

EN LA REALIDAD. HACIA METODOLOGÍAS DE INVESTIGACIÓN DESCOLONIALES¹

WITHIN REALITY. TOWARDS DE-COLONIAL RESEARCH METHODOLOGIES

NA REALIDADE. A CAMINHO DE METODOLOGIAS DE PESQUISA DESCOLONIAIS

JULIA SUÁREZ-KRABBE²
Roskilde Universitet, Dinamarca
jskrabbe@ruc.dk

Recibido: 26 de abril de 2011

Aceptado: 25 de mayo de 2011

Resumen:

Este artículo aborda el problema de la colonialidad en las metodologías antropológicas y esboza una propuesta de cómo superarlo. Critica la separación de saberes implícita en la práctica del trabajo de campo y las nociones de distancia crítica e integridad teórica de la investigadora. En su lugar, propone la *proximidad metodológica* y subraya la centralidad del reconocimiento de que los criterios de validación científicos están en el grado en que las ciencias sirven los fines de la liberación – fines que se fijan *en la realidad con* los sujetos con quienes trabajamos.

Palabras clave: metodologías, descolonización, proximidad metodológica, conocimientos, colaboración.

Abstract:

This paper addresses the issue of colonialism in anthropological methodologies, and sketches a proposal to transcend it. It criticizes the knowledge divide, implicit in fieldwork practice, as well as the concepts of researcher's critical distance and theoretical integrity. Instead, it puts forward the *methodological proximity* and underlines the significance of recognizing scientific validation criteria depend on the degree sciences serve the aims of liberation –goals that are fixed *in reality with* the individuals we are working with.

Key words: methodologies, de-colonization, methodological proximity, knowledges, collaboration.

Resumo:

Este artigo aborda o problema da colonialidade nas metodologias antropológicas e esboça uma proposta de como superá-lo. Questiona a separação de saberes implícita

¹ Este artículo es producto de la investigación realizada por la autora "At the Pace of Cassiopeia: Being, Non-being, Human Rights and Development", en la Universidad de Roskilde, Dinamarca, para su tesis de doctorado.

² MA en Estudios de Culturas Populares y Antropología, Universidad de Copenhague. PhD en Estudios Interculturales, Instituto de Cultura e Identidad, Universidad de Roskilde.



SOMBRAS
Fotografía de Martha Cabrera

na prática do trabalho de campo e as noções de distância crítica e integridade teórica da pesquisadora. Em troca disso, propõe uma *proximidade metodológica* e sublinha a centralidade do reconhecimento de que os critérios de validação científicos podem ser alcançados na medida em que as ciências sirvam aos fins de libertação □ fins que se fixam na realidade com os sujeitos com quem trabalhamos.

Palavras chave: metodologias, descolonização, proximidade metodológica, conhecimentos, colaboração.

Los antropólogos producen monólogos, no monografías.

Mamo Saúl Martínez

Hay un punto en el cual los métodos se reabsorben

Frantz Fanon

[La] decadencia disciplinaria [...] supone ontologizar la disciplina de uno—literalmente, colapsar «el mundo» dentro de la propia perspectiva disciplinaria.

Lewis Gordon

Introducción³

Este artículo trata sobre las dimensiones de la violencia represiva y la explotación, y del poder y la complicidad con el poder en el contexto de la academia. Como la antropología es una de las pocas disciplinas que ha considerado el problema del legado colonial, sus metodologías son el enfoque clave de la discusión que emprendo en este escrito. Me concentro en la violencia practicada a través del «trabajo de campo» y las discusiones en torno a la «evidencia». En la antropología, como en otras disciplinas, hay un «punto donde los métodos se reabsorben» (Fanon, 1973:11) y se incurre en «decadencia disciplinaria» (Gordon, 2006:36)⁴. Efectivamente, éste fenómeno señalado por Fanon y Gordon es el punto de

³ Partes de este artículo fueron presentadas en el coloquio «Quelles Universités et quels Universalismes demain en Europe? Un dialogue avec les Amériques» en París, junio 10-11 de 2010.

⁴ Todas las traducciones de Gordon del inglés, son propias.

partida del artículo. La reabsorción de los métodos y la decadencia disciplinaria ocurren en la medida en que los expertos no logramos superar la colonialidad en nuestras disciplinas – entre otras la misma disciplinariedad.

La antropología es el caso de central interés porque es una de las pocas disciplinas que se ha planteado el problema del legado colonial. Es más, en algunas de sus variaciones la antropología ha hecho contribuciones importantes para resolver el problema de la colonialidad. Volveré a esto más adelante en el artículo, donde discutiré la práctica antropológica a partir de sus supuestos metodológicos – efectivamente su importante componente de «trabajo de campo» en relación a

las nociones de «distancia crítica» e «integridad teórica». Arguyo, por otro lado, que en su recurrente afán de constituirse en una disciplina en sí, la antropología con frecuencia incurre en una continua afirmación de su legado colonial. Para superar estos problemas, es necesario indisciplinar la antropología:

Indisciplinar significa desatar las fronteras de las ciencias sociales que cercan la producción y distribución del conocimiento, y las «regiones ontológicas» de lo social, lo político y económico. Implica el reconocimiento de otras formas de conocimiento, particularmente los conocimientos locales producidos desde la diferencia colonial, y los entrecruces y flujos dialógicos que pueden ocurrir entre ellos y los conocimientos disciplinares. Además, propone romper con las tendencias modernistas de las ciencias sociales que dividen y distancian el sujeto y el objeto de conocimiento para, así, replantear la relación dialógica entre sujeto y estructura. (Castro-Gómez, Schivy, y Walsh, 2002: 13-14).

En otras palabras, hay una necesidad de autorizar las ciencias sociales y las humanidades en un proceso en el cual ellos mismos, así como, nuestras nociones de rigor y validez, son claramente determinadas desde un marco fundamentalmente diferente al euro legado y al logo céntrico gobernando ciencias

⁵ Entiendo por ciencias sociales y humanas dominantes aquellas que, como señalan Escobar y Restrepo en el caso de la antropología, “assume a single epistemic space within which anthropology functions as a real, albeit changing and contested, practice” (Restrepo y Escobar, 2005:100).

sociales y humanas dominantes⁵. En este contexto, discuto la propuesta de la antropóloga danesa Kirsten Hastrup con respecto al «problema de la evidencia» en la antropología, contrastándola con las propuestas del

filósofo Afrocaribeño Lewis Gordon, y los colombianos Orlando Fals Borda (sociólogo) y Luis Guillermo Vasco (antropólogo).

