



**RE/PENSAR EL ENCUENTRO: APUNTES PARA UNA
ANTROPOLOGÍA DE LA SITUACIÓN COLONIAL TEMPRANA
EN EL CARIBE ESPAÑOL**

Gabriel de la Luz-Rodríguez
Departamento de Ciencias Sociales
Facultad de Estudios Generales
UPR-Río Piedras

SINOPSIS

Este trabajo presenta una reflexión crítica sobre algunos de los discursos de la modernidad y su relación con la colonialidad. En el mismo el autor avanza la posibilidad de establecer una mirada teórica distinta y heterodoxa sobre cómo entender el colonialismo a partir de la noción de situación colonial del antropólogo francés Georges Balandier y la teoría de la articulación asociada con Ernesto Laclau. Este análisis toma como eje de discusión el caso concreto de la experiencia colonial temprana en el Caribe.

Palabras clave: Antropología Cultural, Historia, Antropología Histórica, invención de América, eurocentrismo, modernidad, colonialidad, situación colonial, teoría de la articulación

ABSTRACT

This paper presents a critical reflection on some of the theoretical discourses surrounding the issue of modernity and coloniality. Here the author advances the possibility of establishing a different point of view, heterodox in inspiration, in trying to understand the problem of colonialism. Using the category colonial situation associated with the French anthropologist Georges Balandier and a theory of articulation developed by Ernesto Laclau this work frames the problem by using early colonial encounters in the Caribbean as its point of departure.

Keywords: Cultural Anthropology, History, Historical Anthropology, invention of America, eurocentrism, modernity, coloniality, colonial situation, theory of articulation

Recibido: 15 de mayo de 2007

Aprobado: 22 de agosto de 2007



Hoy mucho más que antes se evidencia la porosidad de las fronteras disciplinarias entre la antropología y la historia. Para la antropología cultural contemporánea la mirada histórica sobre el sujeto etnográfico constituye una parte esencial de su quehacer práctico. Parece ser que por fin los antropólogos nos hemos convencido de la contundencia de aquel argumento esgrimido primero por Maitland y luego repetido por Evans-Pritchard a mediados del siglo pasado (Evans-Pritchard 1962: 190). Es decir, que la antropología tiene que ser histórica o simplemente no ser. Ahora bien, qué posibles implicaciones epistemológicas y ético-políticas se desprenden de tal aseveración. A través de esta reflexión quisiera pensar sobre lo que significa postular una antropología histórica y crítica no solamente desde el plano conceptual y ético, sino también en relación con un problema de estudio concreto. Así las cosas, planteo que la problemática que me convoca son los consabidos primeros encuentros entre poblaciones indígenas y colonizadores Europeos en el Caribe del siglo XVI. Dichos encuentros representan la etapa formativa del proceso que Enrique Dussel a principios de los noventa identificó con la invención de América (1995).

Para comenzar entonces convendría apuntar algo sobre el texto del ilustre filósofo argentino. A diferencia del historiador mexicano Edmundo O’Gorman, cuyo libro del 1957 también se titula *La invención de América*, Dussel quiere plantear el problema del encubrimiento del otro a través del discurso civilizador y opresivo de la Cristiandad Ibérica. Para O’Gorman, sin embargo, el problema de la invención se refería más al hecho de cómo América se fue construyendo a partir del 1492 a imagen y semejanza de los Europeos. Para el historiador, el pensamiento mítico-poético indígena no admitía una



perspectiva racional de totalidad sobre el significado del continente dentro del desarrollo de la historia universal moderna (O' Gorman 1957). Para Dussel dicha tesis resulta eurocéntrica ya que niega el lado oscuro de esa modernidad. En otras palabras el indígena queda fuera de la reflexión auto-consciente de América no porque no tenga la capacidad para pensarse a sí mismo dentro de ese contexto, sino porque el colonizador no lo reconoce sino es a través de categorías existenciales europeas. Peor aún, lo somete a un sistema socio-económico servil cuyo destino es fundamentar la identidad conquistadora (1995: 32-41).¹

