



Antípoda. Revista de Antropología y
Arqueología

ISSN: 1900-5407

antipoda@uniandes.edu.co

Universidad de Los Andes
Colombia

Londoño, Wilhelm

Tres momentos de la escritura antropológica en Colombia: notas para una discusión
Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología, núm. 16, enero-junio, 2013, pp. 181-211

Universidad de Los Andes

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81427459009>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

TRES MOMENTOS DE LA ESCRITURA ANTROPOLÓGICA EN COLOMBIA: NOTAS PARA UNA DISCUSIÓN*

WILHELM LONDOÑO**

wlondonodiaz@gmail.com

Universidad del Magdalena

RESUMEN En este artículo quiero mostrar tres momentos de la escritura antropológica en Colombia. El primero estaría caracterizado por la narración de la experiencia antropológica como un viaje al centro del salvajismo. Se denomina a este período antropología de la experiencia colonial. El segundo período estaría caracterizado por una subversión de las normas de enunciación de la antropología de la experiencia colonial; se nota en las obras del período de la subversión, una narración de la experiencia etnográfica como lucha y acompañamiento a comunidades locales. Finalmente, está el período “más allá de la antropología”. En él se cuestiona la idea misma del viaje y de la sociedad, produciendo obras en las que es difícil reconocer diferencias entre la antropología y otros campos disciplinarios. Para describir estos periodos se toman autores representativos de cada uno de ellos; dicha demarcación no supone una ontología histórica de la cual se tomaran muestras, sino una forma de visualizar tendencias conceptuales y políticas en la antropología en Colombia, que fluctúan sin una necesaria determinación temporal.

PALABRAS CLAVE:

Escritura, viaje, etnografía, colonialismo, literatura.

DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/antipoda16.2013.09>

* Este texto es producto del componente de investigación de la cátedra “Visiones del colonialismo en antropología, cine y literatura”, impartida por Wilhelm Londoño en la Universidad del Magdalena en los períodos académicos 2011-II, 2012-I y II.

** Doctor en Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Catamarca, Argentina.

THREE MOMENTS OF ANTHROPOLOGICAL WRITING IN COLOMBIA: NOTES FOR A DISCUSSION

ABSTRACT In this article I want to show three stages of anthropological writing in Colombia. The first could be characterized as a narrative of the anthropological experience in terms of a journey to the “center of savagery.” This period is called “anthropology of the colonial experience”. The second period could be characterized as one that challenges the rules of enunciation of the anthropology of colonial experience. In this period it is possible to see that the ethnographic narrative is produced through the experience with local communities’ political struggles. Finally the third stage, “beyond anthropology”, is one when anthropological backgrounds are questioned and where it is difficult to establish differences between anthropology and other disciplines. These periods are described reviewing the work of representative authors. This demarcation is not a historical ontology from where samples are taken but it’s a way to visualize the conceptual and political trends of anthropology in Colombia, which fluctuate between the three possibilities without a necessary temporal determination.

KEY WORDS:

Writing, journey, ethnography, colonialism, literature.

TRÊS MOMENTOS DA ESCRITURA ANTROPOLÓGICA NA COLÔMBIA: NOTAS PARA UMA DISCUSSÃO

RESUMO Neste artigo pretende-se mostrar três momentos da escritura antropológica na Colômbia. O primeiro estaria caracterizado pela narração da experiência antropológica como uma viagem ao centro do selvagismo. Denomina-se a este período antropologia da experiência colonial. O segundo período estaria caracterizado por uma subversão das normas de enunciação da antropologia da experiência colonial; nota-se nas obras do período da subversão, uma narração da experiência etnográfica como luta e acompanhamento a comunidades locais. Finalmente, está o período “mais além da antropologia”. Nele se questiona a ideia em si da viagem e da sociedade, produzindo obras nas quais é difícil reconhecer diferenças entre a antropologia e outros campos disciplinares. Para descrever estes períodos, tomam-se autores representativos de cada um deles; essa demarcação não supõe uma ontologia histórica da qual se tomarão mostras, mas sim uma forma de visualizar tendências conceituais e políticas na antropologia na Colômbia, que flutuam sem uma necessária determinação temporal.

PALABRAS CHAVE:

Escritura, viagem, etnografia, colonialismo, literatura.

TRES MOMENTOS DE LA ESCRITURA ANTROPOLÓGICA EN COLOMBIA: NOTAS PARA UNA DISCUSIÓN

WILHELM LONDOÑO

INTRODUCCIÓN

LOS EJERCICIOS REVISIONISTAS RESULTAN ciertamente pretenciosos, pero son útiles para propósitos educativos y, además, ayudan a cartografiar grandes tendencias, cuyos mapas alimentan las discusiones de la filosofía de la ciencia y del análisis discursivo. Una determinación de este tipo de ejercicios sugiere el establecimiento de demarcaciones, arbitrarias como toda delimitación, que permiten describir la interacción que se da entre la adopción de grandes marcos conceptuales y la generación de narraciones etnográficas. No sobra decir, como ya se ha señalado desde la hermenéutica, que en toda representación etnográfica hay una proyección del mundo. En ese sentido, toda descripción etnográfica es una enunciación moral.

En este texto se proponen tres períodos que son a su vez tres posibilidades de encarar las enunciaciones etnográficas que se hacen en un campo tan dinámico como el de la antropología en Colombia. Ello no quiere decir que esa fragmentación deba tenerse en cuenta sólo porque es la única propuesta; todo lo contrario, existen varias más (Caviedes, 2004 y 2007; Echeverry, 1997; Gnecco, 2008; Pineda Camacho, 2008; Pineda Giraldo, 1999), pero todas coinciden en comprender el desarrollo de la academia antropológica nacional teniendo en cuenta las agendas fundacionales, las contestaciones a esta agenda y los desarrollos contemporáneos y sus intentos de descentramiento disciplinario y político.

Dentro de este inventario, sin duda alguna, debe discutirse la producción etnográfica hecha desde el *loci* de enunciación eurocéntrico (Mignolo, 2005). Infinidad de extranjeros visitaron Colombia desde inicios del siglo XX, representando su experiencia como un viaje a las antípodas de la civilización; finalmente la visita al trópico era también un viaje temporal¹. No en balde, Gustaf

1 Johannes Fabian (1983) denominó a esta característica de la representación etnográfica "alocronismo". Según Fabian, el alocronismo permitía configurar la experiencia con el otro distinguiendo dos tiempos: el físico, que escenificaba el contacto del etnógrafo con el otro, y el tiempo cultural, en el cual el encuentro etnográfico era un encuentro con el pasado. Dado que el otro era automáticamente preterizado, de alguna manera ya estaba construido; a ese fenómeno Michel-Rolph Trouillot lo denomina "el nicho del salvaje" (Trouillot, 2011).

Bolinder, cuando se refirió a su viaje por el territorio chimila, en 1915, nominó al espacio como “selva virgen” (Bolinder, [1916] 2010). Se asume que ese distanciamiento, muy bien discutido por Renato Rosaldo (1991), es producto de la configuración geopolítica del colonialismo². Esto supone pensar que esas narraciones están atadas al colonialismo, entendido éste no como una acción sólo racional de generación de colonias, sino como una forma de expresión simbólica y configuración de subjetividades y espacialidades. Es lo que Walter Mignolo supone denominar colonialidad, entendida como la lógica cultural del colonialismo (Mignolo, 2005). En estos términos, la colonialidad supone una forma de experiencia del colonialismo.

Sobre este período se propone analizar un texto raro de la antropología colombiana, en el cual los esposos Gerardo Reichel-Dolmatoff y Alicia Dussán³ narran, no sobre una comunidad etnográfica o una cultura arqueológica, sino sobre su experiencia de viaje, que coincidió con el recorrido de un líder mesiánico por las aguas dulces de la región del Pacífico, en la década de 1960. Hay que señalar que ese texto no se escoge porque haya sido producido por un autor específico, sino porque reproduce claramente las formas del pensamiento antropológico clásico, en el cual la distancia con el otro era rígidamente sostenida en todas las etapas de la investigación etnográfica⁴. Igualmente, el texto en mención se prefirió de otros por cuanto es una descripción de viaje, a la selva del Pacífico colombiano, región que ha sido epicentro de una revitalizada producción antropológica en la que las distancias entre el representado y el representante se han tratado de reducir al mínimo. Queda la tentación de sugerir que este tránsito es el que define el pensamiento antropológico nacional, si se permitiera usar esa expresión.

El segundo período estaría caracterizado por un direccionamiento epistemológico y político, que supone que el trabajo antropológico no debería basarse en la dicotomía entre representador y representado, sino en un

2 Una aclaración que resulta pertinente hacer es que en este texto no se concibe la escritura de los documentos etnográficos como una mera representación de la realidad; no se quiere reducir la discusión sobre el colonialismo en la antropología colombiana a un problema de escritura y representación. En este sentido, la escritura etnográfica que se menciona debe verse oscilando con prácticas no verbales que en algunos casos se estructuran abiertamente en oposición al colonialismo y sus versiones actuales. Sin embargo, sobre esas prácticas, por cuestiones de espacio, no se discute acá. Con ello se excusa a esta reflexión de la marca que Cristóbal Gnecco encontró en la “antropología norteamericana de la década de 1980 que pretendió deshacerse del colonialismo localizándolo en el texto” (Gnecco, 2011: 13).

3 Por propósitos prácticos, de ahora en adelante denominaré a esta pareja “los Reichel”.

4 Se debe hacer alusión acá a la obra de Rogerio Velásquez, nativo del Chocó, quien en las décadas de 1950 y 1960 escribió textos etnográficos sobre la cultura de esa región. Sin embargo, la obra de Velásquez ha sido ciertamente desconocida, lo cual podría relacionarse con el hecho de escribir desde la periferia. Esta situación se ha querido revertir con una reciente publicación de algunos de sus ensayos (cf. Velásquez, 2010).

trabajo de enunciación conjunta. Hace algunos años Mauricio Caviedes (2007) denominó a estas antropologías “Apócrifas”, lo que ilustra sobre la dificultad de su caracterización⁵. Sobre este período se sugiere una revisión a la obra de Luis Guillermo Vasco. Aquí, igualmente, no se hace el análisis de un hombre, sino de una enunciación que representa la situación social de la investigación. Un rasgo importante de esta antropología, es que no cuestiona que la antropología deba centrarse en la discusión de un otro; lo que intenta es decir con el otro, y no sobre el otro.

Finalmente, el tercer período se caracterizaría por narraciones etnográficas que intentan ir más allá de la antropología. Cuando se hace un recorrido disciplinario en el último tercio del siglo XX en Colombia, se puede apreciar la emergencia de preguntas que indagan sobre la naturaleza de los tradicionales objetos de investigación; con ello no sólo se dinamitan las sedimentaciones conceptuales básicas como cultura y sociedad, sino que se proponen herramientas de análisis inusitadas que privilegian el estudio de fenómenos como las dimensiones culturales de la globalización, la generación de redes, las dinámicas de los movimientos sociales, por ejemplo.

