

CONFERENCIAS Y ENTREVISTAS



"El viejo que habla" (1956), Leopoldo Richter.

<http://www.banrepcultural.org/blog/noticias-de-la-actividad-cultural-del-banco-de-la-rep-blica/el-banco-de-la-rep-blica-le-entrega>

Génesis, postulados y críticas a la inflexión decolonial. Conversación con Eduardo Restrepo⁴

Yuri Moreno

pp. 31-45

El presente texto recupera el diálogo -vía Skype- sostenido por el antropólogo colombiano Eduardo Restrepo⁵ con el Grupo de Trabajo sobre Pensamiento Decolonial de la Universidad de Concordia (Montreal, Quebec, Canadá), el 25 de noviembre de 2014⁶, organizada por Yuri Moreno. Al inicio de la charla se menciona que el objetivo es contextualizar y pensar el proyecto modernidad-colonialidad y la inflexión decolonial desde la perspectiva de Restrepo. Para ello, la primera pregunta alude a cómo es que Eduardo se incorpora al grupo modernidad-decolonialidad, ante lo que no deja claro incluso si es que alguna vez se incorporó, ya siempre se referirá al grupo como "ellos", aunque sí señala que su acercamiento se remite al tiempo en que estudiaba su doctorado en la Universidad de Carolina del Norte (en Chapel Hill), y en el marco de los contactos entre Walter Mignolo (Chapel Hill) y Arturo Escobar (Duke). Rememora su participación en una reunión realizada en 2001, que era la 3° o 4° de este tipo, en donde confluyeron, entre otros, Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Catherine Walsh, Zulma Palermo, Javier Sanjinés, Santiago Castro-Gómez y dos integrantes del Instituto Pensar.

En los primeros minutos de la charla, Restrepo plantea cómo se fueron configurando trabajos comunes, así como diferentes categorías y posiciones dentro del grupo, llegando a señalar que

No podemos decir que ha habido una homogeneidad, ni creo que se pretenda que esa homogeneidad exista. Entonces lo que hay es más como una comunidad de conversación, como una confluencia de conversaciones, donde hay unos núcleos que son más fuertes y tienen más identidades, y otras gentes que están un poquito más independientes y distantes, y en los últimos años se han dado algunos quiebres. Esto es normal dentro de todas estas elaboraciones (min. 7:29 al 8:06).

Un antecedente para el grupo de trabajo con el que sostiene la charla fue la lectura del libro "Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos", escrito en coautoría con Axel Rojas y publicado en 2010. El origen del libro se ubica en dos seminarios dictados en el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), por lo que es un texto legible y

⁴ Agradecemos a Eduardo Restrepo el que nos haya permitido publicar la charla. La transcripción y edición estuvo a cargo de Sergio Enrique Hernández Loeza.

⁵ Para mayor información acerca del trabajo de Eduardo Restrepo consultar <http://www.ram-wan.net/eduardo-restrepo/>

⁶ Por razones de espacio no reproducimos aquí la charla completa, pero se puede acceder en <https://vimeo.com/112925120>

pedagógico para personas interesadas en adentrarse al proyecto decolonial, aunque también polémico. En palabras del propio Restrepo:

Ese libro fue vetado, es un libro hereje. Dentro de algunos personajes de modernidad-colonialidad ese libro ha sido leído como una herejía, lo que a nosotros nos parece muy interesante. Porque si el libro genera ciertas desestabilizaciones dentro del grupo también, es muy importante. Yo creo que las desestabilizaciones, las incertezas, los disensos, y las posibilidades de diálogo siempre son bienvenidas (min. 11:32 al 12:01).

De hecho, estas son características distintivas del trabajo de Eduardo Restrepo, mismas que a lo largo de la charla se hacen patentes, como se observa a continuación⁷.

Eduardo Restrepo: [...] Honestamente pienso que la iniciativa, las categorías y los planteamientos más gruesos de modernidad-colonialidad, son fundamentales. O sea, pensar la modernidad en términos de cómo está constituida por un lado oscuro, por violencia, por negación, o sea que la modernidad no es simplemente ese relato celebratorio que en general se enuncia. La idea de colonialidad, nociones derivadas de colonialidad como colonialidad del ser, colonialidad del saber, colonialidad del poder. Algunos de los planteamientos centrales consisten en pensar la colonialidad como una lógica profunda que constituye la experiencia de nuestro presente. Todos esos elementos a mí me parecen fundamentales. Me parece fundamental el gesto de tratar de establecer otras genealogías de pensamiento. Me parece fundamental reivindicar la posibilidad de construir lo que Walter denomina “transformar los términos y los contenidos de las conversaciones”. Todas esas cosas me parecen muy valiosas y muy sugerentes. Ahora, no creo que son exclusivas del giro decolonial. Pienso que hay cosas donde se confluye con estudios poscoloniales. Sus postulados son no solamente necesarios, sino urgentes, en la academia y en el plano intelectual, y en el plano político, donde el eurocentrismo, entendiéndolo por el eurocentrismo como esa Europa hiperreal que configura de manera normativa y de manera performativa, las realidades del mundo en general. Esas cosas del giro decolonial son vitales y son muy importantes.

