

PENSAR EN PLURAL Y TOMAR EN SERIO

EL LUGAR DESDE DONDE SE HABLA

Entrevista con Eduardo Restrepo¹

Entrevistadoras

Dana Milena Chávarro Bermeo²

Michele Guerreiro Ferreira³

Nota Introductoria

Eduardo Restrepo en los últimos años ha pasado de ser un académico reconocido en el escenario local de la antropología colombiana, para ser una figura de gran incidencia en el escenario de la antropología Latinoamericana que de cierta manera contribuye para los nuevos desafíos y luchas de la movilización social en América Latina. Desde sus contribuciones en temas de interés como teoría social contemporánea, antropologías del mundo, estudios culturales y políticas de la representación, dan cuenta de la intención de Restrepo por producir y generar debates en torno al quehacer antropológico contemporáneo. Sus actuaciones en la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA) y la Red de Antropologías del Mundo (RAM-WAN) dan cuenta de su postura decidida por “armar el tropel” y confrontar críticamente la relación entre voluntad política y producción de conocimiento. La entrevista realizada por integrantes del Instituto de Estudios da América Latina (IAL- UFPE) indaga con el Profesor Eduardo Restrepo algunos de los elementos de la propuesta epistemológica de la que hace parte este pensador latinoamericano.

¹ Antropólogo colombiano y doctor en antropología de la Universidad de Carolina del Norte-Chapel-Hill. Actualmente, es profesor y Director de la Maestría de Estudios Culturales y del Departamento de Estudios Culturales en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Javeriana, y uno de los investigadores más reconocidos en América Latina sobre estudios culturales. Es miembro fundador de la Red de Antropologías del Mundo (RAM-WAN)

² Estudiante de doctorado en sociología del Programa de Pós-Graduação em Sociologia, PPGS-UFPE. Becaria del Programa Estudiantes-Convênio de Pós-Graduação – PEC-PG, da CAPES/CNPq – Brasil. Socióloga de la Universidad Nacional de Colombia. E-mail: danachabe@yahoo.com

³ Estudiante de doctorado en Educación del Programa de Pós-Graduação em Educação, PPGE-UFPE. Magister en Educação Contemporânea, PPGEdu-CAA-UFPE. Profesora de História e de Sociologia em Educação Básica de la Rede Estadual de Ensino de Pernambuco e profesora en las Licenciaturas de la Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Caruaru - FAFICA. E-mail: mguerreirof@hotmail.com

Profesor Eduardo, iniciaremos esta entrevista con una pregunta que puede pasar como de cierta ingenuidad. No obstante a nuestro entender muy necesaria: ¿De qué estamos hablando cuando nos referimos a Epistemologías del Sur?

ER (Eduardo Restrepo): Podría iniciar diciendo que epistemologías del sur es tomarse en serio el lugar desde donde se habla. Esto es, pensar que el locus desde donde uno habla importa; importa en términos de lo que se habla, pero también de las implicaciones de lo que se está hablando. Epistemologías del sur es plantearse la pregunta por: desde el sur cómo se puede hablar. Cuál es el lugar geopolítico del conocimiento que permite ciertas conversaciones y que por lo tanto tiene unos efectos particulares en el mundo. Así pues, para mí, epistemologías del sur significa una intervención de aquellas nociones de epistemología que se imaginan como epistemologías desde ningún lugar. Como si fuese posible pensar por fuera de la historia y por fuera del lugar en el que uno está constituido. Epistemologías del sur es geopolítica del conocimiento teniendo muy en mente la marcación histórica y geopolítica del conocimiento.

En ese juego de palabras acerca de epistemologías del sur y en el sur, ¿Existen diferencias fundamentales para hacer dicha distinción?

ER: ¡Si! Pensaría que la noción de Esteban Krotz de antropologías en el sur y antropologías del sur, es una pista para ampliarla a lo de epistemologías. Esteban dice que cuando vos estás físicamente en un lugar del sur, vos estás haciendo antropologías del sur. Entonces es una manera de hacer antropología del sur porque estás localizado ahí. Pero la idea de locus de enunciación de lugar, implica más la marcación de una antropología. O sea, la primera es en el sur, es una antropología en el sur y esta es una antropología *de* en el sentido *desde*, antropologías desde el sur. La idea de epistemologías en el sur y epistemologías del sur pudieran seguir esa misma lógica. Epistemologías del sur son todas esas epistemologías que operan en este lugar geo-histórico que son los

sures. Ahora, epistemologías del sur o desde el sur serían esas epistemologías que son reflexivamente pensadas en ese lugar para hacer intervenciones de múltiples naturalezas. Incluso vale la pena: *Sobre, En y Desde*, yo establecería esas tres distinciones. Uno puede hacer antropologías sobre América Latina estando aquí o estando afuera, o *En y desde*. ¡Si! Creo que vale la pena pensar en esa inflexión de sentido.

