

Presentación
Entrevista a Arturo Escobar
Betty Osorio / Universidad de los Andes, Bogotá



Arturo Escobar es un intelectual colombiano, nació en Manizales, estudió ingeniería química en la Universidad del Valle e hizo estudios de maestría en la Universidad de Cornell y de doctorado en la Universidad de Berkeley. La siguiente entrevista fue realizada por Diana Marcela Gómez Correal en el 2012 y recoge una serie de conversaciones que tuvieron lugar en su residencia en Carolina del Norte. Se trata de un documento excepcional sobre el proceso de descubrimiento y transformación intelectual de este pensador de las ciencias sociales. Escobar pone al descubierto su gran capacidad para comprender mapas culturales complejos, en los cuales el pensamiento eurocéntrico actúa como regulador de formas de comprensión y de enunciación de un conocimiento colonizador. Sin embargo este intelectual manizaleño reconoce y valida múltiples formas de producir conocimiento: bien sea a través de los círculos académicos internacionales y colombianos, en los cuales ha propuesto una actitud de resistencia crítica para no dejarse deslumbrar y absorber por juegos teóricos esotéricos y a menudo narcisistas. Su principal apuesta ha sido fertilizar el campo académico con experiencias integrales provenientes de actores culturales y políticos profundamente imbricados con luchas locales, cuyas propuestas implican la defensa del conocimiento sobre el territorio acumulado durante siglos, como sucede con el Proceso de

Comunidades Negras de Colombia, PCN. El pensamiento de Arturo Escobar propone una relación de continuidad entre la cultura y el medio ambiente, que produce una economía de lo regional opuesta al los mega proyectos homogeneizadores característicos de las formaciones discursivas y económicas tanto del desarrollo como de la globalización. La entrevista muestra cómo Arturo Escobar, a lo largo de su carrera de profesor y de investigador, ha reflexionado profundamente sobre la producción de conocimiento y sus relación con las redes generadas por lo intereses y las agendas políticas de los centros de poder. Así, tanto sus estudiantes colombianos como estadounidenses, han tendido la posibilidad de forjar una actitud incluyente y analítica, que seguramente producirá muy pronto agendas de pensamiento renovadas.

Transformando desde el pensar/hacer
Conversaciones con Arturo Escobar
Diana Marcela Gómez Correal / Universidad de Carolina del Norte, Chapel Hill

He conocido a Arturo Escobar en tres momentos distintos de mi existencia. El primero fue a través de los textos que leímos de su autoría en el pregrado de antropología de la Universidad Nacional de Colombia, en especial *La invención del tercer mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo* (1996). El segundo, en una situación característica de la realidad colombiana, en el que como otros activistas conocí su solidaridad. Y el tercero, siendo su estudiante en el doctorado de Antropología en la Universidad de Chapel Hill en la que enseña desde hace ya doce años. Los hilos de esta conversación son precisamente resultado de esos distintos momentos y de los interrogantes que me ha suscitado la interacción con Arturo Escobar y su trabajo.¹

Durante el 2012, Arturo Escobar recibió tres reconocimientos por su labor como docente, investigador e intelectual. El primero de ellos fue en el marco de la reunión de La Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA), que tuvo lugar en San Francisco, California, durante los días 23 al 26 de mayo, y que fue organizado por la sección de colombianistas. El segundo fue en la Universidad de Manizales, en el cual se le otorgó un Doctorado Honoris Causa por el Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano, en el mes de julio. Y el tercero tuvo lugar en el XIV Congreso de Antropología de Colombia, realizado en Medellín durante los días 23 al 26 de octubre. En estos espacios se reconoció el importante papel que Arturo Escobar ha cumplido para las ciencias sociales en Colombia.

Arturo Escobar nació en Manizales, Colombia en 1951. Ha sido profesor de la Universidad de California en Santa Cruz, Universidad de Massachusetts en Amherst, y de la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill. De igual manera ha sido profesor invitado en varias universidades tanto de Latinoamérica como de Europa, incluyendo las universidades del Valle y del Cauca en Colombia. Su trabajo es reconocido por sus contribuciones a la antropología, al estudio

¹ Esta conversación tuvo lugar en el Pacífica “co-housing”, lugar en el que vive Arturo Escobar con su compañera Magda Corredor, y que funciona como una especie de vivienda cooperativa o ‘comunidad intencional’ con tema ambiental. Es un ejemplo de las particularidades que Chapel Hill y Carrboro, situados en el estado de Carolina del Norte, tienen y que le hacen un lugar plácido para vivir, estudiar, pensar y hacer alternativas. La conversación se desarrolló durante los días 28 y 30 de agosto, y el primero de septiembre de 2012.

del desarrollo, a los estudios sobre movimientos sociales, a la ecología política, a los estudios de la ciencia y la tecnología, y a otras perspectivas político/teóricas como las ontologías relacionales, la modernidad/colonialidad y el feminismo.² También cuenta con un significativo reconocimiento su trabajo de colaboración con movimientos sociales, especialmente con el Proceso de Comunidades Negras de Colombia, PCN.

Arturo Escobar ha dedicado parte de su tiempo a la construcción de genealogías de la teoría social, y ha contribuido a pensar históricamente la antropología. En una entrevista con Eduardo Restrepo (2006), Escobar identifica tres rupturas o discontinuidades de la teoría antropológica estadounidense: la ruptura estructuralista, la interpretativista y la postestructuralista. De esta última hace parte el propio Escobar, pues dicha ruptura tuvo lugar en Universidades como Rice y la Universidad de California en Berkeley, de la que fue estudiante de doctorado del programa interdisciplinario de Filosofía, Políticas y Planificación del Desarrollo. El trabajo de Escobar se ha caracterizado por el esfuerzo de integrar distintas perspectivas disciplinares y teóricas, y por pensar la transformación social. Su pregrado fue en Ingeniería Química, en la Universidad del Valle, y luego inició un postgrado en Bioquímica en la misma universidad, el cual cursó por un año, para luego en 1976, iniciar su maestría en la Universidad de Cornell en 1976.

Esta entrevista discute algunos de los temas de preocupación político/académicos centrales de Arturo Escobar, y rastrea las últimas producciones intelectuales del autor. Por otra parte indaga por su perspectiva crítica en relación a apuestas teóricas como el postestructuralismo, la modernidad/colonialidad y por su visión sobre la producción de conocimiento. ¿Para qué producir conocimiento? ¿Con quiénes? ¿Cómo? ¿Cuál es el rol de un maestro? ¿Cuáles son algunas de las particularidades del producir conocimiento en Estados Unidos y lo que implica ser latinoamericano en dicho espacio geográfico?, son algunas de las preguntas que animaron esta conversación.

Este texto no es lineal, como no lo fue la conversación con Arturo Escobar. En ese sentido a lo largo de la entrevista, pese a las secciones propuestas, irán emergiendo respuestas a las distintas preguntas, todas ellas vinculadas de una u otra manera. A través de sus palabras, Arturo Escobar nos irá contando del momento histórico del que es producto, de su ciudad, de su familia, del mundo cultural y político que le ayudó a pensarse y a pensar. El texto termina con reflexiones sobre el feminismo, y algunas dimensiones más personales del autor que explican su forma de vida, su producción intelectual y su posición política.³

I. La modernidad, el desarrollo y la decolonialidad

² Textos sobre Arturo Escobar y sus producciones, resultado de entrevistas y conversaciones, presentan importantes reflexiones sobre él y lo sitúan histórica y epistemológicamente. Tal es el caso de los textos producidos por Viola Recasens (1999), titulado: *Antropología, desarrollo y post-estructuralismo*; por Juliana Flórez Flórez y Juan Ricardo Aparicio (2009), *Arturo Escobar y la política de la diferencia: recorridos por los debates de las ciencias sociales*; y por Eduardo Restrepo (2006), *Teoría social, antropología y desarrollo: a propósito de narrativas y gráficas de Arturo Escobar*. Con la idea de partir de lo ya elaborado, esta conversación indaga por las últimas contribuciones de Arturo Escobar al pensamiento crítico, haciendo énfasis en las producciones del 2008 en adelante, momento hasta el cual explora la entrevista más reciente (Flórez y Aparicio, 2009), de las previamente citadas.

³ Agradezco el tiempo y la paciencia de Arturo Escobar con esta conversación, con mis inquietudes e interpelaciones, así como la invitación por parte de María Mercedes Jaramillo para realizarla y el contacto establecido por el profesor Mauricio Archila. Ha sido un momento excepcional para profundizar conversaciones que se mantienen abiertas.

DG: Arturo, tú eres reconocido por las reflexiones sobre la modernidad, incluso por contribuir al desarrollo de una antropología de la modernidad y a las reflexiones del grupo de investigación modernidad/colonialidad. Quisiera que nos hicieras un recorrido por esa preocupación. ¿Cuándo y por qué surge?

AE: La respuesta es algo larga. Larga en el sentido de mi biografía personal porque yo creo que la preocupación por la modernidad comienza temprano desde cuando era joven. Aunque no la nombrara como tal, aunque en cierta forma sí, y luego te contaré porqué. La respuesta sobre el grupo modernidad/colonialidad podría ser simplemente una respuesta que ya comienza con la crítica al desarrollo, como un capítulo importante de la modernidad y que se vincula muy directamente, especialmente a partir de finales de los 90s, con todo lo de la modernidad/colonialidad. Entonces de pronto voy a hacer una combinación de las dos respuestas. Cuando hablo de la historia personal, y de la biografía personal, tenemos siempre que tener en cuenta que ninguna biografía personal es estrictamente individual, es colectiva. Entonces cuando te hable de lo que te voy a hablar de finales de los 60s y los 70s, y mi formación y mi vida, refleja en cierta forma cierto tipo de persona de mi generación, marcada sin duda por clase y género en particular. La cuestión de raza y etnia está allí sin duda, pero en ese momento todavía no se articulaba para nada, cero articulación étnico-racial de las problemáticas. Y esto tendría que ver, y esto le interesara a algunos de los lectores de la revista quizás, con mi generación. Yo terminé el bachillerato en Cali en el 69, y estudio en la universidad durante la primera mitad de los 70s. Tenía 17 años, era un momento muy particular en la historia de Colombia, de Cali, del mundo sin duda. Lo que en inglés llaman *the late 60s*, los 60s, una época en cierta forma muy hermosa, muy volátil, muy difícil de interpretar todavía digamos en las múltiples dimensiones que tuvo y sigue teniendo. Y una época de mucha crítica entre ciertos sectores, por lo menos intelectuales que incluían muchos estudiantes universitarios, pero no únicamente estudiantes universitarios, que incluía las primeras preocupaciones por el feminismo, y la fundación de las primeras revistas feministas en Cali, a comienzos de los 70s. Y obviamente la influencia del marxismo y la preocupación por la opresión, la concientización, la liberación, todas esas preguntas que nos hacíamos en esa época. Pero no eran esas solo las preguntas, sino que también estaban para mí presentes las preguntas relacionadas con la cuestión de la modernidad. Es decir, uno podía moverse muy bien en la izquierda, como muchos compañeros lo hacían, sin llegar nunca a problematizarse la cuestión de la modernidad. Digamos la dimensión cultural del modelo de sociedad que había en Colombia en ese momento. ¿Entonces de dónde viene la preocupación por la modernidad en mí? La forma en que a mí me parece más certero describir esa preocupación por la modernidad es de un rechazo intuitivo. Es de sentir que hay algo fundamentalmente equivocado, fundamentalmente mal en la forma en que se piensa la sociedad, pero sin saber exactamente qué y porqué. Darle forma a esa intuición, a ese rechazo tuvo distintas facetas, y en ese momento hubo una serie de influencias muy importantes que han marcado cierta generación colombiana y caleña también en particular, pero no solamente allí como decía antes. Tú de pronto has oído hablar del autor Andrés Caicedo, Andrés fue un escritor esencialmente caleño, de nuestra generación. Y Andrés, yo creo que fue la persona que alcanzó a articular lo bueno, lo malo, lo feo de nuestro momento histórico, incluyendo el rechazo al tipo de vida, digamos burgués, que ofrecía la sociedad en ese momento.

En el norte de Cali vivía la burguesía más adinerada, en el Sur vivía la clase media. Los estudiantes de la universidad, la mayoría vivíamos en el sur, aunque también había gente del norte. Los del norte iban a los mejores colegios de Cali. Algunos de los del sur, como yo, alcanzamos a ir a colegios muy buenos, para mí el mejor colegio de Cali en ese momento, era el colegio de los jesuitas, por un gran esfuerzo personal de mis padres. Hubo otras cosas, entre ellas el movimiento

hippie, las movilizaciones de izquierda, y los movimientos estudiantiles. En 1971, la Universidad del Valle, donde yo estudiaba, tuvo una gran serie de huelgas en las que yo participé muy activamente, no como líder, yo era simplemente parte de los que íbamos a todas las asambleas, a todas las manifestaciones, a ‘tirar piedra’. Nunca fui un líder. Simplemente participaba, aunque muy activamente. La huelga del 71 duró 6 meses. y marcó algo importante para mí. Desde finales de los 60s ya en el colegio Berchmans, en mis últimos dos años de secundaria, había empezado a leer filosofía y literatura, sobre todo existencialista. El último año en mi curso de religión, en sexto de bachillerato, teníamos un cura fascinante, [Alberto Gutiérrez], que dedicó todo el curso a cuatro autores: Marx, Freud, Nietzsche, y Teilhard de Chardin, un gran pensador jesuita que todavía me convoca mucho. Y allí empezó cierto interés en la filosofía crítica, que desde el 69 hasta el 75 que terminé la universidad leí muchísimo, todo ese pensamiento incluye el libro de Nietzsche, *Así habló Zaratrusta*, un libro que me llegó muchísimo, que es una gran crítica a la modernidad. Es uno de los principales libros de la crítica a la tradición metafísica, logocéntrica de la modernidad. Leí muchísimo, existencialismo, filosofía, teatro, novela (por ejemplo, debí de haber leído todas las novelas de Dostoievski, un autor impresionante, con una sensibilidad cultural crítica en cierta forma hacia la modernidad). Entonces de esta época hay una serie de lecturas que me marcan mucho, sobre todo en relación con el existencialismo. Hay otra serie de lecturas que vienen de la literatura. *Cien años de Soledad* sale en 1967, y apenas sale todo el mundo lo está leyendo. Es impresionante. Y de allí en adelante viene ‘el boom’: García Márquez, Cortázar, el mismo Vargas Llosa, el Vargas Llosa de los primeros libros, muy importante, Carlos Fuentes, Alejo Carpentier, Miguel Ángel Asturias, José Luis Donoso, toda la gama de autores latinoamericanos de esa época que se problematizan América Latina de una forma diferente. Por otro lado, llegan las lecturas del marxismo, de la teoría de la dependencia, Paulo Freire, *La pedagogía del oprimido*, que salió en el 67, un texto muy importante para mi generación. Los trabajos iniciales de Orlando Fals Borda son también centrales. Tal vez, si tuviera que decir el libro que más me influyó en cierto momento, es el libro de Marcuse, que se llamaba *El hombre unidimensional*. Esta es una crítica devastadora, desde el psicoanálisis y el marxismo a lo que él llamaba la sociedad avanzada, post industrial, que era la sociedad que la modernidad había creado y que en esos momentos llegaba a su cenit. Entonces yo me decía, bueno: “si sus grandes teóricos como Marcuse y Sartre están diciendo que esa sociedad está yendo por un camino completamente erróneo, que está produciendo una alienación, y una destrucción de la subjetividad, porque ya se hablaba de la subjetividad, de tales dimensiones, ¿cómo es que esa sociedad es el modelo para América Latina?” Entonces allí quedo planteada esa semillita para siempre. Yo no recuerdo si yo lo llamaba, o lo llamaríamos modernidad en esa época, era el modelo occidental tal vez, el modelo de sociedades avanzadas. Entonces por allí siguió la cosa, de todas maneras yo estaba estudiando ingeniería, pero siempre con estas preocupaciones, incluyendo la preocupación fundamental por la diferencia [que] se conecta con esto, como quizás veremos más adelante. ¿Cuándo vuelvo a retomar mi interés por la modernidad? Yo creo que siempre ha estado allí en cierta forma. Cuando me empiezo a meter por la cuestión del desarrollo y del subdesarrollo allí sigue estando la pregunta. En Cornell, entre 1976 y 1978, hice la maestría, y aunque todavía estaba en el campo técnico (la nutrición y alimentación), logré enfocarme en la preocupación por la cuestión del hambre en el mundo. En Cornell empecé a hacer más lecturas sobre la dimensión política del hambre y esto me fue llevando a la dimensión política del desarrollo, a cuestionarme ya el desarrollo. Yo seguía buscando como esa forma de producir una crítica contundente a esa idea de que las sociedades, supuestamente avanzadas, eran el modelo para América Latina, para el tercer mundo. Para mí, eso no tenía ningún sentido, ya desde mediados de los 70s, como hemos visto. Ese era el modelo a destruir, que era el modelo de sociedad burguesa, occidental. Pero en ese momento no aparecían todavía las alternativas, digamos desde la alteridad, por lo menos en mi panorama de perspectivas y los círculos en los que me movía; tampoco aparecía realmente lo indígena como una

alternativa fuerte ni lo afro ni lo campesino, era otra forma de buscar la diferencia, tenía que ver más con la subjetividad de una sociedad, de buscar una forma diferente de ser y de pensar, sin duda con bases socialistas, pero más allá de eso. Pero era una preocupación todavía muy difusa, el proyecto no era nada claro. Aunque mucha gente de mi generación teníamos la certeza de que tarde o temprano la sociedad iba a cambiar de una forma fundamental, y rápido además.

