y son tanto más creíbles cuanto más construidas a través de debates y análisis de varias perspectivas y situaciones, incrementando el reconocimiento de la diversidad epistémica del mundo, y, a la vez, poniendo un fin a cualquiera de las teleologías existentes (Guha, 2002). Reflexionando a partir de mi propio recorrido académico intentaré problematizar el desarrollo de la investigación, estableciendo relaciones entre diferentes tipos de conocimiento y sus potencialidades transformadoras, para recrear otras perspectivas sobre las sociedades, para generar otras miradas y lugares de encuentro.

## A PROPÓSITO DE NACIONALISMO, ANTI-COLONIALISMO, Y OTRAS LECTURAS DE LOS ENCUENTROS

Nací en Mozambique, y, hasta estar cerca de entrar en la universidad, durante gran parte de mi proceso escolar, la historia, la geografía, la filosofía, la literatura que estudiábamos era el considerado «canon» europeo. Sabía los ríos de Europa, de América, y los tres principales de África, pero poco sabía de mi país; conocía muchos de los reyes de Portugal, de sus luchas con España, con los moros, pero no conseguía entender la conexión de estos componentes con la realidad de Mozambique, mi país, que logró la independencia en 1975, cuando yo estaba empezando la enseñanza secundaria. Con la independencia, los cambios curriculares y la salida definitiva de la mayoría de los profesores portugueses, se alteraron profundamente las condiciones y los contenidos de la enseñanza. Pasé a tener muchos profesores,

fruto de la cooperación internacionalista. Pero el rol de Mozambique y de África continuaba siendo el gran ausente de las luchas, de las propuestas de cambio, de los grandes proyectos revolucionarios. Esto sirve para mostrar cómo se puede seguir siendo vulnerable si sólo se conoce un lado de la historia. Estas explicaciones que insistían en una historiografía que localizaba las causas de los eventos que tenían lugar y afectaban al continente africano en espacios externos, negaba, de nuevo, la capacidad de agencia histórica de los africanos. Fuera del aula, el discurso político dominante resaltaba la fuerza y la gloria de la revolución mozambiqueña, la importancia de la transición política que permitía la construcción de una nueva sociedad, a partir del reverenciado «Hombre Nuevo». Para los dirigentes e intelectuales mozambiqueños, la formación del «Hombre Nuevo» era un problema cultural. Como ocurría en otros contextos (Cabral, 1969), la difusión, la propagación, la promoción y el desarrollo de una nueva cultura asumía una fuerte centralidad en la creación del «Hombre Nuevo», elemento de referencia en el proceso revolucionario en Mozambique (Mondlane, 1968; Machel, 1978). Pero las referencias de este «Hombre Nuevo», símbolo de la nueva sociedad que se intentaba crear, se asentaban en un proyecto de ciudadanía construido en torno al mito del guerrillero nacionalista, imponiendo, así, un cambio en el proceso, donde la posibilidad reflexiva y argumentadora no tenían una fuerte presencia (Meneses, 2007; Meneses; Calafate Ribeiro, 2008).

La situación cambió cuando, ya al final de la enseñanza secundaria, terminamos en la entonces única universidad de Mozambique, la Universidad Eduardo Mondlane. Allí tuvo lugar mi verdadero choque con otra realidad, cuando descubrí, especialmente con el apoyo de Fernando Ganhao, Aquino de Bragança —que fundarían el Centro de Estudios Africanos—, y la generación que estos científicos sociales ayudaron a formar, que era posible tener otras historias, que la historia estaba en el centro del debate político comprometido sobre la *mozambiquinidad*. En un proyecto extremadamente exigente, pero a la vez desafiante, este grupo de investigadores nos ayudó, a nuestra generación que surgía, a trabajar el campo de la Historia de Mozambique, de África y del mundo, ahora vista en una perspectiva más cosmopolita y dialogante.

El tema de las representaciones estaba, como está aún hoy, en el centro de las controversias sobre la composición cultural del continente. En innumerables debates, donde muchos de los participantes eran ellos



mismos figuras de proyectos políticos que estaban teniendo lugar,<sup>12</sup> dos cuestiones epistémicas se repetían: ¿Cómo comprender y representar los modos de pensar y las acciones de sociedades y culturas, cuando son diferentes de las propias? ¿Cómo comprender otras culturas a partir de sus propios términos, pero en una lengua de raíz europea, como es el caso del portugués?

En estos encuentros, la posibilidad de interpretación y la traducción entre culturas habían sido elementos determinantes. En debates profundos, en los que participaban colegas y profesores, se discutían argumentos que defendían la existencia de una «identidad africana», cuya esencia trascendía las diferencias superficiales que distinguen una cultura africana de otra; del otro lado estaban los que argumentaban las raíces profundamente cosmopolitas de las culturas africanas, sustentando que, culturalmente, los africanos tienen mucho menos en común de lo que se asume.