PRIMER PERÍODO

Etnografía y la experiencia colonial:

un viaje al Pacífico de los esposos Reichel

En enero de 1960 Alicia Dussán y Gerardo Reichel-Dolmatoff se encontraban en el Chocó biogeográfico haciendo un reconocimiento de lo que constituía el objeto de su investigación: los grupos indígenas en el pasado y en el presente. Producto de estas investigaciones emergieron publicaciones que tenían como objetivo ampliar el conocimiento de los “indios del Chocó” (Reichel, 1962a), como también de las “secuencias culturales” arqueológicas en la Costa Pacífica colombiana (Reichel, 1962b).

Ya que los Reichel se habían dado a la tarea de hacer un inventario de los bienes antropológicos aún existentes del país (sitios arqueológicos y comunidades indígenas), en la década de 1960 se propusieron recolectar datos en el Chocó. En la representación del viaje, los Reichel adoptan la mirada de un supuesto forastero que reconoce la región. Según los Reichel:

Para el común forastero el Chocó constituye un verdadero infierno verde, por la selva, los manglares, el clima lluvioso y sus peligros materiales que se exageran por lo general. En cambio para el negro y el indio chocoanos la lluvia y la

5 Otras importantes periodizaciones pueden encontrarse en los trabajos de Roberto Pineda Camacho (2008), Roberto Pineda Giraldo (1999), Marcela Echeverry (1997), Carlos Barragán (2000) y Héctor García (2008).

vegetación regional son vistas con naturalidad y en sus conversaciones diarias no se oyen casi nunca quejas sobre las condiciones que les ofrece su medio ambiente natural. (Reichel y Dussán, 2009: 261)

Como lo notan los Reichel, la mirada del forastero produce una representación diferente a la local. En la organización del texto, sorprende cómo llaman la atención sobre el hecho de que las condiciones locales no son vistas por los indígenas y afrodescendientes con aversión, sino, por el contrario, con naturalidad. Para el “otro”, la naturaleza es natural, y ello es motivo de sorpresa para el viajero. Concomitante con esa apreciación, se desprende el hecho de que la mirada del forastero está condicionada a no reconocer en la naturaleza su naturalidad, lo que finalmente termina produciendo una valoración de la selva como incivilizada, sucia, enferma, abyecta, “un verdadero infierno verde”⁶.

Además del contraste entre la mirada del forastero y la del local, les preocupa que las poblaciones indígenas y afrodescendientes están bastante inquietas por el arribo de “El Hermanito”, un líder mesiánico que se paseaba por las riberas del San Juan en la década de 1960. Sobre el estado de inquietud general dicen los Reichel:

Saliendo de Buenaventura los primeros días de enero de 1960, entramos a la desembocadura del río San Juan y nos demoramos algunas semanas en la zona deltaica, antes de subir el curso del río. Ya pronto, después de haber establecido los primeros contactos con los negros e indios de las riberas, observamos que toda la población se encontraba en estado de angustiosa espera de un evento extraordinario: la llegada de un hombre que predicaba, curaba enfermedades y profetizaba importantes acontecimientos para el porvenir. (Reichel y Dussán, 2009: 262)

Según lo relatan los Reichel, permanecieron algunas semanas entre el delta del San Juan, lo que les permitió, además de los arreglos con los locales, percibir toda la tensión que generaba la llegada del líder mesiánico, que algunos decían era “hermano del Ecce Homo” (Reichel y Dussán, 2009: 263). Dicha espera, la angustia que generaba, compartida por los etnógrafos, necesitaba traducirse desde la mirada del “forastero”. En ese sentido, los Reichel encuentran un argumento tranquilizador. Dadas las condiciones de pobreza en la región, eran entendibles los “rumores” de que alguien podía cambiar las cosas, ser un mesías:

6 Queda por hacer un análisis comparativo entre estas impresiones de los Reichel y las preocupaciones del etnógrafo chocono Rogerio Velásquez. Sin embargo se advierte, en una breve mirada, que las preocupaciones de Velásquez tienen que ver con la profundidad de la cultura local, y no con lo agreste de la selva (cf. Velásquez, 2010).

No es de sorprenderse que en una región como la del río San Juan, donde las enfermedades, el hambre, la miseria son condiciones normales de la existencia, estos rumores causaron un profundo impacto. La esperanza se mezclaba con el temor y en todas partes se hablaba del Hermanito, de sus curaciones milagrosas y de sus predicciones funestas. (Reichel y Dussán, 2009: 263)

Los esposos siguieron remontando los meandros y remolinos del San Juan todo el mes de febrero. Hasta los primeros días de marzo, todo era tensión y discusión respecto del líder mesiánico y sus posibles actuaciones cuando arribara. Esa discusión tenía un tono particular en Noanamá, donde la división entre cristianos y protestantes hacía fluir todo tipo de comentarios sobre “El Hermanito” y su eventual comportamiento a favor o en contra de unos u otros (Reichel y Dussán, 2009: 264). El día 8 de marzo llegó “El Hermanito” donde se encontraban los Reichel:

El Hermanito llegó a Noanamá el día 8 de marzo estando entre nosotros en ese pueblo y pudimos observar los hechos que describimos a continuación. Unas 15 canoas atracaron al pie del barranco y un centenar de personas, en su mayoría hombres negroides, subieron al pueblo. Mientras que algunos de ellos fueron a hablar con el Inspector, el Hermanito, seguido por otros, se dirigió inmediatamente hacia la iglesia de la Misión. Era mestizo, alto, negroide, de unos 30 años de edad, de baja estatura y caminaba con pasos rápidos y cortos mirando al suelo. Llevaba un camión de tela negra recogido en la cintura con cordón e iba descalzo. El largo cabello ondulado, negro y desordenado le caía sobre los hombros y tenía una larga barba. (Reichel y Dussán, 2009: 264-265)

Después de la llegada del “Hermanito” comenzó una discusión sobre su verdadera identidad. Algunos especulaban que no era Dios, y otros, que era un santo, aunque no se podía explicar cómo un santo tendría dientes de oro. A pesar de ello, las prácticas religiosas del “Hermanito” pronto hicieron que por las noches se congregaran católicos y protestantes en la iglesia de la misión a rezar el rosario (Reichel y Dussán, 2009: 265).

Antes de la partida del “Hermanito”, éste se dedicó a hacer curaciones, a recetar tratamientos, a auxiliar a los desaventurados. También dio muestras de su poder divino al hacer que 150 personas tomaran sendos vasos de jugo de naranja cuando sólo había cuatro de estas frutas. No bastándole con las terapias y los milagros, “El Hermanito” se dedicó a predecir el futuro, uno lleno de adversidades, muerte, devastación y dolor. Ante esa eventualidad, “El Hermanito” pidió actos que mostraran la fe, como sacrificar sus pertenencias, en especial animales domésticos. Había que deshacerse de los peculios terrenales. Los Reichel opinaron sobre el evento como sigue:

Esta sistemática destrucción de la economía local era bien aprovechada por algunos elementos, generalmente forasteros, que viajaban a lo largo del río y de la costa para comprar, a precios de subasta, grandes cantidades de cerdos y gallinas para venderlos luego en los próximos centros poblados, donde las profecías no habían encontrado mayor eco. Pero también los pequeños comerciantes establecidos en los caseríos cercanos aprovecharon muy activamente la consternación general, sea vendiendo espermas, escapularios, o alimentos a precios muy altos, o sea comprando cerdos y gallinas. Por cierto, estos mismos comerciantes no estaban muy contentos con las admoniciones del Hermanito, ya que esta predicaba abstinencia de bebidas alcohólicas. (Reichel y Dussán, 2009: 269)

El 22 de marzo los Reichel salieron de Noanamá río abajo con la intención de alcanzar nuevamente el mar y dirigirse al norte para seguir con sus exploraciones antropológicas. El regreso hacia los deltas del San Juan estuvo marcado por el arribo a diversas poblaciones devastadas por las predicciones del “Hermanito”. Para dar autoridad a la interpretación los Reichel señalan que “recorrimos exactamente la misma ruta por la que había pasado algunas semanas antes el Hermanito” (Reichel y Dussán, 2009: 269). Los desastres no eran menores, entre los indígenas del bajo San Juan el racimo de banano que costaba tres pesos, ahora costaba 1; los huevos bajaron irrisoriamente de quince pesos a dos. Pero ello no era lo único que producía el mesías. En la población de Togoromá calmó las aguas, en Pichimá predicó que “la riqueza era el demonio”, en La Víbora condenó a sus pobladores a flagelarse con látigos hechos por ellos mismos (Reichel y Dussán, 2009: 269-270). Sobre el encuentro con los pobladores de La Víbora dicen los Reichel: “[...] nos encontramos a los negros aterrados, implorándonos con lágrimas darles alguna esperanza” (Reichel y Dussán, 2009: 270).

Al seguir bajando por el río los relatos sobre el Hermanito no cesaban. Si en Togoromá calmó las aguas haciéndolas retirar, cerca de Pichimá las llamó cuando su barca encalló. En Orpúa los indios estaban regalando los cerdos; las reses que tenían en compañía negros e indígenas se estaban sacrificando. En Ijuá los Reichel, además de enterarse de todas las cosas sorprendentes que producía “El Hermanito”, supieron, tal vez por boca del inspector, que venían unos barcos para llevarse preso al mesías (Reichel y Dussán, 2009: 269-271).

Pero “El Hermanito” no tenía que temer por cosas mundanas como la cárcel. Tenía la facultad de doblegar las reglas que impiden la ubicuidad. Así, les contaron a los Reichel, en Puerto Pizarro, que el hermanito había sido visto rezando y al mismo tiempo subiéndose a una barca que iba corriente abajo (Reichel y Dussán, 2009: 271). De esta habilidad ilustra un relato sabido en Nuquí, según el cual, cuando apresaron al “Hermanito”, el motor de la lancha

que debía conducirlo a Bahía Solano se apagó. Sólo pudo funcionar cuando “El Hermanito” se bajó (Reichel y Dussán, 2009: 272).

En abril la catástrofe ya se cernía sobre la endeble economía de la región. En la población de Cabeceras los Reichel comprobaron que la gente decía que la “plata ya no vale” (Reichel y Dussán, 2009: 273). En Catrú se contaba que “El Hermanito” había asistido a una misa y al salir había caído un rayo a sus pies sin que le pasara cosa alguna. Los Embera de Catrú, supieron los Reichel, entregados al pánico botaron dinero y joyas al río, dadas las consignas del líder mesiánico. En toda la región las personas decían que debían circular unas oraciones que servirían para asumir el fin del mundo, que sería el Viernes Santo. Finalmente, llegado ese día no ocurrió nada y la gente comentaba que “El Hermanito” decía que tal vez sería en otro viernes de otra Semana Santa (Reichel y Dussán, 2009: 274).

