



## **Apuntes sobre el paradigma crítico y sus reflexiones desde la antropología latinoamericana**

**JAIME A. CHICAS Z.**



### **Estudios de Poscolonialidad y descolonización.**

#### **La resignificación y apropiación del paradigma crítico**

Durante las últimas cuatro décadas, el “resto” del mundo (es decir excluyendo a Europa y Norte América) inició un proceso reflexivo enmarcado dentro de un cambio de épocas que vinculaba aspectos políticos, económicos, culturales y sobre todo académicos.

Ninguna “esfera” excluyó a la otra, precisamente ese ha sido el paradigma, romper –o más bien dicho- terminar con los modelos teóricos, metodológicos y epistemológicos construidos desde la racionalidad de Occidente y sobre todo difundidos desde el paradigma

positivista de las ciencias el cual escinde las distintas actividades humanas. Un paradigma que durante más de 100 años ha constituido un mundo imaginado y funcional, en donde se ubicó a la Europa moderna como el faro en lo alto de la humanidad, desde donde se instaló la lógica de relación/racial entre los seres humanos.

Las diferentes críticas a este paradigma, que surgen en este resto del mundo considerado “no occidental”, se han denominado “estudios poscoloniales”.

Si bien cabe hacer referencia a su amplitud, pues más que meros planteamientos críticos son nuevas propuestas epistémicas de entender el mundo, de comprenderse como culturas y de relacionarse con los otros, implican por lo tanto una ruptura con el mundo hegemónico que había objetivado a todos aquellos no “euronorteamericanos” y surgen las reivindicaciones de estos nuevos sujetos sociales, los cuales se apropian del espacio de las ciencias sociales, y al mismo tiempo lo resignifican y lo reconstruyen, no solo para re-configurar sus historias sino para relacionarse de manera igualitaria y no subordinada con este mundo hegemónico.

En el marco de las reflexiones propuestas en este artículo se revisarán algunos de estos autores, en especial aquellos que han abonado a la emergencia de un

pensamiento crítico latinoamericano<sup>1</sup>; estos autores en función de las características anteriores plantean como elementos generales una revisión del marco epistemológico y teórico de estos estudios hegemónicos y los principales contenidos a reflexionar, deconstruir y re-significar, ya que no niegan la importancia de las herramientas de la ciencia occidental en sí, sino del enfoque, la aplicación y la intencionalidad con que se han impuesto. Centrando la crítica en una idea general puede decirse:

Que estos estudios responden a un contexto de expansión de una Europa imperialista que impulsa dentro de sus "estudios académicos", un nacionalismo homogéneo, un enfoque de organización social tendiente al militarismo, que justifica por la fuerza su misión o campaña de cristianización, que instaura el racismo como estructura y mecanismo de poder, una intención "académica" que responde a la búsqueda de mercados y por tanto a la expansión del capitalismo y sobre todo y lo más importante que tienden a generar estudios para una mejor intervención económica y política en función de la extracción y saqueo de los recursos en general de los países colonizados.

Al final de cuentas, estos estudios responden al proceso de instauración de un modelo mundial que conocemos actualmente como "modernidad".

1 En especial se tratan estudios realizados por Boaventura de Souza Santos, Guillermo Bonfill Batalla, Enrique Dussel, Anibal Quijano y Esteban Krotz entre otros.

La modernidad hizo oficial una sola forma de conocer, basada en el eurocentrismo y lo racional, imponiéndolo al resto del mundo. Esta perspectiva producida a lo largo del tiempo del capitalismo colonial/moderno produjo la idea de que Europa era pre-existente a este modelo de ejercicio del poder, y que como indican algunos autores ya era antes de este proceso de expansión mundial, un centro mundial del capitalismo que colonizó al resto del mundo (Dussel,). Ello derivó en una concepción de humanidad que diferenciaba el mundo entre "inferiores y superiores, irracionales y racionales, primitivos y civilizados, tradicionales y modernos". (Quijano, 2000).