En este sentido la historicidad moderna y la colonialidad son consustanciales. No podemos estar más de acuerdo. Sin embargo, incomoda algo de la retórica que Dussel utiliza para demostrar su punto ya que tiende a distorsionar elementos cruciales para comprender el proceso histórico social del colonialismo y también de la colonialidad. Esta última, la colonialidad, entendida como los elementos cognoscitivos y simbólicos del colonialismo, según una definición reciente de Santiago Castro Gómez en su *La Poscolonialidad explicada a los niños* (2005). Ahora, volviendo a Dussel me parece que si bien es cierto que este importante filósofo ha ido afinando con el tiempo su reflexión sobre el mito de la modernidad, algunos de sus juicios siguen atrapados dentro de un universo discursivo cuyas implicaciones ético-políticas él sin duda rechazaría. No me queda tan claro sin embargo si ese mismo rechazo se extiende con respecto a la epistemología que anima el tipo de discurso que Dussel enarbola.

¹ Si bien es cierto que en la práctica predominó la explotación y la masacre de los indígenas, en términos filosóficos y jurídicos hubo una crítica importante desde temprano en el siglo XVI dentro del bando



Este último lo identifico con un tropo civilizador, a través del cual se distorsiona la complejidad social y se despolitiza lo que es identificado con la mal llamada civilización.² Si bien es cierto que Dussel le ha dedicado su vida a denunciar la opresión de los pueblos indígenas, me parece a mí, que su crítica no rebasa del todo los supuestos filosóficos del "yo conquisto" Europeo.

En su libro *The Invention of the Americas*, el análisis se construye como una crítica de la modernidad basada en una lectura del proceso colonial europeo sobre América. De acuerdo con el autor, el eurocentrismo resulta ser la ideología por excelencia del colonialismo moderno. Responsable de propagar y justificar la servidumbre entre los pueblos indígenas. Además, el eurocentrismo como ideología dominante creó las condiciones de posibilidad para la consolidación de una razón instrumental que no sólo esclavizó a las poblaciones nativas, sino que les quitó su derecho a hablar con voz propia (1995: 64-66). Evidentemente son todos estos argumentos importantísimos. Desafortunadamente, para llegar a estas conclusiones, Dussel asume ciertas categorías afines a la razón instrumental que tanto critica. Por ejemplo, en su explicación de lo que llama el "yo conquisto", subjetividad que el filósofo identifica con la figura de Hernán Cortés, Dussel argumenta: "No ha habido conquista en el Caribe, desde Santo Domingo a Cuba, ya que allí no existieron culturas urbanas sólo unas cuantas tribus y etnias dispersas. En ese sentido la masacre y conquista de pequeñas aldeas no puede compararse con la subyugación del Imperio Mexicano" (1995:38).

español hacia las injusticias y violencias cometidas por los colonizadores (Zavala 1993). En ese sentido representar a todos los españoles como victimarios resulta simplista y falso.



El simplismo de la narrativa histórica que construye el filósofo ignora la diversidad de las formaciones sociales indígenas presentes en el Caribe previo y durante la conquista (Wilson 1993). Desde las complejas sociedades tributarias de La Española, el sur oeste de San Juan y el norte de Jamaica, hasta las bandas de pescadores y recolectores del occidente cubano, la variedad cultural ayer como hoy era la norma en el Caribe. Toda esta complejidad se esfuma con las generalizaciones de Dussel. Pero a mi juicio eso no es lo peor, lo realmente problemático es cuando Dussel reproduce el mismo tipo de análisis colonialista que critica al repetir toda suerte de estereotipos y distorsiones sobre el Caribe indígena y su colonización. Dicho sea de paso, el argumento de la simpleza del nativo, fue esgrimido primero por los conquistadores para legitimar su empresa civilizadora en aguas caribeñas.

