

Antropología y colonialidad

Eduardo Restrepo¹

“Las narrativas históricas producen necesariamente silencios que son ellos mismos significativos”.

Michel-Rolph Trouillot (2003: 1)

Hasta hace sólo tres décadas, un antropólogo era asociado a ciertos lugares y poblaciones más que a otras. Basta con hojear las memorias de los congresos de antropología de cualquier país, las tablas de contenido de las diferentes revistas especializadas, los títulos de las tesis de aquellos años o un balance de las trayectorias de graduados para encontrar que, con algunas excepciones, la práctica antropológica estaba de hecho predominantemente interpelada por ciertas alteridades culturales encarnadas paradigmáticamente por exóticas y distantes ‘sociedades primitivas’. Incluso en las antropologías periféricas que se habían ido consolidando hacia la mitad del siglo pasado, los antropólogos centraban su atención en un otro dentro de los marcos de las fronteras de sus estados-nación, que en el contexto de las Américas lo ocupaban determinadas poblaciones indígenas o ‘natives’. Por tanto, a diferencia de sus colegas franceses, ingleses o estadounidenses que encontraban ese otro por fuera de sus países de origen (aunque muchos de ellos dentro de sus posesiones coloniales), en general los antropólogos mexicanos, brasileños o colombianos (para mencionar tres ejemplos) dirigían sus esfuerzos principalmente hacia los otros-internos, a determinadas las poblaciones indígenas de sus respectivos países (Cardoso de Oliveira [1993] 2004, Jimeno 2005, Krotz 1993).

De ahí que no sea sorprendente que en el imaginario social y académico, los antropólogos hayan recurrentemente aparecido como ‘expertos’ de un tipo de alteridad cultural. De una forma aún más restringida, la asociación antropología y estudio de las culturas indígenas (pasadas y presentes) es la imagen más convencional y la que en muchos casos circula en diferentes manuales de introducción a las ciencias sociales o en las representaciones populares. No obstante, este imaginario y asociación son inadecuados cuando se contrastan con las prácticas de los antropólogos hoy. Los movimientos sociales, las identidades juveniles, la sexualidad, las dinámicas urbanas, el Estado, las comunidades transnacionales o los desplazamientos forzados son algunas de las problemáticas que interpelan a los antropólogos, ya sea como académicos en el sentido restringido del término o en sus diferentes labores profesionales como consultores, funcionarios o miembros de ONG. En el último cuarto de siglo, las prácticas antropológicas se han transformado significativamente, incluso entre muchos de quienes continúan centrando su interés en ese ahora más esquivo otro distante o interno.²

Dadas estas transformaciones, cabe preguntarse a la luz de los más recientes planteamientos de algunas teorías contemporáneas por la relación de la antropología con la colonialidad. Desde el sentido común disciplinario, la acusación de la ‘antropología como hija del colonialismo’ —que se le enrostraba reiterativamente en los años ochenta y noventa, por sus más diversos críticos dentro y fuera de la antropología— es un penoso aspecto de su disciplina que, como cosa del pasado, ha sido feliz y totalmente superado. Por eso comúnmente se argumenta que si alguna vez pudo tener algún contenido de verdad que la antropología estuvo asociada al colonialismo, esto ha cambiado definitivamente con las luchas anticoloniales y el surgimiento de los nuevos Estados independientes. La asociación de la

¹ Investigador, Instituto de Estudios Sociales y Culturales PENSAR. Universidad Javeriana.

² Esto no significa que en el campo disciplinario hayan desaparecido colegas que operen desde los criterios y con conceptos de una antropología de hace treinta o más años.

antropología con colonialismo ha desaparecido puesto que, desde esta perspectiva, no era inmanente a la disciplina misma. Si se le reconoce algún carácter constitutivo a las experiencias coloniales que alimentaron las antropologías metropolitanas, de ahí no se concluye que se mantenga como una suerte de ‘pecado original’ del que no se haya podido desprender.

Al contrario de esta extendida narrativa del sentido común antropológico, en este artículo argumentaré que esta manera de comprender las relaciones entre la antropología y el colonialismo no sólo soslaya el carácter inmanente a la constitución disciplinaria de la experiencia colonial, sino que tampoco permite entender cómo la colonialidad constituye el presente de la disciplina. Empiezo por ilustrar brevemente algunas de las tesis más relevantes para mi argumento del pensamiento poscolonial y sus diferencias con las críticas al colonialismo articuladas por las luchas anticoloniales. Luego examino la antropología en el país a partir del planteamiento de que, en gran parte, ha sido estructurada por una manera particular de imaginar e intervenir sobre la otredad-interna que puede ser denominada ‘indiología’. Ahora bien, a pesar de quienes dicen haber trascendido este trazo abiertamente colonial de la disciplina, en el siguiente aparte argumento que incluso aquellos desarrollos disciplinarios siguen estando atravesados por la colonialidad.

Críticas anticoloniales y pensamiento poscolonial

Las críticas tempranas al colonialismo se diferencian de las diferentes vertientes de los debates contemporáneos en varios aspectos sustanciales, de los cuales resaltaré tres de los más importantes y generales. Primero, mientras que las anteriores críticas al colonialismo se centran en los aspectos políticos, económicos y, en algunos casos, ideológicos del colonialismo; los cuestionamientos poscoloniales actuales evidencian aspectos epistémicos que no habían sido tomados en consideración: “[...] las narrativas anticolonialistas [de los años sesenta y setenta] jamás se interrogaron por el *estatus epistemológico* de su propio discurso” (Castro-Gómez 1998:171-172; énfasis en el original). El grueso de las críticas al colonialismo de mediados del siglo XX establecían una relación de exterioridad entre lo epistémico y el colonialismo, mientras que las diferentes vertientes de las discusiones poscoloniales evidencian precisamente cómo lo epistémico y lo colonial se constituyen e influyen mutuamente (Grosfoguel 2006).