En su conjunto, este encuentro con las historias me había ayudado a producir las bases de un análisis más sofisticado del continente y del mundo a partir de los problemas y de la situación de África. No es que el resto de la historia, de la filosofía, no fuese importante. Estos trabajos habían abierto nuevas perspectivas, habían agrandado mi imaginación y mi empeño al incluir como parte del proyecto liberador el derecho de escribir la propia historia. Este proyecto exigía no sólo la construcción de la historia social, cultural y política de Mozambique a partir de la propia región, sino también la importancia de los intelectuales para el pensamiento global.<sup>13</sup> El contacto con la historia, la literatura, el pensamiento político de Mozambique y de África, en su diversidad, me salvó de tener una sola historia de la historia.

Yo provengo de una familia de clase media y viví en los barrios que componen el extrarradio de Maputo, la capital de Mozambique. Probablemente, muchos de los problemas que me habían acompañado en la infancia y en la juventud habían sido los que les ocurrían a otros jóvenes en el mundo. En ese momento, yo pensaba que la diversidad y la apertura del mundo a la diferencia estaban garantizadas. Al final,

12. Y que está hoy siendo retomado en forma de biografías y autobiografías. Véase, a título de ejemplo, Martins, 2001; Ncomo, 2003; Veloso, 2007; Mboa, 2009; Moiane, 2009; Vieira, 2010; Cabrita Mateus e Mateus, 2010.

13. Este tema es explorado más profundamente, para el contexto africano, por autores como Thiong'o, 2005; Hountondji, 2009 y Mama, 2010.

los conflictos, discusiones y cuestionamientos que había conocido en Mozambique, en contacto con intelectuales y colegas de otras regiones del mundo, me habían llevado a transformar este micro-cosmos en el «mundo nuevo» que pretendíamos construir.

Las opciones de Mozambique habían llevado a que, cuando yo tenía 18 años, fuese enviada, con algunos otros colegas, a estudiar historia en la ex-Unión Soviética. Mi choque no pudo ser mayor cuando nos encontrábamos con personas que se preguntaban cómo era posible que hubiera alguien en África que hablase otras lenguas que no fueran el «africano». Fue difícil explicar que el portugués era mi lengua materna.

Y después, ya en la facultad, algunos de los profesores se preguntaban cómo era posible que alguien que venía de África tuviese ya un buen bagaje, un buen conocimiento sobre algunos de los problemas que en ese momento se debatían en el campo de las ciencias sociales y de las humanidades.

Se asumía que nosotros no conocíamos los principales referentes de la civilización, que desconocíamos lo que era un cuarto de baño, como funcionaba una cocina... Después notamos que incluso antes de nuestra llegada a Rusia, ya una imagen nuestra había llegado, una representación que era condescendiente y que mostraba pena bienintencionada hacia nosotros. En las conversaciones que tenía con mis amigas compañeras de cuarto, veía que ellas, a pesar de ser bienintencionadas, conocían una sola versión de la historia sobre África, lo catastrófico que era este continente. En esta historia no cabía la posibilidad de que los africanos fueran iguales a los rusos, de sentir una conexión con nosotros, en tanto africanos, como iguales. Lo que más me sorprendió, tal vez, fue el hecho de que mis profesores en San Petersburgo, universidad por entonces de tradición marxista, exigieran, ellos también, para el análisis de los problemas africanos, el uso consciente de las referencias occidentales de las ciencias sociales y de las humanidades. Como argumentaban, la historiografía eurocéntrica de matriz marxista era la única alternativa viable para la construcción de una «nueva» historiografía africana. Pero muchos de nosotros no nos rendimos frente a estas presiones monoculturales, de nuevo, de la lectura epistémica de la historia.

Primero en Rusia, y más tarde en los Estados Unidos, donde hice mi doctorado, la gente seguía preguntándome con frecuencia si venía de un país llamado África, y yo tenía que recurrir siempre a una geografía de proximidad para explicarles que sólo conocía razonablemente bien Mozambique, Sudáfrica, Kenia y Tanzania. Que nunca había estado hasta

entonces en Angola, en Nigeria, en Senegal o en Chad. Pero eso parecía no importar. Siempre que participábamos en conferencias o cuando era necesario discutir algo que implicase al continente, yo aparecía como la «africana». Esta era mi identidad, con la cual mantenía una relación nada fácil.

Si yo no hubiese nacido en Mozambique, y mis padres no hubiesen insistido en que conociese el país, yo también creería que África es un continente de paisajes maravillosos, de animales salvajes, y de personas incomprensibles e imprevisibles, permanentemente implicadas en guerras sin sentido, muriendo de SIDA, guerras y hambre, e incapaces de hablar por sí mismas. África, especialmente la región al sur del Sahara, se transformó en un lugar de tinieblas, de desconocimiento, de ausencia de la razón. Y así, a partir del s. XVIII se instaló gradualmente como consenso, en gran parte de Europa, la idea de África como *tabula rasa*, habitada por ‘paganos salvajes y bárbaros’, ocupando un escalón mucho inferior en la «gran cadena evolutiva» (Lovejoy, 1936), desprovistos de referencias civilizadoras (Meneses, 2010). Esta imagen de África resulta de la construcción de la imagen de Europa como centro del mundo, proceso ese que trajo, en paralelo, el desarrollo del conocimiento colonial sobre el mundo, como intentaré analizar más adelante.

