

De la descolonización del conocimiento al postimperialismo: Una perspectiva latinoamericana¹

Gustavo Lins Ribeiro²

Resumen

Para abrir nuevos imaginarios disciplinarios, debemos revitalizar la relación entre el pensamiento utópico y el antropológico. Esto ya está en marcha en los esfuerzos por descolonizar el conocimiento. Aunque tales esfuerzos tienen distintos énfasis, se sitúan en un campo de luchas ideológicas y utópicas que deben entenderse en el contexto del imperialismo-colonialismo, las posiciones de los sujetos subalternizados y las luchas armadas y cognitivas que ha implicado el imperialismo-colonialismo. A partir de mi posicionalidad latinoamericana, analizo la descolonización del conocimiento antropológico como parte de este campo más amplio y de la historia de la disciplina de reexaminarse a sí misma. En un diálogo crítico con el pensamiento poscolonial y decolonial, propongo el postimperialismo como marco que pretende desimperializar el mundo, superando las posiciones jerárquicas entre antropologías hegemónicas y no hegemónicas. Además, un programa de investigación postimperial implicaría estudiar cómo el poder de las élites globales afecta a quienes luchan por acabar con un régimen injusto que está destruyendo el planeta.

Palabras clave

Colonialismo, descolonización, descolonizar la antropología, imperialismo, América Latina, postimperialismo.

Appadurai tiene razón cuando dice que la “infraestructura intelectual de la antropología [...] sigue estando sustancialmente configurada por la lente del pasado” (2013: 285). En el esfuerzo de Appadurai por “construir un enfoque antropológico más sistemático y fundamental sobre el futuro” (p. 286), veo una invitación a restablecer las relaciones y afinidades de la antropología con la utopía, un paso muy necesario en un momento de crisis generalizada. El pensamiento antropológico y el utópico se relacionan de diferentes maneras. Ambos se basan en comparaciones y dan prioridad a la alteridad, se inspiran en la vida de pueblos diversos (reales

1 Traducido por Luciano Aroca. Universidad del Magdalena, Colombia. Publicado anteriormente en *American Ethnologist* 50: 375-386, 2023. Traducción publicada por licencia de Wiley Blackwell.

2 Departamento de Estudios Culturales, Universidad Autónoma Metropolitana (México) / Departamento de Antropología (emérito), Universidad de Brasilia (Brasil). ORCID <https://orcid.org/0000-0003-0753-960X>

o imaginarios) y desnaturalizan los órdenes sociales existentes (Krotz 2002). En lo que sigue, quiero aprovechar estas afinidades y contribuir a crear nuevos horizontes antropológicos.

Las interpretaciones del pasado y el futuro están a menudo entrelazadas, y han sido durante mucho tiempo un componente importante de los debates intelectuales y políticos sobre ideología y utopía. Pero fue Ricoeur (1986) quien creó una definición simple y poderosa: *la ideología* es la lucha en el presente por el significado del pasado, mientras que *la utopía* es la lucha en el presente por el significado del futuro. En este sentido, la ideología y la utopía ocupan un lugar central en la política y están estrechamente relacionadas con el ejercicio y la legitimación del poder. Se manifiestan en conflictos sobre cómo interpretar el pasado o el futuro, especialmente en las luchas por establecer hegemonía, cuando los actores políticos posicionan ciertas visiones retrospectivas o prospectivas como verdades, como el orden natural de la vida o como el destino del mundo.

La concepción de utopía de Ricoeur indica que las funciones hermenéuticas y políticas de los discursos utópicos no son inocuas, ya que las representaciones que los agentes se hacen del futuro tienen consecuencias para la acción social. Las utopías pueden suscitar esperanza y generar las condiciones de posibilidad en las que la gente podría cambiar el curso de los acontecimientos; pueden ser una fuerza para la acción colectiva. Las diferentes propuestas y discursos sobre el futuro subyacen a lo que llamo *luchas utópicas*. Mi propia noción de *postimperialismo* se sitúa en este controvertido entorno interpretativo.

Los debates sobre descolonización se centran principalmente en el análisis del pasado y de cómo sigue estructurando el presente. En muchos sentidos, ya sabemos cómo es el mundo poscolonial porque es el mundo que habitamos. Los autores poscoloniales y decoloniales, entonces, se sitúan en el universo de las luchas ideológicas. Pero, es cierto que toda crítica de la ideología tiene visiones e implicaciones (in)intencionadas sobre el futuro. El postimperialismo, sin embargo, nos sitúa inmediatamente en medio de luchas utópicas porque no sabemos lo que es un mundo sin imperialismo. Si el objetivo es cambiar el futuro, las luchas utópicas son cruciales precisamente porque sus objetivos explícitos son transformar la forma en que imaginamos lo que puede llegar a ser nuestro mundo y proporcionar horizontes y caminos hacia esos escenarios prefigurados.

Entiendo el imperialismo y el colonialismo como una dupla, lo que significa que no pueden ser vistos de manera aislada. Por lo tanto, comenzaré por situarme dentro de la crítica ideológica del colonialismo-imperialismo, examinando posiciones anteriores que son significativas para mi formulación del postimperialismo. Lo que sigue se basa principalmente en mi conocimiento de América Latina, región que seguramente no es el ejemplo universal de expansión colonial-imperial, pero sí un caso paradigmático dada la extensión y complejidad, en el espacio y en el tiempo, de los diferentes imperialismos y proyectos coloniales que han impactado en su territorio.

Una posicionalidad latinoamericana es especialmente productiva para pensar el postimperialismo por las siguientes razones: (1) como resultado de la primera expansión colonial-imperial liderada por los españoles y los portugueses, América Latina se convirtió en la mayor zona de colonización de poblamiento del mundo; (2) la gran mayoría de sus habitantes son cristianos, hablan lenguas occidentales y se consideran parte de Occidente; (3) a pesar del

impacto duradero de las estructuras coloniales, el dominio metropolitano en la región terminó hace más de 200 años y, como consecuencia, sólo existe, en términos generales, una escasa memoria social del colonialismo; (4) Estados Unidos, el imperio más poderoso después de la Segunda Guerra Mundial, ha ejercido su poder imperialista sobre la región desde el siglo XIX; y (5) América Latina es el área bajo el dominio inmediato del imperialismo “invisible” de posguerra de Estados Unidos, un modo de dominación que, a diferencia del colonialismo tradicional, no requiere la ocupación y el control de grandes extensiones de tierra (Immerwahr 2019).

(Des)colonización y conocimiento (de)colonizado

La descolonización suele entenderse como los esfuerzos militares o políticos que debe realizar una colonia para convertirse en un país autónomo. Estos esfuerzos son especialmente importantes en las esferas ideológica y utópica una vez que la colonia ha alcanzado la independencia nacional. Considero la descolonización como procesos de larga duración, como reacciones que comenzaron el día en que los europeos invadieron tierras ajenas para conquistarlas. Estos procesos han sido llevados a cabo en todo el mundo por sujetos indígenas y diaspóricos subalternizados, así como por sus aliados, y han implicado luchas armadas y cognitivas contra múltiples opresiones colonialistas-imperialistas y racializadas, y contra las estructuras (pos)coloniales que aún perduran.

La descolonización de cualquier conocimiento, así como el marco postimperialista, sólo pueden entenderse teniendo en cuenta el trasfondo eurocéntrico que comenzó a desplegarse hace siglos. Inspirándome en Dussel (1993: 48), veo el eurocentrismo como una consecuencia de la centralidad de Europa en la expansión del sistema mundo capitalista desde el siglo XVI (Wallerstein 1974). Del mismo modo, el eurocentrismo -basado en relaciones de poder desiguales entre colonizadores y colonizados, con su arrogante pretensión de universalismo y supremacía blanca- se impuso a una multitud de productores de conocimiento no occidentales como marco de referencia, un supuesto paradigma universal sin marca de origen. Se convirtió cada vez más en la ideología de las élites blancas etnocéntricas y sus aliados. Al mismo tiempo, dos fenómenos se convirtieron en la norma: el extractivismo cognitivo (el uso pragmático del conocimiento local valioso para los colonizadores) y el epistemicidio (el olvido, la discriminación y la erradicación del conocimiento local inútil para los europeos). Desde entonces, tanto la violencia física como la simbólica/epistémica han sustentado la centralidad de Europa o, desde el siglo XX, del Atlántico Norte (Europa más Estados Unidos). Esto ha generado diferentes posiciones de sujeto en todo el mundo. Los proyectos de descolonización de la antropología, entonces, deben enfrentar el imperialismo cognitivo de Europa, algo especialmente importante para los antropólogos, como profesionales de una disciplina que tiene la diversidad cultural como tema central y relaciones históricas contradictorias con el colonialismo moderno. La disciplina ha sido especialmente sensible a las implicaciones epistemológicas, metodológicas, políticas y programáticas del eurocentrismo.

Para entender lo que significa descolonizar el conocimiento, debemos considerar que el colonialismo y el imperialismo son modos expansivos y centralizadores de articulación y dominación. Los imperios son configuraciones de diversas unidades sociopolíticas, económicas

y culturales mediante las cuales una metrópoli extranjera ejerce diferentes grados de control, desde la anexión formal hasta la dominación informal (Doyle 1986: 30-47). El imperialismo, por tanto, es una forma de administrar poblaciones, recursos y flujos comandada por un centro en el que una élite gobernante disfruta de concentrado poder militar, político, económico y cultural. En su larga historia, el imperialismo no siempre ha colonizado directamente las tierras de otros pueblos. Por esta razón, se puede diferenciar entre colonialismo de poblamiento y uno de explotación, y entre dominio directo e indirecto. En el colonialismo de poblamiento, la población invasora tiene como objetivo sustituir a los pueblos indígenas y hacer de sus territorios su nuevo hogar.

