
ARTICULACIONES COLONIALES, MODERNIDADES PLURALES:
APORTES AL ENFOQUE DECOLONIAL*



Eduardo Restrepo

*La manera en que teorizamos el espacio problemático
modelará nuestra capacidad no sólo de comprender
el presente, sino también de imaginar otros futuros
posibles*

LAWRENCE GROSSBERG (2012: 307)

Hace diez años Arturo Escobar escribió un artículo para exponer las principales características y algunas limitaciones de lo que denominó el programa de investigación latinoamericano de la modernidad/colonialidad. Para entonces y después de su artículo han circulado muchos otros nombres asociados a este “colectivo de conversación” o al proyecto que supone: giro decolonial, grupo de modernidad/colonialidad, pensamiento decolonial y programa modernidad/colonialidad/decolonialidad, son algunos de los más recurridos. Unos surgieron primero que otros y algunos autores prefieren hoy más unos que otros dependiendo del énfasis y los alcances otorgados a lo que consideran que está en juego.

Con la noción de enfoque decolonial quiero circunscribir el análisis al aparatage analítico acuñado en no poco más de una década por un conjunto de académicos, y que se ha puesto a circular predominantemente hasta ahora en publicaciones, congresos, cursos universitarios y tesis de grado. Soy consciente que al recurrir a la noción de enfoque decolonial tomo posición en una discusión sobre la caracterización del proyecto y una especificación de sus alcances. Para algunos autores, lo

* Artículo basado en la ponencia presentada al Seminario Internacional “América y el Caribe en el cruce de la modernidad y la colonialidad”, realizado en El Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM, ciudad de México, del 12 al 14 de noviembre de 2012.

que argumentan no es nada distinto del pensamiento decolonial que existe desde el surgimiento de la colonialidad misma, y son múltiples las figuras que han contribuido al mismo desde Guamán Poma de Ayala hasta hoy. No pretendo desconocer las especificidades que pueden identificarse con respecto a la marcación de pensadores subalternizados en diferentes experiencias coloniales y poscoloniales, pero me parece relevante distinguir sus planteamientos del andamiaje analítico del enfoque decolonial recientemente ensamblado desde (y en contra, sin duda) del establecimiento académico.

El cuestionamiento a las conceptualizaciones convencionales de la modernidad desde la consideración de la colonialidad constituye uno de los aspectos centrales del enfoque decolonial. Ciertamente, se puede caracterizar al enfoque decolonial como una serie de desplazamientos y problematizaciones de formas dominantes de comprender la modernidad. En la primera parte de este texto voy a resaltar tres de estos cuestionamientos: 1) el de las narrativas salvacionistas de la modernidad con la incorporación de su "lado oscuro", la colonialidad; 2) el del descentramiento de Europa como origen y sujeto de la modernidad; y 3) el planteamiento de que la modernidad surge con el sistema-mundo moderno/colonial, esto es, hacia el siglo XVI.

En la segunda parte el análisis se centra en la distinción entre unas elaboraciones que conciben la modernidad como Una, en singular, y Otras que han venido sugiriendo la idea de modernidades, en plural. Luego de un rápido esbozo de algunos de los planteamientos dominantes sobre estas distintas concepciones de la modernidad, sugiero que a pesar de sus diferencias en contenidos comparten el supuesto de que la modernidad tiene una identidad, una suerte de esencia, que permite establecer una clara distinción entre modernidad y no modernidad. Usualmente, pero no necesariamente, esta suposición de la Modernidad como Una opera sobre la equivalencia de modelos difisionistas y supuestos historicistas donde el espacio-tiempo de la modernidad es Europa. Terminó esta aparte con la presentación de diferentes propuestas de pensar las modernidades en plural. Este gesto de pluralización apunta en varias direcciones, desde los que trabajan con categorías como modernidades alternativas o vernáculas, hasta los que sugieren nociones como modernidades otras o modernidades desmentidas.

En la tercera parte retomo una sugerencia de Michel Trouillot de que no sólo no hemos sido modernos (como lo plantea Latour) sino que la modernidad no es lo que dice ser. En esta parte se cuestiona, entonces,

las modalidades substancialistas de concebir a la modernidad (como una o como múltiple) desde el argumento de una radical historización (o eventualización, en palabras de Foucault). Antes de preguntarse qué es o qué no es la modernidad o modernidades, qué las diferencia en su identidad constitutiva con sus afueras y anterioridades, es más productivo preguntarse cómo han operado ciertas tecnologías de gobierno y disputas en nombre de la "modernidad" (la cual históricamente, de hecho, ha sido cargada de los más diversos y heterogéneos contenidos).

Finalmente, termino recogiendo los aportes críticos que de este análisis se derivan para el enfoque decolonial que, a mi manera de ver, aún opera a partir de una conceptualización de la Modernidad y la Colonialidad como Unas, o para decirlo en otras palabras, mucho de su potencial crítico se diluye, porque para argumentar la colonialidad han asumido en gran parte que la modernidad es lo que dice ser. De ahí que considere que el enfoque decolonial se potenciaría mucho más si se desplaza de la noción de colonialidad en singular a la de articulaciones coloniales y de la de modernidad a la de modernidades en plural.

Questionamientos

Sin lugar a dudas, una de las grandes contribuciones del enfoque decolonial ha sido la problematización de las narrativas dominantes sobre la modernidad. Para los propósitos de este trabajo me centraré en tres de los más contundentes cuestionamientos que, desde el enfoque decolonial, se han hecho a las maneras más extendidas y hasta naturalizadas de comprender la modernidad.

En primer lugar, el enfoque decolonial constituye una crítica radical a las retóricas salvacionistas y celebratorias sobre la modernidad tan difundidas en los imaginarios académicos y políticos dominantes. Desde el enfoque decolonial (aunque no nada más desde este enfoque) se ha mostrado que las retóricas de emancipación son sólo el lado visible y celebratorio de la modernidad; pero que también la modernidad supone un "lado oscuro constituido" estrechamente asociado a la violencia, la explotación y la dominación.

La retórica salvacionista y civilizacional con la que se ha concebido a menudo a la modernidad, desconoce las prácticas de violencia y opresión que en nombre de la modernidad han sido impuestas a mucha gente y en los más diversos lugares del mundo no europeo, al igual que

a las poblaciones europeas. Pero más allá de las violencias y opresiones de la implantación de la modernidad, la modernidad no se fundamenta únicamente en la dominación colonial de vastos territorios, en la apropiación de sus riquezas y en la explotación de su fuerza de trabajo, sino que también por ese afuera constitutivo: la colonialidad.

Así, para los proponentes del enfoque decolonial la modernidad se encuentra indisolublemente asociada a la colonialidad. No hay modernidad sin colonialidad y, a su vez, la colonialidad supone a la modernidad. De ahí que la relación entre modernidad y colonialidad es de mutua constitución; son como dos lados de una misma moneda: no puede existir una sin la otra. Dado que no existe modernidad sin colonialidad, los diferentes proponentes del enfoque decolonial hablan de modernidad/colonialidad (así con barra). Esta barra oblicua "/" indica precisamente la relación de constitución mutua de los dos términos, así como la jerarquización entre los mismos.