Sin embargo, el poscolonialismo como escuela, corriente, proceso o paradigma es un primer momento de análisis crítico y radical sobre la construcción de conocimiento que hasta ahora nos imponía Occidente, es un primer momento en el que se dio inicio a reflexionar sobre el mundo y como lo hemos aprendido, el lugar que ocupamos en él y como nos han enseñado o impuesto que debemos aprenderlo. Es decir, es un proceso de deconstrucción académico pero también y muy importante apuntarlo, político.

En este punto hago énfasis que, desde mi perspectiva, este proceso denominado poscolonialismo tuvo que generar (luego de posicionarse epistémica, política y metodológicamente frente a las ciencias occidentales) un proceso de discusión sobre el "Porvenir", sobre el carácter de las nuevas ciencias sociales y acerca del nuevo presente y el futuro de los países en vías de deconstrucción colonial

desde donde surge el pensamiento de la “descolonialidad” o descolonización, que a mi forma de ver implica ya una acción política dirigida a deconstruir lo que ya se ha identificado y a transformar lo que actualmente se reproduce.

En este sentido y a manera de síntesis cito algunas de las características y de los postulados que estos autores proponen para lograrlo. Apuntaré especialmente elementos puntuales aportados desde la perspectiva de Boaventura de Souza Santos, no como contenedor de los diferentes y variados postulados poscoloniales y de la descolonización, sino porque considero que de cierta forma engloba a manera general esas propuestas académico-políticas. En ese sentido, de Souza Santos nos menciona que para lograr la descolonización del pensamiento deberíamos profundizar en cuatro procesos centrales:

1. Construir una epistemología del sur, que puede traducirse en construir epistemologías desde los sujetos en proceso de descolonización y por lo tanto dar un nuevo significado al proceso de emancipación social el cual contenga la diversidad cultural como principio.
2. Revisar críticamente las contradicciones del capital, entendido comocapital – trabajo, capital – naturaleza, individuo – identidad cultural y colonizador – colonizado.
3. Construir marcos referenciales amplios que permitan abordar la problemática del poder y las relaciones de poder desde sus diferentes niveles y espacios.

4. Poner énfasis en los aportes de la sociología de las emergencias, es decir reconocer nuevas resistencias y luchas, los nuevos sujetos y las nuevas formas de acción política, y analizar las formas que en estas afectan al capitalismo. (De Sousa, 2007).

#### **Europa, modernidad y eurocentrismo. El punto de ruptura**

En ese orden de ideas se hace necesario revisar algunos de los planteamientos más profundos de esta propuesta por concebir una teoría y una práctica académica más comprometida con la realidad y con los sujetos sociales, la cual quizá se encuentra en el pensamiento y trabajo intelectual del profesor Enrique Dussel.

El trabajo intelectual que plantea Dussel -enmarcado dentro de los estudios denominados de la descolonialidad o de la liberación- no es una discusión nueva, pero sí sugiere una revisión sobre las rutas que han tomado las reflexiones teóricas y epistemológicas del paradigma crítico sobre tres conceptos clave en el desarrollo humano a todo nivel (por lo menos de América Latina), es decir, cultural, económico, político y social.

Estos conceptos, como por ejemplo “Europa”, “modernidad” y “eurocentrismo” los retoma el autor como puntos clave para deconstruir una condición de dominación política y económica, pero sobre todo los plantea como eje central de deconstrucción epistemológica para la construcción de una ciencia y de una dinámica de reproducción humana y de generación

de conocimiento propio de nuestro continente.

Esta producción tendría que tener ciertas características, que si bien no buscan negar a Europa como continente y como componente esencial en las identidades latinoamericanas, sí busca problematizar desde donde se ha entendido, validado, impuesto y reproducido una idea de superioridad, desarrollo y supremacía europea sobre los procesos propios de la latinidad.