La identificación de la alteridad con lo africano, en tanto espacio vacío, desprovisto de conocimientos y listo para ser rellenado por el saber y la cultura de occidente, fue el contrapunto de la exigencia colonial de transportar la civilización y el saber a pueblos que vivían supuestamente en las tinieblas de la ignorancia. La segmentación básica de la sociedad colonial entre «civilizados» y «salvajes/indígenas», confirió consistencia a todo el sistema colonial, transformando a los nativos en objetos naturales, sobre los que urgía actuar, para «introducirlas» en la historia.

Muchos de mis colegas sólo conocían un lado de la historia de África, un África tradicional eternamente rezagada y fuera de la historia. ‘Mi’ África, era *Áfricas*, diversas, con obreros y lucha de clases, fábricas, sindicatos; asistía a intensos debates sobre movimientos nacionalistas, sobre la transformación de estos en partidos políticos. Había una fuerte presencia de lucha de mujeres por la transformación social. No eran sólo tribus, pobres y guerra. Eran también hombres y mujeres comprometidos con los cambios sociales en curso, con los proyectos políticos del continente.

Cuando hace algunos años vine a Europa a trabajar, como migrante intelectual, comencé a ver que había estado tan reactiva en relación a

Europa que había aceptado una imagen invertida de ésta, un otro lado de la historia de África, de la que también estaba en gran medida ausente un carácter reflexivo. En Portugal especialmente, antigua potencia colonial, los debates sobre la situación colonial eran aún escasos y realizados a una sola voz y, una vez más, desde el antiguo centro del imperio. Pero la historia era más compleja, como el grupo de estudios en torno a las relaciones coloniales y post-coloniales del CES<sup>14</sup> fue discutiendo. Yo pensaba en una Europa homogénea y durante mucho tiempo no conseguía entenderla como parte de un proceso global, de diálogos con varios continentes, una Europa donde la condición colonial clamaba por la descolonización del conocimiento. Entonces entendí que yo había continuado funcionando en los intersticios de la razón colonial. Y me avergoncé de mí misma, cuando me di cuenta que estaba yo también, lejos de las enseñanzas de Aquino y muchos otros, repitiendo una y otra vez una imagen de Europa que era muy reducida, en la que las personas apenas eran reales.

La historia es poder. Es posibilidad de hablar y definir lo que somos y por qué somos así, en diálogo. El poder es la habilidad de no sólo contar una historia, sino hacer de esa historia la verdad definitiva. La Historia.

Si comenzamos la historia de la península Ibérica desde Granada y Al-Andalus, tendremos una historia diferente sobre las relaciones entre conocimientos y experiencias en Europa; si contamos la historia de los estados fallidos y no de la intervención colonial, la historia es completamente diferente. Los contextos históricos y nuestros espacios de socialización nos marcan profundamente, y forman nuestras identidades. Como Amina Mama dice (2010), nuestras vidas, la manera como desempeñamos nuestro trabajo, son marcadas por procesos identitarios que atravesamos —en tanto mujeres y hombres, homosexuales y heterosexuales, africanos y europeos, tanto como por las combinaciones de estas facetas—. Y estas identidades nos imponen exigencias éticas. Nuestras opciones en el presente presentan las marcas de nuestra vinculación a colectivos e historias precisas. Pero debo reconocer que el gran avance intelectual del continente tiene como referencia, hasta mediados de los años 70-80, figuras predominantemente masculinas. Incluso a día de hoy las mujeres continúan estando seriamente infra-representadas en la mayoría de las instituciones y a nivel del cuerpo docente consti-

14. Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra.

tuyen apenas un pequeño porcentaje, su presencia se concentra sobre todo en los escalones más bajos y en puestos administrativos. Por eso es importante nuestra presencia en los debates internacionales, ya sea como ejemplo del crecimiento académico del continente, ya sea como forma de lucha y de afirmación contra el recrudescimiento de los valores patriarcales, expresado, por ejemplo, en varios contextos, en el retorno de los códigos y reglamentos escritos en relación al vestuario, así como por el control de todos los aspectos del comportamiento social. Y esta lucha es también una lucha que compartimos con las mujeres en otros contextos del mundo.

Como cualquiera de nosotros, las interpretaciones de las realidades que observamos y analizamos, son diversas. No es posible tener una sola historia de África o de Europa. Hay muchas historias y muchas interpretaciones. Aquellos que suscriben la perspectiva hegeliana sobre el mundo aceptan de forma natural que la historia se mueve de forma unilineal en dirección a un fin definido y concreto, en dirección al progreso. La creencia en la inevitabilidad del tiempo —en cuanto proceso unidireccional y lineal— imposibilita un análisis crítico del progreso, lo que, en situaciones extremas, justifica situaciones como el fascismo europeo o el holocausto en Ruanda. Multitud de momentos han sido, en nombre del progreso, tratados como normas históricas, cuando de hecho son aberraciones históricas, como es el caso de la realidad colonial, repleta de situaciones de violencia física y epistémica.

## POST-COLONIALISMO: ¿DIÁLOGO ENTRE HISTORIAS PLURALES?

Al ser la situación post-colonial un hecho histórico global, con implicaciones políticas en la contemporaneidad, es importante que atendamos en mayor detalle a sus múltiples sentidos, y a la situación que la generó: el colonialismo.