Ahora bien, es importante no confundir el colonialismo (una forma de dominación político-administrativa a la que corresponde un conjunto de instituciones) con la colonialidad (que refiere a un patrón de poder global más comprehensivo y profundo).¹ El colonialismo ha sido una de las experiencias históricas constitutivas de la colonialidad, pero la colonialidad no se agota en el colonialismo sino que incluye muchas otras experiencias y articulaciones que operan incluso en nuestro presente. Una vez concluye el proceso de colonización, la colonialidad permanece vigente como esquema de pensamiento que legitima las diferencias entre sociedades, sujetos y conocimientos. Mientras que el colonialismo se refiere a la situación de sometimiento de unos lugares y gentes colonizadas mediante un aparato administrativo y militar metropolitano (que en gran parte del planeta ha desaparecido como tal), la colonialidad consiste en la articulación planetaria de la dominación "occidental" predicada en una inferiorización naturalizada de lugares, seres humanos, conocimientos y subjetividades en aras de la extracción de recursos y de la explotación de su fuerza de trabajo en la lógica de la reproducción ampliada del capital. Esta articulación planetaria de

¹ Como es sabido, la noción de colonialidad se remonta a los planteamientos del sociólogo peruano Anibal Quijano (2000), más concretamente con su noción de colonialidad del poder. La colonialidad es un patrón de poder que estructura el sistema-mundo donde el trabajo, las subjetividades, los conocimientos, los territorios y las poblaciones del mundo son jerarquizados y gobernados para la producción y distribución de la riqueza.

la dominación "occidental" sobrevive históricamente al colonialismo, para operar en dispositivos civilizacionales contemporáneos como los discursos y tecnologías del desarrollo o de la globalización. Incluye tanto dimensiones ontológicas (colonialidad del ser) como epistémicas (colonialidad del saber) que han soportado diversas modalidades de eurocentrismo.

El segundo cuestionamiento radica en evidenciar que los relatos dominantes de la modernidad han asumido que ésta es un producto netamente europeo, resultado de la excepcionalidad y superioridad de Europa sobre el resto del mundo. Los más convencionales y extendidos análisis sobre la modernidad han asumido que ésta surge en Europa, desde donde se difuminará con mayor o menor éxito hacia las diferentes partes del globo. El modelo es primero en Europa, luego en otros sitios, como lo ha indicado Chakrabarty (2008: 34).

En contraposición a este extendido supuesto, el enfoque decolonial argumenta que hay que entender a Europa desde una perspectiva del sistema-mundo y, por tanto, Europa misma es el resultante de este sistema geopolítico incluyendo las tecnologías de gobierno y las formaciones discursivas que la producen como tal. Este planteamiento es fascinante porque descentra concepciones que tienen una profunda fuerza en el sentido común, un punto ciego, para muchos destacados filósofos y teóricos de la modernidad.

Para los proponentes del enfoque decolonial, la modernidad no debe ser pensada como una invención netamente europea. Al contrario, Europa es un producto junto con las colonias de la modernidad misma, o sea que Europa no está constituida como tal antes de la modernidad, sino que son los mismos procesos históricos los que construyen la modernidad y a Europa como tal.

Muchos académicos (no sólo los asociados al enfoque decolonial) han demostrado que no pocos de los aspectos asociados a la modernidad (en cuanto a instituciones, subjetividades, formaciones políticas) fueron "inventados" e implementados primero en los territorios coloniales para después ser importados e instrumentalizados en Europa. Así, por ejemplo, los procesos de disciplinación del trabajo, como lo ha demostrado Mintz (1996) en su famoso texto *Dulzura y poder*, encuentran en las plantaciones del Caribe insular técnicas de manejo de cuerpos, de tiempos, de espacios, que luego son implementadas en las nascentes empresas industriales en Europa. El conocido trabajo de Benedict Anderson ([1991] 2007) sobre la invención de las naciones atribuye a los

procesos de descolonización del Continente Americano la articulación por vez primera del Estado nación. Otros autores han mostrado cómo la noción misma de literatura inglesa o la noción de nación inglesa resulta mucho de la interacción con sus colonias como en la India; es en éstas donde ese destila y representa el canon de la literatura inglesa.

Además, lo que ocurre en un lugar determinado (digamos la posibilidad de fuerza de trabajo "libre" propia del obrero industrial en Inglaterra) no se explica exclusivamente por factores locales, sino por la ubicación de éste en un sistema-mundo (donde se requiere del trabajo esclavizado en el Caribe). Así, por ejemplo, en un libro escrito en 1938, titulado *Los jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture y la Revolución de Haití*, C.L.R. James muestra cómo la Revolución francesa está estrechamente conectada con la haitiana. Al producirse la Revolución haitiana los poderes de la época (España e Inglaterra) se enfocaron en disputar militarmente hasta entonces la rica colonia francesa en vez de dirigir sus esfuerzos militares a destruir la naciente revolución en Francia. En este sentido, la Revolución haitiana fue condición de posibilidad de la francesa. De una forma más radical todavía, algunos autores han mostrado cómo la Revolución haitiana era un impensable en su época. Fue un no evento para el pensamiento europeo, como lo han sugerido autores como Susan Buck-Morss (2005), Michel Trouillot (1995) y más recientemente Eduardo Grüner (2010).

La perspectiva de sistema-mundo moderno/colonial elaborada por el enfoque decolonial es clave para entender cómo se produce la modernidad, expandiendo a escala planetaria las formas políticas y económicas propias de la experiencia europea, y sus repercusiones en todos los ámbitos de la vida hasta el presente. El sistema-mundo es producido en el proceso de expansión colonial europea, que conecta por primera vez las diferentes regiones del planeta dándole así una nueva escala. Desde entonces, las experiencias locales de cualquier región del planeta se hacen impensables por fuera de su interconexión en el marco de este sistema-mundo.

Un tercer cuestionamiento a las elaboraciones sobre la modernidad más extendidas y naturalizadas consiste en argumentar que la modernidad no surge en los siglos XVII y XVIII con procesos como la Ilustración, la Reforma, la Revolución Industrial y la Revolución francesa, sino que debe ser pensada mucho más atrás, en los siglos XV y XVI asociada a la constitución del sistema-mundo moderno/colonial.

Generalmente refiriendo los planteamientos de Dussel de primera y segunda modernidad, desde el enfoque decolonial la modernidad es anterior a lo que comúnmente se considera su comienzo. La primera modernidad se articularía con la emergencia del sistema-mundo, mientras que la segunda se asocia principalmente a la Revolución Industrial y la Ilustración, en el siglo XVIII (Dussel 2000: 47). La primera modernidad no sólo antecede a la segunda sino que se perfila como su condición de posibilidad. Antes de que fuera articulado el *ego cogito* cartesiano (el pienso luego soy), se produce el *ego conquiro* (conquisto luego soy). Es este "ego conquistador", este *ego conquiro*, una pieza central del argumento de Dussel sobre la emergencia de la modernidad. La subjetividad derivada de la experiencia del descubridor y conquistador es la primera subjetividad moderna que ubica a los europeos como centro y fin de la historia.

A pesar de los valiosos aportes que han significado estas críticas desde el enfoque decolonial a la modernidad, mi argumento es que aún se encuentra atrapada en una concepción sustancialista de la modernidad. Pero antes de abordar este planteamiento es pertinente retomar el panorama general de las conceptualizaciones de la modernidad, el cual puede ser dividido entre aquellas que la conciben como Una o como múltiple.