DG: ¡Conozco esa historia! (risas).

AE: (Risas). Entonces la pregunta era cómo nombrar, cómo articular una crítica mucho más radical a esa idea de desarrollo. La hipótesis central de mi primer proyecto de doctorado era muy sencilla. La idea era demostrar por qué los planes y las políticas de desarrollo que se estaban implementando para América Latina no funcionaban ni podían funcionar. Y cual podía ser una alternativa dentro de la planificación y la política misma. En ese momento estaba surgiendo la participación local —el incorporar las visiones locales al desarrollo— y mi diseño de proyecto fue ir a Colombia, estudiar los planes de desarrollo implementados por el DNP (Departamento Nacional de Planeación) principalmente en las áreas de alimentación, desarrollo rural y nutrición, demostrar que no estaban funcionando, y proponer una alternativa de rediseño desde lo local, de planificación local básicamente. Cuando regresé del trabajo de campo, que no lo terminé de hacer por una situación personal, ya no me convencía ese proyecto, quería buscar una forma más contundente de demostrar la irracionalidad de toda la empresa del desarrollo, de todo el concepto. Y allí, interesante, de esas cosas del azar, un día en la librería de la Universidad, en Berkeley, me encontré un libro que acababa de salir sobre Foucault, en 1982, escrito por dos profesores de Berkeley (el filósofo Hubert Dreyfus y el antropólogo Paul Rabinow), y me lo leí todo en una semana. Yo me había leído a Foucault desde mucho antes, pero las primeras lecturas más de Foucault habían sido sin entrenamiento formal y se le escapan a uno muchas cosas, sobre todo de ese primer Foucault hasta *Las palabras y las cosas*. Había leído a Foucault casi como una épica, me deleitaba, me gustaba la prosa, pero creo que no entendía mucho (risas). Este libro cristalizó la importancia del pensamiento de Foucault para mí, especialmente la importancia de la noción de discurso que me permitía decir, claro, es que eso (el desarrollo) es un discurso en el sentido *foucauldiano* de la palabra. Es todo un sistema de pensamiento, es todo un aparato, un dispositivo históricamente desplegado, muy sofisticado, muy masivo, muy difícil salirse de él y mirarlo desde afuera, que es lo que propone Foucault en cierta forma; y surgió la idea de mapearlo, y eso es lo que yo quería hacer. Mi primer intento tuvo que ver con cómo los discursos sobre el hambre, que ya había investigado, sistemáticamente producen las formas de pensar sobre el hambre, y excluyen otras, especialmente excluyen conocimientos y subjetividades de los hambrientos mismos. Entonces fui y hable con Hubert Dreyfus un momentico, escribí tres páginas y se las mostré. Me dijo: “sí, esto es muy interesante, pero yo soy un filósofo, yo no sé de estas cosas políticas, vaya y hable con Paul Rabinow.” Hablé con Rabinow y me dijo: “sí, chévere, trabajemos.” Y así entró él a mi comité de doctorado. Sus seminarios fueron un hervidero de ideas para mucha gente, y el hecho de que Foucault empezó a ir a Berkeley durante esos mismos años lo enriqueció más.

DG: Un paréntesis. ¿Y qué tal Foucault como intelectual, para compartir?

AE: Muy querido, muy accesible, muy tranquilo. Hablaba muy despacio, siempre estaba como muy jovial, un intelectual muy riguroso, ese sí súper riguroso con su trabajo. Entonces esa serie de coyunturas me empujaron mucho en la dirección de investigar sobre “el discurso del desarrollo”. También estaba ocurriendo un proyecto colectivo que surgió alrededor de Rabinow y James Clifford, que buscaba la transformación de la antropología también, durante toda la primera mitad

de los ochentas, y que culminará con la publicación de *Writing Culture*, y las respuestas feministas, marxistas y tercermundistas a este libro. Nosotros todos participamos de ese proceso porque surgió de allí, digamos de Berkeley, Santa Cruz, y Rice University (donde estaban Marcus y Fischer), y en algún momento se formalizó, se cristalizó la idea de la antropología de la modernidad. La antropología de la modernidad buscaba convertir a la modernidad en objeto de estudio, es decir, entenderla como una serie de significados y prácticas de la razón, de cierta forma aborda la pregunta de cómo los occidentales, los modernos, llegamos a constituirnos en sujetos de prácticas racionales como las que teorizaba Foucault. Entonces comenzamos a hacer investigaciones de todo tipo dentro de los Estados Unidos bajo este rubro, yo empecé a hacer investigación en América Latina y así terminé haciendo mi tesis. Mi tesis fue explícitamente una antropología de la modernidad enfocada en el desarrollo. Es una crítica de la modernidad pero todavía euro centrada. Diría que trata de no ser etnocéntrica pero es euro centrada, desde lo que hoy llamamos perspectiva decolonial sería una crítica intra europea a la modernidad. Esta crítica, como es bien sabido, viene desde el discurso crítico a la modernidad de Foucault, Nietzsche, Heidegger etc. La teoría postcolonial es el primer punto de entrada de las voces subalternas del sur en estos debates, incluyendo la famosa pregunta de que “si los subalternos pueden hablar”. Eso empieza a entrar fuerte, especialmente con Edward Said y su crítica al orientalismo. Said estuvo en Berkeley en nuestro grupo, un tipo fascinante también. Fue un momento de mucha efervescencia. Se creo un grupo en Santa Cruz y Berkeley que se llamó el Grupo para los Estudios Críticos de los Discursos Coloniales. Y sacamos varios números de unas revistas sobre el tema. Allí se articulan las primeras respuestas a *Writing Culture*, especialmente las respuestas feministas, en un número especial de la revista *Inscriptions*. Pero la mayor parte de estos trabajos todavía caían dentro de lo que hoy llamaríamos crítica intra-europea o intra-moderna a la modernidad.

DG: ¿Y el camino a la decolonialidad?

AE: Mi acercamiento a lo decolonial se da en la reunión que se realizó en el 98 en Montreal, en unas sesiones en el Congreso Mundial de Sociología, que organizó Edgardo Lander. Pero previo a eso, en el 91, Edgardo y Luis Lander y la historiadora Margarita López Maya, organizaron una reunión de una semana en Caracas. Hoy podría decir que este fue mi primer contacto con el pensamiento decolonial que estaba naciendo. Una de las personas que estaba allí era Aníbal Quijano. Fue la primera vez que escuché a Quijano en persona, es un gran maestro, un gran cultor de la palabra, de esos intelectuales de una generación que ya no existe, lo que uno llamaba un intelectual universal, que tienen un conocimiento súper basto y un gran dominio de la palabra, realmente impresionante. Esta fue una reunión muy importante para mí. Ya en el 98, cuando nos reunimos en Montreal, Aníbal tenía toda la elaboración sobre la colonialidad del poder. Entonces en esta reunión de Caracas están Walter Mignolo, Fernando Coronil, Edgardo Lander, Enrique Dussel, Anibal, y yo, creo que nadie más. Sin embargo nunca me he sentido parte de este grupo principal. Realmente el grupo principal consta de tres grandes figuras como todos sabemos: Dussel, Mignolo y Quijano, y hay otras figuras que se han posicionado como importantes como Lander, Catherine Walsh, María Lugones, Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, y luego muchas otras personas que entramos y salimos desde finales de los 90s hasta hoy en día, incluyendo intelectuales más jóvenes tanto mujeres como hombres.

DG: ¿Pero de figuras fundantes estás tú?

AE: No, realmente no. Sinceramente no. Yo creo que yo entro más bien como aprendiz, y como tal ayudo a sistematizar. En el 2002 escribí ese artículo que es una especie de propuesta sobre qué es la

perspectiva de modernidad/colonialidad.⁴ Igualmente empecé a re interpretar la crítica al desarrollo como una perspectiva decolonial, y a trabajar en la idea de colonialidad de la naturaleza. En el 2002 hice una presentación que incluía este último tema, y en *Territorios de Diferencia* hay un poquito de eso. Edgardo y Catherine también han escrito sobre el tema. El concepto de colonialidad se aplica a cómo se ha pensado y producido la naturaleza dentro de la modernidad, aduciendo que la subordinación de lo natural es otro proceso fundamental para la constitución de la modernidad. Relacionamos este rasgo con la famosa división entre naturaleza y cultura, y con la dimensión ecológica. La colonialidad de la naturaleza era una dimensión que estaba completamente por fuera en Mignolo y Quijano, muy poco presente en Dussel. En Dussel existe en el sentido de que habla de la vida y allí incluye lo natural. Santiago Castro Gómez, Oscar Guardiola, María Lugones, Javier Sanjinés y otros empiezan a participar activamente en el grupo desde principios del 2000, y empezamos a hacer reuniones más o menos periódicas. Hicimos dos reuniones de todo el grupo aquí en Chapel Hill, a través de un convenio Universidad Javeriana, Universidad Andina Simón Bolívar, Chapel Hill, y Duke, que tuvimos por cerca de 6 años. En ese entonces yo era el director del Instituto de Estudios Latinoamericanos de Chapel Hill y podía facilitar ese tipo de convenios. Hicimos reuniones en Caracas, en Quito, y en Bogotá. En una famosa reunión en Caracas, en 2006, para comenzar con la mirada crítica sobre el grupo, discutimos de ciertos comentarios que estaban llegando de que el grupo se estaba convirtiendo en cierta medida en un dogma y que era cerrado y era difícil participar en él. Recuerdo muy bien que Santiago Castro y yo tomamos la posición de: “sí, esto hay que abrirlo, esto no puede ser un club cerrado, ni mucho menos”, además porque veíamos en Colombia el interés de mucha gente joven, y yo pensaba: “la gente joven va a mover esto de la decolonialidad por otras direcciones, y eso es lo que hay que facilitar, pensémoslo como una red.” Discutimos mucho si el grupo era un colectivo, una red, o un programa de investigación. Pero el sentimiento general, era de que no había ningún problema, que la cosa iba muy bien, que había mucho interés aun de algunos gobiernos como el de Evo Morales en nuestro grupo y entonces para qué preocuparnos. Ahí hubo varias rupturas de diverso tipo.

II. Nuevos debates anclados en viejas preocupaciones

DG: Arturo, luego de este breve recorrido por tu preocupación por la modernidad, ¿cuáles han sido tus intereses teóricos y académicos desde el 2008? ¿Cuáles han sido tus principales preocupaciones, por qué surgen, y cuáles han sido los marcos o perspectivas teóricas centrales desde los cuales los has abordado?

AE: Es interesante comenzar a pensar desde el 2008 porque yo sí creo que hay una especie de, no diría que un giro, pero sí temáticas nuevas. En el 2007, habiéndome pedido una visión retrospectiva sobre mi trabajo en una universidad europea, comencé por decir que lo que me ha movido desde el comienzo, quizás desde la adolescencia, es una cierta preocupación por la diferencia, que poco a poco se va convirtiendo en una preocupación por la diferencia obviamente cultural, pero también biológica. La preocupación por la biodiversidad en el Pacífico en los 90s es una cuestión de la diferencia biológica, la diferencia natural, así como de la diferencia cultural y de allí también viene el interés por las culturas negras del Pacífico. Hacer el análisis crítico del desarrollo y luego de la modernidad es la forma de aportar a comprender las múltiples maneras en

⁴ Escobar, Arturo (2003) “World and Knowledges Otherwise’: The Latin American Modernity/Coloniality Research Program.” En: *Cuadernos del CEDLA* 16: 31-67.

que la diferencia es erosionada, es destruida, es negada, ya sea porque se ha montado un discurso hegemónico como el desarrollo, o una ontología como la que llamamos euro-modernidad dominante, y cómo a pesar de todo esto la diferencia, que es la vida misma, se sigue afirmando. En 2007, 2008 cuando estoy de sabático empiezan a surgir otras formas de pensar en la diferencia. Y esas formas tienen una dimensión política, relacionadas con lo que está pasando en América Latina en ese momento. En el 2003, 2004 empecé a escribir un texto sobre las transformaciones políticas en América Latina, sobre el llamado giro a la izquierda. Mi interés era ir más allá de verlo como una cuestión de la izquierda; en el contexto del proyecto modernidad/colonialidad, que en ese momento teníamos muy activo con Walter Dignolo, hablábamos de que había que repensar el espectro político más allá de derecha/izquierda, sugiriendo que estábamos ante un giro decolonial; esa fue una formulación inicial. Era interesante pensar que parte de estas transformaciones estaban siendo muy alimentadas cultural y políticamente por grupos sociales desde la diferencia, grupos sociales indígenas y afro descendientes, y en menor medida, creo, grupos ambientalistas, feministas y campesinos.

Este era el momento para volver a pensar la cuestión de la diferencia pero en un contexto de transformación continental. Comienza entonces un nuevo interés por decidir qué está en juego en América Latina. ¿Es simplemente una cuestión de crear sociedades más igualitarias dentro de un canon de izquierda más o menos convencional, de crear modernidades satisfactorias como las llama Álvaro García Linera? ¿O hay algo más pasando? ¿Será que realmente se están articulando unos retos más significativos a la euro modernidad dominante que se ha implantado con tanta fuerza y tanta violencia en América Latina pero que no se ha terminado de implantar del todo? Sabemos que la pregunta por la modernidad es una de las grandes temáticas del pensamiento Latinoamericano. ¿Hasta qué punto somos modernos, o se ha implantado la modernidad, o en qué medida se resiste o no, o si hay alternativas a la modernidad, o cómo se entra, se sale, se reapropia, se localiza la modernidad? Este ha sido un debate muy interesante del que Colombia ha participado poco. En ese contexto empezaron a aparecer varios conceptos que para mí eran novedosos. El primer concepto fue el concepto de la relacionalidad; este concepto es derivado de una preocupación de uno de los rasgos principales de la racionalidad occidental cartesiana, de la sociedad liberal, de aquello que ahora llamamos las ontologías dualistas, pues se refiere a esa tendencia acendrada de este tipo de modernidad de crear separaciones en términos binarios, separaciones que en la historia de la filosofía han sido rastreadas a la famosa división inaugurada por Descartes en la mitad del siglo XVII entre el sujeto y el objeto. Esta división da lugar a una serie de dualismos impresionantes que hasta hoy en día se siguen reproduciendo, multiplicando y sin duda resistiendo desde muchos puntos de vista. Los dualismos entre sujeto/objeto, mente/cuerpo, razón/emoción, ciencia/fe, lo secular/lo sagrado, lo vivo/lo muerto, lo inerte/lo vivo, lo ideal/lo material y por supuesto naturaleza/cultura y nosotros/ellos. Toda esa serie de dualismos que se vuelven constitutivos de nuestra forma de ver, pensar y de construir el mundo. Por que sabes estos dualismos no son solamente ideas e imaginarios, son verdaderas formas de *enactuar* la vida y de construir mundos. Una primera aproximación a esa temática, sería, claro, decir que esta ontología de la separación tiene que ser neutralizada u opuesta con una ontología de la relación. La preocupación por la relación ya estaba allí, ya estaba en la ecología. Desde principio de los 80s empecé a trabajar en ecología. La ecología es una teoría de la interrelación que lastimosamente se ha funcionalizado demasiado, se ha vuelto muy científica y reduccionista, pero el espíritu de la ecología es la interrelación y la interdependencia. Las cosas pueden estar interrelacionadas pero no depender de las otras. La ecología muestra que son ambas cosas al tiempo. En estas reflexiones el budismo ha sido central para mí, en especial desde el 2008. El budismo es una teoría de la interrelacionalidad, de la interdependencia, del inter ser. En el budismo nada es. Todo inter-existe. Hay una frase muy bonita de un budista vietnamita, Thich Nhat Hanh: “La flor no existe, la flor inter existe.” La flor no

existe sin el aire, sin el sol, sin las abejas, sin el agua, sin las plantas, y si seguimos y seguimos nos damos cuenta ineluctablemente de que la flor no existe, existe todo el universo. Nada existe por fuera de las relaciones que lo constituyen. Ya sea un objeto, una persona, todo es relación. Toda es una ficción del individuo, que para mí es de las ficciones más dañinas de la vida cultural del mundo, y que surge realmente en el siglo XVII en Europa y se cristaliza en el siglo XVIII y XIX apenas, con la consolidación del capitalismo, es una visión de lo más iluso. El budismo muestra que ese *self* [yo], ese individuo no existe, y que la raíz de todos los problemas es el apego a eso que llamamos *self*, el individuo. Eso no quiere decir que no exista una cosa que se llama Diana, Arturo, sí, pero ese ser es el resultado de muchas relaciones, interdependencias, e historias. Así surge la relacionalidad como concepto.