¿En qué convergen los Estudios Culturales y los Estudios Pos-coloniales? ¿Qué los diferencia? Ud. es una referencia de los Estudios Culturales y en algunos trabajos suyos vemos una aproximación con los estudios Pos-Coloniales, sin embargo algunas tendencias de estos últimos demarcan una cierta ruptura con los estudios culturales.

ER: Los estudios culturales no son una teoría, en cambio los estudios pos-coloniales si son una teoría. El hecho de que sean una teoría no significa que no sean un proyecto político también, pero son fundamentalmente una teoría. Es una teoría o unos estudios que se preguntan por cuáles son las implicaciones de la experiencia colonial en nuestro presente, cómo la experiencia colonial constituye nuestro presente. Eso es lo que define estudios o teoría pos-colonial. Ahora, los estudios culturales como los entiende Stuart Hall por ejemplo, son más que una teoría, son un estilo de trabajo intelectual, son una forma de hacer que el intelectual y lo político confluyan. Por eso tú tienes estudios culturales al comienzo que están discutiendo con el marxismo pero no es marxismo. O discutiendo y apropiando el feminismo pero no es feminismo. O discutiéndose y apropiándose del pos-estructuralismo pero no son simplemente pos-estructuralismo. O discutiendo y apropiándose de lo pos-colonial pero no son simplemente pos-colonial. Entonces los estudios culturales son una manera de hacer, un estilo, una forma. Y esa forma no está garantizada no está marcada por una teoría.

¿Esto, de lo que estabas hablando, es lo que en algún momento señalabas como que los estudios culturales son una modalidad crítica de la práctica teórica?

ER: Es un estilo de trabajo intelectual que trata de pensar que es importante no operar en una lectura reduccionista del mundo. Los estudios culturales como estilo de trabajo intelectual son un *anti reduccionismo*. No son los estudios culturales aquel tipo de trabajo que todo lo reduce a una variable. Los estudios culturales nacen disputando con el reduccionismo economicista del marxismo vulgar. Es contra, también, con toda la idea del reduccionismo del discursivismo pos-moderno. De esta forma, los estudios culturales son un estilo de trabajo intelectual que tiene como una de sus características el anti reduccionismo por eso son transdisciplinarios, porque sus respuestas no son respuestas dadas de antemano por una variable definida, sino que son respuestas que buscan darse en la complejidad de las situaciones.

Otra característica de los estudios culturales además del anti reduccionismo es que los estudios culturales no son sólo estudios, buscan ser mucho más que estudios. O mejor los estudios que se hacen en los estudios culturales son para otra cosa, no simplemente para producir conocimiento o para acrecentar la Academia. Los estudios culturales tienen una *voluntad política*, por lo menos de los que yo estoy hablando, donde Stuart Hall es una referencia. Los estudios culturales son para “armar tierreros”, “armar tropeles”, para “empoderar luchas”. Ahora, este tipo de vocación política de los estudios culturales está muy asociada al siguiente rasgo que les voy a contar: el contextualismo radical.

El *contextualismo Radical* es la explicación, la comprensión, el entendimiento a partir de concebir que el contexto no es una cosa aparte del mundo, sino que el mundo es contextualmente producido y desde ese tipo de análisis se asumen posiciones políticas o se entienden las cosas desde el contextualismo; entonces estudios culturales es un estilo de trabajo, una manera de pensar, y esa manera de pensar estaría asociada a esas tres cosas: anti reduccionismo el primero, segundo vocación política y tercero contextualismo.

El contextualismo hace que los estudios culturales no sea una filosofía, porque la filosofía es un ejercicio de descontextuación ¡y eso está bien! o sea, está bien que haya una gente que descontextúe. Ahora lo que digo es que estudios culturales es contextual en concreto, pensando el contexto como en una red de articulaciones que producen el

mundo para poder armar el tierrero, armar el tropel, porque el tropel es lo que a uno lo mete en los estudios culturales, por eso no son sólo estudios; entonces la relación entre estudios culturales y ciertas teorías tiene que ver con esa manera particular de pensar lo teórico y lo político. Ni si quiera tienen que ver con cultura, es decir, no necesariamente los estudios culturales tienen que ver con cultura porque los estudios culturales no son un estudio sobre la cultura, los estudios culturales son...es, un intento de entender que las prácticas del mundo tienen relación con los sentidos del mundo, pues las prácticas de significado y las relaciones de poder, que es lo que le interesa a estudios culturales, para que esas prácticas de significado sean conceptualizadas como cultura es una cosa del pasado de los estudios culturales, hay que abandonar incluso la noción de cultura, o sea, unos estudios culturales sin cultura. ¡Qué maravilla!