Una aclaración importante antes de entrar en el debate expuesto en lo anterior: escribo este artículo como académica colombiana trabajando en la academia danesa. Hay, entonces, una relación norte-sur inherente también a mis reflexiones y no sólo a los modos de pensamiento y prácticas de la antropología. He escogido dialogar con los investigadores anteriormente mencionados no porque sean daneses o colombianos en sí, sino porque representan posiciones muy distintas dentro del ámbito académico, posiciones que encontramos tanto en el norte como en el sur. No intento, entonces, obviar las grandes diferencias que hay entre los académicos del norte ni entre los académicos del sur. Efectivamente, no uso aquí «norte» y «sur» como referentes geográficos, sino como metáforas geo- y corpopolíticas. Esto quiere decir que no me centro en la localización física de los académicos en cuestión, sino en su localización epistémica (ver Maldonado-Torres, 2004, Mignolo, 2002). Kirsten Hastrup representa aquí una de las posiciones humanistas, tolerantes y vanguardistas de la antropología, que se autorepresenta

como habiendo superado los problemas de la colonialidad. La voz de Hastrup es una voz de autoridad dentro de la antropología, ya que en su trayectoria investigativa Hastrup ha conseguido un gran reconocimiento internacional. Del otro lado están Gordon, Fals-Borda y Vasco, entre los cuales sólo Fals-Borda puede decirse haber tenido un reconocimiento internacional similar al de Hastrup. Aunque son grandes pensadores, Gordon y Vasco permanecen en la periferia de las ciencias sociales y humanas – al menos visto desde Dinamarca. Entonces, mi interés es, por un lado, demostrar y fundamentar en el norte metafórico los aportes que académicos del sur han realizado hacia la descolonización de las ciencias sociales y humanas. Considero que el grado de descolonización de estos aportes es mucho más avanzado que otras aproximaciones conocidas y reconocidas en el norte⁶. Este es, en sí, un argumento político – y soy consciente

⁶ Entre ellas está la aproximación de *grounded theory*, la teoría Actor-Red y la corriente más bien marginal – al menos en Dinamarca – de *etnografía colaborativa*. No es el propósito de este artículo entrar a discutir con todas estas aproximaciones, pero sí quiero resaltar que pocas de ellas se plantean el problema de la colonialidad. Aquí me centro en una de las corrientes de la antropología que se considera a sí misma – no necesariamente descolonizada ya que tampoco se plantea el problema de la colonialidad – pero sí como habiendo superado el problema de la antropología como actor cómplice de la hegemonía, incluyendo la hegemonía colonial.

de que lo es más agudamente cuando es visto desde una perspectiva del norte – eso es parte de la discusión que daré en el artículo, sobre todo en cuanto a la noción del trabajo de campo, la objetividad, y los criterios de científicidad. Por otro lado, mi interés está en aportar a la descolonización del conocimiento a través de esta discusión de las metodologías – una descolonización que entre muchas

otras requiere también del abandono de la decadencia disciplinaria.

Para finalizar esta introducción vale la pena aclarar que este artículo es una versión adaptada del capítulo de metodología de mi tesis de doctorado (Suárez-Krabbe, 2011). Mi trabajo de doctorado busca discutir los derechos humanos y el desarrollo como localismos globalizados con, entre otros, los mamos de la Sierra Nevada de Santa Marta. El problema general que abordo en este artículo es básico, fundamental, y sigue siendo debatido en los espacios académicos y no académicos. Lewis Gordon lo plantea así:

La experiencia es algo único ofrecido por los miembros de los grupos culturales en estudio aquí. Conforme con los dictados de los enfoques epistemológicos de punto de vista [*standpoint*], se podría tomar la posición de que uno tiene un conocimiento limitado de cualquier grupo del que uno no es miembro. Esto conduce a dos aproximaciones. La primera es la aproximación no deseada, teniendo en cuenta nuestras preocupaciones anticoloniales: usar informantes (los miembros del grupo) y reconocer las propias limitaciones como persona ajena. La segunda, a menudo la aproximación deseable: Ser el informante y teórico estudiando el propio grupo (2006:33 – mi traducción).

Mi enfoque metodológico encaja parcialmente en esta segunda opción ofrecida por Gordon. Esto puede sonar paradójico, en cuanto ya he anunciado que mi trabajo es con los mamos de la Sierra Nevada de Santa Marta. Y lo es, trabajo *con* los mamos de la Sierra Nevada, pero no estudiándolos a ellos. Mi «objeto» de estudio es «mi propio grupo», que más adelante caracterizaré, de forma operacional, como una *élite transnacional*. En este aspecto, mi método difiere del propuesto por Gordon, ya que él se refiere a sujetos y grupos en el lado negativo de la racialización (33-35). Más bien, en mi trabajo analizo las configuraciones globales de poder (ver Mato, 2000). En específico, me centro en analizar unas de las expresiones más contundentes del poder de estas élites – los derechos humanos y el desarrollo como localismos globalizados (Santos, 2002)⁷. El soporte teórico de este análisis está, entre otras, en la asesoría

⁷ Al usar la caracterización de Santos de las diferentes formas de producción de globalización estoy dejando por sentado que los derechos humanos y el desarrollo hoy también son usados en contextos de globalizaciones «desde abajo» (Ver Santos, 2002).

de expertos que no pertenecen a estas élites (los mamos), y que, por lo tanto, ofrecen una perspectiva *otra* mediante la cual entender e interpretarlos (Mignolo, 2003, Sandoval, 2000). Entonces, estudio mi propio grupo, uso teorías formuladas

por miembros periféricos de las élites transnacionales (mi grupo), pero además me apoyo en teorías y análisis ajenos a mi grupo – las de los mamos. Esta forma de hacer ciencia encuentra recurrentes críticas dentro de la academia dominante y es, incluso, catalogada como no-ciencia (ver por ejemplo Johnson, 2007, comparar con Sommer, 2009). Por esta razón, el problema de cientificidad no es solamente un problema teórico, es también un problema metodológico. Esto significa que mi metodología, más que una lista sobre técnicas de recolección de datos, precisa de una discusión teórica, contextualizada y práctica.

El artículo está organizado de la siguiente forma: Empiezo con una crítica a aproximaciones antropológicas de la primera categoría de Gordon, es decir los que usan informantes y reconocen sus limitaciones. Aquí entra Hastrup en juego con su noción sobre el «imperativo ético narrativo». En cuanto estas aproximaciones con frecuencia obvian el contexto dentro del cual se mueven y sólo hablan de la importancia de *contextualizar* el objeto estudiado procedo contextualizando la antropología como práctica que pertenece ante todo a las élites transnacionales. El contexto es colonial, es un *apartheid* global, y es violento – es un contexto de crisis. Me centro especialmente en la violencia epistémica, ya que el reconocimiento de ésta es un paso fundamental para la fundamentación de mi método, que como lo he dicho se apoya en *otros* conocimientos. Arguyo con Fals-Borda y Vasco que el papel de las ciencias sociales y humanas en tiempos de crisis debe estar ligado a una *proximidad metodológica* y al reconocimiento de que los criterios de validación científicos están en el grado en que las ciencias sirven o no los fines de la liberación – fines que se fijan en movimiento dialéctico, inseparable de la realidad *con* los sujetos con quienes trabajamos.

