



Universitat Autònoma de Barcelona

Estudios de Doctorado en Psicología Social
Departamento de Psicología Social

Tesis Doctoral

*Geopolítica del conocimiento e intimidación entre hombres,
un recorrido psicosocial / decolonial.*

Fernando Zarco Hernández

Director de tesis:
Joan Pujol Tarrés

Barcelona, Septiembre 2012

A mi padre,

a Selif,

a quienes habitan la frontera.

Agradecimientos

Este trabajo ha sido posible gracias:

a las largas conversaciones sostenidas en Ningún Lugar, donde no hay ningún problema;

a las reuniones y discusiones en el grupo Fractalidades en Investigación Crítica (FIC);

al equipo de la revista Africaneando;

a los profesores y compañeros de la Universidad Cheikh Ant Diop y la Universidad de Ghana;

al cobijo de la familia Thiakane en Dakar y la familia Zampou en Ouagadougou;

a mi madre y mi hermana, mi familia nuclear explosionada;

a la amistad, afecto y apoyo de colegas de viaje, Ana, Antar, Adriano, Aurora, Daniel, Dayana, Diana, Liliana, Miguel, Pablo;

a las enseñanzas del que cambió la Diagonal por la vida del campo;

a la sociedad mexicana a través del CONACYT;

a las sugerencias en la distancia del Dr. Guillermo Núñez Noriega;

y sobre todo al apoyo de Joan Pujol, una guía y referente en todo momento.

Los especialistas no se leen entre ellos, “se vigilan”. El historiador, en este sentido no muy diferente al periodista preso del tiempo y obligado, por así decirlo, a ir de una masacre a otra, no le queda más opción que dejar que los muertos entierren a los muertos. El novelista, por su parte, intenta devolverles a la vida, aunque esta demiúrgica pretensión puede convertirse en obsesión.

Boubacar Boris Diop, “África a través del espejo” (2007: 28)

Indice

Introducción.....	1
Primera parte. Decolonialidad del saber.....	5
I. Psicología social postconstruccionista, una ruptura epistemológica en el tiempo.....	6
1. La crítica al individuo desde el socioconstruccionismo.....	7
2. Posthumanismo, lo humano en el giro postsocial.....	16
3. “Cuerpos que importan”, el cuerpo y la teoría queer.....	21
II. Geopolítica del conocimiento, una ruptura epistemológica en el espacio.....	28
1. Colonialidad, la cara oculta de la modernidad.....	30
2. Pensamiento fronterizo, una respuesta a la colonialidad.....	36
3. África como espacio fronterizo.....	39
III. Encuentros afro-psicosociales.....	47
1. El individuo desde el Ubuntu.....	47
2. Críticas africanas al humanismo.....	56
3. “Cuerpos que no importan”, aportes africanos al feminismo.....	64
Segunda parte. Decolonialidad del ser.....	72
IV. Geopolítica e intimidad entre hombres.....	73
Alex. ¿Ser o no ser gay?.....	75
Baba. Entre la homofobia y el racismo.....	80
Continuará.....	84
V. Consideraciones finales.....	93
Referencias.....	96
Anexo. Extractos del diario de viaje.....	108
Postdata. La tesis tras bambalinas.....	163

Introducción

Este trabajo es una bitácora de viaje, por el tiempo y por el espacio. Por el tiempo a través de la psicología social crítica y, por el espacio, a través de la geopolítica del conocimiento. La conjunción de ambas dimensiones tiene la intención de provocar un movimiento desde la decolonialidad del saber hacia la decolonialidad del ser.

El recorrido se apoya en tres conceptos relacionados con el ser que funcionan como ejes: el individuo, lo humano y el cuerpo. A través de ellos, el objetivo es construir un diálogo psicosocial / decolonial, crítico de la modernidad / colonialidad, ejemplificado con el debate geopolítico de la homosexualidad e intimidad entre hombres.

La inquietud por este diálogo proviene de una investigación anterior, sobre hombres que asisten a grupos de ayuda mutua, bajo un paradigma socioconstruccionista que nos permitió dar cuenta del carácter fragmentado y contradictorio de la masculinidad. En este trabajo, pretendemos continuar con este recorrido sumando la crítica decolonial a las herramientas teóricas psicosociales críticas de la modernidad, dado que esta última ha sido construida bases coloniales.

La colonialidad es el lado oscuro de la modernidad. Esta relación puede apreciarse en el debate de la homosexualidad y la intimidad entre hombres en el

contexto geopolítico de algunos países africanos, entre una postura que afirma que la homosexualidad no es “africana”, y otra que argumenta que en África “todavía” persiguen a los homosexuales.

De modo que nos encontramos en una tensión entre dos ideas opuestas, la primera enfatiza la dimensión geográfica sin considerar la dimensión histórica (“la homosexualidad no es africana”), la segunda concibe una concepción lineal y desarrollista del tiempo, expresada en el adverbio “todavía”.

Una tensión similar ocurre en la historia de un turista estadounidense que visita el sur de México, en su travesía, compra unas pequeñas cestas artesanales como recuerdo de su viaje y, al volver de su viaje, se le ocurre la idea de comercializarlas como envolturas para confitería, en cantidades industriales. De modo que, una vez encontrado el mejor postor y preparadas las gestiones para iniciar el negocio, vuelve a visitar al artesano e intenta negociar la compra de cestas. Sin embargo, la negociación no tiene éxito, dadas las diferencias en la concepción de la producción del objeto en cuestión. Para el turista, las cestas podrían ser compradas a gran escala por muy bajo precio, bajo la lógica de la producción en serie, en cambio para el artesano, las cestas tienen otro significado:

Tengo que hacer esas canastitas a mi manera, con canciones y trocitos de mi propia alma. Si me veo obligado a hacerlas por millares, no podré tener un pedazo del alma en cada una, ni podré poner en ellas mis canciones. Resultarían todas iguales, y eso acabaría por devorarme el corazón pedazo por pedazo (Traven, s.d.).

Algo similar está ocurriendo con el conocimiento. Asistimos a importantes cambios en los programas académicos, debido a las reformas en las universidades europeas, con base en los acuerdos de Bolonia, sede de una de las primeras universidades de este continente y la primera en practicar disecciones humanas, en el año 1302 (Nogales, 2004: 11). En la actualidad, lo que se disecciona en el marco del la producción en serie del capitalismo cognitivo, es el conocimiento (Reyes, 2012).

Y es que, verdaderamente, el conocimiento, sea de física, filosofía, artes, o ciencias sociales, no puede subordinarse a los frenos y controles que le imponen desde fuera los trámites de las burocracias, los controles de los funcionarios, las departamentalizaciones de las universidades o las necesidades de la tecnocracia y demás mandatos de dudosa legitimidad, porque siempre quieren algo que no dicen qué es, pero que evidentemente no es el conocimiento: probablemente quieren – y mucho – el poder tan poca cosa que detentan. El conocimiento no puede saber qué es lo que va a conocer, y por ende no se le debe imponer de antemano: quien diga por dónde y hasta dónde debe conocer una ciencia cualquiera, tiene que ser burócrata, sea de oficio o de vocación (Fernández, 2004: 27).

El conocimiento se está burocratizando como parte de un proceso de clasificación y jerarquización de saberes que comenzó hace algunos siglos. No en vano nuestro interés por la geopolítica y la colonialidad del saber.

En concordancia con lo descrito, la estructura de este trabajo se divide en dos partes: la decolonialidad del saber y la decolonialidad del ser. En la primera de

ellas, tratamos la discusión conceptual entre los paradigmas psicosociales y los enfoques decoloniales.

El objetivo del capítulo I es mostrar una ruptura epistemológica de la psicología social a través del eje modernidad - postmodernidad - postconstruccionismo, utilizando como pretexto el prefijo 'post' como modificador de tiempo. El siguiente capítulo añade la ruptura geopolítica en la discusión acerca de la producción del conocimiento (capítulo II). A su vez, ambas rupturas epistemológicas, tanto la cronológica como la geopolítica, servirán como ejes para los siguientes capítulos: la construcción de un diálogo psicosocial / africano (capítulo III).

En la segunda parte, abordamos el ejemplo de la intimidad entre hombres, con la narrativa de dos cuentos que lo ejemplifican y una discusión acerca del debate geopolítico de la homosexualidad en África (capítulo IV), por último, las consideraciones finales recogen las ideas principales del recorrido (capítulo V). Al final, se adjunta un anexo con una selección de textos del diario de viaje, para dar cuenta del recorrido trazado durante la creación de este trabajo que va a la par con el proceso de decolonización del ser.

Primera parte. Decolonialidad del saber.

*Mientras los leones no tengan historiadores,
las historias de caza seguirán glorificando al cazador.*

Proverbio africano.

I. Psicología social postconstruccionista, una ruptura epistemológica en el tiempo

El tiempo no es unívoco, tiene muchos significados, uno de ellos, según Fernández (1994), dice que *'el tiempo es un marco dentro del cual se mueve la vida, pero asimismo, o por lo mismo, es el marco dentro del cual la memoria puede hacer recorridos de regreso en busca del pasado (p. 104)'*.

Retomamos esta definición para introducir un recorrido al pasado. Este trabajo es precedido por una investigación sobre masculinidad en grupos de ayuda mutua (Zarco, 2006), en ella, los aportes del socioconstruccionismo en psicología social nos permitieron dar cuenta del carácter fragmentado y contradictorio de la masculinidad. Las preguntas que quedaron abiertas han servido como motor para continuar esta investigación, en torno a los alcances y limitaciones de este paradigma de conocimiento.

Por tanto, en este capítulo hacemos un breve recorrido a través del tiempo en el desarrollo de la psicología social, con la finalidad de poner en la discusión paradigmas psicosociales que han sido clave en los cambios que ha tenido esta área de estudios en las últimas décadas. Nos referimos al socioconstruccionismo, el posthumanismo y la teoría queer, cuyos aportes han puesto en entredicho el conocimiento producido en el marco de la modernidad.

Considerando que la modernidad ha sido construida sobre bases coloniales, tema

del siguiente capítulo, nuestra intención es construir un diálogo con paradigmas críticos de la colonialidad.

Para llevarlo a cabo, realizaremos un vínculo entre tales paradigmas a través de tres conceptos que han sido discutidos respectivamente en cada uno de ellos: el individuo, lo humano y el cuerpo.

Por tanto, en primer lugar plantearemos la crítica al individuo desde el socioconstruccionismo, en segundo lugar, las críticas postsociales al humanismo y por último, el papel del cuerpo en la teoría queer.

1. La crítica al individuo desde el socioconstruccionismo

La psicología social emerge a lo largo de las últimas décadas del siglo XIX, retomando a Ibáñez (1990), tras tres siglos marcados por el pensamiento moderno sobre la sociedad y el ser humano, que desembocan en la diferenciación de temas y enfoques de las diversas disciplinas de las ciencias sociales, esto es:

La psicología social es una de las disciplinas que emergen lentamente a lo largo de esas décadas, al lado de una psicología que ya tienen en ese momento más de un siglo de existencia, [...]. La psicología social está también flanqueada por una sociología que, si bien tarda más que la psicología en alcanzar una individualización nítida, constituye sin embargo

un foco de interés, a veces apasionado, en el prolijo universo del pensamiento social anterior al siglo XX. Es obvio que las formulaciones decimonónicas a partir de las cuales se individualizará y se desarrollará la disciplina psicosociológica no pueden ser separadas del entramado discursivo constituido por los tres siglos de historia a los que nos hemos referido (p. 47).

De lo anterior, podemos decir que las ciencias sociales, entre ellas la psicología social, se encuentran ligadas a la modernidad, caracterizada por valorar la razón como instrumento fundamental para llegar al progreso, la verdad y la emancipación.

El origen de la modernidad se ubica a finales del siglo XV y principios del XVI, impulsada por la filosofía de la Ilustración, la Reforma, el desarrollo de la imprenta, la industrialización y nuevos modos de producción aunados a innovaciones tecnológicas. Otras características de la modernidad son el énfasis en la ideología de la representación y su epistemología de la dualidad objeto-sujeto, el universalismo, y la creencia en la fundamentación segura de la verdad, la centralidad del sujeto y de la conciencia, la creencia en la igualdad, la creencia en la libertad individual y, por lo tanto, desarrollo de una ideología basada en el individuo como valor fundamental. Con la modernidad, los principios absolutos sobre los que descansaba la Verdad dejan de ser instituidos por Dios a través de sus representantes y en su lugar se coloca la Razón, que tendrá los mismos efectos totalizadores (Ibáñez, 2001).

La modernidad entra en crisis a mediados del siglo XX (Ibáñez, 2001; Lyotard,

1998; Ovejero, 1999) y obviamente todo lo que estaba cimentado en ella. Las tecnologías de información cobraron importancia frente a las de producción. La emancipación y demás valores prometidos por el discurso moderno no fueron obtenidos. Las críticas a la modernidad se hicieron evidentes dando lugar a nuevos paradigmas. La razón, principal herramienta de la modernidad, no había cumplido su cometido.

Dentro de estas críticas, Ovejero (1999) señala tres creencias erróneas del pensamiento occidental mantenidas desde la Grecia antigua: la existencia del individuo, su racionalidad y la razón como el reflejo auténtico de la verdad absoluta.

Por su parte, Cabruja (1998) argumenta tres grandes críticas al discurso moderno: La crítica a las grandes meta-narrativas legitimadoras y a las ideas de progreso e historia inherentes al proyecto moderno, en contraposición plantea un conocimiento destrascendentalizado y local. La crítica al concepto de representación, en su lugar, la construcción social de la realidad. La crítica al «sujeto» del conocimiento occidental y la reivindicación de las diferencias, por lo que propone una dimensión temporal y local de las categorías utilizadas en los proyectos emancipatorios y la ciencia.

Estas críticas a la modernidad, presentadas grosso modo, proponen y generan una alternativa para concebir la realidad, esta alternativa es conocida como postmodernidad, que según Lyotard (1998), es una deslegitimación e incredulidad con respecto a los metarrelatos, que sostienen la ciencia moderna y una condición que produce un saber sensible a las diferencias y a lo inconmensurable.

Efectivamente, uno de los principales argumentos de la postmodernidad, de acuerdo a Ibáñez (2001), es que la razón, sostenida como uno de los fundamentos de la modernidad, reduce las diferencias, las anula y las categoriza de tal manera que se elimina la pluralidad y se niega la diversidad; en cambio, la postmodernidad legitima la diversidad y la fragmentación de la realidad y del sujeto, así como el relativismo de los conocimientos. Es un paso del realismo al relativismo ontológico. Si la modernidad tiene una deuda de gratitud con la imprenta, la postmodernidad la tiene con la computadora; en la primera se intenta reproducir la realidad tal y cómo es, en la segunda se crean diversos modelos de realidad que hagan posible su tratamiento. Al desmitificar la ideología de la representación propia de la modernidad se toma como criterio de validez del conocimiento su valor de uso en lugar de su valor de verdad y se cuestiona la dualidad sujeto-objeto haciendo tambalear sus cimientos a través de 4 potentes mitos: el mito del conocimiento válido como representación correcta y fiable de la realidad, el mito del objeto como elemento constitutivo del mundo, el mito de la realidad como entidad independiente de nosotros, y el mito de la verdad como criterio decisorio.

En tanto productos modernos, la psicología y la psicología social heredaron características de la modernidad (Montero, 1994; Ovejero, 1999). A pesar de que la crisis de la racionalidad científica propició la transformación de estas disciplinas, aún conservan en gran medida su legado moderno. Sin embargo la postmodernidad les ha dotado de paradigmas alternativos, diversos y múltiples. Bajo riesgo de desaparecer, se han visto en la necesidad de cambiar y ocuparse de nuevas tareas tales como las relaciones intersubjetivas en lugar del

desaparecido sujeto moderno.

Para Ovejero (1999) el resultado de este cambio es una nueva psicología social antipositivista, historicista, reflexiva, preocupada por lo simbólico y lo lingüístico; es una psicología que intenta recuperar lo "social" y concebir al ser humano de una manera no mecanicista, es además, una disciplina no aislada de las otras ciencias sociales.

Dentro de los múltiples paradigmas alternativos para lograr una compaginación de los postulados de la postmodernidad y nuestra disciplina, se encuentra el socioconstruccionismo, Ibáñez (1994) lo define como una perspectiva que intenta encontrar una alternativa epistemológica y ontológica al modelo moderno de la ciencia, destacando dos aspectos esenciales: concebir el saber científico como un producto social resultado de prácticas colectivas y determinar la aceptación del conocimiento –no verdadero sino adecuado- a través del acuerdo y la comunicación interpersonal. La realidad no es independiente a las prácticas sociales, al contrario, es el resultado de esas prácticas. Por tanto, es necesario escudriñar la evidencia de todo aquello que se nos presenta, y se nos ha presentado, como natural, ya que puede ser resultado de construcciones culturales, sociales o convenciones lingüísticas. La aplicación del socioconstruccionismo a la psicología deviene en una disciplina que está madurando, dejando atrás los indicios de ingenuidad y autoritarismo heredados de la modernidad; ingenuidades que consisten, principalmente, en creer que existe una realidad independiente de nosotros y que la objetividad puede conducirnos al conocimiento de esa realidad. Por tanto este paradigma es una

postura *'des-reificante, des-naturalizante y des-esencializante'* (p. 250), que recalca fuertemente la naturaleza social e histórica de nuestro mundo, de nuestras prácticas y de nuestra existencia.

El socioconstruccionismo implica que, de acuerdo a Ovejero (1999), ni la ciencia ni el lenguaje reflejan al mundo, sino que lo construyen; de tal modo que los seres humanos lejos de ser receptores pasivos del medio participan activamente en su construcción a través de la comunicación y del uso del lenguaje. Agrega este autor que la versión más radical de este paradigma duda de la existencia de una realidad independiente del lenguaje que habla de ella, si acaso esa realidad existe no podremos saberlo; dicho de otro modo: *'Si a algo no le damos nombre, no existe (al menos para nosotros), y si se lo damos ya no es independiente de nosotros'* (p. 425).

De manera análoga, los Gergen (2004) sostienen que la idea primordial de este paradigma es a la vez simple y profunda: todo lo que consideramos real es socialmente construido. La construcción de la realidad se lleva a cabo en las prácticas discursivas sociales y colectivas, en este sentido, la concepción del ser humano en el socioconstruccionismo es relacional a diferencia de la tradición moderna occidental que mantiene una concepción individualista.

Podemos ver claramente las implicaciones de la postmodernidad en la psicología social a través del construccionismo, dado que la postmodernidad tiene la consigna - retomando a Lyotard y Lynch (1986)- de hacerle la guerra al totalitarismo y en su lugar activar las diferencias, presentar lo impresentable y rescatar el papel protagónico del lenguaje: el honor del nombre.

Esta psicología social llamada crítica, de acuerdo a Iñiguez (2003), es el resultado del continuo cuestionamiento de las prácticas de producción de conocimiento, ya sea de corte radical o no, es decir, que pueda implicarse en cualquier pretensión de emancipación social o permanecer al margen de ella. Las concepciones epistemológicas, teóricas y metodológicas que subyacen en las prácticas de la Psicología social han cambiado profundamente en los últimos años. En esta nueva psicología social, se han dejado penetrar ideas y planteamientos de otras disciplinas, tales como la epistemología feminista, los estudios gays y lésbicos, la Lingüística y los estudios del discurso, la Sociología del conocimiento científico o los estudios sociales de la ciencia y la tecnología. Siguiendo a este autor, los ejes de la nueva psicología social

se estructuran en torno a la intersubjetividad y el imaginario social, a las perspectivas postestructuralistas y construccionistas, a los planteamientos postmodernos, al abandono de las grandes narrativas, al análisis del discurso, el análisis conversacional y la psicología discursiva como alternativa seria al cognitivismo dominante y, como no, al relativismo (p. 234).

La problematización permanente de la psicología social atiende y contribuye a los cambios producidos en las ciencias sociales, así como al compromiso con procesos de cambio políticos:

Manteniendo también una oposición radical a las formas de pensamiento de carácter despótico y autoritario, manteniendo una severa crítica al individualismo, un compromiso con los procesos de cambio políticos y

sociales, una difuminación de las fronteras de lo teórico y lo metodológico o de lo natural y lo social (p. 236).

Entre las fronteras difuminadas podríamos también incluir la frontera entre lo público y lo privado y, por ende, la noción de individuo es problematizada, según Fernández (1991):

La organización técnica de la sociedad industrial parece querer sacar de lo público y empujar hacia lo privado a los espacios comunicativos de la colectividad, cosa que no puede hacerse porque éstos se preservan como memoria colectiva. Pero lo que sí logra es crear uno nuevo: el cuerpo como espacio íntimo individual, como un lugar todavía más allá de las recámaras y los closets, tras las puertas de la piel (p. 33).

La crítica al individualismo es consecuencia de un gran número de aportaciones, tanto a nivel teórico como práctico, entre las cuales Cabruja (1998) considera:

- 1. El ataque al sujeto tradicional entendido como sujeto masculino, de raza blanca, occidental y burgués llevado a cabo, sobre todo, por los movimientos sociales, entre ellos los anti-racistas y los feministas, que le han llevado a su fin, también , como sujeto de la razón en la postmodernidad.*
- 2. Los retos postestructuralistas y deconstruccionistas sobre la concepción del individuo como autor y sujeto.*
- 3. Como consecuencia de la puesta en cuestión de cualquier tipo de*

esencialización, universalización y sus efectos totalizadores, y la duda de que puedan haber esencias identificables y conocibles.

4. *Las aportaciones de la antropología y la historia que a partir de los estudios del "self" en otras culturas y períodos han hecho tambalear las clásicas concepciones occidentales.*
5. *Las corrientes que han mostrado la construcción social de la realidad, tales como etnometodólogo, el construccionismo social, etc. (p. 201)*

El cuestionamiento de las clásicas concepciones occidentales a partir de los estudios de otras culturas es un tema central en los siguientes capítulos de este trabajo. Antes de ello, continuaremos con el recorrido histórico de la psicología social en el periodo posterior al construccionismo (Iñiguez, 2005):

Sin embargo, si hasta hace poco tanto en lo que se refiere a las asunciones ontológicas, como epistemológicas, metodológicas, políticas, etc. esta perspectiva se integraba en ese movimiento de tipo general que podemos denominar "construccionista", hoy se puede decir que se expande en la eclosión de perspectivas del nuevo paisaje postconstruccionista y que se enrola en el proyecto/intento de permeabilización de las disciplinas científico-sociales, convirtiéndose en un magma informe que impregna lugares y recovecos en el ámbito genérico de las humanidades y las ciencias sociales (p. 6).

Tomando en cuenta lo anterior, en los siguientes apartados ahondaremos en dos paradigmas postconstruccionistas: el posthumanismo y la teoría queer.

2. Posthumanismo, lo humano en el giro postsocial

En el apartado anterior hicimos una breve revisión de los aportes del socioconstruccionismo a la psicología social, sobre todo en cuanto a las críticas al individuo, como resultado del continuo cuestionamiento de la producción de conocimiento en esta disciplina. En este apartado, continuaremos con el recorrido psicosocial a través de una paradigma postconstruccionista: el posthumanismo.

Si bien desde la década de 1980 el socioconstruccionismo ha penetrado de manera revulsiva en las ciencias sociales herederas de la modernidad, en los últimos años han surgido nuevas propuestas que cuestionan la nueva ortodoxia construccionista, una de ellas es la teoría del actor red o ANT, por sus siglas en inglés, la cual reconoce las aportaciones del socioconstruccionismo aunque argumenta que ha devenido en un “esencialismo social” al asumir de forma acrítica las dicotomías natural/social y humano/no-humano (Iñiguez, 2005), de modo que:

En el nuevo panorama post-construccionista la ANT nos descubre las implicaciones que el dualismo natural-social tiene y nos abre un campo nuevo de posibilidades de conceptualización de agentes, sujetos u objetos.

Entre otras, nos permite equilibrar el balance entre lo natural-social recolocando lo material y creando una nueva hibridación conceptual alejada de esencialismos culturalistas o materialistas (p. 4).

De acuerdo con lo anterior, podríamos decir que el socioconstruccionismo ha enfatizado lo 'social' al cuestionar la objetividad del conocimiento, sin embargo, no ha hecho lo mismo con la dicotomía naturaleza / sociedad. Tales son algunos de los planteamientos de la ANT, desde una perspectiva 'postsocial'. Tirado y Domènech (2005) lo explican de esta manera:

La teoría del actor-red se caracteriza por realizar un minucioso y persistente trabajo de demolición de las dicotomías que tradicionalmente articulan los análisis sociológicos y psicosociales: naturaleza-sociedad, sujeto-objeto, macro-micro, humano-no humano, etc. Sus presupuestos apuestan por una forma de explicación monista en la que los protagonistas se caracterizan por su heterogeneidad material. Es decir, se plantea la disolución de las fronteras entre el dominio de lo social y el dominio natural; las características que tradicionalmente se imputan a actores humanos aparecen ahora relacionadas con elementos no humanos; y la diferenciación entre niveles de explicación se torna inservible (p. 2).

La ANT debe en gran medida sus aportaciones a los estudios de la ciencia y la tecnología. Se dice entre antropólogos, a manera de chiste, que estos estudios son el área a la que se dedican cuando vuelven de realizar su investigación de campo (Estalella, 2009). Esto mismo fue lo que le ocurrió a Latour (2003), uno de los pioneros en esta área, como él mismo lo explica:

Mi contribución a la antropología se resume a una frase escrita hace exactamente treinta años casi día por día, cuando recién instalado en Abidján, decidí intentar conseguir una beca Fulbright para ir a California, al laboratorio de Roger Guillemin: para “aplicar métodos etnográficos a la práctica científica” (p. 3).

En aquella época, contextualiza, la antropología dividía el mundo entre los “otros”, es decir, el objeto de estudio antropológico, y las sociedades modernas, a la que pertenecían los investigadores, división que le parecía *'una asimetría cercana a la impostura'* y que lo ha llevado a la búsqueda de una antropología simétrica, es decir, una que evite este tipo de distinciones entre sociedades “arcaicas” y sociedades “modernas”, entre la naturaleza y las culturas, entre lo social y lo no-social, entre los humanos y los no-humanos (p. 4), lo que ha dado pie a una nueva forma de comprender lo 'humano', de acuerdo a Tirado y Doménech (2005):

Ninguna relación humana existe en un marco homogéneo respecto al espacio, al tiempo y a los actantes. El orden social, por supuesto, es un logro local, resultado de un esfuerzo situado, pero no estamos solos en el locus de la construcción, ya que allí, y para lograr tal construcción, movilizamos muchos no humanos. “Ser humano requiere compartir con los no-humanos” Y los humanos permiten que un orden social sea más o menos duradero y que se intercambien las propiedades entre los niveles micro y macro de la interacción social (p. 18).

El cuestionamiento de las fronteras de lo humano y lo no humano ha tenido un impacto en la producción de conocimiento, puesto que el humanismo occidental es una de las características de la época de la modernidad, centrada en la continua confirmación del sujeto de observación. Por tanto, si el humanismo ha sido fundamental para la modernidad y una pieza clave en la constitución de las ciencias sociales, la problematización de la dicotomía humano-no humano ha dado lugar a un nuevo paradigma denominado provocativamente posthumanismo (García, 2008).

En sus trabajos, Latour enfatiza que la ciencia sólo puede ser comprendida como una práctica, de ahí su tarea de examinar la ciencia en acción, de esta manera desdibuja las fronteras entre la naturaleza y la cultura dentro del ámbito de los estudios de la ciencia, desvelando el papel de los científicos en esta encrucijada (Latour, 1987).

En este punto, encontramos una similitud entre los estudios de la ciencia y las epistemologías feministas que critican la pretendida universalidad en la producción de conocimiento, estas epistemologías enfatizan las particularidades de los sujetos que lo producen, lo cual implica *'considerar que cualquier teoría de la ciencia no puede establecer de manera estándar la comprensión de su objeto de estudio sin reflexionar acerca de quién es el sujeto de conocimiento, qué posición ocupa, cómo está influyendo el género en los métodos utilizados y, una cuestión central, qué podemos entender por ciencia'* (Iñiguez, 2005: 4-5). Un ejemplo de ello es el trabajo de Donna Haraway (1997):

Pienso, básicamente, en seres como los científicos y lugares como los laboratorios. A finales del Segundo Milenio, ya es hora de pervertirles de forma permanente, de revisarles de manera genérica, de colorearlos para volver a hacerles visibles. Los espacios vacíos, tanto de la <<cultura de la no cultura>> de los tecnocientíficos invisibles, como de la <<naturaleza de la no naturaleza>> de las entidades quiméricas que emergen del mundoconstruidocomounlaboratorio, deben ser recartografiadas y rehabilitadas por nuevas prácticas de testificación. Ante la evidente implosión de naturaleza y cultura para quienes mantienen sagrada la distinción, la tarea de delimitar un espacio común es ineludible (p. 305).

Sin embargo, esta crítica feminista difiere en algunos puntos del autor de '*Ciencia en acción*', argumentando que, en su proyecto de analizar la acción en la formación de la ciencia, el único juego posible es una '*mimesis recursiva*', es decir, el '*objeto y el método de estudio se imitan el uno al otro*', en una narrativa de carácter bélico que intensifica la estructura de la acción heroica (p. 52).

Para esta autora, lo que ocurre en el mundo es algo muy diferente a la separación entre naturaleza y cultura, propia de la modernidad, y ubica en el centro de esta diferencia a la tecnociencia, una red de actores humanos y no humanos, que a través de tecnologías sociales y semiótico materiales, constituyen lo que será considerado como hechos y naturaleza y que '*designa también una condensación en el tiempo y el espacio, una aceleración y concentración de efectos en las redes de poder y saber*' (p. 69).

Dada la riqueza de las epistemologías feministas como críticas orientadas hacia los procesos sociales, políticos, históricos de desigualdad y dominación, sus aportes son también de suma importancia para la psicología social postconstruccionista, particularmente el enfoque de la teoría queer (Iñiguez, 2005: 5), tema del siguiente apartado.

3. “Cuerpos que importan”, el cuerpo y la teoría queer

Si bien es cierto que el socioconstruccionismo ha contribuido a desencarnar, desnaturalizar y despsicologizar al individuo y a los procesos psicosociales, a través del énfasis en la importancia del lenguaje y el discurso en las prácticas sociales, también ha desatendido las prácticas no lingüísticas. Esta es una de las críticas más crudas que ha recibido: atribuirle un cierto idealismo lingüístico. Con algunas excepciones inspiradas en una lectura foucaultiana del discurso, que no anulan la materialidad sino la re-colocan en otro lugar del escenario, puede decirse que se ha ignorado los efectos de medios no estrictamente lingüísticos, de acuerdo a Iñiguez (2005):

La emergencia del llamado “pensamiento queer” o “teoría queer” y específicamente el enfoque de la performatividad de Judith Butler, ayuda a subsanar este problema y a abrir un campo nuevo de interés, cual es la subjetivación y las prácticas de subjetivación y a ofrecer nuevos elementos en una agenda política radical (p. 5).

Sus aportaciones no solo han servido a la psicología social postconstruccionista sino también a los debates feministas, ya que ha revolucionado la manera de comprender la diada sexo/género, cuyo primer término está asociado a lo material y el segundo a lo socialmente construido, por tanto, esta distinción '*muestra una discontinuidad radical entre cuerpos sexuados y géneros culturalmente construidos*' y '*sostiene de manera implícita la idea de una relación mimética entre género y sexo, en la cual el género refleja al sexo o, de lo contrario, está limitado por él*', afirma Butler (1990):

Si se refuta el carácter invariable del sexo, quizás esta construcción denominada "sexo" esté tan culturalmente constituida como el género; de hecho, quizá siempre fue género, con el resultado de que la distinción entre sexo y género no existe como tal. [...] el género no es a la cultura lo que el sexo es a la naturaleza; el género también es el medio discursivo / cultural a través del cual la "naturaleza sexuada" o un "sexo natural" se forma y establece como "prediscursivo", anterior a la cultura, una superficie políticamente neutral sobre la cual actúa la cultura (p. 54-55).

Lo anterior nos conduciría entonces a la pregunta por la materialidad del sexo, como lo señala la misma autora en "Cuerpos que importan" (1993): '*Uno suele oír advertencias como la siguiente: Si todo es discurso, ¿qué pasa con el cuerpo? Si todo es un texto, ¿qué decir de la violencia y el daño corporal?*' (p. 54).

En esta obra, cuyo título en inglés, "Bodies that matter", hace un juego de palabras con dos acepciones de 'matter': materia e importar, Butler pretende abrir nuevas posibilidades a través de la deslocalización de la materia de modo que los

cuerpos importen de otro modo y, de ninguna manera, pretende reducirla a un efecto lingüístico (p. 57), como explica en el siguiente párrafo:

El sexo se convierte en inteligible a través de los signos que indican cómo debería ser leído o comprendido. Estos indicadores corporales son los medios culturales a través de los cuales se lee el cuerpo sexuado. Estos mismos indicadores son corporales y funcionan como signos, por lo tanto, no se puede distinguir de una manera simple entre lo que es “materialmente” cierto y lo que es “culturalmente” cierto acerca de un cuerpo sexuado. No trato de sugerir que los signos puramente culturales producen un cuerpo material, sino sólo que el cuerpo no se convierte en descifráble sexualmente sin estos signos, y que dichos signos son culturales y materiales a la vez y de manera irreductible (Butler, 2004: 130).

Al respecto, en una publicación reciente sobre el cuerpo en la teoría queer, Coll-Planas (2012) habla de la 'doble vida de Butler' y no se refiere a que la autora tenga una especie de esquizofrenia o que se dedique a hacer un doble discurso, sino a una bifurcación en la interpretación de su trabajo, traducida en dos formas de aproximarse al cuerpo dentro de la teoría queer, que se distinguen en dos elementos: el reconocimiento de la materialidad de la opresión y el abordaje de la subjetividad. En la primera de ellas encontramos que el impacto del lenguaje no hace olvidar la materialidad de los cuerpos y aborda la dimensión subjetiva de la problemática elaborada por Butler en diálogo con la teoría psicoanalítica. En cambio la segunda lectura, en la que ubica por ejemplo a Beatriz Preciado, deriva en un cierto idealismo e individualismo, al obviar tanto la influencia psicoanalítica

en el pensamiento de la autora como toda consideración sobre la dimensión de la subjetividad. Sin embargo, Butler se desmarca de esta última lectura afirmando que se trata de un malentendido: el género no es una mera representación porque no hay un sujeto previo a la representación que pueda adoptar o desentenderse de un determinado rol, además, estas representaciones de género están reguladas en el marco de un sistema jerárquico y coercitivo, de modo que se distancia de la explicación idealista porque asume que las normas de género se traducen en leyes, códigos criminales o protocolos psiquiátricos desde los cuales se patologiza y se expone a la privación de derechos a las personas que no las sigan (p. 49-61).

Por su parte Preciado, entrevistada por Carrillo (2005), argumenta que los planteamientos de Butler en “El género en disputa”, son insuficientes para entender los procesos de incorporación de sexo y género, dado que su énfasis en la performance subestima los procesos corporales, especialmente las transformaciones sexuales presentes en los cuerpos transexuales y transgénicos así como en las técnicas estandarizadas de estabilización de género y de sexo que operan en los cuerpos considerados “normales”. Preciado identifica aquí dos espacios: uno de las nociones performativas con una relevancia espacial en el ámbito estético, y otro de corte biopolítico, es decir, donde se perfila una nueva definición del cuerpo y de la vida a través de transformaciones corporales físicas, sexuales, sociales y políticas que ocurren en el espacio público.