Surgen otros conceptos que me empiezan a convocar, muy potentemente, articulados por intelectuales aymaras (la mayoría son hombres, aunque Julieta Paredes es una excepción muy importante). Estos empiezan a hablar de lo comunal y de la comunidad, del sistema comunal. En el 2005 vino a Carolina del Norte un sociólogo aymara muy interesante, que se llama Félix Patzi. Félix nos echó todo el rollo del sistema comunal aymara. Es una propuesta muy interesante, para alguna gente muy problemática, a los antropólogos y a muchas feministas usualmente les pone los pelos de punta eso de lo comunal. “¡Ah, qué está romantizando, qué está homogenizando, qué es esencialista, que la comunidad es un espacio de poder!” Sy no. Yo creo que la posición de estos intelectuales aymaras es esencialmente anti-esencialista. Ellos no están viendo la comunidad fuera de la historia, ni como homogénea, ni como no marcada por el poder. Y hay otra serie de intelectuales no indígenas pero conectados con luchas indígenas que comienzan también a teorizar “lo comunal”, tales como Raúl Zibechi, Raquel Gutiérrez Aguilar y Gustavo Esteva. En esos años, del 2005 al 2010 salen muchas cosas en Bolivia y en Ecuador, hay un debate intenso en esos dos países en particular, así como en Chiapas y en Oaxaca alrededor de los movimientos autonómicos, incluyendo los zapatistas, obviamente. Algo se ha dado en el sur de Colombia en este sentido alrededor de la Minga social y comunitaria, donde también aparecen cosas muy interesantes, a las cuales hay que prestarles mucha más atención. A esto lo llamo el surgimiento de la relacionalidad como un hecho cultural y político fundamental en América Latina, y pienso que hay varios conceptos que se refieren a ese fenómeno: lo comunal, lo relacional, las ontologías relacionales, el cambio de modelo civilizatorio, las formas no liberales.... Todos estos conceptos apuntan a lo mismo: la necesidad –y la posibilidad– de una resistencia ontológica y epistémica a un modelo de globalización que lo que globaliza es una ontología dualista basada en el individuo, el mercado y cierta noción de lo real.

Para resumir, la pregunta era: ¿Qué hay más allá del giro a la izquierda? Es esta solamente una cuestión de modernización alternativa –el socialismo del siglo XXI– transformaciones al régimen global capitalista a través del extractivismo, o, ¿hay algo más también, quizás más radical? Esto más radical algunos pensadores empezaron a llamarlo formas no-liberales, no-capitalistas, y no-estatales de poder. Aquí encontramos de nuevo a Zibechi y a Raquel Gutiérrez Aguilar, quienes empiezan a teorizarlo un poco, pero algunas de estas nociones ya estaban por allí en el trabajo del Taller de Historia Oral Andina, por ejemplo en el trabajo de Sylvia Rivera Cusicanqui y de Marcelo Fernández Osco, desde los 90s, cuando están escribiendo sobre la forma ayllu y su posible reconstitución. Ellos están hablando de mundos no liberales y no estatales de poder. Luego eso empieza a surgir también en los escritos recientes de Pablo Mamani, Simón Yampara, Raúl Prada, Félix Patzi, Julieta Paredes (del grupo Comunidad Mujeres Creando Comunidad), y tienen que ver con ir más allá del individuo, de lo liberal, y de lo estatal. Eso es otro grupo de nociones que están surgiendo y que me interesan muchísimo.

Hay dos conceptos más que surgen después del 2008, que van más allá de la dimensión latinoamericana, y que es la dimensión de la crisis financiera que se empieza a vivir desde el 2007 y, de forma cada vez más clara, la crisis del cambio climático global. Estos son los conceptos de transición y de diseño, y es sobre estos que he estado tratando de escribir en los tiempos más recientes. El diseño es un tema que me ha estado rondando desde hace muchísimos años, desde que estudié ingeniería química. En Colombia trabajamos algo que llamamos diseño cultural, con ONGs y movimientos a finales de los 80s y principios de los 90s, en el Pacífico. Esto fue un trabajo súper interesante, que aún hay que recuperarlo, y de hecho hay gente que lo está tratando de recuperar. Pero realmente empecé a leer sobre diseño en los últimos tres años, después del 2009. Hay una excepción, y es el concepto de diseño ontológico, el cual vengo trabajando y leyendo desde hace 25 años. Ese concepto se origina en el trabajo de Fernando Flórez, Humberto Maturana y Francisco Varela, y a partir del trabajo que ellos hicieron en los 80 estoy tratando de formular una propuesta para el diseño ontológico, ya en un contexto decididamente político y frente a la crisis global. Este trabajo es muy preliminar aun, pero se centra en el desarrollo de un marco conceptual para pensar lo que llamamos transiciones y diseños para el pluriverso; digo “llamamos” porque es un trabajo conjunto con Marisol de la Cadena y Mario Blaser, ambos antropólogos.

DG: Arturo, háblanos un poco más de otros conceptos y teorías que son comunes en tus últimas producciones intelectuales, como autopoiesis y la complejidad, y cómo esto impacta tu trabajo.

AE: Hay varios temas que he estado estudiando por mi cuenta, y esto va de nuevo a la mezcla de formaciones; a mí siempre me ha interesado la ciencia. Dejé la ingeniería química pero nunca dejé el interés por la ciencia. En los últimos 15 años la biología me ha interesado mucho. Nos ayuda a entender cómo funciona el universo y especialmente la parte viviente del universo. Y ya sabemos que la parte viviente no es solamente la parte orgánica, es la parte inorgánica también. Y allí comienza el interés en la teoría de la complejidad, que la he estado leyendo desde hace veinte años más o menos, pero no he escrito mucho sobre eso. En el 94 escribí un artículo en inglés que también salió en castellano, *Bienvenidos a Siberia*, que incluía una sección sobre complejidad. A este le siguió otro con el mismo tema, titulado *Ya otros mundos son posibles. Complejidad, auto organización y movimientos sociales* (2004). El argumento es muy sencillo. En la vida natural y social podemos observar dos grandes tipos de dinámicas a groso modo. Unas dinámicas que tratan de centralizar mecanismos de control, basadas en jerarquías y estructuras pesadas, digamos, y otras que son más o menos lo contrario, que son dinámicas de tipo horizontal y auto organizado donde las relaciones entre elementos van constituyendo los fenómenos y sistemas. Por ejemplo, el tipo de organización clásica moderna es la corporación, o era la corporación porque la corporación ya se ha transformado. La estructura corporativa es una estructura piramidal, con reglas de organización claras, esa es su lógica. Para mí la mejor explicación de las dos lógicas es la explicación de Deleuze y Guattari, de diferenciar la lógica que llaman arborescente de la lógica rizomática. La lógica arborescente es la lógica donde todo se deduce a partir de principios, donde hay reglas de organización y de distribución estructurales muy establecidas, donde hay cadenas de comando y control, donde se sabe quién es el que da la orden y quiénes obedecen, es digamos el árbol, o la estructura, el diagrama organizacional clásico. Y la otra lógica, que siempre ha estado allí, pero que en los últimos 300, 400 años ha tendido a ser más invisible y más erosionada por esta primera lógica, es la lógica de la auto organización, que Deleuze y Guattari llaman rizomática. Es una lógica descentralizada, donde hay más autonomías funcionando a nivel local, y estas mismas autonomías van produciendo cosas que no se pueden predecir. Un concepto relacionado es el de los efectos no lineales. En la lógica moderna todo es lineal. Hay relaciones de causa-efecto. Si tú haces A el

resultado es B. En la lógica de la complejidad si tú haces A puede que pasen cosas que no sean B, realmente porque A y B no están solos, sino que A y B son un sistema de interrelaciones con muchas otras cosas. La contribución de Maturana y Varela es sugerir que la dinámica fundamental de la vida es esta segunda lógica de la auto organización, a la cual ellos llaman autopoiesis, que es auto creación.

DG: Arturo, para terminar esta sesión, tú tienes una historia intelectual y de formación muy amplia en distintos campos. Me gustaría que nos contaras cómo crees tú que esa multiplicidad de conocimientos, de saberes, de posiciones en las que has estado nutren tu producción de conocimiento, tu visión sobre el mundo.

AE: Bueno yo pienso que la formación que he tenido la llamaría, si quisiera ser generoso conmigo, ecléctica. Pero también puede ser un poco errática y digamos que hubo bifurcaciones en momentos que pudieron haberme llevado en direcciones completamente diferentes. A veces pienso que una formación de esas, es decir, de errar por los campos y las disciplinas (errar en el sentido de viajar, de trasegar), tiene sus costos. Y uno de los costos es que a veces siento que no he profundizado realmente en nada. Podemos decir que lo que más he profundizado es la cuestión del desarrollo. Y a veces se convierte en un problema para escribir. Por ejemplo, escribir sobre el diseño, que es uno de mis nuevos intereses, no ha sido fácil, pues el diseño se va entreverando con otras cosas, y entonces los ensayos que escribo se van agrandando, lo cual está bien en principio pero puede hacer el texto inmanejable. Quisiera ser más “experto” en teoría de complejidad, por ejemplo, y no lo he logrado por falta de tiempo. O en fenomenología, o en ecología de paisajes, o en tantos campos que me interesan. Hay un costo en ese sentido. Pero en general yo creo que el viajar a través de campos del saber ha sido enriquecedor en el sentido en que la originalidad del trabajo académico, con pocas excepciones, consiste en hacer conexiones que no se hayan hecho, no consiste en pensar las grandes nuevas ideas que le caen a uno como del cielo. Por ejemplo, la idea de episteme de Foucault es genial, las ideas de Marx geniales, pero ese calibre de pensamiento solo ocurren de vez en cuando. La mayoría de los mortales estamos limitados a hacer conexiones más o menos inusitadas. Entre más inusitada la conexión más interesante. Conectar la relacionalidad con lo comunal, con el diseño, con la autopoiesis de Maturana y Varela son conexiones que van surgiendo de haber viajado por tantos campos. Y realmente, no sé por qué, desde chiquito a mí me interesaba todo.

III. Reflexiones epistemológicas: el mundo, la realidad y la teoría

DG: Volviendo a la perspectiva decolonial, ¿cuáles crees que han sido tus aportes al grupo modernidad/colonialidad? ¿Y que visiones críticas aportas a su desarrollo?

AE: Yo creo que mis aportes tienen que ver con algo de sistematización y pensar críticamente sobre qué es esta propuesta. Segundo, críticas a algunos silencios, algunos de los cuales identifico al final de ese artículo del 2003 que tú conoces. Uno es la cuestión del género, otra cuestión es la naturaleza, y otra el re-pensarse la economía, pues no es suficiente con hacer el análisis del sistema mundo capitalista moderno/colonial. La pregunta clave es: ¿cómo nos imaginamos la economía de forma diferente? Es decir, empujar la cuestión de los imaginarios, de las alternativas al capitalismo; esto lo hice ya influenciado por Gibson-Graham, pero era una preocupación mía desde antes.

DG: ¿Ves alguna contribución en términos de lo que has trabajado con Marisol de la Cadena y Mario Blaser? ¿O sientes que eso no ha impactado el pensamiento decolonial y que falta un mayor diálogo?

AE: Ha impactado, pero falta. Un libro que te recomiendo que leas es el de Mario Blaser *Storytelling globalization*. Él habla de que el pensamiento decolonial, y otros pensamientos críticos siguen cayendo en el problema de ser historias de ruptura, son discursos rupturistas. Postulan una ruptura con la modernidad, con un antes y un después, y esto es una trampa porque no se teoriza suficientemente las condiciones reales y actuales a través de las cuales se reproduce la historia moderna colonial, y a través de las cuales se está contestando y transformando. Otra de las críticas que yo siempre he hecho es que el marco de modernidad/colonialidad/decolonialidad sigue siendo un discurso logocéntrico. El logocentrismo es la creencia de que el conocimiento lógico es el único conocimiento válido de la realidad, de la realidad que es constituida por un mundo objetivo, hecho de cosas ordenables, conocibles, manipulables. Es la creencia de que la verdad lógica es el único fundamento válido de conocimiento sobre la realidad. Y ahí se deja por fuera un mundo de cosas. Todo tu trabajo queda por fuera. Lo que son las emociones, los sentimientos como formas de conocimiento, lo no racional. Y el discurso del pensamiento decolonial sigue allí, porque sigue siendo un discurso muy académico. Otro problema es que continúa también siendo un discurso alterizante, es decir, encuentra lo alternativo en ciertas diferencias muy históricamente constituidas, especialmente lo afro y lo indígena, que está muy bien y es parte de la descolonización epistémica, pero la diferencia no existe solo allí. Todo en el mundo es diferencia. El pensamiento decolonial no se mete realmente a teorizar todo eso del pluriverso, aunque se hable del pluriverso. Sigue muy metido en la colonialidad sobre lo indígena y lo afro (aunque lo afro en menor grado). La otra crítica de Mario Blaser, y la mía también, es que lo decolonial no nos ayuda lo suficiente a pensar en la reconstitución de las prácticas e imaginarios de otros mundos, de esos otros “mundos y conocimientos de otro modo”. Lo teoriza, y dice: “esto es lo que hay que hacer, mundos y conocimientos de otro modo”, pero todavía no aparecen, aunque están allí, en nuestras narices, y me parece que esto tiene que ver con que el lenguaje logocéntrico sigue haciendo difícil articularlos de una forma contundente.

DG: Aquí entra otra de las preguntas que te mencionaba, y que tiene que ver con el lugar de los indígenas y los afros en la producción decolonial. Es decir, qué pasa con sus voces y si en ese caso ellos, que han sido subalternizados históricamente, que han sido sujetos históricamente discriminados desde la historia colonial, no sé, vuelven a ser invisibilizados. Es decir, ¿cuál es el lugar de esas voces en el discurso, en la producción de conocimiento decolonial? Y esta pregunta me lleva a otra, recordando las conversaciones con Armando Muyolema y Emilio del Valle Escalante, ¿qué pasa con el imaginario sobre América Latina en esa discusión decolonial?

AE: Yo creo que sí ha sido en cierta medida un acierto, digamos histórico/teórico, del pensamiento decolonial, intentar visibilizar otros conocimientos y conocimientos de otro modo. Es el concepto fundamental de descolonización epistémica, que alguna gente confunde con una cuestión de epistemología, pero para mí hay tres dimensiones separadas, aunque relacionadas, que hay que tener claras. Una es la cuestión epistemológica, la más sencilla, que apunta a las reglas de producción de conocimiento. Otro es el nivel epistémico, al menos en la forma en que yo lo uso a partir de Foucault, que puede ser definido como las configuraciones de conocimiento históricamente constituidas. El argumento básico de Foucault es que en toda época histórica hay ciertas reglas que sin que los científicos y conocedores estén consientes de ellas, están determinando lo que puede contar como conocimiento. En el famoso libro de Foucault sobre el tema, *Las palabras y las cosas*, los epistemes cambian en el Renacimiento, la Época Clásica, y la Modernidad, y estaría en mutación otra vez hoy en día. Foucault se refiere al episteme como un “inconsciente positivo del conocimiento”. Desde ese punto de vista enfocar la dimensión epistémica ha sido un acierto del

proyecto modernidad/colonialidad, [así como] hablar de descolonización epistémica. Y el decir: “¡sí claro, en lo indígena y lo afro hay otros epistemes!” Hay otras formaciones que regulan lo que cuenta como conocimiento y saber. La tercera dimensión es la ontológica. Me parece que el lenguaje decolonial, aunque se lo concibe como proyecto, no alcanza a ubicar del todo esta dimensión, en la cual nos centramos en el trabajo con Marisol y Mario, y que incluye el concepto de Mario Blaser de ontología política. En parte esto sucede por su lugar de enunciación, que sigue siendo, aunque no completamente, académico, y como que no alcanza a diseñar un modo de relación con esos otros mundos (ontologías) y experiencias.

DG: Una de las críticas a algunas producciones decoloniales ha sido la apropiación de las producciones intelectuales indígenas. ¿Tú crees que hay esa apropiación? Esta es una pregunta central que tiene que ver con qué pasa con las voces indígenas y afros, entre otras, en la producción de pensamiento decolonial. Al tiempo que abre la discusión sobre cómo producir conocimiento de una manera decolonial.

AE: Más allá de lo que pueda decir Silvia Rivera Cusicanqui, y por otras razones, yo sí creo que ha habido apropiación. Pero lo que yo digo es que la apropiación es el *modus operandi* de la academia, todos se apropian –nos apropiamos-- de las ideas de todos. La cuestión es cómo se hace. Todo trabajo intelectual es una conversación con otros trabajos, con otras ideas, y cuando uno se restringe a la producción académica, esto es aun más cierto. A veces pienso que la producción académica es un juego, una conversación entre enunciados logocéntricos. La cuestión es como se haga y cuál es el proyecto político al hacerlo. El proyecto político del pensamiento decolonial en teoría por lo menos ha sido liberador, ha sido contribuir a la descolonización epistémica de esos mismos conocimientos, a hacer visible y potenciar como válidos otros conocimientos. Un poco relacionado con el proyecto inicial de Foucault de los conocimientos subyugados. No ha habido apropiación de mala intención. Pero a veces se trata de que nos encontramos un conocimiento o una experiencia bien interesante de lo indígena, pues *tráigalo pa'cá*, y escribamos tres páginas sobre eso y es uno de nuestros ejemplos. Si tal pensador o pensadora indígena o afro está escribiendo cosas interesantes, tráigalo *pa'ca*. No estoy diciendo que no es problemático; algunos de estos intelectuales empiezan a circular mas que otros en círculos académicos, o se incorporan más que otros u otras. Yo tengo mis propios intelectuales-activistas “favoritos” porque son los que más me llegan. Como ahora, como sabes, Julieta Paredes, o como pudo haber sido Félix Patzi, la gente del Tejido de Comunicaciones de la ACIN (Asociación Colombiana de Cabildos del Norte del Cauca), que siempre me ha parecido que hacen cosas muy interesantes, y obviamente toda la producción del PCN (Proceso de Comunidades Negras).

