

Tabula Rasa
Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca
tabularasa@unicolmayor.edu.co
ISSN (Versión impresa): 1794-2489
COLOMBIA

2003

Arturo Escobar

MUNDOS Y CONOCIMIENTOS DE OTRO MODO. EL PROGRAMA DE
INVESTIGACIÓN DE MODERNIDAD/COLONIALIDAD LATINOAMERICANO

Tabula Rasa, enero-diciembre, número 001
Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca
Bogotá, Colombia
pp. 51-86

«MUNDOS Y CONOCIMIENTOS DE OTRO MODO»¹

El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano²

ARTURO ESCOBAR

Departamento de Antropología, Universidad de Carolina del Norte (UNC), Chapel Hill.

Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.

aescobar@email.unc.edu

(Traducción del manuscrito en inglés por Eduardo Restrepo)

Artículo de Revisión Recibido: junio 15 de 2000 Aceptado: octubre 7 de 2003

Resumen

Este artículo presenta y examina críticamente el trabajo de un grupo de investigadores en Latinoamérica y en los Estados Unidos que están elaborando una novedosa interpretación de modernidad, globalidad y diferencia. He denominado este grupo como «el programa de investigación de modernidad/colonialidad» para referirme a lo que parece ser una perspectiva emergente pero significativamente coherente que está alimentando un creciente número de investigaciones, encuentros, publicaciones y otras actividades en torno a una serie de conceptos compartidos, aun si son objeto de debate. Este cuerpo de trabajo constituye una nueva perspectiva desde Latinoamérica, pero no sólo para Latinoamérica sino para el mundo de las ciencias sociales y humanas en su conjunto. Esto no significa que el trabajo de dicho grupo es *sólo de interés* para las supuestamente universales ciencias sociales y humanas, sino que el mismo grupo busca intervenir decisivamente en la discursividad propia de las ciencias modernas para configurar otro espacio para la producción de conocimiento —una forma distinta de pensamiento, «un paradigma otro»³, la posibilidad misma de hablar sobre «mundos y conocimientos de otro modo». Lo que este grupo sugiere es que un «pensamiento otro», un «conocimiento otro» —y otro mundo, en el espíritu del Foro Social Mundial de Porto Alegre— son ciertamente posibles.

Palabras claves: Modernidad, colonialidad, geopolíticas del conocimiento, pluriversalidad.

Abstract

This article presents and examines critically the work of a group of researchers in Latin America and the United States that are crafting a novel reinterpretation of modernity, globality and difference. I label this group as «the modernity/coloniality research program», to refer to what seems to be an emergent but already significantly cohesive perspective that is fuelling a series of researches, meetings, publications, and so forth around a shared—even if course contested—set of concepts. This body of work constitutes a novel perspective from Latin America but not only for Latin America but for the world of the social and human sciences

as a whole. By this I do not mean that the work of this group is just *of interest* to allegedly universal social and human sciences, but that that the group seeks to make a decisive intervention into the very discursivity of the modern sciences in order to craft another space for the production of knowledge—an «other way of thinking», «*un paradigma otro*», the very possibility of talking about «worlds and knowledges otherwise». What this group suggests is that an other thought, an «other knowledge»—and another world, in the spirit of Porto Alegre’s World Social Forum—, are indeed possible.

Key words: Modernity, coloniality, geopolitics of knowledge, pluriversity.

¹ El título «Mundos y conocimientos de otro modo» («*Worlds and knowledges otherwise*») proviene de una discusión en una reunión del comité editorial de la revista *Nepantla Views from South* (Universidad de Duke, abril 4 del 2003). Esta revista ha publicado un número considerable de artículos por los autores descritos en este texto. Dado que la revista se transforma de un formato impreso a uno electrónico, su carácter ha cambiado de alguna manera; su nuevo subtítulo (el título de este artículo) refleja la nueva orientación. Quisiera agradecer a Annelies Zoomers por su invitación al Congreso y por su generoso interés en este artículo. También quiero agradecer a Walter Mignolo, Eduardo Restrepo, Juliana Flórez y Nelson Maldonado-Torres por nuestras conversaciones a lo largo del año académico 2002-2003, así como a Santiago Castro-Gómez, Elina Vuola, Freya Schiwy, Catherine Walsh y Edizon León por su estimulante participación e ideas en nuestros talleres de la primavera realizados en Chapel Hill y Duke.

² Revisado de una versión presentada al Tercer Congreso Internacional de Latinoamericanistas en Europa, Ámsterdam, Julio 3-6, 2002. En CEISAL, 2002. *Cruzando Fronteras en América Latina*. CEDLA. Ámsterdam.

³ En castellano en el original (N. del T.).

Introducción: «Cruzando Fronteras»⁴ y las fronteras del pensamiento

«Cruzando Fronteras», la oportuna temática del Congreso 2002 CEISAL⁵ celebrado en Ámsterdam del 3 al 6 de julio, indica la creciente relevancia de las

⁴ En castellano en el original (N. del T.).

⁵ Consejo Europeo de Investigaciones Sociales de América Latina.