En síntesis y para iniciar la discusión sobre el texto, es necesario decir que este pequeño pero profundo trabajo de Dussel, sugiere una exquisita propuesta de discusión y debate no solo con latinoamericanos y académicos europeos, sino con intelectuales de otras latitudes en vías de descolonización, que está implícita en sus planteamientos y que me provoca imaginar una escena atípica y poco común la cual bien podría ser en un congreso o un seminario, en el cual desde un escenario dispuesto para una serie de conferencias magistrales, la discusión sea radicalmente intervenida por una tesis novedosa para la ciencia universalista, es decir afirmar: Que Europa no hubiera sido Europa como la conocemos si no fuera por el descubrimiento de América, mas América hubiera seguido siendo y seguiría siendo América perfectamente sin la invasión Europea.

#### Deslizamiento semántico del Concepto Europa

Con el fin de mostrar que la idea eurocéntrica que afirma que la Europa

moderna proviene de las culturas más civilizadas y avanzadas del mundo antiguo (en especial de Grecia) y que heredó ese conocimiento en línea directa hasta convertirse en lo que hoy se conoce como la actual Europa es falsa e improbable, Dussel nos propone discutir sobre lo que él denomina "el deslizamiento semántico del concepto Europa".

*Deslizamiento semántico = cambio de significado intencional de un concepto.*

De esta forma, prosigue diciendo, que para refutar este planteamiento deben problematizarse cinco argumentos centrales:

El primero se refiere a que la mitológica Europa proviene del mundo oriental, es hija de la cultura fenicia y no desciende directamente de la Grecia "civilizada"; por el contrario, se encontraba en mayor contacto con los pueblos denominados bárbaros por los mismos griegos:

*"...la diacronía unilineal Grecia-Roma-Europa es un invento ideológico de fines del siglo XVIII romántico alemán... del 'modelo' racista". (Dussel, 1993:41).*

El segundo hace referencia a que lo considerado como "occidental" será el imperio romano que habla latín, lo cual se opone a lo "oriental", el imperio helenista (Grecia), que habla griego.

El tercer punto indica que el Imperio Romano es cristiano y el Imperio Griego es a la vez que cristiano, árabe-musulmán.

El cuarto punto demuestra que la Europa latina medieval también se enfrenta al mundo árabe-turco, otra cultura central en Europa. El ejemplo que brinda Dussel del uso que los países como Bagdad (actual Iraq) hacen de Aristóteles, mucho antes que lo conozcan o más bien que lo traduzcan los españoles y los franceses. En este sentido afirma que:

*“La ‘universalidad’ musulmana es la que llega del Atlántico al Pacífico. La Europa latina es una cultura periférica y nunca ha sido hasta ese momento ‘centro’ de la historia; ni siquiera con el imperio romano... Si algún imperio fue central de la historia regional euroasiática antes del mundo musulmán, sólo podemos remontarnos a los imperios helenistas... Pero, de todas maneras, el helenismo no es Europa y no alcanzó una ‘universalidad’ tan amplia como la musulmana en el siglo XV”.* (Dussel, 1993:43).

El quinto puntoplantea que es hasta el renacimiento italiano, después de la caída de Constantinopla, cuando se da una fusión entre lo Occidental latino con lo Griego Oriental. Aquí el mundo turco, olvidando el origen helenístico-bizantino del mundo musulmán, permite la falsa ecuación: Occidental=Helenístico + Romano + Cristiano. Dando origen así a la ideología eurocéntrica del romanticismo alemán.

Como resultado, tenemos el esquema que se ha difundido e instituido como secuencia ideológica universal, y que es el que propone una descendencia directa de Grecia a la Europa moderna:

Mundo Griego

Mundo Romano pagano y cristiano

Mundo Cristiano Medieval

Mundo Europeo Moderno

Según el autor: “Esta secuencia es hoy la tradicional. Nadie piensa que es una ‘invención’ ideológica, y que pretende que desde la época griega y romana dichas culturas fueron ‘centro’ de la historia mundial”. (Dussel, 1993:44).