DG: Aquí quisiera insistir en la pregunta de Abya Yala y Latinoamérica. Muyolema y Emilio del Valle Escalante, entre otros intelectuales indígenas, insisten mucho en la necesidad de cuestionar esa idea de América Latina, pues también invisibiliza lo indígena, lo niega y le pone razones de ser, incluidas las políticas, que no necesariamente les corresponden.

AE: Eso es algo sobre lo que yo sé muy poco y confieso mi ignorancia. Pero lo que le he oído decir a Armando Muyolema y a Emilio del Valle Escalante, tiene mucho sentido para mí. Habría que ver cómo se ve Abya Yala desde lo afro, pero desde lo indígena tienen toda la razón en querer renombrar a América Latina; es un proyecto muy potente y radical y que definitivamente hay que apoyar. Yo ahora lo que estoy haciendo de vez en cuando es que escribo América Latina, rayita, Abya Yala y América Latina con tilde aunque sea en inglés, para problematizar las categorías. No conozco realmente en detalle como surgió el movimiento de renombrar a América Latina como

Abya Yala, ni los debates internos que se han dado alrededor de esta propuesta. Pero yo creo que en el proyecto de modernidad/decolonialidad se le ha prestado insuficiente atención a todo este proyecto, paradójicamente, porque debería ser algo central para el grupo. Y yo creo que como actor social complejo, heterogéneo, diverso, los movimientos sociales indígenas en Abya Yala en los últimos 20, 30 años, han tenido las propuestas más contundentes de transformación del continente y más de avanzada, más que la izquierda. El giro a la izquierda es interesante, pero comparativamente hablando, eso es de un reformismo superficial comparado a lo que están proponiendo, soñando y luchando por hacer la Minga Social y Comunitaria en Colombia, por ejemplo, o los movimientos indígenas en Bolivia, en Chiapas, en Oaxaca, o en Ecuador aun con todas sus contradicciones.

DG: Es interesante lo que está pasando en ese sentido, y los debates que se están dando, porque yo creo que ese debate se dirige a hacer más visible la lucha ontológica en el continente. Eso es muy interesante porque es una lucha ontológica, incluso con algunas tendencias decoloniales.

AE: Definitivamente. Son los movimientos indígenas los que están resaltando la importancia de que lo que está pasando hoy en día es una lucha ontológica. Los pensadores afrodescendientes se acercan a esta visión cuando hablan de un pensamiento propio o cuando sugieren que está surgiendo un pensamiento afro o cuando hablan de cosmovisión o de territorio, de la importancia de los mayores, los conocimientos ancestrales, y la de la lucha por la diferencia, están referenciando esta dimensión ontológica. Pero no hay articulaciones tan contundentes todavía, me parece que la cuestión de pensamiento afro está en desarrollo.

DG: Leyendo lo que has escrito con Mario Blaser y Marisol de la Cadena, sobre ontologías relacionales, tengo una pregunta en relación a la “realidad”, una palabra a veces impronunciable en la academia. Mi pregunta es, ¿está la realidad constituida relacionamente y lo que pasa es que no la hemos visto de esa manera por el “lente” moderno que usamos? Si es así, ¿no estamos descubriendo acaso que el agua moja? Es decir, en el sentido de que precisamente algunas ontologías no modernas lo vienen diciendo desde hace muchos años.

AE: Esa es una pregunta compleja, pues requiere profundizar en la relación entre epistemología y ontología. Yo creo que en cierta forma desde la academia siempre estamos descubriendo que el agua moja. El trabajo académico tradicional es siempre como una carrera con la realidad, de alcanzar a entender qué es la realidad. Y es una carrera casi siempre perdida, aunque no siempre. Ha habido momentos en que ha habido mayores aciertos. Mi generación creció con el marxismo como la gran teoría social y aún como estudiante de Ingeniería yo leía muchísimo a Marx. En esa época era de rigor tener los volúmenes de Marx y de Mao, y claro la teoría de la dependencia, y todos los escritores latinoamericanos del boom. Y encima de eso el Existencialismo y el Marxismo Europeo. Todos estos eran intentos de alcanzar a entender la realidad como realmente es. Después llega el famoso giro lingüístico, que comienza con el estructuralismo y que se desarrolla a todo vapor con la filosofía de Wittgenstein y el post-estructuralismo, de Saussure en adelante. A partir de los 60s la gente empieza a preguntarse por el papel del lenguaje en la producción de lo real. En cierta forma eso fue un gran descubrir que el agua moja. Se descubrió que la realidad no funciona como la teoría liberal, o el materialismo dialéctico plantean, de que la cosa es mucho más compleja, que hay una cosa que se llama el código los discursos y los símbolos, todo aquello a lo cual la semiología y el posestructuralismo quisieron dar respuesta. Más aun, con Foucault en particular se sugería que era allí principalmente donde yace el poder, y no solo en la clase y las estructuras económicas. Toda esa re-teorización fue en cierta forma como descubrir que el agua moja. ¿Pero no es este en cierta medida el papel del intelectual, del académico, dentro de la tradición de la teoría social

contemporánea moderna, que es la que se origina especialmente a partir del siglo XIX? Esta teoría viene desde antes sin duda, desde Descartes y toda la tradición liberal de Hobbes, Hume, y Locke, pero se desarrolla especialmente a partir del siglo XIX con Marx y luego con Weber y Durkheim.

En relación a esta teoría, y aun al post estructuralismo, descubrir la relacionalidad fue quizás un nuevo descubrir que el agua moja, pero como que cada uno de estos grandes descubrimientos es una liberación, o uno lo experimenta como una liberación. Así paso con el descubrimiento del papel de las estructura económicas dentro del marxismo en relación con la postura simplista liberal. Ocurrió luego con el descubrimiento del papel del lenguaje en relación con las estructuras económicas, y me parece que pasa ahora con el descubrimiento de la relacionalidad con relación a todo lo demás. Para mí hay algo de juego en todo esto, que es el juego de las ideas, y la academia es eso. La producción académica es una conversación alrededor de ideas. Algo tiene que ver con la realidad. Hay momentos en que se acerca a ella, se aleja, se acerca, se aleja, se acerca ... Ahora creo que está más alejada. Ahora bien, un mayor acercamiento no quiere decir que fuese necesariamente correcto; a partir del estructuralismo ya no juzgamos a las teorías en términos de una política de la verdad, al menos no en el sentido del “realismo ingenuo” pre-constructivista donde se postula una posible correspondencia entre lenguaje y realidad. Y aquí empezamos con la otra parte de la pregunta. ¿Cuál es el status de lo real en la epistemología contemporánea? A este respecto se ha pasado por varias posiciones fuertes en relación con el status de lo real y de la verdad. La primera es la tradicional, positivista, de que hay una sola realidad y el conocimiento si es riguroso la conoce, y cuando esto ocurre estamos frente a la verdad. La epistemología marxista es realista pero no positivista, ya que postula que el conocimiento está marcado por la clase y que la realidad es siempre conflictiva. Y luego llega el post estructuralismo y dice: “no, es más complicado todavía.” El post estructuralismo ni siquiera se pregunta por el status de lo real, simplemente dice que lo real lo estamos construyendo continuamente a través del lenguaje y no hay otra salida por fuera de este. Foucault llega a la conclusión de que podemos transformar lo que llama juegos de la verdad, o la relación entre poder y conocimiento. Y es una salida muy interesante. ¿Quiénes son los que conocen, con qué consecuencias, cómo crean el mundo a través de esos conocimientos, es decir, cuáles son las relaciones entre conocimiento y poder? ¿Pueden estas relaciones ser transformadas o construidas de otra forma? ¿Quizás con un menor grado de dominación? ¿Pueden potenciarse los conocimientos que han quedado por ahí subyugados, subordinados? Sin embargo, como muchos ahora aducen, a pesar de su tremenda relevancia, el post estructuralismo perdió de vista el status de lo real. Y por eso ahora en los últimos diez años, en las teorías más críticas y de avanzada se vuelve a una forma de realismo. Yo lo llamo neo-realismo porque es un realismo post constructivista, es decir, no es volver a ninguna forma de realismo pre constructivismo ni de esencialismo. La propuesta más consistente a este respecto es la que Deleuze y Guattari han hecho. Ellos no han negado nunca que la realidad exista, sino que trataron de llegar a la realidad de otras formas.

DG: Esas reflexiones sobre lo rizomático y lo arborescente es un intento de comprender la realidad en esos términos.

AE: Yo diría que sí. Yo diría que ellos estarían de acuerdo en decir que sí. Yo creo que ellos aceptarían que se les dijera: “ah, ustedes están diciendo que lo que ustedes describen como rizomática es en cierta forma una visión más adecuada de la realidad.”

DG: En ese sentido es importante preguntarse si la relacionalidad es más una perspectiva o una expresión de la realidad, o ambas cosas.

AE: Pues yo creo que ambas cosas. Y yo creo que para la gente que ha vivido en los mundos relacionales, todo este rollo es obvio, lo saben desde siempre. Casi ni alcanzan a decirlo porque ese es su sentido común, o lo dicen pero sin que haya una problematización explícita de por medio, aunque algunos grupos, indígenas y ecologistas por ejemplo, construyen hoy en día un discurso explícito sobre sus ontologías relacionales por razones políticas y estratégicas.

DG: Pero eso tiene muchas implicaciones. ¿No?

AE: Pero impresionantes.

DG: Implicaciones en la producción de conocimiento, en el status de la academia, en la política, en la vida social. Es muy poderoso. Con esto me acerco a la pregunta sobre las miradas críticas que tú puedas tener a tu propio trabajo, o a los acercamientos teóricos que has empleado. Ya has nombrado algunas críticas al post estructuralismo. ¿Tienes otras sobre el post estructuralismo y sobre una perspectiva constructivista? ¿Cuáles son las cercanías y/o los quiebres con tus ideas sobre diseño y autopoiesis?

AE: Sí, hay contradicciones. Y está bien que las haya. Bueno, para comenzar con lo del post estructuralismo. El post estructuralismo para mí ha sido una gran renovación del pensamiento contemporáneo. Como tú sabes, yo he sido mucho más cercano a la propuesta de Foucault, pero también de Donna Haraway, ella me parece una de las grandes pensadoras del siglo XX, que surge completamente del post estructuralismo y de la historia de las ciencias. Pero el post estructuralismo se convirtió en el nuevo paradigma, algo así como en la “ciencia normal” de la teoría crítica, en el sentido Kuhniano de la palabra. Me parece que con tiempo el post estructuralismo fue perdiendo su agudeza y su inspiración, y se convirtió casi que en fórmula. Sí, si uno ve las principales revistas de la antropología, especialmente en la producción anglo americana, vemos artículos muy hermosos, con trabajo de campo donde se muestra las múltiples formas en que la realidad es construida, se analizan todos los contextos y conexiones, las múltiples formas de agencia, que ahora incluyen a humanos y no humanos; es decir, son trabajos muy sofisticados, pero casi como que siguiendo una fórmula. Yo no digo que no sean útiles y que no valga la pena hacerlo, pero digo que los análisis post estructuralistas se convirtieron en un fin en sí mismos, lo cual no era el caso en los trabajos iniciales de los post estructuralistas como Foucault o Haraway. Yo llamo eso los excesos del post estructuralismo; uno de los resultados es que despoltizó la perspectiva. Se diluyó el sentido de cómo funciona el poder, y especialmente se diluyó la capacidad de imaginarse un mundo realmente diferente. Al mismo tiempo por fuera de la academia nos estaban diciendo desde Porto Alegre que otro mundo es posible, y este mensaje también nos lo daban los zapatistas desde el 94, y los académicos seguíamos empeñados en hacer en todo su detalle otra deconstrucción de otro pequeño discurso en otra pequeña comunidad, o sobre otro estrecho aspecto de la realidad, sugiriendo que como todo es tan profundamente construido nada nuevo es realmente posible, sino que lo social es apenas una transformación sobre los discursos hegemónicos, y en algunas versiones ligado a las dinámicas inescapables del capital.

En relación a eso, el diseño nos ofrece un espacio y una serie de metodologías concretas de creación colectiva. Presiento que cuando se lea esto de diseño ontológico (que es lo que más he estado trabajando últimamente), va a ver un mundo de críticas impresionante, Como sabes de nuestro seminario sobre diseño en Chapel Hill, es una área de trabajo que está surgiendo en la antropología y la geografía. Hay una perspectiva crítica implícita en el sentido que muchos diseñadores dicen: “tenemos que transformar el diseño, eso no puede seguir siendo una cosa de expertos. El diseño

tienen que ser centrado en la gente, conversando con la gente, y tenemos que pensar en formas de diseño que realmente transforme las condiciones difíciles en que vive la gente.” Hay una literatura que yo llamo diseño crítico, que son diseñadores fuera de la academia, con conexiones con las escuelas de arquitectura y diseño pero que están haciendo este tipo de propuestas muy prácticas e interesantes. Esto ocurre especialmente en el área del diseño ecológico, que es súper importante, porque el mundo está tan llevado que no se puede arreglar al menos que se le meta muchísimo diseño ecológico.

DG: ¿Pero esta noción tuya de diseño es diseño general? Yo la leo como que podemos diseñar otro mundo, en todas las esferas de lo social, porque si lo diseñamos puede ser como lo hemos planeado.

AE: Sí, esa sería digamos la utopía del diseño. Pero las utopías también se pueden convertir en pesadillas. Allí vienen todo tipo de preguntas. ¿Quién va a diseñar ese mundo, y cuál es el mundo que deseamos? Por eso hablamos de diseño para el pluriverso. Son multiplicidades de forma de diseño desde toda variedad de situaciones locales, barriales incluyendo los problemas gruesos, por ejemplo el de las ciudades. Hay soluciones muy bonitas que están saliendo ahora. Pero el principio del diseño ontológico es ese, que todo objeto y toda tecnología, en cierta forma, inauguran un mundo o entra a participar en la construcción y práctica de mundos. Una taza entra a participar en un mundo, que es el mundo del café, del té. Toda tecnología inaugura una forma de ser, una serie de rituales. Pensado desde ese punto de vista el diseño es la creación de posibilidades para ser y para existir.

DG: ¿Y cuáles serían las diferencias y las cercanías entre diseño y una visión constructivista?

AE: Hay cercanías en el sentido en que lo que yo llamo diseño crítico hoy en día está enfatizando mucho la interrelación y la interdependencia, el diseño de contexto, metodologías colaborativas y participativas, el diseño de la experiencia. El diseño de las formas de vida va mucho más allá del diseño de objetos. Involucra diseñar formas de experiencia. Esto para los post estructuralistas les pone los pelos de punta. Porque es meterse en la cuestión prescriptiva y normativa a la cual la academia siempre le ha sacado el cuerpo, y por eso quiero enfatizar que tenemos que dejar de escabullirnos de la pregunta normativa de ¿cómo debe ser el mundo?, ¿qué mundo queremos?, ¿qué mundo deseamos? La academia ha estudiado el mundo “como es” pero ha abordado mucho menos la dimensión ética y normativa del conocimiento.

DG: Tu propuesta del diseño le da más énfasis a la agencia. ¿No?

AE: Le da mucha más fuerza a la agencia, y también a otros niveles. No solo al experto ni mucho menos. El experto se convierte en un mediador, en un facilitador de procesos colaborativos donde la gente es la que realmente termina diseñando el mundo que quiere.

DG: Pasando a otra pregunta, hay algo que me parece muy interesante, y que ha sido un reto para la antropología, y es lo que tiene que ver con los puentes que se pueden tender entre la antropología y la biología, que desde la visión moderna se vuelven muy dicotómicos. Algunas feministas, me parece también caen a veces en una visión dicotómica y estereotipada de la dupla naturaleza/cultura, de la discusión sobre que somos construidas culturalmente y no desde lo biológico. Me gustaría escuchar algunas reflexiones tuyas acerca de eso.

AE: Es una división muy fuerte al interior de la episteme moderna. Se asume que por un lado va todo lo de naturaleza y por el otro lado va todo lo de cultura, y las ciencias estudian naturaleza, y las ciencias humanas y sociales estudian la cultura. Ese es parte del trabajo de Foucault en *Las palabras y las cosas*, cómo esa episteme se constituyó a través de los saberes sobre vida, trabajo y lenguaje. Otra versión de la división naturaleza/cultura, que comenzó a surgir en los 50, es que hay dos culturas, la cultura de las ciencias naturales y la cultura de las ciencias sociales y humanas. Hay diferencias de epistemologías, claro. La biología tiene una epistemología más convencional, más positivista y realista. La antropología ha sido profundamente constructivista, porque precisamente lo que la antropología documenta es la alteridad, es la diversidad de mundos, que son también diversidades de formas de entender y de construir la realidad. Pero se repite la división entre naturaleza y cultura, así como las divisiones que dan lugar a las ciencias sociales contemporáneas, que fragmenta lo real en espacios supuestamente “reales” y autónomos, tales como la economía, la política, la cultura, el individuo, etc. Pero la realidad es completamente una, interdependiente, de tal forma que esta parcelación de lo real solo nos puede dar un entendimiento muy parcial y reducido de lo que es la realidad. La interdisciplinariedad es una respuesta parcial a este problema, pero la interdisciplinariedad nunca ha logrado reconstituir estas bases ontológicas del conocimiento que hemos heredado de la episteme de la modernidad. Ha hecho cosas interesantes en algunos casos. Pero sobre todo la interdisciplinariedad tendiendo puentes entre lo cultural y lo biológico no ha funcionado mucho. La teoría de la complejidad es como uno de los últimos intentos pero tampoco es que funcione muy bien. La ecología política ha intentado algo a este respecto pero se ha quedado corta en integrar la dimensión biológica, ha puesto mayor énfasis en las dimensiones políticas y del ambientalismo, pero poco de la ecología misma. Los antropólogos culturales hemos sido muy arrogantes en cómo nos acercamos a la biología.