Evidencia

Sabemos que gran parte de los debates en la antropología sobre su relación con el *otro* giran en torno a la cuestión del conocimiento, del conocimiento específicamente antropológico, y del estatus de este conocimiento antropológico frente al conocimiento del *otro*. En cierta medida la antropología ha sido una de las pocas disciplinas que ha tocado el tema de cómo otros conocimientos desestabilizan el conocimiento de el o la antropóloga⁸. Esta particularidad

⁸ Ver por ejemplo la presentación que Hastrup hace de una parte de estos debates (2004).

se debe a que la antropología tradicionalmente ha sido la única disciplina en la cual la interacción relativamente prolongada con un *otro* no occidental ha sido parte fundamental (ver Ben-Ari, 1999:391). Por eso, el trabajo de campo se considera parte constitutiva de la misma. En la antropología contemporánea, el trabajo de campo ya no es una práctica necesariamente situada en un lugar geográfico distante. Hoy es común ver «antropología en casa» – en la misma sociedad de la que proviene el o la antropóloga. Este hecho ha significado algunos cambios importantes dentro de la misma teoría antropológica y obviamente también en el mismo ámbito de la antropología, vista esta como una disciplina «transnacional», «internacional» o «mundial» (ver Ribeiro y Escobar, 2006). Lo que encuentro interesante en este contexto es que los debates en la antropología dominante continúan girando en torno a la cercanía o distancia de él o la antropóloga con respecto a los sujetos de estudio. Con esto, giran también en torno a preocupaciones sobre la integridad teórica y disciplinaria de la persona experta. Esto significa que los procesos de validación de la disciplina antropológica ocurren primordialmente dentro del mismo ámbito disciplinario – lo que Gordon denomina como la decadencia disciplinaria.

Un claro ejemplo de esta tendencia está en la forma como la antropóloga danesa, Kirsten Hastrup, trata del tema de la autoridad antropológica. Su preocupación está en cómo llegar a una concepción de «evidencia» antropológica que respete la misma disciplina y no esté anclada en concepciones positivistas sobre la naturaleza de la evidencia (Hastrup, 2004:458-459). El argumento central de Hastrup se refiere a que desde la antropología no podemos hablar de evidencia por fuera del campo interaccional dentro del cual se construye el conocimiento antropológico. Esto porque el conocimiento antropológico «emerge en un campo dialógico», lo cual hace de él algo relacional que, sin embargo, puede ser objetivado «a través de procesos de clasificación y articulación» (456). De acuerdo a Hastrup, este cambio en la concepción del conocimiento implica que lo que se considera «evidencia» surge en relación con un objeto de estudio que no tiene un estatus ontológico fijo (458). Pero ¿cómo puede hablarse de evidencia si se acepta que los «hechos» – a partir de los cuales surge la

⁹Todas las citas de Hastrup son mis traducciones del inglés.

«evidencia» – nunca son neutrales sino que están inscritos en campos valorativos? De acuerdo a Hastrup⁹;

En la antropología, las instancias a partir de las cuales se generaliza consisten en actos únicos (incluyendo los actos de habla), significados emergentes, y eventos únicos (en contraste con anteriores afirmaciones positivistas sobre estructuras empíricamente identificables), y es difícil ver cómo hechos sociales de este tipo pueden ser transformados en evidencia positiva. Las acciones y los eventos son reales, claro está, pero como «ejemplos» simplemente no son suficientes como evidencia de la comprensión antropológica de sus implicaciones – pasadas, presentes y futuras. «Añadir» no explica cómo o por qué se llevaron a cabo algunos actos particulares, ni siquiera porqué posiblemente tenían sentido tanto para el agente como para sus alrededores (459-460).

A partir de estas consideraciones, la idea de Hastrup es que la evidencia en la antropología se construye a partir de una transparencia epistemológica que consiste en develar los procesos mediante los cuales llegamos a nuestras conclusiones; en poner en relieve las formas en las que hacemos los enlaces entre una cosa y otra para sustentar un argumento o conclusión. Esto porque la evidencia en la antropología está determinada por la contingencia de los eventos y el carácter fragmentado del mundo (460) en situaciones específicas de interacción (465).

Como ya lo mencioné, Hastrup llega a sus ideas a partir de reflexiones que en su gran parte están ancladas en la práctica del trabajo de campo. Al respecto, Hastrup sostiene que, sin importar si el trabajo de campo ocurre «en casa» o no, un eje constitutivo del mismo – podría decirse que un método central – es la «*alienación deliberada* [de él o la antropóloga] del mundo que está en escrutinio con el fin de entenderlo como no puede entenderse a sí mismo» (468 – las cursivas son mías). Además;

Practicar antropología implica «usar» las comprensiones de otra gente para promover una comprensión antropológica que es mediada narrativamente. En la escritura, los antropólogos hacen conexiones y sortean las jerarquías de importancia que no pueden pasar por alto el conocimiento social local, aún si lo trascienden. La exigencia ética es «llegar a lo correcto», no en un sentido ontológico, sino siendo fieles al mundo bajo escrutinio y a las premisas epistemológicas de la antropología. Estar en lo correcto es un valor en sí mismo, un imperativo ético impuesto a la imaginación narrativa de las relaciones sociales e históricas - incluidas las relaciones causales. [...] Se encuentra apoyo para «llegar a lo correcto» en la medida en que los antropólogos están *en contacto* con la realidad - no estando fuera de

ella buscando evidencia - y [estar en lo correcto] se sostiene mediante una imaginación narrativa que infiere cómo las partes y las totalidades se construyen y cómo los actos individuales y las imágenes comunales son tanto precondiciones como desafíos mutuos. «Inferir» es configurar lo que, desde un inicio, es desafiante de configuraciones y hacer esto de manera respetuosa es reconocer la implicación mutua de la epistemología y la ética (469-470 – cursivas en el original).

Hastrup se inscribe dentro de una tendencia relativamente nueva dentro de la antropología en Dinamarca que intenta superar los problemas del relativismo cultural y la autoridad etnográfica mediante un existencialismo fenomenológico centrado en la narratividad. La estadía del antropólogo neozelandés, Michael D. Jackson, en el Departamento de Antropología de la Universidad de Copenhague entre 1999 y 2005 parece haber jugado un papel importante en este giro narrativo. Jugó también un papel importante en mi propia formación ya que, como estudiante de Jackson, mi tesis de maestría giró en torno a cuestiones sobre narratividad y violencia en Colombia. El «imperativo de la narratividad» (the narrative imperative) de Jackson implica que la narratividad juega un papel importante en nuestras vidas en cuanto es la forma que tenemos de obtener un sentido de control del mundo y en él (Jackson 2002:15). Hastrup lleva este imperativo un paso más allá arguyendo, como se refleja en la cita anterior, que el imperativo narrativo de la antropología es un imperativo ético que implica «alertar al mundo de la fuerza de lo cotidiano, mostrar el plusvalor del momento, y señalar lugares de resistencia en lo dado» (2004:469). Esta aproximación es útil en cuanto reconoce la diferencia, no sólo en formas de conocer, sino también con respecto a la experiencia vivida. Es importante también en la medida en la que permite ver los matices de la realidad – permite por ejemplo tomar en cuenta que aquellos a quienes consideramos ser víctimas *usan* narrativas sobre su estatus de víctimas con fines existenciales o políticos, por lo cual están actuando frente a su situación (Jackson, 2002, ver también Suárez-Krabbe, 2002). No obstante, el valor y los aportes de esta clase de perspectivas ocurren predominantemente *dentro* del mismo ámbito académico. Para ver esto con claridad, es necesario revisar esta aproximación también desde *otro* lado, el lado que se establece mediante el proceso de *identificación* que está implícito en presentaciones como la de Hastrup sobre un conocimiento específicamente antropológico.