Sabemos que el profesor Eduardo hace parte de una red en particular, que es la Red de Antropologías del mundo junto con grandes intelectuales como Arturo Escobar, Gustavo Lins Ribeiro, Marisol Cadena, Susana Laronsqui, sólo por nombrar algunos. Quisiéramos entender un poco acerca de los fundamentos epistemológicos en los que este colectivo cimienta sus planteamientos.

ER: Antropologías del Mundo es un intento de pensar que la antropología es lo que los antropólogos hacen, aclaro, la antropología no es una cosa igual en todas partes ni en todos los tiempos, sino que lo que existe son comunidades, gentes, en unas instituciones y con unas subjetividades que los define como antropólogos en unos contextos institucionales específicos.

Antropologías del mundo trata de plantarse como histórica y geográficamente la diferencia es lo que marca la antropología, de ahí que la antropología no exista más allá de una narrativa o de una mitología que trata de unificar lo que esa gente que se piensa como antropólogo hace.

Antropologías del mundo lo que busca es hacer una lectura etnográfica, una lectura antropológica de lo que los antropólogos son; y cuando voz haces una lectura

etnográfica o antropológica de lo que los antropólogos son, de lo que los antropólogos hacen, descubres por ejemplo que en Estados Unidos los antropólogos creen ¡literalmente creen! Tienen esa mitología de que la antropología es una disciplina compuesta por arqueología, antropología biológica, antropología cultural y lingüística, para ellos eso es antropología; no obstante, si te vas a Francia antropología no incluye arqueología, si te vas a Gran Bretaña antropología no incluye arqueología, y en Gran Bretaña antropología es antropología social es sociología comparada, en Francia ni si quiera es antropología es Etnología que es otra genealogía y otra historia.

Sin embargo, el problema es que nosotros creemos que estamos hablando de la misma cosa, pero no hemos estado hablando de la misma cosa siempre, porque son prácticas situadas en diferentes contextos. Lo que queremos hacer con antropologías del mundo es tomar en serio que si pensamos etnográficamente la antropología lo que vemos es una multiplicidad de antropologías, y no es que exista la antropología de verdad y las otras antropologías como si fueran falsas copias o inmaduras que algún día van a ser como la antropología. ¡Si vos vas a Francia, por ejemplo, vos ves que allá se han constituido de una manera haciendo que unas formas de hacer antropología o la etnología sean más visibles y otras no! Lo que hacemos, es que hacemos que no exista *La* antropología y tampoco existe una que es madura y las otras que son inmaduras. En Colombia hacemos antropología de una manera distinta, no es porque nosotros algún día vamos a hacer antropología como los franceses, sino que, hay unas condiciones históricas, unas situacionalidades institucionales, unas trayectorias que hacen que esas antropologías sean distintas. El Primer elemento es ese: *Pensar en Plural. No hablar de antropología sino de antropologías.*

Lo segundo es: y por qué nosotros todos conocemos a Levi-Strauss y por qué no conocemos a Mauricio Caviedes un antropólogo colombiano. ¡No es responsabilidad del espíritu santo que Levi-Strauss lo conozcan todos y a Mauricio Caviedes no! Por una suerte que tiene que ver, de que las visibilidades de ciertas antropologías y de ciertos antropólogos son asimétricas con respecto a otras antropologías y a otros antropólogos, no porque históricamente sean mejor o peor, sino simplemente porque hay una serie de *relaciones de poder*, y ese es el segundo elemento de antropologías del mundo.

Detrás de las visibilidades e invisibilidades, detrás de las maneras de presentarse y de los discernimientos, existen una serie de relaciones de poder institucionalizadas que hacen que algunas tradiciones y algunos antropólogos devengan en el canon de lo que es antropología y otros que ni si quiera están en la antropología, que quedan por fuera de la antropología; es así que, ese segundo elemento es cómo las relaciones de poder producen la idea de la antropología y los afueras de la antropología, lo valorado en la antropología y lo no valorado en la antropología. Lo más interesante es que, no es la mirada metropolitana hacia nosotros, es que nosotros nos invisibilizamos y silenciamos más ;que incluso!, digamos, las antropologías británicas con respecto a las antropologías en el sur o del sur, sino que nosotros conocemos más a los antropólogos británicos que a los antropólogos ecuatorianos, conocemos más las discusiones de las antropologías estadounidenses que incluso las discusiones que se han dado en la antropología dentro del propio país. Por lo tanto, ese es el segundo nivel que introduce antropologías del mundo, hay que pensar las relaciones de poder detrás de la heterogeneidad de los antropólogos y cómo teorizamos esas relaciones de poder, ahí viene una contribución importante porque empezamos a pensar gramscianamente la idea y ahora últimamente han estado también introduciendo cosas más de teoría Queer, es decir pensar diferentes niveles.