DG: ¿Y una visión constructivista no haría precisamente eso con la biología, ser arrogante?

AE: Sí, exactamente, eso es lo que hace. De las pocas personas que logran una integración interesante es Tim Ingold, porque trabaja desde la fenomenología, que no puede negar la dimensión biológica del cuerpo, del pensar, de la percepción.

IV. Entre teoría y praxis: la academia y Abya Yala

DG: Arturo, ¿por qué Colombia desde afuera? ¿Por qué pensar el país y cuáles fueron las razones para quedarte viviendo en el exterior?

AE: Esta pregunta me remite a un evento que tuvimos en la Pontificia Universidad Javeriana, creo que en el 2005, organizado por Jesús Martín Barbero. Éramos cuatro expositores: Jesús Martín Barbero, Cristina Rojas, María Teresa Uribe y yo. Fue un gran honor para mí estar junto a tres intelectuales que admiro mucho. Y la temática era algo así como imaginarios de nación en Colombia, y la relación entre estudios culturales y los imaginarios de nación. Creo que todos coincidíamos en que los imaginarios de nación de Colombia son anacrónicos, casi arcaicos en algún sentido. Y que esos imaginarios realmente no se han renovado. Los estudios culturales han estudiado esta cuestión de los imaginarios y su relación con las identidades nacionales, y cada país de América Latina se ha hecho la misma pregunta. ¿Qué somos como colombianos, como peruanos, como mexicanos? Algunos países han tenido respuestas fuertes, como México especialmente o Argentina. Colombia, pensábamos en ese evento, no ha sabido dar buenas respuestas a esa pregunta, y una de las limitaciones la apuntaba Jesús Martín Barbero cuando decía que la intelectualidad y la academia colombiana han estado realmente aisladas del resto de América Latina. William Ospina

ha dicho que Colombia es un país ensimismado, y por tanto provincial. Jesús Martín lo asociaba con la idea de que la intelectualidad académica colombiana ha estado muy metida dentro de sí misma. No piensa latinoamericanamente y mucho menos con el sur global. Nunca lo ha hecho. Tradicionalmente pensó con Europa, y en los últimos 50 años con Estados Unidos. Ha hecho poco eco de los debates tan importantes que por lo menos desde finales del siglo XIX se han venido dando en América Latina, tales como el indigenismo, el mestizaje, la relaciones con los imperios y más recientemente, el giro a la izquierda. Yo decía que los imaginarios de nación de Colombia son caducos, y más aun ahora con el imaginario de las locomotoras del Presidente Juan Manuel Santos, que es una metáfora apta para el siglo XIX y quizás la primera mitad del veinte, pero en la era de los problemas ambientales globales y la informática no hay nada más arcaico que la locomotora cuya marcha significa la columna de humo en la distancia. La producción académica colombiana ha sido una producción fuerte en el contexto de América Latina, pero muy auto referenciada. Entonces desde este punto de vista, mirar a Colombia desde afuera enriquece la mirada. Es una mirada que enriquece porque se ha surtido de otras perspectivas, para bien o para mal, y digo esto porque no todas las perspectivas son adecuadas, interesantes [pues] sin duda muchas son igualmente eurocéntricas a las que prevalecen en el país. Hablo del efecto tradicional del distanciamiento, que uno ve el país desde cierta distancia y descentra la mirada, ya sea en términos de los conceptos que se usan, las situaciones empíricas que uno busca investigar o de los marcos teóricos obviamente. Ahora bien, estar por fuera, trabajar sobre Colombia desde afuera es una problemática tanto personal como social. El lado personal está marcado por la migración. Para hablar del caso de los latinoamericanos en Estados Unidos, aunque no [somos un gran número si hay varios de nosotros] en la academia de USA, y hablo particularmente de la antropología y la geografía, somos un cierto número de latinoamericanos que vinimos a hacer postgrado y nos quedamos y hemos enseñado en este país por varias décadas. Fernando Coronil, Claudio Lomnitz, y Teresa Calderia son ejemplos de este grupo, donde también me incluiría, y sin duda hay muchos y muchas más. Decía que hay una dimensión personal en esto, pero también hay una dimensión social. A cierto nivel, representa una diáspora del conocimiento, un *brain drain* (fuga de cerebros), como lo llamaría Colciencias. Sin embargo, quizás la mayoría de las personas en este grupo estableció una práctica de ir y venir continuamente entre Estados Unidos y el país de origen, así que el modelo del *brain drain* es solo parcialmente aplicable. Por otro lado, nuestra generación no contó con la posibilidad de hacer postgrados en sus países, con excepción de algunos doctorados en México y Brasil. Los doctorados en Colombia y en América Latina se han hecho más comunes, y más accesibles, solamente en la última década.

Entonces, ¿cómo interpretar eso de llegar a la metrópolis y convertirse en un intelectual latinoamericano dentro de los Estados Unidos, y en cierto modo un intelectual del tercer mundo? Eso me lleva a un famoso argumento del historiador turco Arif Dirlik, que en su artículo *El aura postcolonial*, más o menos hace el siguiente argumento: ¿de dónde surge la teoría postcolonial? Pues la teoría postcolonial surge de las metrópolis, en Inglaterra y Estados Unidos principalmente, en el contexto angloamericano, cuando los intelectuales del tercer mundo arriban al primer mundo. La teoría postcolonial conlleva la aplicación de toda la batería de teorías críticas contemporáneas (el marxismo, el post marxismo, el post estructuralismo, el feminismo, la teoría Queer, lo que se quiera), a la situación del tercer mundo, es decir, a problemas como el desarrollo, las identidades nacionales en el sudeste de Asia, o en América Latina, o las representaciones colonialistas. Dirlik ve esta tendencia como un artefacto de una élite del tercer mundo que llega al primer mundo, y produce teoría postcolonial, pero cuya producción está marcada desde el comienzo por ese origen de élite de la mayoría de los intelectuales. La mayoría de América Latina realmente no fuimos élite sino gente de clase media, mayoritariamente, creo, que accedimos a becas para estudiar en el

exterior. Brasil y México, como es sabido, tuvieron programas masivos de becas para doctorado en Estados Unidos y Europa en los 80s y 90s, pero este no fue el caso en otros países. En esa época uno tenía que tener cierto capital humano para poder solicitar una beca, hasta para acceder a la información, lo cual explica la predominancia de “los clase media” en este grupo, de nuevo, esta es una observación más que todo anecdótica que de estudio empírico. Ahora la accesibilidad está mucho más disponible. [En ese entonces] se planteaba el problema de ¿cómo mantener una conciencia crítica en la universidad en la metrópoli, sabiendo que estábamos utilizando teorías críticas de Europa --y digo Europa en una forma general, digamos eurocéntrica-- y sin embargo tratar de hacerlo de una forma que dijera algo nuevo sobre América Latina? Fernando Coronil, por ejemplo, lo aplica al problema del Estado en América Latina, de donde saca una teoría muy interesante sobre el Estado mágico en Venezuela, el Estado petrolero que produce hechos sociales y culturales continuamente, casi como un mago que va sacando de la manga hechos sociales gracias a todo el dinero del petróleo. Lomnitz hizo algo similar con la identidad mexicana, y Teresa Caldeira, ya desde antes de migrar, había analizado críticamente las formaciones de clase media en Sao Paulo desde perspectivas de género y raza; ya en Estados Unidos acuñó un concepto muy útil, el de “antropología con acento”, para descentrar la idea de una antropología única o universal, como lo seguían enseñando en Chicago o Berkeley. Los intelectuales hindúes, paquistaníes y de bangladés surgieron en la misma época como el gran contingente de intelectuales del sur global dentro de la metrópoli; produjeron un cuerpo teórico crítico muy importante en conexión con la escuela de los estudios subalternos en la India, e igualmente podríamos citar algunos intelectuales palestinos y árabes a partir de Edward Said, y grupos de intelectuales africanos también en Estados Unidos y en Inglaterra. Entonces digamos que desde el punto de vista de sociología del conocimiento se genera una dinámica de intelectuales del Sur global que empiezan a entrar a las universidades del Norte a producir pensamiento crítico desde allí, en conversación, en el mejor de los casos, tanto con teorías críticas de la academia anglo-americana y con movimientos teóricos generados desde espacios teóricos euro-americanos, pero también en contacto con procesos políticos y sociales en sus países de origen. En mi caso intenté mantener la conversación con la producción antropológica colombiana y los estudios culturales, pero mucho desde una visión del aparato conceptual y teórico producido en las academias del norte, desde el postestructuralismo, el postmodernismo, la antropología post *writing culture*, y los estudios foucauldianos sobre todo. Desde mi perspectiva el desplazamiento de que hablamos es útil. Pero yo creo que ese desplazamiento tiene un costo de todas formas que es que el acercamiento a la realidad cotidiana de los países de origen se debilita. Es imposible negarlo. Y el trabajo intelectual comienza a ser más matizado por los intereses teórico/políticos de la academia del norte, también por las necesidades de publicar y obtener *tenure*, y avanzar en la profesión, todo ese tipo de prácticas que lo van moldeando a uno sin que se dé cuenta, y de las cuales se percata de manera impactante veinte años después de que se metió en el cuento, que esos veinte años se le fueron en producir artículos para *American Ethnologist* o para *Cultural Anthropology*, que en realidad, si yo pudiera volver a hacer todo, no lo haría así. Creo que desde el comienzo buscaría la forma de estar más presente en Colombia, pensar más desde Colombia, escribir más con gente de Colombia, tanto con académicos como con gente de movimientos, y especialmente con estos últimos, y menos para una academia global que a partir de los 90s en particular pareciera ser cada vez más la academia gringa.

DG: Esto me lleva a otra pregunta pensando en la academia y la relación norte/sur. Me quedó muy grabada esa discusión que tuvimos en el Coloquio con las feministas decoloniales en Chapel Hill en

abril del 2012,⁵ sobre esa visión que hay a veces un poco dicotómica sobre el rol de los latinoamericanos que están en Estados Unidos. ¿Qué piensas sobre eso? Y otro interrogante cercano a ese, ¿cuál ha sido la experiencia de ser un profesor latinoamericano en Estados Unidos?

AE: Sobre la primera parte tengo una explicación relativamente sencilla que no creo que sea muy completa, pero es lo que se me ocurre. En América Latina siempre ha habido mucha prevención hacia lo gringo en las academias críticas, y eso incluye prevención hacia la gente de América Latina que llega a la academia gringa, y a veces esa prevención se manifiesta en prejuicios. Es decir, creo que hay razones para estar prevenidos, no las estoy desconociendo, cuestiones de clase, de privilegio, pero me parece que es una ‘desconfianza’ que hay que renovar para que no se vuelva anacrónica. También tenemos que tener desconfianza de los académicos colombianos en Colombia o argentinos en Argentina o donde sea. [No] simplemente por [un académico] estar en Estados Unidos su práctica es irremediamente cómplice con la hegemonía, y por tanto cuestionable políticamente. Yo no creo que sea el caso, yo creo que es un prejuicio histórico que viene también de falta de conocimiento. Como lo discutimos muy bien allí, por ejemplo a partir de la negativa de Breny Mendoza, intelectual y feminista hondureña que enseña en California, de verse ubicada en la discusión en una posición ineluctablemente cuestionable: “no, ustedes me están poniendo en un sitio donde yo no me veo, yo no soy ese tipo de académica”, decía ella. En similares términos protestaba María Lugones, filósofa argentina quien enseña en Nueva York. Para mí estos son panfletos de lo que es la práctica del intelectual crítico dentro de los Estados Unidos; nos ven casi por definición como comprometidos con el sistema, y hasta cierto punto es verdad, en el sentido de que nos movemos dentro de una académica dominante, pero es una crítica que no se ha renovado. La práctica es más compleja. Como dijera María Lugones: “yo estoy en una universidad en Estados Unidos en cierta forma en contra de mi voluntad, pero porque yo quiero sacar adelante a algunos de estos estudiantes de color que están jodidos, y si yo estoy allí, sé que puedo hacer algo”. Hay por supuesto intelectuales que se acomodan muy exitosamente al régimen académico convencional. [Esto es] un llamado a mirar casos particulares, a no generalizar tanto, a mantener cierta actitud crítica pero de todas formas también a pensar que tenemos que mantener la actitud crítica también con relación a la academia latinoamericana y de todo el mundo. La academia participa en la reproducción del poder, y de las visiones y prácticas dominantes del mundo sin duda alguna, ya sea en Colombia o en Estados Unidos. [Se hace] más eficientemente en Estados Unidos por razones históricas, de recursos, de prestigio en las Universidades, etc.

[En relación a lo de] enseñar como latinoamericano en una universidad norteamericana, yo creo que la experiencia mía estuvo muy marcada por cuándo pasó y de nuevo el artículo de Arif Dirlik tiene cierto sentido, de que los intelectuales del tercer mundo logramos esos espacios en cierta forma porque hubo un movimiento dentro de la academia crítica norteamericana de que había que incorporar otro tipo de perspectivas, otro tipo de voces, [lo que incluía una] crítica al etnocentrismo. El surgimiento de programas de estudios étnicos en muchas universidades fue importante en ese sentido, pues abrió espacios no solo a latinoamericanos, [así como la apertura de] los estudios chicanos, estudios de Native American, estudios afroamericanos, y luego los estudios de la mujer y

⁵ A este Coloquio asistieron María Lugones, Julieta Paredes, Breny Mendoza, Aura Cumes, Silvia Marcos, Yuderkys Espinosa, Karina Ochoa, Diana Gómez y Arturo Escobar. Fue un encuentro convocado por el Grupo Latinoamericano de Estudio, Formación y Acción Feminista, GLEFAS; y el Latin American Political Imaginaries Working Group, LAPI, de la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill. Las coordinadoras de este encuentro fueron Karina Ochoa, Yuderkys Espinosa y Diana Gómez, quienes se encuentran co-editando el libro *Tejiendo de Otro Modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*.

de género. Toda esa gama de espacios que se abrieron en la academia a partir de finales de los sesenta para contestar la visión liberal, universalizante y generalizadora de lo que era, y en gran medida aun lo es, el trabajo académico en la academia euroamericana. Ahí entraron también todos los temas relacionados con el llamado tercer mundo, incluyendo lo latinoamericano, aunque a la larga, como sabemos, buena parte de estas tendencias se institucionalizaron con el tiempo, mientras que las tendencias más radicales empezaron a ser desmanteladas en los noventa. Yo sí creo que con frecuencia las personas que venimos de otras partes del mundo traemos experiencias y pensamientos diferentes, sobre todo si uno hace el esfuerzo de incorporar activamente las voces de América Latina en la producción del conocimiento. Algunas disciplinas lo hacen mejor que otras quizás, por ejemplo en las disciplinas como en las que están Emilio del Valle Escalante y Juan Carlos Gonzáles, profesores de literatura en Chapel Hill, porque leen en la lengua original, es decir, leen a los intelectuales latino e indoamericanos y por tanto su trabajo académico no está tan mediado por los imperativos de la academia metropolitana, o al menos no en principio. En las ciencias sociales todo se filtra mucho más a través de la producción anglosajona en el idioma inglés, y con frecuencia se nos olvida o no incorporamos activamente las producciones nacionales de nuestros países. Fue precisamente para combatir esta tendencia eurocéntrica de silenciamiento de las múltiples voces del saber que comenzamos el proyecto de antropologías mundiales, que [buscaba] abrir el canon de la enseñanza de la historia y la teoría antropológica a toda la producción que viene de otras partes del mundo, y especialmente de América Latina en nuestros casos.

DG: Arturo, ¿cuáles han sido las dificultades para posicionar el pensamiento latinoamericano en la academia norteamericana?

AE: A un nivel muy general yo hablaría del eurocentrismo y de las limitaciones en acoger otros pensamientos y *otras prácticas* académicas menos normativas que las que se han implantado al menos en las ciencias sociales, donde para publicar en las revistas llamadas de primera línea hay que seguir no solo un lenguaje altamente codificado sino demostrar una competencia bibliográfica inmensa en las últimas teorías del momento, inevitablemente euroamericanas. Por ejemplo, cuando empezamos a hacer este proyecto de antropologías del mundo, muchos de nuestros colegas norteamericanos respondieron: “ah, sí, suena interesante, pero eso es para ustedes que vienen de otras partes del mundo, a nosotros no nos atañe.” Hablar de modernidad/colonialidad en estos ambientes, aun los más críticos, con frecuencia suscita resistencia. Lo ubican como una cosa latinoamericana que tampoco es para “nosotros” en los Estados Unidos, o como algo de cuestionable valor epistemológico o teórico pues no surge de las corrientes teóricas contemporáneas ni les hace la venia. Cuando se habla de la producción de conocimientos por parte de activistas de los movimientos sociales tampoco se los toman necesariamente en serio. Todo esto viene de las prácticas normalizantes y disciplinarias de la academia norteamericana que no permiten ese tipo de apertura, de hecho por eso se llaman “disciplinas”. La academia está inevitablemente atravesada por prácticas disciplinarias que tienen que ver con cosas muy concretas, desde cómo se contratan profesores y cómo, dónde y qué se publica, hasta los cánones y los códigos de publicación y las literaturas a las que hay que referenciar para que te publiquen el artículo. Hay discriminación a ese nivel, es una discriminación estructural y de la economía de los discursos, vinculada con la geopolítica del conocimiento, que excluye otras tradiciones de pensamiento, otras prácticas académicas, y otras formas de pensar.