«fronteras» para la construcción de los imaginarios políticos, sociales y culturales desde y sobre Latinoamérica en los albores del nuevo milenio. El presente artículo se centra en una «frontera» que está ganando relevancia en los últimos años, particularmente como un resultado del trabajo de un grupo de investigadores crecientemente interconectado en Latinoamérica y los Estados Unidos con algunos miembros en otros lugares. Me refiero a los conceptos de «pensamiento de frontera» y «epistemologías de frontera», asociados con un importante esfuerzo que acá denominaré el «programa de investigación de modernidad/colonialidad». Retomo el concepto de «programa de investigación» libremente—no en el estricto sentido lakatosiano— para referirme a lo que parece ser una perspectiva emergente, pero ya significativamente cohesiva, que está alimentando un número creciente de investigaciones, reuniones, publicaciones y otras actividades alrededor de una serie de conceptos compartidos—incluso si son debatidos. Manteniendo el espíritu del grupo, argumentaría que este cuerpo de trabajo, aún relativamente desconocido en el mundo angloparlante por razones que van mucho más allá del idioma y que hablan del núcleo del

programa, constituye una novedosa perspectiva desde Latinoamérica, pero no sólo para Latinoamérica sino para el mundo de las ciencias sociales y humanas en su conjunto. Esto no significa que el trabajo de dicho grupo es sólo de interés para las supuestamente universales ciencias sociales y humanas, sino que el mismo grupo busca intervenir decisivamente en la discursividad propia de las ciencias modernas para configurar otro espacio para la producción de conocimiento — una forma distinta de pensamiento, un paradigma otro⁶, la posibilidad misma de hablar sobre «mundos y conocimientos de otro modo». Lo que este grupo sugiere es que un pensamiento otro, un conocimiento otro —y otro mundo, en el espíritu del Foro Social Mundial de Porto Alegre— son ciertamente posibles.

Una apropiada contextualización y genealogía del programa de investigación de modernidad/colonialidad⁷ tendrá que esperar por futuros estudios. Por ahora es suficiente con decir que existe un significativo número de factores que podría plausiblemente entrar en la genealogía del pensamiento de este grupo, incluyendo:

⁶ En castellano en el original (N. del T.).

⁷ «MC» a partir de ahora.

la Teología de la Liberación desde los sesenta y setenta; los debates en la filosofía y ciencia social latinoamericana sobre nociones como filosofía de la liberación y una ciencia social autónoma (e.g., Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Orlando Fals Borda, Pablo Gonzáles Casanova, Darcy Ribeiro); la teoría de la dependencia; los debates en Latinoamérica sobre la modernidad y postmodernidad de los ochenta, seguidos por las discusiones sobre hibridez en antropología, comunicación y en los estudios culturales en los noventa; y, en los Estados Unidos, el grupo latinoamericano de estudios subalternos. El grupo de modernidad/colonialidad ha encontrado inspiración en un amplio número de fuentes, desde las teorías críticas europeas y norteamericanas de la modernidad, hasta el grupo surasiático de estudios subalternos, la teoría feminista chicana, la teoría postcolonial y la filosofía africana; así mismo, muchos de sus miembros han operado en una perspectiva modificada de sistemas mundo. Su principal fuerza orientadora, sin embargo, es una reflexión continuada sobre la realidad cultural y política latinoamericana, incluyendo el conocimiento subalternizado de los grupos explotados y oprimidos. Si se puede decir que la teoría de la dependencia, la teología de la liberación y la investigación acción participativa han sido las contribuciones más originales de Latinoamérica al pensamiento crítico en el siglo XX —con todos los condicionales que pueden aplicarse a tal originalidad—, el programa de investigación MC emerge como el heredero de esta tradición. Como se expondrá más adelante, sin embargo, existen sustantivas diferencias. Como Walter Mignolo ha argumentado, la MC debe ser vista como «un paradigma otro»⁸. Antes que un nuevo paradigma «desde Latinoamérica» —como puede ser el caso con la teoría de la dependencia—, el proyecto de MC no se encuadra en una historia lineal de paradigmas

⁸ En castellano en el original (N. del T.).

o epistemes; entenderlo así significaría integrarlo en la historia del pensamiento moderno. Al contrario, el programa MC debe ser entendido como una manera diferente del pensamiento, en contravía de las grandes narrativas modernistas —la cristiandad, el liberalismo y el marxismo—, localizando su propio cuestionamiento en los bordes mismos de los sistemas de pensamiento e investigaciones hacia la posibilidad de modos de pensamiento no-eurocéntricos.

La primera parte del artículo presenta una visión general del territorio actual de la MC. Debo enfatizar que dicha visión es mi lectura particular del trabajo de este grupo, desde mi específica participación y entendimiento. Este artículo debe ser leído como un «reporte desde el terreno», por así decirlo. La segunda parte se refiere a las preguntas abiertas y aún no resueltas que enfrenta el programa de investigación MC. Entre estas preguntas, he resaltado las de género, la de la naturaleza y la necesidad de pensar sobre imaginarios económicos alternativos.

I. El Programa de Investigación de Modernidad/Colonialidad

¿Por qué, podría uno preguntarse, este grupo de latinoamericanos y latinoamericanistas sienten que es necesario un nuevo entendimiento de la modernidad? Para justipreciar la importancia de esta pregunta, es instructivo empezar con la discusión de las tendencias dominantes en el estudio de la modernidad desde lo que podríamos denominar las «perspectivas intra-modernas» —término que se clarificará a medida que avancemos en la argumentación. Soy consciente de que la visión de modernidad que presentaré a continuación es terriblemente parcial y criticable. No la estoy presentando con el propósito de «teorizar sobre la modernidad», sino más bien para resaltar, por contraste, la sustantiva diferencia que el programa MC introduce en relación con los enfoques dominantes de la modernidad. En última instancia, el propósito de esta breve excursión en la modernidad es político. Si, como lo sugiere el grueso de la discusión de la intra-modernidad, la globalización implica la universalización y radicalización de la modernidad, entonces ¿con qué nos quedamos?, ¿cómo podemos pensar el cambio social?, ¿la alteridad radical deviene imposible? Más generalmente, ¿qué está pasando con el desarrollo y la modernidad en los tiempos de globalización?, ¿la modernidad está finalmente siendo universalizada o es dejada atrás? La pregunta es más conmovedora porque puede argumentarse que el presente es un momento de transición: entre un mundo definido en términos de modernidad y sus corolarios, desarrollo y modernización, y la certidumbre por ellos instalada —un mundo que ha operado largamente bajo la hegemonía europea en los pasados doscientos años si no más—; y una nueva realidad (global) que es aún difícil de asir pero que, en extremos opuestos, puede ser vista ya sea como la profundización de la moder-

nidad sobre el mundo o, al contrario, como una profunda realidad negociada que comprende múltiples formaciones culturales heterogéneas —y, por supuesto, muchos matices entre ellas. Este sentido de transición es bien capturado por la pregunta: ¿es la globalización el último estado de la modernidad capitalista o el comienzo de algo nuevo? Como veremos, las perspectivas intra-modernas y MC de la modernidad ofrecen una respuesta sustantivamente diferente a esta serie de preguntas.