En esa visibilidad o invisibilidad hay un plano de economía política: de recursos, de cómo el mundo está organizado en todos los planos, ese es un plano, un registro, pero también hay otro registro, que es el registro de cómo se producen ciertos efectos de verdad y ciertas hegemonías en el sentido de seducciones, oportunidades, todo eso que hace que unas sean subalternizadas y otras sean hegemónicas. Lo de hegemónicas es que en Estados Unidos hay antropologías que son subalternizadas, en Gran Bretaña hay antropologías y antropólogos subalternizadas y en Colombia o en Brasil hay antropologías hegemónicas; es así que lo hegemónico o no, no es simplemente en el plano de la economía política, es otro nivel mucho más complejo, de qué es visible y qué no es visible.

Ahora con teoría Queer definitivamente es el asunto de la normalización. Hay unas antropologías normalitas y hay otras antropologías disidentes, y las antropologías

disidentes pueden ser algo que incluso no aparezcan como antropologías porque “se portan mal”, son antropologías que son desviadas y pueden ser conscientes de que lo son. Entonces ese es el segundo elemento de antropologías del mundo, hay otros elementos.

Y el tercer elemento así como grande es que: así como pensamos que las identidades no son esenciales, cuando pensamos en la gente. Cuando hacemos un análisis como antropólogos de otras identidades, entonces pensamos en esas identidades que son construcciones históricas ¡así pensamos! Pero nosotros tendemos a pensar de manera esencialista a la antropología, nos metemos en una serie de mitologías y de narrativas que en ningún análisis histórico o empírico lo mantiene, entonces ese tercer nivel es: *hay que des-esencializar nuestra manera de entender la antropología.*

Existe una serie de conversaciones entre antropologías del sur y en el sur (Esteban Krotz), diálogos entre antropologías metropolitanas y antropologías periféricas (Cardozo de oliveira) y una tercera conversación que sería las antropologías del mundo, sin embargo hemos escuchado de una categoría que son las antropologías disidentes. ¿En dónde se ubica esta categoría? ¿De qué se trata? ¿Es otro tipo de conversación?

ER: Son como niveles, o planos. Por ejemplo cuando tú estás hablando de antropologías metropolitanas y antropologías periféricas estás pensando en clave de geopolítica. Incluso de geopolítica del conocimiento, del norte y del sur, hay unas que se mueven... por ejemplo, el trabajo de Boaventura, aunque él no esté hablando de antropología, es ése el nivel de análisis o el registro de la geopolítica y de la economía política. Es decir, cómo se mueven los recursos financieros, monetarios o simbólicos, ese es un nivel, y ahí está cuando se habla de antropología metropolitana y periférica de Cardoso de Oliveira; también están las antropologías en y del sur de Esteban Krotz que son antropologías propias, que es la idea de antropologías del sur de Esteban que se diferencian de las que no son propias que serían las antropologías en el sur, que es el nivel de economía-geopolítica del conocimiento.

Cuando estamos hablando de antropologías hegemónicas y subalternizadas, que es el lenguaje de antropologías del mundo, lo que estamos haciendo es que: y qué tal si pensamos gramscianamente las relaciones de poder y de visibilidad o de invisibilidad que en este plano se ve con unas categorías, se ven con la categoría sur-norte, o subalternizadas. Qué tal si pensamos con la categoría de subalternizadas y hegemónicas. Entonces empezamos a pensar en unos matices de esas relaciones de poder que aquí no se veían. No es que éstas sean equivocadas, sino que estas otras son otro tipo de lentes para entender cosas que aquí en este primer registro no se ven también. Y lo de disidentes es un nivel todavía, digamos más fino, en el sentido en que permite incluso pensar diferencias entre individuos. Este [primero] permite pensar bloques, este permite pensar cánones versus cosas que quedan al margen del canon. Éste [segundo] permite pensar normalizaciones y anormalizaciones, siendo como consecuencia, un nivel de otro registro. Eso no quiere decir que esto de acá no sirve o está mal, son lentes distintas. ¡Es como el Zoom! Eso de disidentes tiene que ver con teoría Queer.