Entre la Modernidad y las modernidades

En aras de la argumentación recordemos, de una manera esquemática y sin pretensiones de exhaustividad, algunos de los argumentos apuntados desde las conceptualizaciones dominantes y más extendidas de la modernidad. En términos históricos se ha argumentado que la modernidad está cronológicamente situada entre los siglos XVII y XVIII (lo cual, como vimos, critica el enfoque decolonial). Sobre su génesis, se ha planteado que está ligada a ciertos procesos: la Reforma, la Ilustración, la Revolución Industrial y a la Revolución francesa. Este análisis significa, por lo tanto, que está geográficamente localizada. En su origen, la modernidad se encuentra estrechamente ligada a unos países concretos, ni siquiera a Europa en general, está ligada a Inglaterra, Francia y Alemania. Por lo que España y Portugal son marginales.

En análisis más específicos se ha argumentado que la modernidad puede ser caracterizada por la presencia de unas instituciones concretas,

como el Estado nación o el ciudadano. Por su parte, el conocido análisis de Anthony Giddens sugiere que la modernidad debe entenderse como un conjunto de experiencias de deslocalización de las relaciones espacio-temporales generando un nuevo tipo de agrupación social. Habermas plantea que la modernidad está ligada a la colonización del mundo-vida por el conocimiento experto, por la razón instrumental. Durkheim nos plantea que hay que entender la modernidad como la secularización o desencantamiento del mundo. Otros como Foucault ubican el criterio básico de la modernidad en una particular actitud, en una especie de *ethos* (la ontología histórica de nosotros mismos).

También encontramos una serie de argumentos en torno a que cierta noción de individuo (uno que es soberano, autónomo y transparente), estaría ligada al surgimiento de la modernidad. El pienso luego existo de Descartes es uno de los referentes más recurridos. Otros análisis, siguiendo a Husserl, consideran que el núcleo de la modernidad lo veríamos en la distinción ontológica entre realidad y representación, entre mundo y lenguaje, una distinción que funda dos órdenes ontológicos absolutamente diferentes y sobre los que se permite establecer al sujeto de conocimiento.

Como puede apreciarse, muchas de estas conceptualizaciones suponen una distinción radical entre tradición y modernidad, entre modernos y no modernos. Esa distinción considera que se pueden identificar desde ciertos criterios de presencia o ausencia de determinados aspectos un estar en el mundo diferente en la modernidad que en la tradición. La distinción modernidad/tradición es esencial en estas elaboraciones de la modernidad. En este tipo de conceptualizaciones, entonces, la modernidad es asociada con una época, con un momento histórico y con un lugar. En este modelo, a la modernidad no sólo se la sitúa temporalmente sino que también espacialmente, identificándola con un tiempo-lugar específico: Europa (Mitchell 2000: 1). A partir de esta doble identificación temporal y de lugar, se constituye la tesis difusionista: la modernidad se originó en Europa hace unos dos o tres siglos (dependiendo de los autores varían los "hechos" que marcan esta temporalidad) y desde allí se ha exportado, con mayor o menor éxito, a otros lugares y gentes no europeos. Los relatos difusionistas operan desde una matriz historicista que sigue el enunciado del tipo: "Primero en Europa, luego en otros sitios" (Chakrabarty 2008: 34).

En este tipo de conceptualizaciones, la modernidad no sólo se produce inicialmente en Europa sino que es, esencialmente, un producto

europeo (lo que también critica el enfoque decolonial). Hay dos grandes variantes de estas conceptualizaciones. De un lado, las que concibe este proceso de difusión como una simple expansión de una modernidad benevolente y emancipante. Del otro lado, la que indica los procesos de colonización, imposición y violencia asociados al posicionamiento de la modernidad. Cualquiera sea el caso, desde esta perspectiva la modernidad es Una, posee una identidad esencial, la cual es equiparada con Europa. En ambos casos, la modernidad "trasplantada" por fuera de Occidente y Europa supone copias más o menos exactas, más o menos exitosas de la Modernidad paradigmática y verdadera.

El tiempo histórico y el orden geográfico se encuentran interrelacionados, sólo se pueden separar analíticamente. La imaginación histórica y la imaginación geográfica son expresión de la fijación de la modernidad en un tiempo y lugar determinados (Mitchell 2000: 7). Pero este tiempo-lugar es el referente que ordena y otorga sentido a su propia exterioridad. De ahí la cadena de equivalencias entre modernidad, Europa y Occidente. Todo lo que pasa por fuera de la modernidad-Europa-Occidente es organizado a partir de la propia historia de la modernidad-Europa-Occidente y en relación con ella, como si no existiese sino en función de ésta.

Elaboraciones más recientes, toman distancia de esta matriz teológica e historicista para conceptualizar la modernidad, pero siguen operando en el registro de que existen unos criterios que identifican a la modernidad como Una. En esta línea pueden encontrarse los sugerentes análisis de Bruno Latour y de Timothy Mitchell.

En su conocido libro, Latour considera que "nunca fuimos modernos", porque además de las prácticas de purificación que operan en la Constitución moderna (que se funda en la doble división antes comentada) hay unas prácticas de hibridación y de traducción que están mezclando todo el tiempo lo que ha querido separarse. Desde el análisis de Latour, entonces, el ser moderno es una especie de acto fallido, una representación del mundo y de sí que no se corresponde con lo que se hace y se es: "Nos percatamos entonces que jamás fuimos modernos en el sentido de la Constitución. La modernidad nunca comenzó. Nunca hubo un mundo moderno" (Latour, 1993: 77).

Por tanto, se puede afirmar que las narrativas sobre la modernidad configuradas por la "Constitución moderna" suponen una doble ceguera: que ni siquiera los europeos han sido modernos (o totalmente modernos) y (más interesante para la conversación con la posición de

los trifásicos) que múltiples disputas desde lugares enunciados como antimodernos (o posmodernos) no hacen más que reproducir (tomar por sentada) tales narrativas que caracterizan a la modernidad sólo como prácticas de purificación.

En un modelo de análisis paralelo, para Mitchell (2000), la modernidad sería un permanente proceso de escenificación instaurado a partir de una doble diferencia: la de exterioridad constitutiva de lo no moderno y el efecto de realidad derivado de la distinción ontológica entre representación y realidad. Es paralelo el modelo de Mitchell al de Latour, en tanto que la cuestión de la doble diferencia sugerida por Mitchell (moderno/no moderno y lo real y su representación) es análoga a la "Constitución moderna" de Latour (la gran diferencia interna naturaleza/cultura como real/representación, y la gran diferencia externa nosotros modernos/ellos no modernos).

Como cuestionamiento a las conceptualizaciones de considerar la Modernidad como Una, en las últimas tres décadas se han ido posicionando diferentes análisis que proponen hablar de modernidades en plural. Las diferentes propuestas analíticas que proponen modernidades en plural parten de cierto descentramiento de Europa no sólo del espacio geográfico sino del tiempo histórico de la modernidad. Muchas de estas propuestas constituyen una fuerte crítica al historicismo o a su expresión más evidente, como son las concepciones teleológicas que los relatos difusionistas han encarnado. En los últimos años, este modelo se ha ido consolidando asociado a diferentes vertientes teóricas, entre las que cabe destacar la crítica poscolonial, los estudios culturales y la antropología contemporánea.