Dicho de otro modo: se trata de tecnologías precisas de transincorporación. En mi propio trabajo, el dildo permite entender esta

producción biotecnopolítica del cuerpo como prótesis sexual. Al mismo tiempo el dildo es un sexo camp, una forma drag, no ya del género, sino del sexo (p. 248-249).

Para esta autora, desde mediados del siglo XX ha ocurrido un desplazamiento de los modelos físicos y termodinámicos de la subjetividad hacia modelos textuales, entre los que se encuentra el giro performativo, y ahora nos encontramos en un desplazamiento hacia modelos epidemiológicos e inmunológicos en los que prima lo tecno-orgánico, desde estos modelos la carne o soma se piensa como un sistema tecnovivo, de esta manera dejamos atrás la incapacidad de pensar la corporalidad, provocada por el temor de caer en el esencialismo (p. 249).

Estas distintas formas de pensar el cuerpo, adyacentes a la discusión sobre la dicotomía naturaleza / cultura, nos servirán como base para dialogar con tradiciones africanas de pensamiento y, por tanto, las retomaremos más adelante en el marco de la geopolítica del conocimiento.

Como punto de partida, hemos realizado un breve recorrido por la psicología social postmoderna, postconstruccionista, postsocial, posthumanista... “pos” sí, el post, un prefijo que señala algo que viene después:

Pos-. (Del lat. post-). 1. pref. Significa 'detrás de' o 'después de'. Posbólico, posponer, postónico. A veces conserva la forma latina post-. Postdorsal, postfijo (www.rae.es).

Veamos la relación entre modernidad y postmodernidad, por ejemplo. Tenemos

varias formas de comprenderla, una de ellas es que no son antagónicas, sino que se construyen mutuamente a pesar de sus ambivalencias (Cabruja, 1998), o como dice Lyotard (1986), lo postmoderno es '*comprender según la paradoja del futuro (post) anterior (modo)*' (p. 25). Por su parte, Ibañez (2001) ofrece una doble lectura de este debate: una en la que la postmodernidad es una antimodernidad y otra que legitima la modernidad, aunque reconoce que esta segunda lectura es confusa, diversa y fragmentada. En un sentido más radical, como Latour (1993), podemos decir que nunca hemos sido modernos:

La modernidad nunca ha comenzado. Nunca ha habido un mundo moderno. [...] ya no tenemos por qué continuar la huida hacia adelante de los pos-pos-pos-modernistas; ya no estamos obligados a aferrarnos a la vanguardia de la vanguardia, ya no buscamos ser todavía más hábiles, todavía más críticos, estar todavía más dentro de <<la era de la sospecha>>. No, en lugar de eso descubrimos que nunca habíamos llegado a entrar en la era moderna. De ahí la sensación de ridículo que siempre acompaña a los pensadores posmodernos; ¡afirman suceder a un período que ni siquiera ha empezado! (p. 76).

La expresión 'huida hacia adelante' tras 'la vanguardia de la vanguardia' hace referencia a una forma de comprender el 'post' de postmodernidad. Sin embargo, para este autor, aunque nunca hemos sido modernos, la postmodernidad es una prolongación de la modernidad, que tiene el mérito de debilitarla, al aplicar sobre ella los mismos supuestos que esta última ha proyectado hacia otras culturas (Latour, 2003: 7).

Bien sea una etapa antagónica, bien una prolongación de la misma, el 'post' en postmodernidad indica una ruptura y, a la vez, una continuidad en el tiempo. En el siguiente capítulo retomaremos esta idea y la vincularemos con una ruptura epistemológica de carácter geográfico.

II. Geopolítica del conocimiento, una ruptura epistemológica en el espacio

En el capítulo anterior realizamos un breve recorrido en la producción de conocimiento en psicología social, con base en tres categorías desde tres distintos paradigmas: las críticas al individuo desde el sociocontruccionismo, las críticas al humanismo desde el posthumanismo y el cuerpo en la teoría queer.

En su clásico artículo “La Psicología Social como Historia”, Gergen (1998) argumenta que la psicología es una indagación histórica, en contraposición a la lógica del método científico descendiente del pensamiento del siglo dieciocho. El que era muy bueno para contar este tipo de historias era el filósofo francés Michael Foucault, uno de los autores más citados en el ámbito de las humanidades (Coll-Planas, 2012: 49). A este 'oficio' le llamaba arqueología, por mencionar un ejemplo, en “*Las Palabras y las Cosas. Una Arqueología de las Ciencias Humanas*” (Foucault, 1966) concluía que:

el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano. Al tomar una cronología relativamente breve y un corte geográfico restringido -la cultura europea a partir del siglo XVI- puede estarse seguro de que el hombre es una invención reciente. [...] El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin (p. 375).

Es relevante el corte histórico y geográfico de la cita anterior: '*la cultura europea a partir del siglo XVI*', es decir, esta arqueología puede dar cuenta del contexto europeo, lo que le ha valido a su autor la acusación de ignorar la relación con otras geografías (Bhaba, 1992; Spivak, 2009), aunque Young (2001) señale las aportaciones teóricas de este autor al postcolonialismo, su concepción de la etnología como el estudio de su propia cultura y el hecho de que escribió la citada "*Arqueología*" durante los dos años que pasó enseñando en la Universidad de Túnez, oportunidad que le permitió tomar distancia para desarrollar una perspectiva etnológica de la cultura francesa (p. 395-410). Sin embargo, a pesar de la utilidad de sus teorías, no tiene mucho qué decir acerca de las sociedades no occidentales (Roscoe, 2000).

La geopolítica del conocimiento es otra historia, producto de una doble operación epistémica: la colonización del tiempo y del espacio (Mignolo, 2001). Si Foucault, por ejemplo, mira hacia atrás y hacia adelante en el tiempo, habría que mirar también a los lados, hacia otras latitudes, para dar cuenta de las múltiples rupturas epistémicas generadas. En este sentido, para la geopolítica del conocimiento la ruptura epistemológica es espacial-temporal, más que cronológica:

la geopolítica del conocimiento, como la palabra lo indica, apunta hacia una ordenación espacial más que temporal (o, si se quiere, espacio-temporal) del conocimiento. Mientras que, por ejemplo, para el filósofo francés Michel Foucault la "ruptura epistemológica" estaba localizada cronológicamente, se presuponía una geografía en la que aparentemente el tiempo

epistémico transcurría. Esa geografía tenía y tiene su límite occidental en Grecia, su límite sur en las costa norte del Mediterráneo y su lugar de llegada el corazón de Europa (particularmente Francia a partir del siglo XVIII). Para Dussel, en cambio, la “ruptura epistemológica” es geopolítica y no cronológica (p. 26-27).

Cabe recordar que las ciencias sociales surgen como producto del eurocentrismo constitutivo de la geocultura del mundo moderno y, por tanto, *'las restricciones del crisol dentro del cual nacieron se reflejaron en su elección del tema, su teorización, su metodología y su epistemología'* (Wallerstein et al., 1996, págs. 95-96).

En este capítulo pretendemos sumar la dimensión geopolítica a la dimensión histórica, lo cual está estrechamente relacionado con el reconocimiento de la colonialidad como constitutiva de la modernidad, tema del siguiente apartado.

1. Colonialidad, la cara oculta de la modernidad

Existen diversos referentes acerca del inicio de la modernidad, entre ellos, el desarrollo de la perspectiva en la práctica pictográfica de la Europa mediterránea, especialmente en Italia (Fernández, 1991: 19), En este contexto, la perspectiva significa, según (Castro-Gómez, 2005):

la adopción de un punto de vista fijo y único, es decir, la postulación de una mirada soberana que se encuentra fuera de la representación. Con otras palabras, la perspectiva es un instrumento a través del cual se ve, pero que, a su vez, no puede ser visto; la perspectiva, en suma, otorga la posibilidad de tener un punto de vista sobre el cual no es posible adoptar ningún punto de vista (p. 59).

La incorporación de la perspectiva pictográfica generó una revolución en la cartografía, puesto que antes del siglo XVI en casi todos los mapas coincidían el centro étnico y el centro geométrico, por ejemplo, en el centro de los mapas chinos estaba el palacio del emperador rodeado por sus dominios imperiales, los mapas cristianos de la Edad Media estaban ordenados en torno a la ciudad de Jerusalén y los mapas árabes del siglo XIII tenían al mundo islámico como centro. En estos mapas, *'el "centro era móvil" porque el observador no se preocupaba por ocultar su lugar de observación, dejándolo fuera de la representación. Al contrario, para el observador era claro que el centro geométrico del mapa coincidía con el centro étnico y religioso desde el cual observaba (cultura china, judía, árabe, cristiana, azteca, etc.)'* (p. 59).

Después de la conquista de América, la cartografía europea incorpora la perspectiva en el dibujo para representar los nuevos territorios bajo su control, de modo que el centro geométrico ya no coincide con el centro de observación, el cual permanece oculto.

Al tornarse invisible el lugar de observación, el centro geométrico ya no coincide más con el centro étnico. Por el contrario, los cartógrafos y

navegantes europeos, dotados ahora de instrumentos precisos de medición, empiezan a creer que una representación hecha desde el centro étnico es precientífica, pues queda vinculada a una particularidad cultural específica. La representación verdaderamente científica y objetiva es aquella que puede abstraerse de su lugar de observación y generar una "mirada universal" sobre el espacio (p. 59-60).

De lo anterior, podemos reconstruir la invención de Europa como centro del mundo, retomando a Dussel (2000: 41-44), a partir de la falsa diacronía unilineal Grecia – Roma – Europa inventada a fines del siglo XVIII de acuerdo al siguiente planteamiento: La Europa mitológica es hija de fenicios, su contenido es completamente distinto al de la Europa moderna, cuyo lugar era ocupado por lo "bárbaro". Lo "Occidental" es el imperio romano que habla latín, en oposición a lo "Oriental", el imperio helenista, que habla griego. Desde el siglo VII Constantinopla, el imperio romano oriental cristiano, se enfrenta al mundo árabe musulmán. La Europa latina medieval se enfrenta también al mundo árabe-turco. Las Cruzadas son el primer intento de la Europa latina de imponerse en el Mediterráneo Oriental, con el fracaso de las cruzadas, la Europa latina sigue siendo una cultura periférica, secundaria y aislada por el mundo turco y musulmán. Después de la caída de Constantinopla en 1453, comienza la fusión de lo Occidental latino y lo griego Oriental, y enfrenta el mundo turco, así, olvidándose el origen helenístico-bizantino del mundo musulmán, se crea la falsa ecuación 'Occidental = Helenístico + Romano + Cristiano', que sustenta la ideología eurocéntrica del romanticismo alemán. De modo que la idea de Europa como "centro" de un nuevo sistema-mundo global es doblemente falsa, en primer

lugar porque todavía no había fácticamente historia mundial sino historias yuxtapuestas y aisladas, en segundo lugar porque geopolíticamente Europa no podía ser el centro sino el límite occidental del mercado entre Europa, África y Asia. Así,

hacia mediados del siglo XVIII, Europa se mira a sí misma como en disposición de un aparato de conocimiento desde el cual es posible ejercer un juicio sobre los demás aparatos de conocimiento (pasados, presentes o futuros), y también como la única cultura capaz de unificar al planeta bajo los criterios superiores de ese parámetro (Castro-Gómez, 2007: 88).

A esta operación le llamamos colonialidad, se refiere a un patrón de poder resultado del colonialismo moderno (Maldonado-Torres, 2007: 131). Siguiendo a Fanon (1961), el colonialismo distorsiona el pasado del pueblo oprimido, impone su ley al país dominado y vacía el cerebro colonizado de toda forma y todo contenido (p. 192). De manera análoga, en su obra "Orientalismo", Edward Said (1978) define el título de su obra

como una institución colectiva que se relaciona con Oriente, relación que consiste en hacer declaraciones sobre él, adoptar posturas con respecto a él, describirlo, enseñarlo, colonizarlo y decidir sobre él; en resumen, el orientalismo es un estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente (p. 21).

Sin embargo, la obra de Said refuerza un silencio, el "Orientalismo" no es el más antiguo imaginario colonial, porque las colonias más grandes y antiguas de

Europa no fueron las orientales, sino las occidentales. El “Orientalismo” fue el imaginario colonial durante la segunda modernidad, liderada por Inglaterra, Francia y Alemania. La primera modernidad fue encabezada por la “Europa cristiana”, es decir, Italia, España y Portugal, desde el siglo XV hasta mediados del XVII (Mignolo, 2000: 57).

Desde el momento que todo el planeta se torna en una sola Historia Mundial, a partir de la colonización de América, se constituye una cultura como centro del nuevo sistema-mundo global y todas las demás como su periferia. Los acontecimientos como la Revolución Industrial, la Ilustración y otros sucesos históricos que tradicionalmente se consideran como punto de partida de la modernidad, son en realidad fruto de la misma, con la Europa moderna al centro, que en un principio fue liderada por España y posteriormente otras naciones siguieron su camino (Dussel, 2000).

Si una de las características de la modernidad fue la incorporación de la perspectiva pictográfica en la cartografía europea, esto es, la asunción de un punto de vista desde donde el observador no puede ser visto, lo cual se traduce en una “mirada universal” con pretensiones de objetividad y científicidad, a partir del colonialismo de la Europa mediterránea, entonces la modernidad se constituye a raíz de este proceso colonial y no en aquella liderada por Inglaterra, Francia y Alemania, asociada a sucesos como la Reforma, la Ilustración y la Revolución Francesa. De modo que la modernidad no es el resultado de la revolución copernicana o el individualismo burgués, sino del control ejercido por el Estado Español sobre el Atlántico, frente a sus competidores europeos, para erradicar

antiguos sistemas de creencias, considerados “idolatrías” (Castro-Gómez, 2005):

Ya no podían coexistir diferentes formas de ver el mundo, sino que había que taxonomizarlas conforme a una jerarquización del tiempo y el espacio. Desde la mirada soberana del observador inobservado, los mapamundis de los siglos XVI y XVII organizan el espacio en unidades mayores llamadas “continentes” y unidades menores llamadas “imperios” que son completamente irrelevantes para la geografía física. Son construcciones geopolíticas que, como tales, aparecen ordenadas de acuerdo a imperativos extracientíficos (p. 60).

Esta taxonomía de saberes ha dado pie a otras manifestaciones de la colonialidad, tal como la clasificación social (Quijano, 2007), basada en una forma de adquirir, acumular y transmitir capital simbólico, es decir, modos de comportamiento y formas de producir y transmitir conocimiento (Castro-Gómez, 2005: 64). Ahora bien, si la colonialidad es parte constitutiva de la modernidad occidental (Mignolo, 2011), las críticas a la modernidad deben tomar en cuenta la decolonialidad.

El giro decolonial difiere de otros giros que se remiten a tensiones o ambigüedades dentro del pensamiento moderno, como el giro lingüístico por ejemplo, pero eso no quiere decir que la decolonialidad no tenga coincidencias con ideas modernas, postmodernas -o 'postconstruccionistas'-, sino que puede nutrirse de ellas y viceversa (Maldonado-Torres, 2007: 159-160). Una herramienta útil para llevar a cabo esta tarea, es el pensamiento fronterizo, como veremos en el siguiente apartado.

2. Pensamiento fronterizo, una respuesta a la colonialidad

Decíamos, en el apartado anterior, que uno de los factores que han hecho posible la modernidad es la colonialidad, lo que ha traído como consecuencia la confrontación entre historias locales que se desarrollan en distintos espacios y tiempos, esto es, según Mignolo (2000), la confrontación de historias locales con la historia occidental y, como respuesta a esta diferencia colonial, surge el pensamiento fronterizo, *'el lugar de enunciación fracturado desde una perspectiva subalterna'*. Un ejemplo de pensamiento fronterizo es la “Nueva crónica y buen gobierno”, una crítica narrativa en imágenes del amerindio Guaman Poma en los Andes a finales del siglo XVI. Otro ejemplo es la palabra 'Nepantla', acuñada en el siglo XVI por un hablante náhuatl, que significa “ser o sentir entre” (p. 8-9).

Gloria Anzaldúa, escritora y referente del feminismo chicano, es otro ejemplo del pensamiento fronterizo. En su obra “Borderlands. La Frontera” (1987) comparte su vivencia como lesbiana, 'prieta' y chicana. En ella, Anzaldúa habla de la frontera física entre Tejas, en el suroeste de los Estados Unidos, y México. Ella aclara que las fronteras psicológicas, sexuales y espirituales no son exclusivas de esta región, sino que están presentes ahí donde se tocan dos o más culturas, “razas”, clases, ahí donde el espacio entre dos individuos se encoge hasta la intimidad.

Su trabajo, una joya literaria, ha servido de inspiración para muchas autoras. Liliana Vargas (2011) por ejemplo, en un trabajo crítico del conocimiento moderno/colonial, señala un vínculo entre el trabajo de Haraway y Anzaldúa: esta

última sirve como referencia e inspiración para Haraway, sin embargo, *'la propuesta de Anzaldúa se sitúa en otro territorio, se trata de un conocimiento cuyo origen está situado en las fronteras del sistema–mundo'* (p. 96).

Estos trabajos tienen en común que el conocimiento producido en la frontera supone un desafío para el conocimiento producido bajo la lógica moderno/colonial. Esta es la intención de Sayak Valencia (2010) en "Capitalismo gore", donde problematiza el capitalismo global desde la ciudad fronteriza de Tijuana, de esta manera contrarresta las teorizaciones realizadas desde un eje primermundista que solo consideran al *'Tercer Mundo como Países-Fábrica-de-Repuestos, países proveedores de mano de obra barata, de los cuales parte la migración'*, de modo que estos lugares de enunciación no son considerados con peso suficiente para tener un discurso autónomo y válido fuera de su comunidad,

a estos sujetos no se les considera como sujetos activos en las teorizaciones, ya que no se les da voz ni autoridad para hablar/teorizar sobre su realidad por sí mismos y tampoco se escucha de forma seria a aquell@s que han tomado la palabra (p. 59-60).

Este tipo de conocimiento es denominado por Boaventura de Santos (2009) 'epistemología del Sur', aquel que otorga visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de grupos sociales históricamente victimizados, explotados y oprimidos por el colonialismo y capitalismo globales. El Sur, en sus términos, es una metáfora del sufrimiento humano causado por el colonialismo y el capitalismo, que también existe en el Norte global geográfico así como el Sur global geográfico también contiene prácticas capitalistas y coloniales, al que llama "Sur imperial".

Las epistemologías del Sur se refieren al Sur anti-imperial (p. 12). Por tanto, *'hace falta ir hacia el Sur, y además, aprender desde el Sur y con el Sur, evitando someter el conocimiento-regulación a una crítica tan radical que acabemos por anular la voluntad de construir el conocimiento-emancipación'* (Mandujano, 2012: 159).

Un último ejemplo del pensamiento fronterizo es la historia que narra el escritor Cheikh Hamidou Kane (2006) en "La aventura ambigua", recreada en los años posteriores de la colonización francesa en Senegal, cuyo protagonista es enviado a estudiar filosofía a París, bajo esta consigna de un miembro mayor de su familia:

Nuestro abuelo y toda su élite, fueron vencidos. ¿Por qué? ¿Cómo? Sólo los recién llegados lo saben. Hace falta que se lo preguntemos; tenemos que ir con ellos a aprender el arte de ganar sin tener razón. Además, el combate todavía no ha terminado. La escuela extranjera es la nueva forma de guerra que hacen los que han venido, y tenemos que enviar a nuestra élite, esperando algún día poder llevar a todo el país (p. 48).

Además de las vivencias del protagonista entre Francia y Senegal, es interesante la comparación que hace el autor de esta novela entre la filosofía occidental y africana. Así, pone en diálogo las críticas a la modernidad con las críticas a la colonialidad, con una narrativa literaria, poniendo de relieve a África como espacio fronterizo, aspecto que profundizaremos en el siguiente apartado.

3. África como espacio fronterizo

Si el conocimiento moderno occidental ha desplazado otros saberes, a través de la confrontación colonial que ha generado espacios fronterizos, África ha formado parte de esta lógica a través de la trata de esclavos y el colonialismo (Gilroy, 1993).

África es un espacio de múltiples fronteras. Kapuchinsky (1998) por ejemplo, para resaltar la heterogeneidad de este continente, escribió en "Ébano" que África no existe:

Este continente es demasiado grande para describirlo. Es todo un océano, un planeta aparte, todo un cosmos heterogéneo y de una riqueza extraordinaria. Sólo por una convención reduccionista, por comodidad, decimos África. En realidad, salvo por el nombre geográfico, África no existe (p. 7).

Para Mudimbé (1988) África es un invento de Occidente, construido a través de un proceso de silenciamiento y conversión de los discursos africanos, por parte de intérpretes occidentales y analistas africanos que utilizan categorías y sistemas conceptuales basados en un orden epistemológico occidental.

Para el historiador Ki-Zerbo (1982), la palabra África tiene un origen difícil de aclarar y apunta las versiones más verosímiles. Considera que esta palabra se impuso a partir de los romanos en lugar del término de origen griego o egipcio,

Libia, país de los Lebú o Lobín, del Génesis. Tras haber designado el litoral norteafricano, la palabra África, se aplica, desde finales del siglo I antes de la era cristiana, al conjunto del continente (p. 23).

Por su parte Mbembe (2000) señala que, mientras ahora sentimos que sabemos casi todo lo que los estados, sociedades y economías africanas no son, aún no sabemos absolutamente nada de lo que sí son (p. 9). De modo que nos encontramos ante una paradoja común en este tipo de trabajos, similar a la que encuentra Said en su obra *Orientalismo* (1978), esto es, utilizar un nombre homogéneo a manera de estrategia política, para reivindicar un colectivo heterogéneo, que en este caso, se trata de una vasta entidad geopolítica.

En este sentido, nos sumamos a quienes reivindican '*África*' como una región activa en la producción de conocimiento y en la constitución de la modernidad, a pesar de su marginalización colonial. Por ejemplo, Sylvia Tamale (2011), académica de la Universidad Makerere en Kampala, Uganda y activista por los derechos sexuales, en un reciente libro titulado '*African Sexualities*', aclara que el término '*African*' es utilizado para destacar aquellos aspectos de ideología cultural ampliamente compartidos entre la inmensa mayoría de gente en la entidad geográfica bautizada como '*África*' por los cartógrafos coloniales, pero más importante es el uso político de este término para llamar la atención sobre algunos legados históricos comunes inscritos en la región por fuerzas como el colonialismo, el capitalismo, el imperialismo, la globalización y el fundamentalismo, aspectos que son en puestos común y a la vez problematizados en su obra (p. 1).

Asumimos pues, el uso estratégico del término 'África' para desmontar la violencia epistémica ejercida a través del aparato teórico y epistemológico que niega a esta región un papel activo en la producción del conocimiento. De la misma manera que Said denuncia la violencia epistémica ejercida en torno a Oriente, Mudimbe (1988, 1994) da cuenta de esa operación respecto al continente africano, atribuyendo a los exploradores y navegantes de los siglos precedentes su descripción de los africanos sin compasión alguna, en el nombre de la diferencia y no necesariamente por una política intelectual de los prejuicios, es así como posteriormente, la antropología surge como una ciencia de la diferencia e “inventa” una idea de África que opera como base del colonialismo (1994: 29-30).

Nos enfocamos pues en el lugar que ocupa este continente en relación a la modernidad/colonialidad, con la finalidad de construir un diálogo entre la psicología social y la geopolítica del conocimiento *desde África*, sin obviar la vasta y heterogénea composición e historia de este continente, antes bien, la intención es sumarnos a la labor de apartar lo que el historiador Joseph Ki-Zerbo (1978) denomina *'la barrera de los mitos erigidos contra esta historia'* (p. 26), de los cuales, el más radical consiste en negar su existencia y añade como ejemplo lo que Hegel (1837) decía respecto a África en su “Filosofía de la historia”: *'Lo que entendemos cómo África es lo segregado y carente de historia, o sea lo que se halla envuelto todavía en formas sumamente primitivas, que hemos analizado como un peldaño previo antes de incursionar en la historia universal'* (p. 113).

A pesar que desde el siglo XVIII el África tropical recibió de los historiadores europeos la atención que merecía, en esa época la tendencia principal de la

cultura europea comenzaba a considerar de manera cada vez más desfavorable a las sociedades no europeas y a declarar que no tenían historia digna de ser estudiada, una mentalidad que resultaba sobre todo de la convergencia de corrientes de pensamiento precedentes del Renacimiento, del Siglo de las Luces y de la revolución científica e industrial en pleno desarrollo. En consecuencia, al fundarse sobre lo que era considerado como herencia grecorromana única, los intelectuales europeos se persuadieron de que los proyectos, los conocimientos, la potencia y la riqueza de su sociedad eran tan preponderantes que la civilización europea debía prevalecer sobre todas las demás, por consiguiente, su historia era la llave de todo conocimiento, y la historia de las otras sociedades no tenían importancia. Esa actitud era quizás adoptada sobre todo en el encuentro de África. En efecto, en aquella época los europeos apenas conocían África, ni a los africanos, sino desde el punto de vista del comercio de esclavos, mientras que precisamente era ese propio tráfico el que causaba un caos social cada vez más grave en numerosas partes del continente, por tanto, *'aunque la influencia directa de Hegel sobre la elaboración de la historia de África haya sido escasa, la opinión que representaba fue aceptada por la ortodoxia histórica del siglo XIX'* (Ki-Zerbo, 1982: 50-51).

Si vinculamos lo anterior con la relación entre modernidad y colonialidad, bajo el argumento de considerar la experiencia de África durante la 'era de Europa' como el precio de la modernidad occidental, siguiendo a Chukwudi Eze (1997), esta idea de "precio", introducida pero dejada sin desarrollar por Occidente, debe ser entendida, literalmente, como aquello que debía ser sacrificado en la compra (o la persecución) del "orden", el "progreso", la "cultura", la "civilización", etc., de la

modernidad europea. Al negar a África, Europa fue capaz de proporcionarse y de representarse a sí misma y a su relativa historicidad como la cultura ideal, la humanidad ideal y la historia ideal. Mientras la “razón”, la “humanidad” y la “luz” residían en Europa, la “irracionalidad”, el “salvajismo” y la “oscuridad” eran proyectados en África. La condición misma de la posibilidad de la modernidad europea como idea fue la negación y la exclusión teórica de África y del africano, fijado arquetípicamente como “salvaje” y “primitivo” (p. 63), tal como Kant (1764) escribía en “Lo bello y lo sublime”: *'Tan esencial es la diferencia entre estas dos razas humanas; parece tan grande en las facultades espirituales como en el color'* (p. 78-79).

En este sentido, Mbembe (2001) considera que más que cualquier otra región, África constituye así el receptáculo supremo de la obsesión de Occidente y su discurso circular sobre la “ausencia”, la “falta” y el “no-ser”, de la identidad y la diferencia, de la negatividad, en definitiva, de la nada (p. 3).

Las citas de Kant y Hegel son ejemplos de una larga historia de colonialidad del conocimiento, dado que la filosofía como una disciplina formal atestiguó su profesionalización en Europa occidental, más precisamente en la Alemania de Kant y Hegel, cuando el colonialismo todavía estaba en su apogeo. El comercio de esclavos y el colonialismo no sólo condujo a una subyugación física y humillación de los pueblos negros, también dio lugar a ataques mentales e intelectuales sin precedentes en los que se reunieron y aplicaron una sorprendente variedad de disciplinas académicas. En otras palabras, hubo denigración intelectual de los pueblos negros en las disciplinas académicas

dominantes de la época, entre ellas la filosofía. La antropología y la literatura también se involucraron en este sentido. Estamos también familiarizados con la idea ahora desacreditada de que los pueblos primitivos o sociedades ágrafas tienen una mentalidad pre-lógica. Estas nociones antropológicas erróneas se fomentaron dentro de la gama de discursos académicos eurocéntricos, incluyendo la filosofía, siguiendo el hilo argumental de Osha (2005: 2). Este filósofo nigeriano sugiere que, por lo anteriormente expuesto, una deconstrucción radical del eurocentrismo y los prejuicios racistas de la filosofía se vuelve necesaria para un africano o un sujeto del Tercer Mundo implicado en la filosofía.

En este trabajo, hacemos más extensiva esta sugerencia, pues la colonialidad no solo afecta al Tercer Mundo si consideramos que *'África fue derrotada por el pragmatismo de una Europa ilustrada que se enriquecía con el comercio y las plantaciones de esclavos, una Europa que previamente derrotó su propia tradición'* (Iniesta, 2010: 10), es decir, la colonialidad se relaciona con otras opresiones y, por lo tanto, afecta a *"todo mundo"*. Nos atrevemos a utilizar esta expresión porque con estos discursos aspiramos precisamente a cambiar la manera de comprender el "mundo".

Precisamente el "mundo" como una categoría de pensamiento es uno de los conceptos más empobrecidos de la reflexión filosófica de África, a un grado muy grande, el confinamiento de África para los estudios de área y la incapacidad de la crítica de África a pensar en términos del "mundo" van de la mano. Estos dos factores son cruciales para explicar por qué el estudio de África ha tenido un impacto débil sobre la vida de las diversas disciplinas, en particular, y en la teoría

social en general (Mbembe, 2001: 4).

Sin embargo, no todo el panorama es desolador, ni se trata aquí de crear una dicotomía entre África y el resto del mundo, es posible mostrar la contribución de la investigación en este continente en las ciencias sociales y las humanidades (Bates, Mudimbe, & O'Barr, 1993), aunque Mbembe tilde este trabajo de optimista (2001, nota 6), quizá porque, aunque es innegable que África ha contribuido a la teoría social, su reconocimiento no ha sido explícito.

Negar la historia del continente africano, ha significado negar su contribución a la modernidad, tal como Gilroy propone, la historia de la diáspora africana así como una re-evaluación de la relación entre modernidad y esclavitud pueden exigir una revisión más completa de los términos en que han sido construidos los debates de la modernidad (1993: 46).

En suma, es posible producir conocimiento desde África y mostrar alternativas a *'la concepción de la humanidad centrada en Europa sobre la cual se apoya la tradición de la filosofía, occidental – y muchas más'* (Serequeberhan, 2001: 263).

Lo que hace falta, es explorar y combinar tales alternativas, como el historiador Ferrán Iniesta (2000) señala respecto a la diversidad epistémica africana silenciada por la colonialidad del conocimiento:

Hasta bien entrado el siglo XVI de la era cristiana, las sociedades del África negra fueron pujantes en pensamiento y en acción [...] Ni el maniqueísmo clasista de la sociología burguesa, ni la angustia nihilista del pensamiento

individualista han tenido su correlato africano, al menos en sus grandes líneas (p. 9-10).

Nuestra tarea es, entonces, reconocer la riqueza epistémica de tradiciones históricamente silenciadas. Por tanto, en el siguiente capítulo, abordaremos algunas de estas historias, con la finalidad de realizar un diálogo con los conceptos y paradigmas psicosociales comentados en el primer capítulo.

III. Encuentros afro-psicosociales

Los paradigmas postmodernos y postconstruccionistas, señalados en el primer capítulo, son críticos del legado de la modernidad en las ciencias sociales. En este capítulo, dialogaremos con paradigmas de pensamiento del continente africano utilizando las categorías revisadas anteriormente como puente conceptual, es decir, el individuo, lo humano y el cuerpo.

El Ubuntu, como filosofía africana, dota de un significado a la individualidad distinto de la noción cartesiana. Así, lo humano se concibe de distinta manera al humanismo moderno/colonial, tema central en el trabajo de académicos africanos como Achille Mbembe. En tercer lugar, revisaremos planteamientos feministas africanos que cuestionan algunas premisas del feminismo occidental. De esta manera, vinculamos las críticas a la modernidad -y a la postmodernidad- con las críticas a la colonialidad, su cara oculta.

1. El individuo desde el Ubuntu

Ubuntu significa “humanidad” y es el concepto central de un aforismo africano, usualmente traducido como “una persona es una persona a través de otras personas”. Aunque estas traducciones suponen una pérdida considerable de significado cultural específico, en términos generales, la máxima articula un

respeto básico y la compasión por los demás. Como tal, es tanto una descripción como una regla de conducta o de ética social. No sólo describe al ser humano como “ser-con-otros”, sino que también prescribe la forma en que debemos relacionarnos con los demás, es decir, lo que significa “ser-con-otros” (Louw, 2001: 15).

En los últimos veinte años, la palabra “ubuntu”, de la familia de las lenguas Nguni - que comprende zulú, xhosa, Swati, y Ndebele - y su equivalente Shona “hunhu”, se han explorado como conceptos filosóficos en el contexto del Sudáfrica y Zimbabwe. En las manos de los filósofos académicos, ubuntu / hunhu se ha convertido en un concepto clave para evocar las formas sin adulterar de la vida social de África antes de la conquista europea. Se afirma que esta visión del mundo (en otras palabras, los valores, creencias e imágenes) precolonial del sur de África sobrevive hoy en día, más o menos, en las aldeas remotas e íntimas relaciones de parentesco, y que constituye un inspirador anteproyecto para el presente y el futuro de la vida social, económica y política, en entornos urbanos y modernos (van Binsbergen, 2001: 53).

Por ejemplo, Louw (2001) presenta el caso de Sudáfrica después del apartheid como contexto para la aplicación del concepto ubuntu, entendido como una versión africana de evaluación descolonizadora del otro, más allá del absolutismo y el relativismo, con el objetivo de mostrar cómo este concepto describe y a la vez puede instruirnos en tal decolonización, a través de tres aspectos. El primero consiste en el respeto a la religiosidad de los demás, considerando que este aspecto sigue siendo muy significativo para muchos africanos y ciertamente para

muchos sudafricanos. El segundo tiene que ver con un acuerdo de criterios, es decir, con una escala común con la cual personas de diferentes culturas puedan en forma conjunta juzgar creencias y prácticas. Y el tercero se refiere a la necesidad de diálogo de creencias, que respeta la particularidad, la individualidad y la historicidad de estas creencias, y de la cual surgirá (en todo caso) una escala común (p. 17). Para nuestro propósito, haremos énfasis en este último aspecto, dada su relación con la individualidad.

La escala común que permita una evaluación descolonizadora efectiva del otro, sólo se realizará a través del diálogo o “la exposición mutua”. Esta exposición resume la conducta prescrita por Ubuntu, nos inspira a exponernos a los demás, para encontrar la diferencia de su humanidad a fin de informar y enriquecer la nuestra. “Ser humano es afirmar la propia humanidad al reconocer la humanidad de los demás en su infinita variedad de contenido y forma”. Esta traducción de Ubuntu es prueba de un respeto a la particularidad, la individualidad y la historicidad, sin la cual la descolonización no puede ser posible.

El respeto de Ubuntu por la particularidad del otro, enlaza estrechamente con su respeto por la individualidad, pero esta individualidad no es de creación cartesiana, por el contrario, Ubuntu contradice directamente la concepción cartesiana en cuyos términos el individuo puede ser concebido por cuenta propia, sin concebir necesariamente al otro, esto es, el individuo Cartesiano existe antes que, o por separado e independientemente, del resto de la comunidad o la sociedad. El resto de la sociedad no es más que un añadido extra a un ser preexistente y autosuficiente. Esta concepción “moderna” y “atomista” de la

individualidad se encuentra en la base del individualismo y el colectivismo.