Ahora, en donde tengo algunas diferencias es en cómo esas iniciativas, cómo esas inspiraciones, cómo ese tipo de planteamientos tan importantes se domestican y se hacen religión. O sea, cuando ese vocabulario, cuando esas categorías, cuando ese gesto que es sumamente irreverente, se convierte en un vocabulario y en algo ortodoxo, cuando se sedimenta y cuando se hace religión. No toda la gente que está trabajando desde el giro decolonial tienen una actitud religiosa u ortodoxa, pero sí veo, y cada vez con más preocupación, que algunos estudiantes o algunas personas que se apropian de esta elaboración, producen una especie de reduccionismo o una especie de apropiación simplista, mecánica y bastante problemática en el sentido de que deviene una jerga como lo fue el marxismo ortodoxo hace unos 30 o 40 años, y toda la perspectiva crítica se mata

⁷ Lo siguiente corresponde a la transcripción de la charla a partir del minuto 12:33. Se hicieron modificaciones eliminando muletillas, así como algunas precisiones elaboradas por el propio Eduardo Restrepo.

con la ortodoxia. Entonces lo que podríamos denominar el pensamiento colonial de manual, ese pensamiento no sirve más allá de producir clausuras. De la misma manera que no puede evaluar, digamos, los alcances y las potencialidades del marxismo por lo que se hizo con el marxismo de manual, no se puede evaluar la potencialidad crítica y la posibilidad de generar unas transformaciones en los imaginarios teóricos y políticos de nuestra época del pensamiento decolonial por lo que están haciendo algunos personajes que lo asumen como religión. Esa es como la evaluación que tengo en general, o sea, hoy, en el 2014, pienso que hay prácticas de sedimentación y de clausura en nombre del pensamiento y del giro decolonial, pero eso no es lo que justiprecia lo que puede significar en términos de intervención crítica ese pensamiento.

Pregunta: [...] Dentro de las críticas que se le han hecho precisamente al pensamiento decolonial y que tú bien abres el panorama, hay particularmente una muy radical que ha hecho esta pensadora boliviana Silvia Rivera. Ahí la crítica se hace digamos desde el plano de la praxis vital comunitaria, desde los movimientos sociales localizados, desde las historias incorporadas, del conocimiento práctico vivido. ¿Cómo evalúas tú ese tipo de crítica con respecto a los proyectos que tratan de generar, digamos, como tú lo llamas, desestabilizar de alguna manera las certezas establecidas? ¿Cómo ves toda esa crítica que se sigue haciendo desde el plano de la mediación teoría-práctica, o desde la praxis misma como una evaluación a los proyectos intelectuales, sus compromisos, la idea del intelectual comprometido, etcétera?

Eduardo Restrepo: La crítica de Silvia la entiendo de esta manera. Los proponentes o algunos proponentes del giro decolonial, o de modernidad-colonialidad, están acertadamente cuestionando lo que ellos denominan la colonialidad del saber. La colonialidad del saber es todo este asunto de la autorización y autoridad que se deriva de la geopolítica del conocimiento. El hecho de que unos conocimientos importan más que otros, incluso que unos conocimientos no son considerados como conocimientos, sino que devienen en ignorancias. El hecho de que la ciencia se articule como el conocimiento paradigmático, como la verdad, etcétera, etcétera. Entonces, Silvia dice, bien, esa idea es bastante útil y bastante relevante, la colonialidad del saber. Es una idea que se remonta incluso mucho antes. Uno por ejemplo puede ver los trabajos de Fals Borda con la noción del colonialismo intelectual y la de tantos otros autores latinoamericanos que ya habían señalado esa asimetría entre lo que hoy podríamos denominar norte y sur. Entonces Silvia les dice sí, excelente, esa es una muy buena idea. Pero les pregunta ¿hasta dónde el locus de enunciación, el hecho de que ellos estén hablando desde universidades estadounidenses prestigiosas, el hecho de que escriban en inglés, el hecho de que estén moviéndose en círculos y circuitos donde se reproduce esa colonialidad, hasta dónde hay una contradicción? Ella cuenta un ejemplo muy particular de que ella manda un artículo a un *journal*, y a ella la mandan a leer a Quijano cuando ella era, digamos, desde mucho antes de Quijano, alguien que estaba proponiendo cosas cuando Quijano era un marxista bastante convencional.

Entonces lo que Silvia enuncia, lo enuncia visceralmente, lo enuncia ruidosamente, y dentro de ciertas éticas y protocolos académicos el hecho de decir las cosas con las vísceras no es un asunto bien visto, porque lo políticamente correcto prevalece. Hay que decir las cosas juiciosamente, ordenadamente, sin mostrar las vísceras. Entonces mucha gente ha descalificado el argumento de Silvia, porque es muy visceral. Pero el argumento de Silvia es ¿hasta dónde hay una contradicción entre lo que se dice y lo que se hace desde un lugar particular? Entonces la crítica de Silvia es eso. La crítica de Silvia apunta a indicar la contradicción entre lo que se está enunciando, desde dónde se está enunciando y con qué implicaciones se está enunciando.

Si alguna cosa tiene como reto el giro decolonial es no quedarse en predicar cosas, sino hacerlo prácticas. No basta con enunciar que vamos a hacer unas genealogías alternativas o distintas con respecto a los pensadores, y a los autores, y a las categorías con las que estamos trabajando. Hay que, en efecto, producir y elaborar otro tipo de conversaciones con otra gente, y yo creo que en eso han avanzado bastante algunos de los proponentes del giro decolonial. Entonces ahí aparece Guamán Poma, ahí aparece Frantz Fanon, ahí aparecen otra serie de autores. Entonces el gran reto es que esto deje de ser un conjunto de planteamientos conceptuales que habitan en libros y en artículos, para que se hagan no solamente de otra manera esos libros y esos artículos, sino que se establezcan vínculos con el mundo de diferentes formas. Y eso lo han intentado hacer ellos. No creo que sea justo decir que estos proponentes se han quedado sólo en el plano de la academia. Si vemos casos concretos como Catherine Walsh, que de hecho tiene conexiones con procesos específicos. Qué tan fuertes, qué tan populares, qué tan consistentes son, esa es otra discusión. Arturo Escobar tiene una práctica de relación con organizaciones en Colombia, donde Arturo es un embajador de esas organizaciones, un articulador de esas organizaciones un inspirador de esas organizaciones. Obviamente pues no está metido en los ríos del Pacífico haciendo trabajo como una gente quisiera, pero su lugar es muy importante en el proceso de visibilización, de articulación, de posicionamiento de ciertos imaginarios, sobre todo en el primer mundo.

