



## Estudios culturales y praxis descolonial

[Cultural studies and decolonial praxis]

[Estudos culturais e práxis decolonial]

**Eduardo Restrepo**

Investigador adjunto del Centro de Investigación, Innovación y Creación. Universidad Católica de Temuco.

eduardoa.restrepo@gmail.com

**Resumen:** Este artículo explora la relación entre estudios culturales y praxis descolonial, considerando cómo los saberes ancestrales y las tradiciones históricas de pueblos indígenas y afrodescendientes pueden tensionar y enriquecer los estudios culturales, sin caer en los exotismos y estereotipos. El análisis comienza clarificando la especificidad de los estudios culturales, definidos por su atención a las prácticas de significación y relaciones de poder, su vocación política y contextualismo radical. Se introduce la noción de praxis descolonial como una práctica teóricamente orientada a evidenciar y contrarrestar las improntas del colonialismo. A continuación, se comparan los estudios culturales con la teoría postcolonial, los estudios de la subalternidad y la inflexión descolonial, destacando sus diferencias y su común objetivo de cuestionar el eurocentrismo. Luego, se critica la deificación del conocimiento en el ámbito académico y se valora la relevancia de los saberes ancestrales, reconociendo sus desafíos y estereotipaciones. Finalmente, se discuten las confluencias y tensiones entre los estudios culturales y los saberes ancestrales, enfatizando la necesidad de superar esencialismos y reafirmando el compromiso con la problematización de las relaciones de poder y significación.

**Abstract:** This article explores the relationship between cultural studies and decolonial praxis, considering how ancestral knowledge and historical traditions of Indigenous and Afro-descendant peoples can challenge and enrich cultural studies, while simultaneously interrupting exotisms and stereotypes. The analysis begins by clarifying the specificity of cultural studies, defined by their attention to practices of signification and power relations, their political vocation, and radical contextualism. It introduces the notion of decolonial praxis as a theoretically oriented practice aimed at revealing and countering the imprints of colonialism. Subsequently, cultural studies are compared with postcolonial theory, subaltern studies, and decolonial turn, highlighting their differences and common goal of questioning Eurocentrism. The article then critiques the deification of knowledge in the academic establishment and values the relevance of ancestral knowledge, acknowledging their challenges and stereotypes. Finally, it discusses the confluences and tensions between cultural studies and ancestral knowledge, emphasizing the need to overcome essentialisms and reaffirming the commitment to problematizing power relations and signification practices.

**Resumo:** Este artigo explora a relação entre os estudos culturais e a práxis decolonial, considerando como o conhecimento ancestral e as tradições históricas dos povos indígenas e afrodescendentes podem enfatizar e enriquecer os estudos culturais, sem cair em exotismos e estereótipos. A análise começa por esclarecer a especificidade dos estudos culturais, definida pela sua atenção às práticas de significado e às relações de poder, a sua vocação política e o contextualismo radical. A noção de práxis decolonial é introduzida como uma prática teoricamente orientada para destacar e neutralizar as marcas do colonialismo. Em seguida, os estudos culturais são comparados com a teoria pós-colonial, os estudos subalternos e a inflexão decolonial, destacando as suas diferenças e o seu objectivo comum de questionar o eurocentrismo. Em seguida, critica-se a divinização do



conhecimento no campo acadêmico e valoriza-se a relevância do conhecimento ancestral, reconhecendo seus desafios e estereótipos. Por fim, são discutidas as confluências e tensões entre os estudos culturais e os saberes ancestrais, enfatizando a necessidade de superação dos essencialismos e reafirmando o compromisso de problematizar as relações de poder e significação.

**Palabras claves:** Estudios culturales, descolonial, saberes ancestrales, tradiciones históricas, indígenas, afrodescendientes

**Keywords:** Cultural studies, decolonial, ancestral knowledge, historical traditions, Indigenous, Afro-descendant

**Palavras –chave:** Estudos culturais, descoloniais, conhecimento ancestral, tradições históricas, indígenas e afro -descendentes

## Introducción

*Taka tukao*, saludo en lengua quimbaya<sup>1</sup>, fue pronunciado por varios participantes del taller “Tejiendo tramas en resistencias”, realizado a finales de mayo en la ciudad de Manizales, Colombia. Jóvenes artistas, participantes de huertas comunitarias urbanas, gestores culturales y activistas ambientales se reunieron para compartir sus experiencias convocados por el colectivo “Que toda arda” como estrategia para cartografiar las múltiples expresiones de las luchas y resistencias articuladas en torno a lo cultural en la ciudad.

Además del saludo en quimbaya, en el taller se hicieron múltiples referencias a los saberes ancestrales, la tradición, los pueblos indígenas, al caminar el territorio, a las comunidades, la armonía y la naturaleza. Una wiphala colgaba a modo de pared en uno de los lados del lugar de reunión, mientras que otra yacía en el suelo, muy cerca del fuego, con plantas como el tabaco, flores y semillas.

Sorprendido por el saludo y otras expresiones en quimbaya (pues en mi formación en antropología habíamos aprendido que la tipología del registro arqueológico que se presenta como “cultura quimbaya” no se correspondía con la

---

<sup>1</sup> Quimbayas fue el nombre atribuido por los españoles a las poblaciones que encontraron en una región montañosa de Colombia, específicamente en lo que hoy se conoce como el departamento de Quindío. En el registro arqueológico, la tipología “cultura quimbaya” refiere a unas poblaciones asociados a una particular tipología cerámica y con gran habilidad en la metalurgia, especialmente en la creación de objetos de oro altamente elaborados y decorativos, muchos de los cuales se encuentran exhibidos actualmente en el Museo del Oro en Bogotá. De los registros de los cronistas no se puede establecer una correspondencia entre las poblaciones denominadas quimbayas y los creadores de la orfebrería y cerámica que en la arqueología se denomina “cultura quimbaya”.



heterogeneidad de poblaciones que los españoles denominaron como quimbayas por habitar en una particular región y que fueron sometidos y exterminados), consulté a un amigo lingüista sobre la utilización de expresiones de una lengua hace mucho tiempo extinta.