El individualismo exagera aspectos aparentemente solitarios de la existencia humana en detrimento de los aspectos comunitarios. El colectivismo comete el mismo error, sólo en una escala más grande. Para el colectivismo, la sociedad no es más que un montón o colección de individuos solitarios que existen separadamente (es decir, independientes).

Por el contrario, Ubuntu define al individuo en términos de su relación con los demás. De acuerdo con esta definición, las personas sólo existen en sus relaciones con los demás, y si cambian las relaciones, también lo hacen los individuos. Así entendida, la palabra “persona” significa una pluralidad de personalidades correspondientes a la multiplicidad de relaciones en las que el individuo en cuestión se encuentra. Ser un individuo, por definición, significa “estar con los demás”.

Ubuntu une el yo y el mundo en una red particular de relaciones recíprocas en las que sujeto y objeto se vuelven indistinguibles, y en el que “pienso, luego soy”, se sustituye por “participo, luego existo”. Todo esto es un poco alucinante para la mente cartesiana, cuya concepción de la individualidad ahora tiene que pasar de la soledad a la solidaridad, de la independencia a la interdependencia, de la individualidad frente a la comunidad a la individualidad en la comunidad (p. 23-26).

De modo que, a diferencia de la máxima cartesiana “pienso, luego soy”, cuya premisa articula que la mente del individuo es la fuente del conocimiento y de su

existencia, “Ubuntu”, traducido como “soy porque somos”, afirma que la existencia (y conocimiento) del individuo está supeditada a las relaciones con los demás. Estas dos perspectivas divergentes representan dos posturas epistemológicas distintas y a menudo contradictorias, con las que la academia ha luchado desde mediados y finales de la década de 1960. Las dos tradiciones no son simplemente cuestiones de “alternativas” o “preferencias”, sino que representan una elección entre la hegemonía y la liberación (Ladson-Billings, 2003: 432). Un ejemplo de ello es el siguiente texto de la feminista africana Amina Mama (2001):

No solamente no hay concepto abarcador de la identidad en la mayor parte de los países de África, sino que no hay aparato sustantivo para la producción del tipo de singularidad que parece requerir el término. [...] Dado que las añejas tecnologías del yo y la nación han sido desarrolladas en tan estrecha relación con los proyectos gemelos del desarrollo capitalista industrial y el expansionismo imperialista, ¿pueden estos conceptos y herramientas tornarse útiles y desplegarse para ayudar en los proyectos de oposición descolonizadores, en favor de la democratización y la liberación de las mujeres? [...] Las implicaciones que la historia tiene para el sentido de quiénes somos son complicadas y van más allá del alcance de la teorización academicista de la identidad, notable en la psicología del siglo XX, la cual no ha estado, por mucho, alerta ante las consideraciones del poder o la política, e incluso puede decirse que la ha oscurecido (p. 225-228).

Como hemos mencionado anteriormente, las diferentes posturas epistemológicas atañen también a la psicología social, cuya vertiente crítica busca alternativas al pensamiento moderno occidental, al cuestionar el individualismo cartesiano, en colusión con los preceptos de la postmodernidad (Cabruja, 1998), una de cuyas características es la crisis del individualismo occidental, lo que ha provocado un cambio en la concepción del 'self', de modo que el sí mismo no es producto del individuo, sino de las comunidades en las que está incrustado, es decir, quién y qué somos no es el resultado de nuestra esencia personal (Cabruja, 1991: 203).

Para fines de esta discusión, vincularemos tales planteamientos de la postmodernidad, con el binomio modernidad/colonialidad, en el marco de la geopolítica del conocimiento desde una perspectiva africana. Siguiendo el hilo argumental de Gilroy (1993), la posmodernidad se presenta frecuentemente para enfatizar la naturaleza radical o incluso catastrófica de la ruptura entre las condiciones actuales y la época de la modernidad. Por lo tanto, hay poca atención a la posibilidad de que mucho de lo que se identifica como posmoderno puede haber sido presagiado en los lineamientos de la propia modernidad. De modo que la historia de la cultura y la expresión de la diáspora africana, la práctica de la esclavitud o los relatos de la conquista imperial europea pueden exigir que todas las periodizaciones simples de lo moderno y lo posmoderno sean repensadas drásticamente. Gran parte de la novedad de la postmodernidad se evapora cuando se ve a la luz histórica de los brutales encuentros entre los europeos y aquellos que fueron conquistados, masacrados y esclavizados. La periodización de lo moderno y lo posmoderno es, pues, de la más profunda importancia en la historia de las cambiantes relaciones de dominación y subordinación entre los

Europeos y el resto del mundo. Esta tarea requiere una cuidadosa atención a la compleja mezcla de sistemas filosóficos y culturales africanos y europeos. Un concepto de la modernidad debe, por ejemplo, tener algo que aporte al análisis de las verdades particulares del radicalismo articulado a través de las revueltas de los esclavos hicieron un uso selectivo de las ideologías occidentales revolucionarias y después fluyeron hacia movimientos sociales de tipo anticolonial y anticapitalista. La superación del racismo científico (uno de los productos intelectuales más duraderos de la modernidad) y su transmutación de la posguerra en nuevas formas culturales que enfatizan las diferencias complejas, en lugar de la simple jerarquía biológica, puede proporcionar un ejemplo concreto de lo que añade el escepticismo a los grandes relatos de la razón científica (p. 42-44).

Si la tarea consiste entonces en prestar atención a la compleja mezcla de saberes africanos y europeos, apostamos por ella en el cuestionamiento de la concepción moderna del individuo que tome en cuenta aspectos epistemológicos históricos y geopolíticos.

El Ubuntu, al promover una atención especial a la persona humana, es ejemplo de otra epistemología, presente en varios contextos africanos, capaz de inspirar otra forma de estar y de ser en el mundo, contribuyendo al debate global sobre los derechos humanos (Santos & Meneses, 2010). Como dice van Binsbergen (2001) -retomando a Ramose en "African philosophy through Ubuntu"-, el proceso de globalización, cada vez más elaborado en el mundo moderno, asciende a una lógica económica orientada hacia el mercado de maximización, en la que el valor,

la dignidad, la seguridad personal, incluso la supervivencia de la persona humana ya no constituyen preocupaciones centrales. Este proceso se ve reforzado por la unidad de la región del Atlántico Norte por la hegemonía política y cultural. Las sociedades africanas han sufrido mucho en el proceso, pero su orientación a un valor duradero, en términos de ubuntu, sostiene una alternativa en el sentido de que aboga por una renovada preocupación por la persona humana. Esta alternativa ya se aplica en los contextos periféricos de pueblos y grupos de parentesco en el sur de África hoy en día, pero también es capaz de inspirar el resto del mundo, donde se puede dar un sentido nuevo y profundo al debate mundial de los derechos humanos (p. 57-58).

Sin embargo, añade este autor, si Ubuntu es el gran regalo de África para el pensamiento del mundo global, no es principalmente el regalo de los aldeanos africanos, sino de los codificadores académicos y de gestión que se permitieron ser inspirados a distancia y de forma selectiva en la vida del pueblo, haciendo caso omiso de los conflictos y las contradicciones, la inmanencia opresiva de la visión del mundo, las creencias en la brujería y las acusaciones, la oscilante restricción entre confianza y desconfianza, limitándose a representar y a apropiarse del lado positivo. ¿Cómo puede entonces la filosofía Ubuntu producir un cambio?

Dado que la mayoría de las fuerzas que han dado forma a las sociedades contemporáneas de África del Sur pueden ser consideradas bajo el concepto de globalización, es lógico pensar que un producto intelectual con la intención de superar los efectos negativos de estas fuerzas tiene que ser global en su formato,

aunque su contenido sea inspirado en gran parte en la intimidad local del pueblo y el grupo familiar. Si en situaciones concretas de transformación social y conflicto, Ubuntu va a hacer una diferencia positiva, el formato global presta reconocimiento y respetabilidad de formas que la orientación normativa original e implícita de la actual situación de la población del África del Sur no podría reivindicar en un entorno urbano y globalizado. En este sentido, se puede decir que los exponentes intelectuales de Ubuntu han creado una herramienta potencialmente poderosa.

De modo que Ubuntu puede funcionar precisamente por su novedad en contextos donde se le necesita, porque permite regular el conflicto al introducir una perspectiva inesperada que, por razones históricas, identitarias y estratégicas, pocos podrían darse el lujo de rechazarla (p. 72-74).

Cabe señalar que, si bien Ubuntu es un concepto central de organización social y política que consiste en principios de compartir y cuidado mutuo, en la mayoría de las lenguas africanas Ubuntu es un gerundio. Ubuntu indica, por tanto, una acción particular realizada, una acción o estado duradero de ser y una posibilidad para otra acción o estado. De ahí que es más correcto hablar de humanidad africana que de humanismo africano (Ramose, 2010: 193). Lo cual nos conduce al tema central del siguiente apartado.

2. Críticas africanas al humanismo

En el apartado anterior revisamos la filosofía Ubuntu, traducida como “humanidad” a pesar de las pérdidas que pueda tener tal traducción (Louw, 2001: 15), como una alternativa al individualismo cartesiano moderno. Así mismo, la concepción moderna de lo humano ha sido cuestionada por el paradigma posthumanista, en el área de los estudios de la ciencia y la tecnología. En este apartado añadiremos a tal cuestionamiento una perspectiva decolonial, considerando que el “ego cogito” cartesiano fue precedido por el “ego conquiro” colonial (Dussel, 2000: 48), bajo la lógica moderna/colonial.

Los supuestos de la teoría del actor red dejan abiertas algunas preguntas respecto a temas importantes para la geopolítica del conocimiento, como el poder y la hegemonía, puesto que

la ANT se ocupa de las repercusiones de la modernidad y al hacerlo, este marco pugna por deshilar el paisaje constituido por la modernidad. Aunque es una herramienta poderosa para hacerlo, la ANT aún se queda corta. Al no abordar la manera como toman forma estas categorías y no responder por los procesos con los cuales se establecieron las categorías de conocimiento dominantes, la ANT se encuentra en desventaja. Pues cómo podemos analizar, rastrear y entender de manera adecuada los actores-redes con los que estamos tratando, sin responder por los procesos mediante los cuales se han subalternizado sistemáticamente

otros procesos durante siglos. Sin entender los procesos históricos mediante los cuales se subalternizan los actores y conocimientos, sería difícil aun percibirlos como actores. Esto es precisamente lo que puede aportar la MCD [Modernidad / Colonialidad / Decolonialidad]; el entendimiento de la colonialidad y de la forma como funciona en cuanto elemento constitutivo de la modernidad (Yehia, 2007: 96).

El enfoque decolonial permite identificar la subalternización de procesos que también forman parte de la constitución de la modernidad y, por tanto, del conocimiento científico. Los aportes posthumanistas de la ANT en los estudios de la ciencia y tecnología se encuentran atrapados en el laberinto de la pregunta '*Cuando todo es político, ¿qué es la política?*' (Calonge Reíllo, 2008: 109), que nos mantiene '*encerrados dentro de la tricotomía entre modernidad, postmodernidad y a-modernidad sin poder avanzar con Latour y más allá de él, en nuevos proyectos que consigan vencer el carácter totalizante de la descripción de la realidad y de su funcionamiento*' (García, 2011: 167).

En este punto, la relación entre humanismo y la modernidad/colonialidad amerita, para fines de este trabajo, una revisión de la constitución de lo "humano" en el marco de la decolonialidad.

De acuerdo al historiador africanista Ferrán Iniesta (2010), la modernidad es fruto del humanismo, entendido como '*la ideología individualista moderna, entronizada en Europa a la par del ascenso de los Estados-nación y el capitalismo; el ideario humanista escinde a un individuo abstracto, poseedor de derechos universales, del resto de la naturaleza y de cualquier dimensión trascendente o metafísica (p.*

19)'.

El humanismo se caracteriza tradicionalmente, añade, por ser insolidario, atomista, tecnólatra, agresivo, hedonista y, con ello, disgregador de cualquier construcción social estable y de cualquier equilibrio ecológico realmente sostenible. El humanismo es la degeneración de la tradición europea y, por ello, hace las funciones de “religión” de la cultura moderna, sea en su variante laicista o en su forma religiosa integrista. El humanismo ha levantado la democracia sobre la insolidaridad.

Si vinculamos lo anterior con la geopolítica del conocimiento, podemos agregar que, para este autor, *'los humanistas han opuesto su antropocentrismo particular a todos los antropocentrismos tradicionales, negando espacio a cualquier pensamiento cosmocéntrico o teocéntrico'* (p. 19). Añade que el individualismo racionalista ha roto ya el equilibrio climático, ha dañado gravemente los despliegues del resto de culturas y pretende solventar el desastre global moderno con medidas técnicas para reducir los efectos demoledores de una cultura que ha idealizado la ruptura de todo orden natural o social. El problema del humanismo no es técnico, sino de concepción de la existencia, y de sus secuelas nada ni nadie saldrá indemne. La modernidad es el movimiento de conjunto bajo batuta humanista, en Europa y luego en el mundo, de la práctica desmedida de explotación de pueblos y tierras. El capitalismo es su expresión económica más avanzada y la democracia con base a un individuo sacralizado es su manifestación política con pretensión universal. Nunca la intolerancia había sido tan feroz con las restantes ideologías y prácticas culturales como en la

hegemonía de la modernidad globalizada y pocas veces la obsesión de un modelo civilizacional único había producido tanto desorden local e internacional (p. 19-20).

En ese mismo sentido, en su clásico “Discurso contra el colonialismo”, Aimé Césaire (1955) argumenta *'contra los seudohumanistas: que han menospreciado durante demasiado tiempo los derechos del hombre; que su concepto de esos derechos ha sido – y es aún – estrecho y fragmentario, incompleto y parcial y, considerándolo todo en su conjunto, sórdidamente racista'* (p. 74).

En el contexto africano, Mbembe (2000) señala que la experiencia humana africana constantemente aparece en el discurso de nuestro tiempo como una experiencia que solo puede ser entendida a través de una interpretación negativa. África no se ve nunca como poseedora de cosas y atributos propiamente parte de la “naturaleza humana”. O bien, cuando es así, tales cosas y atributos son generalmente de menor valor, poca importancia y mala calidad. Es este aspecto elemental y primitivo lo que hace de África el mundo por excelencia de todo lo que está incompleto, mutilado y sin terminar, su historia es reducida a una serie de reveses de la naturaleza en su búsqueda por la humanidad (p. 1).

En ese sentido ¿qué significa formar parte de la existencia humana? ¿quién es un ser humano y quién no? ¿con qué autoridad se hace tal distinción? ¿si uno no es un ser humano, quién sí? ¿cuál es la relación que los seres humanos deberían o pueden tener con quien no ha sido posible conferirle el atributo de humanidad, o se le ha denegado? Finalmente, ¿cómo se relacionan estos asuntos con el nacimiento del sujeto, y la relación entre libertad y esclavitud? (p. 174).

En la tradición moderna occidental, no hay existencia humana sin conciencia de sí ni del mundo externo. Decir que alguien está privado de estas dos formas de conciencia implica negarle el atributo esencial de humanidad. De acuerdo a esta tradición, el ser humano puede decir “yo” solo si es capaz de posicionarse a sí mismo como un sujeto con conciencia, esencialmente diferente de la naturaleza a través del pensamiento y la acción, y listo para oponerse a ella, incluso negarla si es necesario, aunque viva en ella, libre de las leyes de la naturaleza, autónomo e independiente. Solo de este modo el ser humano puede crearse a sí mismo o a sí misma. De acuerdo a esta perspectiva, lo que es válido para el animal es válido para el nativo. Por supuesto, el colonizado tiene una vida biológica, tiene deseos, siente hambre y sed. Pero desde el punto de vista de la epistemología colonial, el colonizado no tiene libertad, ni historia, ni individualidad en ningún sentido real. Como el animal, él o ella simplemente representa una suerte de esencia eterna dada de una vez por todas, y siempre idéntica. Él o ella puede, por supuesto, alcanzar “el sentimiento de sí” pero no “conciencia de sí”. En la raíz de la violencia colonial, descansa un extremismo de un tipo muy especial, con orígenes que deben ser buscados en la misma cosmología occidental.

El otro mayor predicamento, es la radical oposición entre el yo y el no-yo, ya que la existencia de otra gente es una dificultad y un peligro para el “pensamiento objetivo”, la explicación es que hay solo dos modos de ser y solamente dos: ser en sí mismo, el de los objetos ordenados en el espacio, y ser para sí mismo, el de la conciencia. En tal epistemología, ¿cuál es entonces el estatus del otro? Por una parte, otra persona se encuentra antes de mí en sí misma, esto es, un objeto ordenado en el espacio. Y a pesar de todo, esta persona también existe por sí

misma, si sólo porque ella es, en sus propios ojos, consciente de sí. Este estatus dual de ser en sí misma antes de mí y ser para sí misma requiere de mí una operación que, en las categorías del supuesto pensamiento objetivo, es de una dificultad aparentemente insuperable. Por una parte, tengo que distinguirla de mí y ponerla en el mundo de los objetos ordenados en el espacio. Pero, por otra parte, debo pensar en ella como consciente, esto es, la suerte de ser sin exterioridad ni partes, a las que tengo acceso meramente porque ese ser soy yo, y porque el pensante y el pensamiento están amalgamados en ella. El supuesto pensamiento objetivo es incapaz de concebir o articular estos dos momentos en un solo marco e integrarlos en una sola economía, lo que causa que Merleau-Ponty diga que no hay lugar para otra persona ni para una pluralidad de consciencias en el pensamiento objetivo. El hecho es que tal pensamiento elide la contradicción mencionada arriba, porque privilegia una definición del no-yo y el otro que hace a este último un objeto, una realidad externa a mí. Pero en el supuesto pensamiento objetivo, el no-yo no está limitado solamente a lo que no soy yo. Es también lo que no está en mí mismo, lo que no tiene relación conmigo. La pregunta que surge en estas circunstancias y adquiere formas trágicas en una colonia, es saber cómo existir como ser humano en un universo habitado por lo que no soy yo, ni está en mí, ni tiene relación conmigo. Desde el punto de vista del supuesto pensamiento objetivo, como de la razón colonial, la respuesta es simple. Tengo que protegerme intencionalmente del exterior y tratar lo que no está en mí de una cierta manera: en términos de oposición, tomando distancia y, si es necesario, proyectando sobre este no-yo una mirada inhumana. Puedo, por ejemplo, transformarlo, suprimirlo, negarlo, asimilarlo, destruirlo, aniquilarlo. La “cosa” - y, por extensión, los otros, el Otro – puede ser hecha mía. En este caso,

tengo propiedad de ella; la poseo. Puede ser absorbida en y por mí. Puedo someterla a mí. Puedo realizarme a costa suya. Así me construyo como individuo libre y autónomo de mi clase: como sujeto. En esta perspectiva, la libertad individual – el sujeto autocreando – es solo pensable si se define en oposición a otra realidad externa reducida a la condición de objeto, de cosa postulada como inesencial, porque “apenas es”. La relación que el sujeto constituyente puede tener con esta cosa paralizada, puede ser solamente una relación de soberanía unilateral. La cosa a la que se opone el sujeto puede ser solo una entidad rudimentaria e inarticulada. No podría ser de otra manera, puesto que lo absolutamente esencial es ahora absolutamente inesencial.

Una idea, llevada al extremo por Hegel, es que la afirmación de una conciencia externa a mí quita todo valor a mi propio ser. Hay, en primer lugar, una obsesión central de Hegel, que también se encuentra en Nietzsche, la obsesión con la jerarquía. Es esta obsesión que, en la colonia, provee los ímpetus constantes para ordenar, juzgar, clasificar y eliminar tanto personas como cosas. Hay, después, la equivalencia que Hegel establece entre las tres nociones de particularidad, vida y totalidad, tres nociones culminantes en su pensamiento, en la noción de conciencia de sí. Esta conciencia es aquella que tiene por objeto y esencia absoluta lo particular, el yo. El yo debe ser esa entidad singular cuya característica peculiar es colocarse en la exclusión de todo lo que es otro. El razonamiento de Hegel procede como sigue: mi vida es particular; mi particularidad es totalidad; mi totalidad es conciencia; y mi conciencia es vida. La conciencia de sí, el conocimiento de sí, la identidad de sí: todo esto es elevado al estatus de “campo natural de la verdad”. La diferencia no tiene ser, o, si tiene, es

solo el reverso de todo lo que soy, como error, disparate, en breve, el objetivo negativo. Todo ello cuenta en la tautología inmóvil de “yo soy yo”. Todo lo demás es una cosa y, como tal, inesencial, marcada con el carácter de la negación, con el sello de la nada.

De acuerdo a esta lógica, solo soy un ser humano porque me he reconocido con absoluta superioridad por otro ser humano. Y me he reconocido con absoluta superioridad por otro ser humano porque he puesto a ese otro ser humano en la presencia de su muerte, poniendo en riesgo mi propia vida. El acto primordial que crea señorío y esclavitud ocurre en el momento cuando una de las conciencias involucradas en la lucha, incapaz de ir con él hasta el final, de levantarse por encima del instinto biológico de autopreservación, cede el paso al otro, somete al otro, y reconoce al otro sin reciprocidad. La conciencia victoriosa entonces accede al estatus de máster, esto es, del que ha probado, demostrado, realizado y revelado su superioridad sobre la existencia biológica y el mundo natural en general. Mientras tanto la conciencia derrotada es reducida a la condición de esclava (190-193).

En suma, mientras el paradigma posthumano busca abolir el antropocentrismo de la modernidad occidental mediante la problematización de la dicotomía humano / no-humano, quienes han sido subalternizados geopolítica e históricamente luchan por su reconocimiento como humanos, objetivo de muchas corrientes filosóficas africanas. Las críticas decoloniales a la ANT se articulan, en parte, con las críticas feministas. De los encuentros entre estas últimas y la decolonialidad trata el siguiente apartado.

3. “Cuerpos que no importan”, aportes africanos al feminismo

Decíamos en el primer capítulo, que uno de los aspectos que ha recibido críticas en la psicología social construccionista es, a pesar de sus matices, el énfasis en las prácticas lingüísticas en detrimento de la materialidad, aspecto relevante, por ejemplo, para los debates respecto a la diferencia sexual. Este apartado recoge una discusión en torno al feminismo y la teoría queer en el marco decolonial.

Entre los factores que han permitido problematizar la diferencia sexual se encuentran las críticas a la idea de un patriarcado universal, ya que no tiene en cuenta el funcionamiento de la opresión de género en los contextos culturales concretos en los que se produce, lo cual cuestiona la creencia política de que debe haber una base universal para el feminismo fundada en una identidad que aparentemente existe en todas las culturas, propone Butler (1990) y continúa:

Esa manera de hacer teoría feminista ha sido cuestionada porque intenta colonizar y apropiarse de las culturas no occidentales para respaldar ideas de dominación muy occidentales, y también porque tiene tendencia a construir un “Tercer Mundo” o incluso un “Oriente”, donde la opresión de género es sutilmente considerada como sintomática de una barbarie esencial, no occidental. La urgencia del feminismo por determinar el carácter universal del patriarcado – con el objetivo de reforzar la idea de que las propias reivindicaciones del feminismo son representativas – ha provocado, en algunas ocasiones, que se busque un atajo hacia una

universalidad categórica o ficticia de la estructura de dominación, que por lo visto origina la experiencia de subyugación habitual de las mujeres (p. 49-50).

Con este contexto, revisaremos a continuación algunos ejemplos de perspectivas africanas críticas de la colonialidad, con la finalidad de señalar sus postulados y tensiones internas, así como sus convergencias y divergencias con los planteamientos feministas revisados anteriormente.

Un aspecto clave en la construcción de la alterización colonial ha sido la diferencia corporal, como el color de la piel en el caso de África (Fanon, 1952: 111-132; Mbembe, 2002: 246). Desde el enfoque decolonial, la colonialidad del saber dio origen a la colonialidad del poder, una imposición de clasificación racial de la población mundial (Castro-Gómez, 2000; Quijano, 2007).

La colonialidad posibilitó la modernidad y, en consecuencia, el “ego conquiro” colonial antecede al “ego cogito” cartesiano (Maldonado-Torres, 2007: 136) de ahí que, en la filosofía occidental, el cuerpo tiene un papel central en tanto ideal de unidad del sujeto y sitio de reconocimiento de su identidad. Quizá por eso Merleau Ponty (1945) en su “Fenomenología de la percepción” dedica un extenso apartado al cuerpo en relación con la fisiología, psicología, espacialidad, motricidad y sexualidad (p. 87-216).

En el área del feminismo, la teórica nigeriana Oyèrónkè Oyêwùmí (2005) considera que el énfasis en la diferencia sexual se explica a raíz de la oposición binaria entre cuerpo y mente en el discurso occidental. El dualismo cartesiano era

una afirmación de una tradición que ve al cuerpo como una trampa de la que cualquier persona racional tenía que escapar. Irónicamente, aunque el cuerpo permaneció en el centro tanto de las categorías como del discurso sociopolítico, muchos pensadores negaron su existencia para ciertas categorías de personas, sobre todo ellos mismos. Aquellos clasificados con la etiqueta de “diferente” en distintas épocas históricas han sido considerados como “con cuerpo”, dominados por el instinto y el afecto, la razón estaba más allá de ellos. Son los Otros, y el otro es un cuerpo (p. 5).

Atribuye la centralidad del cuerpo en Occidente a la preponderancia del sentido de la vista. El mundo se percibe principalmente por la vista. La diferenciación de los cuerpos humanos en términos de sexo, color de la piel y tamaño del cráneo es un testimonio de los poderes atribuidos a este sentido. La mirada es una invitación a diferenciarse. Diferentes enfoques para la comprensión de la realidad, sugieren entonces diferencias epistemológicas entre las sociedades (p. 4).

Estudios feministas de la ciencia coinciden con este planteamiento acerca de lo visual, considerando que *'el sentido occidental moderno asociado a lo "real" y lo "natural" fue adquirido a partir de un conjunto de innovaciones fundamentales en la tecnología visual iniciada en el Renacimiento'* (Haraway, 1997: 213). Según Fernández (2002), la relación entre lo visual y la ciencia occidental data del medioevo, con el surgimiento de la óptica y la astronomía, debido a que

los primeros objetos medievales que verdaderamente se oponen enfrente de alguien, separándose de uno, objetándolo, son, casi evidentemente, los más lejanos, aquéllos que no se pueden alcanzar ni con la nariz ni con las

manos ni con los oídos, sino nada más con los ojos: Roger Bacon describe la lupa en 1266; en 1290 se inventan los lentes, y en 1352 el cardenal Ugone tiene el inmortal privilegio de ser el primer retratado con ellos. Es por los ojos por donde se distancia el mundo: los primeros objetos de percepción son visuales; la primera percepción de nuestra era es la visión (p. 12).

Si la vista ha tenido un papel fundamental en la construcción de la ciencia moderna occidental, no podemos negar su papel en la colonialidad, tanto en la producción de alteridades corporales, como en la “invisibilización” de tradiciones que ponderan otros sentidos y otras categorizaciones.

Por ejemplo, en una exposición de fotografías de ciudades africanas, el artista advertía con un mensaje escrito la imposibilidad de captar todo con la cámara (Adjaye, 2010). En otra área, Ifi Amadiume realizó un estudio sobre género en el sistema sociocultural Nnobi, en su natal Nigeria. En contraste con el sistema occidental y la religión cristiana, en el sistema Nnobi la dualidad sexual estaba mediada por un sistema de género flexible de la cultura y lenguaje tradicional, el sexo biológico no siempre correspondía con el género ideológico, de modo que los roles no estaban masculinizados o feminizados rígidamente, no había estigma al romperlos. Incluso, la presencia de una diosa en la religión favorecía la aceptación de las mujeres en estatus y roles de autoridad y poder (p. 185).

Esto no significa negar ciertas tradiciones en Occidente que han tratado de explicar las diferencias de acuerdo con criterios distintos a la presencia o ausencia de determinados órganos: la posesión de un pene, el tamaño del

cerebro, la forma del cráneo o el color de la piel. Disciplinas como la sociología y la antropología pretenden explicar la sociedad sobre la base de las interacciones humanas, lo que sugiere el desplazamiento del determinismo biológico en el pensamiento social, aunque no ha sido desterrado del todo. La constante en esta narrativa es la centralidad del cuerpo: dos cuerpos en exhibición, dos sexos, dos categorías vistas persistentemente - una en relación con la otra. Se trata de la elaboración constante del cuerpo como lugar y causa de diferencias y jerarquías en la sociedad. Ninguna diferencia se elabora sin que los cuerpos se coloquen de manera jerárquica. Thomas Laqueur da una historia de la construcción de relaciones sexuales desde la Grecia clásica hasta la época contemporánea, teniendo en cuenta los cambios en los símbolos y los cambios en los significados. El punto, sin embargo, es la central y la persistencia del cuerpo en la construcción de las categorías sociales. En vista de esta historia, la afirmación de Freud de que la anatomía es destino no era original ni excepcional, sólo fue más explícito de lo que muchos de sus predecesores (Oyěwùmí, 2005: 5-9).

Es de notar la coincidencia de esta autora con Coll-Planas (2012: 45) al hacer una referencia a la obra de Thomas Laqueur, "Making sex: body and gender from the Greeks to Freud", para dar cuenta de la configuración histórica de la diferencia sexual. Sin embargo, la primera hace hincapié en la centralidad del cuerpo en la tradición occidental, mientras el segundo enfatiza que la evolución de la concepción de esta diferencia no responde al incremento del conocimiento científico, sino a transformaciones del orden cultural.

La dicotomía naturaleza / cultura es cuestionada por ambos autores desde diferentes posiciones geopolíticas. Coll-Planas (2010) habla de *'la falsa dicotomía esencialismo / construccionismo'*, título con el que denota la inutilidad del debate entre el esencialismo biologicista y el construccionismo social para *'contribuir a la clarificación conceptual ni a la superación de los discursos homo/transfóbicos'* (p. 52), mientras que, para Oyêwùmí (2005), la construcción social y el determinismo biológico han sido dos caras de la misma moneda en Occidente, dado que ambas ideas se refuerzan mutuamente. Cuando se construyen categorías sociales como el género, se pueden inventar nuevas biología. Cuando las interpretaciones biológicas son convincentes, las categorías sociales heredan su legitimidad y poder de la biología. En suma, lo social y lo biológico se alimentan uno al otro. Sin embargo, esta articulación inherente a la biología y la diferencia social no es universal. El debate en el feminismo acerca de qué roles e identidades son naturales y qué aspectos son contruidos sólo tiene sentido en una cultura donde las categorías sociales se conciben sin una lógica independiente. Este debate, por supuesto, se desarrolló a partir de ciertos problemas, por lo tanto, es lógico que en las sociedades donde este tipo de problemas no existen, no debería haber dicho debate. Pero luego, debido al imperialismo, este debate se ha universalizado a otras culturas, y su efecto inmediato es la inyección de los problemas de Occidente, donde estos temas originalmente no existían. Entonces este debate no nos lleva muy lejos en sociedades donde los roles sociales y las identidades no son concebidas con raíces en la biología.

Tras estos planteamientos, se pregunta ¿sobre qué bases son las categorías conceptuales de Occidente exportables o transferibles a otras culturas que tienen

diferentes lógicas culturales? Porque entonces, si diferentes culturas pueden construir categorías sociales de manera diferente y si el género se construye siempre y necesariamente en diferentes culturas, como propone el feminismo, entonces la idea de que el género se construye socialmente no es sostenible. De modo que el valor potencial del socioconstruccionismo feminista occidental sigue, en gran medida, sin cumplirse, porque el feminismo, al igual que la mayoría de los otros marcos teóricos occidentales para interpretar el mundo social, no puede salir del prisma de la biología que, necesariamente, percibe las jerarquías sociales como naturales (p. 9-12).

Si bien es cierto que estos planteamientos corren el riesgo de caer en un relativismo, que imposibilite la denuncia de injusticias - ya sea de género o de cualquier otra índole - en la sociedad Yoruba desde donde realiza sus teorizaciones, o en un esencialismo de las sociedades africanas que impida ver el intercambio cultural con otras sociedades así como sus contradicciones y tensiones internas (Apusigah, 2006; Bakare-Yusuf, 2011), también es verdad que el debate feminista se apoya en la opresión de las 'mujeres' como punto de partida, desde una situación geopolítica occidental (Oyěwùmí, 1997).

Se trata entonces de 'abrir un espacio donde una multiplicidad de existencias contradictorias y categorías conceptuales puedan ser comprometidas productivamente dentro de nuestras teorías. Es de esta manera que podemos comprender y mantener a África y al conocimiento local en lo plural' (Bakare-Yusuf, 2011: 51).

No se trata aquí de presentar aspectos culturales africanos, sino tratar sobre problemas contemporáneos desde perspectivas que tomen en cuenta los conocimientos africanos (van Hensbroek, 2001: 6-7). El ejemplo de la homosexualidad e intimidad entre hombres desde la geopolítica africana, abordado en el siguiente capítulo da cuenta de ello.

Segunda parte. Decolonialidad del ser

¿Superioridad? ¿Inferioridad?

¿Por qué no intentar, sencillamente, la prueba de tocar al otro, sentir al otro, revelarme al otro?

¿Acaso no me ha sido dada mi libertad para edificar el mundo del Tú?

Al final de esta obra quisiera que los demás sintiesen como yo la dimensión abierta de toda conciencia.

Mi última oración:

¡Oh, cuerpo mío, haz de mí, siempre, un hombre que interroge!

Frantz Fanon, "Piel Negra Máscaras Blancas" (1952: 190)

IV. Geopolítica e intimidad entre hombres

En este capítulo, con la finalidad de ejemplificar la discusión acerca de las críticas a la dimensión moderno/colonial del conocimiento basada en las categorías de individuo, humano y cuerpo, revisadas en los capítulos anteriores, presentaremos dos cuentos a manera de narrativa literaria sobre la intimidad entre hombres, un tema que, como explicaremos más a detalle en la última parte, implica saberes fronterizos dado el debate geopolítico que supone.

A través de estos cuentos, mantenemos un enfoque crítico del conocimiento producido bajo la lógica moderno / colonial, considerando que los cuentos, a través de la historia oral, constituyen una forma de conocimiento que la escritora y recopiladora de este género de historias, Agnès Agboton (2005), denomina “conocer a la africana”, sin *'pretensiones de exactitud ni de objetividad como en Occidente'* (p. 28-29).

Algo similar propone la investigadora uruguaya Helena Modzelewski (2006) cuando señala que, en este tipo de literatura, la verosimilitud es más importante que la distinción entre verdad y ficción, además del poder empático que tiene esta herramienta para difundir los resultados de una investigación, dado que invita al lector a ponerse en la posición del otro y a adquirir sus experiencias, en una interpelación que activa las emociones y la imaginación, accesible a cualquier persona porque no está dirigida necesariamente a especialistas.