Antropología y autoridad etnográfica

Las aproximaciones Jackson, así como las de Hastrup, operan sobre la premisa de que no toda experiencia es conocimiento. Por ejemplo, de acuerdo a Hastrup las discusiones en la antropología con respecto a qué es conocimiento y qué es creencia, «apuntan a un reconocimiento aún válido del hecho de que en la

vida humana siempre hay algo que *conocemos* y algo que simplemente *sentimos*» (2004:457). Esto puede ser cierto. Sin embargo, aquí permanece sin contestar la pregunta sobre la autoridad etnográfica: ¿quien determina, entonces, qué es experiencia y qué es conocimiento? ¿Cuales son los criterios de distinción, desde dónde se emiten, y qué intereses obedecen?

Al dejar estas preguntas sin responder, el texto de Hastrup separa lo académico de lo *otro*, justificando la necesidad de que él o la antropóloga mantenga una distancia crítica. Esta distancia crítica – implícita en la «*alienación deliberada* [de él o la antropóloga] del mundo que está en escrutinio con el fin de entenderlo como no puede entenderse a sí mismo» (468 – las cursivas son mías), se garantiza mediante la *integridad teórica* del antropólogo. A su vez, la integridad teórica surge dentro de la antropología misma, en una yuxtaposición implícita con un *otro* no antropólogo. De tal forma, incurre en decadencia disciplinaria, y constituye un proceso de identificación claramente basado en la antropología.

Adicionalmente, el argumento de Hastrup, al afirmar que hay una diferencia entre *saber* y *sentir*, se constituye en un ejercicio de violencia epistémica porque su criterio de diferenciación entre lo que es saber y lo que es «simplemente sentido» se establece *dentro* de la antropología y responde a sus intereses. De hecho, es también una premisa cartesiana que separa el conocimiento de la experiencia somática – y esta proposición cartesiana no es necesariamente válida entre la gente que estudia el o la antropóloga.

Al escoger esta aproximación, Hastrup también se descontextualiza a sí misma del mundo, construyendo sus argumentos sobre la base de la contingencia y fragmentación de lo cotidiano y delimitando el conocimiento antropológico a algo que surge en un campo dado de interacción. Efectivamente, el conocimiento antropológico surge en un campo de interacción. El problema es, sin embargo, en dónde se trazan las fronteras que definen el campo de interacción, distinguiendo lo relevante de lo irrelevante en la investigación científica. Adicionalmente, Hastrup no discute que su acentuación de lo contingente y lo fragmentado implica la atenuación de continuidad y del todo, y que esta elección inherentemente constituye una postura ética y política. Por postura política me refiero a que opera en contextos más amplios que el mero campo operacional que el campo en el cual fue pensado.

Mi intento aquí no es negar los aspectos contingentes y fragmentados del día a día. Sin embargo, observo que la perspectiva de Hastrup es problemática en cuanto a que conduce lo contingente y lo fragmentado a una posición extrema. Entre otras cosas, esta posición extrema invisibiliza los mecanismos de opresión y exclusión que operan global y localmente, dentro de los cuales la antropología también – pero no exclusivamente– opera. En cuanto los invisibilizan, son

también sus cómplices (Gordon, 2006). Con esto, quiero decir que la antropología ha sido incapaz de tratar la crisis de representación que la ha acechado como disciplina entre los años 1960 a 1980. El «control de fronteras» de la disciplina que hace Hastrup es un nuevo contrato para «representar» al *otro* en la imagen de disciplina. Quizás el aspecto más peligroso de ésta práctica tiene que ver con su reconocimiento abierto de los problemas coloniales de la antropología y la forma en la que se representa a sí misma como una disciplina que ya ha superado esos mismos problemas.

Como comenta el Mamo Saúl Martínez irónicamente al referirse a las monografías: «los antropólogos producen monólogos». En su crítica de los postmodernistas norteamericanos, Vasco argumenta, de manera similar, que esta aproximación no resuelve el problema de la autoridad etnográfica,

En la medida en que el descentramiento de la autoridad tiene lugar sólo en el texto y no en la realidad, únicamente aquí [en casa/sede] y no allá donde viven aquellos a quienes atañen tales saberes, por graciosa concesión del autor y no por un cambio real en las relaciones sociales, las cosas no se modifican en el fondo, realmente (Vasco, 2002: Vivir y escribir en antropología).

La antropología, en cuanto disciplina académica «internacional» o «transnacional» (Ribeiro y Escobar, 2006:17), no se puede desligar del mundo en el cual actúa y emerge continuamente – un mundo que no sólo está compuesto por las localidades específicas donde se lleva a cabo el trabajo de campo sino también un mundo caracterizado por la segregación global, en donde, de hecho, la antropología permanece en la zona del ser.

Contexto

Existen varias aproximaciones analíticas a las formas en las cuales la antropología y/o la institucionalidad académica se insertan en lógicas más amplias de poder y exclusión que efectivamente repercuten tanto en la práctica como en la teoría (Castro-Gómez, 2007; Ben-Ari, 1999; Restrepo, 2006). Con Castro-Gómez, mi acercamiento toma como punto de partida que la universidad, y con ella la antropología, están inscritas en la «estructura triangular de la colonialidad: la colonialidad del ser, la colonialidad del poder y la colonialidad del saber» (2007:79-80). Hacer una presentación exhaustiva de las formas en que esto ocurre está fuera del alcance de este documento. Aquí, sin embargo, quiero destacar que la estructura triangular de la colonialidad permite la existencia del *apartheid* global. Uso el término *apartheid* global para poner de relieve la colonialidad, y hacer hincapié en sus dimensiones de control de fronteras y vigilancia a las que volveré en breve.

Vistas desde la perspectiva de la colonialidad, son evidentes las formas en que la antropología trabaja en obediencia al *apartheid* global. Sin duda, el marco institucional de la antropología – la universidad – sigue siendo uno de los filtros centrales a través del cual los miembros potenciales de las élites transnacionales deben pasar. Aunque de maneras diferentes y ocupando posiciones jerárquicas diferentes, este es el caso tanto de las universidades del norte como las universidades del sur. Opero con una definición amplia de «élites transnacionales» que toma en cuenta que en estas mismas hay variadas diferencias de acceso a los bienes y recursos (tecnológicos, financieros, de información) y espacios de toma de decisiones. Vale la pena aclarar que, en coherencia con mi crítica a la aproximación de Hastrup que acentúa lo fragmentado y contingente, opero con esta definición de élites transnacionales para poner en relieve lo continuo y sistémico que debe ser tomado en cuenta cuando el interés está en trabajar en contra de las exclusiones y opresiones. Esto porque son las élites transnacionales las que cuentan con acceso al poder que permite participar en la definición de los términos sobre los cuales la sociedad global se organiza desde arriba (Avilés, 2008; Fotopoulos, 2002; Robinson, 2007; 2010). Mi definición de poder es afín a la de Gordon, que a su vez entremezcla las nociones de poder de Canetti, Foucault y Fanon de esta forma:

Todo el mundo tiene una esfera de influencia sobre su cuerpo y lo que él o ella puede sostener de inmediato. Esa esfera es la «fuerza». Otras personas, sin embargo, tienen una esfera de influencia que va mucho más allá de sus coordenadas espacio-temporales. Por lo tanto, podrían estar en un punto del mundo, mientras que influyen en las actividades de la gente en otro punto. Podrían haber muerto hace muchos años, condicionado aún [la vida de] mucha gente en el presente y el futuro. Podrían incluso estar dentro de la cabeza de uno. Esto es poder (2006:46 – mi traducción).