Globalización como radicalización de la modernidad. Una visión intra-moderna de la modernidad

La idea de un proceso de globalización relativamente singular emanando de unos pocos centros hegemónicos permanece dominante. Es útil revisar sucintamente cómo emerge esta imagen en un periodo reciente y por qué parece tan difícil de desmentir. Desde una perspectiva filosófica y sociológica, la raíz de la idea de una creciente y omnipotente globalización subyace en la concepción de la modernidad como un fenómeno esencialmente europeo. Recientes desafíos a esta concepción desde locaciones periféricas han cuestionado el supuesto no examinado —encontrado tanto en pensadores como Habermas, Giddens, Taylor, Touraine, Lyotard, Rorty, etc., así como en Kant, Hegel y en la Escuela de Frankfurt antes que ellos— de que la modernidad puede ser explicada totalmente por referencia a factores internos de Europa. Las concepciones de Habermas y Giddens han sido particularmente influyentes, dando origen a un género de libros sobre modernidad y globalización. Desde esta perspectiva, la modernidad puede ser caracterizada de la siguiente manera:

1. *Históricamente*, la modernidad tiene orígenes temporal y espacialmente identificados: el siglo XVII de la Europa del Norte —especialmente Francia, Alemania e Inglaterra—, alrededor de los procesos de la Reforma, la Ilustración y la Revolución Francesa. Estos procesos se cristalizaron al final del siglo XVIII —la episteme moderna de la que habla Foucault— y se consolidaron con la Revolución Industrial.

2. *Sociológicamente*, la modernidad es caracterizada por ciertas instituciones, particularmente el Estado-nación, y por algunos rasgos básicos tales como la reflexividad de sí mismo —la continua retroalimentación entre el conocimiento experto y la sociedad—; el *desmembramiento* de la vida social del contexto local y sus crecientes determinaciones por fuerzas translocales; y el *distanciamiento espacio/tiempo* o la separación de espacio y lugar, desde relaciones entre «ausentes otros» que devienen más importantes que la interacción cara a cara (Giddens, 1990).

3. *Culturalmente*, la modernidad puede ser además caracterizada en términos de la creciente apropiación de las hasta entonces dadas por sentadas competencias culturales por formas de conocimiento experto asociadas al capital y a los aparatos administrativos del Estado (Habermas, 1973). Habermas (1987) describe este proceso como una creciente racionalización del mundo-vida, acompañada por la universalización y la individuación. La modernidad introduce un orden basado en los constructos de la razón, el individuo, el conocimiento experto y los mecanismos administrativos ligados al Estado. Orden y razón son vistos como el fundamento para la igualdad y la libertad, posibilitando así el lenguaje de los derechos.

4. *Filosóficamente*, uno puede visualizar la modernidad en términos de la emergencia de la noción de «Hombre» como el fundamento de todo conocimiento y orden en el mundo, separado de lo natural y lo divino (un omnipresente antropocentrismo, Foucault, 1973; Heidegger, 1977; Panikkar, 1993). De otro lado, la modernidad es vista en términos del triunfo de la metafísica, entendida como una tendencia —extendida desde Platón y algunos presocráticos hasta Descartes y los pensadores modernos, y criticada por Nietzsche y Heidegger entre otros— que encuentra en la verdad lógica la fundación para una teoría racional del mundo compuesto por cosas y seres cognoscibles —y, por tanto, controlables— (e.g., Vattimo, 1991). Para Vattimo, la modernidad es caracterizada por la idea de historia y su corolario, progreso y superación. Vattimo enfatiza la lógica del desarrollo —la creencia en el perpetuo mejoramiento y superación— como crucial para la fundación filosófica del orden moderno.

En el lado crítico, el desanclaje de la modernidad es visto como la causa de lo que Paul Virilio (1999) denomina «des-localización global», incluyendo la marginalización del lugar —el aquí y el ahora de la acción social— en la definición de la vida social. El lado negativo del orden y racionalidad es visto de varias maneras, desde la dominación y desencantamiento como efecto de la secularización, hasta la predominancia de la razón instrumental para la normalización de la vida y la disciplinación de poblaciones. Como lo planteaba Foucault, «la Ilustración, que descubrió las libertades, inventó también las disciplinas» (1979: 222). Finalmente, el antropocentrismo de la modernidad se relaciona con el logocentrismo y el falogocentrismo, definidos acá simplemente como constituyentes del proyecto cultural de ordenamiento del mundo de acuerdo con principios racionales desde la perspectiva de la conciencia eurocéntrica masculina —en otras palabras, edificando un mundo supuestamente ordenado, racional y predecible. Con la economización y tecnificación del mundo, el logocentrismo ha alcanzado niveles sin precedentes (Leff, 2000). La modernidad, por supuesto, no ha logrado la construcción de una realidad total, sino que ha llevado a cabo un proyecto tota-

lizante orientado hacia la purificación de los órdenes —separación entre nosotros y ellos, naturaleza y cultura—, aunque inevitablemente sólo ha producido en el proceso híbridos de estos opuestos —en este sentido es el planteamiento de Latour, 1993, de que «nunca hemos sido modernos»—.