Todo parece referir a un compositor eminente de la sociedad manizaleña que, mediante análisis en la cerámica y unas familias que hablaban los últimos vestigios de otra la lengua indígena (umbra), publicó un extenso libro sobre la "lengua quimbaya". Aunque el libro evidencia grandes problemas con las fuentes y una serie de supuestos que parecen insostenibles al análisis (Caicedo 2018), ha propiciado que jóvenes, artistas y activistas, como los que confluyen al taller mencionado, recurren a esta lengua no solo para el saludo sino para enmarcar diferentes conceptos o expresiones.

Me he detenido en esta situación porque evidencia de forma paradojal cómo en las últimas décadas se ha ido posicionando una serie de prácticas que apelan a los saberes ancestrales o a las tradiciones históricas asociadas a los pueblos indígenas y afrodescendientes. Este posicionamiento no se encuentra distante de una serie de imaginarios y narrativas que, a pesar de sus buenas intenciones, reproduce un pensamiento colonial que otroriza y exotiza experiencias, saberes, historicidades y presencias de poblaciones marcadas como indígenas y afrodescendientes. Por esto cualquier posibilidad de articular los estudios culturales con estos saberes y tradiciones históricas pasa por una interrupción desde la praxis descolonial.

En este artículo abordo, entonces, cómo pensar la relación entre estudios culturales y la praxis descolonial como condición de posibilidad para tensionar los estudios culturales desde los saberes ancestrales y tradiciones históricas de los pueblos indígenas y afrodescendientes, y a la vez, interrumpir las otrorizaciones y exotismos que estereotipan y apllanan estos saberes y tradiciones históricas. En este sentido, este artículo puede leerse como una conversación con un valioso



texto de Mario Rufer en el cual planteaba unos estudios culturales en clave de crítica postcolonial.<sup>2</sup>

Empiezo este artículo clarificando cómo entender la especificidad de los estudios culturales. Esto supone explicitar una serie de rasgos que permiten caracterizarlos a partir de preocupación por los anudamientos entre las prácticas de significación y las relaciones de poder, por su particular vocación política y por el contextualismo radical. Con este punto elaborado, en la siguiente parte de este artículo me adentro a exponer en qué consiste la noción de praxis decolonial. En tanto praxis, supone una práctica orientada teóricamente hacia la puesta en evidencia y la interrupción de las improntas del colonialismo que constituyen la experiencia de nuestro presente.

Luego se abordan otras corrientes de indagación que circulan en el establecimiento académico con las que suelen confundirse los estudios culturales como son la teoría postcolonial, los estudios de la subalternidad y la inflexión decolonial. Las tres responden a momentos, problemáticas y alcances muy distintos, aunque comparten el propósito de descentrar el eurocentrismo cuestionando la equiparación de Europa con una celebrada modernidad y la encarnación de lo universal.

Retomando el concepto de colonialidad del saber y planteando una crítica a la noción deificada de conocimiento que suele circular en el establecimiento académico y en la imaginación científica más convencional, en el siguiente aparte se abordan los saberes ancestrales y las tradiciones históricas indígenas y afrodescendientes. Estos saberes y tradiciones históricas, asociadas a pueblos indígenas y afrodescendientes, tienen gran relevancia para un proyecto de heterogenizar las inteligibilidades y sensibilidades sobre nuestros mundos por cristalizar experiencias de distintas generaciones en su relación con el entorno

---

<sup>2</sup> Mario, Rufer. "Temporalidades (pos)coloniales". En: Mario Rufer (ed.). *La colonialidad y sus conceptos clave. Miradas Latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso-Siglo XXI Editores, 2022: 315-342.



socio-natural. No obstante, debido a su incommensurabilidad con los protocolos científicos dominantes y a la demanda colonial de ancestralidades imaginadas en su pureza y exterioridad absolutas, suelen ser encapsulados en estereotipaciones que terminan soslayándolos.

Cierro este artículo con el planteamiento de una serie de confluencias y tensiones entre los estudios culturales pensados en relación con la praxis decolonial y los saberes ancestrales y tradiciones históricas indígenas y afrodescendientes. Los estudios culturales pueden converger con los saberes ancestrales y las tradiciones históricas indígenas y afrodescendientes, siguiendo el planteamiento de Dispesh Chakrabarty de que el pensamiento europeo-moderno es necesario pero insuficiente para entender nuestras realidades atravesadas, gústenos o no, por la Europa hiperreal<sup>3</sup>. Estas confluencias son potenciadas por una praxis decolonial que cuestiona el eurocentrismo académico y encuentra resonancia en las tradiciones indígenas y afrodescendientes. No obstante, los estudios culturales también cuestionan los esencialismos y nativismos que absolutizan jerarquías epistemológicas y morales, reafirmando su compromiso con la problematización de las relaciones de poder y significación.

### **Estudios culturales**

Stuart Hall en una larga entrevista con Miguel Mellino, publicada como libro titulado *Cultura y poder*, afirmaba que los estudios culturales siempre están lugarizados, responden a condiciones históricas, intelectuales y políticas distintas. Así, desde su perspectiva, los estudios culturales que no solo piensan y hacen contextualmente, sino que suelen ser diferentes dependiendo de sus situadas condiciones de emergencia y existencia. Esta heterogeneidad en los estudios culturales no significa que no se pueda trazar su especificidad, así sea de orden programático.

Los estudios culturales se han ido posicionando en América Latina en las últimas dos décadas a través de procesos de institucionalización expresados en

<sup>3</sup> Dispesh, Chakrabarty. *Al margen de Europa: pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Barcelona: Tusquets, 2008.



programas de postgrado, eventos, cursos y publicaciones. Este proceso varía de país en país, ya que en algunos la etiqueta de estudios culturales tiene mayor acogida mientras que en otros es de menor aceptación. Esta acogida o no del término de estudios culturales responde a las diferencias en los campos académicos e intelectuales de cada país<sup>4</sup>.

Debido a que existen múltiples y contradictorias maneras de imaginar y hacer estudios culturales en América Latina, es relevante empezar con clarificar cómo los entiendo. Los estudios culturales los considero como un particular estilo de labor intelectual y política. Me diferencio de quienes consideran que los estudios culturales y los estudios sobre la cultura son la misma cosa, de quienes equiparan estudios y gestión culturales o de quienes asumen que los estudios culturales son simplemente "alta teoría" o "teoría crítica cultural contemporánea". Aunque comarto con algunos colegas que los estudios culturales no pueden ser una sola cosa (porque son necesariamente heterogéneos, contextualmente situados y plurales), de esto no se sigue que cualquier cosa puede ser estudios culturales<sup>5</sup>.