En el contexto africano, la imagen del colonialismo como un sistema político coherente y homogéneo está siendo crecientemente cuestionada. La profundización de los estudios sobre las diferentes experiencias coloniales integra, además de una evaluación de los «triumfos» y de las tensiones imperiales, las imbricaciones entre colonizadores y colonizados, así como las contradicciones y complejidades del sistema colonial. Una de las dificultades en la definición del colonialismo deriva exactamente de la dificultad para distinguir el colonialismo del imperialismo, ya que

ambos son conceptos que implican control político y económico de territorios dependientes. Las experiencias históricas están repletas de ejemplos de las diferentes configuraciones que ha tenido la colonización moderna, que van desde el uso explícito de la fuerza y la imposición de instituciones políticas, económicas y sociales exógenas, y consecuentemente, la destrucción o subalternización de las estructuras locales (indígenas); hasta el uso de medios hegemónicos de efectos más sutiles, como la obligatoriedad de aplicar normas coloniales que contaminasen las reglas, tradiciones y valores locales. El imperialismo, como término más amplio, se refiere a situaciones en que un país ejerce su poder/dominio sobre otro, ya sea a través de la imposición de su soberanía, a través del poblamiento, o incluso de mecanismos de control indirecto.

Como Cesáire (1955, 1956a) y Fanon (1961), entre otros pensadores, señalaron, el colonialismo no puede ser reducido a la dimensión de explotación económica.<sup>15</sup> La misión colonial, al no conseguir erradicar a los pueblos colonizados, transformó las culturas activas en espacios subalternos,<sup>16</sup> símbolos del pasado, de antiguas tradiciones. La imposición violenta de las estructuras administrativas y económicas coloniales, como ocurrió en el caso de Mozambique, trajo consigo un conjunto de saberes que se imponen a los saberes y experiencias locales. Este descentramiento y desplazamiento de los ‘otros’ saberes, y su transformación en saberes tradicionales, arcaicos, son constitutivos de la relación poder-saber imperial.

Paralelamente a la creación de Mozambique como proyecto colonial, la emergencia de Mozambique de la mano de la geopolítica moderna surge asociada a la emergencia de un Portugal parte de un proyecto imperial europeo. Esta transformación es construida en contrapunto a lo «no-europeo», descrito como subdesarrollado, viviendo en condiciones

15. Nuevos mercados para los productos metropolitanos y fuentes de materias primas para las industrias imperiales.

16. El significado de subalterno es desarrollado a partir de la propuesta de Gramsci (1973: 52-55). Este concepto es usado para designar el conjunto de sujetos cuya acción fue olvidada, silenciada o mal contada, durante mucho tiempo, por una historiografía que, en sus diferentes variantes —coloniales, nacionalistas, o marxistas—, privilegiaba el papel de las élites. Al transformar lo subalterno en el tema dominante de las luchas nacionalistas anti-coloniales, se hizo posible identificar uno de los elementos políticamente más reseñables de la condición pos-colonial —la posibilidad de cada territorio de crear su propia historia, a partir de su capacidad de actuar, más allá del campo formal de la historia elaborada por el colonialismo— (Bragança y Depelchin, 1986; Guha, 1988).

precarias, indolente y sensual, violento pero afable, ignorante, sospechoso e irracional (Santos y Meneses, 2006). En el s. XIX, la instalación de la colonización moderna trajo consigo el concepto de negro para el habitante del sub-continente. Lo negro es aquello que no es blanco, que no es oriundo de Europa. Este «negro» es el símbolo de un estatus inferior, de una herencia de servidumbre, fruto de una influencia creciente del tráfico de esclavos en el Atlántico, que habían influenciado de forma decisiva las actitudes europeas en cuanto a la raza. A partir de esta etapa, el discurso de raza se transforma en un elemento estructurante del gobierno y de la conceptualización de la diversidad cultural y epistémica en Mozambique.

Naturaleza y «sociedad nativa», los dos momentos generados por el encuentro colonial, surgían con la colonización moderna, como objetos que domesticar. En lugar de culturas vivas, los espacios coloniales se transformaban rápidamente en lugares vacíos de saberes, pero detentores de riquezas y recursos, dispuestos a ser transformados en laboratorios para la fábrica de la modernidad. La invención del nativo, como ejemplo de un ser oriundo de una sociedad arcaica, tradicional,<sup>17</sup> fue la expresión desarrollada en las metrópolis coloniales para justificar la imposición de la necesidad de progreso, en cuanto se mapeaba y localizaba el estadio supremo del desarrollo —la civilización occidental—. El eje temporal fue proyectado sobre el eje del espacio y la historia se convirtió en global. El tiempo emergió entonces sobre la forma de la geografía del poder social, en un mapa a partir del cual se podía observar una alegoría global de la diferencia social, ahora «naturalizada» (Santos, 2009a). Transformados en objetos, la naturaleza y los nativos que la habitaban eran vistos como materia prima para ser transformada a través de las múltiples actividades de la misión civilizadora, incubadora de la modernidad, interpelada siempre en singular.