En el siglo XVI, lo que hoy es América Latina fue incorporado a redes planetarias. Esta larga invasión y enorme empresa colonialista-imperialista destruyó las soberanías indígenas con desposesiones masivas de tierras, desplazamientos violentos y el exterminio de gran parte de la población nativa mediante guerras y desastres epidemiológicos. Los cambios culturales fueron generados a la fuerza por la conversión religiosa, la transformación de los nativos en mano de obra barata y su entrada en las relaciones de mercado capitalista. La ocupación europea también supuso el tráfico de millones de africanos forzados a la esclavitud. La violencia y el horror racista que los colonizadores europeos blancos perpetraron contra los pueblos indígenas y africanos, así como las enfermedades que introdujeron, tuvieron terribles consecuencias (Stannard 1992). Lamentablemente, el genocidio, el etnocidio y el racismo continúan hoy en día en distintas zonas de América Latina.

Gobernar mediante el terror constituye el imperialismo-colonialismo independientemente del centro metropolitano. La conquista, la violencia y la imposición del poder por la fuerza son los actos coloniales primigenios. Mutan con el tiempo, pero siempre están presentes. La violencia colonial es un instrumento de dominación articulado con el proyecto colonial para mantener a las poblaciones locales en una posición subordinada (Branche 2010). Para establecer su hegemonía, los imperios también legitiman sus pretensiones de superioridad frente a los nativos mediante la dominación simbólica y cognitiva. Souza Lima (2018: 90-95) subraya que las conquistas están “permeadas por un trabajo de producción imaginaria”, son “una empresa cognitiva” hecha contra “una alteridad radical” que debe ser comprendida. Él postula que las conquistas afectan a los conquistadores y generan distintos tipos de poder, incluidos los de traductores e intermediarios que pueden mediar entre las partes contendientes. Así pues, en todas las situaciones coloniales, los agentes y organismos que participan en los conflictos cognitivos desempeñan un papel importante.

La violencia simbólica y epistémica cosifica, racializa y patriarcaliza a los sujetos indígenas y afrodiáspóricos. Es estratégico estudiar la naturaleza conflictiva y contradictoria de las zonas de contacto (Pratt 1992: 6-7), porque nos muestra cómo los invasores legitiman sus acciones con o contra los nativos, y cómo los pueblos indígenas responden a la presencia de poderosos extraños en sus tierras. Las instituciones educativas y religiosas, así como las administraciones coloniales, desempeñan un papel clave en la invalidación de las epistemologías nativas. Son la punta del iceberg de largos procesos en los que se consolida una pretendida superioridad epistémica (por ejemplo, la evangelización). No se puede subestimar la importancia de la “lingüística misionera” en esta supuesta conquista pacífica (Heller y McElhinny 2017: 35-42).

Las situaciones coloniales comparten algunas características sistémicas (Balandier 1951),

como la racialización y la segregación racista, la dominación por una minoría extranjera y la explotación de la población y los recursos locales en beneficio de una metrópoli distante. Pero la descolonización tiene diferentes connotaciones e implicaciones dependiendo especialmente de las características económicas, políticas e (inter)étnicas de una situación colonial determinada. Estas características son generadas por los distintos centros metropolitanos y por las dinámicas locales previamente existentes, así como por los nativos, que se resisten o participan en la opresión y la hegemonía coloniales. Como consecuencia, las distintas expansiones imperialistas-colonialistas han creado diversas identidades y respuestas. La subalternización colonialista forja posiciones de sujeto diferenciadas que deben ser aprehendidas en sus especificidades.

En cuanto a la definición de la *descolonización* en términos empíricos y cognitivos, esta cuestión suele ser abordada de forma diferente por las personas cuyas tierras fueron invadidas y robadas o que tuvieron que vivir esclavizadas en diásporas forzadas. Llamaré a estas respuestas las *posiciones de sujeto indígena y diaspórico*. Estas posiciones son internamente diferenciadas e implican ideologías, utopías, luchas políticas y demandas particulares. Su consideración es, por tanto, central en cualquier formulación postimperialista. Afectan a las aspiraciones de los agentes y en cómo interpretan los futuros.

Las posiciones de sujeto indígenas están fuertemente marcadas por identidades territorializadas, por reivindicaciones de antecendencia histórica basadas en su condición de pueblos originarios de un territorio invadido o despojado, y por cuestiones como la cesión de tierras, la autonomía, el autogobierno y la soberanía. Las posiciones de sujeto diaspóricos están muy marcadas por identidades desterritorializadas, estructuradas por violentos reasentamientos intercontinentales, por recuerdos históricos de una patria y por redes y discursos transnacionales, como el pan-africanismo.³ Estas son distinciones analíticas; pueden confluir en diferentes escenarios y ser desplegadas por las mismas agencias y agentes. Pero no son inocuas, ya que en los sistemas interétnicos coloniales desempeñan un papel importante las diferentes experiencias, supuestos etnocéntricos y perspectivas de los sujetos. Tales distinciones tienen diferentes implicaciones políticas que facilitan o dificultan las alianzas entre agentes interesados en las luchas contra el colonialismo-imperialismo.

Luchas armadas y cognitivas

Los horrores colonialistas-imperialistas son tan atroces que a menudo encuentran resistencia, tanto física como cognitiva. De hecho, la deshumanización del sujeto colonizado ha impulsado luchas contra el colonialismo-imperialismo, cuyo recuerdo configura muchos discursos descolonizadores actuales. Las resistencias armadas y cognitivas inspiran la imaginación postimperialista porque ejemplifican y potencializan las capacidades de agencia y utópicas de los pueblos subalternos.

Son innumerables las escaramuzas, batallas y guerras que los pueblos indígenas y esclavizados han librado contra los europeos en América Latina, ya sea durante la dominación colonial o poscolonial nacional. El recuerdo de estas luchas está presente en muchos

³ Agradezco a uno de los revisores que me haya recordado que la diáspora también supuso la pérdida de grandes proporciones de población africana debido al comercio de esclavos, con consecuencias locales y regionales.

movimientos indígenas actualmente activos, desde México hasta Chile. Sólo mencionaré un movimiento armado reciente por su gran impacto utópico. El 1 de enero de 1994, en Chiapas, México, salió a la luz una nueva entidad: el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Más de 3.000 miembros del EZLN declararon la guerra al Estado mexicano y abrieron una inusitada ventana de enfrentamientos y negociaciones que tuvo un poderoso impacto en la vida política e intelectual mexicana. Hasta hoy, las formulaciones zapatistas inspiran escenarios postimperialistas (De Parres Gómez 2022) con lemas como “otros mundos son posibles”.

Los sujetos diaspóricos emprendieron diferentes tipos de acciones en su “resistencia violenta a la esclavitud” (Price 1996: 2). Por ejemplo, las sociedades de cimarrones, también conocidas como “comunidades de esclavos fugitivos”, eran omnipresentes en las zonas de plantaciones y representaban “amenazas militares y económicas que a menudo ponían a los colonos al límite de sus fuerzas” (p. 2). Las rebeliones afrodiaspóricas expresaban un “peligroso espíritu de libertad” (Linebaugh y Rediker 2000: 194). Los cimarrones también establecieron relaciones intermitentes con los piratas y con los pueblos indígenas, que variaban “de la cooperación exitosa a la guerra total” (Price 1996: 14-15). Hoy, las luchas y los héroes cimarrones siguen animando las búsquedas afrobrasileñas por restablecer los territorios quilombolos y prefigurar un mundo sin racializaciones imperialistas.

Me detendré más en las luchas cognitivas porque conectan con los conflictos de interpretaciones, con la descolonización del conocimiento y con mi posterior debate sobre el postimperialismo. El colonialismo-imperialismo implica procesos globales. Las luchas cognitivas, especialmente en lo que respecta a las posiciones de los sujetos diaspóricos, difícilmente pueden limitarse a un único país. Constituyen un campo transnacional de circulación de ideas e intercambios híbridos (por ejemplo, Gilroy 1993). Por ello, en los párrafos siguientes me referiré también a influyentes ejemplos no latinoamericanos.

Las respuestas indígenas al colonialismo-imperialismo se plasman en textos autoetnográficos. En estos textos, los sujetos colonizados se apropian parcialmente de “los modos de expresión del conquistador”, entrando así a “representarse a sí mismos en formas que se enganchan con los propios términos de los colonizadores” (Pratt 1992: 7). De hecho, los contenidos interculturales de las autoetnografías resultan de las “dobles historias” (Balandier 1951) típicas de los encuentros entre colonizadores y colonizados. Un ejemplo canónico de este género, según Pratt (1992: 2, 7), es *Nueva corónica y buen gobierno*, un extenso texto escrito por Felipe Guaman Poma de Ayala, en Cuzco, Perú, en 1613. Escrito en “una mezcla de quechua y español burdo y poco gramatical” (p. 2), se dirige al rey Felipe III de España y critica el colonialismo. Guaman Poma es un ejemplo de lo que Rappaport (2005) denomina “intelectuales indígenas”, una especie de “intelectual orgánico” que participa en movimientos interculturales en los que colaboran agentes y agencias no indígenas.

En las últimas décadas han proliferado los intelectuales indígenas. Ellos pueden fusionar “cosmovisiones” chamánicas con los discursos medioambientales, como hace Davi Kopenawa en Brasil. Kopenawa es un chamán y líder yanomami de fama internacional que, junto con el antropólogo francés Bruce Albert, escribió un libro basado en su biografía, mitos, sueños y profecías yanomami, en el que denuncia y critica la destrucción de la selva amazónica y de sus pueblos (Kopenawa y Albert 2010). Ailton Krenak es otro destacado intelectual de una generación de líderes indígenas de Brasil que han participado, durante varias décadas, en la

política interétnica nacional e internacional. Krenak es partidario, por ejemplo, de una política de alianzas basada en relaciones de confianza que denomina “alianzas afectivas” (Krenak 2015: 251).

En el estado mexicano de Oaxaca, dos intelectuales indígenas, Floriberto Díaz Gómez y Jaime Martínez Luna, se han comprometido con los discursos académicos y políticos para desarrollar una teoría que denominan comunalidad. Aquino Moreschi (2013: 8) ve la comunalidad como una epistemología del Sur porque ofrece “instrumentos analíticos y conceptuales para comprender la situación de opresión de los pueblos y cuestionar los discursos hegemónicos sobre las llamadas ‘culturas indígenas’, el ‘desarrollo’, la ciudadanía, el Estado”. También proporciona pistas “para avanzar en la construcción de relaciones no coloniales y alternativas al capitalismo neoliberal” (Moreschi 2013: 8; véase también Martínez Luna 2015, Nava Morales 2013).