Para los proponentes de las modernidades, en plural, se hace indispensable romper con las retóricas difusionistas de la modernidad que la piensan como Una, como una identidad o una esencia identificada con Occidente o Europa desde la cual se derivarían unas copias más o menos adecuadas. Desde la perspectiva de las modernidades en plural se plantea que hay diferentes formas de articulación de la modernidad, no simplemente copias de una "modernidad verdadera", no simplemente provisionalidades o monstruosidades de la "auténtica" Modernidad: la europea es sólo una modernidad posible, no la encarnación del universal. En este sentido, estos planteos pretenden pluralizar el análisis, hablando de modernidades en plural, contextual y empíricamente existentes.

Dado que desde las conceptualizaciones que hacen énfasis en las modernidades se cuestiona tanto la existencia de una única modernidad

como la equivalencia de modernidad con Occidente o Europa. Se habla, entonces, de euromodernidad como una particular formación o actualización del campo posible de modernidades. La ruptura de la equivalencia de modernidad con Europa es crucial porque provincializa a Europa y sus articulaciones de modernidad (Chakrabarty, 2008). La provincialización significa situar histórica y geopolíticamente lo que se ha esgrimido como universal. Esto supone comprender el efecto estructurante del predominio de Europa como sujeto de todas las historias (incluyendo las supuestamente articuladas desde posiciones de sujeto subalternas). Así se busca evidenciar cómo: "[...] 'Europa' sigue siendo el sujeto teórico soberano de todas las historias [...] todas estas historias propenden a convertirse en variaciones de un relato maestro que cabría denominar 'la historia de Europa' [...] en nombre de esta historia sólo es posible articular posiciones de sujeto subalternas" (Chakrabarty, 2008: 57).

Desde estas perspectivas se concibe la modernidad como multiplicidad (como modernidades alternativas, modernidades vernáculos, o modernidades otras, según los autores). La euromodernidad (o, incluso, las euromodernidades) es considerada como una modernidad entre otras, una que no es la encarnación misma de autenticidad y pureza de la modernidad de la cual las otras no serían sino sus diletantes o adecuadas copias. Aunque desde esta perspectiva la modernidad no es equivalente a euromodernidad, esto no quiere decir que la relación entre modernidad y Europa es una cualquiera. No se puede desconocer que gran parte de los proyectos de colonización y de dominación europea (dentro y fuera del continente europeo, por europeos nacidos en Europa o sectores dominantes que se imaginan a sí mismos europeos) se han hecho en nombre de su supuesto privilegio civilizacional articulado como modernidad universal.

Esto ha sido posible porque, como lo ha sugerido Trouillot (2002), la modernidad constituye un universal noratlántico que opera como si fuese un paradigma transhistórico y transcultural, el cual oblitera la particular historicidad y locación de la cual ha brotado. Como uno de los universales noratlánticos, la modernidad encarna determinadas visiones sobre el mundo y establece el "estado correcto" de las cosas: lo bueno, lo malo, lo deseable. No sólo describe como son las cosas del mundo, sino que prescribe cómo deberían ser. Estos cerramientos epistémicos, morales y éticos, no suponen una clara definición de la modernidad. Por el contrario, es la ambigüedad constitutiva de este universal noratlántico lo que garantiza su éxito (Trouillot, 2007).

Dentro de los proponentes de las modernidades en plural algunos han recurrido al concepto de modernidades alternativas. Además del trabajo de Bolívar Echeverría (2010, 2000) ampliamente conocido en México,² se pueden referenciar otros autores, elaborando el concepto desde la antropología. Arturo Escobar, por ejemplo, ha venido dándole cuerpo no sólo a la noción de modernidades alternativas sino también a la de alternativas a la modernidad. Su reciente libro, *Territorios de diferencia*, tiene como uno de sus ejes articuladores sustentar ambas categorías desde el trabajo etnográfico centrado en el Pacífico colombiano y en el movimiento social de comunidades negras (Proceso de Comunidades Negras). Para Escobar (2010: cap. 4) la noción de “modernidades alternativas” implica una pluralización del concepto de modernidad en tanto evidencia la negociación incesante de la modernidad por parte de los grupos locales. Desde sus prácticas de diferencia basadas en lugar, estos grupos locales evidencian un potencial transformador de los diseños globales articulados por una noción eurocentrada de modernidad. Por su parte, el concepto de “alternativas a la modernidad” apunta a una propuesta analítica, pero también a un proyecto político-cultural que busca un descentramiento de la euromodernidad como organizadora de la imaginación política y la vida social. Escobar anota que el significado de alternativas a la modernidad refiere a:

[...] un espacio discursivo en el que la idea de una modernidad singular ha sido suspendida en un nivel ontológico; donde Europa ha sido provincializada, es decir, desplazada del centro de la imaginación histórica y epistémica; y donde el examen de modernidades concretas, proyectos simétricos y procesos descoloniales puede ser iniciado en serio desde una perspectiva des-esencializada (2010: 342).

Ahora bien, como lo ha sugerido Ferguson esta idea de modernidades alternativas no es sólo una categoría académica sino una noción a la que se puede apelar por parte de variados actores locales en diferentes lugares del mundo. La idea de modernidades alternativas, por ejemplo, tiene significados distintos en el imaginario histórico y político en el suroeste y este de Asia de lo que significa en África (Ferguson, 2005). Para algunas versiones asiáticas de modernidades alternativas, la idea “[...]”

² Siguiendo la conceptualización de Bolívar Echeverría sobre modernidades alternativas, se encuentran recientes trabajos como el de Carlos Guevara (2011).

ha sido fundamentalmente sustentada en la posibilidad de un camino paralelo, económicamente análogo a Occidente pero culturalmente diferente” (Ferguson, 2005: 173). Estudios realizados en África, por su parte, muestran que aunque se ha roto con las nociones teleológicas de la modernidad, la modernidad sigue capturando la imaginación colectiva articulada “[...]” como un estatus global y una condición política económica: la condición de ser primera clase. Algunas personas y lugares la tienen, otros no; el asunto central concierne a pertenencia y rango” (Ferguson, 2005: 175). De ahí que se dé un rechazo a las ideas de modernidades alternativas de muchos antropólogos contemporáneos como “[...] un conjunto de maravillosas prácticas culturales diversas y creativas [...]” (p. 175). Entonces, mientras en Asia se puede hallar una especie de identificación local con la idea de modernidades alternativas, en África tal posibilidad es problematizada y circunscrita a los culturalismos antropológicos.

Es pertinente subrayar que la perspectiva analítica de Ferguson es etnográfica, esto es, el examen de cuáles son los sentidos y prácticas asociadas a la modernidad por unas gentes y en lugares concretos (p. 166). Lo interesante de su trabajo consiste en invitarnos a considerar que los significados de las categorías que los académicos discuten conceptualmente suelen ser concebidos por las poblaciones locales de formas que no pocas veces nos sorprenden. Desde la perspectiva de los imaginarios históricos políticos de las poblaciones en diferentes puntos del mundo, que se estén pensando a sí mismas desde modernidades alternativas o desde una imaginada y multiacentual noción de modernidad europea es un asunto que requiere ser abordado etnográficamente.