Segundo, para la mayoría de las narrativas anticolonialistas el colonialismo aparecía como una desafortunada desviación pasajera del proyecto de modernidad europeo, el cual constituía el horizonte político y social de las luchas de liberación nacional anticoloniales. Para los más radicales, incluso, la Revolución y la Utopía (con mayúscula y en singular) estaban edificadas sobre supuestos modernos que se suponían como universales. Desde esta perspectiva, se establecía entonces no sólo una relación de contingencia histórica entre modernidad y colonialismo, sino que además se asumía la modernidad como un paradigma universal nacido en Europa. Las diferentes tendencias poscoloniales problematizan de disímiles maneras estos dos supuestos. De un lado, se argumenta que el colonialismo no puede ser entendido como una perversión o desviación pasajera de la modernidad sino que modernidad y el colonialismo se encuentran estrechamente ligados, y no sólo en el pasado sino también en el presente. Del otro, se cuestiona tanto la supuesta vocación de poder universalizante de la modernidad como el imaginario de su etiología exclusivamente intra-europea y eurocentrada.

Al respecto, Stuart Hall anotaba que por ‘colonización’ se: “[...] referencia algo más que el gobierno directo sobre ciertas áreas del mundo por los poderes imperiales. Pienso que significa la totalidad del proceso de expansión, exploración, conquista, colonización y hegemonización imperial que ha constituido ‘la otra cara’, el exterior constitutivo, de la modernidad europea y el capitalismo occidental después de 1492” (Hall 1996: 249). Así, mientras que muchas de las narrativas anticolonialistas se refieren al colonialismo como aparato de dominación que remite al pasado, las diferentes vertientes del poscolonialismo tienen por objeto el análisis de (y la intervención sobre)

los efectos y operación en el presente del mismo. Antes que un asunto saldado en más o menos remoto pasado de algunos pueblos, el colonialismo constituye la historia del presente de todos.

En una formulación más detallada, y más anclados en la experiencia de América Latina,³ algunos autores establecen una distinción entre colonialismo y colonialidad. ‘Colonialidad’ es entendida como un fenómeno histórico mucho más complejo que el colonialismo y que se extiende hasta nuestro presente. Se refiere a un ‘patrón de poder’ que opera a través de la naturalización de jerarquías raciales que posibilitan la re-producción de relaciones de dominación territoriales y epistémicas que no sólo garantizan la explotación por el capital de unos seres humanos por otros a escala mundial, sino que también subalternizan y obliteran los conocimientos, experiencias y formas de vida de quienes son así dominados y explotados (Quijano 2000). Este patrón de poder es articulado por vez primera con la conquista de América. Para ese entonces, de acuerdo con Aníbal Quijano, los dos ejes fundamentales de este patrón de poder fueron: “De una parte, la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad con respecto a los otros [...] De otra parte, la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial” (2000:202). De ahí que además de la noción de ‘colonialidad del poder’ se hable de ‘colonialidad del ser’ y ‘colonialidad del saber’.⁴

Tercero, no eran pocas las narrativas anticolonialistas que tendían a tomar por sentado las distinciones entre las series ‘colonizador-blanco-sujeto-sí mismo’ y ‘colonizado-no blanco-objeto-otro’, revirtiendo la relación de poder y las connotaciones de interiorización asociadas al colonizado en marcos nacionalistas y nativistas. Se mantenía la distinción, reversando simplemente el lugar de cada uno de los términos. Por el contrario, en las críticas poscoloniales contemporáneas esa distinción es objeto de escrutinio y problematización. Así, por ejemplo, Radhika Mohanram escribía:

“[...] los estudios poscoloniales se basan en el planteamiento que la historia del colonialismo está sustentada por el mantenimiento de límites claramente delineados entre el sí mismo (*self*) y el otro. El proceso del colonialismo (y neocolonialismo) y la dominancia del resto del mundo por el Occidente (blanco) ha transformado este último en el sí mismo (blanco) occidental no marcado. El proceso de otrerización de las culturas del colonizado ha sido simultáneamente el resultado de encubrir el hecho de que el sí mismo (blanco) occidental es también una contracción y no una categoría completa, natural. Este silenciamiento y no-marcación del sí mismo occidental también lo naturaliza efectivamente y borra los rastros del mecanismo de oposiciones binarias que postula cuerpo no blanco y no occidental como lo marcado y lo visible” (Mohanram 1999: 185).

Finalmente, para la gran mayoría de las críticas poscoloniales de la visualización de esta dicotomía y del lugar de ‘Occidente’ como el lugar no marcado desde el cual se ha oterizado y cosificado al ‘resto’ se piensa desde una perspectiva no fundacionalista. No es una especie de tercermundismo lo que la mayoría de los pensadores poscoloniales tienen en mente: “El binarismo ‘nosotros y todos ellos’, implícito en el orden simbólico que crea el Occidente, es un constructo ideológico y las muchas formas de Tercer Mund-ismos que reversan sus términos son sus imágenes reflejas. No existe el Otro, sino multitud de otros que son todos otros por diversas razones, a pesar de las narrativas totalizadoras, incluyendo la del capital” (Trouillot 2003: 27).

A diferencia del grueso de las narrativas e intervenciones anticoloniales, las disímiles vertientes poscoloniales no buscan simplemente invertir los dos términos constituyentes de esta dicotomía, sino dismantelar la lógica discursiva y las condiciones materiales sobre la que se reproduce. Al respecto, a mediados de los años ochenta, Paul Rabinow llamaba la atención sobre el error de un simple

³ Para un examen de las diferencias de perspectiva en los debates poscoloniales asociados a los diferentes locus de enunciación (Asia y África versus América Latina y el Caribe), véase Mignolo (2005).

⁴ Para exposiciones de este enfoque, véase Castro-Gómez (2005), Escobar (2003), Walsh (2004).

reversamiento esencialista: “[...] Debemos pluralizar y diversificar nuestros enfoques: un movimiento básico contra la hegemonía económica o filosófica es diversificar los centros de resistencia: evitar el error de invertir el esencialismo; el Occidentalismo no es un remedio para el Orientalismo” (1986: 241). Mediante enfoques que pluralizan, descentran y comprenden en su positividad las otredades se puede evitar las trampas del pensamiento colonial que en gran parte aún estructura nuestro presente, incluso en vertientes que se dicen críticas de la colonialidad. Las totalizaciones sobre una dicotomía compuesta de los términos irreductibles y naturalizados de ‘Occidente’/no-‘Occidente’ (o cualquiera de los eufemismos teóricos que los sustituyan) hacen parte de legado colonial que estructura aún nuestro presente y que amerita un detallado escrutinio en el cual es a toda luces insuficiente, conceptual y políticamente, una simple reversión de sus dos términos constituyentes manteniéndolos en su supuesta identidad trascendental.