Cuentan los Reichel, según otros relatos oídos en Buenaventura, Cali y Bogotá, que poco después de sus curaciones, milagros y vaticinios en el San Juan, viajó a Buenaventura. Dicen que les dijeron que la embarcación en la que iba quedó encallada cerca del puerto. Los ocupantes retaron al “Hermanito” a caminar sobre el agua, cosa que intentó en balde. Lamentablemente, fue abandonado por las fuerzas que le daban poder selva adentro. Fue arrestado, bañado, peluqueado, afeitado e identificado como un peligroso criminal. En un intento de huida fue muerto con arma de fuego (Reichel y Dussán, 2009: 275).

Una de las características más importantes de este relato de los esposos Reichel es que permite evaluar el contexto en el cual se desarrollaban los proyectos de inventarios culturales que proponía la agenda fundacional de la antropología de la época. Es evidente que los Reichel no estaban persiguiendo al “Hermanito”; sin embargo, lo encontraron en su recorrido, que era motivado por los intereses de la ciencia. Viajaron al seno del río San Juan a buscar los signos de una otredad que debía ser registrada antes de su desaparición y encontraron un mesías afrodescendiente profetizando en unas comunidades que por la ausencia de indianidad no merecían su atención.

Al hacer un análisis de las experiencias relatadas por los Reichel, es imposible no asociarlas al argumento central de obras paradigmáticas de la experiencia colonial como *El corazón de las tinieblas* de Joseph Conrad ([1899] 1986)⁷. Comparten, en la estructura, que la narración se produce en el marco de la experiencia de la exploración, donde los imperativos de la ciencia y de la expansión comercial se confunden (Pratt, 2010). En la narración de Conrad, la llegada de los primeros europeos al corazón de la selva se concibe bajo la metáfora de

7 Para un análisis de esta obra desde la antropología, véase Gnecco (2008).

la luz que llega a la oscuridad (Conrad, [1899] 1986: 17). Esa iluminación no deja de semejarse a lo que sentían los Reichel cuando la desesperación cobijaba las riberas del San Juan y “los negros” veían en ellos algún indicio de salvación⁸.

Asimismo, el viaje a las “tinieblas” es fascinante, es una marca de la osadía del hombre civilizado que lleva los valores de la modernidad a los confines del mundo. Sucede que el viaje etnográfico en la estructura colonial es producido por hombres. Son ellos los que viajan, se enfrentan al mundo incierto de lo salvaje; en casa están las mujeres recibiendo las cartas de sus osados maridos. Es efectivamente esta polarización (el hombre viajando, la mujer esperando en casa) la que funda la etnografía clásica desfeminizada. Esa desfeminización (o masculinización etnográfica) se objetiva en los diarios de campo, donde se consignan las añoranzas por el hogar, el regazo de la amada. Ella es evocada en la intimidad de una escritura que no será pública. Eso se desprende del análisis de textos como el diario de Malinowski (1989). Valga decir que los esposos Reichel son la excepción que confirma la regla. A pesar de que viajan juntos, el *habitus* que determina ciertos temas de investigación masculinos⁹ (Bourdieu, 2000) se reproduce, en la medida en que el esposo es quien escribe sobre las tribus prístinas y el poder de los antiguos caciques (*e.g.*, Reichel, 1982 y 1997), y los temas de género le son adjudicados a la esposa (*e.g.*, Dussán de Reichel, 1954)¹⁰. No habría que olvidar que esa forma de viaje, masculino, existe por lo menos desde el siglo XVI teniendo como principal figura a Cristóbal Colón, que, como bien lo relata Tzvetan Todorov, debe su nombre a una política de expansión de la cultura de Europa Occidental que intentaba llevar a Cristo a las colonias (Todorov, 2003). En suma, los paralelos entre las descripciones de la selva de los Reichel y las de Conrad no son gratuitos; son similares, en la medida en que se producen desde la lógica de la colonialidad

8 Una lectura fácil señalaría que este argumento imputa a los esposos Reichel una complicidad con el colonialismo. Nada más alejado de la realidad. Lo que demuestra es que dentro del campo de posibilidades que el colonialismo tiene de representarse a sí mismo, el viaje por el río es una de las iconografías más recurrentes. Es el ícono de la penetración colonial que convierte en objeto de contemplación estética al “otro” que está siendo colonizado. Este fenómeno es extensamente documentado por Mary Pratt (2010).

9 Se debe aclarar que el concepto de dominación masculina, en el sentido de P. Bourdieu, tiene que ver con un sistema preexistente de elecciones que se creen son naturales. Así que el uso de la dominación masculina señala la tendencia a que se definan temas regulares de investigación que se suponen son más adecuados de acuerdo con el género.

10 Otras dos excepciones (no las únicas) que confirman la regla son Roger Casement, cuya cercanía con los nativos lo llevó a comparar a los irlandeses del sur con los nativos del Putumayo en la peor época del colonialismo británico en Irlanda, como también en la peor época de explotación cauchera en África y Suramérica. Eventualmente, su acción política relacionada con su descentramiento androcéntrico le fue cobrada caro: la horca. Dicho descentramiento ha sido bellamente retratado por Mario Vargas Llosa en su célebre novela *El sueño del celta* (Vargas, 2010). La segunda es la de Eugenio Robuchon ([1907] 2010), cuya desaparición en 1906 en el Caquetá no se puede disociar de su cercanía con el “otro”. Se recuerda a Robuchon por su matrimonio con Hortensia, una indígena con la que alcanzó a vivir en Europa.

del poder (Quijano, 2000). Por ello, tanto para los personajes de los Reichel como para los de Conrad, la selva es maldita; es en torno a esa idea por donde fluyen las narraciones. No gratuitamente, Marlow, el protagonista de la novela de Conrad, decía sobre las regiones que visitaba:

Un país cubierto de pantanos, marchas a través de los bosques, en algún lugar del interior la sensación de que el salvajismo, el salvajismo extremo, lo rodea [...], toda esa vida misteriosa y primitiva que se agita en el bosque, en las selvas, en el corazón del hombre salvaje. No hay iniciación para tales misterios. Ha de vivir en medio de lo incomprensible, que también es detestable. Y hay en todo ello una fascinación de lo abominable. Pueden imaginar el pesar creciente, el deseo de escapar, la impotente repugnancia, el odio. (Conrad, [1899] 1986: 18)

La experiencia del viaje colonial tiene entonces dos dimensiones fundamentales. Se trata de una movilización corporal hacia el salvajismo que subyace tras la “fascinación de lo abominable”. Igualmente, esa inclinación hacia la aventura, hacia el contacto con el “otro”, ya sea para estudiarlo o para civilizarlo, supone unas habilidades innatas, pues “no hay iniciación para tales misterios”. No hay una forma, un método, para ejercitar la traslación a las tinieblas, y en esa traslación siempre se corre el riesgo de perder el norte, tal como le pasó a Kurtz, el otro personaje de la novela de Conrad, quien terminó confundiendo con los salvajes¹¹.

En la célebre obra de Lévi-Strauss *Tristes trópicos* (Lévi-Strauss, 1997), se pueden encontrar visos de la estructura del viaje en medio de la experiencia colonial. Para Lévi-Strauss, la producción etnográfica oscila entre el refugio y la misión, entre el escapar de la modernidad e intentar reproducirla en las antípodas de la civilización. Explícitamente, Lévi-Strauss, al teorizar sobre la producción etnográfica, señala claramente que la etnografía, como una habilidad, “puede descubrirla” en uno mismo, “aunque no se la hayan enseñado”. No deja de sorprender cómo esta enunciación se compagina con el enunciado de Conrad respecto a que no hay iniciación posible para adentrarse en el corazón de las tinieblas. Pero dejemos que sea Lévi-Strauss quien hable:

[...] la enseñanza y la investigación no se confunden con el aprendizaje de un oficio. Su grandeza y su miseria consisten en ser o bien un refugio o bien una misión.

En esta antinomia que opone por una parte el oficio y por la otra una empresa ambigua que oscila entre la misión y el refugio, siempre participe de ambos, aunque siendo siempre más bien la una o más bien el otro, la etnografía ocupa ciertamente un lugar de privilegio. Es la forma más extrema concebible del

11 Para un análisis de las dimensiones antropológicas de la obra de Joseph Conrad, véase Griffith (1995).

segundo término. El etnógrafo, a la vez que admitiéndose humano, trata de conocer y juzgar al hombre desde un punto de vista suficientemente elevado y distante para abstraerlo de las contingencias particulares de tal o cual sociedad o civilización. Sus condiciones de vida y de trabajo lo excluyen físicamente de su grupo durante largos períodos; por la violencia de los cambios a los que se expone, adquiere una especie de desarraigo crónico: nunca más, en ninguna parte, volverá a sentirse en su casa; la etnografía constituye una de esas raras vocaciones auténticas. Uno puede descubrirla en sí mismo, aunque no se la hayan enseñado. (Lévi-Strauss, 1997: 58-59)

No se debe olvidar que la idea de la misión no está ausente en la obra de Conrad. En la narración de Marlow, el viaje es un sacrificio que sirve de pretexto y justificación para la expropiación que el colonialismo implica. Por ello señala que:

[...] la conquista de la tierra, que por lo general consiste en arrebatarla a quienes tienen una tez de color distinto o narices ligeramente más chatas que las nuestras, no es nada agradable cuando se observa con atención. Lo único que la redime es la idea. Una idea que la respalda: no un pretexto sentimental sino una idea; y una creencia generosa en esa idea, en algo que se puede enarbolar, ante lo que uno puede postrarse y ofrecerse en sacrificio [...] (Conrad, [1899] 1986: 19)

En cierto punto, se podría establecer una conexión entre el empirismo en antropología y este enunciado que señala lo desagradable de la experiencia colonial. De manera específica, el empirismo ha sido condenado en Colombia (Gnecco, 1999; Caviedes, 2004) por la manera ligera como abordó los grandes problemas de las comunidades étnicas en Colombia, que fueron estudiadas como fenómenos discretos en vías de extinción, sin que se revisara particularmente cómo estaban siendo incorporadas al sistema republicano por medio del endocolonialismo (Gnecco y Londoño, 2008; Espinosa, 2009; Caviedes, 2007).

A esta altura quisiera resaltar que las similitudes entre los textos de los Reichel y el de Conrad (al igual que el de Lévi-Strauss) no son aleatorias, y no lo son precisamente porque vienen de la misma episteme, aquella androcéntrica que supone el viaje como una experiencia iniciática que funciona como marca distintiva de la experiencia colonial. También, que las diferencias entre la literatura y la antropología no son epistémicas, sino políticas y retóricas, como ya lo había supuesto James Clifford (1999: 71-120). De tal suerte, las diferencias o similitudes entre la etnografía y la literatura responden más a una negociación que se establece entre la producción textual y su divulgación. Recuérdense las constantes enunciaciones de Bronislaw Malinowski respecto a que él era el “Conrad de la antropología” (Pacukiewicz, 2007).

