

El pasado colonial como un problema no cerrado en la contemporaneidad. La descolonización mental como una posibilidad intercultural. El caso del *Museo Virtual de Lusofonia*

VÍTOR DE SOUSA¹

Traducción del portugués: Carlos Fernando Alvarado Duque

Artículo recibido el 13 de septiembre de 2019,
aprobado para su publicación el 27 de enero de 2020

Resumen

El pasado colonial sigue pesando mucho hoy en día, tanto en los antiguos países colonizadores como en los que han sido colonizados, haciendo hincapié en una visión occidental y unilateral de una narrativa que es diversa pero que subordina a los países que han sido auto-determinados durante años. Es un proceso que se relaciona con las mentalidades, por lo tanto es difícil y largo, de modo que aunque la *descolonización* se ha llevado a cabo en términos administrativos, no se ha correspondido con el nivel mental, lo que ha causado limitaciones y divisiones evidentes entre las partes. En este caso particular, encontramos los museos nacionales que narran las hazañas heroicas de Occidente, que blanquean la dinámica de los ex-colonizados cuyo papel se refiere al “otro” del proceso. Así, surge el debate sobre la necesidad de *descolonizar* los museos en un proceso que se encuentra en pleno desarrollo y que se hace sentir en relación con el concepto mismo de museo, en un intento de hacerlo más inclusivo, abierto a la sociedad para promover la ciudadanía, subrayando su corte intercultural. Esto implica un compromiso con la diversidad y la reformulación de los caminos de la memoria y las identidades forjadas en un momento que está fuera de la realidad. Y como es un proceso lento, la crítica poscolonial todavía lucha hoy por una visión distante del etnocentrismo europeo. En este

1 Nacionalidade portuguesa, investigador contratado pelo CECS-Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade (Universidade do Minho, Braga-Portugal), com financiamento da FCT-Fundação para a Ciência e a Tecnologia (Governo de Portugal). É Doutor em Ciências da Comunicação (Comunicação Intercultural). A investigação foi desenvolvida no quadro do Projeto “culturespast&present - Memories, cultures and identities: how the past weights on the present-day intercultural relations in Mozambique and Portugal?” (FCT/Aga Khan) e do Museu Virtual da Lusofonia. Correo electrónico: vitordesousa@gmail.com vitordesousa@ics.uminho.pt

artículo se propone un enfoque de *Lusofonía* como posibilidad intercultural, transcultural, crítica e inclusiva, en contraposición a la globalización cosmopolita, subrayando el *Museo Virtual de Lusofonía* como un espacio nacido de la nada, ya *descolonizado*, y destinado al desarrollo intercultural.

Palabras clave: Interculturalidad; Descolonización mental; Lusofonía; Museo Virtual de Lusofonía; Diversidad.

1. Introducción

El pasado colonial sigue siendo problemático hoy en día, ya que es un tema que no está cerrado y en el que la fuerza de las ideologías podría alterar profundamente o, incluso, invertir las formas en que se invoca (Vecchi, 2018). Como dice Margarida Calafate Ribeiro (2016), no se trata solamente de *descolonizar* el lenguaje de los grandes relatos europeos, como pedía Edward Said, sino también de *descolonizar* a los pueblos, *descolonizar* al descolonizador y su imagen, y *descolonizar* al descolonizado y su imagen, dirimiendo los resentimientos, los sentidos de superioridad y/o inferioridad, así como los imaginarios ideológicos.

La visión del mundo sigue formando parte de una lógica occidental, aunque las antiguas colonias, que estaban bajo el yugo de muchos países europeos, han sido durante mucho tiempo parte de países autodeterminados. Pero sigue prevaleciendo el punto de vista occidental, en particular en lo que respecta a la musealización que refleja una historia de superioridad europea sobre un “otro” previamente colonizado. Por ello, el debate sobre la *descolonización* de los museos está en el orden del día, al igual que el propio concepto de museo, en un intento de abrirlos a la sociedad, de reescribirlos siempre que sea posible en lo que respecta a las narraciones que ponen de relieve, haciéndolos más democráticos, y enfatizando la promoción de la ciudadanía.

Este artículo presenta el *Museo Virtual de Lusofonía* como un ejemplo basado en la *descolonización* mental que puede hacer una importante contribución a una perspectiva intercultural.

2. La interculturalidad como alternativa a la globalización cosmopolita

2.1 Memoria, historia, presentismo y anacronismo

Es con el desarrollo de los Estudios Culturales que las teorías sobre la identidad y la cultura se han hecho añicos. Stuart Hall (2000), por ejemplo, señala que la crisis de identidad forma parte de un proceso más amplio de cambio que sacude los marcos de referencia que dieron estabilidad a los individuos en el mundo social. Homi Bhabha (1998) también puso en tela de juicio el esencialismo de las categorías, a saber, en la definición del espacio de la cultura como un lugar periférico y secundario que hace que todo el sistema se reconsidere. O, como ya nos había recordado Lévi-Strauss (1977), la fe en la identidad como reflejo de un estado

de civilización delimitado en un corto espacio de tiempo. Lo que hizo, según Claude Dubar (2011), de una identidad definida a una identidad no típica.

En el ensayo *Future Past: contribution to the semantics of historical times* (1979), Reinhart Koselleck (2006) fue pionero en las referencias a la aceleración del tiempo en el contexto de la historia; teorizó su abreviación y aceleración (que integra las tres instancias de la temporalidad -pasado, presente y futuro-) como una de las características centrales de la modernidad, utilizando los conceptos de “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativa”. La sensación de pérdida de historicidad en ciertos momentos, o en el marco de ciertas visiones del mundo que aparecen en la historia -cuyo surgimiento se asocia al posmodernismo-, pueden tener una explicación plausible a partir de estos conceptos de Koselleck. Más recientemente, Byung-Chul Han, en *The Scent of Time* (2016), sostiene que la vida contemporánea está dominada por una disincronía que no es más que la atomización del tiempo sin dirección, orden o conclusión que le impide durar y que significa que cada instante es igual a cualquier otro.

Como señala François Hartog (2003), existe el riesgo de que todo lo que es historia se comprima en la historia contemporánea -que él mismo tipificó en el concepto de “presentismo”-, como sucede en la contemporaneidad. El “...régimen moderno de historicidad (se habría roto alrededor de 1989 con la idea de) [...] el fin de la historia (de Francis Fukuyama) [...], seguramente una censura del tiempo” (p. 188), lo que deja atrás las ideas de Koselleck sobre la tendencia de la modernidad a alejarse de la experiencia y la expectativa, que se configuran como “...los principales rasgos de este presente multiforme y multívoco: un presente monstruoso. Es al mismo tiempo todo (solo el presente) y casi nada (la tiranía de lo inmediato)” (Hartog, 2003, p. 259). Esto significa que la simultaneidad habrá sido responsable de un nuevo régimen de historicidad, una especie de presente continuo, caracterizado por la aceleración y en el cual el hoy y el ayer se muestran de manera perturbadora.