Dussel ignora olímpicamente en su texto el lugar y la complejidad del Caribe dentro de la construcción de la modernidad. El filósofo argentino no toma en consideración el hecho de que la conquista insular, produjo las condiciones de posibilidad (económicas, políticas, culturales) para colonizar el continente (De la Luz 2004). Contrario a lo que han postulado en el pasado historiadores hispanistas de gran renombre como Earl Hamilton (1934), las Antillas Mayores fueron por un tiempo considerable el epicentro del proyecto imperial español. El trabajo reciente del etnohistoriador puertorriqueño Jalil Sued-Badillo demuestra, por ejemplo, cómo a partir del 1503 España recibió anualmente y de manera ininterrumpida cargamentos de oro por casi cinco décadas (1992:602; 2001).

² La mejor crítica del discurso civilizador a mi juicio sigue siendo la del insigne antropólogo



La Española contribuyó la mitad del total, seguida por San Juan, cuya producción minera después del 1520 excedió la de la isla grande hasta el 1540. Cuba se encontraba en un cercano tercer lugar. También tenemos que considerar la productividad de significativos hatos ganaderos y terrenos agrícolas establecidos desde temprano en el XVI en Jamaica (Mira-Caballos 1997: 76). Sued-Badillo ha podido documentar que entre el 1503 y el 1550 la cantidad de oro extraída sumaba casi 50 toneladas, esto sin contar el oro que se extrajo de manera no oficial, oro que nunca se documentó y por ende no podemos contabilizar. Interesantemente, Fernand Braudel, uno de los decanos de la historiografía francesa moderna argumenta que entre el 1500 al 1650 algunas 180 toneladas de oro fueron legalmente enviadas a España desde todas partes de América (1984: 408). Si esta cifra es correcta, significaría que las Antillas Mayores contribuyeron con casi una cuarta parte de todo el oro saqueado en América por 15 décadas. Estos procesos productivos tan vertiginosos explican perfectamente que más allá de las epidemias y sus estragos entre los pobladores indígenas, es la violencia del trabajo servil y la economía minera lo que socava y destruye el mundo tribal.

Esto nos lleva a mencionar también que los métodos de conquista y lo que algunos estudiosos llamarían una gubernamentalidad colonial se empezó a desarrollar primero en las islas (Scott 1999: 23-52). Esa forma de establecer control sobre la población indígena que implementó el conquistador español encontró su máxima expresión en lo que fue el sistema de encomiendas. Si bien es cierto que dicha institución tuvo precedentes históricos en la Europa de la baja y alta edad media, inclusive algunos

norteamericano Stanley Diamond (1993: 1-48).



historiadores verán sus semillas germinar a partir de la consolidación del mismo Imperio Romano. No podemos negar, como decía Silvio Zavala, que la encomienda nace verdaderamente en las Antillas (1973). Es decir que si bien es cierto que ese tipo de relación de subordinación señorial existió de alguna forma previo a la conquista de América, no es hasta que se extiende al contexto de la colonización que adquiere centralidad en la organización política y social del imaginario español (De la Luz 2003).

En trabajos anteriores inclusive he argumentado que la encomienda constituyó un momento fundamental en la historia del estado colonial. Todo esto para argumentar que la Invención de las Américas pasa necesariamente por un proceso formativo en el Caribe a partir del cual España experimenta de manera profunda y sostenida con las estructuras, los discursos y las prácticas que terminarán por arropar el continente Americano y crear lo que Dussel identifica con la primera modernidad. Desgraciadamente al importar todo un esquema retórico, dicho sea de paso muy victoriano en su evolucionismo, en donde la civilización significa cultura urbana y estatal como resulta evidente para el caso azteca y no el taíno, el autor ignora la importancia de la experiencia caribeña para el surgimiento del eurocentrismo.