SEGUNDO PERÍODO

La antropología más allá de la experiencia colonial

Como se mostró arriba, el viaje en medio de la experiencia colonial proyecta una estructura que es posible percibir en textos etnográficos y literarios. Las diferencias disciplinarias tendrían que ver con las versiones de la textualización, pero no con la experiencia del viaje que oscila entre la fascinación y el repudio. En el caso de los etnógrafos, la autoridad etnográfica (Clifford, 1992) genera la separación de la literatura. El literato no tiene que probar que estuvo allá, como espectador, como observador participante. Ése es el predicamento del etnógrafo. Debe construir en las líneas argumentos que prueben que su experiencia fue real, no producto de los delirios de su pluma. Asimismo, el literato no tiene la necesidad de argumentar que fue objetivo, que no se involucró con los locales, aun emocional y sexualmente (Clifford, 1999; Rabinow, 1992)¹².

En Colombia hay importantes referentes que rompieron la lógica de la etnografía de la experiencia colonial, aquella que supone la investigación como una movilización hacia el salvajismo. Se podría empezar ese inventario referenciando el trabajo colaborativo de Gregorio Hernández de Alba y Francisco Tumiña Pillmue (Hernández, 1965), que buscaba retratar la vitalidad de la cultura guambiana en un momento en el que la violencia étnica arreciaba en contra de esa comunidad. Asimismo, los trabajos de Juan Friede, que no buscaban develar al otro sino denunciar los atropellos que la conjunción Estado-Iglesia vertía sobre comunidades como las de la Sierra Nevada de Santa Marta (Friede, 1963). Por el tono de la obra, el texto de Juan Friede guarda muchas similitudes con obras como las de Víctor Daniel Bonilla, entre otras, *Siervos de Dios y amos de indios* (Bonilla, [1968] 2006). Esas obras, que requerirían un análisis aparte para cartografiar sus particularidades, son investigaciones históricas relacionadas con datos etnográficos que señalan las maneras en que las comunidades étnicas fueron despojadas de sus territorios y utilizadas para acrecentar las riquezas de las misiones. En esta misma vía debe leerse el texto de Mateo Mina *Esclavitud y libertad en el valle del río Cauca* (Mina, 1975). Se supone que Mina es un seudónimo usado por el etnógrafo Michel Taussig, quien decidió ser el “otro” para denunciar la expropiación territorial que se hacía a comunidades afrodescendientes en el valle del Cauca. Esta disyuntiva, en cierto sentido, reproduce la estructura clásica colonial. Como Mateo Mina denuncia, como Taussig describe (Taussig, 2002).

12 El célebre relato de John Coetzee (2003), representativo del colonialismo sudafricano, gira en torno a la relación de un capitán del Ejército que se enamora de una bárbara. Evidentemente esta experiencia sería un anatema como fuente de conocimiento etnográfico.

Si bien la obra de Friede, de Bonilla y de Mina (Taussig) requerirían un análisis particular, para efectos de este texto me parece importante detenerme en un autor paradigmático de la etnografía más allá del colonialismo; me refiero específicamente a la obra de Luis Guillermo Vasco.

La obra de este antropólogo es extensa y afortunadamente está centralizada en su página web (Vasco, 2011a). Cuando se abre dicha página, se puede leer sobre su biografía que “entre sus publicaciones hay que destacar los textos de construcción conjunta con los taitas Abelino Dagua Hurtado y Misael Aranda y otros dirigentes y maestros guambianos” (Vasco, 2011b)¹³. Es importante recalcar que Vasco ha sido uno de los antropólogos que tempranamente cuestionaron las relaciones establecidas por la antropología colonial, lo que le llevó a generar descentramientos que se tradujeron en textos colaborativos¹⁴. Uno de los más importantes es sin duda *Guambianos, hijos del aroiris y del agua* (Dagua *et al.*, 1998). El texto en su conjunto desafía todas las reglas que acompañan la enunciación antropológica de la experiencia colonial. No es un texto que relate las experiencias de viaje de Vasco (él tiene sus propias “notas de viajes” [Vasco, 2003]), ni es un texto que busque hacer traducciones culturales (explicar los rituales de los salvajes como instituciones que ayudan a la reproducción de la sociedad). Por el contrario, el texto busca ser un referente de la lucha que los guambianos dan en contra de los procesos del endocolonialismo (Gnecco y Londoño, 2008). Como se puede apreciar en la introducción del texto, escrita por Vasco, es un texto autorreferencial, escrito para los propósitos guambianos. Sobre la génesis del libro dice Vasco:

En julio de 1980, en su Primera Asamblea, los guambianos se reunieron para declarar, en forma pionera dentro del movimiento indígena en Colombia: “somos un pueblo”, y emprender así una larga lucha por “recuperarlo todo”, por “tener todo completo”. Cuando las tierras de la Hacienda Las Mercedes, su primer objetivo, estuvieron de nuevo en sus manos, se propusieron manejarlas a la manera propia y no a la de los blancos, basada en la propiedad individual de unos pocos para su enriquecimiento, sólo para descubrir que, después de cinco siglos de dominación y negación, habían olvidado el camino abierto por los anteriores y no tenían claro cuál era el modo propio guambiano de acceder a la tierra y trabajarla.

Con el fin de contribuir a encontrarlo de nuevo, el cabildo creó en 1982 un Comité de Historia que integraron miembros de la comunidad, con la tarea de “recuperar la historia guambiana”. Este Comité trabajó durante tres años

¹³ Es importante recalcar que si se mira la producción de Vasco antes de su período en Guambía, los propósitos colaborativos no son expresos; incluso, el otro (en este caso, grupos Embera) es descrito con los tropos generalizadores de la antropología del período colonial.

¹⁴ Experiencias colaborativas posteriores pueden consultarse en las reflexiones de Joanne Rappaport (2005 y 2010).

para sacar a la luz la palabra propia y conseguir que los mayores volvieran a hablar después de un silencio que duraba ya una generación, ante la mordaza que les fue impuesta por el adoctrinamiento religioso y por la escuela. En 1986, el cabildo quiso vincular al trabajo a alguien de fuera de Guambía, pero que tuviera una relación estrecha con sus luchas. Así surgió la idea del trabajo de investigación: “Recuperación de la historia y tradición oral en Guambía”, que realizaron miembros del Comité de Historia del Cabildo Guambiano, profesores y estudiantes de la Universidad Nacional de Colombia [...].

Para discutir y analizar una parte de las numerosas grabaciones que los integrantes del Comité habían hecho con los mayores y para buscar que la palabra de éstos llegara otra vez a toda su sociedad, se conformó un equipo con tres guambianos que designó el Consejo del Cabildo, dos miembros del grupo de solidarios con las luchas guambianas, en calidad de auxiliares de investigación, y yo. (Vasco, 2011b)

Como se colige de la presentación que hace Vasco, este texto está diseñado para responder a las problemáticas guambianas relacionadas con los efectos que produjo el intento del Estado, a través de la Iglesia, de civilizar a las comunidades indígenas del país, con el fin de alcanzar el progreso. Esta enunciación tiene unas connotaciones teóricas, metodológicas y políticas que no han sido asumidas por la antropología practicada en Colombia¹⁵.

Después de que los guambianos lograran recuperar algunas tierras a inicios de la década de 1980, fue claro que era necesario, localmente, conocer las formas tradicionales del manejo del territorio que habían sido sepultadas por medio de la intimidación física y la violencia simbólica que ejercía la Iglesia. De tal suerte, el sentido de la historia guambiana no era uno que tuviera que ser asido por medio de la indagación historiográfica, sino que el mismo tenía que ser re-construido a través del diálogo con los mayores de la comunidad. Concomitante con esta característica, dicho sentido tenía que ser verbalizado; por ello, el trabajo de Vasco con los guambianos, en especial con Dagua y Aldana, suponía un desafío metodológico, por cuanto los miembros del comité de historia tenían que preguntar sobre

15 Tradicionalmente, los programas de antropología en Colombia enseñan las teorías de la antropología norteamericana que estipulan que la cultura, en el caso de la antropología interpretativa, es un texto, o un entramado simbólico (Geertz, 1989). Al enseñar estas teorías, en Colombia no se tiene en cuenta que esos entramados simbólicos, en el país, han sido alterados de manera violenta, incluso prohibidos por las políticas educativas nacionales. Entonces, el contexto político niega los saberes locales, y algunos antropólogos se empeñan en registrarlos; esto se hace sin tener en cuenta que los silencios locales no pueden ser entendidos como ausencias sino como formas estratégicas de reproducción social. Sin duda alguna, esta aplicación inconsciente y acrítica de teorías foráneas fue lo que llevó a que los Reichel (1961) vieran mestizos en Atánquez, en el norte de Colombia. Casi cincuenta años después, en la misma comunidad, aplicando otras metodologías, Patrick Morales registró prácticas indígenas (2011). Entonces surge una pregunta política y metodológica: ¿Cómo preguntar por saberes o formas de conocimiento que se han prohibido?

cosas que la gente, en el régimen eclesial previo, había aprendido a callar (Gnecco y Hernández, 2008). Por último, ese conocimiento tenía que ser puesto al servicio del movimiento indígena, con miras a su fortalecimiento.