Otros ejemplos latinoamericanos importantes de discursos indígenas inmersos en conflictos cognitivos y epistémicos de interpretaciones son los del buen vivir/*sumak kawsay*, en Ecuador, y el vivir bien/*suma qamaña* en Bolivia. Son el resultado de luchas indígenas y debates interculturales basados en nociones andinas que se incorporaron a las nuevas constituciones de Ecuador (2008) y Bolivia (2009). Aunque ambas formulaciones pueden diferir, conforman una plataforma de aspiraciones ancladas en concepciones como la solidaridad, la reciprocidad, la plurinacionalidad, la interculturalidad, la equidad, la redistribución de la riqueza, la defensa y atribución de derechos a la Pachamama (Madre Naturaleza), la búsqueda de afectos y de armonía entre lo material y lo espiritual, el empoderamiento de las comunidades y la mejora de la calidad de vida. El buen vivir y el vivir bien abogan por la descolonización del conocimiento, el respeto de la diversidad cultural, el diálogo con diferentes saberes y la inclusión de los no humanos y los espíritus en la noción de comunidad (Gudynas 2011). Así, fomentan concepciones alternativas de la naturaleza y cuestionan el dualismo sociedad-naturaleza de la modernidad.

Desde hace varias décadas, las nuevas generaciones de intelectuales indígenas en todo el mundo y en América Latina también han utilizado otros medios, como la radio, el cine, el video e internet, para difundir sus lenguas y cosmopolíticas (Nava Morales 2019, Wilson y Stewart 2008, Zamorano Villarreal 2017).

Los intelectuales en posiciones de sujeto diaspórico tienen una larga tradición pan-africana de lucha contra el racismo, una tradición que puede ilustrarse con pensadores como W. E. B. Du Bois (1868-1963) en Estados Unidos, Abdias do Nascimento (1914-2011) y Lélia Gonzalez (1935-1994) en Brasil, y Walter Rodney (1942-1980) en Guyana, por mencionar sólo a cuatro destacados pensadores y activistas. El concepto de doble conciencia de Du Bois es útil para comprender los lugares de enunciación de los sujetos indígenas y diaspóricos. Planteado en 1903 para pensar la posición de sujeto de los afroamericanos, la doble conciencia apunta a la condición imperativa de interpretar el mundo desde dos perspectivas diferentes estructuradas por las posiciones de sujeto subalternas y las occidentales dominantes.

El carácter transnacional de la posición de sujeto diaspórica obliga a recordar los nombres de intelectuales radicales anticoloniales ubicados fuera de América Latina, muchos de los cuales participaron en luchas políticas y armadas durante la descolonización de los últimos imperios europeos del siglo XX, como Frantz Fanon y Aimé Césaire, ambos nacidos en la Martinica francófona, en el Caribe; Léopold Sédar Senghor, de Senegal, y Amílcar Cabral, nacido en la actual Guinea Bissau, en África. Los Congresos Pan-africanos, celebrados a partir de 1900,

se convirtieron en escenarios de intercambios intelectuales y de articulación transnacional de sujetos diaspóricos (Ntarangwi *et al.* 2006: 15).

Concluiré esta sección refiriéndome brevemente a una importante corriente teórica desarrollada fuera de América Latina: el poscolonialismo, que está estrechamente relacionado con las posiciones de sujeto diaspórico de los intelectuales de países que formaron parte del Imperio Británico y se independizaron después de la Segunda Guerra Mundial. El poscolonialismo es un campo diverso y transdisciplinar, con una compleja historia de fertilización cruzada (Williams y Chrisman 1994). Muchos autores poscoloniales han tenido un impacto internacional considerable en las humanidades y las ciencias sociales.

Mencionaré sólo una de las principales obras de este amplio universo: *Provincializing Europe*, de Chakrabarty (2000). Uno de los argumentos clave de Chakrabarty ayuda a avanzar en el debate sobre la hibridez en las luchas cognitivas descolonizadoras. Chakrabarty (2000: 5) reconoce que en “la condición de la modernidad política”, “no hay manera fácil de prescindir de” los universales europeos; sin ellos, “no habría ciencia social que abordara las cuestiones de la justicia moderna”. Concluye que “el pensamiento europeo es a la vez indispensable e inadecuado para ayudarnos a reflexionar sobre las experiencias de la modernidad política en las naciones no occidentales” (p. 16). Esto es lo que llamo la ambivalencia de Chakrabarty, es decir, la conciencia aparentemente paradójica de que el pensamiento europeo es importante, junto con la necesidad concomitante de criticarlo y trascenderlo. Esta es una implicación lógica de la doble conciencia de Du Bois, así como de los enigmas cognitivo-epistemológicos generados por las “historias dobles” (Balandier 1951). Estos conceptos resuenan en muchos debates antropológicos descolonizadores.

Respuestas aliadas y luchas utópicas

Las cosmovisiones y dilemas de los indígenas no siempre se encontraron con el eurocentrismo. También se convirtieron en fuentes de inspiración y crítica con profundos efectos en el pensamiento europeo. Desde los primeros tiempos de la expansión colonialista-imperialista en América Latina, las vidas y cosmovisiones indígenas influyeron en los intelectuales europeos, como atestigua el famoso libro *Utopía* (1516), de Tomás Moro (Borges Morán 1995). En esa época, relatos sobre sociedades alternativas “eran traídas a Europa por marineros” (Linebaugh y Rediker 2000: 24). Los relatos de viajes difundieron nociones indígenas de la naturaleza humana y la sociedad, afectando no sólo a la influyente obra de Jean-Jacques Rousseau, sino también a los “salones de la Europa de la Ilustración” (Graeber y Wengrow 2021: 48). El concepto de buen salvaje y de “hombre natural”, derivado de las narraciones de los viajeros, influyó en la búsqueda europea de un régimen sociopolítico perfecto (Franco 1976). Hasta hoy, el pensamiento y las experiencias indígenas inspiran visiones de otros mundos.

Las luchas indígenas y afrodiaspóricas subalternizadas han contado con intelectuales aliados que abordan críticamente el colonialismo y el imperialismo, con diversos propósitos e intensidades (Merle 1969). La lista incluye figuras tan diferentes como Bartolomé de las Casas, en México, y Michel de Montaigne, en Francia, ambos en el siglo XVI, así como José Carlos Mariátegui, en el Perú del siglo XX. La Ilustración fue el primer momento en que se cuestionaron y denunciaron la esclavitud y “la naturaleza de los imperios” (Fradera 2022: 31-32). La historia del abolicionismo (Goodman 1998) y del pensamiento antirracista comenzó

al menos en el siglo XVII y dio lugar a importantes intelectuales y activistas, como Angelina Grimké Weld y Joaquim Nabuco, en los Estados Unidos y Brasil en el siglo XIX, y Nina S. de Friedemann, en Colombia, en el siglo XX.

Desde distintos ángulos, el colonialismo-imperialismo fue criticado por autores marxistas clásicos como Antonio Gramsci, Rosa Luxemburgo, Vladimir Ilich Lenin y Samir Amin (Brewer 1990). Especialmente interesante es la obra de Luxemburgo, que se refirió a la tendencia capitalista a expandirse en busca de nuevas materias primas y mano de obra barata y al uso de la fuerza en la desposesión. En América Latina, el mencionado autor peruano y militante de los derechos indígenas, José Carlos Mariátegui (1894-1930), fue un pionero original e innovador del pensamiento marxista a principios del siglo XX. Sus interpretaciones “se caracterizaron por una profunda relación con la cultura andina de su país”, “se apartaron de las concepciones lineales del progreso” e “intentaron articular la especificidad histórico-social de Perú con la historia contemporánea del capital” (Rubbo 2021: 36).⁴

El pensamiento de Mariátegui influyó en el sociólogo peruano Aníbal Quijano (Rubbo, 2021), uno de los principales intelectuales latinoamericanos de los últimos 50 años. Quijano (1993) acuñó el término *colonialidad del poder*, que se refiere a un patrón de dominación en el sistema capitalista mundial. Sostuvo que las estructuras coloniales, especialmente las relacionadas con las clasificaciones raciales, seguían afectando a la vida latinoamericana. Quijano fue una figura destacada en la fundación y el desarrollo de la corriente académica de la “decolonialidad del poder”.

La comunidad epistémica decolonial propuso varios conceptos, tales como “colonialidad” (un patrón de poder que naturaliza jerarquías territoriales, raciales, de género, culturales y epistemológicas), la “colonialidad del conocimiento” (el poder sistémico del eurocentrismo y su pretensión de universalismo), la “herida colonial” (la posición de sujeto específica de los académicos latinoamericanos situados en el lado oscuro de la modernidad) y la “pluriversalidad” (igualdad en la diferencia). También lo hicieron como medio para visibilizar otros saberes y la geopolítica del conocimiento de forma más amplia (por ejemplo, Castro-Gómez y Grosfoguel 2007, Mignolo 2000, Walsh *et al.* 2002). Actualmente, ésta es una crítica respetada del colonialismo en América Latina y más allá (Moraña *et al.* 2008). Tanto la decolonialidad como el poscolonialismo hacen hincapié en un punto importante que también se ha tratado en debates anteriores sobre el colonialismo interno y el neocolonialismo: la persistencia de las estructuras coloniales tras el fin formal del colonialismo.

Estos debates políticos y académicos, llevados a cabo por sujetos subalternizados y sus aliados, han repercutido en los antropólogos de diferentes maneras. De hecho, el llamamiento a la descolonización de la antropología se entiende mejor como parte de movimientos de larga data contra el imperialismo cognitivo. A menudo se inspira en las luchas de los sujetos subalternizados. Es necesaria una presentación sucinta de algunos esfuerzos anteriores por descolonizar la disciplina, ya que también pertenecen a la genealogía intelectual crítica de mi noción de postimperialismo.