DG: Arturo, quería preguntarte cómo concibes el rol de los académicos, cuáles deberían ser desde tu punto de vista los roles de un académico.

AE: Yo no me atrevo tanto a decirlo personalmente porque no he estado [todo el tiempo en Colombia], pero yo he oído decir que los últimos diez o quince años, especialmente en el periodo del Presidente Álvaro Uribe [2002-2010], la academia colombiana desapareció de los debates y dejó de dar un debate realmente crítico sobre el país y con el país. Es posible que esto haya pasado en muchas partes de América Latina durante las décadas neoliberales, y que a veces se describe como la neoliberalización de la academia. Me pregunto si este fenómeno no pudo ser debido a cierto cansancio. Los ochenta fue una gran década de producción sobre la violencia; surgió con fuerza la violentología, continuó en los noventa y se estancó, me parece [en esa década]. No se renovó, con algunas excepciones, me imagino. Y de pronto como que la academia se perdió de los debates. Y los debates los continuaron algunos intelectuales por allí y por allá en algunas revistas, pero no la academia misma como un todo. Más bien fueron los movimientos sociales y las ONGs críticas las encargadas de mantener viva la llama de la crítica, en condiciones como sabemos extremadamente difíciles. La academia ha sufrido muchas presiones por la neoliberalización, el surgimiento de las universidades privadas, la orientación hacia el mercado de muchas de las profesiones, sin mencionar la represión y criminalización durante [la presidencia] de Álvaro Uribe, y sin embargo, aún dentro de estas condiciones se han creado algunos espacios interesantes, especialmente en los últimos años. A mí me ha interesado mucho la proliferación de departamentos de antropología en Colombia en los últimos diez, doce años, y programas de estudios culturales desde los noventa. No sería difícil ver estas tendencias como funcionales al multiculturalismo, la expansión del empleo en las ONGs, etc. Pero a veces me pregunto si esto no tiene que ver con que hay muchos jóvenes que quieren mantener un pensamiento crítico sobre Colombia. En algunos departamentos de antropología en universidades de élite hay presiones para orientarse hacia lo urbano y hacia el desarrollo de competencias para la empresa y las ONGs, pero aún así hay pensamiento crítico en esos departamentos. Entonces, para volver a la pregunta, quizás no es que la producción intelectual crítica en la academia haya desaparecido, sino quizás es que ha cambiado de forma. Desde la década de los sesenta y los setenta, Orlando Fals Borda y otros desarrollaron la noción de la producción de conocimiento comprometido, y me parece que la conceptualización de este compromiso es la que no se ha renovado. Y de nuevo, el neoliberalismo diluyó mucho esa cuestión del compromiso. La noción de Orlando Fals Borda sin duda no es la única posible, y también hay que renovarla, pero en las últimas dos décadas surgió la posibilidad de hacer trabajo académico crítico sin relación real con las transformaciones sociales. Me parece que esta tendencia nos devuelve a una noción más convencional de la producción académica, yo también la encuentro problemática. En resumidas cuentas, el concepto de academia comprometida es un concepto que hay que estar siempre renovando y me parece que en Colombia no se ha renovado.

DG: ¿Qué otras críticas tienes para la academia en general?

AE: Para mí es clarísimo que la academia se queda muy corta en hacerse las preguntas que hay que hacerse hoy en día para transformar el mundo de una forma más sostenida y exitosa, aunque cada vez es más difícil que pueda haber una transformación sostenida y exitosa. La gente que está pensando la necesidad de esta “gran transformación” lo está pensando por fuera de la academia, y son diseñadoras, ecólogos, activistas de movimientos, activistas indígenas, campesinos y afrodescendientes, los y las jóvenes que reivindican la espiritualidad, tema tabú para la academia, gente trabajando el buen vivir, feministas; es decir, toda esta gente que anda por el mundo, en el espacio social, político y cultural, muchas veces con alguna relación con la academia pero por fuera de ella. Los académicos y académicas seguimos muy metidos en nuestros rollos auto referenciales, canónicos, y eurocéntricos así sea con las teorías críticas del último momento.

DG: Por lo que dices se trata de conocer para transformar el mundo, que es una tesis fundamental de Carlos Marx. Escuchándote, se me viene a la cabeza tu visión crítica sobre la izquierda. Esto me invita a preguntarte sobre el por qué de esa mirada crítica, y cuál crees que es el papel que debe cumplir la izquierda en el continente, en el contexto actual.

AE: Tremenda pregunta. Empezando por la pregunta misma. Hay que diferenciar academia de izquierda de la izquierda política, así con frecuencia estén interrelacionadas. En la academia de izquierda la tesis de transformar el mundo no siempre se ha tomado en serio más allá de la teoría; es decir, como el imperativo de describir la realidad y discutir cómo transformarla. Desde ese punto de vista la academia le ha sacado el quite a la pregunta de qué es la transformación *en la práctica*. Me parece que la mayor parte de la academia de los últimos 30 años, ya sea marxista, postmarxista, o postestructuralista, se ha quedado en el debate eurocéntrico. Quizás no hay que llamarlo ni eurocéntrico. Se quedó en el debate de qué es el Imperio, cómo funciona el Imperio, cómo se debe transformar, cómo se deben transformar las teorías de hegemonía, posthegemonía y dominación. De nuevo, estos debates son interesantes, pero por un lado no son suficientes ni son un sustituto de la práctica política. Lo que yo le diría a estos académicos y académicas hoy en día que siguen teorizando a partir de los grandes textos del momento, y cuyos escritos con frecuencia solo los lee gente con doctorado porque son tan difíciles de leer, es que está bien que hagan sus teorías y sus obras pero que no argumenten que esto es una práctica política, porque no lo es. No argumenten que la gran izquierda del momento está en estos debates académicos, porque me parece que la izquierda no puede existir por fuera de una práctica. Yo creo que ha habido mucha más conexión entre teoría y práctica en el pasado. Yo no veo que haya ese tipo de articulación hoy en día. Al mismo tiempo, la izquierda política practicante está mucho más separada de la academia, no sé, tú conoces de eso un poco más que yo en Colombia. Entonces eso es también un problema de la izquierda política porque no se ha renovado teóricamente. No se ha surtido de muchas tendencias que para bien o para mal surgen de la academia, como tampoco se ha surtido mucho de las tendencias que surgen más de los movimientos y de los pensamientos disidentes como los pensamientos indígenas, afros, y ambientalistas. Buena parte de la izquierda política sigue siendo más bien reticente con respecto a la ecología, por ejemplo, y sigue desconociendo lo afro como potente fenómeno político-cultural.

DG: Y al feminismo.

AE: Sí, y al feminismo sin duda. Son temas en los que la izquierda se ha quedado rezagada. Ahora bien, la izquierda siempre tendrá un papel crucial en las transformaciones sociales, por lo menos en el futuro previsible. Yo siempre digo en mis trabajos que hay que apoyar a Rafael Correa, a Evo Morales, al Comandante Hugo Chávez⁶, a Cristina Fernández, a todos; quiero que esto quede claro. Habría que haber apoyado más a Fernando Lugo. Pero este tiene que ser también un apoyo crítico, especialmente desde dos puntos de vista: primero, que la política social y económica no subordine las demandas de los movimientos sociales ni lo que los mismos movimientos en esos países están haciendo para enriquecer las izquierdas; segundo, que se entienda de forma efectiva que las transformaciones sociales involucran mucho más que los aspectos económicos. En particular, reconocer el papel fundamental de las dinámicas culturales y ambientales, es decir, no se trata solamente de mejorar las condiciones de vida de la gente y de hacer cambios estructurales, se trata además, y quizás más aun, de transformar la visión del mundo. Por ejemplo, hoy en día hay que abordar el consumismo y el desarrollismo. Para mí el espacio más importante de debate a este respecto está en el nexo entre movimientos sociales y Estado. Me parece que este nexo es

⁶ El presidente Hugo Chávez falleció en marzo de 2013.

particularmente intenso hoy en día en Bolivia. Cuando los movimientos sociales se oponen al extractivismo, a la minería, y a los megaproyectos de desarrollo, y el Estado insiste en que los movimientos están equivocados, el Estado se está yendo en contra de los movimientos. El Estado está adoptando una posición reaccionaria con respecto a los movimientos, así sea en nombre de la revolución socialista y la redistribución necesaria de la riqueza. Es un momento complicado, pero para mí fascinante y esperanzador. Y ojalá en Colombia estuviéramos poniendo más atención a lo que pasa en Ecuador, Venezuela, Argentina, Uruguay y Bolivia para aprender y para darnos cuenta de qué tanto nos queda por hacer.

DG: ¿Y cómo entra en toda esta discusión sobre teoría, práctica y academia el trabajo con el PCN, con el Proceso de Comunidades Negras?

AE: Yo creo que es fundamental desde ese punto de vista. Y de pronto podemos comenzar con cómo llegué al Pacífico y al PCN. Yo no llegué al Pacífico a estudiar, entre comillas “cultura negra”, ni movimiento negro, yo llegué al Pacífico porque después de terminar mi tesis de doctorado, de meterme en esta cuestión del discurso del desarrollo, y la desconstrucción del discurso, me interesaba investigar formas de resistencia al desarrollo en la práctica. La primera propuesta que escribí fue en el 91, simplemente se llamaba algo así como “respuestas afro colombianas a la modernización”. Es decir, estaba lo afro pero no como afro mismo, sino como respuesta al desarrollo. Y la hipótesis fundamental era muy sencilla. [Primero], se están creando imaginarios sobre el desarrollo en el Pacífico que no tienen que ver nada con las culturales locales, y va a ser devastador; segundo, las comunidades han presentado resistencia histórica a estos procesos, y por eso quiero ir a ver y documentar lo que está pasando. Pero cuando llegué al Pacífico Sur me encontré con dos hechos contundentes. El primer hecho contundente fue, y este fue el inicial, la explosión de la preocupación por la biodiversidad, que llegó con Río 92. Yo llegué al Pacífico en enero del 93 para hacer un año de investigación de campo con un grupo colectivo que formamos muy bueno, de cuatro personas, incluida la socióloga Betty Ruth Lozano, el antropólogo de Timbiquí Jesús Alberto Grueso, y mi amigo y colega de la Universidad del Valle Álvaro Pedrosa. Y nos encontramos con todo el boom de la conservación de la biodiversidad, con el hecho de que el Pacífico es una de las grandes reservas de biodiversidad del planeta, así como con los planes para la conservación de la biodiversidad, Proyecto Biopacífico, y [con los planes] para el “desarrollo sustentable” de la región, el Plan Pacífico, que de sustentable no tenía nada. El segundo hecho con el cual me encontré fue que estaba creciendo un movimiento muy interesante, llamado organización de comunidades negras en ese momento, y que luego se convertiría en el PCN, como red de organizaciones de comunidades negras. En junio del 93 hicimos una reunión de un día entero, donde participaron varias personas de la OCN [Organización de Comunidades Negras] de Buenaventura en ese momento, especialmente Carlos Rosero y Libia Grueso, y otras personas que siguen muy activas en el PCN, así como algunos intelectuales negros del Pacífico, por ejemplo, Alfredo Vanín, que es un poeta y experto en tradición oral del Pacífico, oriundo de Guapi, y que sigue muy activo. También estaban algunos comunicadores populares activos en el Pacífico, y un par de académicos, incluyendo a Michel Taussig. De todo este primer año de trabajo salió un primer libro colectivo sobre el Pacífico, llamado *Pacífico: ¿desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano* [Editorial CEREC 1996], que incluye una colección de ensayos de académicos no afros, de intelectuales afros, y de activistas, incluyendo una larga entrevista que hicimos en Buenaventura a final de año con el grupo de la OCN de esta ciudad, donde discutimos muchos aspectos del movimiento.

La relación con el PCN se fue consolidando a través de los años, con altibajos no tanto por desconfianzas, sino por falta de presencia mía en Colombia. Pero hicimos muchas cosas en Colombia e internacionalmente, en Europa y Estados Unidos, sobre todo en los noventa, hasta el 2002, 2003. Luego vinieron unos años de menor actividad, entre otras cosas porque en Colombia se desmovilizaron los movimientos por la represión uribista, en parte por razones personales mías. Sin embargo, en los últimos tres años se ha vuelto a intensificar [la relación] a pesar de mis dificultades de salud, y se ha vuelto una relación mucho más intensa, más estrecha y muy bonita para mí, y creo que para alguna gente del PCN también. [El trabajo con ellos] es en realidad de lo que más me anima. Entonces, para resumir, no llegué al Pacífico a estudiar cultura negra, sino a estudiar la cuestión del desarrollo, y me encontré con la biodiversidad y con el movimiento de comunidades negras. Y fue una fortuna haberme encontrado con ambas cosas, sobre todo con el movimiento, el cual desde ese momento se convirtió en mi referente de investigación y de pensamiento, pues me di cuenta que era un grupo de intelectuales no solamente súper comprometidos sino realmente brillantes, que estaban pensando cosas nuevas y que tenían un análisis político conceptual súper sofisticado, yo diría que más sofisticado que el de los mismos académicos que estudian estas cosas. Claro que este pensamiento no está escrito en textos explícitos o en trabajos académicos, pero existe en reportes y de otras formas, en parte porque el escribir reflexiones teóricas no es práctica cotidiana de los activistas ni hay condiciones materiales para hacerlo. Lo que empezamos a hacer con ese primer libro, *Pacífico: ¿desarrollo o diversidad?*, y que he intentado continuar con el libro *Territorios de Diferencia* [Editorial Envión, Popayán, 2010] fue precisamente establecer conversaciones entre los conocimientos activistas y los conocimientos académicos, tratando de construir sinergias entre ambos. Esta estrategia, para mí, tiene sentido epistemológicamente y es enriquecedor, comparada con la estrategia académica más utilizada, que es la de proceder de la teoría a la realidad, es decir, en este caso del canon teórico al análisis de los activistas. En *Territorios de Diferencia*, me planteé la posibilidad de invertir el orden, es decir, comenzar de los activistas hacia el canon teórico y enriquecer ambos desde ese punto de vista. La cosa es más compleja de lo que puedo explicar en esta entrevista, pero este fue el principio básico.

DG: ¿Cómo te ha contribuido el trabajo con el PCN teóricamente, es decir, como se traduce esa interacción en lo teórico que tú has producido?

AE: Comencemos con un ejemplo. Uno de los conceptos básicos del libro, *Territorios de Diferencia*, es el concepto de territorio-región, es decir, la afirmación de que el Pacífico es un territorio-región de grupos negros. Ese concepto surge de los movimientos a lo largo de varios años de conversaciones entre indígenas y movimientos afros en el Pacífico, y que culmina en una reunión en 1995, en Perico Negro, un sitio en el Valle, donde los activistas indígenas y afros logran una articulación contundente del concepto. Luego el concepto se va refinando en varios espacios, incluyendo un taller que hicimos con Libia Grueso durante toda una semana, realizado en Buenaventura en 1998, sobre lo que llamamos diseño ecológico de ríos; el objetivo del taller era contribuir al proceso de ordenamiento territorial que todas las comunidades de los ríos y las municipalidades del Pacífico tenían que hacer por mandato del Estado. El PCN ha tenido unos grandes aciertos, así sean cuestionables desde ciertos puntos de vista, como todo, pero yo pienso que históricamente han sido grandes aciertos, por ejemplo, aquello de apuntarle a comienzos de los noventa a la diferencia cultural como uno de los principios fundamentales de la lucha. No luchamos por inclusión, no luchamos por desarrollo, no luchamos por convertirnos en ciudadanos colombianos, luchamos por el derecho a la diferencia y desde esta perspectiva el derecho al territorio. Desde el 93 [el PCN] logró la articulación de los cinco principios fundamentales de su lucha. Es impresionante como se ha mantenido la consistencia de esos principios, a pesar de que se

reformulan levemente, siempre se están reformulando. Pero en todas sus estrategias e intervenciones están los cinco principios, que son los que rigen la práctica política del movimiento. [Estos] son: identidad, el derecho a ser negro, a una identidad negra. El derecho a un territorio, espacio para el ejercicio del ser y la identidad. El derecho a cierto grado de autonomía en lo político-organizativo. El derecho a una propia visión del futuro y del desarrollo. El quinto derecho es una declaración de solidaridad con las luchas afros de todo el mundo. Esos derechos, en parte, marcan la organización del libro *Territorios de Diferencia*. Entonces, por ejemplo, ¿el territorio con que lo vinculó en las literaturas más académicas?, con la cuestión del lugar, la defensa del lugar; la diferencia obviamente con la producción de teoría sobre identidades. Entonces, ¿qué es la identidad, cómo se teoriza? Allí introduzco el debate entre constructivismo y anti esencialismo. Lo del territorio también lo vinculó con el concepto de redes, que aparecen en la práctica de PCN en términos de la decisión de meterse en redes internacionales de movimiento. Hay una elaboración de por qué lo hacen, clara y contundente, y desde ese punto de vista hay una contribución real conceptual, y política, y de gran claridad política, de por qué se lucha y por qué se avanzan determinadas estrategias.

DG: Entonces esa relación te ayuda para que los conceptos tomen cuerpo, algunos que vienen más de ti, de la academia, y otros son producto más de esa interacción. Y sobre lo que estás trabajando de ontologías relacionales, ¿la relación con el PCN te ayuda a pensar y a trabajar el concepto?