Esta crítica me lleva a sugerir una perspectiva teórica distinta que dé cuenta de la complejidad de estos asuntos sin reproducir los errores o lugares comunes de pensadores anteriores. A mi juicio, una de las primeras tareas por hacer consiste en desarrollar una periodización que sin obviar importantes continuidades del proceso histórico dé cabida a una apreciación más rigurosa de situaciones o conjeturas concretas. En este sentido más que una sobre preocupación por la ruptura histórica social, una nueva periodización



buscaría explicar las reconfiguraciones incesantes que toda práctica y estructura cultural experimenta a través del tiempo. La antropología histórica sobre la interrelación entre la religiosidad y los procesos de secularización de Talal Asad por ejemplo podría servirnos de modelo.

Para Asad desde una perspectiva crítica la dicotomía radical moderna entre la religión y lo secular no tiene sentido. No solamente el discurso de lo secular ha conllevado la presencia permanente de un "otro" definido como religión, sino que la religión misma resulta ser una experiencia polivalente ya que consiste en una serie de prácticas, discursos y símbolos que se han ido transformando con el tiempo a partir de distintas cartografías del saber/poder (Asad 2003: 21-66). Entiendo que algo similar se puede decir sobre los conceptos modernidad, eurocentrismo, y colonialismo.

La epistemología de Dussel parte de una visión histórica-social algo teleológica y funcionalista. Me explico. Dussel, me parece a mí, asume el análisis del sistema mundo desarrollado por Immanuel Wallerstein (1974) de manera a crítica por lo menos en sus primeros trabajos. Y sí bien es cierto que no reproduce exactamente todos los errores de Wallerstein, como por ejemplo creer que el capitalismo y el sistema mundo que se forma entre los siglos XVI y XVII son sinónimos o pensar que la Geocultura Moderna es resultado de la Revolución Francesa, sí asume el esquema teórico más amplio. Particularmente la noción Wallersteiniana de totalidad funcional.

Es decir, tanto para Wallerstein como para Dussel lo que llamamos modernidad es el resultado planetario de la constitución de Europa como centro y de América como periferia. La acumulación originaria a partir de la expansión territorial de Europa por el



resto del mundo y su progresiva expoliación de esa parte del globo hace que lo que identificamos hoy con el mundo moderno sea producto del fenómeno colonial. Admitimos que aunque esto en términos generales tiene mucho de cierto, no adelanta o profundiza el estudio concreto de lo que vamos a llamar, siguiendo al etnólogo francés Georges Balandier, una situación colonial. Que en sí representa una noción de totalidad distinta a la Wallerstein y Dussel.

Muchísimos son los estudios de caso en los que se cuestiona el modelo del sistema mundo de Wallerstein (para una bibliografía extensa ver Stern 1988). Y aunque no pienso repetir aquí el catalogo de críticas más severas, vale la pena señalar que existe un consenso general entre diversos intelectuales que la teoría del sistema mundo nunca le ha prestado mucha atención empírica a las dinámicas intra-regionales, ya sea en el centro de Europa o en sus distintas periferias. Y en mi opinión es a ese nivel de análisis donde mejor se palpa la estructuración socio-cultural concreta que da pie y que condiciona procesos más amplios de interacción regional o dinámicas de complejidad entre distintos sistemas. Pienso que en vez de mirar la relación Centro/Periferia, como una totalidad funcional o expresiva en donde el centro determina lo que ocurre en la periferia, se debería pensar en distintos focos espaciales y temporales con dinámicas centrífugas propias pero que bajo circunstancias específicas y por múltiples razones se pueden articular y de hecho se han articulado. Esta perspectiva progresivamente abandonaría el tema de la modernidad y el colonialismo como procesos históricos mundiales con significados monolíticos, y empezaría a hablar sobre múltiples experiencias de lo moderno y de lo colonial. Para esto necesitamos desarrollar un nivel más específico de



análisis para las situaciones coloniales que tome en consideración sus diversas articulaciones.