4 Más tarde, en la década del setenta, algunos analistas marxistas de Bolivia, Ecuador, México y Perú consideraron a los pueblos indígenas latinoamericanos como campesinos y trabajadores, contribuyendo así a invisibilizarlos (Barabas 2017: 70).

Historias de la descolonización de la antropología en América Latina y en otros lugares

A principios de los años sesenta, Rodolfo Stavenhagen y Pablo González-Casanova, ambos mexicanos, junto con el brasileño Roberto Cardoso de Oliveira, colaboraron en Río de Janeiro, contribuyendo poderosamente al debate teórico antropológico latinoamericano. Influenciados por los debates anticoloniales de los años cincuenta y el trabajo del antropólogo y africanista francés Georges Balandier (1951) sobre la situación colonial, introdujeron las nociones de “colonialismo interno” y “fricción interétnica” (Bringel y Leone 2021). Se trataba de un alejamiento de la “aculturación”, el concepto estadounidense que prevalecía en la antropología de la época. Estos autores añadieron a la caja de herramientas conceptuales de los antropólogos los conflictos asociados a las fuerzas locales, regionales y nacionales de expansión y dominación.

Más tarde, Stavenhagen (1971a, 1971b) publicó un artículo cuyo título hacía referencia a la descolonización de las ciencias sociales. Consideraba tan erróneo ignorar las relaciones históricas de la antropología con el colonialismo como tratarla simplemente como una disciplina auxiliar en la dominación colonialista o imperialista. Stavenhagen sugirió que el elitismo académico podría subvertirse devolviendo el conocimiento a las organizaciones campesinas o a los movimientos sociales, por ejemplo. Pidió que se estudiaran los sistemas de dominación y los mecanismos y procesos de toma de decisiones de las élites; también criticó a los antropólogos por centrarse en “los de abajo”, una limitación que atribuyó al enfoque colonial o paternalista del estudio de la sociedad. Llamó la atención sobre las relaciones entre conocimiento y poder y abogó por un conocimiento que, basado en la observación militante, ofreciera explicaciones alternativas, explorara nuevas teorías y criticara las verdades establecidas. Para los oprimidos, ese proyecto sería un instrumento de transformación que funcionaría en una constante y recíproca interacción entre teoría, hechos y práctica.

El llamamiento de Stavenhagen a la “observación militante” formaba parte de una coyuntura intelectual, los años sesenta y setenta, cuando los académicos estaban forjando la “investigación-acción participativa” (IAP) basada en las relaciones entre los intelectuales progresistas y los movimientos sociales de América Latina. La IAP es una metodología que fomenta “las relaciones horizontales, borrando las distinciones entre investigadores e ‘investigados’, fomentando el diálogo entre el conocimiento académico y el de la gente, y transformando la investigación en una herramienta de concienciación y organización política” (Rappaport 2020: xvii). La IAP acumuló “una experiencia particularmente rica en América Latina” (p. xviii); el pedagogo brasileño Paulo Freire y el sociólogo colombiano Orlando Fals Borda fueron dos de sus principales fuentes de inspiración.

En enero de 1971, 14 antropólogos, principalmente de países amazónicos, se reunieron en un simposio que marcó un hito: “Fricción interétnica en Sudamérica fuera de la región andina”, también conocido como la reunión de Barbados. Esta reunión se considera el momento fundacional de la tradición latinoamericana de la “antropología comprometida” (se celebró una segunda reunión en 1977 y una tercera en 1993). Barbados fue una fuente de ideas que ayudó a aumentar “la visibilidad de los pueblos indígenas y sus derechos dentro de los Estados-nación” (Barabas 2021: 183). La reunión también “contribuyó a que ahora sean los indígenas quienes

juzguen las acciones de los antropólogos y no viceversa” (p. 190).

La Declaración de Barbados, “Por la liberación de los indios”, criticaba a los gobiernos, a las iglesias católica y protestante y a la antropología. Reclamaba la autodeterminación de los pueblos indígenas como agentes de su propio destino. El documento hacía hincapié en la necesidad de una nueva antropología, que no se relacione “con los indios como objeto de estudio”, sino que tenga en cuenta “la situación colonial y se comprometa con la lucha por la liberación”; proporcione “a los pueblos colonizados aquellos datos e interpretaciones, tanto sobre sí mismos como sobre sus colonizadores, útiles para su propia lucha por la libertad”; y desenmascare la “naturaleza colonial” de la sociedad nacional y su “ideología de apoyo”. La declaración afirmaba la obligación de los antropólogos de “actuar en favor de las comunidades indias”, denunciar “sistemáticamente y por todos los medios los casos de genocidio y etnocidio y las prácticas que conducen al etnocidio” y, por último, “generar nuevos conceptos y categorías explicativas a partir de la realidad social local y nacional para superar la situación subordinada del antropólogo considerado como mero ‘verificador’ de teorías extranjeras” (IWGIA 1971: 7).

Para entonces, las luchas anticoloniales por la independencia y la guerra imperialista de Vietnam habían afectado a las antropologías hegemónicas. El trabajo de Gough (1968) “Antropología e imperialismo” es una conocida exploración de las complicadas relaciones de la antropología estadounidense con el imperialismo. Ella se preguntaba: “¿Qué hace un antropólogo que depende de un gobierno contrarrevolucionario, en un mundo cada vez más revolucionario?” (Gough 1968: 18). Gough criticó el ambiente burocrático y contrarrevolucionario de las universidades y pidió a los antropólogos que dejaran de interpretar el mundo no occidental desde el punto de vista del capitalismo occidental y estudiaran los problemas planteados por los movimientos revolucionarios que luchan contra el imperialismo. También mencionó la escasez de estudios antropológicos sobre el imperialismo, “especialmente sus sistemas económicos” (p. 19).

Tres libros editados constituyen otros tantos hitos en el debate sobre la descolonización de la antropología hegemónica: *Reinventing Anthropology* (Hymes 1972), *Anthropology and the Colonial Encounter* (Asad 1973a), y *Anthropologie et impérialisme* (Copans 1975a). En el volumen de Hymes (Donald 1974), los colaboradores piden una antropología radical aliada con los hippies, los negros y los pueblos del Tercer Mundo (Gerald D. Berreman), una antropología adecuada de Afroamérica con la forja de nuevos métodos por parte de colaboradores negros y blancos (William S. Willis Jr.), trabajos antropológicos sobre el imperialismo con especial atención a la explotación cultural (Mina Davis Caulfield), más atención al concepto de resistencia en los estudios sobre los indígenas contemporáneos en los Estados Unidos (Richard O. Clemmer), el estudio de la crisis ecológica mundial y la explotación económica que la sustenta (E. N. Anderson), y el estudio de cómo se ejercen el poder y la responsabilidad en la sociedad estadounidense (Laura Nader).

En la introducción de su libro, Asad subraya las raíces de la antropología en un encuentro de poder desigual. Este encuentro otorga a Occidente “acceso a la información cultural e histórica sobre las sociedades que ha crecientemente dominado” y “refuerza las desigualdades de capacidad entre los europeos y los mundos no europeos” (Asad, 1973b: 16). Al estar al servicio de los poderosos, la antropología cosifica el conocimiento, confirma el mundo de los poderosos y “no se ha volcado fácilmente en la producción de formas de conocimiento radicalmente subversivas” (p. 17). Sin embargo, Asad también cree que “es un error considerar

la antropología social de la época colonial como una ayudante de la administración colonial, o como el simple reflejo de la ideología colonial” (p. 18). Admite que la “conciencia burguesa” tiene “profundas contradicciones y ambigüedades y, por tanto, posibilidades de trascenderse a sí misma” (p. 18). El mismo año en que Asad publicó su libro, Lewis (1973: 601), en su ensayo “Antropología y colonialismo”, consideraba que “el reconocimiento de... la interacción entre las fuerzas intelectuales y políticas dominantes y la antropología no convierte a todo antropólogo en colonialista o racista, a menos que estemos dispuestos a aceptar que todos somos peones pasivos de nuestra propia historia y cultura”. Las observaciones de Asad y Lewis indican la existencia de luchas ideológicas y utópicas en el seno de la disciplina.

Copans (1975b: 7), en una breve introducción, critica la “dependencia imperialista” como contexto común de la investigación antropológica, y añade que la antropología “ya no puede ser ingenua o neutral, sirviendo a los poderosos o ignorándolos”. La antología, argumenta, demuestra que los antropólogos pueden “ser conscientes de los problemas políticos de su oficio y de sus relaciones en el trabajo de campo” (p. 9). Copans espera que el volumen “desmitifique los callejones sin salida de la ideología elitista y primitivista que amenaza la práctica antropológica actual” (p. 9). El libro incluye una sección internacional con artículos y comentarios de especialistas de África (Bernard Magubane, Oladejo O. Okediji), América Latina (Stefano Varese, Rodolfo Stavenhagen, Guillermo Bonfil Batalla), Países Bajos (W. F. Wertheim, Rob Buijtenhuijs) y Portugal (Alfredo Margarido).

Las reverberaciones de estos debates siguen entre nosotros y sin duda forman parte del espíritu de la época cuando Faye Harrison, en 1991, editó el primer libro que abordaba directamente la necesidad de descolonizar la antropología (Harrison 2010b). Todavía quedaban algunos de los dilemas identificados en las críticas señaladas anteriormente, como el supremacismo occidental y blanco en la producción de conocimiento antropológico, pero Harrison (2010a: 2) pidió encarecidamente a sus lectores “tomar más en serio las críticas, construcciones y deliberaciones teóricas de los estudiosos pertenecientes a tradiciones olvidadas, periféricas o borradas que durante mucho tiempo se han enfrentado y desafiado a las estructuras coloniales y neocoloniales de poder y sus relaciones económicas”. Coincidió con Jones (2010) en que “una antropología descolonizada requiere el desarrollo de ‘teorías basadas en preceptos y supuestos no occidentales’” (Harrison 2010a: 7). El objetivo es llegar a un punto en el que “los antropólogos occidentales y no occidentales trabajen realmente juntos como socios con igualdad de acceso a los recursos institucionalizados y al poder” (p. 10). Al plantear estas cuestiones, Harrison estaba mostrando que las relaciones entre los antropólogos a nivel mundial también tenían que ser descolonizadas.⁵ Así, ella anticipaba una de las críticas que el Proyecto Antropologías del Mundo realizaría en la primera década del siglo XXI (Restrepo y Escobar 2005, Ribeiro 2006, 2014, Ribeiro y Escobar 2006).