No es posible pluralizar, descentrar y pensar en su positividad las otredades, dejando incólume una de las más poderosas narrativas de cerramiento de ‘Occidente’ y de inscripción de una exterioridad constitutiva habitada por ese Otro. En este sentido, tal vez una de las inspiraciones más relevantes para pensar la relación entre antropología y colonialidad se puede encontrar en la propuesta de ‘provincializar a Europa’ elaborada por Dipesh Chakrabarty. La categoría de ‘provincializar a Europa’ remite la desnaturalización de las narrativas eurocentradas evidenciando la parroquialidad e historicidad de modalidades de pensamiento, de ordenamientos políticos y de prácticas sociales que se esgrimen como universales. Esto no significa que el proyecto de provincializar a Europa conduzca a un relativismo cultural ni, mucho menos, a un nacionalismo o nativismo no-europeo (Chakrabarty 2000: 43). La idea no es simplemente rechazar en bloque y en un tono moralizante a la modernidad, los universales, la ciencia o la razón arguyendo que son culturalmente específicos a Europa y, en consecuencia, intrínsecamente reproductores del eurocentrismo. Aunque esto último no deja de ser en gran parte cierto, provincializar a Europa significa más bien desplazar a Europa del centro de la imaginación histórica, epistémica y política.

Este desplazamiento implica un redibujamiento de las genealogías eurocentradas e intra-europeas de la ‘modernidad’, la ‘ciencia’, el ‘ciudadano’, la ‘nación’ o el ‘Estado’. Este redibujamiento problematiza el imaginario de Europa como la ‘cuna’ exclusiva donde se originaron y desarrollaron las instituciones y modalidades de conocimiento y subjetividad modernas que sólo posteriormente fueron transplantadas al ‘afuera’ de Europa: las colonias. Múltiples son los análisis que han demostrado como modalidades de trabajo disciplinarias (Mintz 1985), de imaginación de nación (Anderson 1991), o de la subjetividad (James [1938] 1963, Stoler 1995, 2002), se articularon en los contextos coloniales o de las antiguas colonias antes de que fuesen introducidas en Europa. Esto problematiza, además, el modelo difusionista que ha predominado en las narrativas eurocentradas e intra-europeas de la modernidad. “Tales preguntas sobre el papel de la periferia (un término crecientemente inapropiado) en la genealogía de la modernidad ha mostrado que necesitamos reexaminar mucho de la escritura crítica sobre la modernidad europea que ha conformado nuestro pensamiento sobre lo sucedido” (Mitchell 2000: 5). No obstante, lo que está en juego aquí no es simplemente invertir el modelo en su totalidad o parcialmente, argumentando que fueron los contextos coloniales o de las antiguas colonias los que propiciaron la emergencia y desarrollo de lo que hasta entonces había sido atribuido a Europa. Al contrario, lo que se pone en juego es la idea misma de la existencia tanto de la modernidad en singular como la de modernidades alternativas.

En este sentido, no existe la modernidad sino modernidades en plural (incluso al interior mismo de esa ‘Europa’ que opera como su paradigma). Como lo indica Mitchell, esta *pluralización* de la modernidad no significa simplemente que existen ‘modernidades alternativas’ que se constituyen en variantes locales dadas ciertas especificidades culturales de una modernidad en singular que subyacería a toda la gama de sus posibles expresiones: “[...] el lenguaje pluralista de las modernidades alternativas siempre presupone una unidad subyacente en referencia a la cual tales variaciones pueden ser discutidas” (Mitchell 2000: 24). Menos aún, no habría un paradigma de

modernidad encarnada en Europa, de la cual las otras modernidades serían meros derivados defectuosos o copias diletantes debido a los obstáculos o incapacidades de los no-europeos.

La pluralización de la modernidad significa, por el contrario, que aunque la modernidad se caracteriza por argüir su universalidad y unicidad, lo que han existido son siempre modernidades concretas, ancladas a particulares contextos sociales y políticos específicos. En otras palabras, debemos de pensar a la modernidad más allá de las narrativas que ésta ha enunciado sobre sí misma. Por tanto, el llamado de Mitchell es a la historización de las ‘articulaciones locales de la modernidad’, no como un simple efecto de superficie sino como constitutivas de las modernidades en plural: “[...] la articulación local de la modernidad, la forma en la cual la modernidad es representada y escenificada. Este foco permite el dar cuenta de la ruptura con la narrativa histórica que siempre ubica los orígenes de la modernidad en Occidente y representa el no-Occidente solo en términos de sus esfuerzos por copiar o resistir una modernidad importada, de segunda mano” (Mitchell 2000: xxvi).

Más aún, con el proyecto de ‘provincializar a Europa’ se pretende desatar la “[...] pesadilla de la ‘tradicición’ que es creada por la ‘modernidad’” (Chakrabarty 2000: 46). La ‘tradicición’ como negatividad, como un todavía-no-moderno, es un poderoso imaginario de las narrativas que privilegian instituciones modernas como las de ‘ciudadanía’, ‘nación’ o el ‘sujeto liberal moderno’ por encima de otras formas de solidaridad social o experiencias de subjetividad. En general, este privilegio se asocia con un efecto borramiento de la compleja y contradictoria trama de prácticas, relaciones y representaciones al ser subsumidas en una negatividad de la modernidad. En este sentido, para desatar dicha pesadilla se requiere cuestionar el extendido lugar común de la modernidad que la supone como un universal trascendental que arrojaría a la ‘tradicición’ todo aquello que le es ajeno, que no encaja sus imaginarios de sí misma. La ‘tradicición’ se define así como lo otro arcaico de la ‘modernidad’, con todas las connotaciones políticas, éticas y morales que se suponen en los discursos celebratorios o críticos de esta última.

De la misma manera, Europa no puede ser considerada como una entidad aislada sino que es en gran parte co-producida por y en la experiencia colonial. Como se anotó, las experiencias coloniales no son una ‘excrescencia’ o ‘desviación’ de Europa, sino que fueron las condiciones de su existencia e hicieron posible los imaginarios eurocentrados que la han constituido como tal. Para decirlo en otras palabras, Europa no es una entidad preexistente a la experiencia colonial puesto que se constituye al mismo tiempo, y por el mismo procedimiento, de la producción de una exterioridad ontológicamente irreductible e insalvable: el otro colonial (Mignolo 2000).