Me explico. Uno de los rasgos generales que caracterizan los estudios culturales como los entiendo es el establecimiento de una clara distinción entre estudios sobre la cultura y estudios culturales. Para plantearlo de la forma más simple posible, los estudios sobre la cultura constituyen un amplio campo de reflexión hecho fundamentalmente *desde las diferentes disciplinas* de las ciencias sociales y humanidades en torno a la cultura. Desde esta perspectiva, entonces, la antropología cultural, la sociología de la cultura o la historia cultural pertenecerían a este amplísimo campo de estudios.

Dentro de todas estas disciplinas, la antropología ha sido aquella que más se ha dedicado a la reflexión sobre los universos culturales. Sin embargo, no se

<sup>4</sup> Nelly, Richard. "Globalización académica, estudios culturales y crítica latinoamericana" En Mato, Daniel (ed.), *Estudios Latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. Buenos Aires: Clacso, 2001: 185-199.

<sup>5</sup> Aquí hago una síntesis muy apretada de lo que he presentado con detalle en otros lugares. Ver, por ejemplo, Eduardo, Restrepo. *Antropología y estudios culturales*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.



puede perder de vista que el concepto de cultura de la antropología no es el mismo objeto que la “cultura” de los estudios culturales. La antropología ha concebido a la categoría de cultura desde diferentes perspectivas teóricas en sus más de cien años de existencia: diffusionismo, evolucionismo, materialismo, ecología cultural, funcionalismo, estructuralismo, interpretativismo, posestructuralismo, perfomativismo, etc<sup>6</sup>.

A pesar de esta multiplicidad de elaboraciones, la perspectiva antropológica asume la cultura como una singularidad de la especie humana que, en su variación geográfica e histórica, evidencia las constantes y particularidades de las diversas sociedades. De ahí que las problemáticas nodales de la disciplina antropológica se asocian con la etnografía de las diferentes expresiones culturales, así como su comparación sistemática y la conceptualización que de ambas pueda desprenderse sobre los grupos humanos en ciertas coordenadas históricas o geográficas en particular o sobre el ser humano en general<sup>7</sup>.

Para los estudios culturales, en cambio, la categoría de cultura responde a una problemática definida básicamente por la articulación *constitutiva* de las prácticas de significación y las relaciones de poder<sup>8</sup>. Esto es, los estudios culturales no se interesan por la cultura “en sí” como lo hacen otro tipo de análisis culturales, sino por el modo en que esta se encuentra ligada con dispositivos concretos de dominio y resistencia, por los anudamientos y disputas que permiten la comprensión e intervención en el presente<sup>9</sup>.

Un segundo rasgo de los estudios culturales como los entiendo es que se han definido por una vocación política que consiste en que no se imaginan como una labor exclusiva ni sustancialmente académica, sino como una práctica

<sup>6</sup> Alejandro, Grimson. *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2011.

<sup>7</sup> Clifford, Geertz. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, [1973] 1996.

<sup>8</sup> Stuart, Hall. *Cultura y poder. Conversaciones sobre los cultural studies*. Entrevista realizada por Miguel Mellino. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2011.

<sup>9</sup> Stuart, Hall. “La centralidad de la cultura: notas sobre las revoluciones culturales de nuestro tiempo”. En: Stuart Hall, Eduardo Restrepo y Carlos Luis del Cairo, *Cultura: centralidad, artificios, etnografía*. pp. 15-66. Bogotá: ACANT, [1997] 2019.



intelectual en una estrecha relación con intervenciones críticas y políticas concretas<sup>10</sup>. Así, para los estudios culturales, lo político y el conocimiento no pueden separarse.

De ahí que la relación entre política y estudios culturales tiene características muy particulares. Ante todo, es un asunto directamente relacionado con un malestar, con las vísceras. La intervención política de los estudios culturales nace, se alimenta y no puede desconocer los "emputes existenciales". Ahora bien, dicha noción de política debe romper con la retórica y las prácticas salvacionistas o subalternistas. La política de los estudios culturales no es para salvar a otros, no está dirigida a otros, sino que se instaura desde un nos-otros. Me implican, es mi molestia, mi empute, pero que no es solo mío; es necesario historizar y contextualizar para poder conectar eso que me molesta con lo que nos constituye en un nosotros, en algo que nos define, trasciende y conecta. Es desde ahí que se hace la intervención política en estudios culturales. La política en los estudios culturales no se entiende como una profilaxis de la salvación de otros subalternizados.

Todavía más, la intervención política en los estudios culturales no se concibe para solucionar problemas, sino para "emproblemar" más el mundo, para interrumpir certezas y politizar el mundo. Es sacar asuntos del nivel de lo técnico, de los expertos, de lo que no es problemático, de lo no visible incluso para traerlo al terreno de la politización, de la molestia. Los estudios culturales no buscan resolver problemas, sino politizar lo que aparece por fuera de la política, como lo no político. Es politizar lo que el sentido común ha sacado de lo pensable, de lo disputable. Es entender cómo lo que nos importa e interpela es expresión de la coyuntura del presente, como eso que parece muy banal y a veces personal tiene que ver con los grandes asuntos en los que se habilitan o clausuran nuestras existencias.

---

<sup>10</sup> Lawrence, Grossberg. "El corazón de los estudios culturales". *Tabula Rasa* (10), 2009: 13-48.



El contextualismo radical es el tercer rasgo constitutivo de los estudios culturales como los entiendo. El contexto concreto es lo que les interesa a los estudios culturales, no las elucubraciones abstractas con las que se suelen engolosinar algunos académicos. El contexto no es el telón de fondo o el escenario donde pasa lo que queremos entender, sino lo que es lo que lo constituye como tal. Para los estudios culturales, trazar las articulaciones significativas que configuran el contexto de lo que se busca comprender es parte sustancial de su trabajo intelectual<sup>11</sup>.

En los estudios culturales prima un ejercicio de contextualización que permite mapear los particulares anudamientos desde los cuales se articulan en lo que buscamos entender las prácticas de significación con las relaciones de poder. Los estudios culturales serían, entonces, una cartografía de las articulaciones concretas que constituyen lo que nos interesa entender-intervenir. Contextualizar siempre y todo densamente, eso es lo que hacen los estudios culturales. Cómo se inscriben las articulaciones que producen el contexto en lo concreto de nuestra pregunta-malestar, en su mundanal heterogénea y contradictorias relaciones de fuerza, es de lo que buscan dar cuenta los estudios culturales. El contexto no es un sistema abstracto, o una palabra para indicar a la sociedad en general, sino el entramado de articulaciones inmediatas que constituyen nuestro problema de pesquisa e intervención.