En este caso, los cuentos siguientes narran la historia de dos personajes, el primero cuestiona su existencia sexual, a raíz de conocer otras formas de relación entre hombres en un país del África occidental francófona, confusión que le hace extrañarse de sí mismo, para dar lugar a una visión más amplia de este tipo de relaciones. Sin embargo, si bien encuentra un cierto grado de libertad respecto a la constricción identitaria, su visión no deja de ser la de un extranjero que desconoce la mezcla de pormenores sobre los que descansan esas otras formas de existir, algunos de los cuales no son tan liberadores.

El segundo personaje, en cambio, da cuenta de códigos locales homófobos en su lugar de origen y desea salir a buscar un espacio donde pueda afirmarse como gay, paradójicamente, su búsqueda puede hacerle sentir extraño al cambiar de contexto, de modo que se encuentra entre un nacionalismo homofóbico y una homosexualidad racializada.

Estas historias son una mezcla de experiencias tanto propias como ajenas, resultado de una visita a la Universidad de Ghana en agosto y septiembre del 2009 y, posteriormente, un viaje por África occidental (Dakar, Ouagadougou, Accra) de diciembre de 2010 a abril del 2011, para visitar la Universidad Cheikh Ant Diop y el Consejo para el Desarrollo de la Investigación en Ciencias Sociales en África (CODESRIA), el Festival de Cine Panafricano (FESPACO) y volver a la Universidad de Ghana. Han sido también de gran ayuda las conversaciones con personas provenientes de África occidental en la ciudad de Barcelona, como puede apreciarse en el diario de viaje anexo.

Alex. ¿Ser o no ser gay?

Estoy sorprendido. Pasar una temporada en Togo me ha hecho pensar cómo he cambiado con el tiempo. Hasta he tenido sueños en los que he recordado mi infancia, sobre todo la relación con mi padre. De alguna manera, resurgió un asunto pendiente que creí haber dejado en el pasado a raíz de su muerte. No fue así, me equivoqué.

Me explico. De pequeño me sentía diferente porque me gustaban los chicos, aunque para mí era solo un juego, tocarnos con otros niños y conocer nuestros cuerpos, no dejaba de ser algo excitante y también, como pronto aprendí, incorrecto, sobre todo en una familia que varias generaciones atrás había sido muy católica, a través del tiempo, las fracturas entre la religión y el Estado se habían encargado de reubicarla en la clase media: media burguesa, media pobre, media urbana, media provinciana, medio abierta, medio cerrada... todo a medias, con una ambigüedad que rayaba en la doble moral.

Luego entré a la adolescencia y, con ella, tuve la primera novia, y la segunda, y la tercera... sin que por ello me dejara de sentir atraído por los chicos, lo cual empezó a preocuparme al cumplir la mayoría de edad, justo en el momento cuando me planteé qué sería de mi vida como adulto. Pero la verdadera crisis comenzó cuando la intimidad con mi mejor amigo llegó demasiado lejos, la culpa siguió al placer, junto con la intriga de en qué me convertía este hecho.

Busqué respuestas en el internet, con una cantidad de información sobre el tema,

desde lugares para divertirse y hacer amigos hasta grupos de familias de gays y lesbianas. Me sorprendió ver todo lo que estaba conociendo y me identifiqué. Al principio me consideraba bisexual y después me dije 'soy gay', aunque no es algo que vaya pregonando por todas partes.

En ese momento yo me fui a vivir a la ciudad, estaba un poco agobiado del pueblo y además quería vivir de cerca y conocer el ambiente gay. Después de algunos años, puedo reconocer esa combinación de asombro y valor en la mirada de quienes llegan por primera vez. Aunque supuestamente estaba en el mismo país, me resultaba difícil comprender algunas palabras y expresiones locales. Pero esto no fue un problema para que estuviera feliz, porque estaba cumpliendo mi sueño de vivir en la ciudad. Y vaya ciudad, con mucha fiesta, bares, clubes...

Trabajaba como camarero, gracias a un amigo con cuya familia estuve viviendo al principio, pero al poco tiempo me mudé a un piso compartido, por el que han pasado muchos compañeros de piso, entre estudiantes, aventureros y valientes dispuestos a triunfar.

Pero cuando murió mi padre tuve otra crisis que cambió mi vida. Ya que a él no le había parecido que yo fuera gay, sentí que había fallado a su ideal de hijo varón. Y volví a tener novia. Por tal motivo mi madre se preocupó y me preguntó si quería ir al psicólogo. Ahora me río al recordarlo pero en ese momento estaba muy confundido, así que decidí probar.

En una de las sesiones con el terapeuta, escuché algo que me ayudó mucho, mencionó que en un lugar lejano, creo que en África hay un ritual de iniciación

para los hombres, en el que los adultos daban su semen a los jóvenes iniciados¹. En ese momento sentí una liberación porque caí en la cuenta de que no hay una forma universal de ser hombre, que estaba sufriendo por algo que me había sido impuesto. Para corroborar si había entendido su mensaje, respondí que si el mundo fuera homosexual, yo sería heterosexual. Toda una revelación.

Han pasado varios años desde aquel suceso y la verdad que no lo tenía mucho en cuenta, lo recordé hasta ahora que estuve en Togo. Incluso podría asegurar que en parte fue lo que me marcó para ser voluntario en una ONG africana, ya sea por gratitud por aquella enseñanza, por solidaridad porque también he sido marginado, por las ganas de aprender del viaje, o yo qué sé. Aún después de la experiencia como voluntario en la ONG seguí viajando por mi cuenta.

Es paradójico que haya tenido que ir tan lejos para re-descubrir mi pasado. Es paradójico también haber visto chicos que van de la mano en señal de amistad en lugares que podríamos llamar atrasados en cuanto a la homosexualidad, donde no es aceptada e incluso es castigada. Ya había escuchado que esto ocurría en algunos países africanos, lo leí también en una guía turística de un país árabe, en la que se previene de no interpretar este acto como prueba de homosexualidad sino como signo de amistad². Me gustó esa forma de relación cercana entre hombres, así que decidí probarla y fui aceptado entre el grupo de amigos sin ningún problema, lo que me sorprendió fue que, cuando quise hacer lo mismo con un chico que se asumía como gay, no aceptó porque, según dijo, nos podían ver.

1 Este ritual es investigado por Gilbert Herdt (1984) entre los Sambia de Melanesia.

2 'No toméis el hecho de que dos hombres jóvenes se paseen tomados de la mano (o, mejor dicho, con un dedo tomado de la mano) como prueba de homosexualidad; es un signo de amistad' (Trotamundo, 2009: 48).

Todo esto me hizo preguntarme ¿de qué me liberaba ser gay? ¿qué fue lo que me hizo sentir libre al ir de la mano con otro chico, sin tener la necesidad de justificarlo, sin etiquetas ni banderas, sin pedirle permiso a nadie?

La misma confusión me ocurrió cuando, estando sentado sobre una piedra en un pequeño pueblo, muchos niños pequeños se acercaron a mí probablemente motivados por la curiosidad de ver una persona de distinto color de piel, lo cual ya me habían dicho que ocurría a menudo, incluso supe del caso de un niño pequeño que no paraba de llorar de miedo y asombro cuando vio a un colega que había hecho un viaje similar hace algunos años. En mi caso, los niños no lloraron sino me rodearon, mientras algunos me tocaban extrañados los vellos de los brazos, cuando uno de ellos se sentó en mis piernas sentí un pudor impresionante acrecentado por la frustración de no saber qué hacer en esa situación. Me imaginaba que me estaba metiendo en problemas si nos viera alguna persona adulta, sin embargo no fue así, frente a nosotros pasó una señora del pueblo y no dijo ni media palabra. Más tarde lo comenté con uno de los miembros de la organización en la que era voluntario y me dijo que era una cultura muy diferente, que él había vivido en un país occidental y había conocido el caso de un padre de familia nigeriano que había sido enviado a prisión acusado de pedofilia por sentar a su hijo sobre sus piernas.

En fin, estas cuestiones son para volverse loco. Al menos es una locura bienvenida, que incluso se agradece. El otro día estaba en casa de un amigo al que yo juzgaba un poco loco porque es muy místico, quiero decir que cree en los espíritus, la energía y esas cosas. Pero esta vez lo escuché con atención, quizá

por haber estado en contacto con el vudú y la gente que lo vive en el día a día como lo más normal del mundo. Él me decía que notaba una luz a mi alrededor, como si alguien rezara mucho por mí. Inmediatamente pensé en mi madre, que reza mucho, y se lo dije. Él asintió y replicó que era algo como un espíritu. Entonces pensé en mi padre, y le conté esta historia. Él me dijo que mi padre estaba bien, que estaba en paz conmigo. Me sentí tranquilo al escucharlo. Aunque no pude evitar reírme por imaginar a mi padre ahí presente, ¡mientras mi amigo y yo estábamos desnudos en la cama!

Yo ya no sé qué pensar. Es todo tan confuso. Por si fuera poco, mi regreso de Togo ha coincidido con el movimiento del 15-M, cuyas consignas me han hecho reflexionar sobre este viaje, por ejemplo “La frontera es el lugar donde terminan las manías de unos y comienzan las de otros”. Uno de los grupos acampando en Plaza Cataluña tenía un cartel que decía: “No somos gays, somos maricas planeando una revolución”. Y sentí que me identificaba con su mensaje. Ahora, si me preguntaran si soy gay no sabría qué responder.

De lo que estoy seguro es que hay un mundo más allá de lo que conocía, que me ha hecho replantearme las cosas que daba por sentado. Por eso digo que estoy sorprendido.

Baba. Entre la homofobia y el racismo.

Finalmente, logré ser aceptado en el posgrado en filología hispánica. En un momento creí que no lo conseguiría, ahora es un hecho, me voy a España. Estoy tan feliz que lo he puesto en facebook, en un grupo de senegaleses en Cataluña. Les he preguntado qué hacen para la fiesta del fin del Ramadán, así podré comenzar a hacer amigos ahí. Inmediatamente he tenido una respuesta, aunque no fue agradable, alguien me ha dicho que primero debería interesarme por las fiestas de Cataluña, me quedé pasmado, los demás miembros del foro le respondieron para defenderme y se hizo una gran discusión que me ayudó a entender que quien me respondió no es senegalés pero participa del foro porque está casado con una senegalesa. Yo agregué una aclaración, que las fiestas catalanas ya las he investigado, de hecho, casualmente llegaré para la Diada Nacional, el 11 de septiembre, y el día de mi cumpleaños se celebra la fiesta mayor de Barcelona. Aunque el tipo se justificó después, su respuesta me desagradó, pero bueno, tampoco voy a dejar que me amargue la vida, sobre todo ahora que estoy ilusionado con la partida.

A decir verdad, también tengo un poco de miedo, los que han ido me cuentan que no es fácil, sobre todo al principio, pero cuento con algunos amigos europeos que he conocido en un portal de contactos en internet. Aunque algunos tienen ideas muy equivocadas sobre este país y parecen muy convencidos. Me preguntan que cómo le hago para ser gay y musulmán a la vez, no sé que responder, pues hago como todos. Y cuando alguno empieza a preguntar sobre el tamaño de mi polla,

prefiero dejar la conversación, estoy cansado de ese tema. Pero estoy seguro que no todos piensan así y tal vez hasta termino casándome, porque ahí está permitido el matrimonio entre hombres.

Aquí es más complicado, no es que sea imposible ser gay, es que hay que tener mucho cuidado y conducirse con mucha discreción. Sé que hay sitios donde se reúnen chicos que tienen esta “brujería”, como le llamo a veces para evitar decirlo abiertamente. Sé que hay clubes escondidos pero no he ido para no meterme en problemas, no me gustaría ser encarcelado, como aquellos que atraparon en una fiesta vestidos de mujer³, ni tampoco acercarme a los blancos “embruados” que vienen de turistas.

Dicen que Dakar fue alguna vez la ciudad más gay de África occidental. Ahora no es así, un radicalismo musulmán ha cambiado la situación. Una ola nacionalista y religiosa se ha traducido en homofobia. Muchas voces afirman que la homosexualidad no es africana, sino una importación occidental. Sin embargo, Sembene Ousmane, el famoso escritor senegalés crítico de la realidad africana, en la película “Xala” basada en la novela del mismo título, retrata la figura de un travesti, que forma parte de la servidumbre de la nueva clase política del Senegal independiente. Aunque el personaje en cuestión aparece solo un momento, me hizo pensar sobre la situación en este país de los “gor-digen”, término wolof que designa a los hombres-mujeres.

No sé en qué momento todo esto ha cambiado y francamente, me parece un juego muy hipócrita. Me llaman afeminado pero cuando paseo por la playa,

³ <http://www.afrol.com/features/36319>

muchos hombres me llaman discretamente, y no creo que sea para rezar precisamente. Es más, me parece extraño esa forma de tocarse y de bailar que tienen unos con otros. Lo empecé a pensar cuando la hermana mayor de Ibrahima, mi mejor amigo, nos dijo que no nos tomáramos de la mano porque eso es de maricones. Nunca se me hubiera ocurrido, simplemente me parecía normal.

Afortunadamente, me voy a España. El trabajo de todos estos años ha dado frutos, estudiar con ahínco el español ha valido la pena, incluyendo las recetas de gazpacho. Por fin voy a conocer su sabor.

Estoy siguiendo los pasos de Abdella Taia⁴, un escritor marroquí que vive en París, desde donde escribió su experiencia como homosexual en Marruecos. Navegando por internet, buscando sus escritos, encontré por casualidad una asociación de musulmanes gays que cuyos textos me han ayudado a comprender que el Islam no está en contra de la homosexualidad.

Abdella es un ejemplo para mí, con la diferencia que yo no quise ir a Francia porque estoy un poco harto de la influencia que tiene sobre Senegal y otros países africanos. La "Françafrique". Es como si la colonización no hubiera terminado. Todo mundo aquí quiere ir a Francia, pero a mí me gusta llevar la contra, no sé por qué. Así soy y punto.

Por eso no me gusta rezar tantas veces al día. Me parece absurdo que muchos de mis amigos rezan para pedir dinero, trabajo o esposa. Yo prefiero leer. Me gusta mucho leer. Así he mantenido altas notas en la universidad, lo que me ha

4 Taia (2000), ("Homosexual y marroquí," 2006)

ayudado a pasar desapercibido y, en cierta forma, huir. Mi primer libro fue el Principito. Una obra extraordinaria, aún recuerdo muchos fragmentos de memoria. Pero la que más me ha cautivado es El Quijote, una excelente parodia, me encanta que quiere ayudar a los demás y todo le sale mal, porque creo que todos tenemos algo del Quijote, cuando queremos componer el mundo a nuestro parecer, cuando estamos convencidos de lo que es mejor para los demás, como los musulmanes radicales.

También me gusta la literatura senegalesa. Creo que voy a vivir mi propia "Aventura Ambigua", como la obra de Cheikh Hamidou Kane, pero a mi manera, en una versión actual, porque la literatura debe actualizarse. Es como la tradición, yo por ejemplo, vengo de una familia de griots, y aprecio su labor de perpetuar la memoria a través de la tradición oral, pero no me gusta el rol al que se les ha relegado, cantando alabanzas para ganar algo de la gente con dinero o poder⁵. Más bien me gustaría escribir mi biografía o la historia de mi familia, como Abdella Taia, podría ser interesante y útil a alguien. No es fácil, porque como escribió Ken Bugul⁶, la escritura autobiográfica es la más difícil porque sale del estómago.

Después de todo, tal vez sí voy a ser un griot, pero un griot diferente. Ya os contaré.

5 Diawara (1997)

6 Mendy-Ongoundou (2010: 112).

Continuará...

Los cuentos anteriores se nutren de la tensión entre dos ideas relacionadas con las dimensiones temporal y geopolítica discutidas en la primera parte de este trabajo. La primera de ellas argumenta que *todavía* hay homofobia en África y la segunda que la homosexualidad fue introducida en África por la colonización occidental.

El énfasis en el adverbio de tiempo obedece a su vinculación con la dimensión temporal. La pregunta '*¿todavía?*' es común entre algunas personas cuando se enteran que en algunos países se condena legalmente la homosexualidad, su uso denota una concepción lineal del tiempo, que clasifica en términos de vanguardia y atraso.

Un ejemplo es el siguiente comentario en respuesta a la entrada de un blog sobre la persecución de homosexuales en algunos países africanos y del mundo árabe:

Que terrible que estando en el 2009, haya sociedades tan primitivas, tal que uno no pueda expresar libremente sus sentimientos. Y otra vez se pone en evidencia, que internet es una gran herramienta de ayuda, en este caso ayudando a los africanos y a los árabes a poder expresar sus sentimientos ("Cuentos con moraleja," 2009).

Cada año, la Asociación Internacional de Lesbianas, Gays, Bisexuales, Trans e Intersexuales (ILGA), produce un "Informe mundial sobre las leyes que

criminalizan la actividad sexual con consentimiento entre personas adultas del mismo sexo" (Itaborahy, 2012).

La primera parte de este documento presenta una visión general de los derechos LGBTI en el mundo, la segunda *'está compuesta por un resumen de los países que todavía mantienen normas legales que penalizan los actos sexuales consensuados entre personas adultas del mismo sexo (p. 6).'*

En el mismo documento se informa que estas leyes *'todavía están en marcha en 78 países en el mundo (p. 9)'*. Por ejemplo, en América Latina y el Caribe, *'son once aún los países en donde se persigue y castiga con cárcel a las personas no heterosexuales (p. 47)*, en Asia la mitad de los países *'aún criminalizan la homosexualidad (p. 55)'*, y en Europa el Norte de Chipre es el único territorio *'en el que las relaciones sexuales con consentimiento entre adultos (solo hombres) están aún criminalizadas (p. 70)'*. En África son 38 los países donde:

existen leyes que penalizan la homosexualidad, en algunos casos con la pena de muerte, y en muchos casos más con severas penas de prisión. Es con gran diferencia el continente que cuenta con peores leyes por lo que se refiere a la homosexualidad y otras minorías sexuales. En parte, este fenómeno tiene sus raíces en las deficientes leyes y situaciones políticas de la época colonial, en la autonomía religiosa, en una fuerte creencia -expresada negativamente- en los valores familiares y culturales, y en el mal del patriarcado (p. 24).

El párrafo anterior nos conduce a la segunda idea clave de este debate, defendida

por el presidente de Zimbabwe, Robert Mugabe, quien ha sostenido una política de rechazo hacia la homosexualidad en este país ubicado en el sur de África, argumentando que ésta es una perversión occidental desconocida en la cultura africana (Palmberg, 1998), expresiones similares pueden encontrarse entre dirigentes de Kenya y Tanzania (Dunton & Palmberg, 1996) y otros países africanos tales como Namibia, Uganda, Ghana, Nigeria y Cameroon, denunciados por la organización "Behind the Mask" con base en Sudáfrica, misma que resalta el contraste entre 'modernidad' y 'tradición' entre este país, que cuenta con una legislación más liberal, y el vecino Zimbabwe, contraste que denominan en su portal de internet *'the African split' (Behind the Mask, s.d.)*.

Tal contraste hace eco de la diada modernidad / colonialidad. Si la primera idea clave hace énfasis en una historicidad eurocéntrica, esta segunda idea enfatiza la decolonización de África sin tomar en cuenta su historia, puesto que considerar la homosexualidad como una herencia colonial ajena a la tradición africana significa desconocer la realidad histórica de este continente, ya que:

Históricamente, África siempre ha sido el continente más positivo y tolerante hacia la homosexualidad y el comportamiento ligado a las diversas identidades de género, actitud que data de la época anterior al colonialismo y a la intervención de la religión. La llegada del colonialismo ha contribuido a generar un odio ciego hacia estas personas, así como la influencia del fundamentalismo religioso ha proporcionado viles argumentos a la homofobia (Itaborahy, 2012: 25).

De lo anterior se desprende que este debate es un claro ejemplo de la necesidad

de tomar en cuenta la configuración moderno / colonial del conocimiento y sus implicaciones en la vida de las personas. Es además un tema relevante para cuestionar prácticas heteronormativas (Ampofo, Beoku-Betts, Njambi, & Osirim, 2004: 695) así como para vincular la sexualidad, como área central de constitución de subjetividades, con las relaciones de poder y la organización de categorías culturales (Mbembe, 2001: 7).

A pesar de la poca atención que ha recibido este tema en el continente africano, trabajos como el Murray y Roscoe (1998) dan cuenta de la diversidad de formas que toma la intimidad entre hombres en África. No es casualidad que el prefacio a su obra se titule "All very confusing" y que en el mismo los autores nos propongan el reto de abandonar creencias y valores profundamente sostenidos en el mundo occidental concernientes a la sexualidad, el amor y las relaciones personales, a través de la comprensión de las homosexualidades en África (p. xvii). Por ejemplo, Kendall (1998), una de las participantes de esta obra, cuestiona el poder liberador de la "opción lesbiana", como resultado de una investigación entre mujeres Basotho, en Lesotho. Ella comienza su investigación buscando mujeres lesbianas y, en su lugar, encuentra un tipo de relación sexoafectiva entre mujeres distinto a la opción sexual de "lesbiana". Algo similar le ocurre al protagonista del primer cuento. Acerquémonos a su confusión.

Los derechos sexuales no son ajenos a las comunidades africanas o islámicas, nos dice Sylvia Tamale (2011) en su antología sobre "Sexualidades africanas", pero la democracia liberal Occidental ha tomado el lugar de un corpus de derechos humanos universales y ha dejado de lado diferentes conceptos y

prácticas sexuales de comunidades no Occidentales. De hecho, la conceptualización de derechos sexuales en el un marco democrático liberal tampoco está exenta de tensiones y contradicciones (p. 24).

Esta confrontación provoca una diferencia colonial entre los valores considerados 'africanos' que priorizan la sociedad antes que el individuo, y una forma de democracia entendida como la promoción del bienestar individual a expensas de la sociedad, que puede interpretarse como un antagonismo entre dos posturas, como sugiere Chemhuru (2011):

Normalmente, la libertad individual, expresada a través de otras libertades como la de expresión, palabra, movimiento, asociación, igualdad, justicia y promoción de los derechos humanos individuales, entre otros, se considera los pilares de un sistema viable de democracia liberal. Sin embargo, un análisis de la constitución metafísica de la sociedad de Zimbabwe (y de África en general) demuestra que resulta muy difícil cultivar todas estas virtudes de la democracia sin el compromiso del sistema de valores autóctonos. Por ejemplo, esta es la razón por la que ha sido, y sigue siendo, muy difícil promover constituciones africanas que contemplen prácticas como el aborto, la homosexualidad y la pornografía, que se consideran admisibles en varias democracias liberales del mundo entero (p. 10).

Desde nuestro punto de vista, las ideas presentadas no son antagónicas. Se trata más bien de 'dos caras de la misma moneda', resultado de la diferencia colonial que surge con la modernidad/colonialidad. De hecho, el panorama geopolítico en

torno a la intimidad entre hombres no ha sido constante. Boswell (1994) examina las uniones de personas del mismo sexo en la Europa premoderna, en su libro argumenta que el horror ante la homosexualidad es típico de Occidente a partir del siglo XIV. Foucault ubica este proceso en el siglo XVI y lo asocia con la desaparición de la amistad:

En la medida en que la amistad representó algo importante, en la medida en que fue socialmente aceptada, nadie se dio cuenta de que los hombres tenían, entre ellos, relaciones sexuales [...]. Que hicieran el amor o que se besaran no tenía ninguna importancia [...] la desaparición de la amistad en tanto que relación social y el hecho de que la homosexualidad haya sido declarada un problema social, político y médico forman parte del mismo proceso (Foucault en Núñez, 2007: 45).

Para este autor la homosexualidad '*apareció como una de las figuras de la sexualidad cuando fue rebajada de la práctica de la sodomía a una suerte de androginia interior, de hermafroditismo del alma*' (Foucault, 1976: 45).

Si bien esto da cuenta del proceso histórico de la homosexualidad, Foucault considera solo el pasado de algunas sociedades occidentales (Murray & Roscoe, 1998: xxi). Respecto al mundo musulmán por ejemplo, Prado (2006) describe una actitud abierta hacia la homosexualidad hasta los inicios de la colonización, añade que ese fue uno de los argumentos preferidos por la sociedad victoriana para mostrar que el islam era una religión inmoral, justamente al contrario de la Europa del siglo XXI que señala al islam como una religión salvaje debido a la persecución de los homosexuales.

Con estos argumentos queremos dar cuenta de las formas que asume la colonialidad en la homosexualidad y la intimidad entre hombres. El continente africano, una de las regiones del mundo que más ha sufrido las consecuencias de la modernidad/colonialidad, no es la excepción.

Recientemente la Secretaria de Estado de los Estados Unidos hizo un llamado a la comunidad internacional para respetar los derechos de los gays, argumentando que ser gay no es una invención occidental sino una realidad humana. Un memorándum oficial señala que esta indicación será considerada en las solicitudes de ayuda internacional. Posteriormente, el Primer Ministro Inglés advirtió que el Reino Unido reducirá la ayuda a los países que se reusen a reconocer los derechos de los gays (Chothia, 2011).

Estos hechos han provocado cambios en Malawi, cuya nueva presidenta ha cambiado políticas de su predecesor, entre ellas revocar las leyes contra actos homosexuales (iRwanda, 2012). Por supuesto que todos los esfuerzos contra la homofobia son bienvenidos, sin embargo, es mejor que estas decisiones se tomen por convicción, que bajo amenaza (Ekine, 2012), lo que significa que estos cambios no escapan a la lógica colonial.

La colonialidad del saber se traduce en formas de explotación, dominación y clasificación social, es decir, la colonialidad del poder (Quijano, 2007), formas que inciden en la vida de las personas, esto es, la colonialidad del ser (Maldonado-Torres, 2007). Respecto a la comprensión de la intimidad y la homosexualidad en África, Hoad (2007) advierte que las políticas de la identidad pueden ser tan peligrosas como la diferencia fetichista del exotismo, ya que tanto la

homogenización como la heterogeneización de la experiencia íntima pueden ser resultado del imperialismo global capitalista, que para nosotros tiene un fundamento moderno/colonial.

No es de extrañar que surjan este tipo de paradojas y contradicciones en las críticas coloniales a la modernidad, considerando que la colonialidad es su cara oculta. De manera análoga, Juliana Flórez (2007) lo explica detalladamente en su lectura no eurocéntrica de los movimientos sociales latinoamericanos, cuyos retos son escapar al esencialismo, en el contexto actual donde el capitalismo ya no demanda la supresión, sino la producción de diferencias (p. 263).

A manera de ejemplo, los cuentos narrados hacen alusión a personajes que contrastan significados de su existencia sexoracializada en función de su contexto geopolítico. De esta manera, están en juego la problematización del individuo, lo humano y el cuerpo, como se ha planteado en la primera parte de este trabajo desde paradigmas psicosociales críticos de la modernidad y paradigmas africanistas críticos de la colonialidad. Tal problematización se encuentra encarnada en los personajes de los cuentos.

Ambos cuentos tienen en común la narración de una trayectoria con un desenlace indefinido y ambiguo, de ahí que les siga un apartado titulado 'continuará'. Esto es porque evitan ofrecer una respuesta única a los dilemas que plantean, esa es la riqueza del cuento, como señala la escritora Agnès Agboton (2005). De esta manera, los cuentos hacen eco de las palabras de la activista Aminata Traoré: *'Desgraciadamente, siempre hay gente que tiene certezas cuando se trata de la situación de África'* (Nja Kwa, 2010: 89). No se trata pues de descubrir certezas,

sino de describir el recorrido realizado a través de estos dos personajes y las encrucijadas que atraviesan sus trayectorias.

Aunque parezcan disímiles, sus trayectorias guardan vínculos entre sí. Es el caso por ejemplo de la identidad gay, problematizada por el primer personaje y afirmada por el segundo, en un entramado de paradojas y contradicciones que pone en juego la relación entre la igualdad y la diferencia, presentes también en la concepción de lo humano y del cuerpo.

Así, ambos participan, a su manera y en su contexto, de estas paradojas y contradicciones de la colonialidad del ser.

V. Consideraciones finales

Hasta aquí hemos trazado un recorrido desde la colonialidad del saber hasta la colonialidad del ser, a través de la discusión de conceptos relacionados con esta última, que tienen peso en la lógica moderna/colonial del conocimiento, el individuo, lo humano y el cuerpo.

Considerando que la colonialidad constituye la cara oculta de la modernidad, hemos discutido estas categorías desde paradigmas de la psicología social postmoderna / postconstruccionista y desde paradigmas críticos de la colonialidad. Por una parte el socioconstruccionismo, el posthumanismo y la teoría queer y, por otra, el ubuntu, las críticas decoloniales africanas al humanismo y los aportes de feministas africanas.

Para ejemplificar la discusión, hemos presentado aspectos de sexualidad y racialización presentes en la intimidad entre hombres, a través de narrativas en forma de cuentos, en el marco del debate sobre la homosexualidad en algunos países africanos, con la intención de problematizar la intimidad entre hombres a partir de la universalización de la identidad gay y la alterización de África.

Con este recorrido, buscamos dar cuenta de la necesidad de tomar en cuenta la dimensión geopolítica en las ciencias sociales. Si la psicología social es crítica de la modernidad pero no de la colonialidad, corre el riesgo de mantener su estado eurocéntrico. Siguiendo a Latour (1993), si nunca hemos sido modernos,

podríamos decir que tampoco hemos sido individuos, ni humanos, ni cuerpos, porque lo hemos sido sobre la paradoja de negarles a otros su libertad. Esto significa aceptar que, dentro de la matriz moderna/colonial, todo mundo está colonizado. Es urgente decolonizar la 'blancura'.

Por otra parte, el reto para las críticas a la colonialidad es que están sujetas a las paradojas del esencialismo y la diferencia. En “Piel negra, máscaras blancas”, Fanon (1952) ofrece una alternativa a estas paradojas del contexto colonial: *'¿Superioridad? ¿Inferioridad? ¿Por qué no intentar, sencillamente, la prueba de tocar al otro, sentir la otro, revelarme al otro? (p. 190)'*

Al respecto Butler (2009), en su texto sobre la obra de Fanon, da cuenta de las contradicciones en el caso de la violencia colonial y rescata la noción de cuerpo cuando este autor ruega a su cuerpo que haga de él un hombre que interroga. Butler interpreta esta exclamación como una interpelación al cuerpo para abrirse y plantearse preguntas, a unirse a la lucha por el reconocimiento de las demás conciencias encarnadas en aras de una nueva universalidad, un tipo de contacto muy distinto al de la negación violenta, implícita en la noción de Fanon de “tocar al otro” (p. 214-215).

De modo similar, Maldonado-Torres (2007) utiliza este mismo pasaje de Fanon para referirse a la aspiración de la decolonización por la restauración del orden humano en que los sujetos puedan dar y recibir libremente, cuyo fundamento es la concepción del cuerpo como la puerta de la conciencia, es decir, como mecanismo posible de apertura y recepción de la otredad (p. 155).

La intimidad entre hombres ofrece la posibilidad de otro tipo de contacto, si se sustrae del marco racista y homofóbico. Su comprensión y transformación podría modificar las relaciones violentas generadas por el capitalismo del mundo moderno/colonial, para dar lugar a otra realidad, donde el racismo se convierta en un eco lejano, donde el Occidente evoque lástima y no horror (Anouar, 1995: 31), donde se solidaricen, por ejemplo, la lucha contra la ablación y la patologización de los transexuales e intersexuales, los movimientos por la legalización de la droga y aquellos que sufren las consecuencias violentas del narcotráfico.

Un mundo de cuerpos abiertos a la interrogación.

Referencias

- Adjaye, D. (2010). *Urban Africa. Exposición fotográfica. Design Museum. Londres.*
- Agboton, A. (2005). *Más allá del mar de arena.* Barcelona: Lumen.
- Ampofo, A. A., Beoku-Betts, J., Njambi, W. N., & Osirim, M. (2004). Women's and Gender Studies in English-Speaking Sub-Saharan Africa. *Gender & Society, 18*(6), 685 -714. doi:10.1177/0891243204269188
- Anouar, M. (1995). Can the Postcolonial Critic Speak? Orientalism and the Rushdie Affair. *Cultural Critique, 32*, 5-42.
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands. La Frontera.* Aunt Lute Books.
- Apusigah, A. A. (2006). Is gender yet another colonial project? A critique of Oyeronke Oyewumi's proposal. *Quest, XX*(1-2), 23-44.
- Bakare-Yusuf, B. (2011). "Los Yoruba no hacen género": Una revisión crítica de 'La invención de la Mujer': Haciendo un Sentido Africano de los Discursos Occidentales de Género' de Oyewumi Oyeronke. *Africaneando, 5*, 25-53.
- Behind the Mask. (s.d.). Behind the Mask | The Voice of Africa's LGBTI Community – Our history. *Behind the Mask.* Recuperado Mayo 29, 2012, a partir de <http://www.mask.org.za/who-we-are/our-history/>
- Bhaba, H. (1992). Race and the humanities: the “ends” of modernity? *Public Culture, 4*(2), 81-85.
- van Binsbergen, W. (2001). Ubuntu and the Globalisation of Southern African Thought and Society. *Quest. An African Journal of Philosophy, XV*(1-2), 53-89.
- Boswell, J. (1994). *Las bodas de la semejanza. Uniones entre personas del mismo sexo en*

- la Europa premoderna*. Barcelona: Muchnik Editores (1996).
- Butler, J. (1990). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós (2007).
- Butler, J. (1993). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós (2008).
- Butler, J. (2004). *Deshacer el Género*. Barcelona: Paidós (2006).
- Butler, J. (2009). Violencia no violencia. Sartre en torno a Fanon. En *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Cabruja, T. (1991). *Versions de la postmodernitat i propostes sobre l'individu*. Recuperado a partir de <http://www.tdx.cat/handle/10803/5472>
- Cabruja, T. (1998). Psicología social crítica y posmodernidad: Implicaciones para las identidades construidas bajo la racionalidad moderna. *Anthropos*, (177), 49-59.
- Calonge Reíllo, F. (2008). Cuando todo es político, ¿qué es la política?: una acotación empírica desde el posthumanismo. *Política y sociedad*, 45(3), 109-121.
- Carrillo, J. (2005). Entrevista a Beatriz Preciado. *Desacuerdos*, 2, 243-261.
- Castro-Gómez, S. (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro". En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas* (págs. 145-162). Buenos Aires: CLACSO.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. (2007). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial* (págs.

- 79-91). Bogotá: Siglo del Hombre, Universidad Central, Pontificia Universidad Javeriana.
- Césaire, A. (1955). Discurso sobre el colonialismo. En E. Chukwudi (Ed.), *Pensamiento Africano. Ética y política* (págs. 71-81). Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Chemhuru, M. (2011). Democracia y paradoja en Zimbabwe: Lecciones de los sistemas tradicionales de gobierno. *Africaneando*, 5(1er trimestre 2011), 5-17.
- Chothia, F. (2011, Diciembre 7). Gay rights: Africa, the new frontier. *BBC*. Recuperado a partir de <http://www.bbc.co.uk/news/world-africa-16068010>
- Coll-Planas, G. (2010). *La voluntad y el deseo. Construcciones discursivas del género y la sexualidad: el caso de trans, gays y lesbianas*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona. Recuperado a partir de <http://www.tdx.cat/handle/10803/5148>
- Coll-Planas, G. (2012). *La carn i la metàfora. Una reflexió sobre el cos a la teoria queer*. Barcelona: Editorial UOC.
- Cuentos con moraleja. (2009). Recuperado a partir de <http://cuentosconmoraleja.blogspot.com.es/2009/04/gays-africanos-y-arabes-salen-del.html>
- Diawara, M. (1997). The Song of the Griot. *Transition*, (74), 16-30.
- Diop, B. B. (2007). *África más allá del espejo*. Oozebap (2009).
- Dunton, C., & Palmberg, M. (1996). Human Rights and Homosexuality in Southern Africa. Nordiska Afrikainstitutet.
- Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas* (págs. 41-53). Buenos Aires: CLACSO.