⁵ Las diferencias de poder dentro del sistema mundial de producción antropológica se han convertido en un tema importante. Kuwayama (2004, p. 25), por ejemplo, escribe: “La falta de interés de Estados Unidos, y en general de Occidente, por la colaboración ha llevado a los antropólogos nativos a quejarse de que se les trata como informantes expertos o incluso como guías de viaje locales, en lugar de como socios respetados e iguales en la investigación”.

Descolonizar la antropología hoy

El esfuerzo por descolonizar la antropología hoy en día es heredero de estos debates previos. La descolonización se ha convertido en una plataforma donde encontramos la intersección de varios campos críticos, como los estudios de género y raza (Ruiz Trejo 2020, Smith *et al.* 2021). Por una buena razón: las políticas decoloniales y postimperialistas de producción y visibilidad del conocimiento deben criticar las barreras raciales, de género, de edad, de clase e internacionales.

En el ámbito académico estadounidense, el discurso presidencial de la reunión de 2021 de la American Anthropological Association ilustra el estado de la descolonización. Gupta y Stoolman (2022) señalan el fracaso de la antropología estadounidense a la hora de “desarrollar un proyecto descolonizador” y de enfrentarse al racismo y la supremacía blanca en Estados Unidos. Ofrecen una lista de cosas que estudiar para una agenda descolonizadora: genocidios y asesinatos masivos; esclavitud y violencia estructural (de la plantación al complejo industrial carcelario); tratados legales y los sistemas políticos que permiten su derogación o aplicación; migración forzada y poblaciones desplazadas internamente; el lazo entre humanos y otros animales no humanos; reparaciones, iniciativas de devolución de tierras, verdad y reconciliación, justicia redistributiva y reparación de agravios históricos; fronteras, nacionalismos y ciudadanía; industrias extractivas, agricultura industrial y capitalismo monopolista. También plantean una serie de preguntas, algunas de las cuales reproduciré aquí (Gupta y Stoolman 2022: 786): ¿Cómo se descoloniza la disciplina de forma diferente para los estudiantes, los practicantes y el público? ¿Qué derechos deberían tener las personas a las que estudiamos en y sobre nuestros estudios? ¿Qué significa decentrar a Estados Unidos en nuestra forma de entender y enseñar la disciplina?

Gupta y Stoolman (p. 786) afirman que es necesario ir más allá de la “normalización blanca” de las prácticas departamentales universitarias basadas en el supuesto de que “el miembro del profesorado es una persona blanca, de clase media-alta, cisgénero, heterosexual y sin discapacidades”. Las prácticas descolonizadoras incluyen la contratación de profesorado negro, indígena y de color, y el cambio del canon de lecturas obligatorias. La investigación y las carreras académicas también se consideran un campo problemático, ya que recompensan las actividades hacia dentro y de auto-reproducción en detrimento del trabajo con las comunidades o la colaboración con agentes y colegas locales. Por último, Gupta y Stoolman piden que se revisen las nociones de autoría para que abarquen a los “informantes clave”, los “ayudantes de campo” y los traductores; que se modifiquen las prácticas editoriales, de citación y de revisión; y que se deje de tratar a los colegas académicos del Sur Global como informantes (p. 788).

Es difícil que una sola declaración incluya todas las cuestiones relativas a la descolonización del conocimiento en todas partes y que saque a la luz todos los problemas. Pero extraño, en el artículo de Gupta y Stoolman, una referencia crítica al uso militar de la antropología estadounidense, es decir, al uso continuado del conocimiento académico para ejercer la violencia imperialista y perseguir intereses imperiales (González 2007, González *et al.* 2019, Jorgensen y Wolf 1970, Lutz 2009, Price 2011, 2016). Obviamente, esto no deslegitima su descripción del escenario académico y político estadounidense. Es cierto que algunas de las cuestiones enumeradas anteriormente son compartidas por otros esfuerzos epistemológicos y políticos para descolonizar la antropología y, en general, el conocimiento. Pero debemos recordar que

tienen diferentes significados y objetivos en diversos entornos nacionales y subnacionales, estructurados por diferentes posiciones de sujeto subalternizadas, que a su vez son generadas por muchas historias de imperialismo-colonialismo e indigenización del eurocentrismo.

Revitalizar el debate sobre la descolonización expresa dos grandes sensibilidades políticas de la época actual: (1) la fatiga postcolonial acumulada ante un mundo en el que aumenta el poder del imperialismo y en el que no parece haber salida a los dilemas sociales, económicos, políticos, culturales y ecológicos; y (2) el deseo de construir y fortalecer plataformas discursivas y sociopolíticas que permitan a la gente establecer diferentes alianzas y movimientos por un mundo mejor. El carácter aparentemente contradictorio de estas posturas sólo puede entenderse si las situamos en el marco más amplio de las luchas ideológicas y utópicas actuales.

Como señalé en la introducción, veo la necesidad de explorar nuevas visiones del futuro, y esto es lo que pretendo concretar con mi formulación del postimperialismo. Para ello, he revisitado concepciones anteriores de la descolonización porque, como sabemos, toda propuesta forma parte de un campo con una historia de predecesores. Los trabajos críticos elaborados en América Latina y en otros lugares contenían semillas de lo que plantearé en la siguiente sección. Sin embargo, el postimperialismo no puede reducirse a una continuidad, una mezcla o una síntesis de los debates anteriores sobre el poscolonialismo o la decolonialidad, o sobre la descolonización de la antropología. Más bien, lo concibo como una adición al campo más amplio de las luchas ideológicas y utópicas de la antropología.

Postimperialismo

El imperialismo-colonialismo sigue teniendo un inmenso impacto a escala mundial. Sin embargo, al hacer hincapié en una parte de la ecuación, los estudios poscoloniales y decoloniales generan la necesidad de profundizar en nuestra crítica de los principales papeles que ha desempeñado el imperialismo en la construcción de los mundos pasados y actuales. ¿Cómo entender las complejas consecuencias de un gran movimiento histórico, como el colonialismo, sin conocer las complejidades de sus causas? ¿Cómo se puede descolonizar sin desimperializar? Como han subrayado los estudiosos del imperialismo (por ejemplo, Said, 1994: 10), la imaginación imperial es fundamental para que los imperios funcionen tanto en las metrópolis como en las colonias. Al fin y al cabo, los invasores y ocupantes necesitan creer en su misión civilizadora, en su propia superioridad arrogante y en su derecho supremo a gobernar pueblos extranjeros por cualquier medio necesario. Como señala la erudita maorí L. T. Smith, “el colonialismo es, en parte, una imagen del imperialismo, una realización particular de la imaginación imperial” (1999: 23).

El postimperialismo se refiere, por tanto, a la necesidad de deconstruir los imaginarios y materialidades imperiales forjados por diferentes aparatos en las metrópolis como centros de planificación y de acumulación de un poder internacional desigual. Es un llamamiento a desimperializar el mundo, un marco impregnado de la imaginación de futuros de ecúmenes sin imperio. El postimperialismo también reúne dos urgencias académicas. Es (1) un modo de prestar atención a las nuevas condiciones de reproducción de los imperialismos y (2) una propuesta destinada a desestabilizar la hegemonía existente en la producción mundial de conocimiento. Un proyecto postimperial requiere producir conocimiento sobre los principales

centros que sostienen el imperialismo y hacer audibles las voces de los intelectuales indígenas y diaspóricos y de los académicos subalternos que trabajan fuera de los centros hegemónicos.

El postimperialismo surge de un diálogo crítico con los planteamientos poscoloniales y decoloniales. Por ejemplo, me parece problemático que autores decoloniales descarten las posibilidades progresistas de la modernidad occidental. Coincido con Castro-Gómez (2019: 9), uno de los principales defensores del enfoque de la decolonialidad del poder en sus primeros momentos, en que la modernidad no puede reducirse a un “fenómeno colonial monolítico y totalizador”. Él es partidario de utilizar las contradicciones de la modernidad europea para deconstruirla e ir más allá de su europeidad, lo cual es un anatema para varios autores decoloniales que sostienen firmemente que el conocimiento indígena es la única forma de evitar el eurocentrismo. Sin embargo, no estoy de acuerdo con Castro-Gómez sobre la falta de importancia de involucrar el conocimiento indígena en las investigaciones actuales. De hecho, hace décadas, García Canclini (1995), al hablar de las estrategias de entrada y salida de la modernidad, criticaba la “abrupta oposición entre lo tradicional y lo moderno”, y entre “lo culto” y “lo popular y lo masivo” (p. 2). Insistió en la “heterogeneidad multitemporal de cada nación” (p. 3) y en la noción de “reconversiones económicas y simbólicas” (p. xxvii).

En cuanto a las interpretaciones que se basan casi exclusivamente en el lado colonialista de la ecuación imperialista-colonialista, mi principal crítica se centra en la hipertrofia del poder heurístico del colonialismo que ellas hacen (Ribeiro 2011). Para comprender mejor nuestro mundo, debemos tener en cuenta no solo la colonialidad del poder, sino también lo que llamo la *indigenidad del poder*, la *nacionalidad del poder* y la *globalidad/imperialidad del poder*. Resulta casi paradójico pasar por alto (1) la diversidad de los pueblos indígenas en situaciones coloniales (los encuentros coloniales con, por ejemplo, los imperios azteca e inca o las sociedades sin estado de las tierras bajas de Sudamérica, generan resultados diferentes), y (2) las múltiples luchas armadas y cognitivas de los sujetos indígenas y de la diáspora. La *indigenidad del poder* se refiere, pues, a la proactividad y al poder de resistencia desencadenados por los diversos sujetos subalternizados por el imperialismo-colonialismo. Si no fuera por esta capacidad, hoy no serían nuestros contemporáneos.