En este marco, Enzo Traverso (en *Observing Memories*, 2018) subraya la urgencia de liberar el presentismo de su jaula -como si se produjera un mundo encerrado en el presente sin capacidad de mirar al futuro- acomodando los recuerdos existentes. Y, a diferencia de lo que ocurre en el caso de las dictaduras, sostiene que “...un Estado democrático no debe establecer una visión oficial del pasado, (teniendo el deber) [...] de reconocer sus propias responsabilidades” (s.p.). En una sociedad neoliberal, el pasado se cosifica y la memoria se convierte en un elemento de consumo moldeado y difundido por la industria cultural. Traverso también afirma que la política de la memoria (museos y conmemoraciones) está sujeta a los mismos criterios de reificación (que incluyen la rentabilidad, la cobertura mediática, la adaptación a los gustos predominantes).

Se hace necesario, por lo tanto, reflexionar sobre temas como la cultura y la identidad, “...comenzando por liberarnos del simulacro mismo -corporativo, pseudo-institucional y autoritario- que es una especie de reja. De una historia que permita sumergirse en el pasado, empezando por el largo tiempo” (Curto, 2018, s. p.), que nos aleje de un tipo de presentismo superficial, que no atienda a las diferentes texturas temporales y que pueda subrayar el papel de la historia. Una historia que nos permita saber, con el estudio del pasado humano, que nada comenzó hoy (Pimentel, 2017; Curto, 2018). Y, además, aunque el contenido del discurso

historiográfico pueda ser políticamente irrelevante, hay que tener en cuenta que el discurso histórico se asume como un acto político. Como señala António Hespanha (1991), cuando se dedica a describir las múltiples formas de “pulverización” de la verdad, la moral, la conciencia, el ser humano, “el historiador se describe a sí mismo y a su discurso como herido por esa misma pulverización” y rechaza así todo cientifismo o esencialismo, poniendo en discusión todo lo que escribe. De esta manera, “...está dando lugar a nuevas alternativas de organización social, política y cultural” (p. 20).

Sobre la relación entre la historia y la memoria, Maurice Halbwachs dice que “...comienza solo en el punto donde termina la tradición, cuando la memoria social se borra o se descompone. Mientras quede un recuerdo, es inútil fijarlo por escrito” (1990, p. 80). Esta es una idea compartida por Pierre Nora, aunque este historiador observa que la memoria se ha convertido en un objeto de la historia, por lo que es equivalente a la historia misma. Señala que el proceso de aceleración de la historia, resultante de la masificación mediatizada de la sociedad, ha puesto fin a la tradición de la memoria como consecuencia del cambio radical de la práctica en lo que respecta a los archivos, que ya no tienen una visión crítica, sino que sirven únicamente para uso instrumental, contrariamente a la “memoria viva”. En este sentido, se refiere a la cristalización de formas de memoria, incluso considerándolas como “recuerdos protésicos”, que reemplazan la experiencia vivida (Nora, 1989). Por su parte, Luciana Soutelo concluye que el presentismo y la memoria protésica “...son las claves para comprender la cultura de la memoria a finales del siglo XX” (Soutelo, 2015, p. 25).

Al presentismo se puede añadir el anacronismo que se opone a la cronología y consiste en el desajuste y la falta de correspondencia entre las particularidades de las distintas épocas, consistente en el error de atribuir a una época lo que pertenece a otra, porque se deriva de un error en la fecha de los acontecimientos.

El historiador Rui Tavares destaca la memoria como la más elemental de todas las características primarias de la personalidad, tipificándola como: “...la infraestructura de nuestro edificio como especie capaz de organizarse políticamente (y la) piedra angular de la civilización humana” (2019, p. 40). Y aunque nuestra memoria (colectiva o individual) es imperfecta, fragmentaria y moldeable, “...es nuestra principal moneda, por supuesto, en la política” (p. 40). Es en este marco que los líderes autoritarios construyen su poder sobre la memoria, al imponer a su pueblo el recuerdo de las humillaciones pasadas, para que las víctimas construyan verdugos. El hecho es que cuando recordamos, creamos una ficción sobre nuestro pasado. La memoria es selectiva, compleja y, sobre todo, pensar en la historia implica disociarla de la mirada del sentido común, que es lineal, y reclama retroactividad en su significado. Como observó Hegel, en lugar de la declaración básica -presente, pasado y futuro- las representaciones de la realidad son dialécticas y, por lo tanto, retroactivas, funcionando la mayoría de las veces de manera contradictoria.

La memoria colectiva tampoco es acumulativa, lineal y espontánea, como explican Francisco Bettencourt y Ramada Curto (1991), lo que puede observarse a través de ejemplos que muestran cómo se libran luchas simbólicas en torno a la designación de calles, plazas y obras públicas, tras la colocación, el mantenimiento y la sustitución de imágenes conne-

morativas o en relación con hechos, figuras, fechas históricas y memorables. Y, en tiempos contemporáneos, con el mantenimiento del recorte de musealización utilizado en la época del colonialismo occidental.

No es casualidad que un dicho africano refiera que “...la memoria va al bosque a buscar madera y trae de allí la madera que quiere”, lo cual significa que cada uno de nosotros está hecho de fragmentos, y nuestra identidad es una suma de recuerdos superpuestos. Sanjay Subrahmanyam rechaza la idea de que la principal función del historiador sea recordar, ya que la obra se desarrolla de forma contraria a la dinámica de la fe en la memoria, incluso yendo en contra de ella, ya que resulta ser falsa (Meireles, 2016). Pero, volviendo a Rui Tavares (2019), el historiador subraya que la pregunta que debemos hacernos es qué tipo de relación honesta e históricamente rigurosa deben tener las democracias con la memoria individual y colectiva para construir mejor el futuro.

Irene Pimentel señala que cuando Paul Ricoeur establece un vínculo necesario entre la memoria y la historia, admite que el estudio histórico pone en escena el trabajo de la memoria. Sin embargo, se trata de un proceso contradictorio, “...porque selecciona y transforma las experiencias anteriores para adaptarlas a los nuevos usos, y olvida las prácticas, la única manera de dar paso al presente” (2013, s. p.). El propio Paul Ricoeur, en su libro *Memory, History and Forgetfulness* (2000), confirma la inseparabilidad entre la memoria y el olvido, por lo cual señala que este último adopta una forma negativa y otra positiva. Por un lado, existe una forma negativa de olvido, irreversible y destructiva, que en la historia corresponde a la pérdida de documentos y a la ausencia de fuentes, y contribuye a una memoria patológica. Dos actitudes negativas diferentes contribuyen a su desarrollo: “insuficiencia”, que se debe a una actitud de fuga y negación de los momentos traumáticos del pasado, a través de la cual se está condenado paradójicamente e incesantemente a revivirlo. Esta incesante, dolorosa y traumática reminiscencia, a través de un “exceso de memoria”, es la otra actitud negativa. Por otra parte, existe una forma positiva de olvido que Ricoeur ha designado como olvido de “reserva” que, al levantarse “contra el olvido destructivo”, tiene la capacidad de “preservar” (Ricoeur, 2000). Así, Irene Pimentel observa que la historia es una doble obra de recuerdo y luto: “Al dar una «tumba» a los muertos y una materialidad a la muerte, crea simultáneamente la categoría de «estar en deuda», que asegura el vínculo entre el futuro y el pasado, y representa la relación entre las generaciones” (2013, s. p.).