La antropología como indiología⁵

En la crítica contextualización de Trouillot (1991), la antropología emergió después del Renacimiento en un más amplio campo enunciativo estructurado alrededor de las figura del Orden (lo que Occidente es), la Utopía (lo que Occidente podría ser), y el Salvaje (el no-Occidente). La antropología terminó siendo confiada con el Lugar del Salvaje —el estudio de los salvajes (véase también Escobar 1999, Stocking 2002). De ahí que no sea sorprendente que, como ha sido señalado en repetidas ocasiones (i.e. Asad, 1973), la mayor parte de las sociedades inicialmente estudiadas por las antropologías metropolitanas nada gratuitamente eran halladas en las colonias y, no en pocas ocasiones, la labor del

⁵ Algunas de las ideas aquí elaboradas fueron inicialmente presentadas en un borrador de introducción a un libro coeditado con María Victoria Uribe (Restrepo y Uribe 2000). Desafortunadamente, este borrador fue significativo ‘mejorado’ sin mi consentimiento por un colega arqueólogo que pertenecía al comité editorial del Icanh. Solo a mi regreso al país, después de que ya estaba publicado, encontré cómo se habían desvirtuado no pocos de los planteamientos contenidos en el borrador.

etnógrafo constituía parte del engranaje administrativo, militar y económico que reproducían y expresaban las relaciones de dominación coloniales.⁶

La reducción de lo arbitrario y la familiarización de lo exótico del ‘primitivo’, signó la empresa antropológica en sus albores. Nacida de las entrañas mismas del orden colonial y de la expansión del capital, la antropología institucional ha sido en gran parte la normalización del imaginario occidental del ‘primitivo’, la domesticación del ‘salvaje’ mediante su racionalización. Por eso, además de configurar una evidente tecnología política de administración/intervención de esa otredad naturalizada y ahistorizada del “primitivo”, el discurso antropológico inscribe/reduce esa otredad al orden de visibilidades propias de lo mismo.

En el caso colombiano, el lugar de ese ‘salvaje’ o ‘primitivo’ fue ocupado por lo indígena, por el otro-interno. Es por ello que en los cursos enseñados en las universidades, en las ponencias presentadas en los congresos, en los textos publicados, en las acciones militantes de los antropólogos o en las burocratizaciones de la antropología, el indígena emerge en su centralidad.⁷ No obstante, esta centralidad no la entendiendo simplemente en un sentido cuantitativo o paradigmático, si bien ambas son expresiones importantes de la misma. En efecto, más allá de las cifras —que en sí mismas no son nada gratuitas— o de que el indígena ha devenido en el objeto antropológico por antonomasia; con esta centralidad quiero indicar, más bien, que la antropología en Colombia ha sido constituida por la producción de la indianidad. Es a ello a lo que se puede denominar la ‘indiologización’ de la antropología.

Ahora bien, este indígena producido por la disciplina antropológica no es un simple dato de la realidad ni, mucho menos, un fenómeno natural contrastado por los desprevenidos sentidos del etnógrafo.⁸ Al contrario, es mucho de un imaginario resultante de la alquimia discursiva del mismo etnógrafo sediento de otredades esenciales; es un efecto de verdad antropológica entretejida en la constatación empírica de un otro permeada por una positividad colonial que no se reconoce como tal; es, para parafrasear un conocido texto, resultado de su localización en la perspectiva de una mirada distante que, cual arduo resultado de un tipo de representación realista, invisibiliza aquello que la hecho posible.

Por tanto, la ‘indiologización’ de la antropología, más que su énfasis en ciertas poblaciones, es el efecto epistémico y político de la producción de lo indígena como otredad esencial, como una alteridad radical que, no obstante su apariencia de caos o sin sentido —a los ojos etnocentristas de los no iniciados, por supuesto—, respondía a un cuidadoso ordenamiento intrínseco al cual se plegaban ineluctablemente los sujetos. Como cultura era entendido este principio de ordenamiento e inteligibilidad que, develado a la conciencia del etnógrafo por la estrecha y prolongada convivencia con ese otro —entendida esta última ya fuese como observación participante o como participación militante—, era susceptible de ser descrito tal cual es o, en un arrebató teórico —los cuales no abundaron, por lo demás—, era explicado al evidenciar la necesidad de sus sucesivos encandamientos —que variaban, dependiendo de los horizontes conceptuales, de los modelos causales o formalistas a

⁶ La denuncia de la articulación entre antropología y colonialismo fue planteada de múltiples maneras en Colombia desde por lo menos los años setenta (Vasco 2002). Lo más interesante, a mi modo de ver, fue que no se quedaron en una crítica escrita para un artículo o una ponencia a un congreso de colegas, como suele suceder últimamente con algunos los antropólogos estadounidenses y europeos que han asumido posiciones ‘progresistas’. El trabajo concreto de explorar modelos de relación alternos que subvierten en algunos planos este proyecto colonial de la antropología amerita ser objeto de reflexión y de réplica.

⁷ Esta centralidad presenta significativas variaciones y matices que, como bien lo evidencia Correa (2006) en un reciente artículo, se explica por las características sociales y políticas del país.

⁸ O de los ‘solidarios’ como se pueden identificar a un grupo de antropólogos que en los años setenta y ochenta articularon una posición de crítica radical a las antropologías metropolitanas (Cavides 2002, Vasco 2006). Para una historia de la antropología colombiana como expresión del contexto nacional, véase Correa (2006).

aquellos ‘dialécticos’—. Para el arqueólogo, el lugar de esta convivencia ‘directa’ era reemplazado por un conocimiento metonímico posible por el meticuloso acceso al ‘registro arqueológico’. El ‘cuerpo’ o la ‘lengua’, ocupaban para el caso de los más escasos antropólogos físicos y lingüistas un lugar análogo al registro arqueológico para el arqueólogo.

De ahí, incluso, que el criterio de pertinencia antropológica estuvo modelado por las categorías y metodologías aplicadas a la participación en tanto expertos en la producción de la indianidad como otro esencial. No es de extrañar, entonces, que algunos antropólogos se hayan lanzado a ‘indianizar’ otras poblaciones y preguntas con el ánimo de que recibieran legitimidad antropológica. Poblaciones rurales como campesinos o negros fueron colonizados por una mirada antropológica ‘indianizada’. Los negros del Pacífico rural colombiano o de Palenque de San Basilio, por ejemplo, fueron inscritos en esta economía de visibilidades, fueron reconducidos a una otredad esencial que, en algunos casos, ha sido leída como expresión última de unas huellas de africanía que emergen, desde una especie de inconsciente colectivo, como silenciosos demiurgos de sus específicas formas de inventiva cultural ante la incertidumbre imperante del medio natural y humano.