La nacionalidad del poder está relacionada con los más de 200 años de Estados-nación latinoamericanos. Aun reconociendo su condición de dependientes, me parece problemático ignorar que los intereses y proyectos de las élites nacionales pueden diferir de los de los imperialismos-colonialismos anteriores o actuales. Por otra parte, una cosa es rebelarse contra los agentes de una potencia imperial ocupante lejana; otra, luchar contra los representantes del estado-nación, las lógicas de la legitimidad y la hegemonía cambian. Además, ¿cómo podemos ser indiferentes a los procesos de construcción nacional y al nacionalismo? ¿Y a los papeles que los estados-nación han desempeñado en la (re)producción de racismos (Williams 1989) y en el tutelaje de los pueblos indígenas (Pacheco de Oliveira 2016)?

Por último, la globalidad/imperialidad del poder se refiere tanto a los diversos imperialismos que estructuraron las diferentes colonias como a las diferentes posiciones y poder que los antiguos estados-nación colonizados tienen dentro del sistema capitalista mundial en transformación. Reconocer la imperialidad del poder (Slater 2011) o simplemente la imperialidad (Ballestrin 2017) significa añadir un nuevo universo de investigaciones académicas a nuestras preocupaciones sobre la colonialidad. Esto es especialmente necesario para quienes

nos encontramos en la periferia del sistema mundial de producción de conocimiento, que está altamente construido sobre los poderes imperiales del lenguaje, los sistemas universitarios y de investigación científica, los oligopolios editoriales y sus guardianes asociados.

Estoy de acuerdo con el llamamiento de L. T. Smith (1999: 107) para crear “un campo de investigación indígena” que “privilegie las preocupaciones indígenas, las prácticas indígenas y la participación indígena como investigadores e investigados”. Ella destaca que “el imperialismo enmarca la experiencia indígena” y que es crucial que los escritores indígenas de todo el mundo debatan sobre el imperialismo y el colonialismo (es decir, la expresión específica del imperialismo). Llevaré las ideas de Smith un paso más allá. Voy a argumentar,

en la misma dirección, que debemos apoyar el desarrollo de un campo de investigación realizado por sujetos diaspóricos subalternizados. Con la creciente participación de investigadores indígenas y africanos críticos en la antropología -un movimiento como éste ya está en marcha en países como Brasil- podemos esperar ver nuevas olas de innovaciones metodológicas y teóricas, así como cambios en las estructuras de poder académico.

Como se ha mencionado, los investigadores ya han exigido que las voces, perspectivas y preocupaciones indígenas y diaspóricas sean incluidas y privilegiadas en la academia. Pero el problema no puede resolverse sólo con la participación de nuevas posicionalidades específicas en las comunidades antropológicas y otras comunidades epistémicas. Una solución más completa se encuentra en el ya citado llamamiento de Krenak (2015: 251) a una política de alianzas basada en relaciones de confianza, en “alianzas afectivas”. Esto resuena con las propuestas hechas en la década del noventa por Haraway (1991) sobre la “ciberpolítica” y Yuval-Davis (1997) sobre la “política transversal”, caracterizada, entre otras cosas, por “el respeto a las particularidades de intersección de múltiples posiciones de identidad”, la “apertura y el mantenimiento de diálogos a través de las diferencias”, y “una negación de las construcciones esencialistas y fijas de las culturas, las naciones y sus fronteras, y la reducción de la etnicidad a la cultura” (Werbner 1997: 8).

A la cuestión de quiénes son los investigadores, cómo piensan y cómo hacen su trabajo (es decir, con qué teorías y metodologías), hay que añadir otras cuestiones metodológicas y políticas, como dónde investigan, con quién y con qué propósito. En anteriores críticas descolonizadoras, los estudiosos abogaban por estudiar las estructuras de poder tanto locales como nacionales; a esto hay que añadir la atención a los centros de poder inter/transnacionales, especialmente los que se han desarrollado plenamente en la era de la globalización. Otro ángulo postimperialista específico es la búsqueda de invertir radicalmente la mirada colonial inherente a la antigua práctica de los antropólogos que trabajan en centros hegemónicos e investigan sobre los pueblos subalternos del “Sur Global”. No es de extrañar que las periféricas “antropologías de construcción de naciones”, en contraste con las “antropologías de construcción de imperios”, sean consideradas como confinadas a sus propios territorios nacionales (Stocking 1982).

Es hora de que los antropólogos, especialmente los del “Sur” académico, estudien las élites y los grupos de poder que sostienen el capitalismo transnacional y los imperialismos. Arriba y al Norte se dirige el antropólogo.⁶ Un ejemplo de este esfuerzo es mi propia investigación sobre

6 Esto se hace eco del llamamiento de Nader (1972) para que los antropólogos estadounidenses estudien las estructuras de poder y las burocracias de su propio país. Mis reivindicaciones postimperialistas se centran en

las empresas transnacionales y sobre la sede mundial del Banco Mundial (Ribeiro 1994, 2003), trabajo que también problematiza un supuesto subyacente en la mayoría de los argumentos sobre la descolonización de la antropología: que los antropólogos sólo estudian a los pueblos subalternizados y sin poder.

Al mismo tiempo, para generar una comunidad académica mundial más equitativa, debemos ir más allá de los intercambios desiguales que estructuran el extractivismo cognitivo. En otras palabras, debemos descolonizar el sistema mundial de producción académica, con sus infraestructuras y prácticas que dificultan la visibilidad de los académicos situados fuera de los centros hegemónicos. Esta es la razón por la que yo y colegas latinoamericanos fundamos el movimiento de antropologías del mundo a principios de la década de los años dos mil, participando en debates teóricos sobre antropologías a escala global y luchando por cambios institucionales en la política internacional de nuestra disciplina (Ribeiro 2006, 2014).

Debo señalar que el prefijo *post* mezcla lecturas del pasado con las potencialidades del presente para anunciar nuevos horizontes y caminos de futuro. Este carácter incompleto e híbrido de *post*, especialmente cuando se aplica a fuerzas opresoras de larga duración, cuyo final es difícil de prever, crea posibilidades heurísticas utópicas, un espacio para imaginar y actuar hacia otros mundos, como dije en la introducción.

Pero por mucho que valore la cercanía de la antropología a las interpretaciones utópicas, no estoy defendiendo que la disciplina se restrinja a su potencial utópico. Nuestro mandato como investigadores implica no sólo debatir interpretaciones, sino también producir conocimientos e información útiles para los agentes sociales. Un programa de investigación postimperialista también pretende generar información estratégica sobre el *modus operandi* de las élites imperiales y los agentes y agencias de poder mundial asociados. Es un llamamiento a investigar, por ejemplo, los centros de poder del imperio estadounidense: Wall Street (su centro de mando financiero), el Pentágono (la maquinaria bélica del imperio), la NASA (el control del espacio planetario), Silicon Valley (un lugar de innovación tecnológica de vanguardia), y Hollywood y Netflix (ejemplos de la maquinaria imperial de propaganda y los aparatos de definición de contenidos).

Es imposible olvidar que durante varios siglos ha habido diversos imperialismos en competencia. Esto significa que, si bien el imperialismo-colonialismo comparte rasgos comunes, también presenta singularidades (Kennedy 1945). Una cosa es enfrentarse al poder imperial portugués y español y otra a las expansiones imperialistas británica, francesa, holandesa, belga, italiana, alemana, japonesa, rusa, china y estadounidense. En consecuencia, las formulaciones postimperialistas y las agendas de investigación deben estar en sintonía con estas experiencias diferenciadas (Ribeiro 2022). Al mismo tiempo, las rivalidades interimperialistas han sido históricamente responsables de algunos de los peores desastres medioambientales y humanos de la historia mundial, como ejemplifican tristemente la Primera y la Segunda Guerras Mundiales (Brewer 1990: 7). Estas rivalidades siguen siendo visibles en el mundo actual y confirman la necesidad de una investigación postimperialista. Véase, por ejemplo, la guerra en Ucrania entre Rusia y Occidente (es decir, un escenario donde la Organización del Tratado del Atlántico Norte, hegemónizada por Estados Unidos, tiene un rol fundamental), así como las respuestas

las diferencias de poder dentro del sistema mundial (con especial interés en los principales centros de poder imperialista) y entre las distintas comunidades epistémicas del panorama académico mundial.

del imperio estadounidense en decadencia a la impresionante expansión política y económica mundial de China, respuestas que plantean peligrosamente la posibilidad de conflictos militares en el Mar del Sur de China.

Primero formulé el postimperialismo (Ribeiro 2003, 2011) como una perspectiva latinoamericana destinada a revertir la mirada imperialista-colonialista de Estados Unidos sobre la región. Recientemente, me he dado cuenta de que es una propuesta transnacional que puede movilizar a académicos críticos en diferentes locus de enunciación. En vista de los conflictos interimperialistas y los intereses geopolíticos divergentes, como los mencionados anteriormente, insisto en que es urgente (1) centrarse en las formas en que las poderosas élites mundiales “ejercen la hegemonía y construyen el futuro de acuerdo con su propia imagen e interés” (Ribeiro, 2019: 15); (2) “trazar un mapa de las redes de poder mundial y las agencias que planifican y sostienen los desarrollos insostenibles” (p. 15); e (3) “identificar sus características, alianzas, ideologías, capacidades” (p. 15). El objetivo es proporcionar conocimientos cruciales a quienes “luchan contra la continuación de un régimen que destruye el planeta y subordina a miles de millones de personas en nombre de unos pocos controladores privilegiados”. Si lo hacemos, “contribuiremos a la comprensión de cómo hemos llegado al punto en que nos encontramos y, esperamos, a influir públicamente en los términos de los debates actuales sobre el destino de la humanidad” (p. 15).

¿Hacia dónde nos dirigimos?