Yo no les enrostraría la idea de que ellos no tienen conexiones con el mundo, yo creo que las tienen. Que pudieran ser mejores, más fuertes y todo, yo creo que eso se lo podríamos decir igualmente a cualquier persona. Lo importante es que ellos piensan que el proyecto decolonial no es simplemente un proyecto intelectual o académico, necesita ser un proyecto político también. Y el proyecto político se expresa no solamente en el ámbito de lo intelectual, sino también en el ámbito de lo político, en términos de lo que podríamos denominar una problematización del eurocentrismo.

Pregunta: Yo quería preguntarte específicamente desde tu práctica académica, cómo te sitúas en esta crítica general de Silvia, habiendo sido también estudiante en Estados Unidos y teniendo tu trabajo en Colombia, y cómo también vos a partir de tu trabajo académico con los afrodescendientes has problematizado todo este cuento de cómo las representaciones

académicas, las representaciones de los activistas, ya específicamente en tu trabajo con las comunidades negras, y este problema que -bueno, con vos lo hemos discutido varias veces-, de este problema que enuncia Hall en el sentido de que muchas veces se piensa de que cuando uno deconstruye algo intelectualmente se deconstruye políticamente. Ver eso que acabas de describir, pero verlo cómo vos lo has articulado en tu trabajo académico, en tu práctica concreta en Colombia.

Eduardo Restrepo: Claro. Mira, no me imagino hablando por grupos subalternos. O sea, no me imagino en el lugar de estar representando a comunidades negras, a poblaciones afrodescendientes, no sé, a sectores subalternizados, yo no estoy en ese lugar. Yo hablo en la academia, hablo fundamentalmente para desestabilizar, para problematizar, para des-sedimentar prácticas y representaciones que pueden convertirse en lastres para las luchas y las prácticas políticas. Pienso que mi lugar de intervención es el del “pesimismo del intelecto” que menciona Gramsci, en el sentido de tratar de imaginar, o de propiciar nuevos imaginarios políticos y teóricos para poder establecer otro tipo de luchas en el mundo. Entonces mi lugar no es el de ser representante o hablar por, sino que mi lugar es el de interrumpir ciertas políticas de la representación que alguna gente puede considerar progresistas ahora, pero que no son sólo progresistas, tienen otras dimensiones, y pueden fácilmente caer en políticas de la representación bastante conservadoras, o limitadoras de la agencia y la práctica política. Entonces, mi lugar es un poco de interrumpir, fragmentar, problematizar, movilizar, incitar a otras maneras de imaginar el mundo y de establecer otras luchas.

No porque considere que las luchas que se estén dando son luchas descartables. No pienso que por ejemplo todo el asunto alrededor de la cultura y alrededor de la diferencia étnica sean un error, son un gran avance en contraste con otras cosas. Pero considero que es un error pensar que ahí terminó el escenario de la disputa política, y pensar de manera inocente que todas las implicaciones en términos de burocracia, de fijación, de sedimentación, deben soslayarse. Entonces mi lugar es este.

Yo vengo de un barrio popular en Medellín donde el sicariato y todas las lógicas y las disputas de los años ochenta me constituyen. No necesito escenificarme como subalterno, sino que yo soy esa cosa. Mi mal comportamiento en algunos escenarios, políticamente incorrecto, tiene que ver con lo que soy. No estoy hablando de los afrodescendientes porque necesito buscar unos subalternos por los cuales hablar. La clase social es fundamental, la geografía es fundamental, la disputa política tiene que ver con la concepción misma de lo académico y de lo intelectual.

Ahora, todo eso tiene que ver con un aspecto que me parece muy importante: no hay que dejarle a la derecha la academia. Y cada vez más la academia está habitada por la derecha, por la derecha no solamente en términos de obviamente derecha, sino también en términos de la productividad, la calidad, el asunto de plegarse a toda la geopolítica del conocimiento donde piensan que los modelos estadounidenses son los modelos paradigmáticos del conocimientos. Entonces ahí hay toda una disputa que no solamente se

materializa con modernidad-colonialidad, sino que hay conversaciones como las de antropologías del mundo, hay escenarios estratégicos como estudios culturales. Stuart Hall es un personaje inspirador de una forma distinta de habitar la academia, una forma que no es la del productor de papers para acumular puntos en las hojas de vida.

Entonces yo me imagino con respecto a los afrodescendientes como un personaje que puede ser incomodo muchas veces, que he sido solidario y puedo ser solidario en muchos sentidos con luchas específicas, aunque pueda tener distancias con esas luchas específicas porque el asunto es contextual. Eso por un lado. Por otro lado, me imagino como alguien que viene de un sector poco privilegiado que ahora tiene un poco de privilegios, y esos privilegios pueden movilizarse para molestar, para producirle ruido a escenarios académicos y a gente que se piensa como gente de bien, de derecha.

Pregunta: Tú indicas que tu trabajo es ligar el trabajo de la inflexión decolonial al trabajo político; es decir, que tenga peso en el campo político, y al hablar de lo político hay que hablar necesariamente del Estado. Ahora, desde la visión de la inflexión decolonial, y tomando en cuenta, por ejemplo teorías como la del estado y la violencia que trabaja Pierre Clastres, esta idea de que el Estado justamente es el que sedimenta y jerarquiza, ¿qué potenciales y qué limitaciones hay en esta inflexión decolonial tomando en cuenta por ejemplo que en Bolivia una cierta práctica decolonial es el poder?