La permanente y radical contextuación, que supone no solo moverse en un plano de lo concreto de un conocimiento histórica y contextualmente situado, sino también un pensamiento radicalmente relacional. Las cosas del mundo no existen por fuera o en una anterioridad a las relaciones que las constituyen. Esta radical relationalidad del mundo, junto con la preocupación por lo concreto, definen esta cuestión de método en la que se encuentra el cuarto rasgo de la especificidad de los estudios culturales.

---

<sup>11</sup> Lawrence, Grossberg. *Estudios culturales. Teoría, política y práctica*. Valencia: Letra Capital, 2010.



Dado su énfasis en el contextualismo, los estudios culturales no producen conocimiento universal, sino un entendimiento siempre situado, provisional y parcial. Es, para recurrir a una conocida expresión asociada a Stuart Hall, un pensamiento sin garantías. Atento a la diferencia que hace la diferencia, a la mundanal, heterogénea y contradictoria urdimbre de articulaciones que definen nuestras preguntas y preocupaciones, los estudios culturales buscan evidenciar cómo los contextos específicos configuran nuestras existencias y experiencias.

### **Praxis descolonial**

Con el concepto de *praxis descolonial* quiero hacer énfasis en la vinculación entre teoría y práctica, así como tensionar y potenciar los estudios culturales desde un pensamiento propio en clave de crítica postcolonial. Praxis es un concepto estrechamente vinculado a la tradición marxista, que se refiere a aquella práctica que se encuentra orientada teóricamente hacia la transformación social. Desde esta perspectiva, no se puede equiparar praxis con práctica, porque no toda práctica es praxis, aunque siempre esta última sea un tipo de práctica. Praxis supone una articulación entre teoría, práctica y política. Lenin se refería a esta articulación cuando afirmaba que no hay política revolucionaria sin teoría revolucionaria. Por su parte, en la conocida once tesis de Feuerbach, ya Marx indicaba esta imbricación cuando escribía: "Los filósofos han interpretado de múltiples maneras el mundo; lo que importa, sin embargo, es transformarlo"<sup>12</sup>.

Marx no estaba planteando que la transformación del mundo (la práctica que busca la transformación social) se debía hacer sin interpretar el mundo (sin teoría), sino que no era suficiente con quedarse interpretando el mundo, ya que lo que valía la pena era cambiarlo (para lo cual la interpretación juega un papel necesario, pero insuficiente). Es más, por la propia trayectoria y esfuerzos intelectuales de Marx, podemos afirmar que para él no solo las interpretaciones del mundo importan para su transformación, sino que no todas las interpretaciones

---

<sup>12</sup> Karl, Marx. "Tesis sobre Feuerbach". En: *Antología Karl Marx*. Selección introducción de Horacio Tarcus. pp. 247-252. Buenos Aires: Siglo XXI, [1844] 2015.



son equiparables si de lo que se trata es de la transformación del mundo. Si para transformar el mundo existen mejores interpretaciones que otras, entonces la interpretación es inmanentemente política y, para decirlo en un vocabulario más gramsciano, la responsabilidad de los intelectuales radica en contar con mejores interpretaciones (más densas y situadas desde un pesimismo del intelecto) que las de sus oponentes.

La teoría importa, no porque sea un fin en sí mismo sino porque es un artefacto que nos permite interpretar (mejor o peor) el mundo que queremos transformar. Se requiere entonces herramientas intelectuales (teorías e interpretaciones) adecuadas para poder hacer un diagnóstico acertado de tales formas de dominación y sujeción. Sobre todo, porque las formas de dominación y sujeción más poderosas son aquellas que operan en silencio, que no son fácilmente identificables. Por tanto, es muy importante afinar los conceptos y teorías que nos sirven para identificar (con la mayor precisión posible y en su heterogeneidad), cómo están constituidas y cómo operan realmente las diferentes formas de dominación.

No existen teorías o interpretaciones neutrales, porque al ayudarnos o impedirnos a identificar las formas de dominación, son a menudo parte de la posibilidad de transformación o del mantenimiento de las relaciones de poder existentes en el mundo. La manera cómo vemos y experimentamos el mundo es parte de las formas de dominación, pero también de su posible cuestionamiento. Necesitamos pensamiento crítico, pero un tipo de pensamiento crítico supone también sospechar de sí.

Estando de acuerdo con Silvia Rivera Cusicanqui en que no existe teoría descolonizadora sin prácticas descolonizadoras, la noción de praxis descolonial la planteamos desde una coherencia entre lo que se piensa y lo que se hace. La descolonialidad *se hace o no es*. Quedarse en elucubraciones sobre la descolonialidad que estén desconectadas de prácticas descoloniales reales y



concretas, es banalidad; lo que no significa que haya que caer en la práctica por la práctica rechazando el papel constitutivo de la conceptualización, de la teoría<sup>13</sup>.

Frantz Fanon argumentó que el colonialismo no es solo una imposición violenta sobre territorios y poblaciones, sino un proceso profundo que crea al sujeto colonial, tanto al colonizado como al colonizador. El colonialismo interrumpe de manera violenta la memoria, las referencias sociales y los modos de vida de las poblaciones colonizadas, transformándolas en sujetos considerados ontológicamente inadecuados e inferiores, vistos como seres incompletos que, según la retórica del colonizador, deben ser tutelados y salvados de sí mismos. Fanon muestra, así como el colonialismo constituye una serie de dicotomías entre nosotros/ ellos, colonizadores/colonizados, seres adecuados/inadecuados, seres indispensables/disponibles. Con Fanon en mente, entonces, la praxis descolonial no puede desconocer la complejidad y profundidad del colonialismo y sus efectos, los europeos son producto del colonialismo... tanto como los colonizados. No hay solo puridades en quienes fueron colonizados, no son una simple anterioridad a la que apelar<sup>14</sup>.