Como afirman Tuck y Yang (2012: 2), debemos ser críticos con la adopción superficial del “lenguaje de la descolonización” en la educación y las ciencias sociales, “suplantando formas anteriores de hablar de justicia social, metodologías críticas o enfoques que descentren las perspectivas de los colonos”. Tuck y Yang nos piden que evitemos tratar la descolonización como una metáfora de otras formas de opresión y advierten de que “la descolonización no es un término intercambiable por otras cosas que queremos hacer para mejorar nuestras sociedades y escuelas” (p. 3).

Al mismo tiempo, la búsqueda de agentes/agencias y conocimientos descolonizadores-desimperializadores no puede caer en la trampa del esencialismo. Idealizar la agencia de los sujetos se asemeja a una postura hagiográfica, creando estereotipos que a menudo defraudarán las expectativas de quienes ven a dichos agentes como superhumanos con poderes salvíficos. Lo mismo ocurre cuando reflexionamos sobre el papel de los antropólogos en este campo de poder. Hay diferentes antropólogos con posiciones políticas diversas; al final, los que simpatizan con el conocimiento descolonizador/desimperializador están interesados en estudios que apoyen causas progresistas, frente a los profesionales cuyo trabajo se dedica exclusivamente a investigaciones y elaboraciones teóricas políticamente inocuas, o a reproducir el statu quo. La amplitud de las tareas y objetivos descolonizadores-desimperializadores exige que entendamos a los agentes radicales como seres humanos, con todas sus contradicciones, limitaciones, miedos, paradojas y conocimientos híbridos. También implica que la posición de sujeto es importante, pero no lo es todo. Más bien, para hacer frente a las complejidades de las enormes luchas políticas y sus necesidades teóricas, puede ser más sabio pensar en términos de coaliciones heterodoxas entre sujetos colectivos transformadores que están bajo el mismo, pero heterogéneo, paraguas

político, ideológico y utópico. Coincido con autoras, como Ruiz Trejo (2020), que sostienen que las intersecciones y articulaciones son cruciales para avanzar.

Es difícil llegar a consensos en medio de una situación tan amplia y desafiante. En cuanto a la antropología, me pregunto hasta dónde puede llegar en entornos institucionales como departamentos universitarios y centros de investigación, que casi siempre están supervisados por influyentes tomadores de decisiones estatales o privados conservadores que son sensibles a las amenazas a su hegemonía. Esto me hizo considerar la importancia de la presencia de los antropólogos en la política institucional para promover una agenda descolonizadora, pero también me hizo pensar que los conflictos políticos subsiguientes pueden llevar a los antropólogos a territorios políticos inexplorados, más allá de los que hoy representan los departamentos académicos progresistas, las asociaciones científicas, las ONG y los movimientos sociales.

¿Migrará la antropología a nuevos escenarios institucionales para reproducirse sin ataduras académicas? ¿Qué nuevas alianzas son posibles? ¿Quiénes serían los nuevos sujetos colectivos? ¿Sería el resultado, como postula Mafeje (1998: 39), “una era post-antropológica y, por extensión, una era de deconstrucción de todas las formas dominantes de conocimiento, incluidas otras ciencias sociales burguesas”? ¿O, por el contrario, vamos a seguir viviendo con lo que he llamado la ambivalencia de Chakrabarty, la conciencia aparentemente paradójica de que el pensamiento europeo debe ser abrazado, criticado y trascendido? ¿Qué otras alternativas nos esperan?

Agradecimientos

Gracias a todos los revisores anónimos y a los editores de *American Ethnologist*, cuyas sugerencias y críticas mejoraron enormemente mi texto.

Referencias

- Appadurai, Arjun. 2013. *The Future as Cultural Fact: Essays on the Global Condition*. Londres: Verso
- Aquino Moreschi, Alejandra. 2013. “La comunalidad como epistemología del sur: Aportes y retos.” *Cuadernos del Sur* 18 (34): 7–19. <https://cuadernosdelsur.com/revistas/34-enero-junio-2013/>.
- Asad, Talal, ed. 1973a. *Anthropology and the Colonial Encounter*. Nueva York: Humanities Press.
- Asad, Talal. 1973b. Introduction to *Anthropology and the Colonial Encounter*, editado por Talal Asad, 9–19. Nueva York: Humanities Press.
- Balandier, Georges. 1951. “La situation coloniale: Approche théorique.” *Cahiers internationaux de sociologie* 11 (January–June): 44–79.
- Ballestrin, Luciana Maria de Aragão. 2017. “Modernidade/colonialidade sem ‘imperialidade’? O elo perdido do giro decolonial.” *Dados* 60 (2): 505–40. <https://doi.org/10.1590/001152582017127>.
- Barabas, Alicia M. 2017. “Testimonios de más de cuatro décadas en México.” *Cuicuilco* 24

- (69): 65–83.
- Barabas, Alicia M. 2021. “The Influence of the Barbados Declaration 50 Years On.” En *Towards the Conquest of Self-Determination: 50 Years since the Barbados Declaration*, editado por Alberto Chirif, 183–201. Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs.
- Borges Morán, Pedro. 1995. “Inspiración americana de la UTOPIA de Tomás Moro.” *Mar Océana*, no. 2, 91–111.
- Branche, Raphaëlle. 2010. “La violence coloniale: Enjeux d’une description et choix d’écriture.” *Tracés*, no. 19, 29–42. <https://doi.org/10.4000/traces.4866>.
- Brewer, Anthony. 1990. *Marxist Theories of Imperialism: A Critical Survey*. 2nd ed. Nueva York: Routledge. Primera edición 1980.
- Bringel, Breno, y Miguel Leone. 2021. “La construcción intelectual del concepto de colonialismo interno en América Latina: Diálogos entre Cardoso de Oliveira, González Casanova y Stavenhagen.” *Mana* (27) 2: 1–36. <https://doi.org/10.1590/1678-49442021v27n2a204>.
- Castro-Gómez, Santiago. 2019. *El tonto y los canallas*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, Santiago, y Ramón Grosfoguel, eds. 2007. *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Pontificia Universidad Javeriana.
- Chakrabarty, Dipesh. 2000. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Copans, Jean, ed. 1975a. *Anthropologie et impérialisme*. Paris: François Maspero.
- Copans, Jean. 1975b. Introducción a *Anthropologie et impérialisme*, editado por Jean Copans, 7–13. Paris: François Maspero.
- De Parres Gómez, Francisco. 2022. *Poéticas de la resistencia: Arte zapatista, estética y decolonialidad*. Guadalajara: CIESAS/Universidad de Guadalajara.
- Donald, Leland. 1974. Review of *Reinventing Anthropology*, editado por Dell Hymes. *American Anthropologist* 76 (4): 857–61. <https://doi.org/10.1525/aa.1974.76.4.02a00150>.
- Doyle, Michael W. 1986. *Empires*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Dussel, Enrique. 1993. “Europa modernidad y eurocentrismo.” En *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales: Perspectivas latinoamericanas*, editado por Edgardo Lander, 41–53. Buenos Aires: CLACSO.
- Fradera, Josep M. 2022. *Antes del antiimperialismo: Genealogía y límites de una tradición humanitaria*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Franco, Afonso Arino de Melo. 1976. *O índio brasileiro e a revolução francesa*. Segunda edición. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora; Brasília: Instituto Nacional do Livro. Primera edición 1937.
- García Canclini, Néstor. 1995. *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*. Traducido por Christopher L. Chiappari y Silvia L. Lopez. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gilroy, Paul. 1993. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Londres: Verso.
- Gonzalez, Roberto J. 2007. “We Must Fight the Militarization of Anthropology.” *Chronicle of Higher Education*, Febrero 2, 2007. <https://www.chronicle.com/article/we-must-fight-the-militarization-of-anthropology/>.

- Gonzalez, Roberto J., Hugh Gusterson, y Gustaaf Houtman, eds. 2019. *Militarization: A Reader*. Durham, NC: Duke University Press.
- Goodman, Paul. 1998. *Of One Blood: Abolitionism and the Origins of Racial Equality*. Berkeley: University of California Press.
- Gough, Kathleen. 1968. "Anthropology and Imperialism." *Monthly Review* 19 (11): 12–27. https://doi.org/10.14452/MR-019-11-1968-04_2.
- Graeber, David, y David Wengrow. 2021. *The Dawn of Everything: A New History of Humanity*. Nueva York: Farrar, Straus and Giroux.
- Gudynas, Eduardo. 2011. "Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo." *América Latina en Movimiento*, no. 462 (February): 1–20. <https://www.gudynas.com/publicaciones/articulos/GudynasBuenVivirGerminandoALAI11.pdf>.
- Gupta, Akhil, y Jessie Stoolman. 2022. "Decolonizing US Anthropology." AAA 2021 presidential address. *American Anthropologist* 124 (4): 778–99. <https://doi.org/10.1111/aman.13775>.
- Haraway, Donna. 1991. *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. Londres: Free Association.
- Harrison, Faye V. 2010a. "Anthropology as an Agent of Transformation: Introductory Comments and Queries." En *Decolonizing Anthropology: Moving Further toward an Anthropology of Liberation*, Tercera edición, editada por Faye V. Harrison, 1–15. Arlington, VA: Association of Black Anthropologists, American Anthropological Association. Primera edición 1991.
- Harrison, Faye V., ed. 2010b. *Decolonizing Anthropology: Moving Further toward an Anthropology of Liberation*. Tercera edición. Arlington, VA: Association of Black Anthropologists, American Anthropological Association. Primera edición 1991.
- Heller, Monica, y Bonnie McElhinny. 2017. *Language, Capitalism, Colonialism: Toward a Critical History*. Toronto: University of Toronto Press.
- Hymes, Dell, ed. 1972. *Reinventing Anthropology*. Nueva York: Random House.
- Immerwahr, Daniel. 2019. *How to Hide an Empire: A History of the Greater United States*. Nueva York: Picador.
- IWGIA (International Work Group for Indigenous Affairs). 1971. Document 1: Declaration of Barbados. Copenhagen: IWGIA.
- Jones, Delmos. 2010. Epilogue to *Decolonizing Anthropology*, editado por Faye V. Harrison, 192–200. Arlington, VA: Association of Black Anthropologists, American Anthropological Association. Primera edición 1991.
- Jorgensen, Joseph G., y Eric R. Wolf. 1970. "Anthropology on the Warpath in Thailand." *New York Review of Books*, November 19, 1970. <https://www.nybooks.com/articles/1970/11/19/a-special-supplementanthropology-on-the-warpath-i/>.
- Kennedy, Raymond. 1945. "The Colonial Crisis and the Future." En *The Science of Man in the World Crisis*, editado por Ralph Linton, 306–46. Nueva York: Columbia University Press.
- Kopenawa, Davi, y Bruce Albert. 2010. *La chute du ciel: Paroles d'un chaman yanomami*. Paris: Plon.
- Krenak, Ailton. 2015. "Eu e minhas circunstâncias." En Ailton Krenak, editado por Sergio Cohn, 238–59. Rio de Janeiro: Azougue.