Definiendo, a partir de Europa, el canon del progreso y de la civilización, la presencia colonial moderna integró la transposición de sus normas —vistas como expresión semántica suprema del progreso— a otros espacios que, de diferentes, se transformaban en inferiores. Y muchas de

17. Como ocurrió en Mozambique, el encuentro colonial simbolizó, para la mayoría de la población colonizada «indígena», la imposición de un saber hegemónico universal como el único saber válido —el saber científico— y la marginalización de otros saberes, relegados a la categoría de saber local, indígena o aplicable a un tiempo anterior, en cuanto saber tradicional (Meneses, 2003).

esas intervenciones continúan presentes en los análisis contemporáneos, ocultas bajo el manto de conceptos vistos como universales y ahistóricos. La medida del tiempo y de la periodización de la historia utilizadas por la historiografía de matriz eurocéntrica continúa siendo usada y justificada por muchos como las «más correctas» y las «más útiles». La fuerza de la escritura, del registro, se impone sobre las culturas de la oralidad, donde acontecimientos importantes marcan la marcha de la historia y existen otras formas de medición del tiempo. A inicios del s. XX, la diferencia en la acotación del tiempo era apuntada, en Mozambique, como ejemplo de una expresión local, inferior, de marcar la secuencia de los acontecimientos: «el indígena no tiene noción del tiempo y es raro aquel que se hace una idea de su edad. Retiene más o menos en la memoria los hechos más importantes que se dan en su vida, tales como guerras, la presencia de una u otra autoridad más conocida, etcétera». <sup>18</sup>

La idea de que Europa constituía un espacio radicalmente diferente y superior al resto del mundo resultó de la combinación del Renacimiento, la Revolución Científica y la Ilustración, momentos que colocan el énfasis de la especificidad europea en los alcances del conocimiento científico, de la razón, del poder y del comercio. Rápidamente, por tanto, estos resultados se generalizaban en la producción de una absoluta y eterna superioridad; posteriormente, con el apoyo de las teorías raciales, la superioridad biológica sería incluida en este proceso. ¿Qué llevó a los europeos a desarrollar un sentido de superioridad sobre los otros? Pensar los otros a partir de sí y distanciándose de los encuentros culturales parece haber sido una de las llaves para comprender este proceso. Y este sentido generalizado de superioridad no es inconsistente con la presencia de bolsas de inferioridad, con el reconocimiento de situaciones inadecuadas, con sentimientos de duda y de autocritica. Pero está claramente presente en la génesis de la situación colonial capitalista, de la cual la relación saber-poder es uno de los pilares estructurantes.

La creación del excepcionalismo europeo, condición original para su superioridad, acontece a partir del s. XVI. <sup>19</sup> «Occidente», una pequeña

18. *Boletín de la Companhia de Moçambique*, nº 16, de 16 de Agosto de 1909.

19. La exigencia de la necesidad de una reconsideración radical del lugar histórico de la situación colonial ha sido desarrollada por varios críticos como Georges Balandier, 1951; Edward Said, 1979; Eric Hobsbawn, 1982; Enrique Dussel, 1995; Alfredo Quijano, 2000; Boaventura de Sousa Santos, 2002, 2006a, 2009a; Sankhar Muthu, 2003; Jack Goody, 2006; Pablo González Casanova, 2007 y Hountondji, 2009.



parte de Europa, impone a partir de entonces al mundo su interpretación del espacio y del tiempo, de los valores y de las instituciones necesarias para administrar ese espacio y ese tiempo. Estas interpretaciones, valores y estructuras se transformaron gradualmente en la versión superior de estos, emergiendo Europa como el pináculo del progreso, el espacio de seguridad y progreso. Como justificaba uno de los teóricos de la política colonial portuguesa, en África «no existen costumbres, tradiciones o reglas políticas sólidamente establecidas. La mayor parte de las tribus indígenas vive en plena barbarie» (Cayolla, 1912: 99). Esta convicción reproducía posiciones evolucionistas marcadamente racistas propuestas por conocidos académicos, que defendían que la Humanidad se encontraba en estadios diferentes de desarrollo físico e intelectual, estando los negros en las etapas más atrasadas.<sup>20</sup>

Liberar a los indígenas de su atraso, transformarles en seres más evolucionados al enseñarles los tiempos de la modernidad rellorando sus espacios «vacíos» con los saberes de la civilización, se transformó en el gran objetivo de la misión colonial. La colonización moderna significaba, en palabras de los intelectuales de la colonización, no sólo la ocupación de un territorio, sino, principalmente, se justificaba para que tuviese lugar «una acción civilizadora sobre las personas y las cosas» (Marnoco y Sousa, 1906: 8). El pensamiento de Marnoco y Sousa es un ejemplo de las posiciones defendidas sobre la colonización en tanto vehículo de progreso.

La colonización es un proceso de la evolución por medio del cual las más elevadas formas de civilización atraen hacia dentro de su órbita a las que se encuentran menos perfectamente organizadas.

Es por eso que se puede definir la colonización como la acción ejercida por un pueblo civilizado sobre un país de civilización inferior, con el fin de transformarlo progresivamente, a través del aprovechamiento de sus recursos naturales y a través de la mejora de las condiciones materiales y morales de existencia de los indígenas [...] La obra de la colonización consiste, efectivamente, en un doble cultivo, de la tierra y de sus habitantes (1906: 8).