Eduardo Restrepo: Con respecto a eso no creo que la inflexión decolonial tenga una respuesta homogénea frente a esa pregunta. Hay algunos autores ahí que tienen una gran distancia, o un gran rechazo a lo que puede ser el Estado. Al Estado lo consideran como la expresión de la modernidad eurocentrada porque entienden el Estado como necesariamente constituido por una racionalidad política representacional, y esa racionalidad política representacional tiene que ver con una concepción de la política, y del ciudadano, y de la racionalidad del poder. Entonces hay algunos, por ejemplo, ahí estoy pensando en Arturo Escobar, sobre todo con su último momento con “ontologías relacionales”, donde es bastante crítico y distante de lo que puede ser el Estado. Ahora, cuando tú ves a Catherine Walsh y cuando ella habla de interculturalidad, ahí el lugar del Estado es distinto. Ella propone que el Estado es un escenario para disputar y para transformar desde la interculturalidad como un proyecto.

Entonces lo que quiero decir es que desde la inflexión decolonial vamos a tener posiciones que son bastante críticas y que no le ven mucha posibilidad al Estado, y otras posiciones que consideran que el Estado es un escenario, digamos, transformable.

Ahora, mi posición es que el Estado es fundamental en ciertas luchas, yo no descarto el Estado. El Estado puede ser, y de hecho es, un escenario de disputas y que zanja en ciertos sentidos las luchas políticas. No soy de la posición de que hagamos como si el Estado no existiese. Incluso, la noción de movimiento social es una noción que hay que problematizar

bastante, porque mucho de lo que aparece como movimiento social está bastante estatalizado, no es simple exterioridad al estado como a veces se presenta.

A mí me parece más interesante el concepto de gubernamentalización y de gubernamentalidad de Foucault, para pensar cómo operan las relaciones de poder. No descartaría al Estado, y menos en nuestros países donde pueden ser de alguna manera defensas o corazas frente a ciertas intervenciones desde otros lados. No soy un liberal que hace una apología al Estado como un escenario de confluencias y expresión de los intereses de todos, pero tampoco desconozco el lugar del Estado en las disputas concretas, incluso precisamente por sus posicionamientos a favor de sectores, de intereses dominantes en nuestras sociedades.

Pregunta: Cuando Toni nos convidó para participar de esta reunión, nos envió un texto para prepararnos, y bueno, yo aproveché y lo leí todo, por tanto mi cabeza está explotando de tantas cosas que tenía para discutir. Es una inmersión de dos días, en fin. Pero en realidad lo que quería decir es que el texto me ha parecido súper importante, y realmente la manera en que fue escrito y lo que pretende, se nota claramente que es un texto con una intención pedagógica, bien hecho. Y esa última parte es fundamental, porque me parece que el texto hace referencia a todo un grupo de personas que está discutiendo y trabajando sobre esta cuestión, y a un posicionamiento dentro del grupo que no necesariamente afirma y comparte todo, lo que más o menos vos vas diciendo hasta ahora. Claro, que el texto es de 2010, por tanto han pasado cuatro años de trabajo; porque la impresión que me da es que por más que al final se reconozcan una serie de limitaciones o cuestiones que obviamente el grupo tiene, no dice claramente cómo eso avanzó. Entonces por ahí te preguntaría, bueno, ¿en función de las propias limitaciones que ustedes ven en relación a ese primer momento, digamos, cuánto se avanzó en ese sentido?

Después, me gustaría tal vez testar un poquito cómo funciona la reflexión sobre la inflexión decolonial. Tal vez preguntándote la relación con dos elementos que me vinieron en mente en cuanto leía. La primera, automáticamente me vino en mente el famoso texto de Galeano sobre las venas abiertas de América Latina que es prácticamente una biblia en determinado momento de discusión en América Latina. Este debate de alguna manera está colocado ahí, pero él está completamente ausente en esta reflexión, siendo un libro que justamente tuvo esa capacidad de articular la discusión sobre la cuestión colonial en América Latina en los sesenta, y él está ausente. Entonces me gustaría saber, bueno, ¿cuál es el diálogo?, es decir, ¿cuál sería entonces la diferencia con relación a lo que Galeano ya colocaba en aquel momento y tal vez en algunas reflexiones posteriores?

Y déjame hacerte una tercera...

Eduardo Restrepo: ¡Uy...! [risas]

Pregunta: ... Tengo diez, por lo menos [risas], pero voy a acabar acá. El segundo, tal vez el segundo personaje que me vino en mente cuando leía, fue el zapatismo, que también está ausente, por lo menos en este documento. Entonces, me gustaría saber si el zapatismo, como un tipo de movimiento que está muy anclado en una experiencia, en un intencionamiento bien latinoamericano -mexicano, pero también latinoamericano-, con una propuesta más innovadora de lucha, de presentación y todo lo demás, ¿cómo juega dentro de esta reflexión?