¿Existe una necesidad lógica para creer que el orden tan esquemáticamente caracterizado arriba es el único capaz de devenir global? Para la mayoría de los teóricos, en todos los matices del espectro político, este es exactamente el caso. Giddens (1990) lo ha argumentado enfáticamente: la globalización implica una radicalización y universalización de la modernidad. No es más un puro asunto de Occidente, sin embargo, desde que la modernidad está en todas partes. El triunfo de lo moderno subyace precisamente en haber devenido universal. Esto podría denominarse el «efecto Giddens»: *desde ahora mismo, es la modernidad todo el camino, en todas partes, hasta el final de los tiempos*. No sólo la alteridad radical es expulsada por siempre del ámbito de posibilidades, sino que todas las culturas y sociedades del mundo son reducidas a ser la manifestación de la historia y cultura europea. El «efecto Giddens» parece estar en juego, directa o indirectamente, en muchos de los trabajos actuales sobre la modernidad y globalización. No importa cuán variadamente sea caracterizada: una «modernidad global» está acá para quedarse. Investigaciones antropológicas recientes de la «*modernity at large*»⁹ (Appadurai,

⁹ Famosa expresión de Appadurai, traducida al castellano como «modernidad descentrada» (por Fondo de Cultura Económica) o «modernidad desbordada» (por Prometeo Libros) (N. del T.).

1996) han mostrado que la modernidad debe ser vista como des-territorializada, hibridizada, confrontada, desigual, heterogénea e incluso múltiple. No obstante, en última instancia, estas modernidades terminan siendo una reflexión de un orden eurocentrado bajo el supuesto de que la modernidad está ahora en todas partes, constituyendo un ubicuo e ineluctable hecho social.¹⁰

¹⁰ Aunque no he realizado una investigación exhaustiva, creo que una visión *eurocentrada* de la modernidad está presente en el grueso de las conceptualizaciones de la modernidad y globalización en filosofía, geografía, antropología y comunicaciones y en todos los lados del espectro político. Muchos de estos trabajos, por supuesto, son importantes contribuciones a la comprensión de la modernidad, aunque su eurocentrismo ha tenido sus consecuencias teóricas y políticas. Algunos de esos trabajos explícitamente se relacionan con el trabajo de Giddens y desarrollan una elegante y coherente conceptualización de la globalización desde esta perspectiva (e.g., Tomlinson, 1999); otros siguen más una orientación etnográfica (para revisiones v. e.g., Englund y Leach 2000, y Kahn 2001; Appadurai 1996, además de los trabajos inspirados por dicho autor) o una orientación histórico-cultural (e.g., Gaonkar, 2001). Algunos trabajos plantean la pluralidad de la globalización (i.e., globalizaciones), explicando aun tal pluralidad en términos políticos y económicos, dando por sentado una dominante matriz cultural (v. el número especial de *International Sociology* sobre «Globalizaciones», Vol. 15, No 2, junio del 2000; e.g., Wallerstein, 2002). Una noción eurocéntrica y eurocentrada de modernidad es también puesta en juego en el grueso de los trabajos de la izquierda, tal como el de Hardt y Negri (2000). La reinterpretación de estos autores de la historia europea de la soberanía a la luz de las estructuras bio-políticas actuales de gobierno, así como su elaboración de la resistencia en la filosofía occidental de la inmanencia, son novedosos elementos para repensar la modernidad. Sin embargo, su eurocentrismo deviene particularmente problemá-

tico en su identificación de las fuentes potenciales para la acción radical, y en su creencia de que no hay un afuera de la modernidad —nuevamente, a la Giddens—. Al planteamiento de que «no hay afuera», la perspectiva MC contrapone una noción de exterioridad a la modernidad/colonialidad, no considerada por ninguno de los autores que siguen la tradición eurocentrada de la modernidad. Reflexiones antropológicas recientes sobre la modernidad han mostrado también cambios sustanciales. En Estados Unidos, la antropología de la modernidad se ha enfocado tanto en la «modernidad en el extranjero» como en la apropiación de las gentes —básicamente no-expertos— con la modernidad. Este enfoque ha sido importante al aterrizar el entendimiento de la modernidad en casos etnográficos. Como Kahn (2001) lo ha planteado en su reciente revisión, tomados estos trabajos como un todo se ha pluralizado la aceptada comprensión de la modernidad como un proceso homogéneo. Las múltiples formas en las cuales la modernidad es «pluralizada», sin embargo, necesitan ser consideradas. Más discutidas han sido las «modernidades alternativas» —con sus otras cualificaciones como «híbridas», «múltiples», «locales», etc.—, en tanto emergentes de la dinámica de encuentro entre formas dominantes —usualmente occidentales— y no-dominantes —e.g., locales, no-occidentales, regionales— (e.g., Pred y Watts, 1992; Gupta, 1998; Sivaramakrishnan y Agrawal, 2003; Arce y Long, 2000). En estos trabajos no existe, sin embargo, una concepción unificada de lo que constituye exactamente la modernidad. El rango de referencias incluye desde Baudelaire hasta Kant, Weber, Giddens y Habermas. Kahn afirma correctamente que plantear que la modernidad es plural y, por tanto, mostrar etnográficamente las formas en las cuales es localizada, tiene sus limitaciones en términos teóricos. Sin embargo, su apelación por una antropología de la modernidad basada en las teorías de Hegel, Weber y Habermas profundiza el problema, dado el eurocentrismo de la mayoría de estos pensadores (v. Dussel, 1993 para un análisis del profundo etnocentrismo de Hegel y Habermas). Como Ribeiro nota en su comentario a Kahn, «la modernidad es sujeto de indigenización, pero esto no dice que es una categoría nativa» (2001: 669). A mi manera de ver, lo que se pierde en estos debates es la noción misma de diferencia como un objeto primario de la antropología y un punto de anclaje para la construcción teórica y la acción política. En última instancia, los límites de pluralizar la modernidad subyacen en el hecho de que se termina reduciendo todas las prácticas sociales a una manifestación de la experiencia y voluntad europea, no importa cuán cualificada sea. Englund y Leach (2000) tienen un argumento relacionado en su crítica a las etnografías de las modernidades múltiples. Ellos arguyen, correctamente para mí, que estos trabajos re-introducen la metanarrativa de la modernidad en sus análisis, sea ésta «la dialéctica», un núcleo (europeo) que permanece invariante, o una apelación propia a un «más amplio contexto» o «una escala mayor de perspectiva». El resultado es un relativismo débil y una pluralización de las modernidades que refleja los propios supuestos del etnógrafo. Englund y Leach hacen un llamado a una renovada atención al conocimiento etnográfico como un dominio para comprobar los contextos mismos que son relevantes para la investigación, antes que imputar tal contexto a esta o aquella versión de la modernidad. Desde dicha perspectiva, permanece una pregunta: *¿Qué otros tipos de argumentos teóricos y políticos podemos hacer con las enseñanzas de las etnografías de la modernidad, que no hayan sido considerados por sus autores?* En suma, a mi manera de ver, en muchos de los recientes trabajos antropológicos la modernidad es, primero, redefinida en una manera que la disuelve y le priva de cualquier apariencia de coherencia histórica, sin mencionar una única lógica social y cultural, y, segundo, se encuentra etnográficamente entonces que en todas partes es siempre plural, cambiante y confrontada. Un nuevo balance parece necesario. Después de todo, *¿por qué estamos tan prestos aún a adscribir al capitalismo efectos poderosos y sistemáticos, con una lógica coherente y para muchos totalizante, mientras denegamos a la modernidad cualquier conexión significativa con una lógica cultural coherente, sin mencionar un proyecto de dominación?*