En un sentido muy cercano al de modernidades alternativas planteado por Escobar y Ferguson, se encuentra la noción de “modernidades vernáculas” sugerida por Stuart Hall ([2000] 2010). Para Hall, las modernidades vernáculas serían ese conjunto disperso de modulaciones locales “desde abajo” que traducen, desvían y rearticulan los imperativos de la tecnomodernidad occidentalizadora. Estas modernidades vernáculas “Constituyen la base para una nueva clase de ‘localismo’, que no es particularista de manera autosuficiente sino que surge dentro de lo global sin ser simplemente un simulacro de ello mismo [...]” (Hall [2000] 2010: 590).

Existen otras elaboraciones que hablan de modernidades otras o de modernidades desmentidas en tanto son formas de ser modernos que son impensables como modernas por parte de las narrativas con-

vencionales de la modernidad, pero que en su existencia significan un cuestionamiento radical a estas narrativas. En su artículo "Moderno de otro modo", Michel-Rolph Trouillot argumenta que la modernidad siempre ha sido estructuralmente plural (requiriendo un Otro y un Allá, una heterología) e históricamente plural (una alter-ego, un moderno de otro modo): "La modernidad como una estructura requiere un otro, un alter, un nativo, de hecho, un alter-nativo. La modernidad como un proceso histórico también crea su alter-ego, tan moderno como Occidente, sin embargo, moderno de otro modo" (2002: 6). De ahí que esos otros de la modernidad, que no son reconocidos como tales, son modernos de otro modo en múltiples prácticas y subjetividades como las que analiza Trouillot para los esclavizados en el contexto de la plantación en el Caribe. "La modernidad crea a sus otros: múltiples, multifacéticos, multidimensionales. Lo ha hecho desde el primer día: *nosotros* siempre hemos sido modernos, modernos diferentes, contradictoriamente modernos, modernos de otro modo, pero modernos, sin duda" (Trouillot, 2002: 233).

En sintonía con estos planteamientos, y también alimentados sus análisis sobre el lugar del Caribe en el sistema-mundo y particularmente de la Revolución haitiana, Sibylle Fischer (2004) ha acuñado del concepto de modernidad desmentida (*disavowed modernity*). El concepto busca evidenciar el carácter conflictivo de las obliteraciones y de los impensables modernos de la modernidad: "Propongo el concepto de modernidad desmentida para indicar la naturaleza conflictiva y discontinua de la modernidad en la Era de la Revolución. 'Desmentida' tomada tanto en su sentido cotidiano como 'rechazo a reconocer', 'repudio' y 'denegación' [...] y en su más técnico significado en la teoría psicoanalítica como un 'rechazo a reconocer la realidad de una percepción traumática' [...]" (2004: 38). Al igual que Trouillot o la inflexión decolonial, Fischer enfatiza las relaciones de poder que constituyen los 'afueras' o los 'impensables' de la modernidad.

El cuestionamiento a los análisis de las modernidades alternativas o modernidades otras radica en que estas modernidades todavía son predicadas, aunque de manera mucho más sutil que en las retóricas difusionistas, como si fuesen variaciones de un subyacente modelo que les serviría de común denominador. El riesgo de la idea de modernidades alternativas o modernidades otras consiste en que, a veces, de manera tácita, se conserva el modelo de una noción de modernidad subyacente en la diversidad de sus expresiones. Modernidades alter-

nativas o modernidades otras tiende a reproducir una subyacente y fundamental modernidad como modelo o esencial, a partir de la cual se establecería la multiplicidad de modernidades realmente existentes (cf. Grossberg, 2012; Mitchell, 2000). Si en las diferentes versiones de modernidades alternativas y de modernidades otras se mantiene una subyacente modernidad como una especie de trascendente, la pregunta sería, entonces, ¿qué tan *alternativas* o que tan *otras* son las modernidades alternativas o las modernidades otras?

Antes de terminar este apartado sobre las múltiples modernidades,³ es pertinente subrayar que la pluralización del análisis de la modernidad no se ha circunscrito a la idea de las modernidades alternativas o las modernidades vernáculas. Más allá de esta idea, encontramos trabajos que proponen lo que podríamos denominar otras modernidades. La diferencia radica en que mientras las conceptualizaciones de las modernidades alternativas o vernáculas suponen a la euromodernidad como la formación a la que se transforma, modula y resiste desde localidades o prácticas de diferencia basadas en lugar, la idea de otras modernidades va mucho más allá al mostrar que la euromodernidad ha sido sólo una manera de modernidad ya que han existido, a veces antes e independientemente de Occidente, otras modernidades.⁴

Perspectivas sustancialistas de la modernidad

Como lo ha sugerido Trouillot (2002), la modernidad constituye un universal noratlántico que opera como si fuese un paradigma transhistórico y transcultural, el cual oblitera la particular historicidad y locación de la cual ha brotado. Como uno de los universales noratlánticos, la modernidad encarna determinadas visiones sobre el mundo y establece el 'estado correcto' de las cosas: lo bueno, lo malo, lo deseable. No sólo describe como son las cosas del mundo, sino que prescribe como deberían ser. Estos cerramientos epistémicos, morales y éticos, no su-

³ Además de los autores ya mencionados, entre la literatura más sociológica que empieza a elaborar la idea de múltiples modernidades, véase Eisenstadt (2000), Kaya (2004), Martin (2005) y Wagner (2000).

⁴ Uno de los autores que ha avanzado más en esta dirección es Lawrence Grossberg (2012), con su conceptualización de una ontología del ser moderno que no es equivalente a su realización euromoderna.

ponen una clara definición de la modernidad. Por el contrario, es la ambigüedad constitutiva de este universal noratlántico lo que garantiza su éxito (Trouillot, 2007).

Trouillot (jugando un poco con el planteamiento de Latour) argumenta que “no sólo no fuimos modernos sino que la modernidad nunca ha sido lo que ha dicho ser”. Cuando Trouillot argumenta que quizá la modernidad nunca ha sido lo que dice ser (incluyendo a las autoridades y críticos de la modernidad) está abriendo una duda radical sobre cómo estamos pensando eso que a menudo se nos aparece tan fácilmente identificable como modernidad. A mi manera de ver, una de las grandes debilidades argumentativas (y por lo tanto políticas) de no pocas aproximaciones críticas a la modernidad (incluyendo la del enfoque decolonial) radica precisamente en este punto. El error teórico del que se deriva en parte esta debilidad radica en su aproximación esencializante o sustantiva de la modernidad (haberse creído a pie juntillas las narrativas de los modernos sobre sí). Tratar de identificar un contenido que le otorgue una identidad sustantiva a la modernidad y la diferencie tajantemente de la no-modernidad, que establezca de una vez y para siempre el orden de interioridades y exterioridades, de anterioridades y posterioridades, es una de las limitaciones que encuentro en la conceptualización de la modernidad (y de la colonialidad) del enfoque decolonial.