Teóricamente, el texto de Dagua, Aldana y Vasco cuestiona la idea básica de la antropología que supone que la cultura es un entramado de significaciones que orientan la conducta (Geertz, 1989)¹⁶. Desde la perspectiva de la experiencia colaborativa guambiana, la cultura no serían esos valores locales que determinan un *ethos* local; por el contrario, la cultura sería aquello que debe ser repuesto después que fue posible deshacerse del yugo de la Iglesia; asimismo, la cultura no sería una mera ideología abstracta, sino que supone *relacionalidad* con el territorio (Haber, 2009). No es posible la separación entre cultura y territorio: son elementos interdependientes. Metodológicamente, el texto en mención también cuestiona los preceptos básicos de la etnografía que suponen que su metodología se basa en poder captar el momento en que la cultura hace un comentario de sí misma (Geertz, 1989). Ya que los guambianos venían de un proceso de sujeción colonial, sus enunciados estaban desestabilizados; por ello, no bastaba con ubicar los rituales e inscribirlos para hacer interpretaciones. Era necesario re-crear dichos escenarios, y a partir de allí, objetivar sus sentidos para promocionarlos localmente. Una cosa interesante que desarrolló la investigación colaborativa de los guambianos, era que la historia no se podía disociar de la geografía. De tal suerte la re-construcción histórica implicó un ejercicio de reconocimiento del territorio; la evocación histórica era indisoluble del reconocimiento geográfico. En varios escenarios Vasco ha señalado la imposibilidad de la antropología interpretativa y estructural (Vasco, 2003). La producción de conocimiento antropológico no es posible hacerla después de que se sale del territorio, pues en esas epistemes el conocimiento se produce en la relación con el espacio (Haber, 2009). En palabras de Vasco:

Las historias de los indígenas, que la antropología, anclada en una visión ahistórica, ha llegado a desconocer con sus concepciones y el trabajo de sus practicantes al llamarlas mitos, suelen ser relatos estructurados sobre la base de acciones, comportamientos, sucesos, en los que intervienen personajes que aparecen como regidos por condiciones y características semejantes a las de los seres humanos: están emparentados entre sí, son perseguidos, comen, aman, beben, procrean, etc., lo que ha llevado en ocasiones a antropólogos o a corrientes enteras de la antropología a considerar que los indios no tienen pensamiento abstracto, sino sólo pensamiento concreto, un pensamiento meramente empírico, producto de la experiencia, del ensayo y el error. Las

16 Michel-Rolph Trouillot, en 1992 (Trouillot, 1992), ya había sugerido la imposibilidad de la propuesta de Clifford Geertz, en especial en el Caribe, dados los procesos geopolíticos de su conformación cultural.

características de tales relatos –en los cuales también ocurren cosas y aparecen personajes con algunas características que no son semejantes a las de los seres humanos–, parecen dar al pensamiento indígena elementos que la antropología simbólica caracteriza como propios de un pensamiento simbólico. Pero también en otras expresiones de la cosmovisión de estas sociedades, como sus discursos, el papel de los objetos es relevante casi todo el tiempo, por ejemplo, cuando los guambianos dicen que “la historia es un caracol que camina”; ante lo cual un antropólogo simbólico diría que para los guambianos el símbolo de la historia es el caracol y, en consecuencia, transformaría la afirmación guambiana de que la historia es un caracol que camina, para decir que para ellos la historia es como un caracol que camina; así, mientras para los guambianos es un caracol, para los antropólogos simbólicos es como un caracol. Además, porque los antropólogos saben “con certeza y conocimiento científico” que la historia no es un caracol, por lo cual sólo podría ser como un caracol. Para decirlo en mis palabras, los indígenas piensan con cosas. Pero esto es distinto de lo que plantea Lévi-Strauss al afirmar que hay ciertas cosas que son buenas para pensar; se trata de la visión opuesta. No se trata de que una cosa sea buena para pensar, sino que las cosas son pensamiento y los pensamientos son cosas. Esta característica del pensamiento indígena de abstraer a través de lo concreto es difícil de comprender. (Vasco, 2009)

Esta enunciación de Vasco tiene implicaciones políticas interesantes que nunca han sido tomadas en serio en la orientación que se le ha dado a la antropología en Colombia. La implicación más obvia es que la producción de conocimiento antropológico, al encontrarse con el animismo implícito en epistemes como la guambiana, desafía la episteme moderna supuestamente des-animada (Haber, 2009). Pero cuando se reflexiona en profundidad sobre el tema, se puede apreciar que la antropología, con sus nociones abstractas de cultura, reproduce en su anatomía epistémica la episteme moderna, donde gobierna el “código” jurídico. Como lo han sugerido diversos autores (Rosaldo, 1991; Latour, 2008), las ciencias sociales reprodujeron la cultura política emergida en Europa Occidental, según la cual la sociedad debe regirse por medio de una serie de preceptos, principios, normas, que deben abolir el estado de naturaleza que acompaña a los humanos. Es ésta la tesis clásica del Estado que bien dibujó Thomas Hobbes (Hardt y Negri, 2000). En ese sentido, se suponía que los antropólogos debían ir a describir “las normas” de las otras culturas, los “hechos sociales”, tal como los teorizó Émile Durkheim (Latour, 2008). Lamentablemente, la única cultura que piensa que existe la sociedad es Occidente, y es esa creencia en ese ser llamado “sociedad” o “Estado” la fuente de todos los males modernos (Latour, 2001). Sobre preguntar cuántas vidas se han sacrificado en nombre de ese dios secular, de ese Leviatán, lo cual haría que Occidente fuera igual o más irracional que esas tribus imaginarias que describían los viajeros del colonialismo.

En todo caso, la implicación más clara de la obra colaborativa de Vasco es que la antropología supone el conocimiento del “otro”; “otro” que ha sido silenciado, despojado, pero aún vital, con el cual se puede generar un proceso de re-construcción histórica cuyo producto principal es la crítica de la sociedad moderna y la descolonización. Para esa producción es fundamental despojarse de las ataduras de la modernidad y su condena del animismo, lo cual problematiza la escritura y la propia experiencia de terreno. El animismo supone el diálogo¹⁷ y el cuestionamiento de los textos centrados en el “yo occidental”, como también la imposibilidad de ignorar los objetos y espacios que componen el mundo del otro, entendidos estos objetos y espacios como cargados de agencia.

TERCER PERÍODO

Más allá de la antropología

Recientemente, la antropóloga Marisol de la Cadena (2010) sugería la necesidad de comprender las relaciones entre los movimientos indígenas y el Estado “más allá de la política”. Con base en un ejemplo tomado del Perú, ella reflexionaba sobre cómo las políticas andinas que reconocen agencia a seres no humanos eran desestimadas en el diálogo étnico político estatal, pues dentro de ese marco de conocimiento tal agencia no era posible. Por ese imperativo, el diálogo que los Estados promueven con los movimientos sociales, en especial los indígenas, excluye de plano el sistema de categorización local, donde estas equivalencias son posibles. Ir “más allá de la política” era para De la Cadena establecer un diálogo por fuera del sistema de coordenadas de la episteme moderna, para así generar algunos horizontes culturales y políticos equilibrados. El tercer período de la antropología colombiana podría ser entendido como “más allá de la antropología”, en el sentido de que su producción estaría lejos de seguir algún canon ortodoxo disciplinario. Sería una antropología donde la noción más preciada de su léxico, la cultura, carecería de valor como marco unificador.

En la segunda mitad de la década de 1990, una serie de libros que abordaban problemas relacionados con la modernidad y la cultura emergieron de

17 La imaginación antropológica supone que la etnografía se produce por el ejercicio denominado “observación participante”, que permite “ver” el “hecho social”. Nada más alejado de la realidad. La etnografía se produce en el diálogo con el “otro”, lo cual conlleva todas las particularidades del diálogo (negociaciones, imposiciones y concesiones). La figura del diálogo no es ajena a obras paradigmáticas de la “observación participante”. En el caso de la obra de B. Malinowski (1989), su diario relata sus conversaciones con varios “teóricos” locales que le enseñaron las particularidades de esa sociedad. Para probar esto, transcribo los nombres de los “teóricos” y días en que Malinowski tuvo estos diálogos: Conversación con Kavaka: 29 de octubre de 1914; Conversación con Velavi: 2 de noviembre de 1914; Conversación con Pikana: 15 de enero de 1915; Conversación con Waus: 1º de marzo de 1915. No se debe olvidar que su principal maestro fue Ahuia Ova (Belshaw, 1951).

las editoriales públicas nacionales (e.g., Uribe y Restrepo, 1997; Sotomayor, 1998; Uribe y Restrepo, 2000). Como lo sugiere la introducción de uno de los textos (Uribe y Restrepo, 2000), se trataba de ofrecer, con el material, evidencias de que la antropología había roto lazos con las definiciones esencialistas de su objeto de investigación, “gracias a la disolución o redefinición, de sus objetos de estudio” (Uribe y Restrepo, 2000: 9). En ese texto hay algunas representaciones de la práctica disciplinaria que enseñan claramente cómo los antropólogos colombianos entendían una herencia que había sido configurada por el paradigma rector de la antropología en 1940, cuando se institucionalizó por Paul Rivet (*cf.* Laurière, 2010). Una de las descripciones más ilustrativas de la prisión disciplinaria en la que se sentían atrapados los antropólogos fue dibujada por María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo:

La imagen que se tiene de la práctica de la antropología en Colombia se ha construido tomando en cuenta sus supuestos y exclusivos intereses de estudio: la cultura y los indios. A partir de esos “objetos de estudio” se construían a su vez las murallas de la disciplina que eventualmente eran burladas por los practicantes de otras disciplinas [...].

Este texto [...], trata de mostrar cómo esas murallas se han erosionado y en ocasiones derrumbado desde el interior mismo de la disciplina. (Uribe y Restrepo, 2000: 9)

Esa sentencia de emancipación venía siendo enunciada con insistencia algunos años atrás, cuando en otro volumen los mismos editores señalaban que su pretensión era:

[...] 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, parecieran caer por fuera del orden de pertinencia antropológica. (Uribe y Restrepo, 1997: 11)

Esta implosión de las definiciones disciplinarias establecidas en la era fundacional de la antropología en Colombia produjo una enorme cantidad de etnografías que ilustraban sobre procesos culturales contemporáneos. Pero no sólo emergió un gran volumen de información con respecto a décadas precedentes, también comenzó a teorizarse tomando como punto de partida el contexto latinoamericano, en general (Álvarez *et al.*, 1998), y, en particular, el caso colombiano (Escobar, 1996; 1999).

En el marco de esas teorizaciones, la batería se enfiló contra las definiciones esencialistas de la cultura; dentro de ese campo de enunciación se comenzó

a hablar más de movimientos sociales, y menos de culturas. Estas innovaciones conceptuales, como lo sugieren Sonia Álvarez, Evelyn Dagnino y Arturo Escobar (Álvarez *et al.*, 1998), permitieron ir más allá de una distinción entre viejos y nuevos movimientos étnicos, a la vez que pusieron en un plano de relación diferente las diversas estrategias que operaban las comunidades locales en su negociación con la modernidad. Los movimientos sociales fueron descritos en su inserción activa en las arenas de la política pública luchando por hacer valer sus visiones locales (Mignolo, 2005). Esa ampliación del campo permitió que la antropología tuviera que ver más con el mapeo de conexiones complejas entre diversos procesos culturales que toman lugar en diversos lugares y en diferentes escalas políticas, y menos con la descripción de sistemas de pensamiento en vías de extinción¹⁸.

El derrumbe de las fortalezas antropológicas que resguardaban las definiciones esencialistas de cultura se gestó a través de la configuración de nuevas herramientas de análisis, tales como los movimientos sociales. Eso supuso concebir que la variable étnica, privilegiada en la escena etnográfica, estuviera interconectada con otros campos como la producción de alteridad por parte del mercado y el Estado. Desde esa arena, se comenzaron a generar innovaciones conceptuales que harían más fértil el campo de análisis antropológico.