Eduardo Restrepo: Respecto a la primera pregunta de cómo ha avanzado, a mi me parece que una de las cosas más interesantes de los últimos años han sido los enganches de las feministas con el pensamiento decolonial. Concretamente estoy pensando en Rita Laura Segato, que es una antropóloga feminista, que está hablando y discutiendo en clave decolonial, está discutiendo por ejemplo con Aníbal Quijano y trabajando todas estas nociones de una manera muy interesante. También estoy pensando en María Lugones, que es otra feminista que está en Estados Unidos pero es latinoamericana, y ella también ha empezado a producir una serie de textos llevando más allá la noción de interseccionalidad y algunas críticas que se venían haciendo desde el feminismo a este pensamiento decolonial, y explícitamente está trabajando en este marco. O sea, ellas dos están hablando de Aníbal Quijano, de Dussel, de lo que esto significa. Uno de los avances más interesantes de los últimos cuatro, cinco años, tiene que ver con el enganche de estas feministas que están moviendo las cosas de manera muy interesantes. Ochy Curiel, por ejemplo, que fue muy crítica frente a los silencios que tenían algunos autores del giro decolonial del feminismo negro, de algunas problemáticas ahí, también se están enganchando con esto, y Karina Bidaseca en Buenos Aires. O sea, si algún punto de florecencia, de avance del pensamiento decolonial, tiene que ver con estas pensadoras feministas.

Otra cosa que habría que hacer es cartografiar qué se ha producido desde el doctorado de Estudios Culturales Latinoamericanos en Quito, que dirige Catherine Walsh, que ese ha sido, digamos, una cantera muy importante para que esta elaboración conceptual se baje a investigaciones empíricas concretas. Por ejemplo estoy pensando en el trabajo de Adolfo Albán sobre colonialidad y cocina en el Valle del Patía, que es aquí en el sur de Colombia. Entonces, habría que mapear que se está haciendo más empíricamente, más anclado al archivo, a la etnografía desde ese doctorado. Esa parte no la conozco en detalle, pero me imagino que ahí hay avances importantes en el sentido mismo de llevar esta discusión a problemas mucho más específicos. También habría que examinar el trabajo de las figuras más visibles como Ramón Grosfoguel, quien está haciendo varias cosas ya de archivo en el XVI, o sea, pienso que esa es una cosa con respecto a los avances.

Ahora, con respecto a Eduardo Galeano. Le digo a mis estudiantes cuando les estoy enseñando Teoría de la dependencia, que un muy buen ejemplo de teoría de la dependencia es el libro de las Venas abiertas de América Latina. O sea, si hay un texto que recoge la teoría de la dependencia y la pone en historia que es leíble más allá de circuitos académicos en América Latina, es Eduardo Galeano. Entonces una de las conexiones de

Eduardo Galeano, y concretamente las Venas abiertas de América Latina, tiene que ver con que la teoría de la dependencia es una de las fuentes desde donde se constituye modernidad-colonialidad. Y esa fuente pasa directamente desde América Latina, pero también pasa vía Wallerstein. Ustedes saben que Wallerstein, con la Teoría del sistema mundo, reconoce que uno de los ejes, de los aspectos capitales de su conceptualización se deriva de la Teoría de la dependencia, entonces por ahí habrían algunas conexiones, concretamente conexiones entre el trabajo de Eduardo Galeano, y el de modernidad-colonialidad, las comunalidades van por ahí.

Ahora, tu pregunta es por las diferencias. Yo establecería unas dos o tres diferencias grandes. La primera diferencia es que aunque Eduardo Galeano está cuestionando el hecho de que el subdesarrollo es un producto del desarrollo; no es una anterioridad del desarrollo, sino un producto del desarrollo, esa es una de las premisas fundamentales de la Teoría de la dependencia. Eduardo Galeano no está pensando en la modernidad como un elemento constitutivo de un sistema mundo moderno; o sea, Eduardo Galeano no tiene la dimensión de la modernidad como un dispositivo civilizacional. Me parece que la idea de modernidad-colonialidad cuando dice que la modernidad debe ser entendida en términos de su co-constitucionalidad con la colonialidad, y la diferencia colonial como un asunto, como una experiencia de un afuera de la modernidad, ese aspecto, uno ve en los textos de Galeano uno ve que está relatando cosas que tienen que ver con eso. Por ejemplo, la arrogancia europea, y los europeos haciendo genocidios, y los europeos imponiendo cosas desde las elites, pero la dimensión de enmarcar eso en términos de modernidad me parece que todavía no la tiene Eduardo Galeano.

Otra cosa que me parece que en Eduardo Galeano no está es precisamente la distinción entre colonialismo y colonialidad; o sea, esa idea de que la colonialidad es una lógica profunda que estructura el mundo y que se expresa en el colonialismo, pero que no se limita al colonialismo. A mí me parece que esa es una herramienta heurística muy importante que donde Eduardo Galeano la tuviera, potenciaría mucho más su análisis.

Eduardo Galeano es expresión del pensamiento latinoamericano, concretamente de Teoría de la dependencia, que es uno de los componentes, uno de los elementos que están operando dentro de modernidad-colonialidad. Entonces no me sorprenden las comunalidades, y las diferencias tienen que ver con las diferencias de época. Tienen que ver con el hecho de que ahora estamos en una época muy impactada por el posestructuralismo; o sea, el hecho de que nos tomemos en serio el hecho que los discursos constituyen el mundo, y que la modernidad tiene que ver con un lugar central en lo que Chakrabarty llama ese centramiento de la Europa que amerita ser provincializada, pues por ahí estarían las diferencias, más epocales.

A veces los académicos tenemos la limitación de que escribimos en jerga académica, en cambio Eduardo Galeano tiene la gran ventaja de que puede ser leído por mucha gente, y eso no es menor. O sea, ese elemento no es menor, la dimensión pedagógica, la dimensión comunicacional, para quiénes escribe, con quiénes se conversa, con quiénes se discute, no

es un elemento marginal. Por eso me parece que Eduardo Galeano tiene muchas ventajas con respecto a eso.