¿Podría ser, sin embargo, que el poder de la modernidad eurocentrada —como una *historia local particular*— subyace en el hecho de que ha producido *particulares diseños globales* de forma tal que ha «subalternizado» otras historias locales y sus diseños correspondientes? Si es este el caso, ¿podría uno postular la hipótesis de que alternativas radicales a la modernidad no son una posibilidad histórica cerrada? Y, si así es, ¿cómo podremos articular un proyecto en torno a esta

posibilidad? ¿Podría ser posible pensar *sobre* y pensar *diferentemente desde* una «exterioridad» al sistema mundial moderno? ¿Puede uno imaginar alternativas a la totalidad imputada a la modernidad y esbozarla, no como una totalidad diferente hacia diferentes designios globales, sino como una red de historias locales/globales construidas desde la perspectiva de una alteridad políticamente enriquecida? Esta es precisamente la posibilidad que puede ser vislumbrada desde el grupo de teóricos latinoamericanos que, en la refracción de la modernidad a través de los lentes de la colonialidad, insertan un cuestionamiento de los orígenes espaciales y temporales de la modernidad, desatando así el potencial radical para pensar desde la diferencia y hacia la constitución de mundos locales y regionales alternativos. En lo que sigue, presentaré sucintamente algunos de los argumentos principales de estos trabajos.¹¹

¹¹ En el mejor de los casos, esta es una muy sintética presentación de las ideas de este grupo. En términos generales, este grupo está asociado con el trabajo de unas pocas figuras centrales, principalmente, el filósofo argentino/mexicano Enrique Dussel, el sociólogo peruano Aníbal Quijano y, más recientemente, el semiótico y teórico cultural argentino/estadounidense Walter Mignolo. Sin embargo, hay un creciente número de estudiosos asociados con el grupo (e.g., Edgardo Lander en Venezuela; Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola y Eduardo Restrepo en Colombia; Catherine Walsh en Quito; Zulma Palermo en Argentina; Jorge Sanjinés en Bolivia; Freya Schiwiy, Fernando Coronil, Ramón Grosfogel, Jorge Saldivar, Ana Margarita Cervantes-Rodríguez, Agustín Lao Montes, Nelson Maldonado-Torres y yo en los Estados Unidos. Más tenuemente relacionados con los miembros del grupo se encuentran Linda Alcoff y Eduardo Mendieta (asociados con Dussel); Elna Vuola (Instituto de Estudios del Desarrollo, Helsinki); Marisa Belausteguigoitia en Ciudad de México; Cristina Rojas (Canadá/Colombia). Un número de estudiantes de doctorado se encuentran ahora trabajando dentro del programa MC en varias universidades en Quito, México y Duke/UNC. Mi primer contacto con algunos de los miembros de este grupo fue en Caracas en 1991 en un seminario de teoría crítica, donde conocí a Lander y a Quijano. Este encuentro fue seguido por una sección conjunta de «Alternativas al Eurocentrismo» en el Congreso Mundial de Sociología en Montreal en 1998, la cual resultó en un volumen colectivo (Lander, 2000). En años recientes, el grupo se ha reunido en torno a numerosos proyectos y lugares: el programa de doctorado en Estudios de la Cultura en la Universidad Andina Simón Bolívar en Quito, dirigida por Catherine Walsh; el programa doctoral sobre Pensamiento Crítico en América Latina en la nueva Universidad de la Ciudad de México; el proyecto de las geopolíticas del conocimiento entre el Instituto Pensar (Universidad Javeriana, Bogotá), la Universidad Andina (Quito) y la Universidad de Duke y la de Carolina del Norte en Chapel Hill (Estados Unidos); y el Departamento de Estudios Étnicos en Berkeley. Para las principales ideas presentadas acá, véase Dussel (1983 [1975]; 1992; 1993; 1996; 2000); Quijano (1988; 1993; 2000); Quijano y Wallerstein (1992); Mignolo (2000; 2001); Mignolo (ed.) (2001); Lander (ed.) (2000); Castro-Gómez (1996); Coronil (1996; 1997); Rojas (2001). Pocos de estos debates han sido traducidos al inglés (v. Beverly y Oviedo, 1993, para algunos de los trabajos de estos autores en inglés). Un volumen en este idioma ha sido recientemente dedicado al trabajo de Dussel bajo el sugerente título *Thinking from the Underside of History* (Alcoff y Mendieta, 2000). La revista *Nepantla. Views from South*, fundada recientemente en la Universidad de Duke, tiene un foco parcial en los trabajos de este grupo (v. especialmente el Vol. 1, No 3 del 2000, con contribuciones de Dussel y Quijano, entre otros). Otros volúmenes colectivos producidos por el grupo incluyen: Castro-Gómez y Mendieta (1998); Castro-Gómez (ed.) (2000); Mignolo (ed.) (2001); Walsh, Schiwiy y Castro-Gómez (2002). Otro volumen en inglés, por Grosfogel y Saldivar, se encuentra en preparación.