La ventaja de esta definición es que hablar del espacio de influencia pone en relieve que las diferencias en términos de «fuerza» también son importantes. La definición de poder de Gordon aplica no sólo al individuo, sino también a grupos – el alcance político de los diferentes grupos simplemente no es igual. Cuando hablo de élites transnacionales quiero poner en relieve que como grupo, del cual hace parte activa la academia, nosotros tenemos ese poder. Y más allá de eso, si continuamos denegando esta posición de poder, no vamos a llegar al punto en el que podemos trabajar en contra de la lógica que nos sostiene en él. Es decir que no vamos a poder reconocer las formas en las cuales trabajamos en complicidad con las estructuras que algunas de nosotras intentamos criticar. Con esto también dejo dicho que, dentro de estas élites, hay una minoría que trabaja desde dentro del grupo para minar esta posición de poder. Volveré a estas cuestiones en términos de metodología en la siguiente sección. Aquí precisaré algunas características relevantes en cuanto las élites transnacionales.

Las élites transnacionales definen y clasifican a las no-élites en términos de su posible aplicación comercial para el mercado global neoliberal (Escobar, 1995; Lander, 2008). Con la definición de poder de Gordon en mente, las principales organizaciones en las que se desempeñan los miembros de las élites transnacionales son institucionalidades igualmente transnacionales en carácter u alcance operacional tales como las Naciones Unidas, el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, la Comunidad Europea, las instituciones de desarrollo internacional o nacional, los canales masivos de comunicación, las corporaciones multinacionales, y la universidad. La universidad educa a la gran mayoría de los miembros de estas élites, y en muchos casos funciona en estrecha cooperación con esas otras instituciones mencionadas. En todas estas organizaciones, las expresiones del *apartheid* global son visibles: hay numerosas formas de control de fronteras, patrullaje, vigilancia y el cuidado de «relaciones públicas» que también ocurren en la interacción entre estas institucionalidades (Kohler, 1995; Dalby, 1998; ver también Ben-Ari, 1999). Al igual que con la universidad en general, en el caso de la antropología, el *control de fronteras* pasa por ejemplo a través de la definición de requisitos específicos que se adapten a la totalidad del proyecto de las élites transnacionales para proyectos de investigación en las convocatorias de financiación (Rossiter, 2010:4). Estrechamente relacionado con lo anterior, el *patrullaje* ocurre a través de los criterios establecidos dentro de la lógica logo- y eurocéntrica para determinar lo que es conocimiento científico y útil (incluyendo los llamados «conocimientos indígenas») y lo que no lo es, entre otros en el sistema de ranking de las universidades y revistas que privilegian «tradiciones del conocimiento occidentales y la hegemonía del inglés global» (Rossiter, 2010:6). La *vigilancia* sucede, por ejemplo, a través de requisitos al personal docente e investigador de publicar en revistas específicas, la mayoría de las cuales son gestionadas por patrulleros de frontera. Por último, el aspecto de las *relaciones públicas* - relacionado con el cuidado de la imagen de la disciplina hacia el exterior y el interior - está bien ilustrado por lo que Balibar ha denominado «racismo sin raza» (citado en Rossiter, 2010), y en la incorporación de la disidencia, es decir, la inclusión de «extraños», que preferiblemente son leales al proyecto colonial, o cuya disidencia de otro modo se tolera siempre y cuando no se considere como una grave amenaza para el *statu quo*.

No es sorprendente que estos mecanismos de patrullaje y control en su forma aguda actual han sido una realidad en las universidades de los países del sur por un período de tiempo más largo que en el norte. Además, las condiciones en el sur están enmarcadas por «el predominio del control financiero externo, el papel de los donantes de ayuda y los regímenes títeres» (Dalby, 1998:138). En el caso de la universidad en el sur, los regímenes títeres están constituidos por personal universitario que, a pesar de encontrarse físicamente en el sur, han practicado la «fuga espiritual de cerebros» (Fals-Borda, 1981:80) – es decir, personas que

son intelectualmente dependientes y no críticos de las prácticas excluyentes de los conocimientos que han adoptado desde el norte. Son intelectualmente colonizados (79). La financiación del norte – a menudo en forma de ayuda para el desarrollo – se ha destinado a la gestión de la investigación para que se ajuste a los intereses de las élites transnacionales. Las élites del sur a menudo han sido dóciles a esas prácticas coloniales, y más bien han apostado a ser incluidas en las élites transnacionales (Fals-Borda, 1981; cf. Escobar, 1995; Avilés, 2008).

La caracterización de Fals-Borda de la «fuga espiritual de cerebros» o el colonialismo intelectual – que sería parte de la colonialidad del saber – sirve para hacer hincapié en el hecho de que los filtros de la universidad están constituidos por la violencia epistémica, una violencia que permanece «oculta» debido al carácter logo- y eurocéntrico de la mayor parte del conocimiento producido y enseñado en las universidades de todo el mundo (Castro-Gómez, 2007; Lander, 2008). Significativamente, un argumento como el de Hastrup sobre el «imperativo ético narrativo» es un claro ejercicio de violencia epistémica. Esta violencia epistémica se ejemplifica en la premisa anteriormente mencionada de que «en la vida humana siempre hay algo que *conocemos* y algo que simplemente *sentimos*» (2004:457). Esta es de hecho una premisa cartesiana. Como lo mencioné antes, la violencia epistémica se refleja también en la idea de que no toda experiencia es reducible al conocimiento tan pronto una empieza a indagar sobre qué grupo determina qué experiencia es reducible a conocimientos y qué experiencia no lo es. Desde este punto de vista, esta idea es más bien una instancia de patrullaje. El argumento de Hastrup oblitera las formas en que la construcción del conocimiento y las prácticas coloniales han violado y tratado de exterminar otros saberes al insistir en la validez universal de sus propios criterios provinciales y en el «orden ‘natural’ del capital global» (Lander, 2008). Esto es, en efecto, un elemento constitutivo de la construcción del conocimiento occidental desde el siglo 16 (Dussel, 1995; Castro-Gómez, 2007). El hecho de que esta violencia epistémica continúa estando oculta dentro de la academia dominante significa, entre otras, que su propio carácter político es invisibilizado mediante la idea de la objetividad científica.