20. La raza y las tribus son condiciones centrales para la construcción colonial moderna. La raza fue mucho más que un mero instrumento colonial; de hecho, es una categoría fundadora de la modernidad occidental. Con la colonización, la diferencia cultural se transformó, en la conjugación de evolucionismo, positivismo y racismo, en diferencia jerárquica racial. Véase Meneses, 2008, 2010.

Para este autor, políticamente, la «colonia supone, más allá de la transformación progresiva de un territorio por la acción de un pueblo civilizado, la subordinación más o menos extensa al gobierno de este». El deber moral de colonizar, de expandir los alcances civilizacionales de Europa al mundo era parte de los desafíos de las grandes naciones modernas europeas a finales del s. XIX, donde Portugal se incluía. La «utilidad general» de la colonización derivaba de su calidad en tanto «poderoso agente de la civilización» —«la colonización ha difundido la civilización en países de una evolución atrasada, ha sustraído muchas regiones a la violencia y a la anarquía de las costumbres primitivas y ha extendido la acción de Europa sobre todas las partes del mundo», argumentaba Marnoco y Sousa (1910: 32)—; ya se justificaba la utilidad de la colonización para el espacio metropolitano como elemento central para impulsar su desarrollo económico y político: «La colonización [...] ha aumentado el bienestar individual con nuevos productos, que pasaron a consumirse de forma corriente, dando lugar a la creación de nuevas industrias y a un gran desarrollo» (Mello y Castro, 1919: 27).

Esta breve introducción intenta colocar en perspectiva la construcción de Europa en tanto espacio distinto, que explicaba —finalmente— su misión mesiánica para «salvar el mundo» en «la carga del hombre blanco». Esta expresión se debe a Rudyard Kipling (1899), que la usó como título de un poema en que defendía que la raza blanca en Europa y en Estados Unidos tenía la responsabilidad de educar y de cristianizar a las poblaciones «salvajes» y «primitivas» del mundo. El término «carga» ampliaba la misión política y científica de la colonización a dimensión cristiana de redención, atribuyéndole una racionalidad moral que intentaba justificar las intervenciones imperiales en el mundo de finales del s. XIX, inicios del s. XX.

## EL DERECHO A LA HISTORIA

Los análisis teóricos en torno a las diversas situaciones que habían compuesto el espacio compartido por los diferentes encuentros coloniales tenían, necesariamente, que ser diferentes y contextualizados históricamente. Este tipo de aproximación refleja y depende de apuestas políticas por parte de quien las propone, así como de su perspectiva disciplinar. En el campo de los estudios post-coloniales, la producción histórica adquiere matices propios (Mezzadra, 2006: 85), donde se

incluye la necesidad de conceptualización y representación de figuras subjetivas que también son parte de la modernidad, pero muchas veces en situación de antagonismo y/o subordinación. Un tratamiento más sofisticado de las historias en plural desafía cualquier visión reductora, especialmente la perspectiva que insiste en ver las historias africanas como un espacio de tradición, negándoles su «co-evolución» (Fabian, 1983) con las «otras» historias modernas. La contemporaneidad de lo supuestamente no-contemporáneo (los elementos tradicionales que habían desafiado el dominio ejercido por el imperio portugués, supuestamente más avanzado, de acuerdo con la historia moderna) suscitó un problema teórico fundamental. Varios autores han venido trabajando en torno a este problema, intentando formular propuestas críticas que permitan avanzar hacia una traducción de tiempos y espacios conceptuales con diferentes contenidos y experiencias. En el contexto de Mozambique, el análisis del desarrollo de campañas y movimientos de resistencia anti-coloniales y su transformación en movimientos nacionalistas apunta a la emergencia de un campo autónomo de política subalterna, central a la comprensión de la historia de Mozambique y de su conexión a la historia de Portugal y a las historias regionales.

Como apuntan estos proyectos, subyacente a la crítica de la colonización está la crítica al proyecto de la historia universal moderna.<sup>21</sup> La propuesta de análisis crítico de la historiografía «moderna» ha sido compartida por varios intelectuales,<sup>22</sup> reflejando su incomodidad y su lucha contra un sentido único de la historia, contra una versión homogénea y lineal del progreso de la humanidad. Como escribió Césaire (1956b),

[...] la singularidad de nuestros problemas no puede ser reducida a cualquier otro problema. La singularidad de nuestra historia, construida a partir de terribles infortunios que no pertenecen a nadie más. [Y por eso] nuestras cuestiones (si se prefiere, la cuestión colonial) no puede ser tratada como

21. Desarrollo este tema en otros trabajos. Véase Meneses, 2008, 2010, así como Santos y Meneses, 2006.

22. Véase a este respecto las *Tesis de História* de Walter Benjamin, 1940 o la *Carta a Maurice Thorez* enviada por Aimé Césaire en 1956. Benjamin, judío y marxista alemán huyendo del nazismo, es extraordinariamente clarividente en relación a la co-presencia del progreso y de las catástrofes en la historia; Aimé Césaire, hasta entonces miembro del Partido Comunista Francés y diputado en la Asamblea Nacional de Francia por la Martinica, cuestiona la universalidad de la historia a partir de su posición de «hombre de color» en el mundo moderno.

parte de un todo más importante, una parte que otros puedan negociar o llegar a compromisos. [...] En cualquier caso es claro que nuestra lucha —la lucha de los pueblos colonizados contra el colonialismo, la lucha de los pueblos de color contra el racismo— es más compleja, o mejor, posee una naturaleza completamente diferente de la lucha de los trabajadores franceses contra el capitalismo francés, y no puede ser, en ningún caso, considerada una parte, un fragmento de esa lucha.