Ahora, con el zapatismo. Sé que quien ha estado más ligado al zapatismo en el grupo es Ramón Grosfoguel; pero honestamente no conozco mucho de sus trabajos con esta experiencia de los Caracoles y todas estas cosas en términos de pensamiento decolonial. No conozco en detalle qué es lo que se elabora ahí. Pero uno podría imaginar que sí hay una cosa en el zapatismo es la expresión de una manera de comprender y hacer política que problematiza las nociones más convencionales de la política. Entendido el zapatismo como un proyecto profundamente desestabilizador de las nociones modernas de la política y de la intencionalidad incluso de los actores políticos, porque se enmarca en otras racionalidades. Pero no tengo claro cómo, por ejemplo Ramón u otra gente que está más ligada al giro decolonial, están trayendo, implicando, elaborando, lo del zapatismo. Una genealogía decolonizadora del pensamiento político, ameritaría ubicar en un lugar central experiencias como el zapatismo, sin duda.

Pregunta: Una pregunta muy ingenua, pero tal vez va a servir a destacar un punto de síntesis. Regresamos al momento clave donde usted decía yo hablo para desestabilizar, para problematizar, imaginar imaginarios nuevos, lo que a mí se me hace no sólo muy interesante y muy valioso, pero se me hace que es una acción política, para mí ese tipo de aporte teórico es fundamentalmente político, y está claro que es el objetivo de para dónde se va. La pregunta ingenua es ¿a partir de qué, cómo se hace esa problematización?, ¿es fundamentalmente una relectura de la historia, o es una cultura específica, latinoamericana, africana?, ¿es una posición de las relaciones de poder, la posición del que fue colonizado?, ¿cuál es la fuente que alimenta esa problematización?

Eduardo Restrepo: No es una pregunta ingenua... [risas] Es una pregunta sustancial. Honestamente plantearía dos elementos de respuesta. Uno, las vísceras. El asunto de que, para mí, hay una molestia existencial y visceral con muchas cosas de este mundo. Cosas que he vivido en carne propia y que he visto en otros. Entonces, la primera respuesta: el lugar es una molestia visceral, y una molestia que quiere mantenerse visceral, o sea, que no es que hay que domesticarla, no hay que intelectualizarla. No, no. Por eso a veces soy políticamente incorrecto. Incluso cuando empiezo a discutir, me pegó una apasionada. No puedo separar la cabeza de las vísceras. Entonces esa es un primer elemento de respuesta.

La otra tiene que ver con mi historia, en términos intelectuales. He encontrado un par de instrumentos que son fundamentales. Uno se lo debo a Foucault y es la noción misma de eventualización y lo que significa la genealogía. Tomarse en serio mostrar las luchas que nos constituyen, que nos han hecho ser lo que somos, eso me parece fundamental. Esa cartografía de las luchas en detalle desde la noción de eventualización, para mí eso es un hilo conductor del trabajo. Lo otro es mi des-formación como antropólogo, de donde he recogido la etnografía, pero no una etnografía como irse a la mitad de la selva para describir

a otros. No. La etnografía como un encuadre donde se toman en serio las articulaciones de prácticas y representaciones situadas. Y por eso mi cercanía muy profunda a la idea de contextualismo radical de Stuart Hall. Hall para mí es uno de los pensadores más significantes y más inspiradores, no solamente por el contenido, sino por lo que hizo y lo que significa en términos de la vida misma, de la nueva izquierda, de los estudios culturales, y de este mundo concreto.

Esos son los intentos de respuesta. Pero esa respuesta no es fácil, porque es el lugar desde donde uno se para, y por qué hace uno lo que hace. O sea, por qué diablos se toma uno el trabajo de hacer lo que está haciendo, y eso es una pregunta de orden ético y de orden político.

Pregunta: Y epistemológico...

Eduardo Restrepo: Por supuesto, claro, claro...

Pregunta: Pero mira, Eduardo, y en esa misma línea me parece también importante, porque dentro de las diferencias que hay entre el proyecto de investigación o el programa de investigación modernidad-colonialidad, y otros tipos de acercamientos a las mismas problemáticas, y al análisis del ámbito de lo social, hay un aspecto que me parece a mí fundamental, y es cómo tu introduces la genealogía como una herramienta de crítica que permite historizar la génesis de los conceptos, de los modos de representación, de los imaginarios sociales, pero conozco de tu parte dos posiciones críticas. Una con respecto a la noción tradicional que nos viene desde el marxismo, de la formación de los estudios de la historia crítica que el marxismo ofreció, que es la noción de clase, por una parte, como herramienta para pensar los procesos de cambio y transformación social, que fue muy importante en una primera etapa de análisis en Latinoamérica, ligado tanto a la Teología de la liberación como al proyecto de la Teoría de la dependencia, etcétera; pero, por otra parte está tu crítica al concepto de cultura, qué podríamos entender por cultura después de los debates de Pierre Bourdieu a propósito del campo social, del campo cultural, cómo sitúa y cómo redimensiona esa noción, cómo podemos pensar nosotros el concepto de cultura como tal, sin que caigamos en las subculturas, en la cultura popular, en las tretas, digamos, que escondía esa conceptualización en décadas pasadas. ¿Cómo te sitúas tú a ese par de conceptos que fueron herramientas tan fundamentales en otros acercamientos?