Desgraciadamente, uno de los teóricos mas apropiados para adelantar este tipo de inflexión, a mi juicio, no ha sido tan citado como debería. Me refiero al antropólogo Georges Balandier. Conocido principalmente como experto en sistemas políticos africanos e importante exponente de la antropología política francesa, Balandier también incursionó en una trascendental reflexión sobre el fenómeno colonial. Muchos de sus argumentos teóricos adelantan algunos puntos de la agenda que hoy día podría en parte identificarse, con diferencias por supuesto, con los estudios poscoloniales y subalternistas. El ensayo esencial aquí sería "El concepto de Situación Colonial", introducción al volumen titulado **Sociología actual del África Negra** del 1963. Es en este escrito donde Balandier acuña por vez primera el concepto de situación colonial.³

Una de las aportaciones importantes de Balandier consiste en discutir, y en eso es uno de los pioneros en el campo de la antropología, las vastas transformaciones que grupos tribales particularmente en el África occidental y sub-sahariana, experimentan a partir de la colonización Europea durante el siglo XIX. En abierta polémica con las escuelas funcionalistas de la antropología anglo-americana, Balandier sostiene que no es posible estudiar las culturas colonizadas sin entender sus múltiples relaciones con la metrópolis. Va aún más lejos al sostener que el colonialismo en sí se manifiesta como una forma cultural, no sólo como una relación política o económica de subordinación:

³ Walter Mignolo menciona brevemente a Balandier en una nota al calce como un autor que propone un modelo dentro de las ciencias sociales para atender el hecho colonial (1995:337). Desgraciadamente no elabora más al respecto.



Las investigaciones antropológicas consagradas a los fenómenos de cambios sociales apenas si han tenido en cuenta la situación colonial en tanto que factor particular, imponiendo una cierta orientación a los agentes y procesos de transformación. Han examinado tales procesos separadamente, por ejemplo bajo la forma de intervención de la economía monetaria y régimen de salarios, difusión de la enseñanza moderna, acción de la evangelización, etc.; pero no los han considerado como constituyendo un todo y preparando la edificación de una sociedad autónoma y nueva (Balandier 1970: 8).

Considérese también la siguiente cita:

Sin embargo, no puede efectuarse ningún estudio concreto acerca de las sociedades afectadas por la colonización sin referirse a este complejo que se califica como situación colonial. Sólo profundizando en el análisis de esta última, determinando sus características según el lugar de la encuesta, examinando los movimientos que tienden a su opresión, es posible interpretar y clasificar los fenómenos observados. El reconocimiento de tal situación, resultante de las relaciones entre sociedad colonial y sociedad colonizada, exige del sociólogo un constante esfuerzo crítico, y lo pone en guardia contra los peligros de una observación excesivamente unilateral (Balandier 1970: 8).

Esta línea de argumentación tiene grandes repercusiones teóricas ya que rompe con el maniqueísmo tradicional de ver al colonizado o al colonizador como agentes relativamente separados. Para Balandier resulta lo contrario. Si el colonialismo se manifiesta como una situación concreta estructurada por múltiples prácticas y discursos, es decir una red cultural significativa, tendríamos que empezar a entender la figura del colonizado y la del colonizador como mutuamente constituidas a través de complejos procesos de subordinación, pero también de resistencia y negociación (Balandier 1970: 11). En efecto, la situación colonial no es otra cosa que una totalidad internamente estructurada y diferenciada (Balandier 1970: 16). En mi opinión esto nos llevaría a abandonar la perspectiva del "encuentro colonial", ya sea bajo el discurso civilizador y



eurocéntrico del descubrimiento, pero también nos obligaría a hacer más compleja nuestra comprensión de lo que significa la conquista colonial, cómo se estructura al articularse con las sociedades colonizadas, y cómo a su vez transforma a la metrópolis. En eso Dussel, como Said con respecto al Orientalismo, tienen toda la razón al señalar cómo la imagen interna y auto consciente del imperio como cultura se construye a partir de la experiencia misma de la conquista. Claro, en el caso del Caribe, ya el intelectual cubano Fernando Ortiz nos había alertado sobre estos procesos con respecto a la historia del tabaco y el azúcar dentro del desarrollo económico-cultural de la isla de Cuba (1995).