Este Otro esencial había sido cómodamente delineado en las convencionales monografías, donde el etnógrafo establecía una tersa descripción realista que, después de la localización geográfica (casi siempre acompañada de un mapa donde es ubicada la comunidad), se empezaba con el ‘medio ambiente’, pasando por la ‘economía’, la ‘estructura social’, para terminar con la ‘religión’ o ‘mitología’. A veces, se relegaba un pequeño aparte al final que se denominaba ‘cambio cultural’ o ‘relaciones interétnicas’, en el cual no era extraño que el etnógrafo se muestre preocupado por la ‘pérdida de la cultura’ y hace un llamado a la urgencia de conservar la ‘tradicición’ o, incluso, a ‘recuperarla’.

Pero esta ‘indialogización’ de la mirada antropológica no se limitó a las poblaciones rurales, en las cuales era más cómodo producir un otro basado en dicotomías irreductibles recreadas en el encuadre mismo del ‘trabajo de campo’ como el nosotros/ellos y el estar acá/estar allá. Los no muy numerosos estudios que trascendieron los umbrales de las poblaciones que suponían el paradigma de la tradición antropológica se vieron enfrentados a una multitud de problemas de orden conceptual y metodológico que radicaban en la paradoja de aplicar categorías como las de comunidad o las de cultura que suponían estrategias exotizantes, esencializantes y homogenizantes en contextos que a todas luces evidenciaban su insuficiencia. En medio de la ciudad, acaso en el barrio donde uno nació o en el cual habita, ya no era más evidente esa distancia cognitiva y espacial que implicaba el encuadre etnográfico del cual se derivaba la posibilidad de esa ‘mirada distante’ como dispositivo del conocimiento antropológico.

Es importante aclarar que por ‘indialogización’ de la antropología no entendiéndolo simplemente que la antropología se haya centrado en el estudio de pueblos indígenas, sino más bien las estrategias descriptivo-explicativas que han producido la indianidad como otro esencial, como un afuera absoluto de la modernidad. El soporte de estas estrategias ha sido una noción objetivada de cultura y como orden que, fundada en una dicotomía del nosotros/ellos, ha permitido la definición de unidades explicativas autocontenidas y atomizadas. Al suponer la cultura (o culturas) como entidad autocontenida, localizable en un espacio geográfico determinado y perteneciente a una población concreta, se establece una serie de equivalencias: cultura-lugar-grupo. La imagen que este modelo evoca es la de la *cultura como isla*. La unidad de análisis predominante en este modelo consiste en tomar un ‘grupo étnico’ o ‘pueblo’ y operativizarla mediante el trabajo de campo en localidades específicas (mientras más ‘auténticas’, aisladas y tradicionales, mucho mejor) desde las cuales se generalizan las descripciones e interpretaciones al ‘grupo étnico’ o ‘pueblo’ en su conjunto (cuando no a todos los ‘grupos étnicos’ o ‘pueblos’ indígenas en general). El esfuerzo empírico y conceptual radica en describir y comprender intrínsecamente a la cultura *x* ó *y* que se supone es propiedad de una ‘comunidad’ y que está en un lugar determinado. La autenticidad, tradición y diferencia son trespreciados pilares en este modelo.

Tal lectura indianizante de la antropología se empieza a problematizar, por lo menos en términos institucionales, mediante la aparición en la segunda mitad de la década del ochenta de: *Encrucijadas de la Colombia amerindia* (Correa 1993). Con este texto colectivo se cuestionaba esa mirada exotizante de “comunidades” aisladas y discretas que, apenas unos años antes, habían sido narradas en: *Introducción a la Colombia amerindia* (Correa 1987). *Encrucijadas* cuestionaba precisamente la pretensión de representar antropológicamente unas imaginarias comunidades indígenas al margen de los múltiples procesos de relación, conflicto e inserción a las dinámicas locales, regionales, nacionales y globales. En este sentido, con *Encrucijadas* se crítica un modelo de descripción cultural basado en la oposición puro/contaminado o auténtico/impuesto que, en últimas, apela a la metáfora de la pérdida que se implicaba bajo las categoría residual de ‘cambio cultural’ o ‘aculturación’. Por eso, en *Encrucijadas* encontramos los esbozos de un proyecto antropológico que se pregunta por los bordes, los cruces y lo liminal en la producción de la diferencia. Dicho proyecto, necesariamente implica problematizar una noción de cultura como una entidad —ya fuera orgánica, formal o sistémica— delimitable claramente y cosificable.

En efecto, en lo que se puede denominar el modelo de la *cultura como encrucijada* las relaciones de intercambio, pero también las de explotación, dominación y desigualdad se entienden como estructurantes de la cultura y no como simples telones de fondo. La diferencia es resultado de las tensiones y cruzamientos. Por tanto, se piensa en términos de transformaciones que no sólo significan ‘pérdida’ sino que son también estructurantes. Mas que una autenticidad incontaminada o una tradición que se perpetúa idéntica desde los tiempos inmemoriales, son los bordes, las interacciones y la heterogeneidad lo que convoca a este tipo de estudios. Para estos sigue importando describir y explicar la cultura *x* ó *y*, pero ya no lo hace poniendo entre parentesis las ‘influencias externas’ de lo que es ‘propio’, separando lo ‘auténtico’ de lo ‘contaminado’. Por su parte, la noción de culturas híbridas puede ser entendida como una radicalización de este modelo. Radicalización en el sentido que desancla la relación entre cultura-lugar-grupo supuesta en el primer modelo de la cultura como isla. Culturas híbridas no estable correspondencias inmanentes entre poblaciones y lugares ni, menos aún, considera las culturas irremediamente atadas a un lugar (el cual, por lo demás, tampoco se lo supone estable). Las culturas, las poblaciones y los lugares son pensados en sus flujos y en sus profundas amalgamas.