El programa de investigación de modernidad/colonialidad

La conceptualización de la modernidad/colonialidad se ancla en una serie de operaciones que la distinguen de las teorías establecidas de la modernidad. Planteado sucintamente, entre estas últimas se incluyen las siguientes: 1) un énfasis en localizar los orígenes de la modernidad en la Conquista de América y el control del Atlántico después de 1492, antes que los más comúnmente aceptados mojones como la Ilustración o el final del siglo XVIII;¹² 2) una atención persistente al colonialismo y al desarrollo del sistema mundial capitalista como constitutivos de la modernidad; esto incluye una determinación de no pasar por alto la economía y sus concomitantes formas de explotación; 3) en consecuencia, la adopción de

¹² La escogencia del punto de origen no es un simple asunto de gusto. La conquista y colonización de América es el momento formativo en la creación del Otro de Europa; el punto de origen del sistema mundo capitalista, posibilitado por el oro y la plata de América; el origen del concepto mismo europeo de modernidad —y de la primera, Ibérica, modernidad, luego eclipsada por el apogeo de la segunda modernidad—; el punto de iniciación del Occidentalismo como el nodal imaginario y la definición misma del sistema mundo moderno/colonial —el cual subalternizó los conocimientos periféricos y creó, en el siglo XVIII, el Orientalismo como el Otro—. El siglo XVI también atestiguó debates cruciales sobre «los derechos de gentes», especialmente los debates teológicos-legales en Salamanca, más tarde suprimidos con el discurso de los «derechos del hombre» en el siglo XVIII. Finalmente, con la Conquista y colonización, Latinoamérica y el Caribe emergieron como «la primera periferia» de la modernidad europea.

una perspectiva planetaria en la explicación de la modernidad, en lugar de una visión de la modernidad como un fenómeno intra-europeo; 4) la identificación de la dominación de otros afuera del centro europeo como una necesaria dimensión de la modernidad, con la concomitante subalternización del conocimiento y las culturas de esos otros grupos; 5) una concepción del eurocentrismo como la forma de conocimiento de la modernidad/colonialidad —una representación hegemónica y modo de conocimiento que arguye su propia universalidad y que descansa en «una confusión entre una universalidad abstracta y el mundo concreto derivado de la posición europea como centro» (Dussel, 2000: 471; Quijano, 2000: 549).

Un número de nociones alternativas emerge de esta serie de posiciones: a) un descentramiento de la modernidad de sus alegados orígenes europeos, incluyendo un descrédito de la secuencia lineal enlazando a Grecia, Roma, la cristiandad y la Europa moderna; b) una nueva concepción espacial y temporal de la modernidad en términos del papel fundacional de España y Portugal —la así llamada «primera modernidad» iniciada con la Conquista— y su continuación en la Europa del Norte con la Revolución Industrial y la Ilustración —la «segunda modernidad», en términos de Dussel—; la segunda modernidad no reemplaza la primera, sino que se le superpone hasta el presente; c) un énfasis en la periferalización de todas las otras regiones del mundo por esta «Europa moderna», con Latinoamé-

rica como el inicial «otro lado» de la modernidad —el dominado y encubierto—; y d) una relectura del «mito de la modernidad», no en términos de cuestionar el potencial emancipatorio de la razón moderna, sino de la imputación de superioridad de la civilización europea articulada con el supuesto de que el desarrollo europeo debe ser unilateralmente seguido por toda otra cultura, por la fuerza si es necesario —lo que Dussel (e.g., 1993, 2000) denomina «la falacia desarrollista». Algunas consecuencias adicionales incluyen el reevaluar las sustantivas experiencias de descolonización desde la rebelión de Tupac Amaru y la revolución haitiana de 1804, hasta los movimientos anticoloniales de los sesenta como fuentes de visiones para el futuro que se oponen a las fuentes convencionales tales como las revoluciones francesa y estadounidense; y, en general, la necesidad de considerar seriamente la fuerza epistemológica de las historias locales y de pensar teoría desde la praxis política de los grupos subalternos.