Volviendo a la noción de situación colonial, tendríamos que explicar cómo dicha totalidad logra articularse, ya que debemos enfatizar que no se trata de una visión organicista o funcionalista del todo. Si bien en Balandier existe ya una posición potencialmente anti-esencialista, hasta el momento la teoría más sofisticada sobre la articulación es la derivada de los trabajos del teórico político Ernesto Laclau. A través de los años Laclau ha sido consistente con su crítica al reduccionismo sociológico ya sea en su versión liberal o marxista. Lo que significa esto es que para Laclau la sociedad no es un objeto de estudio transparente, no es una cosa en sí, sino más bien un entramado de relaciones y prácticas discursivas articuladas hegemónicamente (1990; 1996). Partiendo de una lectura muy particular del comunista sardo Antonio Gramsci, Laclau representa lo social como un campo constituido por múltiples antagonismos, pero articulados sobre intereses políticos y sociales muy concretos (los de clase no son los únicos). El sector que tenga mayor capacidad y convocatoria para crear una cadena de equivalencias entre diversos intereses y discursos tiene el potencial de copar el poder. En ese sentido cada



régimen social, o formación hegemónica representa el dominio de un polo específico cuyo reclamo de representar lo general o lo universal siempre resulta ser contingente y hasta agónico (Laclau 1996: 20-35).

No debe entenderse aquí que estamos pecando de anacronismo al utilizar un marco conceptual cuya aplicabilidad fue pensada para sociedades modernas. Para mí el interés por la teoría de las articulaciones de Laclau reside precisamente en su potencial uso en situaciones no modernas, pero sí estatales. Es decir, la lógica de la hegemonía o por lo menos elementos importantes de ella, como por ejemplo la construcción de los discursos del poder, la legitimación de la dominación de los subalternos por vías no siempre abiertamente violentas, etc., pueden ser aspectos presentes aún en culturas premodernas pero que conocen la institucionalización del poder jerárquico que representa el estado.

Entonces, esta mirada hace de lo social un horizonte siempre abierto y cambiante, que no significa que no esté estructurado como totalidad, sino que se encuentra estructurado de manera tal que lo que lo articula, eso que Laclau llama la instancia de lo político, es un lugar vacío. Pero a diferencia de lo que piensan teóricos políticos como Claude Lefort, también fuente de inspiración de Laclau, esta vacuidad no es producto estrictamente de un periodo histórico, sino que forma parte integral de toda estructura social estatizada (Laclau y Mouffe 1985: 186-187). Ya que el campo de lo político siempre es llenado por contenidos ideológicos particulares que adquieren dominio a través de la conquista y la competencia por ese espacio.



Las situaciones coloniales se constituyen de manera análoga. Si bien es cierto que el fenómeno colonial comienza, como recalca Dussel, con el evento violento, no significa que el tipo de sociedad que se desarrolle allí, sea ni una mera copia de la sociedad metropolitana, ni mucho menos signifique la total desaparición del sujeto colonial. Sin negar con esto obviamente el genocidio y algunos casos como el del Caribe Español en donde el modo de vida indígena precolombino fue erradicado. Lo que estamos diciendo es que la complejidad de los encuentros siempre dio paso a procesos contradictorios y paradójicos, llevando necesariamente nuestro análisis más allá de la historia de puras víctimas y puros victimarios. De hecho, a mi juicio, hacerle justicia a esa complejidad es hacerle justicia a la memoria de los caídos, de los esclavizados, de los sometidos.