En este sentido, no considerar las diferencias entre las historias coloniales y los procesos de colonización puede llevar a imponer a un pueblo la narrativa poscolonial de otro, haciendo así a este pueblo aún más invisible, como señala Ana Paula Ferreira (2007). En *Postcolonial Melancolía* (2004), Paul Gilroy señaló, de manera poco ortodoxa y provocadora que, para negar el efecto continuo del colonialismo y el imperialismo en la vida política contemporánea, la sentencia de muerte para una sociedad multicultural fue decretada por todas las partes. Este libro adapta el concepto de melancolía de Freud y lo aplica no al sufrimiento individual, sino a la patología social de la política neo-imperialista. Las reacciones melancólicas que obstaculizaron el proceso de trabajo con el legado del colonialismo están implicadas no solo en la hostilidad y la violencia dirigida contra los negros, los inmigrantes o los extranjeros, sino en la incapacidad de valorar la multiculturalidad común e indisciplinada que evolucionó orgáni-

camente y pasó desapercibida en las zonas urbanas. Basándose en las discusiones seminales sobre la raza iniciadas por Frantz Fanon, W. E. B. DuBois y George Orwell, Gilroy crea un sutil argumento con implicaciones de gran alcance en el que, al final, la melancolía poscolonial va más allá de la idea de mera tolerancia al proponer que es posible celebrar el multiculturalismo y vivir con la alteridad sin volverse ansioso, temeroso o violento.

2.2. Occidente, musealización, superioridad cultural e interculturalidad

La idea de la superioridad de las culturas es obsoleta, ya que implica una visión jerárquica entre las culturas superiores e inferiores. Y, como dice Wayne Modest, experto en cultura material, en una entrevista (Canelas, 2019), nuestro mundo está hecho de una maravillosa pluralidad, siendo un error pensar que la diferencia puede constituir una amenaza. Sin embargo, lo que se observa hoy en día en Europa es un crecimiento de los partidos y movimientos de extrema derecha en los que se está incrementando la difusión de discursos contra el multiculturalismo, basados en un pasado histórico “heroico” y resultante de los imperios coloniales. El historiador Francisco Bethencourt (2019) subraya el giro a la derecha del eje de la política internacional. La izquierda, ante la crisis del estado social, ha tardado en abrirse camino en el mundo posterior a la Unión Soviética y, además, la inmigración no europea ha servido de chivo expiatorio para el renacimiento de la extrema derecha. Concluye que “...la identidad y la autoctonía son dos nociones arbitrarias y esencialistas en esta trama política que asola a Europa en la pérdida demográfica” (2019, p. 6).

Y todo ello ocurre a pesar de que el discurso oficial de la Unión Europea se basa en una lógica intercultural, que se distingue claramente del multiculturalismo, que únicamente presupone la coexistencia de dos culturas estratificadas y jerarquizadas (Lacerda, 2016). De hecho, como señalan Rosa Cabecinhas y Luís Cunha (2008), la interculturalidad debe considerarse como un proceso, lo que significa que en él participan varias personas con diversas desigualdades, y se hace importante comprender “...que los lugares que habitamos y las fronteras que nos separan son realidades en gran medida inamovibles, por lo que trascienden cualquier retórica multicultural” (p. 7). Sin embargo, el diálogo tan en boga con el “otro” casi se resume a una dimensión folclórica, aunque abrirse al “otro” signifique “transformación recíproca”, ya que en todo este proceso se espera que exista una asimetría basada en la idea de que “el otro debe pensar como nosotros, porque nosotros pensamos mejor” (Cabecinhas & Cunha, 2008, p. 9).

En este contexto, la política de musealización, en particular en Europa y los Estados Unidos de América, se cuestiona críticamente por insistir en pautas centradas en la zona geográfica de la infraestructura, subordinando otras partes integrantes del proceso; deja, así, de lado una perspectiva intercultural. Nos referimos al período colonial de varios países y a la forma en que se representa la vida en la sociedad en ese momento. La mayoría de los museos son un producto colonial que no se ha actualizado con el tiempo, que muestran una supuesta superioridad occidental sobre los pueblos ex-colonizados, contradiciendo la idea en la que se basaban, que los ve como plataformas para la educación cívica, sustentada en una cultura

material significativa, y que deberían ser proyectos de reflexión sobre el patrimonio, la historia y la civilización.

La revisión de los discursos de los museos es un debate que se viene desarrollando desde hace décadas, extendiéndose últimamente a la esfera pública con opiniones/posiciones muy diferentes. Hay quienes defienden, como es el caso del director del Museo Nacional de Arte Antigo (Portugal), Joaquim Caetano, la lógica que ha estado vigente hasta hoy, no previendo cambios significativos: “Puedo democratizar el acceso al pasado en un museo, pero no puedo democratizar el pasado” (Caetano, 2019, p. 23); hay quienes sostienen que los museos no podrán integrar una dinámica crítica sin que, en primer lugar, ellos mismos se configuren como agentes del conocimiento científico, cumpliendo su principal misión al servicio de la sociedad, como es el caso del director del *Museo Nacional de Etnología* (Portugal), Paulo Costa, quien sostiene que es debido “...asegurar la salvaguardia de las colecciones que constituyen el patrimonio de toda la sociedad y que sustentan (su) existencia como garante de la preservación del patrimonio y la memoria de la sociedad” (Costa, 2019, p. 23); o, alternatively, considerar lo que hace que los museos cambien su forma de comunicación, en el sentido de “...comprender mejor la sociedad e imaginar el futuro” (Vlanchou, 2019, p. 23), como defiende Mara Vlanchou, museóloga y directora ejecutiva de la *Asociación Portuguesa Acceso a la Cultura*. Una perspectiva que se basa en la idea de que un museo no puede encerrarse en sí mismo, sino que debe estar abierto a la sociedad, aunque el patrón de comportamiento de los profesionales de estos indique una dirección contraria, resultado de un pensamiento sostenido por la idea de que preservar y estudiar está por encima de todo (Vlanchou, 2019).