Realidad y objetividad

Obviamente, el trasfondo en las discusiones sobre metodología y sobre cómo abordarla se trata de cómo estudiar la realidad. Recordemos que para Hastrup la realidad es contingente, cambiante, fragmentada, continuamente recreada. Desde mi punto de vista, es una realidad cómoda, ya que, en sus fragmentaciones y contingencias, no interpela realmente a Hastrup. Muchos estudiosos y estudiosas del sur han señalado los efectos negativos de las metodologías sociales y humanas en términos de pensamiento crítico y acción transformadora (Gordon, 2006:19-22; Fanon, 1986; Tuhiwai-Smith, 1999; D’Amico Samuels, 1997; Vasco, 2002;

Fals-Borda, 1981; Sandoval, 2000). El punto que quiero establecer aquí es que efectivamente hay una realidad que puede ser estudiada y transformada. Los hechos sociales son efectivamente construcciones sociales que, como dice Gordon, sin embargo siguen siendo reales (2006:46). Efectivamente, hay evidencia de esto. No es evidencia producida dentro de un ámbito limitado de una u otra disciplina, sino en la generalidad, continuidad y sistemicidad de los hechos sociales. Si bien Hastrup acierta en que no podemos pretender que las ciencias sociales y humanas produzcan el mismo tipo de evidencia *exacta* sobre la realidad que producen las ciencias duras, su salto a la contingencia y fragmentación es un paso al otro extremo. Al respecto dice Gordon;

en las ciencias sociales y las humanidades la identificación de los fenómenos requiere trabajar con reglas cuyo objeto siempre afirma una excepción. El error es hacer la excepción la regla y la regla de la excepción. Es un hecho empírico que hay muchos aspectos de la vida social sobre el cual hacemos predicciones y evaluaciones bastante precisas, pero sería irresponsable afirmar que hacemos afirmaciones infalibles. Esos momentos generales no significan caer en el *esencialismo*, sino simplemente hacer descripciones que son comunicables por temática (2006:17 –resaltado de Gordon).

La contextualización que he hecho en la sección anterior sobre el *apartheid* global es una contextualización de una realidad empírica que pone en relieve que la sociedad global contemporánea es una sociedad en crisis. De acuerdo a Fals-Borda el papel de la sociología – y diría yo de las ciencias sociales y humanas – en tiempos de crisis debe estar ligado al reconocimiento de que:

son los hechos reales los que irán determinando si las interpretaciones e hipótesis sobre la crisis son correctas o no [...] la sociología en época de crisis no se justificaría sino como reveladora de los mecanismos que agudizan o mediatizan esa crisis (1981:34)

Los criterios de validación científicos son radicalmente distintos a los de Hastrup. En el contexto de las «ciencias de la liberación» – por operar con un nombre común para aproximaciones como la filosofía de la liberación, la sociología de la liberación, la pedagogía de la liberación, las aproximaciones descoloniales y chicanas, la filosofía Africana, la antropología de Vasco, etc. – éstos criterios están en la realidad. Más específicamente están en el grado en que sirven o no los fines de la liberación – fines que se fijan en movimiento dialéctico, inseparable de la realidad. Requieren, pues, metodologías de la cercanía o proximidad. Por ejemplo, los criterios que establece Fals-Borda, recogiendo el trabajo de varios sociólogos latinoamericanos, están apegados al reconocimiento de que la sociología (o antropología) es inherentemente política en cuanto opera en un contexto mundial y local más amplio que la mera interacción de la antropóloga

o socióloga en el campo. En el fondo, pues, no podemos pretender que hay una diferencia entre la sociología (o antropología) científica y el ensayo político (Fals-Borda, 1981:54). Continúa Fals-Borda su resumen:

la alternativa que se presenta a los sociólogos de hoy es si van a seguir preferentemente los marcos de referencia del equilibrio estructural y la acumulación fáctica de la rutina, con su tendencia a temas sin trascendencia y con las consecuencias políticas sabidas, o los del desequilibrio y el conflicto, que parecerían estar más a tono con nuestros tiempos críticos y de cuya aplicación también se esperarían, como antes, efectos tanto en lo político como en el enriquecimiento de la ciencia (54-55)

En palabras de un sociólogo más contemporáneo, Boaventura de Sousa Santos: o nos quedamos haciendo preguntas flojas, o empezamos a hacernos preguntas fuertes. Las preguntas fuertes implican abandonar la razón que piensa, construye y legitima lo criticable (2007). ¿Cuales son los criterios de científicidad que se pueden usar, entonces, en términos de ciencias sociales y humanas descolonizadoras? Resaltaré aquí los criterios recogidos por Fals-Borda porque continúan siendo vigentes. Esto se refleja en los ecos que tiene su aproximación con otras metodologías de liberación más contemporáneas, tales como la de Vasco.

El primer criterio se refiere al tipo de *compromiso* que tiene y ha tenido la investigadora con los diferentes grupos en la sociedad; «¿A quienes ha servido consciente o inconscientemente hasta ahora? ¿Cómo se reflejan en sus obras los intereses de clase, económicos, políticos o religiosos de los grupos a los que ha pertenecido?» (Fals-Borda, 1981:59) Vale la pena añadir aquí que es necesario también indagar en los intereses de, por lo menos, género y raza que se reflejan en sus obras. El segundo criterio que presenta Fals-Borda concierne la *objetividad* – aquí resignificada de una forma que abandona la lógica positivista de la cual se distancian también Hastrup y Gordon. De acuerdo al resumen de Fals-Borda, la objetividad debe medirse mediante preguntas como «¿Cuáles son los grupos que no temerían que se hiciese una estimación realista del estado de la sociedad y que, por lo mismo, brindarían su apoyo a la objetividad de la ciencia?» (59) Finalmente, un último criterio sería el del *ideal del servicio*;

Tomando en cuenta la tradición humanista de las ciencias sociales, ¿cuáles son los grupos, movimientos o partidos políticos que buscan servir realmente al conjunto de la sociedad, sin pensar en sí mismos sino en el beneficio real de las gentes marginadas que hasta ahora han sido víctimas de la historia y de las instituciones? ¿Cuáles son los grupos que, en cambio, se benefician de las contradicciones, inconsistencias e incongruencias reinantes? (59).

Obviamente, se trata de un ideal. La total ausencia de exclusiones es una utopía y debe funcionar, desde mi punto de vista, como un criterio ético permanente tal como lo expone Dussel en su obra (ver Dussel, 1996). Es aquí importante poner claro que mi trabajo no se mueve en «la tradición humanista de las ciencias sociales» a la cual parece referirse Fals-Borda. De lo contrario, en cuanto la tradición humanista dominante ha sido parte de la formulación de lo humano, una formulación que ha implicado la deshumanización de otros – el racismo – mi trabajo es antihumanista. Por otro lado, si por humanismo entendemos una «búsqueda de lo humano después del Hombre» (Wynter, 2007), mi trabajo es humanista.

