

ANTROPOLOGÍA Y COLONIALIDAD

Eduardo Restrepo

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

Michel-Rolph Trouillot

Hasta hace sólo tres décadas, un antropólogo era asociado con ciertos lugares y poblaciones más que con otros. 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 los radicales otros culturales. 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 (Jimeno, 2005). 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), los antropólogos mexicanos, brasileños o colombianos (para mencionar tres ejemplos latinoamericanos) dirigían sus esfuerzos hacia los otros-internos, a las poblaciones indígenas de sus respectivos países (Krotz, 1993).

De ahí que no sea sorprendente que en el imaginario social y académico, los antropólogos aparezcan como ‘expertos’ de la alteridad cultural. De una forma aún más restringida, la asociación antropología / 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. 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.

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. Para algunos antropólogos, 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 del pasado de su disciplina. Si alguna vez pudo tener algún contenido de verdad la idea de que la antropología estuvo asociada al colonialismo, dice su razonamiento, con las luchas anticoloniales y el surgimiento de los nuevos Estados independientes han desaparecido las colonias de gran parte del planeta y, por tanto, la antropología ha dejado de estar al servicio de los intereses de la administración colonial, si es que alguna vez lo estuvo realmente.

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 este artículo) 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 argumento que en gran parte ha sido estructurado por una manera particular de imaginar e intervenir sobre la otredad-interna, que puede ser denominada indilogía. Ahora bien, a pesar de quienes dicen haber trascendido este trazo abiertamente colonial de la disciplina, en el siguiente apartado 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.¹ Primero, mien-

¹ Las críticas al colonialismo no son patrimonio exclusivo de las últimas décadas. Desde casi los albores de la instrumentalización del colonialismo se han articulado innumerables críticas al aparato colonial. Más cercanas en el tiempo y más fácilmente identificadas son las críticas asociadas a las narrativas anticolonialistas de mediados del siglo XX. Estas narrativas anticolonialistas, que se entramaron con diversos movimientos de descolonización y liberación nacional en África y Asia, hacían un énfasis en las relaciones asimétricas

tras que las anteriores críticas se centraban en los aspectos políticos, económicos y, en algunos casos, ideológicos del colonialismo, los cuestionamientos poscoloniales evidencian aspectos epistémicos que no habían sido tomados en consideración: “[...] las narrativas anticolonialistas [de los años sesenta y setenta] jamás se interrogaron por el *status epistemológico* de su propio discurso” (Castro-Gómez, 1998, pp. 171-172; énfasis en el original). El grueso de las críticas al colonialismo de mediados del siglo XX establecía 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.

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 colonialismo se encuentran estrechamente ligados, y no sólo en el pasado sino también en el presente. De 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:

Por ‘colonización’ lo ‘postcolonial’ significa 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, p. 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 la operación en el presente del mismo. Antes que un asunto saldado en más o menos el remoto pasado de algunos pueblos, el colonialismo constituye la historia del presente de todos.

de dominación y explotación, constitutivas del colonialismo, como sistema político-administrativo de unos Estados sobre las riquezas y fuerza de trabajo de unos territorios y poblaciones. Estas narrativas anticolonialistas esencialmente buscaban la disolución de las modalidades de opresión político-administrativas desde las metrópolis hacia sus colonias.

En una formulación más detallada, y más anclados en la experiencia de América Latina,² algunos autores establecen una distinción entre colonialismo y colonialidad. La ‘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 mundial 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, p. 202)

De ahí que además de la noción de ‘colonialidad del poder’ se hable de ‘colonialidad del ser’ y ‘colonialidad del saber’ (Escobar, 2003; Walsh, 2004).

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, invirtiendo 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 de 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 otrificación 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 el cuerpo no blanco y no occidental como lo marcado y lo visible. (Mohanram, 1999, p. 185)

² 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).