En el mismo sentido, Chris Whitehead, profesor de museología de la Universidad de Newcastle (Inglaterra), dice que los museos nacionales tienen que saber hablar de hoy si quieren seguir siendo relevantes. Esto para aprender a lidiar con el pasado, sin importar lo incómodo que pueda ser. Un ejemplo que da es la asociación de la historia de un imperio colonial con una sociedad contemporánea y multicultural, que trata de explicar las tensiones que existen en ella a partir de ahí. Para que los museos nacionales sigan siendo relevantes debe, por un lado, garantizarse un equilibrio entre la enunciación de la identidad y, por el otro, permitir hacer la crítica sin complicaciones. “Hay muchas maneras de ver la historia como una experiencia que es dura, que es difícil, como parte de la identidad de las naciones; hay que hacerlo si lo que contamos de nosotros mismos es para estar cerca de lo que realmente ocurrió” (Canelas, 2016, s. p.).

Este debate tiende a actualizarse con frecuencia, como vemos en la entrevista que Wayne Modest concedió al periódico *Público*, en la que defiende la existencia de museos más inclusivos y más actores en el debate público, teniendo en cuenta que la historia debe ser contada “...de una manera menos simplista en la que los «héroes» también pueden ser «villanos»” (Canelas, 2019, pág. 16), suponiendo que solo a partir de la admisión de culpabilidad por la colonización se puede permitir una revisión de la función social de los museos, en la que los profesionales del sector piensen también fuera de sus propias instituciones.

Así, se suele decir que el primer paso en un debate serio sobre la *descolonización* del discurso sobre los museos es el reconocimiento de las responsabilidades (la palabra que se suele

utilizar es “culpa”) en el proceso de colonización propiamente dicho, idea que comparte Chris Whitehead (Canelas, 2019). Modest señala que “...los museos deben reconocer primero que estuvieron involucrados en este proceso de dominación”, y explica que utiliza la palabra “culpa”, aunque no ve ningún problema en utilizar otra: “responsabilidad”. Sin este reconocimiento, dice que no sabe qué trabajo se puede hacer en los museos para promover el cambio, incluso teniendo en cuenta que la mayoría de ellos dependen del poder político vigente, siendo éste el que determina los cambios (Canelas, 2019).

No es casualidad que el ICOM (*Consejo Internacional de Museos*), la mayor organización internacional de museos, debatiera el tema en una asamblea celebrada en la primera semana de septiembre de 2019 en Kyoto (Japón), y que se cuestionara la redefinición del concepto del propio museo. La definición vigente en el ICOM establece que “...el museo es una institución permanente, sin fines de lucro, al servicio de la sociedad y su desarrollo, abierta al público, que adquiere, conserva, investiga, comunica y expone el patrimonio material e inmaterial de la humanidad y su entorno para su educación, estudio y deleite” (Canelas, 2019, p. 22).

El ICOM ha justificado la necesidad de cambio subrayando que este concepto “... no refleja ni expresa adecuadamente las complejidades del siglo XXI, ni las responsabilidades y compromisos actuales de los museos”, que deben responder urgentemente a la diversidad social y llegar a todos los públicos. En la enmienda propuesta, los museos se definen como:

...espacios democráticos, inclusivos y polifónicos para el diálogo crítico sobre el pasado y el futuro (mientras sigan) [...] reconociendo y abordando los conflictos y desafíos del presente. (También incluyen expresiones como) la desigualdad humana, la justicia social y la igualdad mundial (al tiempo que subrayan que los museos), [...] trabajan en asociación activa con y para las diversas comunidades para reunir, preservar, investigar, interpretar, exhibir y mejorar diversos entendimientos del mundo (Canelas, 2019, p. 22).

Es un debate que no está cerrado y que promete controversia, como puede verse en la posición de Luís Raposo, líder de *ICOM-Europa*, quien ya ha señalado que la nueva definición está “cargada de activismo e ideología”, reflejando “agendas” que quieren mantener en el orden del día cuestiones como la integración de las minorías, los efectos del colonialismo o la igualdad de género. Temas que deben ser discutidos, subraya el arqueólogo, pero sin hipotecar “...las funciones originales y principales de los museos” (Canelas, 2019), vinculadas a la preservación, estudio y difusión de sus colecciones.

La economista senegalesa Felwine Sarr, coautora del informe sobre *La restitución de las obras de arte africanas* presentado en 2018 al presidente de la República Francesa, Emmanuel Macron, reflexiona en *Le Monde* sobre la transmisión de la memoria cultural y una nueva ética basada en el respeto mutuo entre África y Occidente. Señala que en Europa los museos son los herederos de las oficinas de curiosidades, siendo pensados como el lugar donde se privilegia un grupo y se enuncia su identidad a través de los objetos, siendo desde el principio “un museo del «nosotros»” (Sarr, 2019, s. p.). A esto le siguió el momento de las conquistas coloniales, cuando París, por ejemplo, se consideró el centro del universo y decidió que todas las bellezas del mundo deberían estar allí. Durante el período colonial se crearon museos

etnográficos, lo que produjo un discurso estereotipado sobre los demás, por lo que Felwine Sarr se pregunta si sus funciones primarias no se vieron comprometidas por la obsolescencia. Por ello, pregunta si no es necesario repensar radicalmente las funciones de tal lugar y acabar con la categoría de “etnográfico” renovando sus perspectivas (Sarr, 2019).

Hay algunos museos que se están integrando en sus procesos dinámicos de *descolonización*, especialmente con las comunidades pero, como se pregunta Wayne Modest, ¿qué significa y quién tiene el conocimiento adecuado en todo esto? Además, interroga, cómo se pueden abrir las colecciones a las personas de los países de los que proceden los objetos expuestos (Canelas, 2019, 23 de agosto). Modest recuerda que lo que impide a los museos tener una política de contenidos más seria, en relación con el tema de la *descolonización*, proviene de una fuerte creencia en los sistemas existentes para salvaguardar el patrimonio, “...en la forma en que nos dicen que las cosas tienen que ser preservadas, inventariadas, estudiadas” (Canelas, 2019, p. 18). Sin embargo, demuestra que los museos y sus conservadores han hecho un trabajo importante, aunque no son muy creativos al imaginar otros futuros para sus colecciones.