Los abordajes sustancialistas de la modernidad tienden a operar estableciendo una “modernidad hiperreal”. La noción de modernidad hiperreal se inspira en los trabajos de Alcida Ramos (que sugiere la del indígena hiperreal) y de Chakrabarty (que habla de la Europa hiperreal o la India hiperreal). Lo *hiperreal* se refiere a un definicional abstracto normativo estructurante de la imaginación teórica y política, un “significante maestro” generalmente naturalizado desde el cual se organiza lo pensable, pero que se mantiene por fuera de lo pensado. Como “modernidad hiperreal” se entiende el objeto construido por *estrategias definicionales* que pretenden establecer unos criterios de identidad esencial de la modernidad (así sea como Una o como múltiple).

De hecho los criterios a los que se ha apelado para establecer *qué es* la modernidad cubren un amplio espectro según los autores, las disciplinas, los momentos y las disputas que se encuentran en juego: los hay referidos a las dimensiones epistémicas, económicas, sociológicas, éticas y ontológicas. Cuando me refiero a la modernidad hiperreal no quiero decir que no exista ni que no tenga efectos en las materialidades

del mundo. Al contrario, ha colonizado la imaginación teórica y política de tal forma que incluso los discursos que aparecen como disidentes o críticos los tienden a reproducir y a reforzar.

Para evitar los encantos de la modernidad hiperreal, propongo seguir un abordaje que no sea sustancialista, es decir, que no se pregunte qué es (o no) la modernidad (o modernidades) siguiendo una estrategia definicional sino que, desde una estrategia eventualizante o de contextualismo radical, considere qué se ha enunciado y hecho histórica y etnográficamente en nombre de la modernidad (o en su contra). Un abordaje de los discursos efectivamente pronunciados y las prácticas articuladas en lugares y por gente concreta en nombre de lo que se ha supuesto como modernidad. Un gesto eventualizante y de contextualismo radical constituye una adecuada alternativa a los callejones sin salida sustancialistas. Antes que la búsqueda de la verdad-verdadera o de la autenticidad última de lo que establecería la modernidad (como Una o como múltiple), la eventualización tendería al examen de las modernidades como singularidades, como acontecimientos que deben comprenderse en sus propios amarres y contextos.

Una vez abierta la posibilidad analítica de concebir a la modernidad de una forma no sustancialista, el análisis histórico específico de cómo ha sido articulada efectivamente no puede desconocer que en la modernidad *de hecho* ha operado a menudo como un “proyecto civilizatorio” estrechamente ligado a la expansión de lo que aparece como “Occidente”, a la producción misma de la arrogancia imperial europea y, más recientemente, la estadounidense. No obstante, esto no debe hacernos perder de vista que este proyecto no necesariamente se agencia desde el contenido que se le otorga a priori desde cualquier modernidad hiperreal. En nombre de la modernidad, de hecho, se han articulado agendas, discursos y tecnologías que escapan a los deseos de los académicos con sus definiciones pulcras basadas en modernidades hiperreales.

Lo que me gustaría invitar a pensar es que *no existe una esencia de la modernidad o del ser moderno* (una ontología) que puede ser rastreada antes (o más allá) de que surjan las problematizaciones, las tecnologías de intervención, las disputas y las subjetividades (en plural) que la constituyen.⁵ Por eso, antes que operar en el discurso filosófico que define

⁵ En este punto en particular me distancio del sugerente análisis de Lawrence Grossberg (2012).

la modernidad en abstracto, desde una perspectiva metafísica, es más acertado prestar atención a examinar etnográfica e históricamente cómo en determinados momentos y en diferentes escalas se articulan, con mayor o menor éxito, ciertos proyectos civilizatorios en nombre de la modernidad como una problematización cuyos contenidos y términos no están definidos de antemano ni son siempre los mismos, pero de la cual se derivan unas tecnologías de gobierno de poblaciones, se establecen unas formaciones discursivas y se generan las condiciones de posibilidad de la producción de ciertas posiciones de sujeto y de configuración de subjetividades.

La modernidad es lo que se ha hecho en nombre (o en contra) de la modernidad (¡así de sencillo y de complejo!). Por tanto, establecer la frontera entre lo moderno y lo no moderno no se puede definir por la especulación intelectual de un iluminado erudito, sino por el trabajo de terreno y de archivo desde una perspectiva eventualizante y contextual. De lo se trata, entonces, es de rastrear cómo el poder de esta idea (que no es nunca una) ha operado en diferentes amarres y contextos. Esta pluralización y descentramiento de la modernidad, no significa la disolución de la especificidad de los proyectos civilizatorios articulados en su nombre (la cual es un punto de llegada de las investigaciones, no uno de partida de solipsismo filosófico) ni, mucho menos, desconocer que en tanto proyecto civilizatorio se ha constituido generalmente (pero no necesariamente) en una interioridad considerada superior y legítima frente a una exterioridad que se supone en su diferencia como inferior.

Hacia las articulaciones coloniales, modernidades plurales

*el pensamiento crítico combate los prejuicios y,
sin embargo, también encierra prejuicios...*

DIPESH CHAKRABARTY ([2000] 2008: 24)

Las elaboraciones sobre la modernidad y la colonialidad se predicán en una noción de modernidad y de colonialidad generales y, prácticamente, en singular. De forma paradójica, los proponentes del enfoque decolonial discuten con y conservan en su crítica una noción de modernidad que se queda en el nivel metafísico en el que la modernidad eurocentrada

se ha representado a sí misma. Por esto, como bien lo indica Grossberg, “equiparan la modernidad con la euromodernidad [...] [y] continúan identificando la modernidad con Europa” (2012: 312).

Desde el enfoque decolonial se supone la existencia de una identidad absoluta de La Modernidad (así, con mayúscula), una especie de esencia que la define y constituye. Tanto que la distinción entre primera y segunda modernidad establecida por Dussel es predicada precisamente en reconocimiento que la esencia de la subjetividad moderna y, por tanto, de la modernidad no se origina con la Ilustración, la Revolución francesa y la Revolución Industrial, sino que se puede identificar mucho antes con la conquista de América liderada por las potencias española y portuguesa.

Suponer que La Modernidad es Una (o Una que se desdobra en primera y segunda), con una suerte de esencia que la mantendría Idéntica a sí misma independiente de donde se opere, es precisamente reproducir los mismos supuestos que las narrativas celebratorias o críticas modernas han articulado en torno a La Modernidad. Esto tiene como consecuencia la reificación y esencialización de La Modernidad y, para el caso del pensamiento decolonial, de lo que se identifica como su lado oscuro y constitutivo: La Colonialidad.

Para escapar a esta trampa es necesario evitar las definiciones esencialistas de La Modernidad (incluso aquellas que son críticas, ya sean imaginadas desde su interioridad o exterioridad), para pluralizar e historizar de forma radical lo que emerge, se despliega y dispersa como modernidad. No existe La Modernidad, sino modernidades: “la modernidad ha sido múltiple [...] ha sido diferente en distintos lugares, incluso en Europa (y por cierto en los imperios coloniales)” (Grossberg, 2012: 315). Desde esta perspectiva, entonces, no existe una esencia de La Modernidad que puede ser rastreada antes de que surjan las problematizaciones, las tecnologías de intervención, las disputas y las subjetividades (en plural) que la constituyen. Por eso, antes que operar en el discurso filosófico que define La Modernidad en abstracto, desde una perspectiva metafísica, me parece más acertado recoger los aportes derivados de la antropología de la modernidad que presta atención a examinar etnográfica e históricamente cómo en determinados momentos y en diferentes escalas se articulan, con mayor o menor éxito, ciertos proyectos civilizatorios en nombre de la modernidad como una problematización cuyos contenidos y términos no están definidos de antemano ni son siempre los mismos, pero de la cual se derivan unas tecnologías

de gobierno de poblaciones, se establecen unas formaciones discursivas y se generan las condiciones de posibilidad de la producción de ciertas posiciones de sujeto y de configuración de subjetividades.