AE: Y [los conceptos] resuenan desde allí, desde la interacción, toman por lo menos ciertos matices con la interacción. Si fuera puramente teórico sería diferente. Para mí el trabajo que surge de esta manera es más contundente, es más enraizado en una realidad, en una lucha.

DG: ¿Y cuáles crees que son tus contribuciones al PCN?

AE: Bueno, eso está en un *footnote* (pie de página) del libro, eso aparece por allí, y en realidad tendrías que preguntárselo a ellos y ellas. La contribución se da en campos muy pragmáticos. Pienso que he contribuido a visibilizar situaciones concretas, sobre todo situaciones difíciles de riesgo, desde mediados de los noventa, alrededor de la minería de oro en los ríos, violaciones de derechos humanos, escribir cartas de denuncia, visibilizar procesos, establecer conexiones entre gente del PCN y ONGs de derechos humanos en Europa y en Estados Unidos, esto en menor grado, [pues] ellos tienen sus propias redes de conexiones y demás. También he colaborado en generar algunas posibilidades de financiación de proyectos que hemos hecho más o menos conjuntamente, escribir las propuestas, etc. Uno de estos proyectos, de los más importantes, se implementó entre el 2000 y el 2005 en el río Yurumangí y en unas haciendas recuperadas del Norte del Cauca, y se enfocó en lo que hoy llamaríamos soberanía o autonomía alimentaria, y estaba orientado a fortalecer sistemas productivos tradicionales y al mismo tiempo fortalecer las organizaciones locales. Luego ha habido otros *grants* (financiaciones) más pequeñas por aquí y por allá, algunos premios, cosas por el estilo, en que he participado en alguna medida. En los últimos años mi colaboración se ha centrado en la campaña internacional en defensa del Pacífico, incluyendo la creación del Grupo de académicos e intelectuales en defensa del Pacífico Colombiano, GAIDEPAC; con este grupo hemos hecho algunas intervenciones que sabemos que se han notado. Tú participaste en una reunión del grupo aquí en Chapel Hill. Hemos hecho varios eventos parecidos en Colombia, tanto en Bogotá como en Cali y en Manizales, donde hicimos un evento de dos días que salió muy bien este verano pasado del 2012, con mucha participación de activistas jóvenes de PCN e indígenas del Norte del Cauca, aunque muy pocos académicos. Hemos hecho algunas cartas y denuncias claves en los últimos tres años alrededor de toda la cuestión sobre consulta previa y el consentimiento previo, libre e

informado, y cartas para visibilizar lo que está pasando con el extractivismo en el Pacífico. O sea, siento que mi relación con el PCN se vuelve más íntima y más cercana en los últimos dos años y medio, a pesar de mi enfermedad. Esto incluye nuevas colaboraciones y nuevas colaboradoras, especialmente del Palenque Alto Cauca. Pero yo no me doy crédito por nada de esto, el crédito es todo del grupo que persevera en su lucha, como las comunidades mismas, con tenacidad, inteligencia y dignidad. Esto no es propaganda, ni para ganar puntos con ellos y ellas, sino que es sinceramente lo que pienso.

DG: ¿Y tú crees que les has ayudado a pensarse?

AE: Es una pregunta un poco más difícil para mí de saber. Quizás un poquito o en algunas cosas. Sé que algunos de los jóvenes leen los trabajos y se entusiasman, y les gusta conversar conmigo cuando yo estoy allá. No sé, yo creo que en algunos casos sí, y en algunos casos no. Y en los casos en que no, lo digo no porque no les interese o porque sean tercios, sino porque son gente tan brillante y tienen un análisis tan agudo que el trabajo académico no es que les contribuya mucho sinceramente hablando, y me parece que eso está muy bien. Pero para ciertos temas o aspectos del análisis de las situaciones siempre han estado abiertos al diálogo con la academia y a aprender de esta.

DG: ¿Crees que has ejercido una capacidad crítica con el movimiento?

Arturo: No, y nunca me ha interesado, y no creo que sea mi papel. Desde una academia convencional hay que hacer la crítica a los movimientos o sino es romantizar. A nosotros, por ejemplo el trabajo que hemos hecho de movimientos sociales con Sonia Álvarez, los dos primeros libros que hicimos, nos decían: “¿bueno, ustedes porqué no hablan de los aspectos malos de los movimientos buenos ni de los movimientos malos?” Y yo digo: “si, es algo que está bien, si hay académicos que lo quieran hacer adelante, a mí no me interesa, ni creo que es mi papel.” Ahora bien, en conversaciones personales con PCN o en eventos pequeños a veces se dan discusiones interesantes sobre diversos temas, pero no en publicaciones académicas. Me parece que abordar una posición de crítica a los movimientos es adoptar un papel político complicado, especialmente en momentos en que pueden ser susceptibles de convertirse en objetivos y esas críticas pueden ser usadas para desactivar los movimientos.

DG: Y ponerlos en riesgo.

AE: Exactamente. Yo he criticado algunos académicos que han adoptado esas posiciones. A mí me interesa más potenciar las cosas interesantes que hablar, al menos públicamente, de los problemas, algunos de los cuales conozco por mi nivel de participación en el grupo. En los noventa me acuerdo de algunos activistas del PCN, sobre todo de mujeres, [diciendo:] “¡es que la ropa sucia se lava en casa!” Sobre todo en relación con académicos y académicas que tomaron posiciones críticas con cuestiones importantes, tales como el género en el movimiento o en relación con académicos que criticaban a los activistas pues supuestamente no representaban realmente a las comunidades, “cuya realidad”, decían estos antropólogos, “nosotros sí conocemos”. Y claro, esa es una pregunta importante, la distancia entre los movimientos y los grupos de base. Yo nunca he escrito sobre eso, ni me interesa. Yo digo: “yo trabajo con un grupo de activistas que tienen relación directa, concreta y más o menos estrecha con esos procesos pero que no son de allí,” eso sí lo digo, la mayoría no son de allí y ya no están en los ríos, en gran medida porque no hay condiciones de seguridad mínimas para que puedan hacerlo.

DG: Arturo, me gustaría escucharte reflexionar sobre *otras prácticas* de producir conocimiento en tu trayectoria académica. ¿Cuáles crees podrían ser esas otras formas de producir conocimiento?

AE: Yo creo que no son tan diferentes, yo no las llamaría otras en mi caso, porque no me he metido con metodologías digamos novedosas, por ejemplo las cartografías que se utilizaron mucho en el Pacífico en los noventa, ni la generación de conocimiento a través de la intuición, de las emociones, ni a trabajar desde otras racionalidades, en parte porque he trabajado más que todo con activistas que ya manejan un discurso intelectual de cierto tipo. Las prácticas de producción de conocimiento han cambiado en el sentido que no colaboro con el PCN como el experto que va a estudiar un objeto de estudio llamado movimiento. Diría que voy, como lo denomina Xochil Leyva, antropóloga del CIESAS en Chiapas, a ‘co-laborar’, y el trabajo se convierte en una ‘co-labor’, una co-investigación con los movimientos donde todas y todos participamos por igual, donde se hacen discusiones colectivas, se hacen talleres, donde más bien ellos y ellas son las que organizan y dirigen los debates. Con frecuencia me encuentro en estas reuniones tomando notas y aprendiendo, e intervengo también obviamente, y en esas intervenciones me imagino que se dan intercambios de conocimiento. Yo nunca he teorizado mucho esa metodología, es una metodología sin duda participativa, [pero] no es investigación-acción tampoco, es ‘co-labor’.

DG: Pero por ejemplo, existe la práctica de escribir en conjunto.

AE: Sí, hemos escrito algunos textos en colaboración. Y uno de los proyectos más interesantes que hicimos fue dentro del marco de la LASA (Asociación de Estudios Latinoamericanos), como parte de un proyecto que se llamó *Otros saberes*. Este fue un proyecto interesante, originalmente diseñado por académicos en Estados Unidos como Charles Hale, Sonia Álvarez, y Joanne Rappaport, y se trataba de juntar académicos y activistas trabajando en la misma región con el objetivo de construir conocimiento conjuntamente. Allí, hicimos muchos talleres juntos, con comunidades también pero más que nada con miembros del PCN, luego escribimos juntos. Por esas cosas de la academia, el libro resumen de estos proyectos, que se dieron en muchos países de América Latina, solo saldrá en el 2013.

DG: Y tú has publicado artículos donde la autoría es compartida, con activistas, con estudiantes.

AE: Así es, aunque quisiera haber hecho más a este respecto.

DG: Y otra cosa que yo veo como una política distinta del producir conocimiento es que lo que produces en inglés rápidamente se traduce al español.

AE: Siempre. Prácticamente todo lo que he publicado en inglés ha salido también en español. Hay una cosa que me hubiera gustado haber traducido [del español al inglés] que nunca lo hice, que fue una conversación propiciada por el Ministerio de Cultura, donde participaron Libia Grueso y Carlos Rosero y yo, así como algunas otras cosas. Eso está en la revista *Gaceta*, del Ministerio de Cultura, es un texto largo.

DG: ¿Qué significa para ti ser maestro, por qué decidiste serlo, y cuáles crees son las potencialidades de eso? ¿Cómo es tu relación con los estudiantes?

AE: Yo creo que muchos académicos y académicas terminamos siendo maestros por necesidad. Es parte de la profesión, pero no hemos sido entrenados realmente para hacerlo. Yo creo que yo aprendí a hacerlo relativamente bien porque me fascinó la actividad pedagógica. Comencé a enseñar como TA [teaching assistant] en Berkeley, cuando hacía mi doctorado. [Enseñé] como TA por tres años en una carrera que se llamaba conservación de recursos culturales, donde llegaban todos los alternativos, que a finales de los setenta y principios de los ochenta en Berkeley aun eran bastante alternativos. Esta fue una relación muy bonita, porque además yo estaba mucho más cercano en edad a ellos. Estaba joven, y salíamos a beber después juntos con frecuencia (risas), imagino que eso ya está prohibido. Me gustaba contribuir a potenciar el pensamiento crítico que ellos mismos ya tenían. Creo que eso es buena parte de ser maestro, potenciar. Algo que a veces discuto abiertamente, con las estudiantes más brillantes de pregrado que he tenido en los últimos años, es la necesidad de articular un sentido de visión; es decir, de pensar profundamente por qué hacen lo que hacen, y qué significa pensar en transformar las condiciones del mundo. Generalmente recibo una respuesta muy interesante y vital de parte de ellas, y digo “ellas” porque en los últimos años han sido sobre todo chicas en el pregrado. En realidad hace rato no pensaba en esta pregunta. Sí, es cómo contribuir a potenciar la articulación, por parte de los estudiantes, de su propio sentido de propósito como intelectuales, como académicos, como activistas, como lo que sea, y cuál es el papel del conocimiento experto en esa articulación de propósito. Parafraseando a Michel Foucault, él dice algo así: “articulamos una ética del conocimiento experto como una práctica de la Libertad”. [Esto] es el modelo de intelectual de Foucault, de lo que llamó el intelectual específico: tenemos estos conocimientos y sabemos que el mundo se mueve en términos de esos conocimientos ya que estos están íntimamente relacionados con el poder, entonces cómo articulamos nuestra propia práctica como conocedores expertos de una forma ética y libertaria.

Esta es la pregunta [con la] que me parece interesante contribuir a los estudiantes de pregrado, y entusiasmarlos desde una visión crítica del presente y del futuro, y animarlos a pensar en que es posible el cambio. En este sentido yo sigo siendo optimista, aunque debo confesar que cada vez con un contenido pesimista más fuerte. En la enseñanza con los de pregrado sobre todo siempre hay esa veta muy constructiva y optimista; me cuido mucho de no hacer solamente una crítica que les deshabilite su ética y su compromiso con la vida sino hacer una crítica constructiva, una crítica fuerte sin duda, no les doro la píldora con respecto al desarrollo, la globalización y la modernidad, por ejemplo, pero trato de hacerlo de una forma que rescate y reivindique su capacidad de pensar, de transformar y de acción. Una crítica que habilite, que “empodere” y no que deshabilite. Aunque en algunos casos claro van a sentirse desempoderados por algún tiempo, cuestionados. La relación con los estudiantes de doctorado es muy diferente, es otro tipo de relación. Yo nunca me he visto mucho como en el papel de mentor. [Los y las estudiantes de doctorado] ya son gente que están pensando crítica y propositivamente por sí solos, que están haciendo sus cosas, y [mi rol es] contribuir a facilitar este proceso. Con los estudiantes de doctorado generalmente hay también una relación de amistad, más cercana en unos casos que en otros, y a veces de colaboración. Para mí, el pensamiento más interesante está en las y los estudiantes de doctorado, que son las que están pensando más críticamente, las que todavía están menos atrapadas en los hábitos y las categorías canónicas, y menos comprometidas emocionalmente con una producción u orientación teórica particular. Entonces describiría mi práctica pedagógica a este nivel no tanto como hacer de mentor sino como facilitador de debates, de procesos, y de lecturas, así como en la identificación de tendencias y categorías emergentes. Tú sabes que me gusta mucho hacer todos estos mapas de las tendencias teóricas, de donde viene cual genealogía, como para situarse en las historias del conocimiento, no para quedarse allí, sino para ver desde dónde estamos pensando, por qué desde allí y no desde otra parte. Es una cosa más de ese tipo. Pocas veces les doy cosas mías a leer a los

estudiantes que trabajan conmigo, porque no se trata de eso, de reproducir mi pensamiento, entre más distinto piensen mejor.

DG: ¿Y qué ha significado para ti tener estudiantes colombianos?

AE: Me ha gustado muchísimo, pues básicamente los seis o siete que he tenido han sido excelentes y muy especiales. Estuvo Mónica Espinosa en Amherst, Juan Ricardo Aparicio, Eduardo Restrepo, Laura Gutiérrez y tú en Chapel Hill, Patricia Vargas en la Universidad Andina de Quito, y Juliana Flores, de quien fui co-director de su tesis en psicología social de la Universitat Autònoma de Barcelona. En un momento se planteó la posibilidad de ser co-director de tesis de Natalia Quiroga, en Buenos Aires. Ha sido súper, en parte porque bueno, soy colombiano y me gusta contribuir a ese nivel también, y todos y todas ustedes me han ayudado a pensar mucho sobre Colombia, he aprendido muchísimo sobre [el país]. Me hubiera gustado haber podido patrocinar más [estudiantes]. En los últimos años me siguen escribiendo pero ya no puedo, ese periodo de mi vida ya pasó. Agregaría que soñé con tener un estudiante o una estudiante afro, pero como que nunca [se dio], en parte por la dificultad del inglés. Sí he acompañado de forma limitada a algunas estudiantes afrocolombianas haciendo postgrado por aquí y por allá o escribiendo tesis de pregrado, pero nunca se dio la oportunidad de patrocinar a una estudiante afro en Chapel Hill.

V. Desde la vida personal y la cotidianidad

DG: Arturo, te propongo pasar ahora a la pregunta de cuáles crees que han sido los aportes del feminismo a tu vida, aportes generales, no solo intelectuales. Y también me gustaría que nos compartieras qué sientes que aporta en específico el feminismo decolonial.

AE: Con respecto al feminismo comenzaría por decir, como dije con respecto a la modernidad, que mi primer sentimiento fue intuitivo. Es decir, creo que desde chiquito sentía un rechazo intuitivo a la dominación sobre la mujer y al privilegio del hombre. Esto pudo venir de mi casa, de mi mamá, en parte por lo menos. Pudo también originarse en la formación jesuítica, la cual, al menos en sus mejores expresiones, le inculca muy profundo a sus estudiantes ciertos valores o actitudes que son muy fuertes, para bien y para mal. No para bien y para mal en el sentido moral, sino que son valores interesantes que llevan a actitudes bonitas y problemáticas al tiempo. Uno de estos valores es el sentido de humildad, que tú no eres mejor o peor que nadie, ni porque seas de mejor colegio, de mejor clase, de mejor nada. Los jesuitas realmente tienen una ética de la igualdad, aunque sabemos que hay jesuitas de todo tipo. La otra parte, que es un poco más complicada, es ese sentimiento de que básicamente tú tienes que cargar con todos los problemas del mundo, es decir, que tienes que ayudar a solucionarlos, y en realidad uno termina echándose encima unas responsabilidades que no debería. De ahí viene el impulso a hacer del mundo y de la vida algo mejor de lo que es. Entonces yo recuerdo desde muy pequeño de sentir ese rechazo a la forma en que eran tratadas las mujeres; sin duda tuve muchos comportamientos machistas, porque nadie se escapa a su historia, pero creo que no tuve ninguna de las actitudes que asociamos con el machismo latino, por ejemplo, de querer que la hermanita o la mamá le haga todo, o pensar que las mujeres son brutas, o menos inteligentes que los hombres, todo esto estuvo completamente ausente. Mi mamá era una persona que, yo creo tenía ambiciones intelectuales que no pudo satisfacer por su momento histórico; su familia tenía algo de plata, pues pertenecía a la burguesía rural de Riosucio, Caldas. A dos de los hermanos los mandaron a estudiar a la universidad en Bogotá, pero para mi mamá esa opción era impensable. Las mujeres en esa época no terminaban bachillerato clásico, terminaban lo que se llamaba bachillerato comercial, que era hasta cuarto de bachillerato. Aún recuerdo su diploma, que mostraba con orgullo.