El hecho es que, en la mayoría de los museos, parece haber un consenso de opinión en cuanto a que los objetos expuestos pertenecen a blancos europeos, aunque esto no es del todo cierto. Sin embargo, la lógica dominante, según Wayne Modest, muestra que “...muchos museos europeos se ven a sí mismos como espacios cívicos, pero para ellos los ciudadanos europeos siguen siendo los blancos, lo que no es distinto de decir que los europeos no blancos son ciudadanos de segunda clase” (Canelas, 2019, p. 18). Se ponen de relieve las prácticas coloniales que excluyen a muchas personas. Los errores de hoy no tienen por qué continuar en el futuro, como es el caso de ciertos museos etnológicos que están diseñados desde la perspectiva de un “nosotros” y un “ellos”. En este sentido, la descolonización de los museos permite “...desmantelar la estructura existente y hacerlo de manera diferente, sobre la base de un marco de pensamiento y una estrategia diferentes a los del pasado” (Canelas, 2019, p. 19). O, como señala el historiador António Camões Gouveia, en una conversación dirigida por Marta Lança publicada en *El Portal de Buala*, “...lo que existe en los museos y archivos se puede decir de otra manera” (Lança, 2019). En este contexto, un enfoque transhistórico podría ser una reunión:

...entre lo viejo y lo nuevo, objetos del pasado y del presente, vinculando patrimonio y tradición, arte contemporáneo y cuestiones sociales; (ya que) los nuevos enfoques de nuestros supuestos históricos son espacios que nos permiten reavivar las interpretaciones de los objetos individuales en relación con sus contextos y narraciones; (permitiéndonos corregir) la mirada histórica y todavía atormentada por el archivo colonial (Lance, 2019, s. p.).

Achile Mbembe, uno de los intelectuales más reconocidos de África, se muestra más radical en un artículo de opinión en *Le Monde*, argumentando que (para) aquellos que “han perdido el grueso de su creación”, el punto de partida de la reflexión no debería ser el museo, “sino lo que más bien deberíamos llamar el anti-museo” (Mbembe, 2019, s. p.). Sería prudente que los africanos (ex colonizados, que vieron sus artefactos expuestos en los museos occidentales por los países ex colonizadores) aprendieran a vivir con la pérdida, lo que no significa que “lo

que les fue robado” no tenga precio y que no se les pueda devolver nunca y signifique ceder al derrotismo. Por eso sostiene que uno de los retos de este debate es saber “...cómo salir del corsé de una historia de derrota y aprender de nuevo cómo ganar (y) cómo crear las condiciones para que los saboteadores de ayer aprendan a decir la verdad sobre las ganancias fraudulentas de las que son beneficiarios hoy en día” (Mbembe, 2019, s. p.). Para Mbembe, “...esta deuda de verdad es la deuda más urgente que occidente debe pagar a la humanidad, y no sólo a África (que es la base), sin la cual no habrá una verdadera restitución ni reparación que valga la pena” (2019, p. s.). En este sentido, aboga por que este debate sea una ocasión para ver que se está produciendo un nuevo ciclo de crítica y reinención de la institución museológica.

2.3 El caso del *Museo Virtual del Lusófono*

La lusofonía se entiende aquí como una visión poscolonial que surge de la colonización portuguesa en relación con países ahora autodeterminados (Angola, Brasil, Cabo Verde, Guinea-Bissau, Mozambique, Santo Tomé y Príncipe y Timor Oriental). A pesar de los conceptos erróneos, no lo comprendemos en una dinámica lusocéntrica ya que no tiene el yugo de la “portugalidad” pesando sobre sus hombros, como lo hizo en el período colonial. Es un término inscrito en el ámbito cultural, aunque sea necesario un ejercicio para desmontar sus malentendidos:

i) cuando se refiere a una centralidad portuguesa; ii) cuando promueve la reconstrucción de las narrativas del antiguo imperio portugués; iii) cuando se basa en el luso-tropicalismo apropiado por el Estado Novo y la idea de «dulce colonización»; iv) o cuando se basa en el relato de una historia de resentimiento en ambos lados de la colonización (Martins, 2014).

Para que la lusofonía no se convierta en una “lusotopía” (Cahen, 2013) o en una “lusofonía” (Couto, 2009), es urgente imaginarla *descolonizando* las mentes de sus protagonistas (Thiong’o, 1986; 2017).

Es a partir de este concepto que surge, en 2016, el *Museo Virtual de la Lusofonía*, promovido por el CECS (*Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade* de la Universidad de Minho, Braga - Portugal), como parte de su proyecto estratégico financiado por la FCT (*Fundação para a Ciência e a Tecnologia* del Gobierno de Portugal), aprovechando el hecho de que el portugués es el cuarto idioma más hablado en el mundo, siendo utilizado por más de 260 millones de personas. Según las proyecciones de las Naciones Unidas, en 2050 habrá cerca de 400 millones de lusohablantes, cifra que crecerá hasta los 500 millones a finales de siglo (Reto, Machado & Esperança, 2016). (Ver figura 1).

Por otra parte, el portugués es el tercer idioma más utilizado en el mundo en la Internet, hecho que lo valora en el contexto de las nuevas tecnologías del presente y del futuro. Estos datos han pesado en el diseño del *Museo Virtual de la Lusofonía* como plataforma virtual, aprovechando el impulso que la digitalización permite en el encuentro de culturas en el marco de la Lusofonía; con ello desarrolla una visión centrada en la promoción de la interculturalidad, habiendo surgido por tanto ya de forma *descolonizada* y en línea con la definición de museo propuesta por el ICOM. (Ver figura 2).

Figura 1.
Progresión comparativa del idioma portugués con otros idiomas.
Aumento del número de hablantes nativos por año



Fonte: Novo Atlas da Língua Portuguesa, (Reto, Machado & Esperança, 2016)

Figura 2.
Datos disponibles sobre el uso y la penetración
de la Internet en los países de la CPLP

	Usuarios de Internet (Millones)	Taza de penetración de Internet (% por población total)	Crecimiento (2016-2017, comparación en el mismo mes: enero)
Angola	5,95	23%	10%
Brasil	139	66%	16%
Cabo Verde	0,23	43%	5%
Guiné-Bissau	0,09	5%	29%
Moçambique	2,62	9%	56%
Portugal	7,2	70%	3%
São Tomé e Príncipe	0,05	26%	4%
Timor Leste	0,4	34%	38%

Fuente: Compilación propia a partir de fuentes de Informes Especiales - Digital en 2017: Panorama general (HootSuite)

En el espacio de los países de habla portuguesa y sus diásporas, que se extiende a Galicia y Macao, el *Museo Virtual del Lusófono* es una plataforma para la cooperación académica en ciencia, enseñanza y artes. Su misión es promover el conocimiento, por parte de los países de habla portuguesa, mediante numerosas formas de expresión artística y cultural que deben ser reunidas, preservadas y difundidas, tanto en el contexto lusófono como en el internacional. Surge de un espacio *descolonizado* que pretende ser un mecanismo que invite a la participación activa de los ciudadanos, poniendo a su disposición registros, comentando las “obras” conservadas en el museo y (re) construyendo una memoria colectiva. Esto implica problematizar la forma en que el pasado colonial pesa sobre las relaciones interculturales hoy en día, tanto del lado del colonizador como del ex-colonizado, permitiendo a sus habitantes mirar al pasado como una forma de construir una dinámica para el futuro.