Volvamos a mencionar el caso de la encomienda española en el Caribe para ilustrar esto. Muchos historiadores han caracterizado la *encomienda* en América como un sistema de control señorial sobre el trabajo de una comunidad indígena (Mira-Caballos 1997). Teóricamente hablando, a los encomenderos se les requería, por ley, que proveyeran bienestar material y espiritual a sus indios dándoles de comer, enseñándoles una ética del trabajo y evangelizándolos en el cristianismo (Simpson 1970). Aunque todo esto es cierto, la formulación evade elementos cruciales para el análisis. Esta definición de la encomienda más bien legalista, de cómo se impone una serie de requisitos sobre el encomendero cubre el aspecto normativo de la relación pero no atiende la experiencia compleja de lo que fue el sistema de encomiendas. En resumidas cuentas falla en describir y explicar el porqué y el cómo de su desarrollo espacial e histórico. Si



hiciéramos esto, pensando a partir del concepto situación colonial de Balandier y la teoría de la articulación de Laclau, veríamos cómo la encomienda en las Antillas durante la primera mitad del siglo XVI se desarrolló en simbiosis con sistemas socio-políticos indígenas ya existentes previo a la conquista.

El éxito de la encomienda se debió a su articulación con respecto a las relaciones tributarias de producción que existían ya en los cacicazgos caribeños (Moscoso 1986). Nos referimos aquí a las islas de La Española y el Sur Oeste de San Juan. No es casualidad que en donde más sociedades indígenas complejas había, más oro se haya extraído a través de la encomienda. La razón no es sólo demográfica o territorial sino también política (Sued-Badillo 2001). La estructura social taína jugó un papel importante ya que contenía en su seno elementos del trabajo servil. Nos referimos al control que tenían el cacique y sus lugartenientes sobre la labor naboría (Curet 1996). Al librar al cacique del trabajo minero per se, el conquistador utilizaba la autoridad tradicional caciquil para implementar la sumisión de la inmensa mayoría del grupo, convirtiendo de facto a los jefes tribales en capataces de los encomenderos (Simpson 1970: 13).

Por supuesto no todos los caciques accedieron a la sumisión; nada más recordar que en el caso de San Juan por ejemplo la guerra entre indígenas y españoles duró poco más de una década (Sued-Badillo 2001). Y cuando no fue la confrontación armada, fue la fuga al interior de la isla o a las antillas vecinas al este de San Juan como Santa Cruz (Sued-Badillo 1995). También el suicidio y el infanticidio formaron parte del catálogo de resistencia indígena frente a los conquistadores. En fin, la colonización española en el Caribe no simplemente sustituyó una sociedad por otra, amerindia por europea, sino que



creó una situación verdaderamente nueva, cuyas contradicciones prepararon el terreno para la conquista del continente.

Si se supone que, siguiendo a Fredric Jameson, lo crucial para todo pensamiento crítico es historizar, y esto significa contextualizar los discursos y las prácticas sociales, me parece que los encuentros coloniales hay que repensarlos desde las coordenadas teóricas que he esbozado aquí (1989). Asumir una antropología histórica crítica implica abandonar tanto la etnohistoria como un sub-campo discreto de la antropología, como si la antropología no siempre fuera histórica, como las filosofías de la historia a la Dussel aunque su propósito propedéutico sea radical. Este tipo de planteamiento no sólo nos llevaría a aceptar que nuestras brechas disciplinarias son solamente productos histórico-institucionales y no de naturaleza ontológica, sino que también nos permitiría cobrar más conciencia sobre el lugar de enunciación y la construcción de subjetividades dentro y fuera de nuestras propuestas teóricas.



BIBLIOGRAFIA

Asad, Talal

2003 **Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity**. Stanford: Stanford University Press.

Balandier, Georges

1970 **El concepto de situación colonial**. Guatemala: Ministerio de Educación.