Proximidad

Los criterios que presenta Fals-Borda requieren de un punto de partida metodológico de la proximidad y el compromiso con el excluido. Estos criterios también son recurrentes en el trabajo de Vasco (2002, 2007). De acuerdo a Vasco, en Colombia las preguntas sobre el papel del antropólogo y sobre cómo estudiar la realidad para transformarla surgieron en la antropología a principios de los años 1970 con el surgimiento y avance de la organización y lucha indígenas (2002, Replanteamiento del trabajo de campo). Es decir que hay una directa correlación entre las luchas indígenas del país y el replanteamiento de la antropología: «Y esas relaciones de solidaridad dieron la base para crear nuevas maneras de trabajo, de investigación, pues *era necesario conocer* para que los esfuerzos de nuestra solidaridad fueran eficaces» (Descolonización y etnografía, mi resaltado). El replanteamiento del quehacer como etnógrafos no surge en la escritura sino en el terreno. Esto es a la inversa de muchas de las tendencias que tenemos en la antropología dominante desde Clifford y su cuestionamiento de la autoridad etnográfica (1983) hasta Hastrup con sus preocupaciones sobre la evidencia (2004). Este replanteamiento significó que, para los «científicos de la liberación» el publicar por publicar en el ámbito académico perdió su centralidad. Publicar surgió más bien como necesidad para cumplir algunos de los propósitos del trabajo/lucha (Vasco, 2002, Replanteamiento de la relación con los indios). Escribir, pues, no tiene sentido si no va validado por los procesos de transformación. Un eje importante de las discusiones de Vasco acerca de la metodología y en general el quehacer antropológico está sintetizado en su reconocimiento de la necesidad de conocer resaltada arriba. En mi opinión, conocer en el sentido de Vasco implica lo que Santos ha denominado «desaprender para reaprender» (Hernando-Llorens *et al.*, 2009), en nuestro caso desaprender nuestras propias teorías e ideas de cientificidad para, sobre la marcha, ir generando nuevas con los sujetos con quienes se trabaja. Implica pues también reconocer la teoría y las visiones de la gente con quien se trabaja, e ir, en compañía con ellos, aprendiéndolas y adaptándolas al quehacer científico y viceversa.

En cuanto al proceso de escritura académico, sabemos que parte importante de éste – y del quehacer académico en general – es la discusión continua con los colegas y otros expertos. En muchas instancias, estas discusiones forman el trabajo tanto como el tema o problema que una está investigando y con frecuencia influyen mucho más en nuestro desempeño que los sujetos estudiados. Sin embargo, en las elaboraciones metodológicas, sobre todo en la antropología, esta parte sustancial del trabajo se minimiza y se da, más bien, prioridad a aquello que ha sucedido en el «campo». Desde mi punto de vista la prioridad que se le otorga a la descripción de las interrelaciones en el campo va ligada a devolver a quien escribe el poder de definir. La línea divisoria entre saberes, esa línea que también afirma Hastrup, implica que la investigación normalmente se divide de acuerdo a estos – el saber antropológico y el saber de los *otros* investigados. Por lo tanto, el trabajo de campo se refiere a un período o períodos específicos de investigación donde la investigadora se sumerge en el mundo del *otro*. Como D’Amico-Samuels ha señalado,

Para los pueblos del Tercer Mundo es muy costosa la ilusión de la separación entre los sitios de campo de la antropología, donde se recogen los datos y se tienen experiencias emocionales, y el resto del mundo, donde se toman las decisiones, se interpretan los datos, se escriben las etnografías y se perpetúan los estereotipos racistas. [...] Si la antropología va a ser descolonizada debe empezar por situarse a sí misma, sus practicantes y los temas de sus investigaciones dentro del mismo espacio y tiempo planetario en relación con las mismas jerarquías políticas, económicas y culturales mundiales (1997:68-69-mi traducción).

Con la proximidad metodológica¹⁰ la distinción entre el trabajo de campo y el resto de nuestras vidas resulta ser obsoleta, y los resultados de investigación

¹⁰ Proximidad entendida en su sentido Dusseliano. Dussel utiliza el término *proxemia* para distinguir de la proximidad. *Proxemia* implica «aproximarse a algo, llegar junto a ella para tomarla, comprarla, venderla, usarla. Aproximarse a las cosas lo denominaremos la *proxemia*». En cambio, proximidad es «aproximarnos en la fraternidad, acortar distancia hacia alguien que puede esperarnos o rechazarnos, darnos la mano o herirnos, besarnos o asesinarlos» (1996:30).

reflejan entonces un estado en una lucha específica (D’Amico-Samuels, 1997). De esta manera, ya no tenemos monopolio del privilegio de la última palabra – el poder de definición, de ser quienes ponemos los puntos sobre las *íes* y los puntos finales acerca de la realidad. En mi caso el texto – mi tesis de doctorado – refleja un proceso

de aprendizaje y discusión, donde los *mamos* han jugado un papel importante en el sentido de que se tomaron y se siguen tomando el tiempo de contestar preguntas, asumir debates, ilustrar sus posiciones con ejemplos, y brindarme las herramientas necesarias para que yo pueda trabajar bien. Sin embargo, es un proceso de aprendizaje donde no sólo la teoría de los *mamos* ha jugado un papel importante – mis colegas, asesores académicos, teóricos descoloniales, feministas de color, etc. también están presentes.

Conclusiones

Para ir acercándonos, pues, a la descolonización de las ciencias sociales y humanas y promover su papel descolonizante en el mundo, es necesario abandonar los enfoques que nos encierran en el punto donde los métodos se reabsorben y caemos en la decadencia disciplinaria. El mundo es mucho más amplio que nuestras disciplinas, y nuestras disciplinas actúan en el mundo. Actualmente, el mundo está lleno de exclusiones y violencias que simplemente no son aceptables. No actuar es, como ha mostrado Hannah Arendt, también actuar – en este caso es hacerse cómplice de la continua alimentación y fortalecimiento de la estructura triangular de la colonialidad. Es por esta razón también que una mera transdisciplinización de las ciencias no es suficiente. Es necesario repensarse y replantearse las ciencias y su quehacer en el mundo desde una perspectiva que las tome en cuenta como lo que son: actores activos. Los principios que guían mi propio trabajo y su elemento de validación son, entonces, coherentes con los de las que aquí denominé «las ciencias de la liberación» – un compromiso ético y político con los excluidos (Dussel, 1996). La metodología que he defendido aquí es una metodología de la proximidad y el objetivo de mi trabajo no es producir una monografía, es contribuir a la descolonización del conocimiento.

Al recurrir a Fals Borda y Vasco he enfatizado que no es posible emplear un método de investigación determinado a priori. En cierto sentido, esto no se aleja demasiado de algunas de las aproximaciones a la metodología antropológica dominante. Incluso, hay muchas aproximaciones a la metodología que hablan del gran componente de improvisación no sólo en el campo, sino también en la generación de teorías, y de la forma cómo la investigadora debe ser flexible frente a los cambios que el campo en sí pueda implicar. Sin embargo, estas aproximaciones con frecuencia son defendidas dentro de un marco similar al que usa Hastrup, donde la preocupación con la distancia crítica y la integridad teórica de la investigadora sigue estando ligada a una noción de la ciencia (antropológica) como una esfera enclaustrada.