En las últimas tres décadas, las diversas antropologías del mundo se han transformado sustancialmente. En Colombia, se han posicionado líneas de argumentación que han tomado distancia crítica de algunas de las premisas de lo que he denominado indilogía. Una de estas líneas, institucionalmente apuntalada desde mediados de los noventa por el aquel entonces Instituto Colombiano de Antropología, se denominó ‘antropología en la modernidad’. Esta línea se expresó en una serie de publicaciones de diferentes autores que, de forma muy general, confluían en una crítica a los modelos de antropología más convencionales y, en particular, a las lecturas fundacionalistas en la comprensión de la cultura y a su limitación a ‘objetos’ que siguieran el criterio de los otros distantes o internos.

En colaboración con María Victoria Uribe, planteábamos en la introducción de la primera compilación que inauguraba la serie que una antropología en la modernidad “[...] pretende registrar cómo desde la reelaboración de las herramientas conceptuales y metodológicas del discurso antropológico se puede abordar con fecundidad preguntas y situaciones que, desde una lectura convencional, parecían caer por fuera del orden de pertinencia antropológica” (Uribe y Restrepo 1997: 11). Por tanto, una “[...] antropología en la modernidad remite al análisis de las múltiples experiencias culturales en un contexto de globalidad e interrelación, donde se fragmentan las ficciones etnográficas de la comunidad y la cultura como unidades metodológicas que se autocontienen y se explican en sus propios términos” (p. 11).

A pesar de las elaboraciones y contribuciones que este tipo de transformaciones ha significado para la disciplina, no insinúan un quiebre con la colonialidad del pensamiento y la práctica institucional de la antropología. De forma algo esquemática se puede argumentar que este tipo de planteamientos constituyen una complejización del utillaje conceptual y metodológico a disposición de los antropólogos, pero en gran parte se mantiene por fuera del análisis las condiciones de posibilidad epistémicas, institucionales y sociales que permiten la articulación del pensamiento antropológico en primer lugar. Y es precisamente un tipo de análisis como éste el que supone pensar en la colonialidad de la antropología.

La colonialidad de la antropología

La colonialidad de la antropología amerita ser examinada en al menos dos planos. De un lado, lo que la constituye como conocimiento experto, en sus relaciones con la sociedad en su conjunto y su lugar en la constelación de las diferentes disciplinas. Del otro, cómo opera la colonialidad al interior de la antropología como una práctica y pensamiento en su normalización disciplinaria y en el permanente establecimiento y disputa del canon.

En tanto conocimiento experto, lo que aparece como antropología es una técnica de colonización de la realidad, con la especificidad de la domesticación en el ámbito intelectual de la alteridad cultural. La imaginación y práctica antropológicas deben ser analizadas como un componente sustantivo del régimen de poder moderno, el cual refiere a los procesos de gubernamentalización descritos por Foucault (o, para apelar a otro horizonte teórico, a la colonización del mundo vida como lo diría Habermas). Este régimen de poder es permanentemente producido a través de ‘juegos de verdad’ que definen “[...] una estructura intrincadamente diferenciada de autoridades que especifica quién tiene el derecho de decir qué en cuales temáticas. Como marcadores de esta autoridad, tenemos exámenes, grados, títulos e insignias diferenciadoras de todo tipo” (Chatterjee 1997: 13). En este sentido, lo que aparece en un momento dado como antropología debe ser entendido como un dominio específico que es hecho posible por tales juegos de verdad y las prácticas de autoridad y autorización que han operado y han sido definidas en unas formaciones discursivas específicas que ha producido sus objetos y conceptos (tales como el de ‘cultura’ en la antropología estadounidense). El conocimiento antropológico así producido hace parte de los innumerables amarres del conocimiento experto mediante los cuales ciertos sectores sociales hacen sentido del mundo social y desde donde se interviene sobre diversas poblaciones. En otras palabras, la antropología supone una tecnología de sentido y manejo del mundo en un entramado de poder de un modelo de sociedad que la parió y la ha nutrido.

Ahora bien, es precisamente en esta inflexión donde la colonialidad de la antropología emerge. La colonialidad instaura una subalternización de los saberes y conocimientos que no responden al logocentrismo encarnado en la razón instrumental propia del conocimiento experto (Mignolo 2005). De ahí que se pueda hablar de colonialidad del saber como una categoría que daría cuenta de esta específica dimensión de la colonialidad (Walsh 2004). En cierto sentido, la noción de saberes sometidos sugerida por Foucault apunta en la misma dirección.⁹ Con la antropología, sin embargo,

⁹ Foucault entiende por saberes sometidos de un lado los “[...] contenidos históricos que fueron sepultados o enmascarados dentro de coherencias funcionales o sistematizaciones formales [...]” y, del otro lado, “[...] toda una serie de saberes que habían sido descalificados como no competentes o insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, jerárquicamente inferiores, por debajo del nivel de conocimiento o científicidad requerido” (Foucault [1976] 1992: 21). Estos últimos, constituyen lo que Foucault denomina “[...] el saber de la gente (y que no es propiamente un saber común, un buen sentido, sino un saber particular, local, regional, un saber diferencial incapaz de unanimidad y que sólo debes su fuerza a la dureza que lo opone a todo lo que lo circunda).” (p. 21). En el concepto de saberes sometidos, entonces, se reúnen como en “una extraña paradoja” dos formas: los saberes sepultados de la erudición (contenidos del

emerge una paradoja ya que gran parte del esfuerzo antropológico puede ser presentado precisamente como una visualización de los conocimientos subalternizados –sobre todo aquellos de las llamadas ‘sociedades no occidentales’– así como el cuestionamiento del etnocentrismo epistémico de las ‘sociedades occidentales’ que han deificado la ciencia como la forma privilegiada de conocimiento y su derivación en la tecnología para la intervención en el mundo natural y social.

No obstante, como lo ha argumentado Chakrabarty (2000) para el caso de la relación entre la disciplina histórica y los ‘pasados subalternos’, la antropología predominante en el mundo y en el país no sólo subsume a sus pretensiones disciplinarias los saberes sometidos y subalternizados de las gentes estudiadas por el antropólogo mediante una serie de operaciones disciplinarias,¹⁰ sino que también opera y supone una serie de distinciones que constituyen su propio pensable, como la distinción entre mundo y representación (Mitchell 2000), entre la realidad y la fabulación o entre pasado, presente y futuro (Chakrabarty 2000) y, por supuesto, entre cultura y naturaleza (Descola 1996).