Sus objetivos son articular las competencias de la tecnología digital con la preservación, la investigación y la difusión del patrimonio histórico-cultural lusófono y contribuir a la expansión

del conocimiento recíproco entre los países lusófonos, para acercar a sus pueblos y permitir la construcción de un futuro más informado, en el que prevalezcan el diálogo intercultural y el respeto del patrimonio cultural y la singularidad del otro.

La participación de los ciudadanos comenzará en la fase de construcción de las colecciones del museo. Se prevé que la colección de “obras” que se registrarán en el museo (fotografías, grabaciones sonoras, grabaciones audiovisuales, textos, música, registros del patrimonio arquitectónico y etnográfico, entre otros) se hará con la participación activa de las poblaciones de los países de habla portuguesa; el registro de historias y estilos de vida se hará lo más cerca posible de todos los grupos sociales de dichos países; en toda la labor de estudio y análisis participarán activamente profesionales de la educación, políticos, agentes culturales y artísticos, periodistas y otros profesionales de los medios de comunicación, historiadores, sociólogos e investigadores².

3. Consideraciones finales

Los museos con colecciones etnográficas están llenos de fragmentos del mundo. Como dice Joaquim Pais de Brito (2016), parte del conocimiento que dio forma a la antropología se construyó con ellos, la disciplina que está en su origen y que se desarrolló en consecuencia. Las colecciones tenían un recorte evolucionista que mostraba las etapas de la evolución de las culturas y los pueblos, y la cultura europea se situaba en un nivel superior, una vez iniciado el principio que ya había alcanzado el máximo nivel de civilización. Se mostraba la vida de los “salvajes”, de los que se consideraban incivilizados, a través del desarrollo de una narrativa única, blanca, masculina, eurocéntrica y heteronormativa (Barreto, Turra & Brito, 2019). Sin embargo, en los últimos 30 años, algunos de los museos más importantes del mundo han cambiado de nombre, pasando de ser conocidos por las especialidades de antropología, etnología y etnografía, o incluso de artes y tradiciones populares, a llamarse museos de las culturas del mundo o museos de las civilizaciones: “Estos son los fragmentos de un mundo fragmentado que una reflexión sobre los museos ayuda a comprender en el largo viaje que desde la expansión de Occidente llegó al mundo globalizado de hoy” (Brito, 2016, p. 509). La teoría evolutiva se ha ido desmoronando, pero la crítica postcolonial sigue luchando hoy en día por una visión que se aleja del etnocentrismo europeo, a saber, subrayar que los desafíos con los museos y sus representaciones siguen existiendo. “Es la propia institución museística y su relación con el colonialismo lo que hay que deconstruir” (Barreto, Turra & Brito, 2019, s. p.). Es la idea misma del museo, tal como fue construida por los ojos de Occidente, y en la forma en que su colección fue acumulada, lo que se pone en duda. Lo que parecía imposible, se convirtió incluso en necesario para la legitimidad del propio museo. Los sentidos del habla se invierten.

En una imagen muy compleja del mundo, que es directamente proporcional a su desigualdad, la pregunta hoy en día es cómo los museos representarán al “otro”. Y el escenario también es complejo porque, como señala Mónica Ferro, directora del *Fondo de Población de las Naciones Unidas*: “La gran crisis de nuestro tiempo es esta incapacidad de ponernos en el lugar del otro”

2 Información en el portal del *Museo Virtual de la Lusofonía*.

(Carvalho, 2019, s. p.), lo que hace que el diálogo intercultural sufra aún más limitaciones. Esto no impide que la *descolonización* de los museos tenga necesariamente que dar voz al “otro”, sea quien sea, lo que hará hincapié en el papel que desempeña el activismo curatorial, teniendo en cuenta el aprendizaje de que todo el proceso de *descolonización* no se produce por sí solo, sino que se sitúa como “...un trabajo en capas caracterizado por esfuerzos paralelos de despatriarcalización, de disminución de la desigualdad entre clases y de replanteamiento de las relaciones de género y raza, entre otros” (Barreto, Turra & Brito, 2019, s. p.). Los museos van en la dirección opuesta a una visión colonialista, basada en un tiempo único y global, teniendo en cuenta la posibilidad de construir y reformular identidades y que puede contemplar, por ejemplo, el derecho al olvido, en un movimiento que puede afirmarse como una renovación o refundación, en una lógica contraria a la establecida en los museos actuales. Por otra parte, las cuestiones de identidad y alteridad, siempre presentes en relación con los museos de etnografía, parecen avanzar hacia un espacio más afirmativo de pertenencia común, en el que la división entre “nosotros” y “el otro” es menos evidente. Se trata de un movimiento que tiene lugar en el marco de la globalización y en el que los museos siempre estarán en el centro de esta dificultad e inquietud, “... donde la atención que se nos pide no nos permite decir que no vemos y donde todavía es difícil tratar con lo que estamos viendo” (Brito, 2016, p. 514).

Sin embargo, se trata de un proceso que no puede configurarse en una dinámica ahistórica, teniendo en cuenta que su desarrollo debe considerar el momento en que se produjeron los hechos, dar pasos adelante que promuevan una contextualización que evite el presentismo –“una sociedad sin historia”-, como sentencia Luis Reis Torgal, subrayando que el tiempo social está dominado por dicho presentismo, fácil de consumir, en contra de una dimensión cultural necesaria, que implica una mayor profundidad (Torgal, 2015) más allá del anacronismo. Como señala Margarida Calafate Ribeiro (2016), no se trata solo de *descolonizar* el lenguaje de los grandes relatos europeos, como pedía Edward Said (1994), sino también de *descolonizar* a los pueblos, *descolonizar* al descolonizador y su imagen, y *descolonizar* al descolonizado y su imagen, dirimiendo resentimientos³, sentidos de superioridad y/o inferioridad, así como imaginaciones ideológicas.

Es urgente deconstruir, con sus protagonistas, los conceptos erróneos que surgen de una historia de la relación entre un “yo” colonial y un “otro” colonizador. Es, además, la aceptación del “otro” lo que determinará el inicio de una dimensión ética (Eco, 1998), asumiendo la idea del “otro”, de manera omnipresente, que ya no es abstracta ni distante, lo que no significa que sea más familiar o comprensible (Wolton, 2003). Para ello, hay que destacar la idea de que uniformidad no es lo mismo que homogeneidad (Bayly, 2004) y que solo una

3 Marc Ferro (2009) se refiere a la existencia de una reciprocidad de resentimientos, señalando que el resentimiento no es solamente propiedad de quienes fueron identificados inicialmente como víctimas. La investigación concluye que, simultánea o alternativamente, el resentimiento puede afectar, inhibir no solo a una de las partes involucradas, sino a ambas. El caso de la reacción que sigue a una revolución es claro, pero los caminos de este tipo son múltiples y variados. Y, como las nociones de víctima y autor están cada vez más en tela de juicio, a fin de abordar la falta de un marco teórico para los debates sobre el privilegio, el poder, la violencia y la injusticia, el historiador Michael Rothberg (2019) propuso la noción de “sujeto implícito”. Con ello no se pretende desechar las categorías de víctima y autor, sino invertir la tendencia, con solo estas posibilidades, aunque sean antagónicas, y mirar la historia de manera más abierta.