Esta pluralización y descentramiento de La Modernidad como Una (tal como se ha representado a sí misma), no significa la disolución de la especificidad de los proyectos civilizatorios articulados en su nombre (la cual es un punto de llegada de las investigaciones, no uno de partida de solipsismo filosófico) ni mucho menos desconocer que en tanto proyecto civilizatorio constituye una interioridad considerada superior y legítimo frente a una exterioridad que se supone en su diferencia como inferior.

Esto tiene múltiples implicaciones en el modelo analítico elaborado hasta ahora por el encuadre decolonial. Pero tal vez la que es más difícil de encajar es el planteamiento herético de que la modernidad no empieza necesariamente en el siglo XVI con el *ego conquiro* y que la distinción entre primera y segunda modernidad sólo tiene sentido en las elucubraciones filosóficas que, muy a su pesar, profundizan antes que problematizan las narrativas y representaciones convencionales que se han edificado sobre La Modernidad misma. Esta conceptualización de La Modernidad pronto se perfilará como un cerramiento del pensamiento decolonial si no es objeto de descentramiento y pluralización.

Ahora bien, cuestionar la validez historiográfica y etnográfica de la distinción entre primera y segunda modernidad no pretende mantener incólume el discurso de los orígenes de la modernidad en la Europa del siglo XVIII asociada a la Ilustración, la Revolución francesa y la Revolución Industrial. Lo valioso de la idea de primera modernidad sugerida por Dussel consiste precisamente en la irreverencia de pretender problematizar la mitología de la modernidad. No obstante, como ya lo expusimos, realmente no desmonta tal mitología sino que, en otro plano, reproduce los supuestos que la hacen posible.

En suma, mi argumento es que para que el pensamiento potencie la política deben abandonarse las comunidades de los angelicales altares metafísicos, pensando en articulaciones concretas de la colonialidad y en modernidades en plural. Las múltiples trayectorias de emergencia de la modernidad, las luchas que la constituyen y los contenidos de las problemáticas y de las tecnologías que la perfilan, deben ser objeto de exámenes históricos concretos no de especulaciones filosóficas basadas en unos cuantos lugares comunes (así pertenezcan éstos a la más sagrada tradición filosófica occidental).

Referencias

- Anderson, Benedict. [1991] 2007. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Buck-Morss, Susan. 2005. *Hegel y Haití: la dialéctica amo-esclavo, una interpretación revolucionaria*, tr. Fermín Rodríguez. Buenos Aires: Norma Editorial.
- Chakrabarty, Dipesh. [2000] 2008. *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Barcelona: TusQuets Editores.
- Dussel, Enrique. 1994. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Plural Editores/Centro de Información para el Desarrollo, CID.
- . 1998. "En búsqueda del sentido (origen y desarrollo de una filosofía de la liberación)". *Revista Anthropolos* (180): 13-36.
- . 2000. "Europa, modernidad y eurocentrismo". En Edgardo Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 41-53.
- . 2004. "Sistema-mundo y transmodernidad". En Saurabh Dube, Ishita Banerjee y Walter Mignolo (eds.), *Modernidades coloniales*. México: El Colegio de México, 201-226.
- Echeverría, Bolívar. 2000. *La modernidad de lo barroco*. México: Ediciones Era.
- . 2010. *Modernidad y blanquitud*. México: Ediciones Era.
- Eisenstadt, S.N. 2000. "Multiple modernities." *Daedalus*, invierno, núm. 129, i. Research Library Core, 1-29.
- Escobar, Arturo. 2003. "Mundos y conocimientos de otro modo", Programa de Investigación de Modernidad/Colonialidad Latinoamericano. *Tabula Rasa*. (1): 51-86.
- . 2010. *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes*, tr. Eduardo Restrepo. Popayán: Envión Editores.
- Ferguson, James. 2005. "Decomposing modernity: History and hierarchy after developmen". En Ania Loomba et al. (eds.), *Postcolonial studies and beyond*. Durham: Duke University Press.
- Fischer, Sibylle. 2004. *Modernity disavowed. Haiti and the cultures of slavery in the age of revolution*. Durham: Duke University Press.
- Grossberg, Lawrence. 2012. *Estudios culturales en tiempo futuro. Cómo es el trabajo intelectual que requiere el mundo de hoy*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

- Grüner, Eduardo. 2010. *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Buenos Aires: Edhasa.
- Guevara, Carlos. 2011. *Conciencia periférica y modernidades alternativas en América Latina*. México: Instituto de Bellas Artes y Literatura.
- Hall, Stuart. 1992. "The rest and the west: Discourse and power". En Hall y Gieben (eds.), *Formations of modernity*. Londres: Polity Press, 275-332.
- . [2000] 2010. *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Bogotá-Lima-Quito: Enviñón Editores-IEP-Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.
- Inda, Jonathan Xavier. 2005. "Analytics of the modern: An introduction". En Jonathan Xavier Inda (ed.), *Anthropologies of modernity: Foucault, governmentality, and life politics*. Malden: Blackwell Publishing, 1-20.
- Kahn, Joel S. 2001. Anthropology of modernity. *Current Anthropology*. 42(5): 651-680.
- Kaya, Ibrahim. 2004. "Modernity, openness, interpretation: A perspective on multiple modernities." *Sage Journals*. Social Science Information.
- Latour, Bruno. 1993. *Nunca hemos sido modernos; ensayo de antropología simétrica*. Madrid: Debate.
- Martin, David. 2005. *On secularization: Toward a revised general theory*. Haunts: Ashgate.
- Mintz, Sydney. 1996. *Dulzura y poder. El lugar del azúcar en la historia moderna*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Mitchell, Timothy. 2000. "The stage of modernity". En Timothy Mitchell (ed.), *Questions of modernity*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1-34.
- Quijano, Aníbal. 2000. "Colonialidad del poder y clasificación social". *Journal of World-System Research*. (2): 342-386.
- Trouillot, Michel-Rolph. 1995. *Silencing the past. Power and the production of history*. Boston: Beacon Press.
- . 2002. "The otherwise modern. caribbean lessons from the savage slot." En Bruce Knauft (ed.), *Critically modern: Alternatives, alterities, anthropologies*. Indiana University Press, 220-237.
- . 2007. "El poder del relato". *Arqueología Suramericana*. Popayán: Departamento de Antropología, Universidad del Cauca, Fac. de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca, vol. 3, núm. 2, 162-183.

- . 2011. *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*. Popayán: Editorial de la Universidad del Cauca-Ceso.
- Wagner, Peter. 2000. "Modernity—One or Many?". En Judith Blau (ed.), *The blackwell companion to sociology*. Oxford: Blackwell.
- Welz, Gisela. 2004. "Multiple modernities. The transnationalisation of cultures". Papeles de trabajo. Research Group Transnationalism.