Las conclusiones principales son, primero, que la unidad analítica propia para el análisis de la modernidad es la modernidad/colonialidad —en suma, no hay modernidad sin colonialidad, siendo esta última constitutiva de la primera. Segundo, el hecho de que la «diferencia colonial» es un espacio epistemológico y político privilegiado. La gran mayoría de los teóricos europeos —particularmente aquellos «defensores de la patente europea de la modernidad», como Quijano (2000: 543) los denomina satíricamente— han sido ciegos a la diferencia colonial y a la implicada subalternización del conocimiento y de las culturas. Un énfasis en el sistema mundo moderno colonial también permite visualizar, además de los conflictos internos —conflictos entre los poderes con la misma visión del mundo—, aquellos que se desenvuelven en el exterior de los bordes del sistema moderno/colonial (i.e., los conflictos con otras culturas y visiones del mundo).¹³

¹³ Diferentes autores enfatizan distintos factores en la producción y funcionamiento de la modernidad/colonialidad. Para Quijano, por ejemplo, el proceso clave en su constitución es la clasificación colonial y dominación en términos raciales. Colonialidad está en la cruz de la modernidad precisamente por la persistencia de la idea de raza. El segundo proceso clave es la constitución de una estructura de control del trabajo y los recursos. Dussel enfatiza la violencia original creada por la modernidad/colonialidad (v. también Rojas, 2001), la importancia de la primera (ibérica) modernidad para la estructura de la colonialidad y, por supuesto, el encubrimiento de lo no-europeo —la negación de su alteridad—, particularmente Latinoamérica como la primera periferia de la modernidad. Mignolo apela además a fuentes fuera de Iberoamérica para su conceptualización de «pensamiento de frontera», el tipo de pensamiento que introduce la subalternización del conocimiento y la racionalidad. El proyecto de Mignolo es conducir una genealogía de las historias locales dirigidas a designios globales, posibilitando así otros designios desde otras historias locales que emergen del pensamiento de frontera y la diferencia colonial. Algunas de estas diferencias son explicadas en cierta medida por los diferentes encuadres, énfasis y metas —economía política para Quijano, una filosofía de la liberación para Dussel, literatura y epistemología para Mignolo. Para la mayoría de estos autores, sin embargo, el marxismo y la cuestión de la economía permanecen nodales.

Nociones y temas claves del programa de investigación de modernidad/colonialidad

Algunas de las nociones claves que constituyen el cuerpo conceptual de este programa de investigación son entonces: el *sistema mundo moderno colonial* como el ensamblaje de procesos y formaciones sociales que acompañan el colonialismo moderno y las modernidades coloniales; aunque es estructuralmente heterogéneo, articula las principales formas de poder en un sistema. *Colonialidad del poder* (Quijano), un modelo hegemónico global de poder, instaurado desde la Conquista, que articula raza y labor, espacio y gentes, de acuerdo con las necesidades del capital y para el beneficio de los blancos europeos. *Diferencia colonial* y *colonialidad global* (Mignolo), las cuales se refieren al conocimiento y dimensiones culturales del proceso de subalternización efectuado por la colonialidad del poder; la diferencia colonial resalta las diferencias culturales en las estructuras globales del poder. *Colonialidad del ser* (más recientemente sugerido por Nelson Maldonado-Torres en las discusiones grupales) como la dimensión ontológica de la colonialidad en ambos lados del encuentro. Basado en Levinas, Dussel y Fanon, la colonialidad del ser apunta hacia el «exceso ontológico» que ocurre cuando seres particulares imponen sobre otros y, más allá de esto, la efectividad potencial o actual de los discursos con los cuales el otro responde a la supresión como un resultado del encuentro (Maldonado-Torres, 2003). *Eurocentrismo* como el modelo de conocimiento que representa la experiencia histórica local europea, la cual ha devenido globalmente hegemónica desde el siglo XVII (Dussel, Quijano); de ahí la posibilidad de pensamiento y epistemologías no-eurocéntricas. Una detenida e iluminadora caracterización de la colonialidad es presentada por Walter Mignolo:

Desde que la modernidad es un proyecto, el proyecto triunfal del Occidente cristiano y secular, la colonialidad es, de un lado, lo que el proyecto de modernidad necesita eliminar y borrar en aras de implantarse a sí misma como modernidad y, del otro lado, es el sitio de enunciación donde la ceguera del proyecto moderno es revelado y, concomitantemente, es también el sitio desde donde los nuevos proyectos comienzan a desplegarse. En otras palabras, la colonialidad es el sitio de enunciación que revela y denuncia la ceguera de la narrativa de la modernidad desde la perspectiva de la modernidad misma, y es al mismo tiempo la plataforma de la pluriversalidad, de proyectos diversos provenientes de la experiencia de historias locales tocadas por la expansión occidental (como el Foro Social Mundial demuestra); así la colonialidad no es un nuevo universal abstracto (el marxismo está incrustado en la modernidad, tanto el bueno como el miope), sino el lugar donde la diversidad como proyecto universal puede ser pensado; donde la cuestion

de lenguajes y conocimientos devienen cruciales (el árabe, el chino, el aymará, el bengalí, etc.) como el sitio de lo pluriversal —esto es, lo “tradicional” que lo “moderno” está borrando y eliminando (Mignolo. Correo electrónico, mayo 31 del 2003).

Cada una de estas nociones se encuentran enraizadas en complejas conceptualizaciones que representan décadas de investigación; incluso así son, por supuesto, debatibles. Existen algunas otras nociones, más particulares a autores específicos pero que se encuentran ganando importancia dentro del grupo. Estas incluyen la noción de Dussel de *exterioridad* y *transmodernidad* y el concepto de Mignolo de *pensamiento de frontera*, *hermenéutica pluritópica* y *pluriversalidad*.