“globalização multiculturalista” pode contrariar a “globalização cosmopolita” para enmarcar, assim, uma lusofonia inclusiva baseada na globalização de lo diverso, de lo diferente, hecha de mestizaje de etnias, linguas, memorias y tradiciones (Martins, 2017), y en la que únicamente la afabilidad con el “otro” permitirá despertar el sentido de humanidad (Kapusinsky, 2006).

En el libro *La expulsión del otro* (2018), Byung-Chul Han señala la uniformidad de la globalización y la difuminación del “otro”, sea cual sea. No vislumbra cosas positivas en la difusión de lo que es igual y que reacciona a los estímulos determinados de la misma manera por el capitalismo. Señala, por ejemplo, que el tiempo en que el “otro” existía se está convirtiendo en una rareza, ya que todos los otros -como amigo, como infierno, como misterio o como deseo- están siendo reemplazados por el igual. Y la proliferación de los iguales, presentada como crecimiento, hace que el cuerpo social se vuelva patológico. En este sentido, la expulsión de los diferentes y el infierno de los iguales se traducen en fenómenos como el miedo, los movimientos identitarios y nacionalistas, la globalización y el terrorismo, partes integrantes de un proceso marcado por la depresión y la autodestrucción.

En este contexto, el *Museo Virtual de la Lusofonia*, como creación poscolonial, nacida de forma *descolonizada*, puede contribuir a la promoción de la diversidad y a la reconfiguración de las identidades, puede contribuir al aumento de las relaciones interculturales en el siglo XXI, porque nace de una visión de la lusofonia inclusiva y descentralizada, lejos de la dinámica lusocéntrica, pero basada en la diversidad. Es un proceso que no es ni lineal ni simple, ya que el peso del pasado colonial se siente aún hoy en día y es visible en las partes que lo integran. De ahí la necesidad de la descolonización mental, que se reconoce de manera práctica en los museos, pero que, en Portugal, se manifiesta también en los libros de historia que reflejan una visión tropicalista de la excepcionalidad lusitana, que no deja de reflejar lo que sucede en la sociedad.

Referencias

- Barreto, V. H.; Turra, R. & Brito, Sarah (21 de junho, 2019). *Artivismo curatorial. Como descolonizar museus?* [Online]. Disponível em: <https://medium.com/toruscx/artivismo-curatorial-como-descolonizar-museus-45d609122592>
- Eco, U. (1998 [1997]). *Cinco escritos morais*. Algés: Difel.
- Bayly, C. (2004). *The Birth of the Modern World, 1780-1914: Global Connections and Comparisons*. Oxford: Blackwell.
- Bethencourt, F. (2019). A extrema-direita europeia. *Público*. [Online]. Disponível em: <https://www.publico.pt/2019/09/01/opinioao/opinioao/extremadireita-europeia-1884741>
- Bethencourt, F. & Curto, D. R. (1991). Nota de Apresentação. (Pp. 7-14). In: F. Bettencourt & D. R. Curto (Orgs.). *A Memória da Nação*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora.
- Bhabha, H. K. (1998). *O local da cultura*. Minas Gerais: Ed. UFMG.
- Cabecinhas, R. & Cunha, L. (2008). Introdução. Da importância do diálogo ao desafio da interculturalidade. (Pp. 7-12). In: R. Cabecinhas & L. Cunha (Eds.). *Comunicação intercultural. Perspectivas, dilemas e desafios* (Porto: Campo das Letras).

- Caetano, J. (1 de setembro, 2019). Não posso inventar um passado democrático. *Público*. [Online]. Disponível em: <https://www.publico.pt/2019/09/01/culturaipsilon/noticia/nao-basta-definicao-nova-tornar-museus-inclusivos-1884969>
- Cahen, M. (2013). Portugal is in the Sky: Conceptual Considerations on Communities, Lusitanity, and Lusophony. (Pp. 297-315). In: E. Morier-Genoud & M. Cahen (Eds.). *Imperial Migrations. Colonial Communities and Diaspora in the Portuguese World*. Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Canelas, L. (6 de dezembro, 2016). É preciso pôr os museus a falar do presente e explicar por que não se pode caçar pokémons em Auschwitz, entrevista com Chris Whitehead. *Público*. [Online]. Disponível em: <https://www.publico.pt/2016/12/06/culturaipsilon/noticia/e-preciso-por-os-museus-a-falar-do-presente-e-explicar-por-que-nao-se-pode-cacar-pokemons-em-auschwitz-1753719>
- Canelas, L. (1 de setembro, 2019). Os museus devem promover a igualdade ou a sua missão é outra? *Público*. [Online]. Disponível em: <https://www.publico.pt/2019/09/01/culturaipsilon/noticia/nao-basta-definicao-nova-tornar-museus-inclusivos-1884969>
- Canelas, L. (24 de agosto, 2019). A descolonização dos museus (Entrevista a Wayne Modest, especialista em cultura material). *Público (suplemento Ípsilon)*, 16-19.
- Carvalho, C. (10 de setembro, 2019). A crise do nosso tempo é esta incapacidade de nos pormos no lugar do outro. *Diário de Notícias*. [Online]. Disponível em: <https://www.dn.pt/mundo/interior/a-crise-do-nosso-tempo-e-esta-incapacidade-de-nos-pormos-no-lugar-do-outro-11275877.html>
- Costa, P. (1 de setembro, 2019). Priorizar a salvaguarda das coleções é uma obrigação dos museus. *Pressreader*. [Online]. Disponível em: <https://www.pressreader.com/>
- Couto, M. (2009). Luso-afonias – a lusofonia entre viagens e crimes. (Pp. 183-198). In: M. Couto. *E se Obama fosse africano? E outras interinvenções*. Lisboa: Caminho.
- Curto, D. R. (7 de maio, 2018). *Atraso da História*. [Online]. Disponível em: <http://expresso.sapo.pt/blogues/2018-05-07-Atraso-da-historia#gs.xt=EdoU>
- de Brito, J. P. (2016). Museus e interrogações num mundo global. (pp. 509-515). In, D. R. Curto (org.). *Estudos Sobre a Globalização*. Lisboa: Edições 70.
- Dubar, C. (2011). Entre crise global e crises ordinárias: a crise das identidades. *PLURAL*, 18 (1), 175-184.
- Eco, U. (1998). *Cinco escritos morais*. Alêgs: Difel.
- Ferreira, A. P. (2007). Specificity without exceptionalism: towards a critical Lusophone postcoloniality. (Pp. 21-40). In: P. de Medeiros (Ed.), *Lusophones literatures and postcolonialism*. Utrecht: University of Utrecht, Portuguese Studies Center.
- Ferro, M. (2009). *O ressentimento na história*. Lisboa: Teorema.
- Gilroy, P. (2004). *Postcolonial Melancholia*. Columbia: Columbia University Press.
- Halbwachs, M. (1990). *A Memória Colectiva*. São Paulo: Vértice.
- Hall, S. (2000). *A Identidade Cultural na Pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.
- Han, B. C. (2016). *O Aroma do Tempo. Um ensaio filosófico sobre a arte da demor*. Barcelona: Herder.
- Han, B. C. (2018). *A expulsão do outro*. Lisboa: Relógio d'Água.
- Hartog, F. (2003). *Regimes d'Historicité: presentisme et experiences du temps*. Paris: Seuil.
- Hespanha, A. (1991). A emergência da História. *Penélope*, 5, 9-25.