Eduardo Restrepo: Bueno, a mí siempre me ha parecido muy importante el concepto de clase. Me parece que es un concepto que ha sido descuidado, por decir lo menos, en los últimos treinta años, en muchos escenarios de la teoría social contemporánea. Clase es una categoría fundamental. Ahora, estoy pensando clase como la elabora E. P. Thompson, como la trabajan algunos marxistas menos convencionales que cuestionaban las concepciones

más ortodoxas, que daban por sentado que la clase implicaba una relación entre lo ideológico, lo epistémico y lo político como si fuera una necesaria correspondencia. Echo mucho de menos la noción de clase social, creo que la noción de clase social no es algo que está destinado a tirar al tambo de la basura. Ahora eso no significa que nos tengamos que acercar a la noción de clase como se acercaron en los años 30 o 40 algunos pensadores que hicieron un reduccionismo de clase. No creo que clase implica hacer un reduccionismo de clase, pero yo sí creo que existen múltiples procesos sociales, concretamente de desigualdad que ameritan ser trabajados también, y subrayo, también con la categoría de clase. A mí me sorprenden trabajos de algunos autores de modernidad-colonialidad. Por ejemplo, vean el libro de libro de La idea de América Latina de Walter Mignolo: sólo en una página aparece la noción de clase. ¿Cómo hablar de la historia de América Latina reduciendo el asunto de la desigualdad y la diferencia a asuntos raciales simple y llanamente? O sea, lo racial es importante, las distinciones étnicas y culturales son centrales, pero no podemos desconocer la importancia analítica de clase. Es más, diría que el gran reto de la teoría social contemporánea es recapturar, retraer, re-tematizar, re-potenciar la noción de clase. Eso con respecto a la noción de clase.

Ahora, con respecto a cultura, diría que cultura se agotó. O sea, como categoría analítica, la cultura es el peor problema que tenemos ahora. Yo incluso hablé de la culturalitis [risas]. La culturalitis es una enfermedad que carcome los cerebros de la gente. La derecha está usando profundamente la noción de cultura. Miren, aquí en Bogotá tenemos un personaje, Antanas Mockus, que trabaja autoritarismo moral desde la noción de cultura ciudadana, y la gente es seducida fácilmente porque la cultura siempre es “buena”. La cultura es algo que la gente no discute, la cultura es un lugar de articulación ideológica que está por fuera de lo disputable, porque la cultura se ha convertido en un lugar de cerramiento y de reduccionismo impresionante. El culturalismo, en el sentido de reduccionismo cultural, es uno de los grandes problemas que tenemos ahora. La clase social, cuando se la articulaba en el reduccionismo de clase, fue un impase epistemológico. Ahora el impase epistemológico de nuestra época es la noción de cultura.

Uno de los retos hoy consiste en hacer etnografías y historizaciones de cómo se usa la cultura para gubernamentalizar, para producir subjetividades, para establecer economías políticas en nombre de la cultura concreta. Lo que hay que hacer es dejar de pensar en clave de cultura y entender cómo nos están dominando, cómo nos están gobernando y cómo nos gobernamos a nosotros mismos en el nombre de la cultura y de la diferencia cultural. La cultura debe ser pensada en esos términos, no pensar con la cultura, sino pensar de qué se está haciendo y qué se ha hecho a nombre de la cultura, y qué ha producido en el mundo, y ha producido un montón de cosas. La respuesta corta: cultura es uno de los grandes problemas que tenemos ahora.

Pregunta: Es difícil para mí entender la idea de que la cultura está agotada como lugar de reflexión, y separar eso de Stuart Hall, porque en Stuart Hall cultura e identidad son cosas centrales, entonces ahí hay un... pero bueno, no es una cuestión de cultura lo que quiero

discutir, sino de clase. Dos cosas. Primero, es claro que hay problemas entre raza y clase, tal como lo colocas. Ahora, viniendo de Brasil este problema se torna extremadamente problemático, porque en Brasil la tensión racial es más fuerte que cualquier otra de las tensiones. Cuando digo racial estoy hablando de afro-racial, que es un poquito diferente tal vez de lo que acontece en otros lugares de América Latina, y donde el concepto de clase, donde hay un movimiento negro muy fuerte actuante y afirmativo, el concepto de clase ha sido siempre una ambigüedad, un problema, porque tiende a subsumir el propio proceso de afirmación de un lugar que entra en el sistema institucional global. Entonces, en Brasil eso es una cosa que no cierra fácilmente. Pero la última, con relación a clase creo que coincidimos, pero digamos así, la reflexión de Negri y de Hart sobre clase es una reflexión que tiene la capacidad de recusar el sentido tradicional de clase y re-prensar la problemática de la clase a partir de la idea de multitud, que me parece que es una de las reflexiones, no digo que sea la única, pero una de las más importantes que ha habido en el sentido de re-constituir justamente ese espacio como un espacio político, de acción y todo lo demás. Entonces me gustaría saber tu opinión con relación a eso, porque me parece que son también unos de los autores que sentí falta en el dialogo.

Eduardo Restrepo: Esta es difícil. Lo de Stuart Hall no lo puedo dejar pasar de lado. La categoría de cultura hay que entenderla contextualmente. El trabajo de Stuart Hall fue fundamental en un contexto en que la cultura permitió abrir cosas. La noción de cultura, y no convertirla en un simple reflejo de la economía, y entender el lugar importante de la cultura para la articulación del poder en términos de hegemonía, en términos de ideología, es fundamental. Stuart Hall no puede pensar sin cultura. Ahora, eso no significa que cultura sea y tenga siempre el mismo lugar. En el momento en que él pensó la cultura era un dispositivo de apertura, un dispositivo de comprensión. Incluso en términos del vocabulario permitía desmarcarse de algunas cosas muy problemáticas, de asunto esencializadores, racializadores, de clausura de lo político en múltiples direcciones. Pero ese momento ya pasó. Entonces, aunque Stuart Hall hable de cultura, no podemos obliterar, olvidarnos, de la gran enseñanza de Stuart Hall y es que el problema hay que entenderlo en términos de contextualismo radical. Y quizás lo que en un momento fue muy importante y catalizador, ahora puede haber dejado de serlo, porque ha cambiado radicalmente el contexto y la coyuntura de donde operamos.