Finalmente, En su libro Escuelas Clásicas Del Pensamiento Antropológico⁴ publicado en 2016, usted presenta la antropología crítica latino-americana militante como aquella tendencia en donde se optara por el desarrollo de una práctica militante alejada de los protocolos y espacios académicos. ¿Estaríamos hablando de una dinámica de Investigación Acción Participativa -IAP dentro de la antropología?

ER: ¡No! En la antropología también se expresó ese momento crítico y productivo del pensamiento latinoamericano, que se expresó en muchas otras áreas. Por ejemplo, cuando vos pensás “filosofía de la liberación” es pensamiento crítico latinoamericano entorno a la filosofía, y es poner en evidencia que la filosofía no es algo desmarcado de las relaciones históricas del poder que la han constituido. Eso es filosofía de la liberación. Ahora, “Teología de la liberación” se produce también en América Latina y se produce

⁴ Para obtener una visión general del libro citado, ver la reseña publicada en la revista REALIS (CHÁVARRO BERMEJO, DM, 2016): <https://periodicos.ufpe.br/revistas/realis/article/view/8864>

desde la experiencia latinoamericana, y ya el pobre no es una cuestión, digamos conceptual sino una experiencia de vida y eso hace que la teología se transforme radicalmente a la luz de la teología de la liberación. "Sociología de la liberación" ¡no me lo tengo que inventar! Así lo llama Fals Borda su trabajo, es sociología pensando, ese concepto que él usaba muy bonito: *colonialismo intelectual*.

Podríamos decir lo que se hace por filosofía de la liberación, es mostrar el colonialismo de la filosofía, cuando la filosofía trata de imaginarse como podrá ser. La sociología de la liberación es lo mismo, es mostrar el colonialismo intelectual que está asociado a la sociología, y Fals Borda hace eso y lo hace en un momento donde otros antropólogos en la antropología estaban haciendo críticas muy parecidas. Las relaciones de poder sujeto-objeto, las relaciones entre el conocimiento euro-norteamericano y el conocimiento latinoamericano, la posibilidad de conocimiento entre conocimiento y transformación social. Entonces, Fals Borda es en sociología lo que otros antropólogos como Bonfil Batalla o mucha otra gente es en antropología en ese momento. Eso que en el librito llamamos antropología crítica latinoamericana es que en ese momento lo que se producía en sociología, en el teatro, en la literatura, en la filosofía, está como atravesado por esa pregunta: *y el conocimiento para qué, para quienes, desde dónde, con qué implicaciones*; pero en el libro no se podría explicar que eso es una parte de algo mucho más grande, incluso ellos no se preocupaban tanto por las diferencias de las áreas. Orlando Fals Borda se escribió un libro... cuando escribe su tesis doctoral de los campesinos de los Andes y eso vos podéis ubicarlo en antropología, pero el problema de él no era si era antropólogo o sociólogo, un problema más de otra gente en otro momento, sino de esto para qué, este conocimiento para qué y para quiénes.

Cuando uno no está pensando en qué casilla debo estar sino esto para qué y para quienes, Por eso son muy valioso los estudios culturales, la irreverencia de los estudios culturales con la disciplina, eso es muy importante porque es que las disciplinas pueden tener un objeto domesticante y un efecto paralizador, en cambio cuando a vos te importa muy poquito que te autoricen las autoridades disciplinarias, vos podéis hacer cosas que a ellos no les guste pero que pueden servir para hacer cuestiones y transformaciones en el mundo. Y en eso los estudios culturales son igualitos a la sociología de la liberación o

a la antropología crítica latinoamericana, porque es una pregunta ético-política la que define el conocimiento.

Referencias

CHÁVARRO BERMEO, DM. Escuelas Clásicas del Pensamiento Antropológico | Eduardo Restrepo. **REALIS Revista de Estudios AntiUtilitaristas e PosColonialis-ISSN: 2179-7501**, v. 6, n. 1, p. 175-179, 2016.

RESTREPO, E. **Escuelas Clásicas del Pensamiento Antropológico**. (1 ed.) Cuzco: Impresiones Gráficas Meta Color S.R.L, 2016.

RIBEIRO, G. L; ESCOBAR, A; BARRAGÁN, C. A; RESTREPO, E. **Antropologías del mundo**: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder. Mexico: WennerGren Foundation for Anthropological Research, 2009.

RAM-WAM. **Red de antropologías del Mundo**. Web oficial: <http://www.ram-wan.net/>

Enviado: 24.04.2017 | Aceito: 02.05.2018