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 *otrificado* 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 tercermundismo que reversan sus términos son sus imágenes reflejas. No existe el Otro, sino una multitud de otros que son otros por diversas razones, a pesar de las narrativas totalizadoras, incluyendo la del capital. (Trouillot, 2003, p. 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 sobre la que se reproduce. Al respecto, Paul Rabinow llamaba la atención sobre el error de una simple inversión 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, p. 241)

Mediante enfoques que pluralizan, descentran y comprenden en su positividad las otredades, se pueden 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 del legado colonial que estructura aún nuestro presente y que amerita un detallado escrutinio, en el cual es a todas 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, p. 43). La idea no es, simplemente, rechazar la modernidad, los universales,

la ciencia o la razón, arguyendo que son culturalmente específicos de Europa y, en consecuencia, intrínsecamente reproductores del eurocentrismo. Aunque esto último no deja de ser en 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 cómo ciertas modalidades de trabajo disciplinarias (Mintz, 1985), de imaginación de nación (Anderson, 1991) o de subjetividad (Stoler, 1995 y 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 han mostrado que necesitamos reexaminar mucho de la escritura crítica sobre la modernidad europea que ha conformado nuestro pensamiento sobre lo sucedido. (Mitchell, 2000, p. 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 de modernidades alternativas.

En este sentido, no existe la modernidad sino modernidades en plural (incluso en el 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, p. 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 ha existido siempre son modernidades concretas, ancladas a particulares contextos sociales y políticos. En otras palabras, debemos pensar la moder-

nidad 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 dar cuenta de la ruptura con la narrativa histórica que siempre ubica los orígenes de la modernidad en Occidente, y representa el no-Occidente sólo en términos de sus esfuerzos por copiar o resistir una modernidad importada, de segunda mano (Mitchell, 2000, p. xxvi).

Con el proyecto de ‘provincializar a Europa’ se pretende desatar la “[...] pesadilla de la ‘tradición’ que es creada por la ‘modernidad’” (Chakrabarty, 2000, p. 46). La ‘tradición’ 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 de 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 que arrojaría a la ‘tradición’ todo aquello que le es ajeno, que no encaja en los imaginarios de sí misma. La ‘tradición’ 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 ‘excrecencia’ 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, que la producción de una exterioridad ontológicamente irreductible e insalvable: el otro colonial (Mignolo, 2000).

LA ANTROPOLOGÍA COMO INDIOLÓGIA

En la contextualización crítica de Trouillot (1991), la antropología emergió después del Renacimiento, en un más amplio campo enunciativo, estructurado alrededor de las figuras del Orden (lo que Occidente es), la Utopía (lo que Occidente podría ser) y el Salvaje (lo que Occidente no es). La antropología terminó siendo confinada en el lugar del Salvaje —al estudio de los salvajes (véase también Escobar, 1999; Stocking, 2002). De ahí que no sea sorprendente, como se ha señalado en repetidas ocasiones (Asad, 1973), que

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 etnógrafo constituía parte del engranaje administrativo, militar y económico, que reproducía y expresaba las relaciones coloniales de dominación. Si en esta asociación entre antropología y colonialismo consideramos que no “[...] es el carácter específico del terreno lo que permite la especificidad de las disciplinas [...] [sino que] son los procedimientos disciplinarios los que construyen los terrenos a los cuales se aplican” (Augé, 1996, p. 13), esto nos plantea que la antropología, en tanto proyecto, implica unas relaciones de carácter colonial que ameritan ser evidenciadas y cuestionadas.³

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, es decir, 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 revistas, en las acciones militantes de los antropólogos, o en las burocratizaciones de la antropología, el indígena emerge en su centralidad. No obstante, esta centralidad no la entendemos simplemente en un sentido cuantitativo o paradigmático, si bien ambas son expresiones importantes de la misma. Más allá de las cifras —que en sí mismas no son nada gratuitas—, o de que el indígena haya devenido en el objeto antropológico por antonomasia, con esta centralidad quiero indicar 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 desprevénidos sentidos del etnógrafo.⁴ Al contrario, es un

³ 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 en un artículo o planteada en una ponencia para un congreso, como suele suceder últimamente con algunos antropólogos estadounidenses y europeos, que han asumido posiciones ‘progresistas’ como una cuestión de prestigio y de pasarela académica. 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.