Desafiando los múltiples intentos asimilacionistas, estas propuestas intelectuales han venido a desafiar la superioridad de Occidente, la creencia en que el modelo de desarrollo de Europa era la única solución que el resto del mundo debía seguir. En su conjunto, estas propuestas reflejan en nuestros días la madurez de una exigencia de autonomía cultural, política e ideológica, al mismo tiempo que denunciaban la violencia de las mitologías coloniales.

Desde el punto de vista de la historiografía, lo que está en juego, durante la transformación de un acontecimiento en acontecimiento histórico, es la sensibilidad para el hecho de que hay siempre algo que escapa al registro (Trouillot, 1995: 49). Cualquiera que sea la forma en que se definan sus fronteras, un acontecimiento nunca está cerrado. Cualquier acontecimiento está repleto de ausencias constitutivas, asociadas al propio proceso de construcción del acontecimiento histórico. Lo que es preocupante, en estos juegos de poder, es la reducción de inmensos pedazos de la historia al silencio, a la invisibilidad,<sup>23</sup> incluyendo la presencia de «pueblos sin historia» (Wolf, 1982). La contribución de la crítica post-colonial a la historiografía pasa por la redefinición de sus coordenadas espaciales y temporales. Este debate complejo implica no sólo la lucha por la inclusión de hechos y acontecimientos históricos silenciados desde hace mucho tiempo, sino también la necesidad de contar la historia de otra manera, a partir de la situación —del lugar de enunciación— de los múltiples actores implicados. En el campo de los debates sobre el colonialismo, esto significa, ante todo, una crítica profunda a la biblioteca colonial.<sup>24</sup>

23. Para una perspectiva analítica crítica sobre el dilema de las ausencias e invisibilidades, ver Boaventura de Sousa Santos (2002).

24. Se debe evaluar cómo muchos de los que al afiliarse con África colonial lidian con su identidad, pues el espacio al que están ligados es muy cuestionado, ya sea por la imaginación de los colonizadores, ya por los colonizados. La relación entre la geografía, la

La traducción fue parte integrante de la empresa colonial moderna en el continente africano, y en su centro se encontraba la relación conocimiento-poder. Para conocer a los indígenas, la misión colonial necesitaba no sólo observar, estudiar y comprender sus culturas y estructuras sociales, sino también conocer su pasado. El presente podía ser aprehendido a través de la observación y el contacto diario; pero el pasado, para ser recuperado, exigía el recurso a documentación frecuentemente escasa o inexistente, y también el recurso a fuentes orales, debiendo, para ello, ser traducido para la semántica colonial, de forma directa o indirecta. La dimensión de la intervención colonial escapa en ocasiones a algunos análisis, que no prestan atención a la función reguladora del poder sobre el conocimiento producido, y cómo la colonización moderna introdujo y estableció un imaginario específico (la ‘biblioteca colonial’ —véase Mudimbe, 1988: 193, 195). Este imaginario, basado en la transformación y en la traducción de los conocimientos locales para el saber colonial, se corresponde a lo que Edward Said designó «epistemología del imperialismo» (2000a: 376).<sup>25</sup> En otras palabras, la empresa colonial, para producir este corpus de saberes sobre el «otro», se apoyó en la función colonial de producción de conocimiento y, por extensión, de la cultura, que aseguraba la producción de redes de sentidos en contextos coloniales. Esta función fue ejecutada no sólo a través de una potente formación discursiva, sino también de instituciones coloniales que eran, ellas mismas, producto de este imaginario. La tentativa histórica moderna de subsumir la diversidad infinita de experiencias de la humanidad en un único contexto histórico, resultó en una historia local con pretensiones universales, donde los modos de historicidad declarados «no-modernos» habían sido inferiorizados como no-rationales e incluso a-históricos.

¿Por qué la cuestión colonial se hace cada vez más visible? Para algunos autores, el final de la presencia colonial física es identificado con lo post-colonial; de hecho, lo post-colonial ha generado diversas

---

memoria y la invención, como refiere Said (2000b: 182), es la imaginación, que es central para avivar los recuerdos. La idea de un espacio geográfico, como es el caso del Mozambique colonial, se divide en varios espacios imaginados, pertenecientes ya a Portugal, ya a Mozambique, las dos memorias compiten entre sí, asentadas en dos historias creadas y dos tipos de geografía imaginada. Esa lucha cultural por el «territorio» incluye memorias, narrativas y estructuras físicas que se superponen.