- Ekine, S. (2012, Junio 14). Malawi: Right decisions, wrong reasons? *Pambazuka News*. Recuperado Junio 16, 2012, a partir de <http://pambazuka.org/en/category/features/82938>
- Estalella, A. (2009, Diciembre 4). *Metodologías Digitales*. Presented at the III Training Seminar de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales, CIDOB.
- Eze, C. (1997). El color de la razón: la idea de “raza” en la antropología de Kant. En W. Mignolo (Ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento* (págs. 201-251). Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Fanon, F. (1952). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: AKAL (2009).
- Fanon, F. (1961). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fernández, P. (1991). *El espíritu de la calle: psicología política de la cultura cotidiana*. Barcelona: Anthropos.
- Fernández, P. (1994). *La psicología colectiva un siglo más tarde: Su disciplina, su conocimiento, su realidad*. México: El Colegio de Michoacán A.C.
- Fernández, P. (2002). Psicología colectiva de las cosas y otros objetos. *Revista Internacional de Psicología*, 1(1), 9-20.
- Fernández, P. (2004). *La sociedad mental*. Barcelona: Anthropos.
- Flórez-Flórez, J. (2007). Lectura no-eurocéntrica de los movimientos sociales latinoamericanos. Las claves analíticas del proyecto modernidad/colonialidad. En S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial* (págs. 243-266). Bogotá: Siglo del Hombre, Universidad Central, Pontificia Universidad Javeriana.
- Foucault, M. (1966). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI.

- Foucault, M. (1976). *Historia de la sexualidad: La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- García, F. J. (2008). Posthumanismo(s) y ciencias sociales: una introducción. *Política y sociedad*, 45(3), 7-15.
- García, P. (2011). Revisión crítica de la política ontológica latouriana. *Athenea Digital - Revista de pensamiento e investigación social*, 11(1), 155-170.
- Gergen, K. (1998). La Psicología Social como Historia. *Anthropos*, (177), 39-49.
- Gergen, K., & Gergen, M. (2004). *Social construction: entering the dialogue*. Ohio: Taos Institute Publications.
- Gilroy, P. (1993). *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. London, New York: Verso.
- Haraway, D. J. (1997). *TestigoModesto@SegundoMilenio. HombreHembraConoceOncorotón: feminismo y tecnociencia*. Barcelona: Editorial UOC.
- Hegel, G. (1837). *Filosofía de la historia*. Buenos Aires: Claridad (1976).
- van Hensbroek, P. B. (2001). Introduction. *Quest. An African Journal of Philosophy*, XV(1-2), 3-7.
- Herdt, G. (1984). Transacciones de semen en la cultura sambia. En G. Herdt (Ed.), *Homosexualidad Ritual en Melanesia* (págs. 225-269). Fundación Empresa-Universidad (1992).
- Hoad, N. (2007). *African Intimacies: Race, Homosexuality, and Globalization*. U of Minnesota Press.
- Homosexual y marroquí. (2006, Octubre 29). *El País*. Madrid.
- Ibáñez, T. (1990). *Aproximaciones a la psicología social*. Barcelona: Sendai.

- Ibáñez, T. (1994). *Psicología social construccionista*. Universidad de Guadalajara.
- Ibáñez, T. (2001). *Municiones para Disidentes: Realidad, Verdad, Política*. Barcelona: Gedisa.
- Iniesta, F. (2000). *Emitai: Estudios de Historia Africana*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Iniesta, F. (2010). *El Pensamiento Tradicional Africano: Regreso Al Planeta Negro*. Los Libros de la Catarata.
- Iñiguez, L. (2003). La Psicología Social como crítica: continuismo, estabilidad y efervescencias tres décadas después de la "crisis". *Revista interamericana de psicología*, 37(2), 221-238.
- Iñiguez, L. (2005). Nuevos debates, nuevas ideas y nuevas prácticas en la Psicología social de la era 'post-construccionista'. *Athenea Digital - Revista de pensamiento e investigación social*, (8). Recuperado a partir de <http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/235>
- iRwanda. (2012, Mayo 21). Malawi's president vows to repeal gay ban. Recuperado Mayo 24, 2012, a partir de <http://www.irwanda.rw/news/africa/item/11884-malawis-president-vows-to-repeal-gay-ban.html>
- Itaborahy, L. P. (2012). *Homofobia de Estado*. Asociación Internacional de Lesbianas, Gays, Bisexuales, Trans e Intersexuales. Recuperado a partir de http://old.ilga.org/Statehomophobia/ILGA_Homofobia_de_Estado_2012.pdf
- Kane, C. H. (2006). *La Aventura Ambigua*. Barcelona: Elipsis.
- Kant, I. (1764). *Lo bello y lo sublime: ensayo de estética y moral*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Kapuscinski, R. (1998). *Ébano*. Barcelona: Anagrama.
- Kendall. (1998). "When a woman loves a woman" in Lesotho: Love, Sex, and the

- (Western) construction of homophobia. En W. Roscoe & S. O. Murray (Eds.), *Boy-Wives and Female Husbands. Studies in African homosexualities* (págs. 223-241). New York: Palgrave Macmillan (2001).
- Ki-Zerbo, J. (1978). *Historia del Africa Negra. De los orígenes a las independencias*. Barcelona: Ediciones Bellaterra (2011).
- Ki-Zerbo, J. (1982). *Historia general de África* (Vol. 1). Madrid, Paris: Tecnos, UNESCO.
- Ladson-Billings, G. (2003). Racialized Discourses and Ethnic Epistemologies. En N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (Eds.), *The Landscape of Qualitative Research: Theories and Issues* (págs. 398-432). SAGE.
- Latour, B. (1987). *Ciencia en acción: cómo seguir a los científicos e ingenieros a través de la sociedad*. Barcelona: Labor (1992).
- Latour, B. (1993). *Nunca hemos sido modernos: ensayo de antropología moderna*. Madrid: Debate.
- Latour, B. (2003). Llamada a revisión de la modernidad. Aproximaciones antropológicas. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana. Ed. Electrónica, Número especial*(Noviembre-Diciembre 2005).
- Louw, D. J. (2001). Ubuntu and the Challenges of Multiculturalism in Post-Apartheid South Africa. *Quest. An African Journal of Philosophy*, XV(1-2), 15-36.
- Lyotard, J. (1998). *La condición postmoderna: informe sobre el saber*. Madrid: Cátedra.
- Lyotard, J., & Lynch, E. (1986). *La posmodernidad: (explicada a los niños)*. Barcelona: Gedisa.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial* (págs.

- 127-167). Bogotá: Siglo del Hombre, Universidad Central, Pontificia Universidad Javeriana.
- Mama, A. (2001). Cuestionando la teoría: género, poder e identidad en el contexto africano. En *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes* (págs. 223-241). Madrid: Cátedra (2008).
- Mandujano, M. (2012). Frontera al Norte, utopía al Sur: paradigma dominante y alternativa cosmopolita. *Cuadernos Americanos*, XXVI(2), 147-165.
- Mbembe, A. (2000). *On the Postcolony*. University of California Press (2001).
- Mbembe, A. (2001). Ways of Seeing: Beyond the New Nativism. Introduction. *African Studies Review*, 44(2), 1-14.
- Mbembe, A. (2002). African Modes of Self-Writing. *Public Culture*, 14(1), 239-273.
- Mendy-Ongoundou, R., & Atakpama, G. (2010). Entrevista a Ken Bugul. En *Africana. Aportacions per a la descolonització del feminisme* (págs. 97-112). Barcelona: Oozebap.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Ediciones Península (1975).
- Mignolo, W. (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Mignolo, W. D. (2000). *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Mignolo, W. D. (2011). *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Duke University Press.

- Modzelewski, H. (2006). Enseñanza de la literatura para una apertura a la alteridad. *Actio*, 8. Recuperado a partir de <http://www.fhuce.edu.uy/public/actio/Textos/8/Helena%20Modzelewski.pdf>
- Montero, M. (1994). *Construcción y crítica de la psicología social*. Barcelona: Anthropos.
- Mudimbe, V. Y. (1988). *The invention of Africa: gnosis, philosophy, and the order of knowledge*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- Mudimbe, V. Y. (1994). *The Idea of Africa*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- Murray, S. O., & Roscoe, W. (1998). *Boy-Wives and Female Husbands: Studies in African Homosexualities*. Palgrave Macmillan (2001).
- Nja Kwa, S. (2010). Entrevista a Aminata Traoré. En *Africana. Aportacions per a la descolonització del feminisme* (págs. 87-95). Barcelona: Oozebap.
- Nogales, A. (2004). Aproximación a la historia de las autopsias. *The Electronic Journal of Autopsy*, 9-15.
- Núñez, G. (2007). *Masculinidad e intimidad: identidad, sexualidad y sida*. México: Porrúa.
- Osha, S. (2005). *Kwasi Wiredu and beyond: the text, writing and thought in Africa*. Dakar: CODESRIA.
- Ovejero, A. O. (1999). *La nueva psicología social y la actual postmodernidad: raíces, constitución y desarrollo histórico*. Universidad de Oviedo.
- Oyěwùmí, O. (1997). *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. U of Minnesota Press.
- Oyěwùmí, O. (2005). Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects. En O. Oyěwùmí (Ed.), *African Gender Studies: A Reader* (págs. 3-21). New York:

Palgrave MacMillan.

Palmberg, M. (1998, Abril 27). Zimbabwe President Mugabe's scapegoating anti-gay witch hunts. Reuters. Recuperado a partir de <http://web.archive.org/web/19990428075815/http://www.xmission.com/~sam3915/galz.html>

Prado, A. (2006). Homosexualidad en el islam. *Oozebap*. Recuperado Febrero 28, 2012, a partir de http://www.oozebap.org/text/homosexualidad_islam.htm

Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial* (págs. 93-126). Bogotá: Siglo del Hombre, Universidad Central, Pontificia Universidad Javeriana.

Ramose, M. (2010). Globalizaçao e Ubuntu. En B. D. S. Santos & M. P. Meneses (Eds.), *Epistemologias do Sul* (págs. 159-200). Coimbra: Almedina.

Reyes, D. (2012). *Mentalidades de gobierno, subjetividad y conocimiento académico: nuevas formas de gobierno de la producción de conocimiento académico en la universidad pública española*. Universidad Autónoma de Barcelona.

Roscoe, W. (2000). *Changing Ones: Third and Fourth Genders in Native North America*. Palgrave Macmillan.

Said, E. (1978). *Orientalismo*. Madrid: Cátedra.

Santos, B. D. S. (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. Siglo XXI.

Santos, B. D. S., & Meneses, M. P. (Eds.). (2010). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina.

Serequeberhan, T. (2001). La crítica al eurocentrismo y la práctica de la filosofía africana.

- En W. Mignolo (Ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento* (págs. 253-281). Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Spivak, G. C. (2009). *¿Pueden hablar los subalternos?* Museu d'Art Contemporani de Barcelona.
- Taia, A. (2000). *Mi Marruecos*. Sant Boi: Cabaret Voltaire (2009).
- Tamale, S. (2011). *African Sexualities: A Reader*. Fahamu/Pambazuka.
- Tirado, F., & Domènech, M. (2005). Asociaciones Heterogéneas y Actantes: el Giro Postsocial de la Teoría del Actor-Red. *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana, Ed. Electrónica, Núm. Especial. Noviembre-Diciembre 2005*, 1-26.
- Traven, B. (s.d.). *Canastitas en serie*. Recuperado Enero 28, 2011, a partir de <http://www.culturatradicional.org/zarina/Cuentos/canastit.htm>
- Trotamundo. (2009). *Marruecos*. Madrid: Anaya (2010).
- Valencia, S. T. (2010). *Capitalismo gore*. España: Melusina.
- Vargas, L. (2011). *Gubernamentalidad, globalización y mujeres trabajadoras en la industria de flor cortada en Colombia: un análisis poscolonial/feminista*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.
- Wallerstein, I., Juma, C., Fox Keller, E., Kocka, J., Lecourt, D., Mudimbe, V. Y., Mushakoji, K., et al. (1996). *Open the social sciences: report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*. Stanford University Press.
- Yehia, E. (2007). Descolonización del Conocimiento y la Práctica: un Encuentro Dialógico entre el Programa de Investigación sobre Modernidad / Colonialidad Latinoamericanas y la Teoría del Actor Red. *Tabula Rasa, Enero Junio(6)*, 85-114.

Young, R. (2001). *Postcolonialism: An Historical Introduction*. John Wiley & Sons.

Zarco, F. (2006). *Construcción psicosocial de masculinidades en grupos de ayuda mutua*.

Morelia, México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Anexo. Extractos del diario de viaje⁷.

*Viajar es saber que vas a volver,
que alguien te espera en algún lado
más lejos y más cerca a la vez.*

*Viajar es desandar lo andado,
creer que haces tu camino,
cambiar si te has equivocado.*

*Viajar es confiar en el destino,
abandonarte a tu suerte,
cortar el cordón del ombligo.*

*Viajar es saber que vas a perderte,
que es muy largo el recorrido,
que no acaba con la muerte.*

*Con el alma aferrada...
con un soplo de vida...
con la frente marchita...
viajar es volver.*

7 <http://fernandozarco.wordpress.com>

El encanto del color de piel

Barcelona, 4 de febrero de 2008

Como Alicia a través del espejo, antes de llegar a esta ciudad conocía (muy poco) del mundo barcelonés a través del monitor de un ordenador, correos electrónicos con la universidad, páginas web con información de la ciudad: eventos, noticias, transporte público, aeropuerto, ayuntamiento, universidades, planos de la ciudad y de la provincia.

Cruzar el atlántico fue cruzar el espejo. Introducirme en un artefacto estrecho como un túnel, con orificios para ver el horizonte, fue la manera de cruzar el umbral. Lo supe porque a las 3 de la mañana, según mi reloj, el sol ya se asomaba, señal de que estaba entrando a otra dimensión.

Inmediatamente me sumergí en los pormenores de la vida cotidiana, buscar piso, conocer la manera de funcionar del transporte, la cultura cotidiana de la ciudad, las compras, la universidad, hacer amigos...

Igual que Alicia, he conocido muchos personajes, he vivido muchas anécdotas. He vivido un poco la Barcelona diversa, la Barcelona del encuentro de muchos mundos, la Barcelona oscura, la Barcelona de la noche.

He visto el color de la piel, convertido mágicamente en peligro, confianza, igualdad, diferencia, unidad, identificación, pertenencia, esperanza, amistad, enemistad, delito, precaución, carencia, solidaridad...

La psicología es encantadora (Fernández, 1994). Las personas son un encanto. El color de la piel está encantado. Y yo también.

Referencias:

Fernández, Pablo (1994) *La psicología colectiva un fin de siglo más tarde*. Barcelona: Anthropos, México: El Colegio de Michoacán

Marketing

Barcelona, 15 noviembre 2010

Mientras esperaba a un amigo de Mauritania para ir a un club de reggae, el sábado pasado por la noche, me puse a platicar con un vendedor ambulante, o "mantero". El 'pie del guión' - el pretexto para hablar - fue que pasaron por ahí varios chicos sonando silbatos y medio disfrazados, a la usanza de las despedidas de soltero en Barcelona. Uno de ellos tenía tetas postizas y al pasar junto a los vendedores sacudía alternada y rápidamente los hombros, y obviamente las tetas, haciendo de bailarina sensual. A algunos vendedores les daba mucha risa y miré a uno de ellos que me dijo - "Está loco", yo le respondí diciendo algo así como que estaba jugando y el asintió.

Entonces continuamos hablando y le dije que iría a Senegal el próximo mes, me preguntó a qué, y por dar una respuesta concreta, le dije que a visitar la Universidad Cheikh Ant Diop. Me dijo que él había estudiado ahí, y al preguntarle qué había estudiado me respondió con acento francés un anglicismo que no comprendí. Cuando lo repitió más despacio, entendí y sentí que me estremecía por dentro. Estábamos afuera del Corte Inglés de Plaza Cataluña, junto a su manta con productos para vender.

Dijo - "*Marketing*".

Renovar el NIE⁸

Barcelona, 5 de noviembre de 2010

Como cada año, voy a renovar mi NIE. Me voy temprano para desocuparme pronto. La oficina abre a las 9 de la mañana. Llego a las 6:30 am y ya hay personas esperando. No están formadas pero cada quien sabe qué lugar tiene. Pregunto quién es la última, mirando a una mujer que estaba al final, y señala a un chico que me dice sonriendo: "3 horas antes para hacer cola". Miro la gente y cuento 15 personas antes que yo. Identifico gente de Pakistán e hispanoamérica,

8 Número de Identificación de Extranjero, en España.

por los idiomas y acentos.

Después de unos minutos pasan por ahí un par de jóvenes, probablemente vienen de fiesta porque uno de ellos se acerca y nos pregunta: - *¿Un after por aquí?*, todos nos miramos desconcertados y le digo: - *¿Un...?*, él responde con acento español: - *Un after*. La situación me hace sonreír, le digo: - *Mmm amigo, aquí todos estamos esperando por papeles. No sabemos.*

Uno de los señores, probablemente de Pakistán, me pregunta qué quería, le digo que busca un lugar para beber y bailar, mientras acerco la mano derecha a mi boca extendiendo los dedos meñique y pulgar, haciendo una seña que indica beber.

A las 7:30 am llega personal de la oficina, nos indican que nos formemos. Ahora la cola llega hasta la esquina y un poco más allá. Un miembro del personal pasa revisando que tengamos nuestros papeles en orden. Cuando le toca el turno al chico que va delante de mí, le pregunta si envió un correo para notificar su alta en la seguridad social, el chico le responde que ya está dado de alta en la seguridad social, el miembro del personal le dice que tiene que enviar un correo electrónico como se indica en la hoja que lleva con los requisitos del trámite que va a hacer. El chico se queda callado y el señor le pregunta que si no entiende y añade: "- Déjalo". Luego el señor me revisa a mí y sigue revisando a los demás. Me pregunto qué puedo hacer. Le digo al chico que vayamos a enviar el correo a algún lugar cercano, mientras nos guardan el lugar, para que no tenga que volver otro día, pero no es factible porque cuando el señor viene de regreso le pregunto que si hay que esperar una respuesta al correo y dice que sí. El chico prefiere esperar y entrar a la oficina, con la esperanza de que pueda realizar el trámite, o que le informen qué es lo que tiene que hacer.

Conversamos, el chico que va delante de mí es de Pakistán, y la señora que va delante de él es de Bolivia. Ella tiene allá a sus hijos, le envía dinero al más pequeño, que está estudiando. El chico de Pakistán trabaja como cocinero en un restaurant.

Y ahí estamos, esperando por papeles, en la calle, en el frío. Traigo un libro, mientras espero leo algo que escribió Kwame Nkrumah en 1963:

El imperialismo continúa siendo una fuerza enormemente poderosa a la que hay que tener en cuenta en África. Controla nuestras economías. Actúa a escala mundial siguiendo diferentes tipos de combinaciones: económicas, políticas, culturales, educativas, militares, y a través de los servicios de espionaje e información. En el marco de la creciente nueva independencia de África ha empezado a adoptar, y seguirá haciéndolo, nuevas formas y disfraces más sutiles (p. 19).

Referencias:

Nkrumah, Kwame (1963) *África debe unirse*. Barcelona: Bellaterra (2010)

Primeros días en Dakar

Dakar, 1 de enero de 2011

Esto lo escribí a los pocos días que llegué a Dakar con base en las primeras impresiones que tuve, con la intención de enviarlo por email a mis amigos y amigas. Por razones técnicas el envío fue pospuesto, lo cual me permitió reconsiderar el texto. Al ver que habían pasado varios días y que el mail ya no sería vigente, decidí mejor subirlo al blog, omitiendo aquellas partes de la vida privada de la gente que aprecio.

Estoy muy bien, aprendiendo mucho, viendo la vida con otra perspectiva, este viaje tiene un carácter sumamente afectivo, porque estoy conociendo familiares y amigos cercanos de gente senegalesa que conozco en Barcelona, eso me vincula de otra manera con lo que voy viviendo cada día.

Vivo y convivo con una familia senegalesa, una madre y 4 hermanas. La más pequeña, de 15 años, es mi maestra de francés, labores domésticas, y de imaginación. Quiero escribir lo que pienso y siento, pero ¿qué puedo decir al ver en muchos aspectos que la colonización no ha terminado? Las ONG's abundan, y las Iglesias también. Supongo que la gente se va con el Dios que pague mejor, en todos sentidos. Pero no hay ni una sola ONG, ni una sola Iglesia, que en lugar de "ayudar" a los pobres, "ayude" a los ricos a superar su ignorancia, su racismo, su

desconocimiento del pasado, a reconocer su parte en este embrollo. Si alguien se anima, yo me apunto.

Esta experiencia me ha permitido tener un acercamiento más íntimo a la vida de las personas que viven en estas tierras, y ver las atrocidades que se comenten en el nombre de la cooperación internacional y de las misiones religiosas, sin que nadie repare en ellas porque ya están muy normalizadas. Son “buenas”. Por otro lado, conocer las relaciones entre senegaleses y su forma de pensar me enseña también muchísimo, y me encanta transitar entre fronteras que están muy presentes, de género, de religión, de racialización. Para el fin del año musulmán, que fue el pasado 16 de diciembre, hay la costumbre de que los hombres se visten de mujer, y viceversa, hice lo propio, jugando con mis hermanas por un momento. Fue muy divertido.

En fin, estoy viendo mucho más de cerca cosas que conocía a través de libros, videos o a través de terceras personas, muchos prejuicios se están desvaneciendo y muchos filtros que tenía están cambiando. Me da mucho gusto que estoy atravesando las fronteras entre el “ellos” y el “nosotros”, y que puedo tener diálogos de mucha confianza, de complicidad, acerca de cosas de las que generalmente no se habla, de nosotros mismos, del mundo, de México, de Senegal, de Europa, y compartir ideas que he aprendido durante la investigación con gente de acá que aprecio, es gente que me ha ayudado mucho con la comunicación, con las costumbres de la vida cotidiana, con el uso del transporte público, los primeros días me sentía como un niño sin poder hacer nada por mí mismo fuera de casa, esa fue una lección importante contra el individualismo. Han sido para mí como una “ONG de acogida”, ahora entiendo por qué hay personas de África muy agradecidas conmigo en Barcelona, cuando yo sentía que lo que hacía por ellas era muy poco, pero de verdad se agradece que alguien se tome el tiempo de orientarte en una ciudad desconocida, con una lógica, idioma y costumbres diferentes.

También me doy cuenta, con mucha tristeza, de los muchos errores que he cometido anteriormente en la convivencia con las personas de este lado del mundo, es parte también del aprendizaje, aunque duele mucho, es un cambio del que espero dar cuenta en el trabajo. Con todo lo vivido, me estoy aproximando a

una lógica que me gusta mucho, en vez de hacer una tesis acerca de “África” desde “Occidente”, quiero hacer una tesis acerca de “Occidente” desde “Africa”, o desde el “Sur”, o desde otros lugares.

Ahora me voy a seguir la vida, a ver los amigos, la familia, el sol, a disfrutar del calorcito :) y a utilizar teorías pos/de/anti-coloniales para explicarle a mis hermanas por qué no voy a aceptar su petición de vestirme de Santa Claus para la fiesta de “Noel”.

Reportando desde el punto geográfico más occidental del continente africano, besos y abrazos.

Si yo fuera africano

Cuestionando los mitos de la alteridad africana, me respondo hipotéticamente a la pregunta de cómo sería yo si fuera africano, con base en el poco conocimiento que tengo de este continente, y de mí.

Si yo fuera africano,
no me sentiría africano,
tendría mis propios prejuicios,
y mis ganas de cambiarlos.

Cuestionaría las creencias
que me han sido transmitidas
como si fuera una herencia.

Me sentiría apenado
de conocer en el extranjero
la imagen que nos han dado.

Evitaría a los turistas,
que me tratan como tonto,
con su apariencia de risa.

Abriría una asociación
para ayudar a los ricos,
porque son muy ignorantes.

Vería noticias de México,
me interesaría por sus problemas
sobre migrantes y traficantes
y escribiría el poema:
'Si yo fuera mexicano'.

¿Cuál es mi religión?

Dakar, 29 de diciembre de 2010

Varias veces me he encontrado con esta pregunta al visitar a mamá África. A pesar de los problemas inter e intra-religiosos, la mayor intolerancia religiosa, entre quienes habitan en su regazo, es hacia quienes decimos no profesar religión alguna, como yo que hasta ahora había respondido como buen laico occidentalizado: “Ninguna”. Nada más lejos de la verdad. Esa respuesta forma parte de una ideología que nos hace creer que no creemos, que nos ubica en el punto cero de observación, desde donde se ve que son los otros quienes tienen creencias y que las nuestras son verdades “objetivas”. Además, es falso que el mundo occidental no es religioso, lo que pasa es que su religiosidad ha cambiado de formas, una de ellas es la que menciona Aminata Traoré (2002): *‘[en Occidente] el dinero rey ha suplantado a la religión, y la comunidad dentro de la cual conviene ser elegible ya no es la de los cristianos sino la del liberalismo triunfante’* (p. 26).

Por eso he hecho un sincero esfuerzo por saber en qué creo, qué es lo que me ilusiona, lo que me hace levantarme cada mañana, lo que me da vida. Al revisar mis recuerdos de las discusiones desencadenadas por esta pregunta, me respondo.

Definitivamente no soy cristiano, más de 500 años de cristianismo en América, 12 años en colegio de monjas, 3 en el seminario y una semana con los salesianos en Dakar respaldan mi resistencia. Podría alabar las bonanzas de otras religiones, en un intento fallido por reivindicar a los marginados, que a su vez marginan a otros, en una cadena infinita de opresiones. No me interesa convertirme al Islam, que ha sido tergiversado por el patriarcado, aunque me uno a quienes luchan por cambiar esta situación (Prado, 2005). De otras religiones conozco poco, y no creo que haya mucha diferencia, aunque comulgo con cualquier persona que desee romper las opresiones de su religión, para hacer que su lucha y mi lucha sean nuestra lucha. Es frecuente que al ser interrogado con esta cuestión, los dogmáticos de las religiones me preguntan a dónde iré cuando muera, como si toda la esperanza estuviera depositada solamente en el más allá. La esperanza en el más acá ha

muerto, retomando a Aminata, quien no solo es crítica con los occidentales sino también con los africanos, refiriéndose particularmente a los musulmanes que *'creen y se implican en un más allá que es justicia y clemencia'* (p. 84).

Bien, después de mucho pensar en la pregunta y en lo que me ha generado, me respondo. Soy africanista. Eso no significa que idealice todo lo que provenga de África. Significa que creo que hay otra forma de vida que aquella que jode -sobre todo- a África. Al expresar por primera vez la respuesta a una de mis hermanas en Dakar, su reacción fue: "Esa no es una religión".

¿Que no?

Tiene sus creencias, ritos, ideales, motivaciones... No tirar basura en la calle, solidarizarse en los problemas, evitar el derroche de recursos, denunciar las injusticias de las que todos somos parte. Discuto, hablo, comparto, sueño, vivo con base en una forma de existir que difracta, mas no sustituye, el nombre de un continente humillado, negado, vilipendiado, lacerado, robado y rapiñado por locales y extranjeros. Si el feminismo hizo lo propio con base en la diferencia sexual, para luego sumar otras causas, no veo porqué no se pueda hacer algo similar con la diferencia geopolítica para luchar contra las opresiones. Por eso vengo a África. No soy misionero (por desgracia para mi madre), ni científico (por desgracia para mis profes), ni voluntario (por desgracia para las ONG's). Hago lo mismo que en cualquier parte del mundo: buscar cómplices, del tipo descrito por Gloria Anzaldúa:

Somos los grupos raros, la gente que no pertenece a ningun sitio, ni al mundo dominante, ni completamente a nuestra propia cultura. Todos juntos abarcamos tantas opresiones. Pero la opresion abrumadora es el hecho colectivo que no cuadramos, y porque no cuadramos somos una amenaza. No todos tenemos las mismas opresiones, pero tenemos empatia y nos identificamos con las opresiones de cada uno. No tenemos la misma ideologia, ni llegamos a soluciones semejantes. Algunos de nosotros somos izquierdistas, algunos somos practicantes de la magia. Algunos de nosotros somos ambos. Pero estas afinidades distintas no se oponen. En el mundo zurdo yo con mis propias afinidades, y mi gente con las suyas,

podemos vivir juntos y transformar al planeta (Anzaldúa, 1998: 141).

Me gusta cuando dice “los raros”. Hoy, fui con mi hermana menor senegalesa a la playa. Me metí al mar y le dije que lo haría para purificarme. Sé que el agua del mar es utilizada aquí por algunas personas para purificarse. Yo no lo dije de broma, lo dije en verdad, el mar me relaja y me sana, entonces me purifica. Ella me respondió: ‘*Un toubab qui faire la purification, ça c’est bizarre*’ (Un tubab⁹ que hace la purificación, eso es raro).

Hace tiempo me di cuenta que lo mío es lo raro. Gracias a ella corroboré que sigo en el camino. El camino de los raros, de los cansados de las religiones acartonadas que sirven para mantener el orden del mundo, para justificar la subyugación de la mujer, de los empobrecidos, de los ‘subdesarrollados’, de los cansados de los rituales religiosos que solo sirven para ver a los amigos y presumir las mejores ropas los domingos, o los días del ritual. Hace falta cambiar de creencias para producir nuevas acciones. Finalmente, el fruto de la religión son las obras, ¿o no?

Referencias

Anzaldúa, Gloria (1998) *Este puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. Ed. Cherrie Moraga y Ana Castillo, trad. de Ana Castillo y Norma Alarcon. San Francisco: Ism Press (1998)

Prado, Abdennur (2005) *Feminismo islámico: crónica de un despertar*. Disponible en: <http://www.webislam.com/?idt=2186>

Traoré, Aminata (2002) *La violación del imaginario*. España: Sirius Comunicación Corporativa (2004)

Y se hizo la luz

Dakar, 30 diciembre 2010

Cuando me fui a vivir con mi familia senegalesa a una nueva casa, no teníamos luz, el inquilino anterior, que era francés, se fue sin pagar la cuenta, mientras el propietario resolvía el problema, pasaron 10 días, en los que estuvimos sin

⁹ Tubab es el nombre que se da en Senegal a los extranjeros.

electricidad. Era muy divertido alumbrarnos con velas y una lámpara de mano por la noche. Jugábamos, reíamos y hacíamos nuestra vida sin necesidad de electricidad.

Ayer conectaron la luz. Me pregunto cómo va a cambiar eso nuestra vida, las relaciones entre nosotros, lo que hacemos cada día. Supongo que vamos a convivir menos y a estar más entretenidos con los aparatos eléctricos, como la computadora o la televisión.

Ayer por la noche así fue. Una de mis hermanas se puso a revisar su correo en su computadora, y yo hice lo mismo en la mía. Por unos instantes bailamos un poco de hip-hop y mbalaj con mi hermana pequeña, y que llamé a mi madre a México desde el teléfono fijo, que funciona con energía eléctrica. Luego mi madre adoptiva senegalesa y mis hermanas se pusieron a ver la tele, mientras yo seguí trabajando en la compu en mi habitación, antes de dormir. Vamos a ver cómo se suceden las cosas en los siguientes días.

Por lo pronto ya me amenazaron con que vamos a ver películas de Disney. En todo caso, me gustaba más cuando jugábamos y charlábamos juntos a la luz de la vela durante la hora de cenar, en lugar de ver noticias de África, que nos dictan lo mal que estamos, y películas de Disney, que nos dictan lo bien que podemos estar. Peor aún son las telenovelas mexicanas, que hacen creer a muchos que los mexicanos somos como lo que ven en Rubí... o Luz Clarita.

¿Quién paga por esto?

Dakar, Senegal. 8 de enero de 2011

Al llegar a la universidad me quedé sin moneda local porque el cobrador del transporte público (el "char rapide") no me dio el cambio. Solo traía 3,20 euros e intenté cambiarlos en el banco, aunque sabía por experiencias previas que no tendría éxito porque solo cambian billetes, y así fue.

Al salir del banco me encontré con alguien que había conocido días antes en el transporte público rumbo a mi casa. Me saludó y me preguntó cómo estaba, le

expliqué lo que me había pasado y me dio 200 francos CFA para irme a casa, intenté darle un euro a cambio pero no aceptó, le di las gracias y me dijo que era Dios quien me había dado ese dinero.

Esa última frase me recordó una ocasión cuando era voluntario de una asociación gubernamental de acogida para migrantes de África en Barcelona. La primera vez que acompañé a un grupo a comprar ropa con dinero público, uno de ellos me preguntó “¿quién paga por esto?”. Antes de responder, pensé en las complejas redes de relaciones económicas inequitativas entre países, que dan origen a la migración y a muchos otros problemas. Mi respuesta le arrancó una sonrisa de complicidad.

Le dije: - “Mamá África”.

Cada quien tiene sus creencias.

Caminos de tierra

Dakar, 17 de enero de 2011

No soy africano, pero tampoco soy toubab. Sé lo que es la pobreza, la desigualdad abismal, el medio rural, la homofobia, y ahora que estoy aquí recuerdo todo esto con más cercanía, las ganas de largarte de tu país para ir al norte y luego darte cuenta que llegaste a un lugar imperialista.

Ya van dos veces que me preguntan que si en México hay caminos de tierra. La primera vez fue en Ghana. Cuando sentí la desconexión geopolítica cargada en la pregunta, se me nublaron los ojos de lágrimas. Claro que sí, dije.

El viernes me lo preguntó un colega en la Universidad de Dakar, con una cierta timidez. Le dije que sí, pero solo en los pueblos, en la ciudad de México no (¿o sí?), porque no está junto al mar, añadí que la arena de aquí se debe a la cercanía del mar, y del desierto del Sahara. Reconozco que México está más ‘desarrollado’, pero aún así, ¿por qué nos fijamos en la arena de la calle? ¿es que nos preocupa no tener el suficiente asfalto para que circulen los coches?

A mí la verdad me preocupa más la basura en las calles y la contaminación de los coches que la arena en las calles. Incluso la arena me gusta, me hace recordar

que hay esperanza frente al asfalto, a pesar de quienes no les gusta.

Esto me recuerda una vez que estaba en el parque de la Sagrada Familia, y un vecino me dijo que en Barcelona puedes encontrar de todo, menos estabilidad, agregó que en el parque donde estábamos sentados, posiblemente en el futuro harán una calle, por donde pasará la policía, haciendo una metáfora con la ley y la vigilancia que va en aumento en esa ciudad.

Tócame

Dakar, 17 de enero de 2011

Van dos veces que alguien me dice que soy el primer mexicano que conoce. Mi primera reacción es extender la mano y decir 'tócame'.

Con este gesto quiero decir que soy real, no soy un estereotipo, soy humano, puedes comprobarlo, soy como tú, no soy lejano, ni soy exótico.