Braudel, Fernand

1984 **Civilización material, economía y capitalismo: Siglo XV-XVIII**, Tomo I. Madrid: Alianza Editorial.

Castro-Gómez, Santiago

2005 **La poscolonialidad explicada a los niños**. Popayán: Universidad del Cauca/ Instituto Pensar.

Curet, Luis Antonio

1996 *Ideology, Chiefly Power, and Material Culture: An Example from the Greater Antilles*, **Latin American Antiquity**, v. 7, p.114-131.

De la Luz-Rodríguez, Gabriel

2003 *The Encomienda as Locus of Early Colonial Power in the Island of San Juan 1509-1520*, **Historia y Sociedad**, Año XIV, 3-22.

2004 **Confronting the Tribal Zone: Toward an Ethnohistory of Colonial State Formation in San Juan through the System of Encomiendas 1506-1520**. Disertación Doctoral, Departamento de Antropología, University of Massachusetts, Amherst.

Diamond, Stanley

1993 **In Search of the Primitive: A Critique of Civilization**. New Brunswick: Transaction Publishers.

Dussel, Enrique

1995 **The Invention of the Americas: Eclipse of the Other and the Myth of Modernity**. New York: Continuum.

Evans-Pritchard, E. E.

1962 **Social Anthropology and Other Essays**. New York: The Free Press.

Hamilton, Earl

1934 **American Treasure and the Price Revolution in Spain, 1501-1650**. .



Cambridge: Cambridge University Press

Jameson, Fredric

1989 **The Ideologies of Theory: Essays 1971-1986 Volume 2: The Syntax of .
History.** Minneapolis: University of Minnesota Press

Mignolo, Walter

1995 **The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and
Colonization.** Ann Arbor: University of Michigan.

Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe

1985 **Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics.**
New York: Verso.

Laclau, Ernesto

1990 **New Reflections on the Revolution of Our Time.** New York: Verso.

1996 **Emancipation(s).** New York: Verso.

Mira-Caballos, Esteban

1997 **El Indio Antillano: repartimiento, encomienda y esclavitud.** Sevilla: Muñoz
Moya.

Moscoso, Francisco

1986 **Tribu y clase en el Caribe antiguo.** San Pedro de Macorís: Ediciones UCE.

O'Gorman, Edmundo

1957 **La invención de America: La universalización de la cultura occidental.**
México: UNAM.

Ortiz, Fernando

1995 **Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar.** Durham: Duke University Press.

Scott, David

1999 **Refashioning Futures: Criticism after Postcoloniality.** New Jersey: Princeton
University Press.

Simpson, Leslie B.

1970 **The Encomienda in New Spain.** Berkeley: University of California Press.

Stern, Steve

1988 *Feudalism, Capitalism, and the World-System in the Perspective of Latin
America and the Caribbean*, **The American Historical Review**, v. 4, p.829-872.

Sued-Badillo, Jalil

1992 *Facing Up To Caribbean History*. **American Antiquity**, v. 57, p. 599-607.



1995 The Island Caribs: New Approaches to the Question of Ethnicity in the Early Colonial Caribbean. *In Wolves from the Sea*. Neil L. Whitehead, ed. Pp. 61-89. Leiden: KITLV.

2001 **El Dorado Borincano: La economía de la Conquista del 1510-1550**. San Juan: Ediciones Puerto.

Wallerstein, Immanuel

1974 **The Modern World System, Vol 1: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century**. New York: Academic Press.

Wilson, Samuel M.

1993 **The Cultural Mosaic of the Indigenous Caribbean. In The Meeting of Two Worlds: Europe and the Americas 1492-1650**. Warwick Bray, ed. Oxford: Oxford University Press.

Zavala, Silvio

1973 **La Encomienda Indiana**. México: Editorial Porrúa.

1993 **La filosofía política en la Conquista de América**. México: Fondo de Cultura Económica.