Ahora, respecto a raza y clase, yo no estoy diciendo que la raza, o mejor, la racialización, no sea muy importante. Mucho de mi trabajo tiene que ver con racialización. Ahora, mi reacción es hacia el olvido de la clase social, en términos de una herramienta que ayuda a explicar las cosas. El problema no es cambiar raza por clase, porque no son intercambiables, operan en esferas y en registros distintos. Pero cuando solamente hablo de raza, me estoy perdiendo de una parte muy importante de la historia, que es la de clase, y obviamente hay otras articulaciones que sabemos son muy importantes, en términos geográficos, por ejemplo, en términos lingüísticos, en términos sexuales, en términos de género, en términos generacionales, entonces para mantener el espíritu con Stuart Hall, el problema de cuando uno sólo habla o cuenta una historia, y cuando esa historia es sólo una historia en clave de

raza, uno se está perdiendo de muchas otras cosas que le permiten a uno entender lo concreto en su complejidad y en su heterogeneidad, y se les escapan a uno cosas por ejemplo de cómo ciertos sectores del movimiento negro pueden tener posiciones de derecha o heterosexistas.

Para mí es uno de los retos más importantes de la imaginación política y teórica de los próximos años: ¿cómo volver a la clase sin que eso signifique descartar todos los avances que hemos hecho en términos de múltiples vectores de la dominación, de la sujeción y de la explotación, que no se agotan en clase social, pero que no son capturados totalmente por otras categorías?

Pregunta: Yo solamente quería retomar algo que anunciaste al principio y dijiste que luego lo ibas a desarrollar y al fin no oí, y es una pregunta que yo tengo, es lo que anunciaste como una diferenciación entre los estudios decoloniales y los estudios poscoloniales y todas estas categorías que finalmente terminan un poco confundiendo. Simplemente como para cerrar con eso.

Eduardo Restrepo: Las diferencias tienen que ver con las trayectorias intelectuales y epistémicas y en los momentos en que se formulan estos dos encuadres y estos dos proyectos teórico-políticos. Estudios poscoloniales asume sin problema, sin sentirse molesto ni cuestionado por eso, asume toda la herencia del posestructuralismo. Estudios poscoloniales, como ustedes saben, se inspira en el trabajo de Edward Said, y tiene que ver con toda la elaboración de tratar de comprender cómo la experiencia colonial constituye nuestro presente. Entonces las conversaciones de estudios poscoloniales tienen mucho que ver con elaboraciones que se afincan en Derrida, en Foucault, que no tienen, digamos, este rechazo como en algunos proponentes de modernidad-colonialidad, frente a autores y categorías europeos. Entonces ahí, por ejemplo, Gramsci, Foucault, Derrida, son fundamentales. Por ejemplo ustedes ven en la misma introducción de Said, de Orientalismo, ahí está Gramsci al lado de Foucault. Entonces lo primero que diría es que estudios poscoloniales está fincado en una serie de conceptos, de autores y de elaboraciones que hacen parte del pensamiento europeo. Este aspecto de los estudios poscoloniales son muy bien sumarisados por el pensamiento de Chakrabarty de que Europa es indispensable, pero insuficiente. Ahí me parece que está el gesto y la característica de estudios poscoloniales. Su pregunta se refiere a cómo el colonialismo constituye nuestro presente, la experiencia colonial. Y tiene que ver con muchas experiencias del colonialismo en Asia.

Ahora, el giro decolonial, sobre todo si uno lee a Walter Dignolo o a Catherine Walsh, se cuestiona la utilización de los autores y las categorías europeas. Ellos se quieren desmarcar de estas categorías y de esos autores, aunque eso es lo que dicen, en la práctica es mucho más complejo hacerlo. Digamos que ellos dicen que no están en el posestructuralismo, pero eso es como Marx: Marx hace parte del pensamiento de mucha gente aunque no lo hayan leído. Ellos se molestarían, en términos de hacer una gran elaboración y una gran apelación

a los autores europeos, porque ellos están en búsqueda de trazar unas genealogías alternas. Entonces ese asunto me parece que es un asunto distanciador y diferenciador entre estudios poscoloniales y giro decolonial.

El otro asunto que los diferencia es que el giro colonial está como anclado en todo lo que significa las experiencias coloniales tempranas, de España y de Portugal; entonces, la manera cómo abordan las preguntas y la manera cómo se contestan responden a un horizonte histórico y epistémico distinto al horizonte histórico y epistémico de teoría o estudios poscoloniales. Ese sería un segundo elemento.

Y un tercer elemento fundamental, es que para el giro decolonial el problema central tiene que ver con la desestabilización de la modernidad desde la diferencia colonial: cómo la modernidad es desestabilizada cuando introducís en el análisis la diferencia colonial. Entonces eso hace que la problemática que constituye el giro decolonial sea precisamente la decolonización, que sea lo decolonial. Entonces ahí hay una diferencia fundamental en términos de cómo se instaura el horizonte problemático que constituye ambos proyectos. Teoría poscolonial es más fácilmente habitable en escenarios académicos del norte. El giro decolonial quisiera no ser tan habitable en escenarios académicos del norte. La voluntad del giro decolonial es habitar o intervenir en escenario por fuera de la academia y en circuitos que tienen que ver más con escenarios del sur, de y desde la diferencia colonial. Entonces hay muchas diferencias: los autores, los estilos de argumentación, las categorías. No hay que confundir una cosa con la otra.

Pero habiendo dicho todo eso, podríamos considerar que los estudios poscoloniales y el giro decolonial son dos síntomas de un mismo momento histórico, es una epocalidad de fragmentación y de problematización de certezas que constituían este mundo naturalizadamente eurocéntrico.