### **Dos conceptos de Modernidad**

Luego de analizar críticamente el concepto construido de Europa como centro de la Modernidad, Dussel problematiza y niega dos conceptos de modernidad que según el autor son falaces y no responden a procesos históricos reales sino que están contruidos desde planteamientos formados a partir de intereses de expresiones de expansión militar, cultural, política y económica.

Estos dos conceptos de modernidad, uno eurocéntrico, provinciano y regional, de carácter intra-europeo, plantea y difunde la idea a partir de una determinada “Historia Universal”, como fue que con la secuencia diacrónica anterior, Europa se conformó internamente, a nivel continental, como centro del pensamiento “civilizado”.

Y el segundo, universalista (en un sentido mundial) coloca a Europa como el “centro” de la Historia Mundial, específicamente a partir de 1492, cuando las fuerzas políticas, económicas y militares se readecúan y reorganizan, y cuando por primera vez en la historia la

Europa Moderna, constituye a todas las otras culturas como su "periferia".

Ambos conceptos, según Dussel, son instalados e instituidos en América Latina como verdaderos, dado que en otros continentes, en especial Asia y África, este discurso no tendría sentido, coherencia ni fundamento.

Y es concretado como real a partir no solo del descubrimiento de América en sí sino a partir del control del Atlántico, situación que ahora le otorga a lo que conocemos por Europa Moderna su calidad de rectora de los procesos económicos y políticos a nivel mundial y reacondiciona las formas de relacionamiento comercial-mercantil, sustituyendo por ejemplo al Mediterráneo como eje central de la economía antigua y medieval.

#### **Racionalidad e irracionalidad o el Mito de la Modernidad**

Para concluir, el autor nos muestra la racionalidad como epistemicentral y característico de la cultura europea, otra vez heredado supuestamente en línea directa del pensamiento "occidental primitivo". Sin embargo, en este apartado, propone como salida la irracionalidad o bien la problematización crítica del "mito de la modernidad" y dice:

*"...Si se pretende la superación de la "Modernidad" será necesario negar la negación del mito de la Modernidad..."*

*(Dussel, 1993:49).*

Para negar el mito civilizatorio, dice el autor, debemos plantearnos, primero, visibilizar dos características y consecuencias de la expansión europea y de su discurso modernista, evidenciando dos aspectos centrales: el mito civilizatorio en sí, es decir la idea de que Europa es el centro del pensamiento civilizado occidental y por otro lado el mito sacrificial, el cual se refiere a las campañas de colonización pasiva y violenta de los europeos en nombre de la civilización del mundo no occidental, del mundo bárbaro.

Y por otro lado, construir una nueva propuesta que aquí el autor denomina de "Trasn-Modernidad", lo cual implica superar las dos anteriores características y consecuencias de la instalación de la Modernidad Europea, deconstruir esa propuesta y reconstruir una nueva en donde se superen todas las formas de relacionamiento social y de poder establecidas dentro de ese paradigma basado en la racionalidad "europea".

#### **Las Antropologías del mundo.**

##### **Transformaciones de la disciplina a través de los sistemas de poder**

##### **La propuesta desde la Antropología**

A partir de la identificación de la ruptura epistémica y de posicionamiento político en pro de una ciencia social no contemplativa y descriptiva sino crítica y problematizadora, la antropología como disciplina específica ha generado su propio debate y proposición de un programa de construcción de conocimiento desde el paradigma

crítico latinoamericano, propuesta que considero sintetizada y formalizada en los planteamientos de las denominadas “antropologías del mundo”, introducidas por Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar, en el texto del mismo nombre del título.

El texto que presentan Lins Ribeiro y Escobar, se refiere a una propuesta teórico-metodológica y epistemológica en función de transformar la disciplina de la Antropología. Es necesario decir, que la propuesta se posiciona frente a las formas hegemónicas de construir conocimiento utilizado históricamente por las potencias tanto económicas como políticas y académicas.