El otro plano, el de la colonialidad al interior de la disciplina, no es menos complejo. En tanto disciplina, la antropología implica una serie de prácticas institucionalizadas y modalidades de producción y regulación de discursos (Escobar 1993: 379). En el ámbito académico, las prácticas institucionalizadas y las relaciones de poder configuran en diferentes y sutiles maneras la producción, circulación y consumo del conocimiento antropológico así como la producción de ciertas posiciones de sujeto y subjetividades (Trouillot 1991: 18). Estas ‘microprácticas de la academia’ definen no sólo una particular rejilla de enunciabilidad, autoridad y autorización, sino también las condiciones de existencia (y transformación) de la antropología como una disciplina académica particular. La mayoría de las microprácticas son tomadas por sentadas constituyendo una suerte de sentido común disciplinario y un punto ciego que rara vez es objeto de escrutinio sistemático. En este sentido, Eval Ben-Ari argumenta que “[...] aunque somos muy buenos analizando cómo la antropología crea varios otros tales como los ‘nativos’ o los ‘locales’, somos menos aptos para analizar rigurosamente cómo creamos y recreamos los ‘antropólogos’” (1999: 390).

La colonialidad opera en este plano mediante mecanismos institucionales (como las políticas editoriales, la predominancia de unas lenguas y de los textos escritos, los formatos de argumentación, la sedimentación de genealogías y cánones disciplinarios, los procesos de formación universitarios, etc.) que implican la hegemonización de unas tradiciones y modalidades del establecimiento antropológico, al tiempo que subalternizan (silencian) otras (Krotz 1993, Ribeiro y Escobar 2006).

Giro decolonial en antropología: a modo de conclusión

En la primera parte de este artículo presenté una serie de contribuciones de los enfoques poscoloniales. Afirmé que la dimensión epistémica de la colonialidad es un aspecto resaltado por estos enfoques. La antropología no escapa a esta dimensión. No tanto porque haya producido o no conocimientos que pudieron haber sido útiles a las administraciones coloniales pasadas (o al ‘colonialismo interno’, que puede ser más el caso de las antropologías desde América Latina, Asia o África), sino fundamentalmente por el hecho de constituirse como conocimiento experto que supone una distinción de orden epistémica, institucional y de posiciones de sujeto que la diferencia de los ‘saberes sometidos’ (para seguir utilizando la categoría sugerida por Foucault). Como Chakrabarty lo indicaba para la disciplina histórica o la misma Spivak con respecto a la representación, no basta con

conocimiento teórico, metódico, erudito, exacto) y los saberes de la gente (saberes locales, singulares, descalificados por la jerarquía del conocimiento y de la ciencia). (p. 22).

¹⁰ Al respecto, puede resultar ilustrativo el intenso debate a mediados de los ochenta a propósito de las políticas de representación antropológicas en el establecimiento antropológico estadounidense. Para un recuento y posicionamiento de la época con respecto a este debate, véase Marcus y Fisher (1986).

apelar a los ‘pasados subalternos’ o intentar darle ‘voz al subalterno’ para suponer que se está desmantelando la colonialidad de los conocimientos expertos. Los ‘pasados subalternos’ permanecen en una exterioridad irreductible al análisis historiográfico que –debido a sus premisas sobre el mundo, el tiempo y los seres– constituye un principio de inteligibilidad al cual escapan aquellos pasados en cuanto tales. Sólo los puede reducir a algo distinto a ellos mediante el despliegue de una violencia epistémica que los hace irreconocibles. Algo análogo sucede con la imposibilidad de que el subalterno hable el lenguaje de la institucionalidad que lo constituye como subalterno ya que si lo hace, en el preciso momento en que lo articula, se diluye como tal. En este sentido, la antropología ha representado (en el doble sentido analizado por Spivak) ciertas alteridades culturales que no pocas veces se encuentran mediadas por lo que Ramos (1998) ha denominado el ‘indio hiperreal’ o lo que aquí he indicado, de una manera mucho más general, como indiología. Por tanto, la antropología y la colonialidad están estrechamente asociadas, más de lo que estarían dispuestos a reconocer los antropólogos. Estos prefieren arrojar al pasado esta asociación, reduciendo la colonialidad al colonialismo como período histórico generalmente superado y mirándose a sí mismos a partir de unas posiciones sospechosamente celebratorias.

Mi argumentación no pretende conducir a descartar la antropología en su conjunto por el hecho de su inmanente relación con la colonialidad. La consecuencia necesaria de estos planteamientos tampoco es que no hay alternativa posible ni que una retirada vergonzante es el camino a seguir. No parto del supuesto de que las condiciones de producción de un conocimiento determinado establezcan de necesariamente antemano la validez o no de dicho conocimiento ni, mucho menos, que obliteren utilizaciones que apunten a socavar su existencia y reproducción. En otras palabras, los contenidos antropológicos concretos o los alcances de agencias desplegadas desde las posiciones de sujeto que perfila, no se pueden rechazar en bloque y sin mayor examen porque han sido producidas desde una estrecha asociación con la colonialidad. Para parafrasear a Chakrabarty (2000), las categorías y conocimientos elaborados por la antropología son a vez necesarias e insuficientes para un pensamiento que trascienda sus limitaciones derivadas de su asociación con la colonialidad.

Por ‘giro decolonial’ en la antropología no entiendo, entonces, el ‘tirar al bote de la basura’ la antropología en su conjunto, no consiste en descartar de tajo los conocimientos, posiciones de sujeto y formas de pensamiento atravesados por la colonialidad. Por supuesto que tampoco se trata de encogerse de hombros y dejar las cosas tal cual están. Este ‘giro decolonial’ no consiste en la búsqueda de un lugar incontaminado por la colonialidad para hacer una antropología (u otra cosa) desde una exterioridad absoluta e intocada, una suerte de pura ‘antropología descolonial’ (si algo como esto es incluso pensable). Al contrario, es más poner en evidencia los múltiples efectos de la operación de la colonialidad en toda su profundidad y extensión para tener en claro las fisuras y los límites desde las cuales se abrirían nuevas condiciones de conversabilidad que empujen a sus extremos los constreñimientos epistémicos, institucionales y subjetivos que están en juego en la disciplina.