Si bien la antropología y las ciencias sociales y humanas están inmersas en el mundo y actúan en él, es necesario tomar en cuenta que la crisis mundial contemporánea ocurre en diferentes maneras en los diferentes lugares. Esta complejidad requiere una flexibilidad metodológica que no sigue pautas específicas de acción sino, como lo mencioné, un principio *ético* de descolonización. Por esta razón en Dinamarca, por ejemplo, el esfuerzo descolonizador ahora debe preocuparse por traer a la luz lo que se ha invisibilizado, por continuar demostrando las formas en las cuales ocurre esta invisibilización, por demostrar que la idea occidental de la objetividad es una ilusión, que el logo- y el eurocentrismo no han sido superados y que la fuerte conexión de Dinamarca con las élites transnacionales efectivamente contribuye en el mantenimiento del *apartheid* global. En este contexto, necesitamos

más mapeos de las articulaciones del poder mundial, con el fin de conocerlos para posibilitar su desmantelamiento. Que la crisis es global y compleja significa que estos procesos de desmantelamiento sólo se pueden producir en cooperación – cooperación entre las periferias dentro de las élites transnacionales en estrecha colaboración con los movimientos sociales y étnicos. Estas enormes tareas de colaboración sólo pueden ocurrir andando, como lo expresa Vasco (2002). Andar implica hacer preguntas, discutir y aprender a lo largo del camino.

Bibliografía

Avilés, William. 2008. “US Intervention in Colombia: The Role of Transnational Relations”. *Bulletin of Latin American Research*, 27(3): 410–429.

Ben-Ari, Eyal. 1999. “Colonialism, Anthropology and the Politics of Professionalisation”, en: Van Bremen, Jan y Akitoshi Shimizu (eds.) *Anthropology and Colonialism in Asia and Oceania*. 382–409. Hong Kong: Curzon.

Castro-Gómez, Santiago. 2007. «Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes» en: Grosfoguel y Castro-Gómez (eds.): *Educación superior, interculturalidad y descolonización*. La Paz: PIEB.

D’Amico-Samuels, Deborah. 1997. “Undoing Fieldwork: Personal, Political, Theoretical and Methodological Implications”, en Harrison, Faye (ed.): *Decolonizing Anthropology. Moving Further toward an Anthropology for Liberation*, 68-87. Arlington: Association of Black Anthropologists; American Anthropological Association.

Dalby, Simon. 1998. “Globalization or global apartheid? Boundaries and knowledge in postmodern times”. *Geopolitics* 3(1): 132 – 150.

Dussel, Enrique. 1995. *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Biblioteca Indígena.

Dussel, Enrique. 1996 [1977]. *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.

Escobar, Arturo. 1996. *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Grupo editorial Norma.

Fals Borda, Orlando. 1981 [1970]. *Ciencia propia y colonialismo intelectual*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.

Fanon, Frantz. 1973. *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Abraxas.

Fotopoulos, Takis. 2002. *The Global War of the Transnational Elite*. Descargado desde http://www.inclusivedemocracy.org/dn/vol8/takis_globalwar.htm en julio de 2010.

Gordon, Lewis. 2006. “African-American Philosophy, Race, and the Geography of Reason”, en: Lewis R. Gordon and Jane Anna Gordon (eds), *Not Only the Master’s Tools: African-American Studies in Theory and Practice*. 3-50. Boulder - London: Paradigm.

- Hastrup, Kirsten. 2004. "Getting it right. Knowledge and Evidence in Anthropology". *Anthropological Theory*. (4): 455-472.
- Hernando-Llorens, Belén, et al. 2009. Entrevista a Boaventura de Sousa Santos. *Pterodáctilo* 6. <http://pterodactilo.com/numero6/?p=422>
- Jackson, Michael. 2002. *The Politics of Storytelling. Violence, Transgression and Intersubjectivity*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press.
- Kohler, Gernot.1995. "The Three Meanings of Global Apartheid: Empirical, Normative, Existential". *Alternatives: Social Transformation and Humane Governance* 20/3 (1995). 403-13.
- Johnson, David E. 2007. "How (Not) to Do Latin American Studies". *South Atlantic Quarterly*, 106(1): 1-19.
- Lander, Edgardo. 2008. "Eurocentrism, Modern Knowledges and the 'Natural' Order of Global Capital". *Kult*, 6: 39-64.
- Maldonado-Torres, Nelson. 2004. *The Topology of Being and the Geopolitics of Knowledge: Modernity, Empire, Coloniality*. Disponible en www.afyl.org
- Mato, Daniel. 2000. "Not 'Studying the Subaltern', but Studying with 'Subaltern' Social Groups, or, at Least, Studying the Hegemonic Articulations of Power". *Nepantla: Views from South* 1 (3): 479-502.
- Mignolo, Walter. 2002). "The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference". *The South Atlantic Quarterly*. 101(1): 57-96.
- Mignolo, Walter. 2003. *Historias locales/ diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Restrepo, Eduardo y Arturo Escobar. 2005. "Other Anthropologies and Anthropology Otherwise'. Steps to a World Anthropologies Framework". *Critique of Anthropology* 25(2): 99-129.
- Restrepo, Eduardo. 2006. «Diferencia, hegemonía y disciplinación en antropología». *Universitas Humanística* 62: 43-70.
- Ribeiro, Gustavo Lins y Arturo Escobar. 2006. «Las antropologías del mundo. Transformaciones de la disciplina a través de los sistemas de poder». *Universitas Humanística* 61: 15-49.
- Robinson, William. 2007. *Una teoría sobre el capitalismo global: Producción, clases y estado en un mundo transnacional*. Bogotá: Producciones desde abajo.
- Robinson, William. 2010. *Global Capitalism Theory and the Emergence of Transnational Elites*. Descargado desde <http://escholarship.org/uc/item/44d402xv> en julio de 2010
- Rossiter, Ned. 2010. "The informational university, the uneven distribution of expertise and the racialization of labour". *Edu Factory Web Journal*, 0: 62-73
- Sandoval, Chela. 2000. *Methodology of the Oppressed*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Santos, Boaventura de Sousa. 2002. "The Processes of Globalisation". *Revista Crítica de Ciências Sociais and Eurozine*. 1-48.

Santos, Boaventura de Sousa. 2007. "Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges". *Revista Crítica de Ciências Sociais and Eurozine*. 1-35.

Sommer, Doris (2009). "Afterword: Human Rights and Responsibilities". *Human Rights in Latin American and Iberian Cultures. Hispanic Issues On Line* 5(1): 137-144.

Suárez-Krabbe, Julia. 2002. *Violence Told. The Politics of Narrativity on Violence in Colombia*. Tesis de maestría, Universidad de Copenhague. Manuscrito sin publicar

Suárez-Krabbe, Julia. 2011. *At the Pace of Cassiopeia. Being, Nonbeing, Human Rights and Development*. Tesis de doctorado. Departamento de Cultura e Identidad. Universidad de Roskilde. Manuscrito sin publicar

Tuhiwai-Smith, Linda. 1999. *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. London: Zed Books.

Vasco, Luis Guillermo. 2002: *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Vasco, Luis Guillermo. 2007. «Así es mi método en etnografía». *Tabula Rasa* 6: 19-52.

Wynter, Sylvia. 2007. "Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation—An Argument". *New Centennial Review* 3(3) 257-337.