SOBRE LOS AUTORES



Alejandro de Oto

Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Instituto de Ciencias Sociales, Humanas y Ambientales (INCIHUSA) del Centro Científico Tecnológico Mendoza (CCT Mendoza). Fue profesor de historia de la historiografía e historia de Asia y África, con énfasis en los procesos teóricos y políticos de la poscolonialidad en la Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco, Argentina, y dirige la maestría en Letras de la misma universidad. Se doctoró en el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México (Colmex). Recibió en 2005 el premio "Frantz Fanon Prize for Outstanding Book in Caribbean Thought" de la Caribbean Philosophical Association, por su libro *Frantz Fanon. Política y poética del sujeto poscolonial (México)*.

Ernesto Fierro

Pasante de la licenciatura en Sociología impartida en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Forma parte del proyecto DGAPA-PAPIIT IN401111, "El programa de investigación modernidad/colonialidad como herencia del pensar latinoamericano y relevo de sentido en la Teoría Crítica".

José Guadalupe Gandarilla Salgado

Doctor en Filosofía Política por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México. Investigador titular del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CIIICH) y profesor de la Facultad de Filosofía y Letras y en la Facultad de Ciencias Política y Sociales de la UNAM. Miembro de la Asociación Filosófica de México. Su más reciente libro, *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad desde un encare de-colonial*, obtuvo una Mención Honorífica en el Premio Libertador Simón Bolívar al Pensamiento Crítico 2012. Se desempeña

actualmente como Secretario Académico del Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM.

Rebeca Mariana Gaytán Zamudio

Licenciada en Sociología por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, maestra en Estudios Latinoamericanos, y Candidata a doctora en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Fue becaria junior del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) en 2007, con una investigación que arrojó el artículo titulado "Utopía y discontinuidad". Se ha especializado en pensamiento crítico latinoamericano, así como en pensamiento decolonial. Forma parte del proyecto DGAP-PAPIIT IN401111, "El programa de investigación modernidad/colonialidad como herencia del pensar latinoamericano y relevo de sentido en la Teoría Crítica".

David Gómez Arredondo

Licenciado en Filosofía y maestro en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Actualmente cursa el doctorado en Estudios Latinoamericanos en la misma institución. Su libro más reciente, *Calibán en cuestión. Aproximaciones teóricas y filosóficas desde nuestra América*, está actualmente en prensa y aparecerá publicado por Ediciones Desde Abajo, Bogotá, Colombia.

Eduardo Grüner

Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Profesor de Antropología del Arte y de Filosofía Política en las Facultades de Filosofía y Letras y Ciencias Sociales respectivamente (UBA). Exvicedecano de la Facultad de Ciencias Sociales. Exdirector y actual miembro del Comité Académico del Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe (UBA). Excoordinador del Grupo de Trabajo CLACSO sobre Pensamiento Histórico-Crítico de América Latina y el Caribe. Autor de los libros *Las formas de la espada*, *El sitio de la mirada*, *El fin de las pequeñas historias*, *La cosa política* y *La oscuridad y las luces*.

Ramón Grosfoguel

Profesor Asociado en el Ethnic Studies Department, Chicano/Latino Studies, de la University of California, Berkeley. Posdoctorado por el Fernand Braudel Center/Maison des Sciences de l'Homme, París, Francia, 1993-4. Imparte los cursos de grado: Caribbean Migration to Western Europe and the US, Advanced Seminar on Social Science Methods,

Black Thought, Comparative Latino Migration, Theory and Methods, Chicano Paradigms, y en el nivel de posgrado: Transnational Paradigms in Ethnic Studies.

Verónica Renata López Nájera

Doctora en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Profesora investigadora en el Centro de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la misma universidad. Realizó un posdoctorado en la Universidad Iberoamericana sobre las representaciones de lo indígena en la antropología mexicana en los últimos 30 años. Sus líneas de investigación refieren al pensamiento crítico latinoamericano, lo poscolonial/decolonial y la descolonización, particularmente en la Bolivia contemporánea. Forma parte la Red de Feminismos Descoloniales.

Glodel Mezilas

Doctor en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Maestro en Estudios Internacionales por la Universidad Complutense de Madrid. Egresado de la Academia Diplomática de Madrid, con especialización en Función Pública Internacional en el Instituto de Relaciones Internacionales de Camerún, por la Escuela de las Naciones Unidas para la Formación y la Educación de Ginebra, por la Convención de las Naciones Unidas para el Combate de la Desertificación y la Sequía, Alemania. Ha publicado varios libros y dictado conferencias sobre temas de identidad en Haití, España, Costa Rica y México. En la actualidad, es primer secretario de la Embajada de Haití en México.

Jaime Ortega Reyna

Licenciado en Ciencia Política por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Licenciado y maestro en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Es candidato a doctor en la misma disciplina. Ha recibido la medalla al "Mérito Universitario" por sus estudios de licenciatura en la UAM-I y la Medalla Alfonso Caso por sus estudios de maestría. Es profesor en el Colegio de Estudios Latinoamericanos de la FFyL de la UNAM.

Víctor Hugo Pacheco Chávez

Licenciado en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Estudia la Maestría en el Programa de Posgrado de Estudios Latinoame-

icanos de la UNAM. Forma parte del proyecto DGAPA-PAPIIT IN401111, "El programa de investigación modernidad/colonialidad como herencia del pensar latinoamericano y relevo de sentido en la Teoría Crítica". Es becario del Programa de Becas del PNPC Conacyt.

Rebeca Peralta Mariñelarena

Mexicana, residente en Bolivia, es maestranda del Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México y licenciada en Estudios Latinoamericanos por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Actualmente es coordinadora del Equipo Político del proyecto estatal "Agenda Patriótica del Bicentenario 2025" (Plan Nacional de Desarrollo al año 2025).

Eduardo Restrepo

Profesor asociado en el Departamento de Estudios Culturales, de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Coordinador del Grupo de Investigación en Estudios Culturales del Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Javeriana. Es coordinador del Grupo de Trabajo CLACSO: Relaciones sur-sur y la cuestión cultural (2013-2015). Su más reciente libro es *Etnización de la negritud: la invención de las "comunidades negras" como grupo étnico en Colombia*, editado en Popayán por Editorial de la Universidad del Cauca, 2013.

Mario Ruiz Sotelo

Licenciado en Sociología por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Maestro y doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Profesor en la Universidad Iberoamericana, en la Universidad del Claustro de Sor Juana y en la FCPys de la UNAM. Ganador del Premio Nacional de Filosofía 2006 por la mejor tesis de maestría intitulada *La filosofía política de Bartolomé de las Casas*. Lleva a cabo sus investigaciones en las líneas de Filosofía Política en Hispanoamérica, Modernidad y Globalización y Democracia en México.

Ambrosio Velasco Gómez

Obtuvo la licenciatura en Ciencia Política en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). La maestría en Filosofía de la Ciencia en la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Maestría en Ciencia Política (Master of

Arts) y el doctorado en el área de Historia y Filosofía de la Teoría Política, en la Universidad de Minnesota. Es destacado docente investigador en las áreas de Epistemología, Filosofía de la Ciencia y Filosofía Política en varias Universidades de México, Argentina y España. Ha publicado más de ochenta artículos en libros y revistas sobre temas de Filosofía de la Ciencia, Filosofía Política, Hermenéutica, Filosofía de la Cultura y Filosofía Iberoamericana.