Mi mamá nunca nos inculcó normas machistas. Luego cuando entré a la universidad muchas de mis amigas eran feministas, incluyendo algunas de las feministas lesbianas de Cali, algunas de las cuales fundaron esta revista que te comenté, *Cuéntame tu Vida, Revista de Mujeres*, y otras que fundaron la primera clínica para la mujer en Cali; todo esto en los setenta. Siempre mi relación con las mujeres ha sido cercana, y mis principales colaboradoras intelectuales han sido mujeres, y no solo mujeres sino feministas, y algunas feministas lesbianas radicales, como Sonia Álvarez. Y obviamente, eso me ha transformado, eso me socializó en el feminismo desde muy joven. Esta de hecho es una pregunta importante para los hombres que con frecuencia no nos hacemos, y es ¿cómo nos ubicamos dentro del feminismo, más allá de entenderlo teóricamente? A veces digo sobre los académicos, sobre todo de mi generación o algo mayores, que son feministas en lo teórico, pero pre-feministas en la subjetividad. Es decir, el feminismo no los ha transformado. Entienden las cuestiones de género, leen a Judith Butler o a Donna Haraway o a Gloria Anzaldúa, pero como que eso no los transforma de una forma sustancial e íntima. Wendy Harcourt ha sido otra de mis principales colaboradoras, feminista australiana muy conocida, así como las geógrafas Dianne Rocheleau, Julie Graham y Katherine Gibson. Entonces el feminismo me ha aportado mucho teóricamente, y a nivel de la vida, de la subjetividad, en todas estas dimensiones. Como sabes, con Wendy codirigimos un proyecto con activistas mujeres de muchas partes del mundo por unos cinco años, que culminó con el volumen *Mujer y política de lugar*. Y aunque generalmente no se declaren feministas de forma explícita, las mujeres del PCN como Libia Grueso y, más recientemente, Marilyn Machado, además de Betty Ruth Lozano, antigua colaboradora, también me han influenciado y sensibilizado con respecto a la realidad de la mujer negra.

DG: ¿Y cómo es esa experiencia/vivencia en las relaciones de pareja?

AE: Mi relación de pareja es muy igualitaria, y siempre lo ha sido. Yo creo que todas las parejas que tuve han sido feministas, con mayor o menor grado de explicitud. Magda no se reclama como feminista explícitamente, pero tú la conoces, y ella en su práctica es profundamente feminista. Ahora, no quiero decir que yo sea el hombre perfecto, ni mucho menos, uno continuamente está cayendo en comportamientos machistas, porque la socialización de género es muy profunda, de privilegios muy reales, y si uno no se “desclasa epistémicamente” de ese privilegio de género nunca lo entiende como privilegio, y existencialmente lo sigue ejercitando casi que cada vez que uno hace algo como hombre, hombre blanco en mi caso.

DG: Sí, yo creo que esa es de las partes más difíciles, reconocer que naciste con un privilegio y lo ejerces, y cuando te lo dicen te molestan.

AE: No lo ve o no lo reconoce ¿Yo? ¿Cómo así? ¡Pero si yo no soy machista! ¡Igual que cuando decimos que no somos racistas! Esto me recuerda otra cosa que aprendí de los jesuitas, la empatía. Ser siempre capaz [de ponerse] en la situación del otro o la otra, y siempre estoy viendo desde allá al mismo tiempo. Y eso ayuda mucho al desclasamiento epistémico, de género, de raza, de clase.

DG: ¿Cómo es tu relación con Magda, que significa y que ha significado ella para ti?

AE: Es un tema complejo, vasto. Tenemos muy, muy buena relación. Y yo creo que tiene que ver con habernos encontrado en la vida ya en un momento relativamente maduro. Nosotros nos conocíamos, yo creo que tú conoces la historia, desde que entramos a la universidad, nos gustábamos pero nunca hablamos, ambos éramos muy tímidos, luego nos reconectamos, a comienzos del 94, cuando ya ambos teníamos más de 40 años y desde que nos reconectamos fue

algo muy, muy fuerte. Y ha sido muy gratificante. En la ceremonia del doctorado *Honoris Causa* en la Universidad de Manizales, en julio del 2012, me referí a ella como mi compañera de viaje, mi compañera de viaje en las buenas situaciones, en los aspectos muy bonitos que hemos tenido juntos de la relación, de ir a muchas partes del mundo, de conocer mucha gente, y en los momentos difíciles, especialmente de mi enfermedad más que nada, bueno también el accidente que tuvimos en el 2004 en Recife, Brasil. Algunos momentos difíciles con su familia, cosas así. Magda es un gran apoyo, es un apoyo impresionante para mí, e intelectualmente me aporta mucho también, no porque hablemos de mi trabajo ni nada, aunque a ella le gusta ir a los eventos y aprende y conversamos. Pero es más la forma en que ella articula y rearticula continuamente las cosas de la vida diaria, la experiencia cotidiana, de una forma muy interesante, muy inteligente. Y eso me alimenta mucho a mí. En mi trabajo yo soy más típico hombre o académico en ese sentido que vive mucho en el trabajo, como se dice, “en la cabeza”. Magda conoce mucho ese mundo porque nos movemos socialmente entre académicos, y en este comportamiento incluiría la mayoría de las colegas mujeres. Todos nosotros nos la pasamos pensando en el trabajo siempre, es bastante pesado si no horrible, y como que nos desaparecemos de la vida diaria, de las cuestiones hermosas de la vida diría, y eso le frustra un poco a Magda a veces. Nos olvidamos de *jardinar*, de cocinar, del trabajo en la casa, de ponerle atención a las cuentas, a todas esas cosas que hace de la vida lo que es. Para resumir, mi relación con Magda ha sido una relación muy profunda, muy gratificante, y muy importante para mí. Y que se sigue consolidando con el paso de la edad. Es decir, es una relación de amor profundo, que ya no depende de los vericuetos del tiempo ni del espacio, sino de ser acompañantes del viaje de la vida. Acompañantes muy cercanos.

DG: ¿Y tú te nombras feminista?

AE: Definitivamente. Sí, siempre lo he hecho. No, no siempre, hace algunas décadas. No he tenido problema con eso.

DG: ¿Cuáles crees que son las principales contribuciones de lo que se ha comenzado a llamar feminismo decolonial?

AE: Me parece una tendencia muy importante, por eso yo he querido apoyarte tanto en eso, porque a mí me parece que es una línea de trabajo innovadora. Ofrece una plataforma, que es lo que tú estas haciendo, para la deconstrucción del feminismo como lo hemos conocido hasta ahora, particularmente del eurocentrismo que continúa habitando al feminismo hoy en día en sus versiones liberales o marxistas, hasta en muchas de las posiciones radicales, LGBT que existen hoy en día. La teoría Queer ha deconstruido más radicalmente las concepciones modernistas de la identidad y el género, pero todavía aún le quedan sus eurocentrismos, como lo anota Julieta Paredes, feminista aymara del grupo Comunidad Mujeres Creando Comunidad, en La Paz. Por un lado está el proyecto de deconstruir el sujeto liberal, el individuo liberal, que me parece crucial, y por el otro, al mismo tiempo, lo que en inglés llamaríamos *engendering decolonial thinking*, es decir, realmente introducir en el pensamiento decolonial una preocupación novedosa y sustancial sobre lo que son las relaciones de género. Alguien como Marisol de la Cadena le tiene alergia al concepto de género. Ella dice: “tenemos que buscar una nueva forma de hablar de la relación entre hombres y mujeres sin usar ‘género’”; algo similar decía María Lugones, de que el género es parte del aparato conceptual colonial. Esta posición tiene mucho sentido. Pero también está lo que Julieta Paredes dice: “no, hay que rescatar el género, hay que pasar por allí, lo mismo que hay que pasar por la izquierda,” por eso la posición de ella me parece más incluyente, es la más universal, porque mira desde más perspectivas.

DG: Ese es un debate muy profundo y muy interesante. Porque de igual manera siento que hay una actitud que puede caer en desechar ciertos conceptos asumiendo que son del todo inservibles. Yo creo que sí hay utilidad en algunas de las categorías construidas en el marco de la modernidad/colonialidad, inclusive para entender el momento anterior a la Conquista. Obviamente, utilizadas con lupa.

AE: Como todavía tiene mucha actualidad la categoría de capital, de clase, o la categoría de patriarcado. Son categorías que son muy importantes, y las teorías que acompañan esas categorías, pero ya no son suficientes. Entonces para resumir esa parte, yo creo que el feminismo decolonial es una de las tendencias más interesantes e importantes que están surgiendo hoy en día en esa intersección de producción de conocimientos desde la academia, el activismo, y la intelectualidad, desde espacios que son muy híbridos y complejos, y conversaciones que son muy difíciles como sabemos, pero que hay que seguir avanzando en eso. Definitivamente.

DG: Arturo, ¿cómo es tu familia?

AE: Mi familia fue muy pequeña. Mis padres murieron, mi papá en el 90, mi mamá en el 2002, y mi hermano menor en el 2004. [Él fue] matemático, y mi hermana mayor tiene 65 años. Somos tres. Tengo primas y primos, sobre todo en Manizales, algunos en Cali. Mi mamá era [proveniente] de la burguesía rural, tenían tierras, tenían buena vida. Y de las herencias de las fincas vivieron toda la vida las cuatro solteras y un hermano soltero. Mi papá era de una familia campesina muy pobre, de Villa María, Caldas. [Nos movimos] para Cali en 1957, cuando yo tenía cinco años. Crecimos en vecindarios de clase media. [Mi papá] terminó segundo de bachillerato, pero era muy culto, yo no sé como lo logró. Sabía de muchas cosas, hacía crucigramas, leía, tenía conocimiento sobre muchas cosas. Él vivió en los Estados Unidos dos años, a mediados de los cuarenta, antes de la segunda guerra mundial. Vino aquí con una compañía exportadora de café. Aprendió inglés relativamente bien y regreso a Colombia a casarse con mi mamá.

DG: ¿Y las adherencias partidistas?

AE: Mi papá era godo, conservador laureanista. Mi mami siempre fue liberal aunque socialista de espíritu. A ella siempre le fascinó el M-19, votó por el M-19, por Antonio Navarro, pero nunca fue activista.

DG: ¿Y había discusiones políticas en la casa?

AE: No, no mucho porque mi papá siempre caía en sus posturas godas. Mi hermana ha sido más bien conservadora. Mi hermano era de izquierda, más de corazón que de análisis, pues su vida intelectual eran las matemáticas.

DG: ¿Cuáles sientes que son los mayores legados de tu papá y de tu mamá?

AE: Yo creo que dos, que me llegan inmediatamente a la mente. Uno es el amor. Nunca dudamos de que nuestros padres nos querían, a pesar de que esa generación no era cariñosa físicamente con nosotros. No creo que ninguno de los tres dudáramos de que ellos realmente nos querían mucho. Eso es fundamental para los hijos. La segunda es el énfasis en la educación. Básicamente ellos trabajaron y vivieron para poder pagarnos unos colegios decentes a los tres. Los tres fuimos a

colegios privados, muy buenos colegios en Cali. Querían darnos la mejor educación posible. Esa era la herencia que nos dejaban, ellos lo decían así: “no les vamos a dejar nada más, solo les dejamos la educación”. Y luego apoyarnos en la Universidad, que fueron universidades públicas, pues los tres fuimos a la Universidad del Valle.

DG: Arturo, ¿qué te produce rabia?

AE: ¿Qué me produce rabia? De vez en cuando que estoy escribiendo o trabajando concentrado en algo, y me llega una llamada, o me interrumpe Magda y me digo: “¡ay no, no, ahora no!” (risas), eso a veces me da impaciencia, aunque en los últimos años empecé a ser más paciente aun con esto. Nada me produce mucha rabia realmente. En los últimos veinte años aprendí a no tener rabias fuertes, de vez en cuando se me sale una que otra, pero muy rara vez. De vez en cuando me impacienta tener que hacer cosas de la casa que sé que tengo que hacerlas pero no quiero porque tengo que trabajar. Algunos comportamientos de algunos de mis colegas me producían rabia hasta hace poco. Ya hasta eso no permito que me moleste. Situaciones en Estados Unidos y en Colombia me producen rabia, me duelen, como a todos. Todo lo que hizo Álvaro Uribe me causó una gran rabia y dolor, y buena parte de lo que está haciendo Juan Manuel Santos. Casos pues tan horribles como, ¿tú conociste a Francia Márquez activista del PCN de La Toma?, a una sobrinita de ella hace un par de semanas la mató una bala perdida, con seis años de edad, en Cali. ¡Jue madre, ¿cómo pasa eso?!

DG: ¿Y alegría?

AE: Alegría. Esa ha sido un poco más escasa en los últimos años, en parte por la enfermedad o la situación precaria de salud, pero tampoco ha estado ausente del todo. He encontrado alegrías en cosas que antes no disfrutaba tanto, por ejemplo *jardiniar*, es bonito, y a veces me entusiasma hacer ese tipo de actividad con las manos. Me gusta oír música, todo tipo de música. Desde la clásica tradicional a la clásica contemporánea, a las músicas populares de varias partes del mundo, especialmente las fusiones de todo tipo. Ahora estoy aprendiendo sobre fusiones globales. Me parece un modelo muy interesante, lo que hacen algunos jóvenes, aún desde una tradición como la cumbia, por ejemplo, pero metiéndose a potencializarla con todo el aparataje de tecnologías digitales, y en conversación con otras músicas del mundo. Los africanos son los que están haciendo las cosas más hermosas, a mí parecer, especialmente las nuevas generaciones de músicos y músicas de Mali y Senegal. Desde joven he disfrutado mucho el cine, diría que crecí marcado por el cine, como buena parte de mi generación. En Cali había una gran afición por el cine, bien conocida a través de la obra de Andrés Caicedo. Disfruto viajar y siento que me enriquece, aunque cada vez me cuesta más hacerlo. Me gusta mucho viajar con Magda siempre, en lo posible. Hay unos pocos sitios donde sé que quiero volver, donde confío poder regresar antes de morir. Y no es que esté pensando que me voy a morir mañana, pero de todas formas ya sé que mis limitaciones para viajar son claras. No quiero ir a conocer más sitios, sino más bien volver a algunos sitios. El único sitio nuevo que hemos pensado conocer con Magda es Cuba, donde nunca hemos estado, pero fuera de Cuba ...

DG: ¿Y dos o tres sueños, grandes o chiquitos que tengas, que quieras que se cumplan?

AE: Regresar a Colombia y conseguir un buen sitio donde vivir. El sitio ideal para mí, desde hace años vengo diciendo esto, es a las afueras de Cali, que tenga un poquito de terreno porque queremos tener una huerta, que tenga una fuentecita de agua, y un gradual, una especie de refugio. Me

fascinan los guadales. Ese definitivamente es uno. Otro sueño es escribir un par de libritos más por lo menos. Uno que había decidido hacerlo primero en castellano, pero que ya estoy escribiendo en inglés porque es parte del trabajo sobre el diseño que me comprometí a presentar en la Universidad de California en Davis, pero va a ser corto.⁷ Y otro que seguramente será en castellano, sobre toda la cuestión de Colombia, y la noción de otro Pacífico posible, ya algo muy directo para el debate interno colombiano, y del Pacífico, y de lo afro y el buen vivir. Hace un par de décadas tengo el deseo de escribir una historia ambiental y social del Valle del Cauca, que sería una historia crítica de cómo una pequeña élite se apropió por más de ciento cincuenta años de los recursos colectivos de tierra y agua de esta hermosa región para beneficio personal, con la concomitante destrucción de los ecosistemas, por la caña y la ganadería extensiva en zona de ladera, y la explotación de toda una población, especialmente la población negra; pero esto tendría que ser un libro interdisciplinario y colectivo. De pronto lo logremos con un equipo de la Universidad del Valle a mi regreso a Cali ... Ideas para escribir tengo muchas. Ya sé las que nunca voy a poder desarrollar, por falta de tiempo, de energía, lo que sea, y está bien, así es la vida.

DG: ¿Otro sueño?

AE: Pues ya ni se atreve uno a decir. El día que haya un gobierno decente, semi decente en Colombia. Un gobierno de izquierda, obviamente, ojalá de una izquierda creativa. Pero sí, que haya un *break* (un descanso), ese país no ha tenido un *break* en siglos, como sí lo han tenido tantos otros países de América Latina. Es que hasta México lo tuvo, hacia la primera mitad del siglo XX. En Colombia nada ni uno, pues sabemos que al gaitanismo lo cercenaron de raíz de la forma más violenta. Hasta los peruanos tuvieron un breve período de militares de izquierda, en los setenta. A nosotros, a Magda y a mí, nos fascina mucho lo que ha estado pasando en la Argentina, en Ecuador, en Bolivia, en Venezuela, a pesar de todas las contradicciones, especialmente desde las perspectivas ambientales, étnicas y culturales. ¿Cuándo va a pasar en Colombia algo así? Ese sí es otro sueño, ¡claro!, pero ese es de los que ya Magda y yo decimos: “mmm, ese ya no nos va a tocar verlo, eso ustedes [tu generación] lo alcanzaran a ver, ojalá.”

DG: Eso espero.

AE: Definitivamente. De pronto no 2014, pero el 2018, quizás.

⁷ Esta presentación tuvo lugar en el mes de Octubre del 2012, en el marco del Seminario John E. Sawyer en el Estudio Comparado de las Culturas de la Universidad de California, Davis. Este encuentro se tituló: *Indigenous Cosmopolitics: Dialogues About the Reconstitution of Worlds*, y fue organizado por Marisol de la Cadena y Mario Blaser.