Dipesh Chakrabarty, por su parte, ofrece una serie de planteamientos de gran utilidad para mi argumento de lo que implicaría una praxis descolonial. En primer lugar estaría la noción que lo descolonial no es un ejercicio de descartar tajantemente y en su totalidad el pensamiento europeo, sino algo más complejo. Chakrabarty ha argumentado que, si bien las perspectivas y categorías europeas son indispensables para comprender diversas realidades, estas resultan insuficientes. No solo son necesarias e insuficientes para conceptualizar experiencias en América Latina, sino también para entender las experiencias europeas en sí mismas. Por lo tanto, no podemos ignorar de manera ingenua las

---

<sup>13</sup> Silvia, Rivera Cusicanqui. "Chhixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores". En: Mario Yupi (comp.). *Modernidad y pensamiento descolonizador*. Memoria del Seminario Internacional. La Paz: U-PIEB – IFEA, 2006: 3-16.

<sup>14</sup> Frantz, Fanon. "Antillanos y africanos". *Revista Casa de las Américas*, 6 (36-37), 1966: 169-174; *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica, 1963.



contribuciones de autores como Gramsci, Marx o incluso Foucault debido a su origen europeo o el eurocentrismo en sus abordajes<sup>15</sup>.

El segundo planteamiento de Chakrabarty que es relevante para mi argumento de la praxis descolonial se refiere a su noción de provincializar a Europa. Con provincializar a Europa Chakrabarty busca cuestionar y desnaturalizar las narrativas eurocentradas que han dominado el discurso académico y político, evidenciando la parroquialidad e historicidad de modalidades de pensamiento, ordenamientos políticos y prácticas sociales que se presentan como universales. Esto no es relativismo cultural, ni mucho menos promueve el nacionalismo o nativismo. Provincializar a Europa no implica simplemente rechazar la modernidad, los universales, la ciencia o la razón, argumentando que son culturalmente específicos a Europa y, por lo tanto, intrínsecamente reproductores del eurocentrismo.<sup>16</sup>

Finalmente, Chakrabarty habla de "Europa hiperreal" para describir cómo una serie de nociones que se atribuyen a Europa no tienen que ver tanto con la Europa geográfica realmente existente, sino con unos ideales normativos que configuran los discursos y prácticas en torno a la modernidad, el progreso y la razón que han sido surgido y han movilizados como dispositivos de poder que se dicen universales.<sup>17</sup> Esta construcción imaginaria de Europa se descontextualiza de su realidad histórica específica y se ha impuesto como paradigma global, perpetuando una visión eurocéntrica que ignora la heterogénea contrariedad que habilita la experiencia histórica que constituye a Europa y sus otros<sup>18</sup>.

Por lo tanto, la praxis descolonial opera no desde la queja o la exterioridad, sino descentrando la Europa hiperreal, ya que nosotros también somos Europa. El

<sup>15</sup> Dispesh, Chakrabarty *Al margen de Europa: pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Barcelona: Tusquets, 2008.

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> Stuart, Hall. "¿Cuándo fue lo 'postcolonial'? Pensando en el límite" En: *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. pp. 563-582. Bogotá-Lima-Quito: Envión Editores-Instituto Pensar-IEP-Universidad Andina, [1996] 2010.



desafío, entonces, es entender las Europas lugarizadas que somos y las insuficiencias de esas necesidades y prácticas del pensamiento que nos define. El colonialismo es una tecnología de otrorización, de alterización radical; mientras no interrumpamos esa lógica, estamos reproduciéndola. Por tanto, desde la praxis descolonial hay que desotrarizar la diferencia para poder potenciar el filo teórico y político de la diferencia. Mientras nosotros otrericemos la diferencia estamos operando en el marco del pensamiento colonial.

He preferido utilizar el término descolonial en vez de decolonial ya que esta praxis se constituye no solo desde los aportes derivados de la inflexión decolonial, sino que se consideran también relevantes de otros enfoques que contribuyen al descentramiento de la Europa hiperreal. En este punto es relevante, entonces, detenernos brevemente en una caracterización de estos enfoques, así de cómo sin desconocer sus especificidades confluyen en esta tarea de descentrar la Europa hiperreal que es crucial en una relación entre los estudios culturales y la praxis descolonial.

### **Teoría postcolonial, estudios de la subalternidad e inflexión decolonial**

De la teoría postcolonial cabe decir, brevemente, que surge a comienzos de los años noventa, aunque encuentra gran inspiración en el libro de *Orientalismo* de Edward Said ([1978] 2004), publicado a finales de los años setenta. Esta teoría es inicialmente impulsada por migrantes de las excolonias inglesas, sobre todo de la India, desde los departamentos de literatura comparada y de inglés en el establecimiento académico británico principalmente, y del estadounidense en segundo lugar.<sup>19</sup>

La problemática que articula a la teoría postcolonial parte de la pregunta por cómo la experiencia colonial no es algo del pasado que puede ser relegado al museo de lo ya superado en la historia, sino que continúa constituyendo poderosamente nuestro presente. Tanto para los colonizados como para los colonizadores, la experiencia colonial es una impronta con múltiples ramificaciones

---

<sup>19</sup> Edward, Said. *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo, [1978] 2004.



que requiere ser examinada en sus disímiles efectos en las subjetividades, corporalidades, espacialidades, instituciones y estructuras sociales.

El post de post-colonial no significa un después del colonialismo en el sentido de que el colonialismo ya ha sido superado, que estamos viviendo en una época donde ya hemos dejado atrás lo que implica el colonialismo, sino todo lo contrario: el post indica la urgencia de visibilizar analítica y políticamente la centralidad de los efectos del colonialismo en la definición de nuestra vida social<sup>20</sup>. Nombres como los de Homi Bhabha, Gayatri Spivak, Robert J. C. Young o el de Stuart Hall han sido asociados con el campo de la teoría postcolonial. Además de la frecuente referencia a Edward Said y las citas de algunos de los autores de las luchas anticoloniales como Fanon y Cesaire, la teoría postcolonial se funda teóricamente en el postestructuralismo recurriendo con frecuencia a Derrida, Lacan y Foucault.

La teoría postcolonial no debe ser confundida con los estudios de la subalternidad, que surgieron a comienzos de los años ochenta entre un círculo de historiadores de la India como un cuestionamiento a un elitismo en la historia de la nación. Inicialmente inspirados en Gramsci, para los estudios de la subalternidad su problemática fundante fue la deselitización de la historia de la nación a partir de la incorporación de las voces y agencias políticas de las clases y sectores subalternos.