La propuesta presentada por dichos autores inicia cuestionándose la “idea de una antropología única o universal”, argumentando que al generar nuevas posibilidades de diálogo e intercambio entre los antropólogos del mundo se pueden obtener “cambios significativos en las practicas actuales con respecto a lo epistemológico y lo institucional” (Ribeiro y García, 2006:17).

Si bien reconocen que este esfuerzo no es “nuevo” la propuesta específica de los autores nos sugiere cuatro posibilidades que según ellos la hacen novedosa.

Primero: con la globalización se han abierto oportunidades heterodoxas al mundo académico. Segundo: por la acción política concertada, puede cobrar existencia una comunidad de antropólogos heterogénea, democrática y transnacional, Tercero: escribimos

desde un punto de vista que no pertenece al de alguna nación en particular, y Cuarto: podemos entender la naturaleza dominante de algunos estilos de antropología sólo si la asociamos con relaciones desiguales de poder. (Ribeiro, 2006:17).

Sin embargo, cabe hacerse esta pregunta: ¿cuál es el punto de partida teórico y epistemológico desde donde surge esta propuesta? De forma explícita se refieren a la teoría del sistema mundo desarrollada por Wallerstein, la cual aplican a las ciencias sociales en el sentido de identificar centros hegemónicos desde donde se produce ciencia “legítima” y periferias donde se producen estudios “secundarios”. Al respecto, literalmente justifican su punto de partida citando a Wallerstein (1996) de esta forma:

*“Al aplicar la noción de Wallerstein de -sistema mundo- a la investigación de la naturaleza de las ciencias sociales y la academia, se sugiere que éstas también se encuentran determinadas por las relaciones de poder y la expansión capitalista eurocéntrica”. (Ibíd.).*

Este me parece que es el punto central del abordaje, es decir, la construcción de una nueva propuesta sobre las formas y estrategias de construcción de conocimiento, que rompan con el modelo de centro-periferia, el cual reproduce una legitimidad y una descalificación dependiendo de la posición geopolítica desde donde se produce. Además, de relacionar las etapas de expansión capitalista con el tema de la expansión

de las formas de hacer academia y de legitimar el conocimiento y con esto hacer ver que “el locus de enunciación de las disciplinas está geopolíticamente marcado”. (Ribeiro, 2006:19).

Sin embargo, los autores concretan muy adecuadamente a partir del anterior planteamiento el punto central de su propuesta, argumentando que más que hacer evidente esta aplicación de modelos de sistema mundo a las ciencias sociales, es preciso entender los medios y los diferentes procesos por medio de los cuales se legitiman estas formas. Es decir, no buscan analizar la coherencia o la incoherencia del modelo utilizado para legitimar el conocimiento occidental, sino más bien buscan cómo hacer para que los demás lo acepten como legítimo aún fuera del terreno donde se originó.

Una forma de romper con estas formas de construir conocimiento se encuentra, pues, en la propuesta del diálogo e intercambio entre antropólogos y metodologías diversas, esto es, dicen los autores, “aceptar la diversidad epistémica como un proyecto universal” a través de lo que ellos denominan una “diversalidad”. Este concepto es de suma importancia dado que implica no solamente identificar la necesidad de reconocer la diversidad sino asumirla, (2006:19).

Uno de los primeros pasos para lograr esta diversalidad es conocer lo que hacemos y lo que hacen los otros, de manera que el proceso de diversalidad se dé en condiciones equilibradas, de lo contrario los autores se preguntan

“¿cómo puede alguien hacer una síntesis compleja de las contribuciones por parte de las antropologías del mundo a la epistemología, la teoría y la metodología, si se sabe tan poco de ellas?”. (Ribeiro, 2006:20).

Uno de los objetivos, que responderían a esta interrogante sería, “sugiriendo oportunidades políticas y sociales, y medios que podrían permitir formas más complejas de prácticas antropológicas globales”, (2006:21). Específicamente se propone generar traducciones de textos a diferentes idiomas sobre las producciones de los espacios académicos no hegemónicos, generar actividades internacionales en donde se expongan y conozcan los trabajos de estos mismos espacios, entre otras.