En 2005, por ejemplo, en una compilación de ensayos de Arturo Escobar, publicados por el Instituto Colombiano de Antropología e Historia y la Universidad del Cauca, este autor (Escobar, 2005) sugería centrarse en el lugar, para comprender las maneras como se articulan a la globalización comunidades locales. Recientemente, el mismo Escobar llamaba la atención sobre “Territorios de Diferencia” (Escobar, 2008), para referirse a sus trabajos de campo en el Pacífico colombiano. En ese libro, Escobar dedica una parte de su investigación a hablar de las “redes” con las cuales se articulan los lugares que él trabaja en esa región de Colombia. Esto, evidentemente, sugiere que los nuevos derroteros de la antropología colombiana suponen el desarrollo de una conciencia que tiene en cuenta el lugar, las redes, el cuerpo, y el papel de los no humanos dentro de las escenas etnográficas.

Apelando a herramientas analíticas poderosas que vienen de diferentes campos como la teoría feminista o los estudios culturales, Arturo Escobar

18 Se podría pensar, de manera fácil, que las agendas inaugurales de la antropología en Colombia motivadas por la ideología de registrar el pensamiento primitivo que desaparecía eran reflejos directos del mundo colonial. No necesariamente. Como lo describe Ch. Laurière (2010) en el análisis de la correspondencia entre Rivet y Reichel-Dolmatoff de la década de 1940, ambos estaban comprometidos con hablar únicamente del pensamiento primitivo, en un momento en que se hacía limpieza étnica en gran parte de Europa. Ése era el horizonte político de estos etnólogos, que, siguiendo el canon, discutían estos temas en privado.

describe el Pacífico colombiano, ese mismo que narraron los Reichel, como una compleja estructura donde operan diversos actores y donde los locales tienen voz propia. Por ello, como epígrafe de su capítulo 5 del mencionado texto, Escobar cita a la socióloga local Betty Ruth Lozano, quien lapidariamente pregunta: “¿Para qué nos sirven las identidades? Más aún, ¿para qué nos sirven las diferencias?” (citada por Escobar, 2008: 200). Como se desprende de la conversación con Lozano, Escobar pone de relieve la necesidad de comprender los procesos identitarios locales en su *relacionalidad* con las políticas de la identidad que emergieron después de que los Estados en Latinoamérica introdujeran el discurso del multiculturalismo.

A diferencia de los afrodescendientes descritos por los Reichel (los cuales se presentan en un vacío político y espacial), los procesos de los que habla Escobar sugieren sujetos activos que, a pesar de la violencia física que se ha ejercido contra ellos, intentan mantener las formas de ser-en-el-lugar (Ingold, 2000: 153-188), aun bajo la presión de otros discursos que ven en las localidades oportunidades de desarrollo económico (Escobar, 2008: 202).

Estas innovaciones conceptuales que se proyectan claramente en una escritura activa que concibe como central el uso de herramientas de análisis para orientar las descripciones, también reflejan la eclosión de nuevas formas de trabajo de campo. En el caso del libro de Escobar *Territorios de diferencia* (Escobar, 2008), él inicia sus conclusiones con un e-mail que le llega de un activista de Buenaventura que acaba de visitar la región del río Yurumanguí, al sur de Buenaventura. Dice el texto:

I just got back from Yurumanguí; it was great to be able to see again and *dar un abrazo a todos* there [...], who have been *secuestrados* in [...] their own *vereda* [...], since as you know they can barely move along the river without putting their lives in danger. We had an *asamblea general* [...] to inaugurate the *trapiche* [...], along with the trained people to operate it and everything else, according to the terms of the Solsticio project. César (pseudonym, one of Aponury's leaders) along with the young people involved, explained how the rice project is going, and it was really exciting to see rice field about to be harvested, for the first time in over 25 years. The paramilitaries and the army continue to block the entrance of food to the river [...] (Escobar, 2008: 299)

Como se puede apreciar en la cita, la escritura en el período más allá de la antropología supone nuevas formas de intertextualidad y autoría; el fragmento, que es una traducción de un correo electrónico que le llega a Escobar, mantiene los sentidos del correo original (*dar un abrazo a todos*, *secuestrados*, *vereda*, *asamblea general*, *trapiche*), combinándolos con traducciones; de esa suerte, no sólo es un correo que le llega a una persona, sino un mensaje que se transmite

al mundo. Su escritura (mejor, su constante traducción), como en el caso de Vasco, también funge como un puente entre los mundos locales, en este caso del Pacífico colombiano, y el mundo global de los lectores de antropología.

Como en el Pacífico descrito por los Reichel, el Pacífico que dibuja Escobar en el diálogo con los locales también depende de los ríos. En el Pacífico de los Reichel el río es la metáfora de la movilidad de un mundo que comienza a ser colonizado; en el caso de Escobar, el bloqueo del río es la metáfora de la dominación, y el proyecto del cultivo de arroz, la respuesta local. No deja de ser sugerente la idea de que el Hermanito descrito por los Reichel era una señal de los tiempos sangrientos que vendrían.

Dentro de este descentramiento también encontramos importantes referentes que sugieren que el que habla es el “otro”. Un ejemplo de ello es el reciente libro *Janyama, un aprendiz de jaibaná* (Domicó *et al.*, 2002). El texto, claramente, transgrede las usuales formas narrativas, y el que habla es el nativo. Como es el “otro” quien enuncia, la estructura de la narrativa dista mucho de ser aquella coherente que une conceptos con situaciones específicas. En ese texto, el plano individual es más importante, de manera tal que es imposible distinguir entre el problema antropológico de convertirse en médico tradicional y la trayectoria de vida, llena de detalles. En el inicio del primer capítulo se dice claramente desde dónde se enuncia: “Mi nombre en español es José Joaquín Domicó, aunque embera me llamo Janyama y la gente me llama Karagabí. Tengo cuarenta años. Nací en 1961, en el Alto Quiparadó, vereda Platanares, municipio de Frontino, Antioquia” (Domicó *et al.* 2002: 3). La marca de la traducción (“mi nombre en español”) –sugiere el tono político de la enunciación– será en todo su recorrido una traducción a una lengua que se relaciona con todos los procesos de dominación que ello implica. Dado el detalle propio de la biografía en esta obra, Domicó hace una antropología desde la vorágine del colonialismo; por ello, está ausente la pregunta antropológica; la narración se desarrolla en el vacío conceptual, pues las trayectorias individuales no requerirían un marco general que las interprete.

Desde un plano menos íntimo, también se han producido textos que giran en torno a personas específicas; por ello, algunos antropólogos colombianos se han dedicado a escribir sobre líderes indígenas. Así, encontramos la narración del “trasegar” de Manuel Quintín Lame, de Mónica Espinosa (Espinosa, 2009); *Juan Gregorio Palechor: historia de mi vida*, de Myriam Jimeno (2006), por ejemplo. Dentro de este inventario también cabría el texto de Lorenzo Muelas (con la colaboración de Martha Urdaneta) *La fuerza de la gente, juntando recuerdos sobre la terrajería en Guambía, Colombia* (Muelas, 2005). En esos textos se ponen como telón de fondo las acciones decisivas de estos personajes en medio de la defensa territorial del movimiento indígena en diversos momentos del siglo XX.

Resulta interesante comparar estos textos con *Desana, simbolismo de los indios Tukano del Vaupés* (Reichel, 1986). Este texto es recordado dentro de la historia de la disciplina como paradigmático de la exposición de Reichel-Dolmatoff de una teoría que veía en el pensamiento tribal alguna funcionalidad ecológica adaptativa; igualmente, es recordado con algún interés por cuanto Reichel-Dolmatoff, en el prefacio a la primera edición, señalaba que el mismo había sido posible por “la suerte que de encontrar un informante excepcionalmente dotado, quien reúne en su persona cualidades intelectuales prácticamente ideales para esta clase de trabajo” (Reichel, 1986: 7). Ese personaje era Antonio Guzmán. Dado que Guzmán vivía en Bogotá, Reichel concertó con él unos encuentros en su oficina para que Guzmán le informara sobre el simbolismo Tukano. Lo que debió ser un diálogo y tal vez una enseñanza transmitida de Guzmán hacia Reichel, fue representado desde el canon antropológico como un “ensayo metodológico” (Reichel, 1986: 7), ante el inevitable proceso de “aculturación y aun de la desaparición biológica de aquellas sociedades tribales que deberían estudiarse” (Reichel, 1986: 10). Con buenos informantes, no era necesario salir a terreno, se les podría entrevistar en casa. En un artículo de 2007 Margarita Becerra Cano escribiría un texto que iría “más allá de la antropología” al centrarse en reconocer la sabiduría del “abuelo sabedor Miru Púu, una voz Tukano del Vaupés” (Becerra, 2007: 131). Ese sabedor era conocido en “español” como Antonio Guzmán. En ese ensayo, Becerra reconoce a Miru Púu como un “autor”, en el sentido de que es alguien del que se aprende, se toman ideas, y no algo que se estudia y se representa. De allí que se cite en su texto la obra de Antonio Guzmán y José Ariel James (Guzmán y James, 2003 y 2004) como referentes de la propia interpretación que hace Becerra de los mitos Tukano, no como medios para llegar a los mitos.

Además de la emergencia del autor local, que es un sujeto del que se aprende y con el que se dialoga, también han surgido algunos textos que subrayan la defensa de los objetos de investigación antropológicos clásicos. En su texto *Muiname, un proyecto moral a perpetuidad*, Carlos Londoño (Londoño, 2004) aborda el problema señalando que se disculpa por el tono “omnisciente” de la obra; igualmente, reivindica la historicidad del trabajo de campo al pedir que “se vea mi esfuerzo por particularizar ideas, reducir generalizaciones, relatar eventos específicos [...] ahora que hay una obsesión estética con las generalizaciones” (Londoño, 2004: xii). Su análisis sobre esta etnia supone dejar de lado lo que le parece el mal de la antropología posmoderna: el centramiento en el yo, y avanzar en la comprensión del otro. Para resumirlo, narra una broma posible: “Un chiste resume esta crítica: ¿Qué le dijo el chamán al antropólogo posmoderno? ‘¡Basta ya de hablar de usted... ahora hablemos de mí!’ (Londoño, 2004:

xiii). Como se anota en la broma, la antropología debe informar sobre el otro, que en este caso es un chamán. Aunque la apreciación es demasiado anecdótica como para requerir una reflexión extensa, sugiere que el chamán demanda cierta necesidad de representación a cargo de los antropólogos. Éste es sin duda un prolífico campo de análisis, incluso, para leer la serie de procesos que involucran al Estado y las comunidades amazónicas de las que habla Londoño.

Después de leer la broma que Londoño sugiere, resulta impactante referenciar la obra centrada en el yo de Juan Cajas, *El truquito y la maroma, cocaína, traquetos y pistoleros en Nueva York. Una antropología de la incertidumbre y de lo prohibido* (Cajas, 2009). Como lo menciona Cajas en la introducción, “Estas páginas son la historia de un viaje, la memoria de una expedición antropológica al interior de Nueva York, la moderna capital del siglo XX, el faro mítico en la cartografía imaginaria de los inmigrantes colombianos que le ‘ganaron a la vida’: puerto utópico del *sudamerican dream*” (Cajas, 2009: 13).