Y ese contacto puede acabar con una larga tradición de exotismo, alteridad, incomprensión, aislamiento, guerras, y promover la solidaridad, la igualdad, el encuentro.

Esta reflexión me lleva a preguntarme sobre las maneras de relacionarnos corporalmente, y cómo esto marca diferencias por ejemplo de sexo, país, color de piel, religión, tradición, ... Estas son el tipo de preguntas que me ocupan en este momento, con las que vivo cada día, y con las que pienso terminar un doctorado. Que no es nada fácil, porque son muy incómodas.

Afortunadamente estoy recuperando mis ganas de equivocarme, con todas mis fuerzas, de aventurarme y correr riesgos, sin temor, o a pesar de él.

La frontera

Dakar, 21 de febrero de 2011

Hace un mes que no he subido ninguna entrada. El motivo es que entré en crisis. Todo comenzó porque, después del periodo de adaptación, llegó un momento en

que me sentí africano, me había transformado, había cruzado una frontera, lo cual me llenó de júbilo y miedo a la vez, junto con muchas otras emociones contradictorias, y aunque seguía viviendo el día a día, fluctuaba en la ambigüedad. Describí la primera señal de este cambio en un texto que no me atreví a subir hasta pedir la sugerencia de una gran amiga. Con su ayuda me di cuenta que este escrito podría caer en el riesgo de ser interpretado como la creación de una identidad para borrar otra, y no es esa la intención, sino más bien escribir desde la frontera entre identidades, desde Nepantla, como le llama mi amiga, retomando las palabras de la escritora Gloria Anzaldúa. Transcribo su mensaje: Creo que estas en "Nepantla"... jeje... porque solo desde ahí se puede ver lo que estas viendo, pero esa es una posición que produce mucha ansiedad, desasosiego y si, tristeza, ojala no dejes de escribir...

Con esta introducción, copio aquí el texto tal como lo escribí originalmente, porque lo considero un parteaguas en este proceso de investigación y de vida.

Soy africano.

Dakar, 18 de enero de 2011

He estado hablando con un amigo de Senegal, acerca de algunos problemas de África. Para explicitar mi postura, le dije que soy africano, en el sentido que me considero africano porque todos venimos de África. Lo hice más que nada, porque creo que muchos (por no decir la mayoría) de mis interlocutores me ven como ajeno a este continente, lo cual me ha acarreado muchos malos entendidos.

Hoy, fue él quien me dijo que soy africano, por mi forma de pensar. Eso es un paso importante cuando un anda por la vida preguntándose quién es. Así que me declaro oficialmente africano. Hasta ayer, no se me hubiera ocurrido hacerlo, aunque sabía muy bien que no soy toubab. Si no lo había hecho antes, es porque me parecía una usurpación, una pedantería, una falta de respeto para quienes se han pasado la vida batallando con (y contra) esa connotación. Pero hoy, después de esa conversación, creo que he superado una prueba que me acredita para usarla. Además, algo que me he dado cuenta estos días, es que estoy recuperando las ganas de equivocarme, de arriesgarme con todas mi fuerzas, una

capacidad que se había debilitado después de la separación con mi última pareja. Quizá en otras partes del mundo pueda sonar políticamente incorrecto afirmar la idea que quiero justificar con este texto, pero aquí no. Aquí, cuando algunas gentes me preguntan por qué conozco cosas de África, no se inmutan si les digo que soy africano, en el entendido que no soy de aquí, pero como si lo fuera. Quizá les pueda parecer raro, pero no inverosímil, ni aberrante. Intuyo que a algunos incluso les da gusto, quizá porque han ganado un aliado en la batalla contra la alteridad, no lo sé.

Eso me recuerda una vez que, en un congreso de afroeuropeos en la Universidad de León, Castilla, le dije a una escritora de Londres, que es lesbiana y afrodescendiente, que estaba interesado en el tema de la homosexualidad en África. Me preguntó si mi interés era personal o profesional, dudé en responder porque tenía la experiencia de que en la academia no era bien visto mezclar lo personal con lo profesional, luego piensan que utilizo la academia con fines personales, pero me arriesgué a responder que las dos cosas eran ciertas. Entonces, para mi júbilo, le dio gusto, porque dijo que algunas personas se acercaban al tema solo por curiosidad, para reírse, no por un interés personal. Es paradójico como cambian los códigos dentro de la academia. Partiendo de la división de teoría y empiria, muy presente en la universidad, con los africanistas tengo que justificar la teoría, desconfían de un científico social que viene a estudiar África con un prisma occidental. En cambio con los teóricos tengo que justificar por qué me interesa África, y no aceptan como respuesta válida un 'porque me gusta', necesitan razones intelectuales para estar satisfechos.

Por otra parte, este viaje me está dando muchos elementos para afirmar mi 'africanidad'. No ha sido en vano tanto tiempo aprendiendo, indagando, preguntando, conociendo, escuchando de África. No es por nada, pero creo que me lo he ganado a pulso. En poco más de un mes que llevo aquí me han pasado muchas cosas que no había vivido ni sentido antes. He vuelto a vivir etapas anteriores de mi vida, como si hubiera vuelto a nacer y crecer, pero en un corto tiempo, como si hubiera tenido que ponerme al día, para estar aquí. He sido un niño pequeño que no habla el idioma, ni sabe como ir solo a la escuela, he vivido en el seno de una familia, he salido del armario con mi familia, he hecho amigos.

Creo que ahora voy saliendo de la adolescencia, en el esquema de la teoría del desarrollo personal. La ventaja de tener una segunda vida, es que la experiencia previa te ayuda mucho. Es como volver a casarse. Esta vez tengo mucha más consciencia de mis limitaciones, y también de mis fortalezas.

He dejado de ser un extraño con buena voluntad, para ser simplemente uno más. Hoy puedo hablar de frente, mirando a los ojos y sosteniendo la mano* de otro africano, para decirle honestamente porque no le puedo dar el dinero que me pide, o porque no le voy a comprar lo que me ofrece, sin esconderme en la indiferencia o en la máscara de extranjero.

Creo que he cruzado por primera vez la frontera entre ser extranjero y ser de aquí. Esto es gracias a que me he desprendido de los esencialismos geopolíticos, así como una vez lo hice con el sexo y el género, cuando estudiaba la licenciatura en psicología, ahora lo estoy haciendo con el lugar de origen, lo cual era mi meta en el posgrado. Tampoco tengo que disfrazarme, ni transformarme, de acuerdo al estereotipo de africano, porque no hay un solo modo de ser africano, porque no a todos les gusta la misma música, ni la misma comida, ni las mismas cosas, ni tienen el mismo acceso a recursos, ni el mismo físico. Así que puedo vivir cómodamente como soy. Lo importante es que ya no me siento extraño, ni me siento ajeno a los problemas de aquí. El que dijo que los africanos son diferentes, mintió. Somos iguales, aunque hayamos vivido diferente, aunque nos hayan hecho creer que somos diferentes. Esto puede sonar a cliché, pero es no es lo mismo hablarlo que vivirlo.

Soy africano de corazón, porque me gusta y me apasiona, y también de nacimiento, porque todos los humanos venimos de África.

Soy africano de pensamiento, porque pienso desde una perspectiva africana, y uno es donde uno piensa (Mignolo, 1999).

Y sobre todo, soy africano porque me siento agusto aquí, puedo escribir miles y miles de líneas para intentar explicarlo, podría hacer una tesis sobre esto, hablar de performatividad, postcolonialismo, subjetividad, y muchos otros conceptos, y aún así no lo conseguiría.

Se puede resumir en que mi vida tiene más sentido aquí, en ningún otro sitio he

experimentado tanta coherencia, en ningún otro sitio me he sentido tan satisfecho conmigo, en ningún otro sitio me he sentido tan cerca de la gente. Es como volver a donde siempre había pertenecido. No es magia, es que me preparé mucho para estar aquí. Y aquí estoy. El resultado es que África ha dejado de ser un objeto de estudio, para convertirse en un modo de vida.

Aunque en realidad no sé si lo que ha cambiado es el concepto que tengo de mí, de África, o del verbo ser...

O las tres cosas.

Notas

* Sostener la mano entre hombres en África es un signo de hermandad (Nii, 1998: 131).

Referencias

Mignolo, Walter (1999) "I am Where I Think: Epistemology and the Colonial Difference", *Journal of Latin American Cultural Studies*, Vol. 8, No. 2, 1999, pp. 235-245

Nii, Ajen (1998) "West African Homoeroticism: West African men who have sex with men". En: Murray, S., Roscoe, W. (eds) *Boy-Wives and Female Husbands. Studies in African homosexualities*. New York: Palgrave, pp. 129-138

Imperialismo en África

Dakar, 19 de enero de 2011

Me ha impresionado ver cómo la lengua con la que aprendí a comunicarme con el resto del mundo, el español, se enseña en algunas universidades de África de una manera que considero imperialista. Por supuesto que lo es también en México. Yo hablo una lengua imperialista, como lengua materna. Pero lo que me ha impresionado, y me ha hecho reflexionar, es notar que se enseña como una lengua extranjera, así como a los mexicanos nos meten el inglés hasta por debajo

de la lengua, expresión que bien podría ser tomada literalmente en este caso.

Aquí, se enseña la historia de España, con toda su sarta de mentiras, como el descubrimiento de América. Y también la geografía española, como me dijo un estudiante de español: “Más bien debería estar estudiando la geografía de Senegal”.

Entiendo que sea importante aprender un idioma y conocer otro país, pero critico la manera en que se enseña, además que no es casual que se haya elegido un determinado idioma para enseñar en la universidad. Hay intereses comerciales entre España y África. Sobre todo a raíz del crecimiento económico de España desde hace algunas décadas.

Dakar 25 de enero de 2011

Estoy convencido de que si yo hubiera nacido en África, hubiera buscado los medios para huir del imperialismo europeo, me hubiera ido a los EU buscando la esperanza, y me hubiera sorprendido del imperialismo de ese país, y me hubiera dedicado a combatirlo desde Latinoamérica, unido con mis hermanos afrodescendientes.

La crisis

Dakar, 2 de febrero de 2011

Entré en una crisis, de cansancio, de saturación, me dio diarrea y me sentí vulnerable. Además he tenido unas conversaciones muy intensas con un amigo de la universidad, en resumen le he dicho lo que pienso con mucha sinceridad, que estamos todos engañados, lo veo claramente y quiero gritarlo, estoy enojado, frustrado, estamos todos colonizados, y no nos damos cuenta, lo digo por experiencia, me identifico, he viajado, pensado, analizado, y he visto, que estamos todos colonizados, me da rabia, porque aquí hay mucho potencial para salir de los problemas, pero no se sabe cómo, no se puede y a veces tampoco se quiere saber, y se busca la salida rápida, la patera, el novio o el amigo toubab, el

dinero urge, no hay tiempo para pensar alternativas. Me encabrona. Somos como diamantes en bruto, entre la mierda. No somos pobres. Nos están robando. Y participamos del juego, pensamos cómo robar también.

Ayer hablé con otro amigo de cómo me sentía, y se me salieron las lágrimas. Me siento sólo, nadie más lo ve aquí. Ni siquiera él, me dijo que cómo era posible que estuviera dos meses en senegal sin salir de Dakar. Me agota ir a sitios turísticos, los vendedores peleando por ti, el regateo, la desigualdad. Por otra parte, hay gente que lleva aquí toda su vida, y no conoce su país, por qué lo he de conocer yo? por qué hacer fotos que exotizan? hay gente que no tiene cámara, me hace falta tomar fotos? No. Tampoco quiero formar parte de la élite intelectual. Puedo hacer investigación por fuera, no necesariamente desde ahí.

Algunos correos que escribí en esta etapa:

- Ahora que he cruzado la frontera de la 'otredad', me doy cuenta que nos perdemos de muchas cosas que podríamos aprender de los demás, pero que no lo hacemos por nuestros prejuicios. En fin, no te voy a marear, lo que me doy cuenta es que soy más raro de lo que yo creía [...] Además me siento muy solo, solo puedo hacer conexiones parciales con mucha gente.

- En fin, para no hacerte el cuento largo, estoy haciendo conocimiento con el cuerpo, el resultado es extra-ordinario (literalmente), de modo que mi idea de la tesis ha cambiado completamente, quería hacer una tesis teórica sobre la homosexualidad en África con una perspectiva psicosocial, ahora quiero hacer una tesis sin frontera teoría/empiría sobre la psicología social desde una perspectiva africana en mi experiencia como homosexual. Estoy seguro que este correo es muy poco explícito porque hay cosas que no puedo poner en palabras, los cambios son tan reciente y van muy rápido, he vivido una vida en 2 meses.

Aquí va la respuesta de una amiga, que me ayudó mucho a entender lo que me estaba pasando y de esta manera cobró sentido mi efímera y transitoria existencia:

Fer

Creo que estas en "Nepantla"... jeje... porque solo desde ahí se puede ver lo que estas viendo, pero esa es una posición que produce mucha ansiedad, desasosiego y si, tristeza, ojala no dejes de escribir...

[...]

bueno, te mando un abrazo grande,

(animo Nepantlera!)

¿Por qué no soy turista?

Dakar, 21 de febrero de 2011

Resulta tan mezquino no mentir a unos amigos deseosos de ser maravillados...

Boubacar Boris Diop, África a través del espejo, p. 226

¿Por qué no soy turista?

¿Por qué no llevo artesanías de souvenirs?

¿Por qué no visito lugares exóticos? ¿o museos, por ejemplo, de la esclavitud?

Varias veces me han cuestionado por qué no hago turismo en Senegal. Parece que es muy difícil entender que no soy turista. Esa idea no tiene ningún sentido en la lógica imperante -en el sentido de hegemónica y a la vez imperialista-. Bajo esa lógica, uno tiene que salir a los lugares espectaculares, que no es difícil encontrarlos porque están en las guías de turistas. Solo hay que seguirlos, con el ánimo de poseerlo todo con la mirada, como los colonos con mapa en mano, teniendo por arma una cámara y mucho dinero. Me agota ir a sitios turísticos, los vendedores peleando por ti, el regateo, la desigualdad. Ni qué decir de los museos sobre la esclavitud. Tienen la doble función de hacernos creer que que la esclavitud es cosa del pasado, y que gracias a este penoso hecho África aparece en la historia que domina el presente, para de esta manera joderle el futuro.

Me irrita el solo pensar que hay gente que pueda sentir envidia porque estoy en

Africa. Como si yo estuviera de puta madre tomando el sol en la playa, divirtiéndome bailando al ritmo de tambores, en un éxtasis de exotismo. Hay que ver menos televisión y leer menos revistas de guías de turistas.

La playa está sucia, las únicas playas limpias son las de los turistas, es ridículo tomar el sol, siempre hay sol. Me parece que esa idea de tomar el sol procede de lugares donde el sol es escaso. No me lo tomen a mal, pero no tiene sentido para los africanos broncearse.

Aquí cerca hay un pueblo en una isla, es el único pueblo de Senegal que tiene un cementerio mixto de musulmanes y cristianos, según nos dijo un habitante de ahí. Esta característica, junto con la cercanía de la mezquita con la iglesia del pueblo, es mencionada en la guía de Lonely Planet -de África Occidental en inglés- como un signo de tolerancia. Cuando lo compartimos con gente de otro pueblo dijeron que es debido a la falta de espacio en el pueblo. ¿Cuántas cosas hay que no entendemos, que no tienen un único significado, y nos las llevamos como un conocimiento objetivo del otro, en calidad de turistas? Por ejemplo, cuáles serán los significados detrás de la teranga? ¿Qué papel juegan las fotos hechas por turistas en este procesos de alterización y deformación de la realidad de los otros? Se dice que las fotos son como una ventana para la gente que las mire, pero, ¿qué es lo que esa gente verá? Verán lo que pueden ver de acuerdo a sus imágenes y prejuicios, que son hegemónicos y, en el caso de África, cumplen una función de inferiorización. No es un asunto solo de los turistas, también de los locales que nos ven como dinero con patas, creo que si nos vieran como humanos, podrían obtener mucho más que dinero.

Claro que me encantaría contemplar lugares hermosos, y entablar relaciones de amistad con toda la gente de aquí, pero eso no es posible mientras siga habiendo el sistema de desigualdad que nos gobierna, cuya crítica me lleva a la acción de abstenerme de hacer cosas de turistas, porque estoy haciendo de esta crítica una forma de vida. Por eso, como souvenirs, prefiero llevar algo más útil que un objeto para colgar en la pared. Se me afigura como los cazadores, que tienen cabezas de animales en sus casas. Como relatos de viaje, prefiero hablar de mis errores, prejuicios, cambios, transformaciones, denunciar las mentiras que me habían contado. Si no, seguiremos siendo cómplices de tanta mierda, porque todo lo

malo quedará en el olvido, en una simple anécdota de viaje, en el precio que hubo que pagar para explorar el mundo, lo cual constituye la base misma de la colonización, solo que ahora los colonizadores llevamos la guía de Lonely Planet, en lugar de mapa, y cámaras fotográficas, en lugar de escopetas.

Mi evaluación de África

Ouagadougou, Burkina Faso, 5 de marzo de 2011

*Una piedra en el camino
me enseñó que mi destino
era rodar y rodar.*

*Después me dijo un arriero
que no hay que llegar primero,
sino hay que saber llegar.*

Mañana me voy de Ouagadougou. Eso de 'me voy' es un decir, porque me quedo en Ouaga y Ouaga se queda en mí, para siempre. Sin embargo, en vista de la partida física, me gustaría hacer una evaluación de lo andado en este viaje, es decir, en los últimos 33 años y medio, porque mi objetivo no es hacer un doctorado, sino hacer una vida.

¿Qué he hecho de mi vida?

Muchas cosas. Ya fui, ya vine, ya huí, ya volví, me arrejunté, me separé, bebí, dejé de beber, hablé, callé, aprendí, subí, bajé, me cansé, descansé, reí, lloré, sufrí, gocé... 'no sé si más que otro cualquiera, y así todo esto fue, a mi manera'.

He estudiado. Creo que ha sido mi mayor ocupación. Estudié la primaria, secundaria, bachillerato, dos carreras y estoy cerca de culminar un posgrado, con el apoyo económico de la sociedad mexicana, a quien pretendo rendir cuentas

con esta evaluación. Puedo asegurar que el dinero ha sido utilizado con prudencia, como una inversión necesaria para continuar este camino de búsqueda de una forma de vida basada en conceptos más justos y equitativos. Por citar algunos ejemplos, en los últimos meses la beca se ha transformado en lentes para mi hermana menor senegalesa, libros para un gran estudiante y amigo en Dakar, el gas de hoy para la familia que me recibe en su casa, alquiler, transporte, libros, el arroz nuestro de cada día, que afortunadamente ya puedo comer¹⁰, y la cerveza nuestra de cada semana, porque todos tenemos derecho a descansar. Aunque en mi caso, distinguir entre el descanso y el trabajo no es fácil. Por ejemplo, hace dos años, estando en la playa de Krokrobite en Ghana después de un congreso de la universidad, creí buena idea comprar una pelota para jugar al fútbol y de esta manera integrarnos con los chicos que estaban en la playa. Al ver el resultado, una amiga de Brasil me dijo que había sido una buena idea, le dije, refiriéndome a la beca, que en eso consistía mi trabajo ¡y que además me pagaban! Me dijo muy seria: 'diles que no podrían haber elegido mejor persona para esa beca'. Yo solo comunico su mensaje.

Sí. He viajado. Viajo para aprender, soy curioso. Viajar ha sido mi escuela, la escuela de la vida. Es la herencia de mi padre. Me dijo que más que bienes materiales, prefería heredar conocimientos. El sabía que viajando se aprende. Por eso nos enseñó a viajar. De pequeños, a mi hermana y a mí, nos dejaba a cada uno en la plaza del pueblo, nos pedía que diéramos una vuelta mientras él se cambiaba de banca y al volver teníamos que buscarlo. Así nos preparaba para enfrentarnos a lo desconocido. He aprendido mucho viajando y he conocido mucha gente, de todo tipo. Desde gente que viaja sin desplazarse, hasta gente que se desplaza sin viajar. Porque viajar es mucho más que moverte, viajar es cambiar.

He cambiado. La próxima semana se cumplirán 3 meses desde mi llegada a Senegal. Llegué sin vuelo de regreso, haciendo camino al andar, de mochilero, con un itinerario flexible, viajar en autobús de Dakar a Abuja en 5 meses, haciendo escala en Ouagadougou y Accra, no es casual la elección de las ciudades. Hay motivos. Se llaman Codesria, Fesman y el FSM en Dakar, Fespaco

¹⁰ En Barcelona estuve muy enfermo del estómago y el médico me recomendó evitar el arroz.

en Ouagadougou, Universidad de Ghana en Accra y la embajada de México en Abuja. En este corto tiempo, he vivido toda una vida, o tal vez varias. Constantemente me he preguntado qué hago aquí, a pesar de que no ha sido un viaje casual pues lo estuve preparando casi desde mi llegada a Barcelona, o quizá antes. He visto, escuchado, leído libros, revistas, noticias, películas, documentales, mapas, guías turísticas, informaciones, charlas, congresos, asociaciones y conferencias de África, he conocido, comido, bebido, bailado, hablado, dormido e intimado con personas de diferentes regiones de este continente. Un amigo senegalés me decía que soy un experto en África. -"Yo solo soy un aprendiz, los expertos son los que viven aquí"- le respondía yo, mientras señalaba a la gente que pasaba junto a nosotros en la calle. Por tal motivo, son ellos los que deben evaluarme.

En diciembre, compartía casa, comida y sustento con mi familia adoptiva senegalesa, descendientes de Senghor, el primer presidente senegalés, quien afirmaba que la colonización era un mal necesario, toda una historia. Durante ese mes, se celebraba el Festival Mundial de las Artes Negras, que más bien parecía el Festival de las Artes Blancas, por el derroche de recursos invertidos a modo de escaparate político. Mientras tanto, yo aprendía a usar el transporte público, a veces parado por fuera de la parte trasera cuando no había asientos. Algunas prácticas poco usuales para un extranjero hicieron que mi hermana menor me atribuyera el calificativo de raro. Así, mientras investigaba en la Universidad Cheikh Ant Diop de Dakar y algunas veces en Codesria, el Consejo para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en África, aprendía también saberes no curriculares, como lavar a mano con detergente en polvo, práctica común en muchos hogares africanos. La fricción de la ropa me dejó pequeñas marcas en los nudillos de un par de dedos de la mano izquierda. Son el diploma de las sesiones semanales de lavado.

En febrero, días después de la muerte de David Kato en Uganda, activista LGTB, se celebraba el Foro Social Mundial en Dakar, para mí la lección más importante fue escuchar a viva voz que llevamos el capitalismo dentro de nosotros. Y mientras regímenes corruptos se tambaleaban en el lejano norte de África, algo dentro de mí se desmoronaba, y entraba en una crisis que comenzó cuando un

amigo en la universidad me bautizaba como africano. Y esta mañana lo ha confirmado Rodrigo¹¹, mi anfitrión burkinabé¹². Sé que nunca seré completamente africano (¿quién lo es?), pero entiendo que se refieren a la manera de mirar el mundo. Mi manera de mirar el mundo ha cambiado, de una manera difícil de explicar, porque la metáfora de la mirada es muy restrictiva e insuficiente para dar cuenta del cambio. En una exposición fotográfica de ciudades africanas, el autor advertía con un mensaje escrito la imposibilidad de captar todo con la cámara¹³. De manera contraria a lo que el giro visual argumenta, el sentido de la vista no es innovador, ni universal, más bien es medieval y occidental (Fernández, 2002: 12).

Continuando con esta trayectoria, 'el sentido occidental moderno asociado a lo <<real>> y lo <<natural>> fue adquirido a partir de un conjunto de innovaciones fundamentales en la tecnología visual iniciada en el Renacimiento (Haraway, 1997: 213)'. De modo que el sentido de la vista está privilegiado en Occidente, lo que explica la primacía del cuerpo y su categorización sexual y racial (Oyewumi, 2005: 4). Comencé la investigación con la premisa de cambiar mi mirada. Ahora me diluyo entre mis propias conjeturas. Cambiar la mirada ya no es suficiente. Buena señal.

Así, mientras esta semana se celebraba el Festival de Cine Panafricano de Ouagadougou, unas fotos no encontradas de una amiga que estuvo de visita en Senegal concretaban un choque de puntos de vista, mi madre me escribía diciéndome que vió por primera vez el cine en 3D, en Los Cabos, México, donde está visitando a mi hermana, y mi cámara fotográfica, que hacía tiempo se deslizaba de mis manos, se mudaba a manos de Rodrigo, quien miraba hace un rato la televisión a mi lado y ahora duerme, mientras yo intento enderezar estas líneas que se empeñan en retorcerse, hazaña que provoca que algunas lágrimas se escapen de mis ojos, resultado del choque de la alegría y la tristeza. Lágrimas con las que regué las calles de esta ciudad, llena de motocicletas, reflexionando durante cada viaje en la parte trasera de la moto de mis anfitriones. Sumido en estas reflexiones, muchas veces me preguntaba, en este mundo que estoy

11 Rodrigue, en francés.

12 Gentilicio de Burkina Faso.

13 *'I couldn't catch on camera the phenomena of each city. That in Ethiopia you have to catch your breath it is so hilly or that the air is so clean'*. David Adjaye. "Urban Africa", Design Museum, London, August 2010.

conociendo, en esta vida que está surgiendo, ¿en qué voy a trabajar? o más concretamente, ¿qué voy a comer? Al volver a casa, siempre había un plato de arroz colectivo. Ahora sé que mi trabajo consiste en que ese plato siga estando siempre ahí. Comencé la investigación con el firme propósito de cambiar de mirada. El resultado fue más allá. Mi mirada se diluía en agua. Investigar es ponerte en peligro.

Mañana me voy de Ouagadougou. Voy a Ghana, sin papeles. Su embajada en esta ciudad me ha negado el visado porque no soy residente de este país. Intentaré obtenerla en la frontera, armado con la pulsera bordada a mano con mi nombre ghanés, Kwame, mi visado caducado -para que vean que ya estuve ahí- y mi escaso vocabulario Twi: *“Wo hu te sein? Midindi Kwame, me pe Ghana”*¹⁴. No es comparable, pero este tipo de experiencias me sirven para empatizar con los millones de personas que quieren cruzar una frontera. Ghana fue el primer país de esta región del mundo en conseguir su independencia, cualquier cosa que eso signifique. Casualmente, mañana es su aniversario. Es muy importante para mí volver a Ghana, para consultar unos materiales en la universidad, y para volver a ver gente que conocí, con la nueva actitud que he podido cultivar a través de la experiencia, de la que ellos forman parte. Quiero agradecerles por lo aprendido, por lo vivido, por su paciencia. Nunca es fácil cuando se trata de la primera vez.

La diferencia es que ahora no estoy viajando. Me estoy quedando. Estoy echando raíces. No estoy tomando fotos, ni llevando recuerdos. Estoy haciendo presente, viendo el pasado desde aquí. Me estoy quedando fijo, mientras mi historia pasa delante de mí. Es ella la que viaja, no yo. Ya huí demasiado, ahora estoy afrontando. Elegí mi lugar favorito para hacerlo. Hubiera podido hacerlo en otro sitio, de hecho anteriormente ha sido así, en grupos de ayuda mutua. Estos grupos han tenido mucho éxito en Occidente. Cuando le pregunté a un investigador de este tipo de asociaciones a qué se debía este corte geográfico, me respondió que estos grupos tenían sentido en donde la ayuda mutua no es común. Para mí, son laboratorios de ayuda mutua, reductos de una tradición que se está perdiendo, en mi caso, de mucha utilidad. Pero no he escrito todo esto para hablar de mí, ni para juzgarme, ni para desahogarme. Más bien, espero que

14 “¿Cómo estás? Me llamo Kwame, me gusta Ghana”.

sirva de algo más que ocupar unos bytes en la red, o perder el tiempo que debería usar en escribir la tesis (¿cuál es la diferencia?). Escribo para dar cuentas. Escribo porque es mi trabajo (¡y me pagan!). Escribo para compartir. Escribo para no olvidar. Antes de venir, una amiga me invitó a participar en la organización de una mesa redonda acerca del derecho a la memoria con motivo del 12 de octubre. El equipo de trabajo nos denominamos 'Comité contra el olvido' y en la primer reunión de la organización, nos preguntábamos por qué estábamos ahí. Yo dije 'porque me siento engañado, por eso estoy aquí'. Siento que he vivido engañado, tantos mitos acerca de mí, del otro. Estoy comprometido con la desmitificación de las diferencias que nos oprimen. A hombres y mujeres, a blancos y negros, al resto, a todos. En la tesis de la licenciatura de psicología, me propuse desmitificar aspectos del sexismo y de la masculinidad imperante en mi entorno. Ahora, para el posgrado, me he propuesto añadirle elementos para desmitificar el racismo. Es la continuación de un proyecto que nunca termina. No es por nada, pero no ha sido fácil llegar hasta aquí. En el camino, he cometido muchos errores, citando a Galeano, 'yo también soy la suma de mis metidas de pata'. No me considero un ser extraordinario, hago las cosas ordinarias que hace cualquier persona comprometida con un proyecto de vida. Como dicen en México, me la he rifado. Como dicen en España, me la he currado. Y he cambiado. Si en Dakar entré en una crisis porque sentí que se moría una parte de mí, que me transformaba para volver a nacer, en Ouagadougou me han dado el tiro de gracia. Ayer salimos con Rodrigo, sus primos y sus amigos, a un maqui¹⁵, comimos, bebimos y bailamos. Me sentí en mucha confianza y me dediqué a agradecerles a todos por mi estancia aquí, les decía que me iba pero que no me iba, que me quedaba en el corazón. Lo más fuerte vino después. El responsable fue uno de sus primos, de Costa de Marfil, me dijo algo increíble, tanto así que al día siguiente le pregunté qué me había dicho, para confirmar, y me repitió toda la conversación. Si alguien no me cree, puede preguntarle directamente, por ahora está en Ouagadougou mientras espera su visado para irse a trabajar a China. La frase me impactó porque conecta con muchos significados con los que estoy trabajando, y aunque da mucho en qué pensar -y así será-, es la mejor evaluación

15 Bar tradicional.

que he recibido: “Si todos los blancos fueran como tú, África va a evolucionar”.

Hasta aquí la evaluación, por el día de hoy. Mañana, será otro día.

Mañana me voy de Ouagadougou. Voy a Ghana. Después de esta evaluación, creo que estoy listo para volver.

Referencias

Fernández, Pablo (2002) “Psicología colectiva de las cosas y otros objetos”. *Psic. Soc. Revista Internacional de Psicología*. Vol. 1, No. 1, julio-diciembre de 2002. pp. 9-20

Haraway, D. (1997) *Testigo_Modesto@Segundo_Milenio. HombreHembra©_Conoce_Oncoración® Feminismo y tecnociencia*. Barcelona: UOC (2004)

Oyêwùmí, Oyèrónkè (2005) “Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects”, en: Oyêwùmí, Oyèrónkè (ed.) *African Gender Studies*. New York: Palgrave Macmillan. Pp. 3-21

La vida es sueño

Accra, Ghana, 26 de marzo de 2011

Resulta ciertamente insultante comprobar

lo bien que funciona el mundo sin uno.

Barley (1983: 230)

Finalmente logré cruzar la frontera de Ghana, la hermana república del fufú, el hiplife y los cedis, no sin antes pasar un mal rato por la incertidumbre de la visa y tratar de convencer a las autoridades. Primero argumenté acerca de la importancia que tiene para mí ir a Ghana como académico, lo cual les era

indiferente. Pasé entonces a argumentar la importancia de mi presencia en Ghana en términos de ayuda, cosa complicada si tomamos en cuenta la complejidad de las relaciones internacionales y que me es difícil definir exactamente en qué parte de ese complejo entramado estoy parado. Mientras tanto, uno de los empleados del autobús vino a decir que solo faltaba yo para seguir la ruta. Supongo que eso fue lo que los convenció. Me dieron la visa no sin antes pedirme el pago de una lanota, pero bueno, vale la pena. Estoy saludando viejos amigos y conociendo nuevos. Esta vez con una perspectiva distinta, pero con un mayor grado de dificultad. Esta vez vivo dentro del campus de la universidad, estoy completamente inmerso en el mundo universitario.

El retorno no implicó ningún sobresalto, con excepción de un par de amigos que les dio gusto volver a verme, fue una sorpresa. Por lo demás, la vida sigue su curso, de ahí la cita al principio de esta entrada. La gente como si nada, algunos ni me reconocen.

Felizmente, estoy logrando los objetivos que me había planteado, conseguir el material bibliográfico que buscaba, aprender de los trabajadores de la universidad que se reúnen cada día a jugar Aware, y conocer a los miembros de la comunidad de la "diversidad homogénea". Interesante. Todo un mundo de gente, con algunas cosas en común y otras muy diferentes.

Infelizmente, estoy viendo una diferencia muy grande con los países francófonos que he conocido: me parece que aquí el neoliberalismo está más metido en la vida de las personas, en las subjetividades, en lo cotidiano, supongo que en parte se explica porque hay más influencia anglosajona, a causa del idioma.

Según yo venía buscando comodidad y me vine a uno de los mejores hostales del campus universitario, lo que encontré fue estudiantes de élite que no limpian la habitación que compartimos, no estudian y solo buscan hacer dinero fácil. Una prueba de la educación elitista (Ouedraogo, 2010). Pero mejor no sigo por aquí para no herir susceptibilidades. En abril me cambiaré de hostel para pasar las últimas semanas, porque me regreso a Barcelona en semana santa, pero estoy indeciso acerca de tomar una habitación individual o compartida, y como esto está de hueva porque solo escribo y no hay interacción con quien lee, voy a abrir una

encuesta para tomar esta decisión, solo tienes que dar clic aquí y votar, no hace falta dar ningún dato, solo un nombre o seudónimo.

También estaba indeciso de continuar el viaje a Nigeria, pero ya lo ha resuelto la embajada nigeriana. No voy. Me negaron la visa, porque no soy residente de Ghana. Ya no sé si es un motivo real o es una forma políticamente correcta de negarse a otorgarla. No importa, es mejor así. De esta manera me evito la pena de seguir viajando de mochilero y me quedo quieto, avanzando en lo que tengo que hacer.

Es la segunda vez que se ve frustrado mi deseo de ir a Nigeria. Son lecciones de vida. No se puede hacer todo. Esta lección es súper valiosa en términos de una tradición que nos ha enseñado que los extranjeros somos privilegiados en África. Una de las cosas que urge hacer, es desaprender los privilegios. África no nos necesita, en un sentido jerárquico y unidireccional del verbo. Incluso me atrevo a decir que, en el orden actual, nuestra presencia en el continente no contribuye a mejorar su situación, y en muchas ocasiones logra incluso el efecto contrario.

Por supuesto, me encantaría que esto no fuera así, pero para eso hay que realizar muchos cambios, pero no aquí, o más bien dicho, no solamente aquí. Con esto reafirmo que mi trabajo no está en este continente, mi trabajo está con los no-africanos, es con ellos con quienes tenemos que generar cambios con el objetivo de desmantelar nuestro engréimiento hacia África.