⁴ O de los ‘solidarios’, como se puede identificar a un grupo de antropólogos que, en los

imaginario resultante de la alquimia discursiva del mismo etnógrafo, sediento de otredades esenciales; es un efecto de verdad antropológica, entretejido en la constatación empírica de un otro, permeado 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 ha hecho posible.

Por tanto, la ‘indilogización’ 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, es decir, 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 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 —que no abundaron, por lo demás—, era explicado al evidenciar la necesidad de sus sucesivos encadenamientos —que variaban, dependiendo de los horizontes conceptuales, e iban de los modelos causales o formalistas a 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 estuviera 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 colonial de visibilidades; fueron reconducidos a una otredad esencial que, en algunos casos, ha sido leída como expresión última de unas “huellas de africana” 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 monografías convencionales, 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), empezaba con el ‘medio ambiente’,

años setenta y ochenta, articularon una posición de crítica radical a las antropologías metropolitanas (Vasco, 2006).

pasando por la 'economía', la 'estructura social', para terminar con la 'religión' o la 'mitología'. A veces aparecía un pequeño apartado final, que se denominaba 'cambio cultural' o 'relaciones interétnicas', en el cual no era extraño que el etnógrafo se mostrase preocupado por la 'pérdida de la cultura' e hiciera un llamado a la urgencia de conservar la 'tradición' o, incluso, de 'recuperarla'.

Pero esta 'indilogización' 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 "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 'indilogización' de la antropología no entiendo 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 como orden que, fundado en la dicotomía nosotros/ellos, ha permitido la definición de unidades explicativas autocontenidas y atomizadas, que son naturalizadas en narrativas del tipo 'cultura embera' o 'cultura yukuna'. 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 *cultura como isla*. La unidad de análisis predominante en este modelo consiste en tomar un 'grupo étnico' o 'pueblo', y operativizarlo 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 la cultura *x* ó *y*, que se supone es propiedad de una 'comunidad' y que está en un territorio determinado. La autenticidad, la tradición y la diferencia son tres preciados 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, del libro *Encrucijadas de la Colombia*

amerindia (Correa, 1993). Con este texto colectivo se cuestionaba esa mirada exotizante a “comunidades” aisladas y discretas que, apenas unos años antes, habían sido narradas en el libro *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 critica 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 la 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. Más que una autenticidad incontaminada o una tradición que se perpetúa idéntica desde los tiempos inmemoriales, son los bordes, las interacciones y la heterogeneidad los que convocan a este tipo de estudios. Aquí sigue importando describir y explicar la cultura *x* ó *y*, pero ya no poniendo entre paréntesis 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. El concepto de “culturas híbridas” no establece correspondencias inmanentes entre poblaciones y lugares ni, menos aún, considera las culturas irremediabilmente 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 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, en particular, a las lecturas fundacionalistas en la com-

preensión 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 pueden abordar con fecundidad preguntas y situaciones que, desde una lectura convencional, parecían caer por fuera del orden de pertinencia antropológica. (Uribe y Restrepo, 1997, p. 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. (Uribe y Restrepo, 1997, p. 11)

A pesar de las elaboraciones y contribuciones que esta transformación ha propiciado para la disciplina, no insinúan todavía 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 mantienen por fuera del análisis las condiciones de posibilidad epistémicas, sociales e institucionales, 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 se pregunta por lo que la constituye como conocimiento experto, en sus relaciones con la sociedad en su conjunto y su lugar en la constelación disciplinaria. Del otro, cómo opera la colonialidad en el 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. 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 a decir qué en cuáles temáticas. Como marcadores de esta autoridad, tenemos exámenes, grados, títulos e insignias diferenciadoras de todo tipo. (Chatterjee, 1997, p. 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 por las prácticas de autoridad y autorización, que han operado y han sido definidas en unas formaciones discursivas específicas, que a su vez han 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 sigue nutriendo.