En términos de estrategia metodológica, los estudios de la subalternidad operan desde la lectura del archivo a contrapelo. Así, se busca trazar las espirituales presencias de las voces y agencia de los sectores y clases subalternas que emergen en los silenciamientos y obliterations que constituyen el archivo. Hacia la década de los ochenta, desde los estudios de la subalternidad se cuestionó si era posible traer la voz y agencia de los subalternos, de si el

---

<sup>20</sup> Stuart, Hall. "¿Cuándo fue lo 'postcolonial'? Pensando en el límite" En: *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. pp. 563-582. Bogotá-Lima-Quito: Envión Editores-Instituto Pensar-IEP-Universidad Andina, [1996] 2010.



subalterno podía realmente hablar<sup>21</sup>. Se posiciona, entonces, una preocupación más en términos de los alcances y límites de las políticas de la representación del subalterno. La imposibilidad de la representación del subalterno derivará en los años noventa, en el estudio de los mecanismos de subalternización.

Es importante subrayar que la subalternidad no es entendida desde este campo de estudios como una sustancia, no se refiere a una esencia que poseen unas personas o sectores, sino que se la concibe en términos relationales y contextuales que instauran efectos de subalternización, que reducen a una situación de silenciamiento a los sectores subalternizados. Antes que un bloque homogenizable de dominantes que se opone a otro de subalternos, desde los estudios de la subalternidad se piensa en una contradictoria y disputada cadena de relaciones de dominación y subalternización.

Guha, Chatterjee o Chakrabarty son algunos de los más destacados nombres asociados a los estudios de la subalternidad. En sus trabajos discute con historiadores y teóricos políticos europeos, apropiándose de categorías y conceptualizaciones marxistas como las de clases y sectores subalternos o la más famosa (y a menudo incomprendida) categoría de hegemonía de Gramsci. Pero también conversando con Laclau, Foucault, Derrida, sobre todo en las dos últimas décadas.

La inflexión decolonial, por su parte, emerge en otro contexto e involucra otras categorías y voces<sup>22</sup>. Surge hacia finales de los noventa y principios de los dos mil a partir de unos conceptos y planteamientos que encuentran en Aníbal Quijano y en Enrique Dussel sus referentes inmediatos. Nombres como los de Walter Mignolo, Catherine Walsh, Ramón Grosfoguel y Nelson Maldonado Torres han estado particularmente comprometidos con la articulación conceptual y con

<sup>21</sup> Gavatri, Spivak. "¿Puede hablar el subalterno?". *Revista Colombiana de Antropología*, (39), 2003: 297-364.

<sup>22</sup> Aquí presento una muy breve síntesis de este encuadre. Para un análisis detallado del surgimiento de la inflexión colonial, sus características, categorías y algunas de las críticas que se le han realizado, ver Eduardo, Restrepo y Axel, Rojas. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y críticas*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2010.



concretar el proyecto de la opción decolonial, aunque de forma más intermitente y puntual también se suelen referir otros autores como Arturo Escobar o Santiago Castro-Gómez.

La problemática fundante de la inflexión decolonial puede ser formulada como la crítica a las narrativas y prácticas celebratorias y eurocentradas de la modernidad desde la diferencia colonial. Esta problemática es posible por una serie de operaciones conceptuales y postulados: 1) La distinción entre colonialismo y colonialidad; 2) La modernidad supone un lado oscuro: la colonialidad, de ahí que se hable de modernidad/colonialidad. 3) La diferencia colonial se la constituye como el exterior constitutivo de la modernidad. Los otros de la modernidad suponen un sistema de diferencias que no solamente opera como distinción, sino como jerarquización, porque la modernidad siempre implica un sujeto moral superior; 4) El cuestionamiento a las lecturas eurocentradas y eurocéntricas de la modernidad (siendo esta al igual que Europa del sistema mundo), que se articula como una práctica decolonial desde la diferencia colonial; 5) Pensar en términos del sistema mundo moderno/colonial como unidad de análisis; y 6) La elaboración conceptual de, entre otros, la colonialidad del poder (como la dimensión del poder de la colonialidad), la colonialidad del saber (como la dimensión epistémica de la colonialidad), la colonialidad del ser (como la dimensión ontológica de la colonialidad), la transmodernidad (como modernidades en plural), la pluriversalidad (no la universalidad sino un mundo donde quepan muchos mundos), el pensamiento fronterizo, la *hybris* del punto cero, la geo y biopolítica del conocimiento, la diferencia colonial e imperial, y la interculturalidad crítica.

Pero más que un entramado de postulados y conceptos, la inflexión decolonial se enuncia como un proyecto intelectual y político, antes que como una nueva teoría. Como suele decir Walter Mignolo, una de sus figuras más visibles, la inflexión decolonial supone cambiar no solo el contenido sino también los términos de la conversación, es decir, desde *dónde* y con cuáles implicaciones y efectos. El



desde dónde se habla, el locus de enunciación, pero también con quienes se habla y sobre todo el para qué se habla, son preocupaciones centrales de la inflexión decolonial. La inflexión decolonial se concibe como una dimensión ética, de ahí que implique asumir un posicionamiento, que suponga una *opción* o una posición de *desenganche* (como prefiere nombrarla Mignolo).

La inflexión decolonial ofrece una valiosa crítica a la retórica salvacionista y celebratoria de la modernidad, al tiempo que subraya la importancia de comprender la colonialidad como una lógica subyacente que continúa configurando nuestro presente. Esta mirada permite leer el marxismo con un enfoque crítico, presionándolo para abordar aspectos que quizás no fueron contemplados en su momento debido a contextos históricos y políticos distintos. No obstante, esto no significa que debamos ignorar las contribuciones que Marx y otros han realizado, ya que hacerlo sería una ingenuidad política que solo favorecería a los procesos de dominación.

Desde la inflexión decolonial se subraya la relevancia de explorar otras genealogías del pensamiento<sup>23</sup>. El colonialismo intelectual ha promovido la noción errónea de que sólo Europa y los europeos son capaces de pensar, una afirmación tan absurda como negar por completo el pensamiento europeo. Autores como Stuart Hall ofrecen una visión más matizada al abogar por descentrar el análisis de Marx sin rechazarlo en su totalidad.<sup>24</sup> En este sentido, Gramsci sigue siendo fundamental. Es difícil imaginar un análisis serio del poder que prescinda de sus contribuciones, al igual que sucede con las ideas de Foucault.