Referencias citadas

- Anderson, Benedict. [1983] 1991. *Imagined communities*. London: Verso.
- Asad, Talal. 1973. “Introduction” En: Talal Asad (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter*. pp 1-19. Atlantic Highlands: Humanities Press.
- Augé, Marc. 1996. *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona. Gedisa.
- Ben-Ari, Eyal. 1999. “Colonialism, anthropology and the politics of professionalisation” In: Jan van Bremen and Akitoshi Shimizu (eds.). *Anthropology and Colonialism in Asia and Oceania*. Pp: 382-409. Hong Kong: Curzon.
- Castro-Gómez, Santiago. 1998. “Latinoamericanismo, modernidad, globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón”. En: Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (eds.),

- Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate.* pp 169-205. México: Grupo Editorial Miguel Angel Porrúa.
- _____. *La poscolonialidad explicada a los niños.* Popayán: Editorial Universidad el Cauca.
- Cavides, Mauricio. 2002. Solidarios frente a colaboradores: antropología y movimiento indígena en el Cauca en las décadas de 1970 y 1980. *Revista colombiana de antropología.* (38): 237-261.
- Chakrabarty, Dipesh. 2000. *Provincializing Europe. Postcolonial thought and Historical Difference.* Princeton University Press, Princeton.
- Chatterjee, Partha. 1997. *Our Modernity.* Dakar-Rotterdam: Codesria-Sephis.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. [1993] 2004. "El movimiento de los conceptos en antropología". En: Alejandro Grimson, Gustavo Lins Ribeiro y Pablo Semán (comps.), *La antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano.* pp. 35-52. Buenos Aires: Prometeo Libros-ABA.
- Correa, François. (ed.). 1987. *Introducción a la Colombia Amerindia.* Bogotá: Ican-Colcultura.
- _____. (ed.). 1993. *Encrucijadas de Colombia Amerindia.* Bogotá: Ican-Colcultura.
- _____. 2006. Interpretaciones antropológicas sobre lo 'indígena' en Colombia. *Universitas Humanística.* (62): 15-42.
- Descola, Philippe y Gisli Pálson (eds.). 1996. "Constructing Natures: Sybolic Ecology and Social Practice". En: Philippe Descola y Gisli Pálson (eds.), *In the Society of Nature.* pp. 82-102. Cambridge: Cambridge University Press.
- Escobar, Arturo. 2003. "Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa.* Revista de Humanidades, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. (1): 51-86.
- _____. 1999. "El final del salvaje: antropología y nuevas tecnologías". En: *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea.* pp. 327-352. Bogotá: ICAN.
- _____. 1993. The Limits of Reflexivity: Politics in Anthropology's Post-Writing Culture Era. *Journal of Anthropological Research* 49: 377-391.
- Foucault, Michel. [1976] 1992. *Genealogía del racismo.* Madrid: La Piqueta.
- Grosfoguel, Ramón. 2006. La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula Rasa. Revista de Humanidades.* (4): 17-48.
- Hall, Stuart. 1996. "When was 'The post-colonial'? Thinking at the limit". En: Iain Chambers and Lidia Curti (eds.), *The Post-colonial Question.* pp: 242-260. London-New York: Routledge.
- James, C.L.R. [1938] 1963. *The Black Jacobins. Toussaint L'Overture and the San Domingo Revolution.* New York: Vintage Books.
- Jimeno, Myriam. 2005. La vocación crítica de la antropología en Latinoamérica. *Antipoda.* (1): 43-66.
- Krotz, Esteban. 1993. La producción antropológica en el Sur: características, perspectivas, interrogantes. *Alteridades* 3(6):5-12.
- Marcus, George y Michael Fisher. 1986. *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences.* Chicago: Chicago University Press.
- Mignolo, Walter. Cambiando las éticas y las políticas del conocimiento: lógica de la colonialidad y poscolonialidad imperial. *Tabula Rasa* (3): 47-72.

- _____. 2000. "Border Thinking and the Colonial Difference" In: *Local Histories/Global Desings: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. New Jersey: Princeton University Press. Pp:49-90.
- Mintz, Sidney W. 1985. *Sweetness and Power. The Place of Sugar in Modern History*. London: Pinguin.
- Mitchell, Timothy. 2000. "The Stage of Modernity". En: Timothy Mitchell (ed.). *Questions of Modernity*. pp 1-34. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mohanram, Radhika. 1999. *Black body: women, colonialism, and space*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Quijano, Anibal. 2000. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En: Edgardo Lander (ed.), *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. pp 201-245. Buenos Aires: Clacso.
- Rabinow, Paul. 1986. "Representation as Social Facts, Modernity and Post-Modernity in Anthropology" In: James Clifford y George Marcus (eds.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, pp. 234-261. Berkeley: University of California.
- Ramos, Alcida. 1998. "The Hyperreal Indian" En: *Indigenism. Ethnic Politics in Brazil*. pp. 267-283. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Restrepo, Eduardo y María Victoria Uribe (eds.). 2000. *Antropologías transeúntes*. Bogotá: Icanh.
- Ribeiro, Gustavo Lins y Arturo Escobar. 2006. "World Anthropologies: Disciplinary Transformations in Systems of Power". En Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.) *World Anthropologies: Disciplinary Transformations in Systems of Power*. pp. 1-25. Oxford: Berg.
- Stoler, Ann Laura. 2002. *Carnal Knowledge and Imperial Power. Race and the Intimate in Colonial Rule*. Berkeley: University of California Press.
- _____. 1995. *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham: Duke University Press.
- Stocking, George W. 2002. Delimitando la antropología: reflexiones históricas acerca de las fronteras de una disciplina sin fronteras. *Revista de antropología social*. 11: 11-38.
- Trouillot, Michel-Rolph. 2003. *Global Transformations. Anthropology and the Modern World*. New York: Palgrave Macmillan.
- Trouillot, Michel-Rolph. 1991. "Anthropology and the Savage Slot. The Poetics and Politics of Otherness." En: Richard Fox (ed), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. pp. 18-44. Santa Fe: School of American Research Press.
- Vasco, Luis Guillermo. 2006. Entrevista. Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología de la Universidad de los Andes. (2): 17-42.
- _____. 2002. "En búsqueda de una vía metodológica propia". En: *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Uribe, María Victoria y Eduardo Restrepo. 1997. "A propósito de una antropología en la modernidad" En: María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.), *Antropología en la modernidad: identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*. pp 9-14. Bogotá: ICAN.
- Walsh, Catherine. 2004. "Introducción. (Re)pensamiento crítico y (de)colonialidad". En: Catherine Walsh (ed.), *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. pp. 13-35. Quito: UASB-Abya Yala.