Ahora bien, es precisamente en esta inflexión donde la colonialidad de la antropología emerge. La colonialidad instaaura una subalternización de los saberes y conocimientos que no responden al logocentrismo occidental, encarnado en la razón instrumental propia del conocimiento experto (Mignolo, 2005). De ahí que se pueda hablar de la “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 Michel Foucault apunta en la misma dirección.⁵ Con la antropología, sin embargo, 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’—, y como el cuestionamiento del etnocentrismo epistémico de las ‘sociedades occidentales’, que han deificado la ciencia como 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 antro-

⁵ Foucault entiende por saberes sometidos, de un lado los “[...] contenidos históricos que fueron sepultados o enmascarados dentro de coherencias funcionales o sistematizaciones formales [...] y, de 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, 1992, p. 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 debe su fuerza a la dureza que lo opone a todo lo que lo circunda)” (Foucault, 1992, 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 conocimiento teórico, meticuloso, erudito, exacto) y los saberes de la gente (saberes locales, singulares, descalificados por la jerarquía del conocimiento y de la ciencia) (Foucault, 1992, p. 22).

pología predominante en el mundo y en Colombia, 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,⁶ 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 realidad y 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 en el 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, p. 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, p. 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 a los 'antropólogos'. (1999, p. 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 *establishment* antropológico, al tiempo que subalternizan (cuando no silencian totalmente) otras (Krotz, 1993; Ribeiro y Escobar, 2006) .

BIBLIOGRAFÍA

Anderson, Benedict. (1991) [1983]. *Imagined communities*. London: Verso.
Asad, Talal. (1973). "Introduction". En Talal Asad (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter* (pp. 1-19). Atlantic Highlands: Humanities Press.

⁶ Al respecto, puede resultar ilustrativo el intenso debate, de mediados de los ochenta, a propósito de las políticas de representación antropológicas en el *establishment* antropológico estadounidense. Para un recuento y posicionamiento de la época con respecto a este debate, véase Marcus y Fisher (1986).

- Augé, Marc. (1996). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.
- Ben-Ari, Eyal. (1999). "Colonialism, anthropology and the politics of professionalisation". En 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: Porrúa.
- Chakrabarty, Dipesh. (2000). *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Chatterjee, Partha. (1997). *Our Modernity*. Dakar-Rotterdam: Codesria-Sephis.
- Correa, François. (1993). *Encrucijadas de Colombia Amerindia*. Bogotá: Ican, Colcultura.
- _____. (1987). *Introducción a la Colombia Amerindia*. Bogotá: Ican, Colcultura.
- Descola, Philipe y Gísli Pálson (eds.). (1996). "Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice". En Philipe Descola y Gísli 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*, 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. (1992) [1976]. *Genealogía del racismo*. Madrid: La Piqueta.
- Hall, Stuart. (1996). "When was 'The POSCOLONIAL'? Thinking at the limit". En Iain Chambers and Lidia Curti (eds.). *The Post-colonial Question* (pp. 242-260). London/New York: Routledge.
- Jimeno, Myriam. (2005). "La vocación crítica de la antropología en Latinoamérica". *Antípoda*, 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. (2003). "Cambiano las éticas y las políticas del conocimiento: lógica de la colonialidad y postcolonialidad imperial". *Tabula Rasa*, 3, 47-72.
- _____. (2000). "Border Thinking and the Colonial Difference". En *Local Histories / Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking* (pp. 49-90). New Jersey: Princeton University Press.

- 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, Aníbal. (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". En James Clifford y George Marcus (eds.). *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* (pp. 234-261). Berkeley: University of California.
- 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: Icanh.
- 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: Universidad Andina Simón Bolívar, Abya Yala.