### **Saberes ancestrales y tradiciones históricas indígenas y afrodescendientes**

Colonialidad del saber es un término acuñado por autores asociados a la inflexión decolonial<sup>25</sup>. Operando a partir de la noción de colonialidad del poder sugerida por

<sup>23</sup> Arturo, Escobar. "Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación de modernidad/colonialidad Latinoamericano". *Tabula Rasa* (1), 2003: 51-86.

<sup>24</sup> Stuart, Hall, Stuart. *Estudios culturales 1983. Una historia teórica*. Buenos Aires: Paidós, 2017.

<sup>25</sup> La colonialidad del saber tiene resonancias con nociones previas como la de colonialismo intelectual de Fals Borda. Orlando, Fals Borda. *Ciencia propia y colonialismo intelectual*. México: Editorial Nuestro Tiempo, [1965]. 1970.



Aníbal Quijano esta colectividad de argumentación ha desagregado en lo corrido de la presente década otra serie de conceptos, donde los de colonialidad del ser y colonialidad del saber son dos de los más visibles.<sup>26</sup>

Con el concepto de colonialidad del saber se exploran las dimensiones epistemológicas que constituyen la colonialidad. La colonialidad refiere al patrón de poder global, que surge con el sistema mundo moderno, y que, asociado a una clasificación racial, ha permitido el control y explotación de fuerza de trabajo, riquezas y territorios a lo largo del planeta en aras de la emergencia y consolidación del capitalismo. De ahí que el colonialismo sea una expresión histórica de la colonialidad, la cual se mantiene y ahonda incluso cuando el colonialismo desaparece<sup>27</sup>.

La colonialidad del saber indica que la emergencia y expansión de la colonialidad tiene una dimensión epistémica. Los conocimientos son clasificados a partir del paradigma teológico primero y del científico después, desestimando aquellas modalidades de conocimiento que escapan a la legibilidad y apropiabilidad de estos paradigmas. Esta clasificación implica no sólo la ecuación entre conocimiento verdadero y conocimiento europeo occidental encarnado en sus sistemas religiosos, filosóficos y científicos, sino también la inferiorización cuando no borramiento de otras modalidades de conocer de los otros de lo que aparece como la modernidad europea. De ahí que la colonialidad del saber denuncie el eurocentrismo explícito o asumido por gran parte de los conocimientos académicos, por los conocimientos expertos; apelen éstos a la tecnociencia o a las cumbres de la filosofía y las humanidades<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Aníbal, Quijano. "Colonialidad del poder y clasificación social". *Journal of World-System Research*. (2), 2000: 342-386.

<sup>27</sup> Ramón, Grosfoguel. "La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global". *Tabula Rasa*. (4), 2006: 17-48.

<sup>28</sup> Walter, Mignolo. "El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto". En: Ramón Grosfoguel y Santiago Castro-Gómez (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007: 25-46.



Desde la crítica de la colonialidad del saber se buscaría descentrar prácticas disciplinarias y posibilitar interrupciones desde lo que se considera como "conocimientos o epistemologías otras".<sup>29</sup> Para plantearlo, en otros términos, desde esta perspectiva se evidenciaría no solo la asociación entre conocimiento occidental dominante y eurocentrismo, sino también lo indispensable para su descentramiento de tomar en serio otras modalidades de producción de conocimiento.

Ahora bien, conocimiento se ha convertido en una palabra muy mencionada, a menudo como algo muy valioso y anhelado. Los académicos suelen referirse a lo que hacen como producción de conocimiento. Un artículo o un libro publicado es considerado conocimiento. En las entidades gubernamentales encargadas de la ciencia y la tecnología de los distintos países se enuncia la creación de conocimiento como uno de los propósitos centrales de sus inversiones y políticas. La asociación ciencia y conocimiento se impone como evidente. Pocos toman distancia crítica de esta creciente deificación de lo que se enuncia como conocimiento. El conocimiento se supone bueno, el conocimiento legítima esfuerzos y gastos, el nombre del conocimiento se naturalizan prácticas.

No obstante, cuando se examina con mayor detenimiento eso que se nombra conocimiento no todo sale tan bien librado. Por ejemplo, escribir y publicar artículos (incluso en revistas indexadas siguiendo escrupulosamente sus criterios de "calidad"), no necesariamente pasa por "producir conocimiento". Se escribe, sí; se publica, sí; avanzan carreras, sin duda; se impulsan a veces productos para el mercado o el estado... pero mucho de eso que se publica con febril ahínco suele ser algo distinto de lejos de conocimiento.

Esto no pasa solo en las ciencias sociales o humanidades, donde pululan textos que dicen poco o nada en cientos de miles de páginas. En esas ciencias de laboratorio, las que algunos denominan incluso como "ciencias duras", en estos

---

<sup>29</sup> Catherine, Walsh. "Estudios (inter)culturales en clave de-colonial", *Tabula Rasa*, 12, 2010: 209-277.



tiempos de la creciente economía del *paper*, se evidencia una hiperinflación de las publicaciones donde, con suerte, se podrían encontrar unas puntuales contribuciones, empaquetadas en unas sedimentadas prácticas escriturales, a un acervo de datos e información<sup>30</sup>. De conocimiento, tienen realmente poco, si por conocimiento entendemos más adecuadas formas de comprender y hacer en el mundo.

Es en esta doble articulación de la colonialidad del saber y de la fetichización de lo que funge como conocimiento en el establecimiento académico que deben ser situados saberes ancestrales. Lo ancestral suele operar como exterioridad de la ciencia, es endosado pueblos que se adscriben afuera de lo que aparece como Occidente y modernidad. En este marco es que lo ancestral tiene su gran relevancia, pero también sus limitaciones.

Gran relevancia porque estos saberes suelen ser la cristalización de las experiencias de múltiples generaciones en su relacionamiento con el mundo socio-natural. Experiencias al margen, muchas de ellas; pero que han sido vitales para entender y hacer en entramados de sentido y de prácticas concretas. Limitaciones también en dos sentidos: por un lado, porque han existido y operado en términos incommensurables para los supuestos y protocolos de que lo que aparece como conocimiento científico. Lo que ha implicado su desconocimiento por el establecimiento científico más convencional. Por el otro, porque la nostalgia imperial que constituye al pensamiento colonial demanda crecientemente ancestralidades imaginadas. Es en estas dos limitaciones donde, como se verá más adelante, entran las confluencias y tensiones entre los saberes ancestrales indígenas y afrodescendientes con respecto a unos estudios culturales en clave de praxis descolonial.