- Krotz, Esteban. 2002. *La otredad cultural entre utopía y ciencia: Un estudio sobre el desarrollo y la reorientación de la antropología*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Fondo de Cultura Económica.
- Kuwayama, Takami. 2004. *Native Anthropology: The Japanese Challenge to Western Academic Hegemony*. Melbourne: Trans Pacific Press.
- Lewis, Diane. 1973. "Anthropology and Colonialism." *Current Anthropology* 14 (5): 581–602. <https://doi.org/10.1086/201393>.
- Linebaugh, Peter, y Marcus Rediker. 2000. *The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*. Boston: Beacon.
- Lutz, Catherine. 2009. "Anthropology in an Era of Permanent War." *Anthropologica* 51 (2): 367–79. <https://www.jstor.org/stable/25605492>.
- Mafeje, Archie. 1998. "Anthropology and Independent Africans: Suicide or End of an Era?" *African Sociological Review* 2 (1): 1–43. <https://www.jstor.org/stable/44895983>.
- Martínez Luna, Jaime. 2015. "Conocimiento y comunalidad." *Bajo el Volcán* 15 (23): 99–112.
- Merle, Marcel. 1969. *L'anticolonialisme européen, de Las Casas à Karl Marx*. Paris: A. Collin.
- Mignolo, Walter. 2000. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledge and Border Thinking*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Moraña, Mabel, Enrique Dussel, y Carlos A. Jáuregui, eds. 2008. *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham, NC: Duke University Press.
- Nader, Laura. 1972. "Up the Anthropologist: Perspectives Gained from Studying Up." En *Reinventing Anthropology*, editado por Dell Hymes, 284–311. Nueva York: Pantheon.
- Nava Morales, Elena. 2013. "Comunalidad: Semilla teórica en crecimiento." *Cuadernos del Sur* 18 (34): 57–69. <https://cuadernosdelsur.com/revistas/34-enero-junio-2013/>.
- Nava Morales, Elena. 2019. *Totopo al aire: Radio comunitaria y comunalidad en el Istmo de Tehuantepec*. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Ntarangwi, Mwenda, Mustafa Babiker, y David Mills. 2006. "Introduction: Histories of Training, Ethnographies of Practice." En *African Anthropologies: History, Critique and Practice*, editado por Mwenda Ntarangwi, David Mills, y Mustafa Babiker, 1–48. Dakar: CODESRIA; Londres: Zed.
- Pacheco de Oliveira, João. 2016. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: "Pacificação", regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contracapa.
- Pratt, Mary Louise. 1992. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. Londres: Routledge.
- Price, David H. 2011. *Weaponizing Anthropology: Social Science in Service of the Militarized State*. Petrolia, CA: CounterPunch.
- Price, David H. 2016. *Cold War Anthropology: The CIA, the Pentagon, and the Growth of Dual Use Anthropology*. Durham, NC: Duke University Press.
- Price, Richard. 1996. *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas*. Tercera edición. Baltimore: Johns Hopkins University Press. Primera edición 1973.
- Quijano, Aníbal. 1993. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina." En *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales: Perspectivas latinoamericanas*, editado por Edgardo Lander, 201–46. Buenos Aires: CLACSO.

- Rappaport, Joanne. 2005. *Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Pluralism in Colombia*. Durham, NC: Duke University Press.
- Rappaport, Joanne. 2020. *Cowards Don't Make History: Orlando Fals Borda and the Origins of Participatory Action Research*. Durham, NC: Duke University Press.
- Restrepo, Eduardo, y Arturo Escobar. 2005. "'Other Anthropologies and Anthropology Otherwise': Steps to a World Anthropologies Framework." *Critique of Anthropology* 25 (2): 99–129. <https://doi.org/10.1177/0308275X05053009>.
- Ribeiro, Gustavo Lins. 1994. *Transnational Capitalism and Hydropolitics in Argentina*. Gainesville: University Press of Florida.
- Ribeiro, Gustavo Lins. 2003. *Postimperialismo: Cultura y política en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Gedisa.
- Ribeiro, Gustavo Lins. 2006. "World Anthropologies: Cosmopolitics for a New Global Scenario in Anthropology." *Critique of Anthropology* 26 (4): 363–86. <https://doi.org/10.1177/0308275X06070121>.
- Ribeiro, Gustavo Lins. 2011. "Why (Post)Colonialism and (De)Coloniality Are Not Enough: A Post-imperialist Perspective." *Postcolonial Studies* 14 (3): 285–97. <https://doi.org/10.1080/13688790.2011.613107>.
- Ribeiro, Gustavo Lins. 2014. "World Anthropologies: Anthropological Cosmopolitanisms and Cosmopolitics." *Annual Review of Anthropology* 43:483–98. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102313-030139>.
- Ribeiro, Gustavo Lins. 2019. "Anthropologies Today: Our (Un)Certainties and Utopias." *Indian Anthropologist* 49 (2): 1–21. <https://www.jstor.org/stable/26954856>.
- Ribeiro, Gustavo Lins. 2022. "Pathways to Anthropological Futures." En *Pathways to Anthropological Futures*, edited by Gustavo Lins Ribeiro, 5–17. Nueva York: Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research. <https://wennergren.org/forum/pathways-to-anthropological-futures/>.
- Ribeiro, Gustavo Lins, y Arturo Escobar, eds. 2006. *World Anthropologies: Disciplinary Transformations within Systems of Power*. Oxford: Berg.
- Ricoeur, Paul. 1986. *Lectures on Ideology and Utopia*. Nueva York: Columbia University Press.
- Rubbo, Deni Alfaro. 2021. *O labirinto periférico: Aventuras de Mariátegui na América Latina*. São Paulo: Autonomia.
- Ruiz Trejo, Marisa G. 2020. "Introducción a Descolonizar y despatriarcalizar las ciencias sociales, la memoria y la vida en Chiapas, Centroamérica y el Caribe," editado por Marisa G. Ruiz Trejo, 21–60. Tuxtla Gutiérrez, Mexico: Universidad Autónoma de Chiapas.
- Said, Edward W. 1994. *Culture and Imperialism*. Nueva York: Alfred A. Knopf.
- Slater, David. 2011. "Latin America and the Challenge to Imperial Reason: A Commentary on Arturo Escobar's Paper." *Cultural Studies* 25 (3): 450–58. <https://doi.org/10.1080/09502386.2010.527153>.
- Smith, Christen A., Erica L. Williams, Imani A. Wadud, Whitney N. L. Pirtle, y la Cite Black Women Collective. 2021. "Cite Black Women: A Critical Praxis (A Statement)." *Feminist Anthropology* 2 (1): 10–17. <https://doi.org/10.1002/fea2.12040>.
- Smith, Linda Tuhiwai. 1999. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. Londres: Zed; Dunedin, NZ: University of Otago Press.

- Souza Lima, Antonio Carlos. 2018. *Un gran cerco de paz: Poder tutelar, indianidad y formación del estado en Brasil*. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Stannard, David. 1992. *American Holocaust: Columbus and the Conquest of the New World*. Nueva York: Oxford University Press.
- Stavenhagen, Rodolfo. 1971a. “¿Como descolonizar las ciencias sociales?” En *Sociología y subdesarrollo*, 207–36. Ciudad de México: Nuestro Tiempo.
- Stavenhagen, Rodolfo. 1971b. “Decolonializing Applied Social Sciences.” *Human Organization* 30 (4): 333–44. <https://www.jstor.org/stable/44125422>.
- Stocking, George. 1982. “Afterword: A View from the Center.” *Ethnos* 47 (1– 2): 172–86. <https://doi.org/10.1080/00141844.1982.9981237>.
- Tuck, Eve, y K. Wayne Yang. 2012. “Decolonization Is Not a Metaphor.” *Decolonization* 1 (1): 1–40.
- Wallerstein, Immanuel. 1974. *The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. Nueva York: Academic Press.
- Walsh, Catherine, Freya Schiwy, y Santiago Castro-Gómez, eds. 2002. *Indisciplinar las ciencias sociales: Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder: Perspectivas desde lo andino*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala.
- Werbner, Pnina. 1997. “Introduction: The Dialectics of Cultural Hybridity.” En *Debating Cultural Hybridity: Multi-cultural Identities and the Politics of Anti-racism*, editado por Pnina Werbner and Tariq Modood, 1–26. Londres: Zed.
- Williams, Brackette. 1989. “A Class Act: Anthropology and the Race to Nation across Ethnic Terrain.” *Annual Review of Anthropology* 18:401–44. <https://www.jstor.org/stable/2155898>.
- Williams, Patrick, and Laura Chrisman, eds. 1994. *Colonial Discourse and Post-colonial Theory: A Reader*. Nueva York: Columbia University Press.
- Wilson, Pam, y Michelle Stewart, eds. 2008. *Global Indigenous Media*. Durham, NC: Duke University Press.
- Yuval-Davis, Nina. 1997. “Ethnicity, Gender Relations and Multiculturalism.” En *Debating Cultural Hybridity: Multi-cultural Identities and the Politics of Anti-racism*, edited by Pnina Werbner and Tariq Modood, 193–208. Londres: Zed.
- Zamorano Villarreal, Gabriela. 2017. *Indigenous Media and Political Imaginaries in Contemporary Bolivia*. Lincoln: University of Nebraska Press.