25. Esta epistemología imperial se asienta y desarrolla su autoridad a partir de referencias de la filosofía occidental moderna. Véase Serequeberhan, 2007 y Santos, 2009b.

confusiones sobre su sentido, no solamente a través de una lectura lineal del proceso,<sup>26</sup> sino también por su (pre)ocupación por conceptos coloniales. Aunque importante, restringir lo post-colonial al área de los estudios culturales deja fuera cuestiones centrales de conocimiento/poder, especialmente la persistencia de las relaciones políticas coloniales más allá de las independencias políticas (Santos, 2006). En este sentido, lo post-colonial debe ser visto como el encuentro de varias perspectivas y concepciones sobre el poder, un idioma que busca reflexionar sobre los procesos de «descolonización», tanto en los espacios de la metrópolis como en los espacios colonizados.

A pesar de las independencias africanas y del fin de la Guerra Fría, una perspectiva colonial sigue dominando la política del Norte global en relación al continente africano. Una lectura detallada de este proceso permite ver que las políticas imperiales habían sido, en lo esencial, apenas reformuladas, manteniéndose, en la esencia, la concepción hegemónica del Norte sobre el Sur. Cuestiones como la deuda, la migración, los Estados-problema, la pobreza en el mundo, el racismo institucional y epistémico, son algunos de los momentos que llaman nuestra atención hacia la persistencia de la colonización y de la raza, dos conceptos íntimamente ligados. Por otro lado, bajo el lema de la lucha por la emancipación y por la autonomía, los liderazgos políticos nacionalistas y post-independientes habían aceptado, en su mayoría, las categorías básicas que el discurso occidental utilizaba, entonces, para su relato de la historia universal. A su tiempo habían ido sustituyendo el concepto de civilización por el de progreso, pero pocos esfuerzos se habían hecho en la dirección de producir una reflexión filosófica sobre la condición africana. Debido a la persistencia de las teleologías heredadas de la situación colonial, se radicalizó la diferencia. En las décadas posteriores a las primeras independencias africanas, la necesidad de justificar la legitimidad del derecho a la autodeterminación, a la soberanía, y el derecho al poder, habían pasado por la movilización tanto del sentimien-

26. Nuestra ceguera hacia la historia dominante lleva a que, frecuentemente, se confundan propuestas epistémicas con secuencias temporales. O sea, que se identifique el 'pos' del pos-colonialismo, con una ruptura radical con la situación colonial, reproduciéndose la idea de linealidad del proceso histórico, como ya referí. Se retoma de nuevo la sucesión evolutiva de los estadios sociales: sociedades pre-coloniales, coloniales y pos-coloniales. En esta lectura, lo pos-colonial continua siendo rehén del tiempo lineal, de la idea de desarrollo, de progreso, no se libera de la matriz de análisis colonial.

to de victimización, de un cuerpo castigado, como de un esencialismo estratégico, como formas de lidiar con la diferencia. En cualquiera de las situaciones, la idea de raza y la radicalización de la diferencia habían persistido (Nkrumah, 1961; Mondlane, 1969; Cabral, 1979).

El derecho a poder narrar la propia historia —y, por tanto, a construir con su imagen, su propia identidad— necesita de un diálogo crítico sobre las raíces de las representaciones contemporáneas, cuestionando las geografías asociadas a conceptos como tribu, raza, nación, etc. O sea, es necesario asumir que África —y las categorías que a ella están asociadas— existe solamente en la base del texto que construye estas categorías como una ficción sobre la alteridad<sup>27</sup> (Mbembe, 2001: 186).

En este contexto, hablar sobre lo post-colonial, en cuanto espacio problema, es una llamada de atención hacia la persistencia de narrativas y concepciones originadas en el pasado y que se mantiene en el presente de forma inmutable. Conceptualmente, lo post-colonial no es sinónimo del final del colonialismo, bajo la forma de *terminus* de regímenes formales o de conjuntos de instituciones; por el contrario, esto apunta a un empeño crítico con las consecuencias actuales —intelectuales y sociales— de siglos de «expansiones» occidentales en el mundo colonizado, respondiendo a la naturalización y a la despolitización del mundo. En otras palabras, lo post-colonial tiene por objetivo analizar las limitaciones, incompletitudes y ausencias del proceso de «descolonización», al mismo tiempo que apunta posibilidades de resistencia y de superación de la relación colonial. Esto nos obliga a reconceptualizar lo que fue la situación colonial, y lo que se esconde tras el concepto de las «independencias africanas», indagando sobre las latencias y continuidades, rupturas e innovaciones que habían ido ocurriendo.

27. En sociedades extremadamente heterogéneas, como es el caso de la mayor parte de los países africanos, la realización de la identidad étnica implica siempre la alteridad. Todos los grupos presentes en un territorio dado son parte de una sociedad plural, y la mínima situación de privilegio de un grupo dado provoca el desequilibrio de las relaciones y los conflictos. O sea, las situaciones identitarias contienen permanentemente momentos de fusión y de fisión étnicas. Así, las fronteras étnicas son fenómenos periféricos en el paradigma identitario, fenómeno particularmente visible cuando se privilegian las continuidades e inclusiones a las situaciones de diferencia y ruptura. Es bajo este telón de fondo que los actuales debates sobre pertenencias primordiales deben ser analizados, en un cruce entre nuevas condiciones políticas y económicas y las herencias identitarias forjadas en la violencia del encuentro colonial. La resistencia a la homogeneización, a la disolución identitaria, atribuyendo sentidos específicos a realidades experimentadas a cada paso es un vehículo de afirmación del derecho a la diferencia.