---

<sup>30</sup> Gonzalo Díaz Crovetto. "El valor de las palabras: control, disciplinamiento y poder en torno al conocimiento antropológico". En: Pablo Gatti y Lydia de Souza (eds.), *Lecturas y reflexiones a partir del caso chileno*, en *Diálogos con la antropología latinoamericana*: 23-54. Montevideo: Asociación Latinoamericana de Antropología, 2018.



Lo referido a las historicidades indígenas y afrodescendientes, la colonialidad del saber y la fetichización de lo que funge como conocimiento en el establecimiento académico encuentran también sus incommensurabilidades y estereotipaciones. Incommensurabilidades porque la experiencia de historicidad dominante en lo que se enuncia como Occidente y la modernidad supone un flujo de temporalidad entre pasado-presente-futuro que se da por sentado, y cualquier otro horizonte de articulación de temporalidades cae simple y llanamente en el orden de lo impensable. Estereotipaciones porque cuando se habla de pueblos indígenas y afrodescendientes operan una serie de supuestos de exterioridad y otredad radical con tal fuerza que es difícil escapar a su poder constituyente de nuestros imaginarios teóricos y políticos.

Por lo tanto, los saberes ancestrales e historicidades indígenas y afrodescendientes son representados, pero también preformados, desde la gran división de Occidente y el resto, de la tersa oposición modernidad y la tradición, del contraste entre la Europa hiperreal y la indianidad-afroneidad hiperreales<sup>31</sup>. Evidenciar estas representaciones y performatividades, con todo el entramado de relaciones de poder que suponen y las subjetividades políticas que habilitan, es condición de posibilidad para conversaciones auténticas entre heterogéneos, impuros y contradictorios horizontes de emocionalidades, sentidos y haceres en el mundo.

### **Confluencias y tensiones: a modo de conclusión**

Los estudios culturales pueden confluir con los saberes ancestrales y tradiciones históricas indígenas y afrodescendientes retomando el planteamiento de Dispesh Chakrabarty de que el pensamiento europeo-moderno es necesario pero insuficiente para entender lo que somos.<sup>32</sup> Para los estudios culturales en concreto

---

<sup>31</sup> Desde hace ya muchos años, incluso antes que Chakrabarty publicara su libro, Alcida Ramos ha trabajado la noción de indio hiperreal. Alicia, Ramos. *The Hyperreal Indian. Serie Antropología* 135. Brasilia, 1992.

<sup>32</sup> *Ibid.*



esto significaría moverse de la tradición de pensamiento en la que surgieron, lo cual no significa simplemente abandonarla.

No es abandonarla porque, gustemos o no, el mundo que realmente habitamos está producido por prácticas e imaginarios configurados por la lógica de acumulación capitalista, por el imperio del apartado del estado, por la centralidad de la tecnociencia, que articulan un amplio espectro de dominaciones y desigualdad social. Estas realidades no dejarán de existir por un acto de voluntad de un individuo o de algunos colectivos que se nieguen a operar desde sus principios de inteligibilidad y habilidad (como si esta negación fuese incluso posible de entrada).

Para que dejen de existir estas realidades, los instrumentos del pensamiento y la práctica que las forjaron son los mismos que las evidencian e interrumpen. No es una hipótesis para demostrada, sino que es lo que históricamente se ha dado, y no solo en los grandes acontecimientos y rupturas, sino en la cotidianidad de los pensamientos críticos y prácticas disidentes que han existido cotidianamente. Que sean insuficientes, de acuerdo. Que se requiere una ruptura más profunda y desgarradora, por supuesto. Pero eso no significa que haya que abandonarlos en nombre de una exterioridad que se imagina como panacea.

Confluencias, también, porque los saberes ancestrales y tradiciones históricas indígenas y afrodescendientes constituyen una invitación a pensar y hacer de maneras que se conciben como alternativas<sup>33</sup>. La pregunta encarnada en la experiencia por formas de conocer y hacer en el mundo alternativas no puede ser ajena a unos estudios culturales que se conciben como un proyecto intelectual y político, menos aún en un continente como el americano donde las improntas de los pueblos originarios y de la diáspora definen en gran parte lo que somos.

---

<sup>33</sup> Claudia, Briones. *Conflictividades interculturales*. Buenos Aires: Calas, 2020; Mario, Rufer. "Temporalidades (pos)coloniales". En: Mario Rufer (ed.). *La colonialidad y sus conceptos clave. Miradas Latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso-Siglo XXI Editores, 2022: 315-342.



Confluencias, en suma, potenciadas por lo que hemos establecido como praxis descolonial para unos estudios culturales que consideran pertinente evidenciar y descentrar las retóricas fundacionalistas del pensamiento colonial y sus articulaciones con prácticas concretas. Sospechar de los límites del eurocentrismo que reproduce y alimenta parte sustancial del establecimiento académico, que impulsaría la praxis descolonial en los estudios culturales encuentra sintonía en los saberes ancestrales y tradiciones históricas indígenas y afrodescendientes.

Las tensiones se derivan de que para los estudios culturales son cuestionables los esencialismos y nativismos con los que algunos asumen lo que opera como saberes ancestrales y tradiciones históricas indígenas y afrodescendientes. Cualquier clausura en nombre de imaginadas puridades y exterioridades absolutas, desde las cuales se derivan unas jerarquías epistemológicas y morales, no caben en los estudios culturales que están constituidos desde la problematización de las relaciones entre prácticas de significación y relaciones de poder, desde el contextualismo radical y una vocación política como se expuso al comienzo de este artículo.

No es una celebratoria ciega a todo lo que se enuncie en nombre de los saberes ancestrales y tradiciones históricas indígenas o afrodescendientes una actitud que encajaría fácilmente en unos estudios culturales críticos de un pensamiento con garantías. No es cambiar un totalitarismo intelectual y político en nombre de la Europa hiperreal por uno endosado a estos saberes y tradiciones lo que buscarían los estudios culturales. Su labor ha sido la de sospechar de las clausuras del pensamiento que permiten dormir bien por las noches, que nos colocarían de una vez y para siempre del lado de los justos.