Francamente, entonces me pareció, y me lo sigue pareciendo ahora, que la justificación del estudio de campo, al igual que la de cualquier actividad académica, no reside en la contribución a la colectividad sino en una satisfacción egoísta. [...] Sin duda, esta opinión no contará con la aquiescencia ni de los estudiosos conservadores ni de los que se consideran revolucionarios. Ambos grupos están afectados por igual de un temible fervor y un engréimiento relamido que les impide ver que el mundo no está pendiente de sus palabras. [...] La antropología africana debe de ser una de las pocas áreas donde la ramplonería llega a ser considerada un mérito (Barley, 1983: 20-22).

Por supuesto, los africanos no están exentos de este juego hipócrita, pero hay que dejar que hagan su parte, en todo caso, podremos trabajar en equipo por un interés común.

Sólo se pondrá término a los males de África si se procede a la deconstrucción del discurso dominante. Esta tarea será difícil. Las divergencias de intereses entre los africanos constituyen el obstáculo más importante por salvar, tanto dentro de nuestros países como a escala del continente. Los individuos enfeudados en el sistema y que son producto de éste, se ven obligados a perpetuarlo. Su supervivencia política y sus intereses financieros dependen de ello (Traoré, 2002: 72).

En definitiva, hace falta desencarnar las racializaciones, desaprender los privilegios, desmontar miles y miles de mentiras acerca de África que tenemos bien grabadas e incorporadas. En eso precisamente consiste mi trabajo, en desmontar mentiras. No sé cómo, pero haré lo que haga falta, lo voy a escribir, actuar, cantar, filmar, pregonar y gritar bien fuerte. Algunas son muy crueles, otras son "mentiras piadosas", pero al fin y al cabo, mentiras.

¿Qué es la vida? Un frenesí.

¿Qué es la vida? Una ilusión,

una sombra, una ficción,

y el mayor bien es pequeño:

que toda la vida es sueño,

y los sueños, sueños son.

Referencias:

Barley, Nigel (1983) *El antropólogo inocente*. Barcelona: Anagrama (1989)

Calderón de la Barca, Pedro (1635) *La vida es sueño*. Recuperado el 23 de marzo de 2011 en: <http://www.ciudadseva.com/textos/teatro/calderon/suenael.htm>

Ouedraogo, Joséphine (2010) *Entrevista de Sergio Ferrari. FSM 2011 à Sénégal :*

« *L'Afrique de la base doit être présente* ». Recuperado el 4 de abril de 2010 en: <http://www.enda.sn/partsuise.htm>

Traoré, Aminata (2002) *La violación del imaginario*. España: Sirius Comunicación Corporativa (2004)

Mi primera malaria.

Accra, 31 de marzo de 2011

Dicen que siempre hay una primera vez. La primera vez que conocí de cerca la malaria fue hace dos años, cuando me dijeron que un vecino en Ghana la había contraído. Debido a mi escaso conocimiento de esta enfermedad, y a las ideas con las que nos bombardean acerca de ella, inmediatamente me imaginé lo peor, de una hospitalización hacia arriba. Luego me lo encontré afuera de su casa. El cuadro que había imaginado no se parecía nada con lo que estaba viendo. Sólo se veía débil y cansado.

Tengo malaria, por primera vez. Un poco de fiebre, dolor de cabeza y agotamiento. Comencé antier. Como no sabía que estaba enfermo, me puse a jugar fútbol con los trabajadores de la universidad y a los 5 minutos ya no podía más. Me empezó a doler el cuerpo. Supuse que era porque no había calentado. El dolor de cabeza y el mareo se lo atribuí a una insolación, pues ese día estuve caminando mucho tiempo bajo el fuerte sol primaveral. Así que me fui a descansar. Sospechaba que pudiera ser malaria y al día siguiente, como los síntomas continuaban, fui a la farmacia y la vendedora confirmó mi sospecha. Comencé el tratamiento a base de pastillas y hoy todavía tengo malestar pero ya me siento mejor.

No me acongoja. Ya me lo esperaba. Vine dispuesto a enfermarme. Puede pasar. ¿Por qué no? Aunque hubiera tomado el tratamiento preventivo, solo sirve durante 3 meses, no más. Además ese tratamiento es horrible. Los efectos secundarios son iguales que los síntomas de la malaria. Al menos la malaria dura solo 3 días, mientras que el tratamiento es durante todo el viaje, siempre y cuando

sea inferior a 3 meses.

En fin. No es grave ni alarmante. No me voy a morir. No ahora. No por la malaria. Pertenezco a los privilegiados que pueden comer bien, guardar reposo y pagar 12 cedis por las pastillas, el equivalente a 6 euros, más o menos 100 pesos mexicanos. Sí, es crudo decirlo, y más crudo saber que son enfermedades que bien podrían haber sido erradicadas desde hace tiempo. Y aquí estoy, conociendo la malaria en persona.

No me quejo. Soy optimista, le he dicho a varias personas que estoy celebrando mi primera malaria. Las respuestas son diversas, desde una jubilosa bienvenida, hasta un comentario del tipo “Eso no es extraño aquí”.

Por supuesto que no lo es - respondí -, el extraño soy yo. Lo cual le causó gracia a mi interlocutor. Pero es verdad, el extraño soy yo y quería saber cómo respondía mi cuerpo. He superado la prueba. Y aunque estoy seguro que la próxima vez no me parecerá tan interesante, hoy, tengo malaria. Después de todo, dicen que siempre hay una primera vez.

Malaria, patriarcado y otras jaquecas

Accra, 8 de abril de 2011

Pos se me quitó la malaria. En total me duró como una semana, porque no me estaba quieto para descansar y seguía pululando por la universidad con singular alegría, ni modo de quedarme encerrado, además ya me quería cambiar de hostel, por cierto gracias a quienes respondieron la encuesta, finalmente estoy en una habitación para 4 pero solo somos 3.

Creo que subestimé sus efectos de la enfermedad, porque en la farmacia me dijeron que en 3 días se me quitaría con la medicina, y yo creí que era algo sencillo. Pero los mareos y el agotamiento desaparecieron paulatinamente y en total me duraron como 8 días, el último de los cuales me fui al hospital porque ya me estaba preocupando. Muy buena onda la doctora, me dio ácido fólico y unas pastillas por si tenía dolor. Me hicieron un análisis de sangre y nada, ningún vestigio.

Entonces, para celebrar, me puse una buena mareada, pero esta vez a base de cerveza y vino de palma, que es algo similar a nuestro querido tepache mexicano, o a uno de esos fermentos extraídos de la palma que pegan resabroso y hasta producen diarrea, por eso algunos aquí lo mezclan con cerveza oscura o whisky. La celebración fue en uno de los recintos donde viven los estudiantes, llamado Commonwealth Hall. Todo un acontecimiento. Entre otros recuerdos post-etílicos, al final estuve hablando con el amigo del amigo de un amigo, después de explicarle -en la medida de lo posible- qué hago aquí y hacer algunas bromas con la malaria (la mía, no la general), me dijo *"bienvenido a la hermandad africana"*.

Lo interesante es que dijo *"hermandad"* en masculino (*"brotherhood"*), detalle muy significativo si consideramos que el lugar de la fiesta es mejor conocido como "vandal city", porque se caracteriza por un ambiente muy masculino, por no decir machista. Solo viven hombres y se consideran a sí mismos los "vándalos" de la universidad. Paradójicamente, el lema de su celebración este año es "Promoviendo la acción afirmativa. El caso del empoderamiento femenino". Eso suena más a slogan de moda que a otra cosa, porque las prácticas festivas dicen todo lo contrario, incluyendo una canción que está de moda cuyo coro dice "Sa shie wo wo", es decir, puta.

Estoy cansado del patriarcado "africano", nos hemos creído el cuento de que lo traemos "en la sangre", junto con muchos otros artilugios. No me interesa machacar el tema de la pertenencia africana, sino ir más allá y efectuar algunas críticas a nuestra "hermandad". Muy bien, ya estoy de alguna manera parcialmente dentro, porque puedo decir que no soy un total extraño, al menos creo que he avanzado hacia una postura que me permite observar y dialogar con una perspectiva muchísimo más compleja que cuando comencé a investigar. ¿Y ahora qué?

Obviamente no es el paraíso. Hay mucho que hacer, solo hay que seguir atento, porque todo está súper enredado y tratar de comprender produce más dolores de cabeza que la malaria. No es por nada, pero a pesar de todas las frustraciones y obstáculos, me encanta mi chamba, espero sinceramente que no se termine con este viaje. De una manera metafórica, como les decía a los compas en la fiesta, "espero tener malaria cada día de mi vida". Esto es, seguir formando parte de una

red de gentes que nos quebramos la cabeza por cuestionar lo que se nos presenta como “normal”.

Preparando las maletas

Accra, Ghana, 22 de abril de 2011

Nuestra alienación es en realidad tan profunda que el regreso a uno mismo requiere valentía y una pizca de locura (Diop, 2007: 185)

Preparando la partida después de pasar cuatro meses y diez días en tres ciudades de África occidental, quería hacer un recuento detallado de esta etapa. Y no puedo. Todo es tan confuso. Lo más que puedo decir, por ahora, es que mi perspectiva del mundo se ha transformado. Quería hacer un inventario de lo que me llevo, pero no llevo más cosas de las que traía, más bien, me he desprendido de ellas. Mi objetivo era volver ligero de equipaje. Y lo estoy logrando. El reto ahora es mantenerme así.

No llevo anécdotas extraordinarias que ofrecer sobre el África mítica, ni souvenirs exóticos de culturas incomprensibles, ni relatos mesiánicos saturados de romanticismo heroico (Wainaina, 2005). Si algo me llevo, son emociones encontradas, contradicciones, dudas, alegrías, tristezas, sorpresas, nostalgias, cicatrices, esperanzas, rabia, valor, frustraciones, motivación, desasosiego, deseo, complacencias, displicencias, amistades, complicidades... O sea, vida. Pura y simple vida. Por momentos en cantidad desbordante.

Lo más relevante ha sido la oportunidad de combinar el conocimiento teórico y práctico de manera encarnada (Anzaldúa, 1987), con una perspectiva crítica de las nuevas formas que toma la colonialidad en África (Mbembe, 2001), en experiencias tan variadas desde los apagones y las enfermedades, hasta la comida y la música: mbalaj, hip hop, funky, rap, reggae, coupe decalé, salsa, bachata, hiplife, highlife... Y lo bailado, nadie me lo quita.

No pretendo reproducir aquí los estereotipos acerca de este continente, ni los

complejos de superioridad e inferioridad que inocularon en los espíritus de blancos y negros la esclavitud y el colonialismo. Esencia racista que ha

generado que muchos blancos y muchos negros sigan empeñados en negar a los negros, sobre todo a los negros africanos, un pensamiento racional. A lo sumo – como desgraciadamente consagró la teoría de la Negritud – se nos llega a reconocer la emotividad como principal rasgo, relegando todo nuestro ser a las sensaciones prelógicas – que no sentimientos – que nos dotarían de expresividad y de ritmo, pero que nos incapacitan para formular ideas abstractas (Nkogo, 2001: 9).

Más bien, me sumo a la tarea de confrontar y denunciar estos estereotipos, con toda la gente que he conocido que está en esta labor. Sobre todo al compromiso por preservar la vida comunitaria a pesar de la expansión del individualismo liberal moderno y postmoderno (Gyekye, 1997; Iniesta, 2006; Oladipo, 2002), – y después de lo que he visto en el doctorado, yo agregaría post-post-moderno y re-post-post-moderno -.

En un balance general, estoy tranquilo por haber cumplido la tarea que me propuse y, por supuesto, por haber conocido gente maravillosa. No voy a ocultar que esto ha implicado dolor, la decolonización de uno mismo es dolorosa, dado que implica destruir ciertos conceptos sobre los que se basa la propia concepción del mundo (Osha, 2005: 64). Sin embargo, es un dolor muy liberador, resultado de desprenderse de los pesados lastres que vamos cargando, y continuar el camino con menos peso. En este aspecto, lo más importante ha sido tomar conciencia de la hipocresía occidental respecto a África, de la que todos participamos y a todos nos afecta de una manera u otra.

Occidente tiene todos los motivos para sentirse tranquilo [...] Con todo su bienestar, no ve que los pobres del planeta se dedican a matarse entre ellos en el fondo del abismo donde los abandonó la esclavitud y el colonialismo. [...] El ciudadano medio de los países del Norte tiene escasas posibilidades de saber cómo formulan sus dificultades los propios africanos. Nada le permite comprender las nuevas dinámicas que están en curso en el continente. En definitiva, la imagen que recibe Occidente de los otros se confunde con sus prejuicios (Diop, 2007: 203-205).

No me considero ciudadano de los países del Norte, sin embargo, a los otros países del Sur nos llega la información de África a través de los países del Norte, por lo que la cita anterior es válida también para nosotros. Lo interesante, en todo caso, será lo que me espera al regresar con esta nueva mirada. Como le sucedió a Barley (1983), al volver de Camerún: '*Una extraña sensación de distanciamiento se apodera de uno, no porque las cosas hayan cambiado sino porque uno ya no las ve <naturales> o <normales> (p. 231)*'. Ahora lo familiar será extraño, y viceversa.

El viaje recién comienza.

Referencias:

Anzaldúa, Gloria (1987) *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books

Barley, Nigel (1983) *El antropólogo inocente*. Barcelona: Anagrama (1989)

Diop, Boubacar Boris (2007) *África más allá del espejo*. Barcelona: Oozebap

Gyekye, Kwame (1997) *Tradition and Modernity*. New York, Oxford: Oxford University Press

Iniesta, Ferran (2000) *Emitai: estudios de historia africana*. Barcelona: Bellaterra

Iniesta, Ferrán (2006) *Fracaso moderno en el África negra. Tradición y Estado en los años de la globalización*. Barcelona: CIDOB

Mbembe, Achille (2001) *On the postcolony*. California: University of California

Nkogo Ondó, Eugenio (2001) *Síntesis sistemática de la filosofía africana*. Barcelona: Ediciones Carena

Oladipo, Olusegun (2002) (ed) *The Third Way in African Philosophy. Essays in honour of Kwasi Wiredu*. Nigeria: University of Ibadan

Osha, Sanya (2005) *Kwasi Wiredu and Beyond. The Text, Writing and Thought in Africa*. Dakar: Codesria

Wainaina, Binyavanga (2005) "How to Write about Africa", en: *Granta* 92, Winter 2005. Recuperado el 17 de abril de 2011 de: <http://www.granta.com/Magazine/92/How-to-Write-about-Africa/Page-1>

El privilegio de cambiar

Barcelona, 27 de mayo de 2011

Nuestro abuelo y toda su élite, fueron vencidos. ¿Por qué? ¿Cómo? Sólo los recién llegados lo saben. Hace falta que se lo preguntemos; tenemos que ir con ellos a aprender el arte de ganar sin tener razón.

Cheikh Hamidou Kane, La aventura ambigua, p. 48.

Hace poco más de un mes que llegué de Accra, sin ningún contratiempo. Sin embargo, es curioso que no haya escrito nada en este blog durante este periodo. Digo que es curioso porque tengo internet en casa, y muchos otros recursos de los que a veces carecía allá, como agua en el baño y luz eléctrica todo el día. Paradójicamente, a pesar de la abundancia, no me alcanza el tiempo. Solamente había escrito algunas ideas sueltas acerca de esta paradoja:

Tantas opciones, tantos estímulos, las ideas se aglutinan, la vida corre, entre opciones para comer, beber, vestir, comprar, calzar, usar, tirar, comprar, consumir. Nos hacen creer que podemos elegir, cuando en realidad lo que podemos elegir es muy poco. Tantos artefactos, cada pendejada, ¿de verdad todo sirve? Seguro que si busco en internet algo así como peine para pulgas lo encuentro. [Pausa para buscar] Sí, lo he encontrado, aunque no es para las pulgas sino contra ellas, para las mascotas, hay muchos modelos y hasta algunos electrónicos. No sé qué es más raro, que estos objetos existan o que yo los haya buscado en internet solo por curiosidad.

Honestamente, veo a este mundo corriendo como ratas en quemazón. Y supuestamente eso es progreso. Con tecnología de punta, como la punta de una sonda que te meten por el culo cuando estás enfermo, a causa del estrés. (No es

broma, le pasó a un amigo de la universidad hace poco tiempo). Estrés causado por el ritmo acelerado de vida, gracias a la tecnología. Es un círculo. El uso exacerbado de tecnología permite vivir a un ritmo más rápido, al grado que nos enfermamos por estrés, afortunadamente, hay tecnología para curarnos. Y así sucesivamente. El desarrollo no ha cumplido sus promesas, y la postmodernidad es una hipermodernidad.

Los mails van y vienen, la velocidad del internet es inversamente proporcional al tamaño de los mensajes, todo un desafío para la lógica, enigma cibernético. Escribo menos, además de la falta de tiempo - o más bien dicho, el exceso de actividades - que ya mencioné, pesa el hecho de que nadie lee. Al menos allá escribía para desahogarme, era una vía de escape, aquí hay tanta información escrita tanto material como virtual, que no hace mucho sentido escribir un blog como vía de escape, se pierde en el ciberespacio. No me atrevo a pensar que esto de escribir allá es un lujo, y aquí es muy común, pero desgraciadamente tiene mucho sentido, como ocurre con tantas cosas. Allá, para la mayoría, vivir con carencias no es una elección. Aquí, cada vez lo es menos.

La autocensura me limitaba para publicar lo anterior. Es duro. Además, cuando escribes algo, tienes una noción de quién lo va a leer, aunque sea hipotéticamente, y eso te condiciona. Por eso, no es lo mismo escribir de África que escribir de Barcelona. Por otra parte, mis marcos de referencia e interpretación han cambiado, lo que provoca malos entendidos, al grado que comenzaba a dudar de mis juicios. Es como me dijo un profesor y amigo, después de un viaje la gente cree que eres el mismo, pero has cambiado. Sin embargo, la incomodidad se disipó cuando leí un folleto en la acampada de Plaza Cataluña (<http://acampadabcn.wordpress.com>), con el que me identifiqué y le dio sentido a mi efímera y pasajera existencia:

No es crisis

Las crisis en la historia precapitalista han sido siempre debidas a la escasez, escasez de agua, escasez de comida, escasez de fuerza productiva.

El capitalismo en cambio funciona tan bien, que las crisis que genera no son por escasez, sino por sobre abundancia. Por eso se les llama crisis de sobre

producción. Produce más de lo que puede absorber.

Es por ello que no faltan fábricas, sobran fábricas: reconversión, industria, deslocalización, cierres masivos de fábricas.

No faltan trabajadores sino sobran trabajadores: despidos, expulsión de trabajadores inmigrados...

No faltan casas, sino que sobran casas: 80 000 pisos vacíos en Barcelona.

No falta dinero, sobra dinero: rescate financiero para los banqueros.

No faltan estudiantes, sobran estudiantes: Plan Bolonia, subida de tasa, recortes presupuestarios.

No faltan hospitales, sino sobran hospitales: recortes sanitarios.

Así pues, no falta más que dar el paso, salir de los intermediarios que administran la sobre producción de la escasez (mercado, estado), para apoderarnos de los medios de producción de nuestras propias vidas, y recuperar el papel de protagonistas que nos han arrebatado, al condenarnos a ser meros espectadores en esta sociedad del espectáculo.

La sociedad del espectáculo. Mientras los "manteros" son perseguidos por la policía, los turistas les toman fotos. El otro día me acerqué a uno que reía complacido después de haber tomado la foto, le pregunté por qué lo había hecho, que si le parecía gracioso, se puso muy serio y dijo que no, que le parecía interesante la manta con cordones. Me pregunto si este tipo de fascinación de los turistas hacia los manteros tiene algo que ver con la película *Biutiful*, es decir, si ésta contribuye a ver la ciudad como un espectáculo, incluso en su lado más cruel. Paradójico. No niego que hay audiovisuales que contribuyen a mostrar un cambio de perspectiva en su contenido. Más bien, me pregunto qué pasa con ellos al estar insertos en una lógica espectacular. En todo caso, vuelvo a lo aprendido en los últimos meses, los cambios no vienen desde fuera, ni de manera espectacular, vienen del día a día. Somos protagonistas, no espectadores. "No me mires, únete", se grita en las manifestaciones.

Reflexionar sobre estos temas es confuso, implica cuestionarse cosas que nos hacen ser lo que somos, y nunca hay respuestas definitivas. Es una aventura

ambigua, como el título de la obra de Cheikh Hamidou Kane, acerca de un joven senegalés que se va a estudiar filosofía a Francia durante los primeros años de la colonización, es una combinación de novela con filosofía en un contexto colonial. Me encanta. Las líneas que más me gustan son las que he citado al principio, porque hablan de la relación entre la razón y el poder, con un ingrediente de resistencia.

En estos tiempo neocoloniales, neoliberales, (¿neomodernos?), la configuración colonial ha cambiado, mas no su ambigüedad. Lo cual no significa que la situación haya mejorado, todo lo contrario, se ha agudizado. Leí hace poco en un mensaje cibernético, refiriéndose a importantes acontecimientos de las últimas semanas: “Hemos canonizado a un papa, asistido a la boda de un príncipe y matado a un moro. Bienvenidos a la Edad Media”.

Por otra parte, ya no es posible identificar las lógicas duales, por ejemplo colonizador/colonizado. Ahora la ambigüedad está en nosotros, incorporada. Ya no hay que ir por esclavos, llegan solos. Ni por consumidores, compramos desde casa. Como dijo un participante del Foro Social Mundial, tenemos el capitalismo en la sangre. Tampoco es factible identificar geográficamente el centro de la periferia, están mezcladas.

Vivo en el Raval, un antiguo barrio de Barcelona famoso por su población migrante, y por su ambiente bohemio. Frente al edificio donde vivo hay un bar que hace de after y tiene mucha historia, los sábados por la noche la fiesta sigue hasta el día siguiente por la tarde. Me gusta pensar que ese bar es un icono para mucha gente que ha visto pasar los años por esta ciudad. Al lado del edificio hay una mezquita, quienes asisten a ella, se cruzan por la calle con los del bar, que debido a la nueva normativa tienen que salir a fumar a la calle. Así es el Raval. Es parte de mi aventura ambigua.

Veo con otros ojos esta ciudad. Mantengo el ritmo desacelerado que tenía en Senegal. Me tomo las cosas con calma y trato de no hacer todo a la vez. No salgo mucho del barrio. Yo quería vivir en un pueblo a mi regreso. Mi pueblo es el Raval. Me gusta mi pueblo. Ayudo a los turistas que miran un mapa con cara de perdidos, incluso cedo el paso a los coches, jejeje, y encima me lo agradecen. No

me cuesta trabajo, estoy acostumbrado a que en las ciudades donde estuve en África -y en el centro y sur de México- los coches son más importantes que los peatones, además no llevo prisa. Antes iba siempre corriendo, enojado con los turistas y los conductores que obstaculizan mi paso, pendiente del reloj, para llegar no sé a dónde, no sé a qué hora, con consecuencias de salud graves para mi estómago, las cuales se resolvieron en estos meses. Y la parte más maravillosa es que cumplí mi sueño de vivir sin celular. Fue la situación idónea. Dieron de baja mi número durante mi ausencia por no cargar saldo, mis amigos estaban acostumbrados a no llamarme, porque no estaba, y creo que al regresar de un viaje es la mejor oportunidad para introducir cambios en tu vida, porque la gente que te rodea lo asume como parte del regreso, sin cuestionar mucho, así que no ha sido difícil vivir sin celular. No estoy generalizando este hecho a toda la tecnología, hablo de una experiencia concreta con fines muy definidos, en un contexto geográfico e histórico delimitado, osea de mi experiencia aquí y ahora. Lo que proporciona el celular es mucha movilidad, autonomía e individualidad. Precisamente lo que ya no quiero en este momento. Estoy aprendiendo, o más bien continuando el aprendizaje, de vivir con mayor interdependencia de los demás.

La precariedad implica vivir socialmente, es decir, el hecho de que nuestra vida está siempre, en cierto sentido, en manos de otro; e implica también estar expuestos a quienes conocemos como a quienes no conocemos, es decir, la dependencia de unas personas que conocemos, o apenas conocemos, o no conocemos de nada (Butler, 2009: 30).

Transitar de entornos comunitarios hacia entornos con más peso en la individualidad es muy jodido. Se siente una soledad bien cabrona, no hay soporte social. Todo está pensado para el individuo, desde una perspectiva muy particular, que se manifiesta en la libre competencia, la propiedad privada, el desarrollo, la apariencia... todo es guapo, o debe serlo. "Barcelona ponte guapa", dice un eslogan del departamento de urbanismo del Ayuntamiento. Añádase a lo anterior, un eurocentrismo súper fuerte, que se globaliza a pasos agigantados. No digo que el etnocentrismo sea una característica intrínseca solo de este continente, digo que el de aquí llega con más fuerza por razones históricas. Incluso las críticas al

eurocentrismo, al patriarcado, al neocolonialismo, a la modernidad, tienen cargas etnocéntricas. Ojo, no es lo mismo el eurocentrismo que Europa, ni que los europeos. Ahora puedo verlo. Es fácil confundir el eurocentrismo con los europeos, de la misma forma en que se suele confundir el patriarcado con los hombres, quienes no solo nos beneficiamos de él, sino también lo padecemos. De la misma forma, muchos europeos, que no constituyen la élite sino que la sostienen con su trabajo, también padecen el eurocentrismo, y así ha sido desde hace siglos. La misma dosis de humildad y autocrítica que hace falta para comprender la realidad en África, es necesaria también para comprender a Europa.

África fue derrotada por el pragmatismo de una Europa ilustrada que se enriquecía con el comercio y las plantaciones de esclavos, una Europa que previamente derrotó su propia tradición (Iniesta, 2010: 10).

Por eso hay mucha gente protestando en Plaza Cataluña, en toda España y en varias ciudades del mundo. Hoy, los han desalojado violentamente (<http://youtu.be/-Vjj7F0JbtE>). Están indignados, como dice su lema, por este sistema capitalista que los jode. Que nos jode. Por primera vez me siento profundamente hermanado con los españoles, cuando antes los criticaba como 'ciudadanos del Norte', una trampa de lógica, como he dicho antes, las divisiones geográficas son difíciles de sostener en estos tiempos, a pesar de que aún se utilicen con fines políticos y económicos. Desde aquí mis sinceras disculpas para los españoles. Su revolución coincidió con la revolución personal que me atraviesa. A pesar del escepticismo de algunos, las protestas me han llenado de esperanza y me han dado seguridad en lo que planteaba. No es nada fácil mantener el rumbo a solas. Como me dijo una amiga de Guatemala: "La vaina es colectiva".

Desafortunadamente, en las últimas elecciones de ayuntamientos de este país, la derecha está ganando terreno. Un hecho que no es aislado del resto de Europa. Esto cada vez más parece una dictadura. Por eso en España están pidiendo democracia real ya (<http://www.democraciarealya.es>). Ahora más que nunca, los habitantes de otros continentes, que también estamos indignados por tanta injusticia, tenemos que solidarizarnos con los europeos, cambiar las relaciones

Norte-Sur. *'Cuando esto ocurra, y así será, Occidente evocará piedad, no horror'* (Anouar, 1995: 31).

A final de cuentas, vivimos en el mismo mundo, los problemas de 'otros' son también nuestros problemas. Todo está relacionado a través de un hilo conductor: violencia, narcotráfico, falta de vivienda, encarecimiento, empobrecimiento, migración, corrupción... Sin embargo, aún persisten las barreras que no nos permiten verlo así. Una de ellas es el concepto de cultura, que nos hace creer que somos muy diferentes a la gente de otros lugares.

El multiculturalismo tiende a presuponer unas comunidades ya constituidas, unos sujetos ya establecidos, cuando lo que está en juego es la existencia de unas comunidades no del todo reconocidas como tales, de unos sujetos que estando vivos no son considerados como "vidas" (Butler, 2009: 54).

En definitiva, solo quería constatar que mi mirada ha cambiado, o más bien dicho, se ha diluido, para ser cada vez menos espectador y más protagonista. A veces me gana la prisa, el desenfreno por hacerlo todo rápido, por tenerlo todo fácil, al instante, desechable, consumible, pero vuelvo a calmarme y recordar que es una ilusión. Y así me la llevo. Un día a la vez. Como dicen los Alcohólicos Anónimos, tal vez no soy lo que deba ser y tal vez no soy lo que quiera ser, pero afortunadamente no soy lo que fui. No quiero narrar una epopeya, ni acentuar estereotipos, es solo compartir una experiencia en la que me he montado, un performance sobre una escenografía natural, utilizando recursos de aquí y de allá, con un guión que yo mismo he ido elaborando, con base en una investigación teórica, que forma parte de lo que será mi tesis, pero en todo caso mi experiencia no es universal, y da más cuenta de mí que de los lugares o personas con las que he convivido. La idea aquí es solamente dar cuenta del cambio, que no sé a dónde conduzca, al igual que la acampada de la revolución española, que no se sabe a dónde irá, sobre todo ahora después del desalojo, pero está generando muchas experiencias compartidas en la búsqueda de una sociedad más justa. Esta revolución me ha enseñado que no estaba errado en mis reflexiones anteriores, y que no estamos solos, que no todos los españoles se han creído el cuento, que cada vez más están dejando de creérselo. Estamos desaprendiendo

juntos los falsos privilegios. Estamos cambiando. Y cambiar es un privilegio.

Referencias

Anouar, Majid (1995) "Can the Postcolonial Critic Speak? Orientalism and the Rushdie Affair" en: *Cultural Critique*, No. 32 (Winter, 1995-1996), University of Minnesota Press. pp. 5-42

Butler, Judith (2009) *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Barcelona: Paidós (2010)

Hamidou Kane, Cheikh (2006) *La aventura ambigua*. Barcelona: Elipsis

Iniesta, Ferran (2010) *El pensamiento tradicional africano. Regreso al Planeta Negro*. España: Catarata, Casa África

Difracciones de un prisma triangular entre México, Barcelona y África occidental

Morelia, Michoacán, México, 18 de agosto de 2011

Una extraña sensación de distanciamiento se apodera de uno, no porque las cosas hayan cambiado sino porque uno ya no las ve <<naturales>> o <<normales>>. <<Ser inglés>> le parece a uno igual de ficticio que <<ser dowayo>>.

Barley (1983: 231)

La frase citada es de un antropólogo inglés, que se fue a Camerún a hacer una investigación con una comunidad de dowayos, y escribió sus experiencias en un divertido libro titulado "El antropólogo inocente", donde narra sus peripecias de manera autocrítica y con mucho sentido del humor, con la intención de denunciar el engreimiento y *'la intolerable hipocresía típica de los representantes de la*

disciplina, que debe ser combatida cada vez que se presente la ocasión' (p. 21). Entre muchas otras curiosidades, cuenta que al regresar a su casa se siente raro, porque lo que anteriormente le parecía normal le resulta extraño. De ahí la cita en cuestión.

La semana pasada llegué a México, después de 2 años, 6 meses, 3 semanas y 2 días, más o menos. Tiempo suficiente para vivir una serie de experiencias que me han permitido cambiar mi perspectiva de la vida, lo que entre investigadores se llamaría marco teórico, es decir, una serie de ideas desde las que uno parte para observar el mundo, también se le llama caja de herramientas, porque son las bases con las que se construye la manera de comprender un problema o un fenómeno social - aunque eso de fenómeno nunca me ha gustado, creo que es un término prestado de otros ámbitos-. Bueno, todo este rollo es porque mi oficio, o al menos para el que me estoy preparando, es la investigación social.

Así que me vine a México dispuesto a mirar con las herramientas que adquirí tanto en Barcelona como en África occidental, en el marco de la diferencia geopolítica. El resultado ha sido sorprendente y a la vez doloroso, como me lo esperaba. Creo que nunca había sentido tanto gusto y susto a la vez. Gusto porque acerté en gran medida en lo que me iba a encontrar... y susto por la misma razón.

Llegué al aeropuerto de la ciudad de México sin ningún contratiempo. Mientras esperaba al hermano de una amiga que iría por mí, conversaba con un afro-neoyorkino que venía de vacaciones, encuentro casual que interpreté como un buen augurio. Luego, me sorprendió la voz de mi anfitrión llamándome por mi nombre, quien muy amablemente me llevó hasta la central de Observatorio donde tomé un autobús a Morelia.

Llegar aquí fue genial, encontrarme con mi gente y la ciudad donde viví los últimos doce años antes de partir a Barcelona. Pasados los días, comencé a ver muchos de los mismos problemas que hay en África, como secuelas de la matriz colonial que ha dado paso a un sistema económico de explotación muy agresivo: clasismo, racismo, sexismo, machismo, migración, empobrecimiento y enriquecimiento extremo. La diferencia es que en África me ven como extranjero,

con los privilegios de un 'blanco', en cambio aquí soy un paisano más, posición que, aunque incómoda, enriquece mucho mi perspectiva. Eso me recuerda que en la universidad de Senegal, en Dakar, algunos estudiantes me decían que era el primer mexicano que conocían -aunque también había una estudiante de León Guanajuato de intercambio en la facultad de leyes-, ¡pero aquí tenemos cien millones!

*Nosotros los pobres*¹⁶

Los mexicanos en el extranjero extrañamos la comida típica mexicana. Antes de irme a Barcelona, una amiga que había vivido en Madrid me recomendó comer mucha fruta, lo cual me pareció extraño, y le pregunté que si me la guardaba en el buche, como los pelícanos. Ahora que volví la comprendí, he comido de todo y a cada rato. Cuando voy al rancho donde nació mi madre, veo cómo la fruta se cae de los árboles y se descompone en la tierra. Manzanas, duraznos, membrillos, hay mucha variedad según la temporada. Mientras que en Barcelona cualquiera de esas frutas me costaría carísima, de mala calidad y sin sabor. Recuerdo a un español de Valencia que conocí en Dakar, me decía que ahí conoció el verdadero sabor del mango. Y luego dicen que somos pobres.

Tenemos todo, comida, recursos, potencial. Pero veo dos problemas principalmente: 1) la riqueza está mal distribuida, de ahí que la carestía que vivimos ahora no es una crisis, sino un robo -los movimientos de indignados en España lo explican muy bien (<http://www.acampadadebarcelona.org>). 2) No valoramos lo que tenemos. Lo cual no significa que el cambio dependa solo de nuestra voluntad, sin embargo, podríamos empezar por preguntarnos si las cosas que tienen valor para nosotros realmente nos hacen falta o son necesidades creadas por un sistema consumista del que formamos parte para hacer más ricos a los ricos, más pobres a los pobres, más contaminado al mundo con tanto desecho, tanto plástico y tanta chatarra. Por ejemplo, ¿por qué los mexicanos (y los africanos) preferimos la comida chatarra antes que la comida sabrosa y nutritiva que tenemos? Mucho me temo que no la queremos por puritito desprecio.

Recuerdo una estudiante estadounidense de ascendencia hispanoamericana, de intercambio en la universidad de Ghana, que se sorprendió mucho al ver que los

¹⁶ Es el título de una clásica película mexicana, se usa aquí como subtítulo a manera de ironía.

mismos libros que necesitaba para su carrera eran mucho más baratos ahí que en su país de origen, debido a las leyes del capitalismo salvaje que rigen al país más poderoso del mundo. Yo le sugería -y no era broma- que hiciéramos una campaña entre los estudiantes africanos para enviar libros a los pobres estudiantes norteamericanos que, de acuerdo a su propia experiencia, les era difícil adquirir. Comentario que le arrancó una carcajada a un profesor cubano de español que nos escuchaba, quien dijo: -¡Qué vergüenza!