Además de ser una etnografía de la cultura de la prohibición en Nueva York escrita por un colombiano que convive con otros colombianos que suponen la ciudad como un “puerto utópico”, el trabajo de este antropólogo es también una construcción artística que se basa en diversas formas de representación como la ironía. Dice Cajas:

Viajar a través de los arcanos de la incertidumbre y la prohibición fue una tarea compleja, un “modelo para armar” que resolvimos en un juego de posibles. Los resultados de la expedición son provisionales. Corresponde al lector evaluar los alcances de una estrategia que, eliminando instrumentos fiscalistas de medición, reflexiona críticamente sobre la cultura de la cual formamos parte desde un ángulo cercano a la metodología del arte que incorpora una “mirada irónica” [...] (Cajas, 2009: 13)

De esta revisión sucinta podría inferirse que la escritura en el período del “más allá de la antropología” convive con el proyecto de descripción de fenómenos tradicionales de investigación, los cuales no producen el mismo volumen de referencias, ya que esos trabajos suponen el conocimiento detallado de las lenguas locales y largas residencias. Se podría sugerir que las formas antropológicas que van más allá de los tradicionales objetos de investigación suponen el uso de un lenguaje que desestima la invisibilización del autor y la supresión de la localidad; lo contrario ocurriría con las narraciones que se centran en otras-formas-de-ver el mundo; allí tendría más sentido, para lograr el efecto de “ver la otra cultura”, reducir las participaciones de los autores como posibilitadores de la representación; por ello, la disculpa de Carlos David Londoño del uso del “tono omnisciente”. En todo caso, habría que hacer una evaluación específica que permita ver cómo

la tensión que Londoño expresó como una broma se está dando actualmente, y cómo se está proyectando en los diversos centros donde se forman antropólogos. Ya ese análisis no será sobre la escritura, sino sobre las subjetividades.

CONCLUSIONES

Como se pudo apreciar en el análisis que se hizo sobre el primer período, el espacio es re-creado como el corazón del salvajismo. Dado ese escenario, los etnógrafos posicionan su experiencia como aventura, describiendo al “otro” como cobijado por la irracionalidad. Se nota en esos textos una ignorancia de los procesos de incorporación del “otro”, pues la descripción del colonialismo es vista como desagradable¹⁹. Usando el pertrecho conceptual de Santiago Castro-Gómez (2005), se podría decir que este repudio ha sido la garantía del mantenimiento de un “punto cero” de la representación etnográfica. Este “punto cero”, desde el cual es posible experimentar en el otro abyección, no ha sido sólo exclusivo de una parte de la historia académica; recientemente se ventiló en la prensa colombiana el comentario de un diputado a la Asamblea departamental de Antioquia, quien señaló que invertir en el Chocó era similar a “perfumar un bollo”²⁰ (*El Espectador*, 2012).

Al respecto del segundo período, es posible apreciar que una de las mayores preocupaciones es la denuncia del endocolonialismo; asimismo, el apoyo incondicional al movimiento indígena es otra de las reglas que orientan la enunciación. Estas orientaciones, evidentemente, rompen los preceptos políticos de la objetividad y de la cultura como prístina. Ya que hay involucramiento, el espacio no es “otro”, sino que es escenario de significaciones, fuente de conocimiento.

Esta tendencia resulta ciertamente importante, en vista de que varios proyectos colaborativos han emergido dentro del diálogo entre académicos y comunidades locales en el suroccidente de Colombia. Esto muestra, además de la existencia obvia de otras prioridades teóricas y metodológicas, la existencia de una férrea organización local que ha trabajado en la conservación de un campo autónomico. Esta potencia local debe traducirse, sin duda alguna, en intentos más sólidos de superar la colaboración e intentar alimentar la producción de reflexiones etnográficas que muestren el mundo visto desde lo guambiano, lo nasa, o cualquier otra organización de este nivel.

Por último, está el tercer período, donde las metáforas del diálogo y del acompañamiento comparten espacio con los análisis discursivos que permiten

19 Mary Pratt denomina a este determinante literario “anticonquista” (Pratt, 2010: 35).

20 En ciertas regiones de los Andes colombianos la palabra “bollo” se relaciona con desechos corporales humanos. En el norte de Colombia es una masa de harina de trigo cocinada.

las enunciaciones antropológicas. En ese período el campo de la antropología es problematizado, y los escenarios etnográficos, ampliados. Si se mira en detalle este momento, se puede advertir que la producción literaria se da en una intertextualidad manifiesta –donde los medios de comunicación contemporáneos rompen la idea del lugar como algo aislado–, y muestra, a su vez, a los otros como sujetos activos en medio del repliegue de las políticas del neoliberalismo. Asimismo, el análisis de dicho período señala que emergen con fuerza formas de escritura que vienen desde los sujetos usualmente representados. Sin duda alguna, será ésta la tendencia dominante en una época en que la escritura antropológica está lejos de ser monopolio de viajeros que cruzan las antípodas. Al hacer un balance de esta producción disciplinaria, resulta claro el intento continuo de producir análisis sociales que toman distancia de la distancia. Esto, sin duda alguna, ha sido una ventaja de la práctica de las antropologías en Colombia desde una época tan temprana como la década de 1960. Baste tomar el caso argentino, en el cual la antropología social, por esas mismas décadas, fue el nombre dado a una práctica interesada en acelerar los procesos de adquisición de bienestar social (Guber, 2007: 266).

Esta particularidad de la antropología colombiana debería permitir la formulación de currículos de antropología donde sea posible no sólo discutir el mundo de los “otros”, sino también reflexionar sobre nuestro mundo visto desde afuera; obviamente, implicaría permitir la producción de esas otras representaciones. A pesar de este imperativo, también se debe reconocer que desde algunos frentes se salvaguarda la existencia de una antropología que debe su existencia a la construcción detallada de la distancia frente al otro. Ahora, de manera inédita, las bolsas de empleo ofrecen trabajo a antropólogos interesados en registrar tendencias de consumo; esta información, meramente descriptiva, permite luego, mejor que la encuesta tradicional, generar políticas de mercadeo de productos diseñados para poblaciones foco definidas por criterios de clase y cultura. Asimismo, muchos antropólogos trabajan para compañías internacionales que deben negociar con las comunidades locales la explotación de su tierra. Es difícil evaluar cómo se dan estas prácticas y qué formas de escritura generan, pues en ambos casos la información es privada; en el primero, por ser secreto comercial; en el segundo, por ser estrategia empresarial.

Seguramente es hora de alumbrar los rincones oscuros que soporitan la práctica de la antropología como habilidad que se enseña y como herramienta que se usa. Al dinamitar el “punto cero” de la antropología (Castro-Gómez, 2005), será posible sincronizar y unir los tiempos que el “alocronismo” (Fabian, 1983) separó; también será posible asaltar el “nicho del salvaje” (Trouillot, 2011).

En todo este proceso desempeñará un papel importante la democratización de la escritura. Esto implica trabajar en la generación de dispositivos textuales que ayuden, en los procesos de formación de antropólogos, a familiarizarse con la lectura de autores locales que han intentado una escritura que está más allá de los intereses científicos de la descripción cultural basada en la distancia. Además, será importante convertir en rutina aquellas estrategias políticas y metodológicas que intentan re-crear, en ciertas comunidades, aquellas prácticas silenciadas por el endocolonialismo; incluso será fundamental estudiar el endocolonialismo fundiendo la antropología con la historia. Esto significa que los antropólogos colombianos, más que interesarse en la descripción de los sistemas de representación de los “otros”, podrán colaborar en su construcción y sostenimiento. Ya hemos dado pasos en ese sentido.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a los pares evaluadores del texto por sus agudas anotaciones, y sus sugerencias. Igualmente, expreso mi total gratitud a Amalia Ramos, Sandra Armesto, Dayana Vargas y Swart Scott, estudiantes de Antropología de la Universidad del Magdalena, por su estímulo constante a mi práctica antropológica en el marco de la cátedra “Visiones del colonialismo en antropología, cine y literatura”; esta cátedra fue impartida en el semestre académico 2012-II. Por último, agradezco a Fabio Silva, de la Universidad del Magdalena, por haberme permitido ensayar estas ideas en una conferencia en el Museo Etnográfico de la Universidad del Magdalena, en julio de 2012. ✱

REFERENCIAS

1. Álvarez, Sonia, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (eds.). 1998. *Cultures of Politics/Politics of Cultures: Re-Visioning Latin American Social Movements*. Boulder, Westview Press.
2. Barragán, Carlos. 2000. Antropología colombiana: del Instituto Etnológico Nacional a los programas universitarios (1941-1980). El caso del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes. Tesis de Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá.
3. Becerra, Margarita. 2007. En memoria del abuelo sabedor Miru Púu, una voz Tukano del Vaupés, *Antípoda* 5 (2), pp. 131-150.
4. Belshaw, Cyril. 1951. The Last Years of Ahuia Ova. *Man* 51, pp. 131-132.
5. Bolinder, Gustaf. 2010 [1916]. Los Chimila, Un pueblo moribundo. *Antípoda* 11 (1), pp. 345-351.
6. Bonilla, Victor. [1968] 2006. *Siervos de Dios y amos de indios. El Estado y la Misión Capuchina en el Putumayo*. Popayán, Universidad del Cauca.
7. Bourdieu, Pierre. 2000. *La dominación masculina*. Barcelona, Anagrama.
8. Cajas, Juan. 2009. *El truquito y la maroma, cocaína, traquetos y pistoleros en Nueva York. Una antropología de la incertidumbre y de lo prohibido*. Popayán, Universidad del Cauca.
9. Castro-Gómez, Santiago. 2005. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá, Universidad Javeriana.
10. Caviedes, Mauricio. 2007. Antropología apócrifa y movimiento indígena. Algunas dudas sobre el sabor propio de la antropología hecha en Colombia. *Revista Colombiana de Antropología* 43, pp. 33-59.
11. Caviedes, Mauricio. 2004. Antropología apócrifa y movimiento indígena: desde los cuarenta hasta el apoyo a los embera-katio. Tesis de Maestría en Antropología Social. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
12. Clifford, James. 1999. *Itinerarios transculturales*. Barcelona, Gedisa.
13. Clifford, James. 1992. Sobre la autoridad etnográfica. En *El surgimiento de la Antropología posmoderna*, ed. Carlos Reynoso, pp. 39-77. Barcelona, Gedisa.
14. Coetzee, John. 2003. *Esperando a los bárbaros*. Barcelona, De Bolsillo.
15. Conrad, Joseph. [1899] 1986. *El corazón de las tinieblas*. Barcelona, Alianza Editorial.
16. Dagua, Abelino, Misael Aranda y Luis Vasco. 1998. *Guámbianos. Hijos del aroiris y del agua*. Bogotá, Banco Popular.
17. De la Cadena, Marisol. 2010. Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond "Politics". *Cultural Anthropology* 25 (2), pp. 334-370.
18. Domicó, José, Juan Hoyos y Sandra Turbay. 2002. *Janyama, Un aprendiz de jaibaná*. Medellín, Universidad de Antioquia, ICANH.
19. Dussán de Reichel, Alicia. 1954. Características de la personalidad masculina y femenina en Taganga. *Revista Colombiana de Antropología* 2, pp. 89-113.
20. Echeverry, Marcela. 1997. El proceso de profesionalización de la antropología en Colombia. Un estudio en torno a la difusión de las ciencias y su institucionalización. *Historia Crítica* 15, pp. 67-79.
21. *El Espectador*. 2012. Noticias Nacionales, 8 de mayo de 2012. Consultado el 5 de marzo de 2013, en <http://www.elespectador.com/noticias/nacional/articulo-344843-plata-uno-le-mete-al-choco-meterle-perfume-un-bollo>