Para lograr esto es prioritario, en primer lugar, identificar la práctica de “antropologías hegemónicas” para poder iniciar un planteamiento de cómo romper con ellas; en este punto los autores la definen como:

*“Las antropologías hegemónicas, (...) las (...) entendemos como el conjunto de formaciones discursivas y las prácticas institucionales asociadas con la normalización de la antropología académica llevada a cabo, en especial, en los Estados Unidos, el Reino Unido y Francia”. (Restrepo y Escobar, 2005 en: Ribeiro, 2006:23).*

Sin embargo, se reconoce también que esta identificación crítica no es algo nuevo sino que ha sido un proceso académico y político el cual identifican en los años sesenta, en donde las

corrientes de la descolonización, las luchas anti-imperialistas, los movimientos pro derechos civiles, entre otros, fueron dando pie al surgimiento de una diversidad de "antropologías". Entre ellas, se identifican algunos cambios, enfocados en este texto como dicotomías en el sentido de respuesta de una antropología frente a otra en unos casos como "la edad de la inocencia de la antropología/literatura de la angustia; antropología de departamento/ antropología emancipadora; y en otros casos antropologías que surgen como consecuencia de estas luchas específicas: antropologías indígenas, antropología marxista feminista, antropología postmoderna, entre otras.

Sin embargo, para reducir la tensión entre los intercambios desiguales que se dan entre las antropologías del mundo, los autores establecen criterios a partir de los cuales deben darse dichas reducciones, en este caso ellos ven la asimetría entre lo que denominan "provincialismo metropolitano" y "cosmopolitismo provincial".

*"El provincialismometropolitano es la ignorancia que los antropólogos de los centros hegemónicos tienen acerca de la producción de conocimiento antropológico en sitios no hegemónicos.*

*El cosmopolitismo provincial refiere al muy a menudo exhaustivo conocimiento que la gente en los sitios no hegemónicos tiene de la producción de los centros hegemónicos" (Ribeiro, 2006:30).*

En este caso, la brecha es amplia en el

sentido de que uno de los problemas mayores es la falta de interés por medio de las antropologías hegemónicas en conocer y discutir sobre las "antropologías sin historia" es decir, a lo que los autores llaman antropologías de los centros no hegemónicos. En este caso, los autores citando a estudiosos latinoamericanos sobre la problemática mencionan que un indicador de este problema se encuentra en el hecho de que los estudios de lengua inglesa, por ejemplo, son traducidos en un amplio porcentaje dando así pie a que se difundan y se impongan esos resultados, ideas y teorías sobre las áreas en donde se producen antropologías sin historia, las cuales no se traducen a otros idiomas negándoles así la posibilidad de ser conocidas, discutidas y debatidas.

En este sentido, para concluir, los autores exponen varias conclusiones y afirmaciones, que recojo en una serie de preguntas que encuentro a través del texto: ¿dónde podemos iniciar una discusión sobre epistemología?, ¿para qué es la antropología?, ¿qué deberíamos estudiar? Y una central ¿por qué deberíamos apreciar la heterogeneidad y la diversidad más que la homogeneidad y la uniformidad en la antropología?

Estas preguntas -algunas con respuestas, otras no-, son importantes en el sentido que nos plantean una reflexión sobre el quehacer antropológico, propio, ajeno y general y que hace falta cuestionarse sobre el papel del conocimiento y nuestra posición global, teórica y política en esta profesión. Concluyendo me gustaría citar una advertencia que los autores

hacen llamando a la reflexión crítica. “el monolingüismo científico no puede solo profundizar las desigualdades existentes en el acceso y difusión de los hallazgos científicos; sino que también puede amenazar a la diversidad científica y la diversidad conceptual”. (Ribeiro, 2006:31).