Personalmente, no me parece vergonzoso, ni absurdo, ni ridículo, ni irónico. Me parece totalmente sensato. Sólo tenemos que cambiar de lógica, transformar nuestra manera de ver el mundo, dejar de engañarnos. Esa misma persona, en otra ocasión, estaba muy sorprendida porque los estudiantes de Guinea Ecuatorial hablaban español, y a la vez ofendida porque ellos intentaban hacerle ver las injusticias que cometía el gobierno de su país en contubernio con el dictador guineo-ecuatoriano, respecto a la corrupción y mala distribución de la riqueza obtenida con el petróleo en ese pequeño país africano, que por cierto fue colonia española hasta 1968. Nuestro desconocimiento de África forma parte de nuestro engaño.

No nos engañemos: no somos pobres, sino empobrecidos y engañados. Y la salida del marasmo y de la humillación está en la lucha contra el sistema neoliberal, que genera y orchestra la anomalía que pretende corregir. No está ni en su naturaleza ni en sus objetivos el aliviar a una mayoría (Traoré, 2002: 43).

Después de leer el libro "La violación del imaginario", de Aminata Traoré, lleno de citas como la anterior, miraba en Senegal cómo nos hemos creído el cuento de la pobreza. - La gente cree que es pobre - pensaba, - viven, piensan, actúan como pobres-. Puras pinches mentiras que nos tienen bien embrutecidos. He conocido gente aquí que se ha ido a trabajar a Estados Unidos, han sido explotados, humillados, tienen pesadillas relacionadas con el temor a ser deportados y aún así alaban la inteligencia para el desarrollo y el progreso del país vecino del norte. Me recuerda a los africanos que llegaban a España en patera, cuando fui voluntario en una asociación que los acogía, y se quedaban maravillados de ver tantas luces, edificios, anuncios espectaculares, y me decían: - Barcelona está

muy bien, África no.

Aquí es donde nos atoramos muchos de los que nos encontramos estos problemas. Pensamos que contradecirlos es incorrecto, en una actitud paternalista y sobreprotectora, aunque tampoco estamos de acuerdo con su planteamiento, así que nos encontramos en una encrucijada. Pero es una trampa. Para empezar, no son unos 'pobrecitos' a quienes hay que tener lástima, son adultos con quienes se puede dialogar, por otra parte, los argumentos que exponen no son esencialmente suyos, es decir, no nacimos con ellos, los aprendimos, y forman parte de una lógica engañosa que se ha vuelto dominante a base de negar verdades históricas y apalear a quien se atreva a amenazarla, esto es, la lógica del sistema. Parte de esa lógica es también vernos como diferentes. Africanos, europeos, americanos, mexicanos... Divide y vencerás. Tenemos más en común de lo que suponemos. Estamos todos metidos en el ajo, en esa lógica global. Lo que varía son sus manifestaciones locales. Por eso, quienes en este punto lean un desprecio por los países enriquecidos del norte, es que no pueden ver más allá de una lógica estática y esencialista, incapaz de comprender los problemas del mundo desde un entramado global.

Y con esto quiero llegar al problema de la inseguridad en México, que tanto está en boga actualmente. Este es un aspecto que me tenía desconcertado antes de venir, no sabía lo que me iba a encontrar, porque no es igual escuchar por teléfono que vivirlo, y si me creo todo lo que dicen en las noticias, mejor no vengo. ¡Hasta en las estaciones de radio en Ghana las escuchaba! Era un poco gracioso cuando llamaba a mi madre desde allá y, bajo el supuesto de que África es peligroso, me decía que me cuidara... desde México.

Extranjero en México

Me vine con la estrategia de mirar como si fuera extranjero, para descubrir todo como nuevo, sin que me estorbara lo viejo. Y ha funcionado. Es interesante que, al intentar reconstruir las memorias de mi vida en este espacio, escucho tantas versiones según con quien hable. No cabe duda de que cada quien recuerda lo que le resulta significativo y lo narra de acuerdo a sus interpretaciones.

Con todo el marco anteriormente descrito, quiero decir que, por ejemplo, los

problemas de inseguridad y narcotráfico no son problemas (solo) de México, sino del mundo. Estoy tentado a que, la próxima vez que alguien fuera de México me pregunte por los problemas derivados por el narcotráfico en este país, le preguntaré si consume drogas o conoce alguien que las use, aunque no estoy en contra de su consumo, es sólo por el hecho de resaltar que los problemas locales son más globales de lo que parece, o de lo que nos quieren hacer creer.

Extorsiones, corrupción, lucha armada por el tráfico de drogas ilegales, -las legales las trafican las farmacéuticas, las empresas tabacaleras y licoreras-. Y en un entorno así, es muy fácil que se pierda el valor de la vida y el respeto por los otros, de modo que resalta la precariedad de la vida (Butler, 2004), impera la necropolítica (Mbembe, 2003):

La cíclica y masiva destrucción humana es una experiencia que marca las pulsaciones del espacio político contemporáneo. Guerra, pobreza, marginalidad, violencia social, racismo, represión política son parte sustancial de las zonas de su manifestación. Su lógica operativa a menudo se construye a lo largo del eje de la confrontación que emerge del campo de fuerzas de los juegos de las formaciones históricas del imperio-colonia, la producción-distribución, el territorio-población desechable y la dominación-subordinación. La iteración de esta estructura —que podría definirse como la producción y regulación de la muerte— da motivos para creer que el paradigma político de la modernidad podría describirse a contrapelo de las definiciones filosóficas de soberanía, autonomía, subjetividad que preceden la tradición (y doctrina política) de la Ilustración. Nos enfrentamos a un fenómeno que podríamos denominar (si seguimos las teorizaciones de Giorgio Agamben y Achille Mbembe) como necropolítica o necropoder (Botey, 2009: 11).

En este sentido, nos parecemos a algunos países africanos, por ejemplo Nigeria (Achebe, 1983), famosa en África occidental por su auge económico en la región, como México en hispanoamérica, entre otras cosas en común, ambos son productores de petróleo, sobrepoblados, con mucha gente *tracalera* - en México se dice que el que no *transa* no avanza-, muchas mafias, y una industria del entretenimiento de jugosos dividendos: Nigeria produce y exporta películas, en tal

cantidad que su industria cinematográfica es conocida como Nollywood, con temáticas basadas en problemas amorosos, económicos, familiares, lo mismo que México con sus telenovelas rosas. Eso sí que es simplemente vergonzoso.

Por eso decía que tenemos más en común de lo que pensamos, y que todos estos problemas forman parte de una lógica donde impera la avaricia y el aprovecharse de los demás, una lógica capitalista que comenzó a gran escala con el tráfico de esclavos en cantidades industriales (Depelchin, 2010), que ha ido creciendo hasta convertirse en un monstruo que se alimenta de nuestro miedo y nuestra vergüenza (op cit, p. 95), temas de los que poco hablamos porque no son agradables, son verdades incómodas, pero hay que romper el silencio, si queremos salir del hoyo, al menos, por higiene mental (Diop, 2007: 12).

Con todo esto, afirmo mi tesis, acerca de las verdades incómodas de África, silenciadas por discursos dominantes, en este caso, de la academia, y particularmente de la psicología social. Lo cual me ha ayudado a comprender lo que está pasando en México, de modo que, a diferencia de hace unos años, ahora puedo ver este país desde otra perspectiva, éticamente en una relación más horizontal, y políticamente, como parte de un entramado histórico que, grosso modo, he tratado de plasmar en este trozo de vida.

Gratamente, veo que aplicando las mismas estrategias de empatía, performatividad y etnografía crítica que uso en África para romper con el clasismo, racismo y demás estereotipos, funcionan para entablar relaciones más auténticas con mis compatriotas. Con auténticas me refiero a evitar actuar desde una cosmovisión jerárquica, en su lugar, hablar de frente, de tú a tú, espontáneamente. Antes, solía hablar 'mexicano' con un cierto aire de falsedad en México y de vergüenza en España. Ahora, estoy convencido de que el conjunto de mexicanismos conforman un idioma, con su propia trayectoria y tan rico como cualquier otro, ya sea wolof, mandinga, serer, twi, ewe, creole, pidgin, slang, spanglish, p'urépecha, nahuatl, inglés, francés, catalán o castellano.

Estas actitudes me libran, afortunadamente, de la rígida postura mesiánica del portador del saber -como doctorando becario de Conacyt-, derivada de la falsa modestia tan común en el medio científico, que se acentúa por motivos coloniales

cuando se trata de los africanistas: *'La antropología africana debe de ser una de las pocas áreas donde la ramplonería llega a ser considerada un mérito (Barley, 1983: 22)'*. Aplicar estas ideas al entorno familiar, me permite transformar el rol de primogénito-varón propio de la matriz heteropatriarcal, en otra cosa más llevadera, para recordar con agrado que no soy -ni debo ser- el proveedor, ni el protector, ni la cabeza de la familia como "hombre de la casa". Pamplinas. Veo con agrado que mi familia, en muchos aspectos, está mejor que yo. Mi madre tiene casa, pareja estable y un ingreso asegurado para el resto de su vida, sin ser asalariada. Mi hermana y yo optamos por salir al mundo a aprender de las incertidumbres de la vida, como en su momento mucha gente mayor que nosotros hizo lo mismo a nuestra edad.

Tal vez es el momento de hacer una pausa. Agarrar aire para retomar el vuelo, si es que hay más. Volverme sedentario un rato, para cosechar lo sembrado. En los pocos días que he estado en Morelia, veo que estos años me han servido para adquirir mucha -pero mucha- experiencia de vida, lo que una querida amiga llama colmillo. No lo digo yo, sería muy pedante. Me lo decía un cuate de Barcelona, no me conoce mucho pero sí lo suficiente para hacerme ver que he aprendido mucho de esta experiencia y que he aplicado lo aprendido a mi vida, según sus propias palabras. Supongo que los años no pasan en vano, solo que no se da cuenta porque estamos inmersos en el día a día. Si en Senegal escribía que era más raro de lo que pensaba, aquí noto que he aprendido más de lo que creía. Más sabe el diablo por viejo...

Contaba mi apá el cuento de un hombre que era muy pobre y salió de su casa para buscar diamantes por el mundo, durante su búsqueda murió y no volvió. Al cabo de un tiempo descubrieron que en las paredes de su casa había diamantes enterrados y el hombre nunca se dio cuenta. He tenido que ir hasta Europa y África para aprender. No ha sido fácil, pero sí de gran provecho. Las lecciones son valiosas, aunque ha sido duro vivir cosas como volar a África sin boleto de regreso y enfermar de malaria en Ghana, pero asumí las experiencias como lecciones de vida. Y aquí estoy. Vivo, sano y de regreso. Además, si el paludismo y la malaria son lo mismo, mi abuelo materno también la padeció, aquí en Michoacán. Lo dicho, no somos tan diferentes.

En momentos me gana otra vez el deseo de salvar el mundo, sentirme el ombligo del universo, tener seguridad en el futuro y conocer todas las respuestas. Luego me tranquiliza recordar tanta gente de quien he aprendido lecciones contrarias a ese ímpetu desbordado, he visto con su ejemplo que todo se resuelve, en su momento y sin forzarlo. Por una cuestión de humildad me recuerdo que no hay respuestas absolutas, sino pasajeras, y cada una abre muchas preguntas más. Como cantaba el pícaro canta-autor mexicano Chava Flores: "Yo le suplico a usted, que si algo pregunté, si tiene la respuesta me la dé". Finalmente, todas estas lecciones de vida no son excepcionales. Hay mucha gente que las aprende sin desplazarse tanto. Yo solo fui un poco más terco.

Glosario

Tracalera: (Adjetivo, singular, femenino. Masculino = tracalero) Que hace trácalas, chapuzas, trampas.

Transar: (Verbo regular intransitivo) Timar, engañar para obtener un beneficio a costa de los demás.

Referencias

Achebe, Chinua (1983) *The trouble of Nigeria*. Oxford, Portsmouth NH (USA), Johannesburg: Heinemann Publishers (1984)

Barley, Nigel (1983) *El antropólogo inocente*. Barcelona: Anagrama (1989)

Botey, Mariana (2009) *Hacia una crítica de la razón sacrificial: Necropolítica y estética radical en México*. Des-bordes # 0.5 Junio 2009

Butler, Judith (2004) *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires, Barcelona, México: Paidós (2006)

Depelchin, Jaques (2010) *Por una recuperación de la historia africana. De África a Haití a Gaza*. Barcelona: Oozebap

Diop, Boubacar Boris (2007) *África más allá del espejo*. Barcelona: Oozebap

Mbembe, Achille (2003) "Necropolitics". *Public Culture* 15(1): 11–40. Duke

University Press

Traoré, Aminata (2002) *La violación del imaginario*. España: Sirius Comunicación Corporativa (2004)

Postdata. La tesis tras bambalinas.

Buenas tardes. Miembros del tribunal, profesores, profesoras, amigos, amigas, gracias por acompañarnos en este acto académico en el marco de la Psicología Social. En él, vamos a presentar un trabajo titulado “Geopolítica del conocimiento e intimidad entre hombres, un recorrido psicosocial / decolonial”.

A grandes rasgos, se trata de la narración de un viaje por el tiempo, a través de la psicología social, y el espacio, a través de la geopolítica del conocimiento, considerando que una psicología social crítica de la modernidad ha de ser también crítica de la colonialidad, su lado oculto.

El viaje por el tiempo hace escala en tres paradigmas que han surgido en la escena psicosocial, después de la crisis desencadenada por del cuestionamiento del conocimiento producido bajo la modernidad en las ciencias sociales, el socioconstruccionismo, el posthumanismo y la teoría queer (Iñiguez, 2005).

El viaje por el espacio remite a la dimensión geopolítica del conocimiento, es decir, el contexto geográfico y político donde se produce el conocimiento. En este caso, tomamos como referencia a África, un espacio geopolítico que ha participado activamente en la producción de conocimiento, cuyo reconocimiento hace tambalear la modernidad y también la postmodernidad (Gilroy, 1993).

Para unir ambas dimensiones del viaje, ponemos en diálogo los paradigmas psicosociales mencionados con tres paradigmas africanos: la filosofía del Ubuntu, la crítica africana al humanismo occidental y los aportes del feminismo africano.

El diálogo se realiza a través de tres categorías: el individuo, lo humano y el cuerpo, categorías que dan cuenta de la relación entre el saber y el ser, la relación del conocimiento con la eterna pregunta ¿quiénes somos?

Con base en esta relación, el trabajo se divide en dos partes: la colonialidad del saber y la colonialidad del ser. La primera de ellas enmarca los diálogos afropsicosociales y la segunda utiliza un ejemplo polémico, la intimidad entre hombres, en el contexto del debate sobre la homosexualidad en África, con la intención de dar cuenta de la relación entre colonialidad, conocimiento y

homofobia y, a la vez, encontrar alternativas a la expansión del tópico gay.

La inquietud por este tema surge a raíz de una mezcla de las ideas anteriormente presentadas, condensadas en un cuento escrito antes de comenzar el programa de doctorado, en una sesión del máster en Psicología Social. Lo cito a continuación porque ha servido como antecedente del trabajo que hoy nos ocupa.

“De príncipes azules y vidas color de rosa”

Manuel caminaba por las calles del pueblo, medio distraído, esa tarde en que todo se veía muy fresco y olía a lluvia, lo que le traía buenos recuerdos.

- Me gustan las aguas - pensaba,- todo se ve muy vivo.

Su mente comenzó a volar sobre los campos, las casas, los animales, la lluvia, el río al que iba cada semana con sus amigos, cuando de repente alguien interfirió en sus cavilaciones. Era una persona más o menos de su misma edad, alta pero delgada, con unos ojos que se parecían mucho al campo cuando se está metiendo el sol, algo muy extraño que Manuel nunca había visto.

- Oiga joven, ¿le puedo hacer unas preguntas? es para un proyecto muy importante - inquirió la persona extraña.

- Sí - respondió Manuel, más por educación que por comprender lo que estaba pasando, absorto en la situación tan inusual en la que se encontraba, continuó respondiendo por inercia algunos datos personales, hasta que escuchó algo que no comprendió.

- ¿Cómo se identifica sexualmente?

- ¿Qué? - dijo Manuel desconcertadamente.

- Quiero decir ¿cuál es su identidad sexual?

- No entiendo.

- Sí, sí, ¿es usted azul o rosa? - Agregó la persona entrevistadora, quien al notar la cara de incertidumbre del entrevistado añadió:

- Disculpe si mi pregunta le parece demasiado directa, intentaré matizarla un poco, o sea, ¿cómo le digo?... ¡ya sé! ¿es usted azul marino, azul cielo, azul

pastel, azul rey, azul celeste, azul turquesa, azul prusia, azul cian...?

La extraña pregunta seguía acumulando palabras raras que a Manuel le parecían como uno de los rezos que hacía su abuela. Al no haber respuesta alguna, la pregunta seguía su curso:

- Ah, entiendo, ¿se considera más bien rosa? ¿rosa suave? ¿rosa mexicano? ¿rosa neón? ¿rosa mística?...

En ese momento Manuel estaba casi seguro que se trataba de un rezo y preguntó:

- ¿Es una oración?

- No, no es una oración, es una interrogación. - Le respondió la persona demandante, que además de hacer proyectos de investigación también sabía mucho de gramática, y continuó interrogando con la última pizca de paciencia que le quedaba:

- ¿O prefiere enarbolar la bandera del arco iris?

Manuel seguía sin comprender, entendía algunas palabras pero no su combinación, por más que se empeñaba en decir algo solo podía observar la persona de tan extraños rasgos, quien a su vez, hizo una respiración muy honda, como tomando prestada un poco de la tranquilidad del entorno, entonces prosiguió a explicarle con otras palabras lo que le estaba preguntando.

Sin embargo, Manuel seguía atónito, sólo escuchaba palabras aisladas. ¿Sexo? ¿estereotipos? ¿colores? ¿diferencias? ¿igualdad? ¿cambios culturales? ¿género?...

- Pero el género es una tela - pensó Manuel, entonces sí pudo relacionar la tela con los colores, pero ¿qué tenía que ver eso con todo lo demás? Quizá tenía algo que ver con la ropa y se imaginó a sí mismo vestido de un solo color. La idea le pareció absurda.

Ante la seriedad del entrevistado, la persona extraña colmó su paciencia, tomó sus cosas y se retiró con un "gracias" muy cortante. Se fue con mucha molestia pensando hacia su interior acerca de la resistencia al cambio que hay entre la gente sobre todo cuando se trata de temas tan trascendentes.

Mientras tanto Manuel no daba crédito, - pero qué cosa más extraña me ha pasado - se decía - ¿cómo puede alguien ponerle un color a las personas?

Trataba de entender todo lo que le había explicado. No pudo. Ni siquiera las ovejas que cuidaba en su casa tenían un mismo color, mucho menos las personas. Más extraño le parecía que alguien pudiera hablar de colores con tantas palabras, si a él solo le habían enseñado en la escuela que los colores principales son 3 y que el arco iris tiene 7.

Convencido de que no iba a poder entender todo aquello porque después de todo él era un campesino, prosiguió su camino, contemplando los cielos sobre su cabeza, llenos de nubes y que se extendían hasta perderse en el horizonte y se juntaba con los cerros, sin saber dónde terminaban unos y comenzaban los otros, y en medio de todo la luz del sol radiante, despertando el brillo de los cultivos, que parecían una manta expandida por todos lados, interrumpida solo por las corrientes de agua que la nutrían, todo esto le hacía pensar también en los ojos de la persona que había conocido hacía unos momentos, que, aunque no haya entendido lo que decía debía ser algo importante, lo sabía porque en sus ojos había ese brillo que tienen las personas y los animales cuando están ilusionados, después de todo hablaba de un mundo mejor, cualquier cosa que eso signifique.

Este cuento sirvió como antecedente al trabajo presentado, porque su sencilla estructura permitió notar que, si bien su narrativa problematiza la sexualidad, hacía falta también problematizar la colonialidad, lo que se convirtió en una meta que marcara el rumbo del trabajo. Ese es el meollo del asunto, el tema central no es la sexualidad ni la masculinidad, lo que está en juego en la trama es la problematización del conocimiento, expresada en el encuentro entre los dos personajes.

El cuento, como recurso literario, es una alternativa a la producción del conocimiento científico. Después de todo, *'la psicología social no es más que un círculo de lectura (el resto es burocracia)'*, dice Pepe Morales (2005: 248) bajo la tesis de tornar literaria a la psicología social, porque a esta disciplina, añade, *'no le atraen las narraciones, sólo las analiza'* (p. viii). Su propuesta literaria es llevada

a la práctica en su tesis desde diversas teorías y estilos, aunque con *'dos grandes ausencias, la crítica literaria feminista y la poscolonial'* (p. iii-iv), como reconoce el mismo autor.

Sin embargo, al escapar a la lógica moderno / colonial del conocimiento, la literatura presenta una gran desventaja o, según se vea, una gran ventaja: es difícil de explicar. Es como intentar analizar un chiste y, al hacerlo, el chiste pierde toda su gracia. Retomando a Pepe: *'El humor se escapa a toda reflexión, la única manera de asirlo es la risa'* (p. 118).

Quizá por eso, el humor es un recurso utilizado en la crítica al conocimiento científico de corte objetivo y positivista. 'En la clase de modelo natural y el examen ginecológico que es la tecnociencia, la crítica halaga la comedia', dice la feminista de los estudios de la ciencia Dona Haraway (1997), y continúa:

'Me río, luego existo... implicándome. Me río, luego soy responsable y explicable. Esto es lo mejor que puedo hacer por los fundamentos morales en la línea tectónica e imperfecta que une lo sagrado, lo científico y lo cómico' (p. 212).

Haciendo eco del 'pienso, luego existo' cartesiano, ella da un giro hacia la comedia con un compromiso ético, donde lo sagrado, lo científico y lo cómico se unen a través de un giro, que bien podríamos llamar el giro cómico, el giro hilarante, el giro humorístico, el giro de la risa, el giro chusco, el giro jocoso, el giro socarrón, el giro del jolgorio, el giro pa' partirse.

Al vincular la risa con la narración del viaje que hoy nos reúne, recuerdo una popular guía de viajeros que, en su edición sobre África Occidental, recomienda incluir en el equipaje la capacidad de reírse de sí mismo, para evitar pasar un mal rato cuando los lugareños se rían del guiri (Lonely Planet, 2009: 672).

En el área de la antropología, esta sugerencia es tomada muy en serio por Barley (1983), el autor de "El antropólogo inocente", donde describe sus peripecias en el trabajo de campo en Camerún, con la intención de combatir *'la intolerable hipocresía típica de los representantes de la disciplina'* (p. 21), dice Barley de sus colegas, a quienes considera afectados por un *'engreimiento relamido que les impide ver que el mundo no está pendiente de sus palabras'* (p. 20).

Con esta motivación, su trabajo realiza una crítica al conocimiento científico cargada de sentido del humor, con episodios como el siguiente:

Había llegado el momento de recibir los últimos consejos. Mi familia más cercana, completamente ajena a la ciencia antropológica, lo único que sabía era que estaba lo suficientemente loco como para irme a unas tierras salvajes donde viviría en la jungla, constantemente amenazado por leones y serpientes, eso si tenía la suerte de escapar a la olla. Cuando estaba a punto de abandonar el país Dowayo me reconfortó oír de boca del jefe de mi aldea que con mucho gusto me acompañaría a mi aldea británica, pero que temía ir a un país donde siempre hacía frío, había bestias salvajes como los perros europeos de la misión y era sabido que abundaban los caníbales (p. 29).

Además de compartir este tipo de peripecias desde su experiencia como antropólogo, Barley nos proporciona una buena razón para elegir África como lugar de enunciación para contrarrestar la arrogancia científica: *'La antropología africana debe de ser una de las pocas áreas donde la ramplonería llega a ser considerada un mérito' (p. 22).*

De ahí que sus narraciones aluden constantemente a contradicciones y malentendidos en la comunicación con sus informantes, el cuestionamiento de sus propias concepciones y los cambios de vida que sufre al volver del trabajo de campo. Sin embargo, con todo y su alegre estilo literario, Barley mantiene una postura un tanto rígida, aunque bien intencionada, respecto a los 'otros'.

Por ejemplo, en las relaciones entre hombres, asume que *'las prácticas homosexuales son virtualmente desconocidas en África occidental, excepto ahí donde las han difundido los blancos'*, y enseguida aclara que *'los hombres tienen mucho más contacto físico entre sí de lo que se consideraría normal en nuestra cultura, pero dicho contacto no tiene connotaciones sexuales' (p. 160).*

A pesar de la breve mención de este tema, está claro que cuestionar la intimidad entre hombres no forma parte del objetivo de Barley, ni es propio de su momento. Sus etnocéntricas afirmaciones son prueba de ello, como puede comprenderse a partir de recientes trabajos sobre intimidad y homoerotismo.

Acerca de África, por ejemplo, podemos citar una clásica compilación de investigaciones sobre este tema en diversos puntos geográficos de este continente, realizada por Murray y Roscoe (1998), es destacable de esta obra la investigación de Kendall (1998), quien busca lesbianas en Lesotho y lo que encuentra son relaciones afectivas y eróticas de amistad entre mujeres, que le hacen cuestionar su concepción de ser lesbiana y su potencial liberador (p. 241).

Otro ejemplo, esta vez en el campo mexicano, es la investigación de Núñez (2007) que narra *'una intimidad afectiva y corporal entre hombres que cuestiona nuestras concepciones dominantes sobre lo que cuenta como "sexual", así como lo que cuenta como expresiones de "normalidad", "hombría", "heterosexualidad" o incluso queer'* (p. 138), dice este autor y de esta manera, cuestiona lo que el literalmente llama una *"narrativa práctica colonialista sobre la experiencia homoerótica" (presente dentro y fuera de México),'* definida por el mismo autor como aquella

que tiende a asumir el carácter más "desarrollado" de la identidad gay frente a otras formas de comprensión o identificación que son consideradas premodernas y, por lo tanto, atrasadas, inadecuadas, subdesarrolladas, no liberadoras, menos progresistas, en el clóset. Se trata de una concepción evolucionista y etnocéntrica de la homosexualidad, que es por completo inadecuada para entender la coexistencia de las diferentes formas de vivir los afectos y deseos entre personas del mismo sexo en los distintos países (p. 363-364).

Respecto a la cita anterior de Núñez, me permitiré citar un ejemplo. Hace algunos años me apunté a un curso de p'urépecha, la lengua de la región de donde soy oriundo. El profesor nos explicaba que su motivación por la enseñanza de esta lengua comenzó cuando le regalaron un libro sobre los p'urépechas en Alemania, donde estudiaba un posgrado en física. El se sorprendió tanto que desde ese momento se interesó por la investigación y la difusión de su cultura. Al volver a su hogar familiar, sus vecinos se mostraban intrigados por el nuevo interés del profesor, y preguntaban con curiosidad a su madre que si era verdad que él en lugar de ir para adelante iba para atrás.

Ir para adelante y para atrás, hace alusión a una cronología lineal de progreso, en la que el profesor va hacia atrás por interesarse en un saber considerado atrasado o primitivo, el de la lengua p'urépecha. Es una lógica moderna y colonial. Una lógica que se aplica también al conocimiento al tratar los productos intelectuales como nuevos modelos de automóvil, de acuerdo a la metáfora que utiliza Mignolo en "Capitalismo y Geopolítica del Conocimiento" (2001: 27).

En el trabajo presentado retomamos esta metáfora a través del prefijo 'post', utilizado en paradigmas ampliamente discutidos en la psicología social, y aludimos a la dimensión temporo-espacial del conocimiento, a través del vínculo entre colonialidad y modernidad, en lugar de considerarlas como hechos aislados. Ya que la colonialidad no es parte de un pasado lamentable, es parte del presente, quizá más presente de lo que estamos dispuestos a aceptar.

Podemos encontrar sus repercusiones éticas y políticas, por ejemplo, en el movimiento LGTBQ de España, descrito por Paco Vidarte (2007) en 'Ética marica', libro que nos dejó antes de partir, escrito a lo bestia y sin pulir su lenguaje para evitar *'hacer un tratado complicado, farragoso, ilegible, académico'*, dice Paco y explica sus motivos:

No he querido hacer teoría queer para especialistas. Paso de escribir un tocho sesudo que se le caiga de las manos a la gente y que a la postre no valga para nada. Para chuparnos las pollas cuatro listillas, dicho a lo bruto (p. 12).

Bajo esta advertencia, Paco se echa un rollo, por demás interesante y divertido, sobre los logros y retos del movimiento LGTBQ, en un tono audaz pero sin perder el sentido del humor, al grado que podríamos enlistarlo dentro del giro humorístico, porque utiliza la risa como un medio de identificación y solidaridad, como dice él mismo: *'Sería flipante que quien lea esto sonriera, se riera mucho, a carcajadas, que le hiciera mucho bien para la salud ver puestos en mis labios sus propios insultos, su ira, su indignación, su mal rollo'* (p. 13).

Entre las denuncias que hace Paco desde la indignación, destaca la desvinculación del movimiento LGTBQ con otras opresiones, por eso él apuesta por una ética marica que recupere

la solidaridad entre sí de los oprimidos, discriminados y perseguidos, evitando ponerse al servicio de éticas neoliberales criptorreligiosas heredadas en las que nos hemos criado y en la que se han forjado nuestros intereses de clase; y recuperar la solidaridad con otros que han sido y son igualmente oprimidos, discriminados y perseguidos por razones distintas de su opción sexual (p. 21).

Para ejemplificar sus ideas, cita el supuesto caso, que por ser hipotético no deja de ser común, de un insulto misógino, machista y lesbóforo que es respondido con un insulto xenóforo, homóforo y racista, para dar cuenta de lo fuerte que es recurrir a la exclusión, la discriminación y la opresión para luchar precisamente contra la exclusión, la discriminación y la opresión. El problema es que de esta manera *'se nutre el poder y el sistema de prejuicios, privilegios y valores que hacen existir la homofobia al lado de otras muchas formas de discriminación'*. No se trata tampoco de predicar la solidaridad cristiana, ni el heroísmo del sujeto autónomo, ni de ser buenos. Se trata de darnos cuenta, de tener las cosas claras, de poder explicarlas y difundirlas para que calen poco a poco entre más gente (p. 171-173).

Por lo anteriormente expuesto, el trabajo que hoy presentamos no busca señalar el racismo o la homofobia por separado, sino comprender cómo se relacionan. No se trata entonces de señalar quién es homofóbico o racista y quién no lo es. Se trata más bien de comprender que partimos ya de una base racista y sexista, porque vivimos en un mundo construido por el racismo y el sexismo, entre múltiples opresiones. Considerar a cada una de ellas por separado, incluso como variables independientes que se 'cruzan', significa perder el tiempo y, sobre todo, alimentar la matriz de opresiones, que se nutre de su mutua exclusión.

Por ello, en la primera parte del trabajo, apelamos a las críticas a la modernidad en psicología social, para incluir las críticas a la dimensión colonial del conocimiento, de esta manera buscamos ser congruentes con lo expuesto en esta presentación.

La segunda parte del trabajo presenta a manera de ejemplo dos cuentos con diferentes maneras de comprender la homosexualidad. El protagonista del primer

cuento viaja a un país de África Occidental y se sorprende de ver una manera íntima de relacionarse entre hombres, que le hace cuestionar su concepción de la homosexualidad.

En un trayecto inverso, el protagonista del segundo cuento está en espera de viajar a Europa como alternativa para poder vivir un estilo de vida homosexual.

Sin embargo, a diferencia de la primera parte, aquí no hay encuentro entre los personajes, las distintas narrativas permanecen incorporadas a sendos protagonistas en el contexto de la diferencia colonial Occidente-África, en espera de un incierto desenlace, que pretende dar cuenta de las tensiones entre la homogeneización de la categoría 'homosexual' y la alterización colonial respecto a África.

Estas tensiones son expresadas, por ejemplo, en la idea de que en África 'todavía' existe homofobia, premisa que apunta a una dimensión cronológica lineal y eurocéntrica, y por otra parte, la idea que la homosexualidad fue llevada a África por los occidentales, premisa que apunta a una dimensión geopolítica sin considerar su dimensión histórica.

Las historias presentadas, más que aludir al infructuoso y paradójico debate de la igualdad y la diferencia, tratan más bien de buscar equivalencias y paralelismos, porque como dice el escritor senegalés Boubacar Boris Diop (2006), la *'reflexión que solo sabe oscilar entre dos extremos no degenera solamente en alucinación, sino que termina cayendo en un agujero negro donde ya nada tiene sentido'* (p. 10).

Precisamente para evitar oscilar entre dos extremos, las dos partes del mentado escrito no se corresponden con la dualidad teoría / empiria, son más bien recorridos paralelos, aunque guardan una relación entre sí a través del eje temporo-espacial del conocimiento y de las categorías comunes de individuo, humano y cuerpo puestas en diálogo en los encuentros afro-psicosociales. Sin embargo, su lógica no es continua en un sentido lineal.

Es el caso también del anexo con fragmentos del diario de viaje, incluidos para dar cuenta del proceso de investigación, pero sobre todo, porque forman parte del mismo, de modo que podría considerarse como una tercera parte paralela a las

dos anteriores. Juntas, dan cuenta del vínculo entre la colonialidad del saber y del ser.

De modo que pueden leerse en orden indistinto e, incluso, en orden inverso. De esta manera se encontrará una lectura alternativa. Después de todo, se trata de un texto que, como todos, está en continuo movimiento, lo que se presenta es solo una instantánea, de un tiempo y de un lugar. Desde este movimiento, podrán apreciarse alternativas en la producción de conocimiento, que es, en todo caso, lo que buscamos.

Referencias

- Barley, N. (1983). *El antropólogo inocente*. Barcelona: Anagrama (1989).
- Gilroy, P. (1993). *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. London, New York: Verso.
- Haraway, D. J. (1997). *TestigoModesto@SegundoMilenio. HombreHembraConoceQncoraciónb: feminismo y tecnociencia*. Barcelona: Editorial UOC.
- Iñiguez, L. (2005). Nuevos debates, nuevas ideas y nuevas prácticas en la Psicología social de la era 'post-construccionista'. *Athenea Digital - Revista de pensamiento e investigación social*, (8). Recuperado a partir de <http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/235>
- Kendall. (1998). "When a woman loves a woman" in Lesotho: Love, Sex, and the (Western) construction of homophobia. En W. Roscoe & S. O. Murray (Eds.), *Boy-Wives and Female Husbands. Studies in African homosexuality* (págs. 223-241). New York: Palgrave Macmillan (2001).
- Lonely Planet. (2009). *West Africa*. Australia: Lonely Planet.
- Mignolo, W. (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

- Morales, J. (2005). *Teoría narrativa de la psicología social en el modo de ser literario*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.
- Murray, S. O., & Roscoe, W. (1998). *Boy-Wives and Female Husbands: Studies in African Homosexualities*. Palgrave Macmillan (2001).
- Núñez, G. (2007). *Masculinidad e intimidad: identidad, sexualidad y sida*. México: Porrúa.
- Robert, A. (2006). *África en auxilio de Occidente*. Barcelona: Icaria (2007).
- Vidarte, P. (2007). *Ética Marica*. Madrid: Egales.