22. Escobar, Arturo. 2008. *Territories of Difference. Place, Movements, Life, Redes*. Durham, Duke University Press.
23. Escobar, Arturo. 2005. *Más allá del Tercer Mundo, globalización y diferencia*. Bogotá, ICANH.
24. Escobar, Arturo. 1999. *El final del salvaje, Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá, ICANH- CEREC.
25. Escobar, Arturo. 1996. *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá, Norma.
26. Espinosa, Mónica. 2009. *La civilización montés. La visión india y el trasegar de Manuel Quintín Lame en Colombia*. Bogotá, Universidad de los Andes.
27. Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other*. Nueva York, Columbia University Press.
28. Friede, Juan. 1963. *Problemas sociales de los Arhuacos: tierras, gobiernos, misiones*. Bogotá, Universidad Nacional.
29. García, Héctor. 2008. Cuestionar la alteridad. Reflexiones sobre la historiografía de la antropología colombiana. *Maguaré* 22, pp. 455-481.
30. Geertz, Clifford. 1989. *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa.
31. Gnecco, Cristóbal. 2011. Antropología en entredicho: propuestas desde el fondo de la subalternidad. En *Transformaciones globales. La Antropología y el mundo moderno*, autor, Michel-Rolph Trouillot, traducción de Cristóbal Gnecco, pp. 9-25. Bogotá, Universidad de los Andes y Universidad del Cauca.
32. Gnecco, Cristóbal. 2008. Discursos sobre el otro. Pasos hacia una arqueología de la alteridad étnica. *Revista CS en Ciencias Sociales* 2, pp. 101-130. Cali, Universidad Icesi.
33. Gnecco, Cristóbal. 1999. Sobre el discurso arqueológico en Colombia. *Boletín de Antropología* 30, pp. 147-165.
34. Gnecco, Cristóbal y Carolina Hernández. 2008. History and Its Discontents. Stones statues, Natives Histories, and Archaeologists. *Current Anthropology* 49 (3) pp. 439-466.
35. Gnecco, Cristóbal y Wilhelm Londoño. 2008. Representaciones de la alteridad indígena en el discurso jurídico colombiano. En *Representaciones jurídicas de la alteridad indígena*, eds. Cristóbal Gnecco y Herinaldy Gómez, pp. 25-94. Popayán, Universidad del Cauca, Colciencias.
36. Griffith, John. 1995. *Joseph Conrad and the Anthropological Dilemma*. Londres, Oxford University Press.
37. Guber, Rosana. 2007. Crisis de presencia, universidad y política en el nacimiento de la antropología social de Buenos Aires, Argentina. *Revista Colombiana de Antropología* 43, pp. 263-298.
38. Guzmán, Antonio (Miru Púu) y José James. 2004. *Relatos alternativos de una realidad*. Bogotá, ICANH.
39. Guzmán, Antonio (Miru Púu) y José James (eds.). 2003. *Masá Bèhkë Yurupary, mito tukano del origen del hombre*. Bogotá, Asterión-Universidad Nacional de Colombia.
40. Haber, Alejandro. 2009. Animism, Relatedness, Life: Post-Western Perspectives. *Cambridge Archaeological Journal* 19 (3), pp. 418-30.
41. Hardt, Michael y Antoni Negri. 2000. *Empire*. Cambridge, Harvard University Press.
42. Hernández, Gregorio. 1965. *Nuestra gente "Namuy Misag". Tierra, costumbres y creencias de los indios guambianos. Dibujos de Francisco Tumiña*. Popayán, Universidad del Cauca.
43. Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres y Nueva York, Routledge.

44. Jimeno, Myriam. 2006. *Juan Gregorio Palechor: historia de mi vida*. Bogotá, CRIC, ICANH, Universidad del Cauca, Universidad Nacional.
45. Latour, Bruno. 2008. *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires, Manantial.
46. Latour, Bruno. 2001. *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Barcelona, Gedisa.
47. Laurière, Christine. 2010. Los vínculos científicos de Gerardo Reichel-Dolmatoff con los antropólogos americanistas franceses (Paul Rivet, Claude Lévi-Strauss). *Antípoda* 10, pp. 101-124.
48. Lévi-Strauss, Claude. 1997. *Tristes trópicos*. Barcelona, Paidós.
49. Londoño, Carlos. 2004. *Muiname, un proyecto moral a perpetuidad*. Medellín, Editorial Universidad de Antioquia.
50. Malinowski, Bronislaw. 1989. *A Diary in the Strict Sense of the Term*. Stanford, Stanford University Press.
51. Mignolo, Walter. 2005. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona, Gedisa.
52. Mina, Mateo. 1975. *Esclavitud y libertad en el valle del río Cauca*. Bogotá, La Rosca.
53. Morales, Patrick. 2011. *Los idiomas de la reetnización. Corpus Christi y pagos entre los indígenas kankuamo de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá, Universidad Nacional.
54. Muelas, Lorenzo. 2005. *La fuerza de la gente, juntando recuerdos sobre la terrajería en Guambía, Colombia*. Bogotá, ICANH.
55. Pacukiewicz, Marek. 2007. Conrad and Malinowski: The Predicament of Culture and the Anthropological Discourse. *Yearbook of Conrad Studies III*, pp. 131-139.
56. Pineda, Camacho, Roberto. 2008. Los campos de investigación de la antropología en Colombia: una perspectiva histórica. *Jangwa Pana* 6 y 7, pp. 6-19.
57. Pineda, Giraldo, Roberto. 1999. Inicios de la antropología en Colombia. *Revista de Estudios Sociales* 3, pp. 29-42.
58. Pratt, Mary. 2010. *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
59. Quijano, Aníbal. 2000. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, ed. Edgardo Lander, pp. 201-246. Clacso-Unesco, Buenos Aires.
60. Rabinow, Paul. 1992. *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Barcelona, Jucar.
61. Rappaport, Joanne. 2010. "Adentro" y "Afuera": el espacio y los discursos culturalistas del movimiento indígena caucano. Disponible en: <http://iner.udea.edu.co/seminarios/JRappaport.pdf>.
62. Rappaport, Joanne. 2005. *Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Pluralism in Colombia*. Durham y Londres, Duke University Press.
63. Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1997. *Arqueología de Colombia*. Bogotá, Presidencia de la República.
64. Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1986. *Desana. Simbolismo de los indios Tukano del Vaupés*. Bogotá, Procultura.
65. Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1982. Colombia indígena - período prehispánico. *Manual de historia de Colombia*, tomo I, ed. Jaime Jaramillo, pp. 33-118. Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura-Procultura.

66. Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1962a. Contribuciones a la etnografía de los indios del Chocó. *Revista Colombiana de Antropología* 11, pp. 169-188.
67. Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1962b. Investigaciones arqueológicas en la Costa Pacífica de Colombia; II: Una secuencia cultural del bajo río San Juan. *Revista Colombiana de Antropología* 11, pp. 9-70.
68. Reichel-Dolmatoff, Gerardo y Alicia de Reichel-Dolmatoff. 1961. *The People of Aritama. The Cultural Personality of a Colombian Mestizo Village*. Londres, Routledge & Kegan Paul.
69. Reichel-Dolmatoff, Gerardo y Alicia Dussán. 2009. Notas sobre un movimiento apocalíptico en el Chocó, Colombia. *Jangwa Pana* 8, pp. 259-282.
70. Robuchon, Eugenio. [1907] 2010. *El Putumayo y sus afluentes*. Popayán, Editorial Universidad del Cauca.
71. Rosaldo, Renato. 1991. *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. México, Editorial Grijalbo.
72. Sotomayor, María Lucía. 1998. *Modernidad, identidad y desarrollo*. Bogotá, ICANH-Colciencias.
73. Taussig, Michael. 2002. *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá, Norma.
74. Todorov, Tzvetan. 2003. *La conquista de América. El problema del otro*. Buenos Aires, Siglo XXI.
75. Trouillot, Michel-Rolph. 2011. *Transformaciones globales. La Antropología y el mundo moderno*. Traducción de Cristóbal Gnecco. Bogotá, Universidad del Cauca, Universidad de los Andes.
76. Trouillot, Michel-Rolph. 1992. The Caribbean Region: An Open Frontier in Anthropological Theory. En *Annual Review of Anthropology* 21, pp. 19-42.
77. Uribe, María Victoria y Eduardo Restrepo. 2000. *Antropologías transeúntes*. Bogotá, ICAN.
78. Uribe, María Victoria y Eduardo Restrepo. 1997. *Antropología en la Modernidad*. Bogotá, ICAN.
79. Vargas, Mario. 2010. *El sueño del celta*. Madrid, Alfaguara.
80. Vasco, Luis. 2011a. *Luis Guillermo Vasco*. Disponible en: <http://www.luguiva.net/> [Consultado el 20 de diciembre de 2011].
81. Vasco, Luis. 2011b. Introducción En *Guambianos, hijos del aroiris y del agua*. Disponible en: <http://www.luguiva.net/libros/detalle1.aspx?id=360&l=4> [Consultado el 23 de diciembre de 2011].
82. Vasco, Luis. 2009. *Teoría Antropológica I: Marx. Transcripción revisada y redactada de casetes grabados en clase. Primer semestre de 2000*. Disponible en: <http://www.luguiva.net/documentos/detalle.aspx?id=42&d=3> [Consultado el 11 de septiembre de 2011].
83. Vasco, Luis. 2003. *Notas de viaje. Acerca de Marx y la antropología*. Santa Marta, Universidad del Magdalena.
84. Velásquez, Rogerio. 2010. *Ensayos escogidos*. Biblioteca de Literatura Afrocolombiana, tomo XVII. Bogotá, Ministerio de Cultura.