#### A manera de síntesis

La propuesta teórica de Dussel es enriquecedora, en el sentido que permite en su texto leer una gama más amplia de autores que enmarca en cierto sentido el planteamiento de la teoría de la descolonización.

Por otra parte, permite repensar muchas otras categorías y métodos desde donde como científicos sociales partimos para entender y explicar la realidad, y como muchas veces dejamos de problematizar dichas categorías, por el contrario las reproducimos para explicar realidades diversas y diferenciadas a las de las sociedades desde donde han sido impuestas.

La propuesta de la Trans-Modernidad, o de ruptura del monolingüismo científico (en el caso de las antropologías del mundo) es solo una propuesta, pero lo importante de esta es que da luces y motivos para poder repensar otras formas de construir conocimiento y de determinarnos como sujetos latino americanos, sin negar nuestra historia y realidad concreta, pero sí siendo críticos y radicales en el camino por formular y concretar nuevas propuestas para construir nuestros propios métodos,

y nuestra propias epistemologías que respondan a lo esencial, ¿Por qué construimos conocimiento?, ¿Para quién? ¿A quién le servirá? Y ¿para qué le servirá?, entre otras cuestiones.

Por lo tanto, considero prioritario en este artículo el hecho de hacer palpable la posibilidad de cuestionar y criticar los órdenes establecidos no solo desde la academia, sino desde el hecho mismo de las posibilidades de pensar que existen otras realidades y que la que conocemos como “legítima” puede problematizarse hasta el punto de llegar a negarla como parte de la construcción de nuestra subjetividad en la búsqueda de la propia realidad.

A manera de conclusión final, me parece imprescindible hacer notar que este tipo de artículos no buscan generar una revisión profunda de las actuales propuestas teóricas, metodológicas y epistémicas en el sentido de especialización sobre los autores, más bien son una invitación para los lectores especializados en las ciencias sociales a aproximarnos de manera crítica y comprometida a los ejercicios intelectuales de pensadores latinoamericanos que nos proponen y ponen sobre la mesa nuevas formas de reflexionar sobre nuestras realidades sociales, culturales, políticas y económicas dando pie y apertura a otras miradas que rompan con una ciencia social universalista y contemplativa, posicionando en su lugar una ciencia social más comprometida con los procesos de transformación y reivindicación de una latinoamericana descolonizada y contra hegemónica.

### Bibliografía revisada

Bonfil Batalla, Guillermo (S/F). El concepto de indio en América, consultado en: [http://www.selvasperu.org/documents/conc\\_indio.pdf](http://www.selvasperu.org/documents/conc_indio.pdf)

De Sousa Santos, Boaventura. (2007). Cuadernos del pensamiento crítico latinoamericano n°18. Reinventando la emancipación social. [Http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/coedicion/boavent/cap%201.pdf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/coedicion/boavent/cap%201.pdf).

Dussel, Enrique, 1993, Europa, modernidad y eurocentrismo en E.Lander comp. 1993.

Gustavo LinsRibeiro y Arturo Escobar. (2006). Las Antropologías del mundo. transformaciones de la disciplina a través de los sistemas de poder.

Krotz, Esteban. (s/f). La producción de la antropología en el sur: características, perspectivas, interrogantes.

Quijano, Aníbal. (2000) Colonialidad del poder y clasificación social. Journal of world system research, volume xi, number 2, summer/fall 2000. Páginas 342-386. Special issue: festschrift for Immanuel Wallersteinpart I. [Http://jwsr.ucr.edu](http://jwsr.ucr.edu). ISSN 1076-156x.

Tradiciones de Guatemala No. 80  
se terminó de imprimir en los talleres de  
Litografía OPI  
en noviembre de 2013.  
Se imprimieron 1,000 ejemplares.

PROHIBIDA SU VENTA  
CENTRO DE ESTUDIOS LINGÜÍSTICOS  
UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA  
MATERIAL DE CORTESÍA DE I.A.