- HootSuit. (2017). *Special Reports - Digital in 2017: Global Overview*. [Online]. Disponível em: <https://wearesocial.com/special-reports/digital-in-2017-global-overview>
- Kapuscinsky, R. (2006). *O Outro*. Porto: Campo das Letras.
- Koselleck, R. (2006). *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio.
- Lacerda, T. (2016). Interculturalidade. (Pp. 588-593). In: F. C. Domingues (Dir.). *Dicionário da expansão portuguesa (1415-1600)*. Volume 2. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Lança, M. (2019, 14 de janeiro). Aquilo que existe nos museus e nos arquivos pode ser dito de outra maneira, conversa com António Camões Gouveia. *Buala*. [Online]. Disponível em: http://www.buala.org/pt/vou-la-visitar/aquilo-que-existe-nos-museus-e-nos-arquivos-pode-ser-dito-de-outra-maneira-conversa-c?fbclid=IwAR3DC3uWTzRDulBmTr8L1_GjX97qHaXM8KzkSuARv-FyOC6OvX2ghBUkxg
- Lévi-Strauss, C. (1977). *L'Identité* (Séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss). Paris: Bernard Grasset.
- Martins, M. L. (2014). Língua Portuguesa, globalização e lusofonia. (Pp. 15-33). In N. Bastos (org.). *Língua Portuguesa e Lusofonia*. São Paulo, EDUC - IP-PUC.
- Martins, M. L. (2017). Da obsessão da portugalidade aos equívocos e possibilidades da lusofonia. (Pp. 9-20). In: V. Sousa. *Da 'portugalidade' à lusofonia*. Famalicão: Húmus/CECS.
- Mbembe, A. (2017). *Crítica da razão Negra*. Lisboa: Antígona.
- Mbembe, A. (13 de agosto, 2019). Achille Mbembe: L'Afrique, laboratoire vivant où s'esquissent les figures du monde à venir. *Le Monde*. [Online]. Disponível em: https://www.lemonde.fr/festival/article/2019/08/13/achille-mbembe-l-afrique-laboratoire-vivant-ou-s-esquissent-les-figures-du-monde-a-venir_5498991_4415198.html
- Meireles, L. (27 de agosto, 2016). Entrevista Sanjay Subrahmanyam. O império português era um império em rede. *Expresso*, 50-58.
- Museu Virtual da Lusofonia. (2016). *Museu Virtual da Lusofonia*. [Online]. Disponível em: <http://www.museu-virtualdalusofonia.com/>
- Nora, P. (1989). Between Memory and History: 'Les Lieux de Mémoire'. *Representations*, 26, 7-24.
- Observing Memories. (2018). Expert's view, Interview to Enzo Traverso: About the complexity of the past. *Magazine of the European Observatory on Memories, second issue*, 2, 20-35. Disponível em: <https://view.joomag.com/observing-memories-2/0021412001544464183>
- Pimentel, I. F. (2013). *Será que a História nos pode fornecer algo de preventivo e 'anular o destino'?* [Online]. Disponível em: <http://irenepimentel.blogspot.com/2013/02/>
- Pimentel, I. F. (21 de setembro, 2017). Opinião 'Cartas ao diretor' [Entrevista a Filipa Raimundo]. *Público*. [Online]. Disponível em: <https://www.publico.pt/2018/09/21/opiniao/opiniao/cartas-ao-director-184467>
- Reto, L.; Machado, F. & Esperança, J. (2016). *Novo Atlas da Língua Portuguesa*. Lisboa: INCM – Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- Ribeiro, M. C. (2016). A Casa da Nave Europa – miragens ou projeções pós-coloniais? In: A. S. Ribeiro & M. C. Ribeiro (org.). *Geometrias da memória: configurações pós-coloniais*. Porto: Afrontamento.
- Ricœur, P. (2000). *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*. Paris: Éditions du Seuil.
- Rothberg, M. (2019). *The implicated subject. Beyond victims and perpetrators*. Stanford: Stanford University Press.

- Sarr, F. (12 de agosto, 2019). En finir avec le musée 'ethnographique' qui fabrique un discours sur 'les autres'. *Le Monde*. [Online]. Disponível em: https://www.lemonde.fr/festival/article/2019/08/12/felwine-sarr-en-finir-avec-le-musee-ethnographique-qui-fabrique-un-discours-sur-les-autres_5498649_4415198
- Soutelo, L. C. (2015). *A memória pública do passado recente nas sociedades ibéricas. Revisionismo histórico e combates pela memória em finais do século XX* (tese de Doutoramento, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Portugal). Porto: Universidade do Porto (Portugal).
- Tavares, R. (2 de agosto, 2019). *Memória. Público*. [Online].
- Thiong'o, N. (1986). *Decolonising the mind: the politics of language in African literature*. Portsmouth: Heinemann Educational.
- Torgal, L. R. (2015). *História, que História? Notas Críticas de um historiador*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Vecchi, R. (2018). Depois das testemunhas: sobrevivências. *Jornal Memoirs*. [Online]. Disponível em: <https://www.ces.uc.pt/ficheiros2/files/MEMOIRS-encarte.pdf>
- Vlanchou, M. (1 de setembro, 2019). Os museus têm negligenciado a sua relação com a sociedade. *Público*. [Online]. Disponível em: <https://www.publico.pt/2019/09/01/culturaipsilon/noticia/nao-basta-definicao-nova-tornar-museus-inclusivos-1884969>
- Wolton, D. (2004 [2003]). *A Outra Globalização*. Lisboa: Difel.