La pregunta de si existe o no una «exterioridad» al sistema mundo moderno colonial es de alguna manera peculiar a este grupo y fácilmente malentendida. Esta pregunta fue originalmente propuesta y elaborada cuidadosamente por Dussel en su clásico trabajo sobre la filosofía de la liberación (1976) y retrabajada en los recientes años. De ninguna manera esta exterioridad debe ser pensada como un puro afuera intocado por lo moderno. La noción de exterioridad no implica un afuera ontológico, sino que refiere a un afuera que es precisamente constituido como diferencia por el discurso hegemónico. Esta noción de exterioridad surge principalmente por el pensamiento sobre el Otro desde la perspectiva ética y epistemológica de la filosofía de la liberación: el Otro como oprimido, como mujer, como racialmente marcado, como excluido, como pobre, como naturaleza. Con la apelación desde la exterioridad en la cual es localizado, el Otro deviene en la fuente original del discurso ético *vis a vis* una totalidad hegemónica. Esta interpelación del Otro viene como un desafío ético desde afuera o más allá del marco institucional y normativo del sistema. Este desafío sólo podría ser «cuasi-inteligible» al principio (Dussel, 1996: 25), dadas las dificultades en establecer la significativa interpelación que las gentes explotadas tienen con respecto al sistema hegemónico —contra la noción de Habermas de una comunicación libre de dominación—. Existen grados de exterioridad; en última instancia, el desafío mayor viene de:

la interpelación que la mayoría de la población del planeta, localizada en el Sur, plantea demandando su derecho a vivir, su derecho a desarrollar su propia cultura, economía, política, etc... No hay liberación sin racionalidad, pero no hay racionalidad *crítica* sin aceptar la interpelación del excluido, o esto inadvertidamente sería sólo la racionalidad de la *dominación*... Desde este negado Otro parte la praxis de la liberación como “afirmación” de la Exterioridad y como origen del movimiento de la

negación de la negación (Dussel, 1996: 31, 36, 54).¹⁴

¹⁴ La noción de exterioridad de Dussel tiene múltiples fuentes, principalmente el concepto de Levinas de la contradicción «totalidad-exterioridad» causada por la interpelación ética del Otro –es decir, como pobre–. Dicha noción también encuentra inspiración en la noción de Marx del trabajo vivo como el Otro radical con respecto al capital. Dussel despliega sus elaboraciones a través de la teoría de los actos de habla y la comunicación –especialmente de Apel, pero también Habermas y Searle–. Sobre todo, Dussel introduce los conceptos de «exterioridad» y «alteridad» como esenciales para su filosofía de la liberación; «exterioridad» deviene en una negatividad desde la cual la dominación del Otro puede ser descubierta. Hay una clara orientación política en la intervención de Dussel, la cual puede ser vista como una teoría original y una radicalización del trabajo de Levinas y otros. Para Mignolo, como para Quijano, «el sistema mundo moderno luce diferente desde su exterioridad» (2000: 55). Mignolo elabora basado en Dussel y en otras fuentes, desde Fanon y W.E.B. Du Bois hasta Anzaldúa y escritores del Caribe y el Maghreb tales como Glissant, Béji y Khatibi. Teorías de «la doble conciencia», «doble crítica», un «pensamiento otro» y «creolización» devienen equivalentes a su noción de «pensamiento de frontera». La teoría de la exterioridad de Mignolo se refiere a la de Dussel pero tiene un énfasis diferente. Mignolo diferencia entre las «fronteras interiores» del sistema mundo moderno/colonial –conflictos imperiales, por ejemplo, entre España y Inglaterra– y sus «fronteras exteriores» –conflictos imperiales con culturas siendo colonizadas, como entre España y el mundo islámico, España y los aztecas, o entre la Gran Bretaña y la India en el siglo XIX–. La diferencia colonial se visibiliza solamente desde el exterior de la historia universal del sistema mundo moderno; ella hace posible la ruptura con el eurocentrismo como perspectiva epistemológica. Sin esta exterioridad en la cual los conocimientos subalternos se trazaron, «la única alternativa que queda es una lectura constante de los grandes pensadores de Occidente en búsqueda de nuevas maneras de imaginar el futuro» (2000: 302). Mignolo desarrolla su noción de «pensamiento de frontera» como «un pensamiento desde otro lugar, imaginando un lenguaje otro, arguyendo por una lógica otra» (313). Este es un conocimiento subalterno concebido desde las fronteras del sistema mundo colonial/moderno que se esfuerza en romper la dominancia del eurocentrismo. «Pensamiento de frontera» refiere a «los momentos en los cuales los imaginarios de sistema mundo se fracturan» (2000:23), «una epistemología de y desde la frontera» (52), un tipo de «doble crítica» (Khatibi) que es crítica tanto del Occidentalismo/eurocentrismo como de las mismas tradiciones excluidas; esta habilidad se origina desde su locación en las fronteras (Anzaldúa). «Pensamiento de frontera» es una forma ética de pensar porque, en su marginalidad, no tiene una dimensión etnocida. Su propósito no es corregir mentiras y decir la verdad, sino «pensar de otro modo, moverse hacia “una lógica otra” –en suma cambiar los términos, no sólo el contenido de la conversación» (70). «Pensamiento de frontera» permite una nueva visión de la diversidad y la alteridad del mundo, una que no cae en las trampas de una retórica (esencialista) culturalista, sino más bien que resalta las irreductibles diferencias que no pueden ser apropiadas por la crítica monotópica de la modernidad –la crítica radical del logocentrismo occidental entendida como una categoría universal– y que no concibe la diferencia como antítesis en la búsqueda del revanchismo. «Pensamiento de frontera» es complementario a la deconstrucción –y a todos los discursos críticos de la modernidad–; entiende la descolonización como un tipo particular de deconstrucción pero se mueve hacia un proyecto fragmentado y plural en vez de reproducir los universales abstractos de la modernidad –incluida la democracia y los derechos–. «Pensamiento de frontera», finalmente, es un intento para moverse más allá del eurocentrismo mediante la revelación de la colonialidad del poder entramada en las geopolíticas del conocimiento –un paso necesario en aras de «deshacer la subalternización del conocimiento y buscar formas de pensamiento más allá de las categorías del pensamiento occidental» (326).

Esto es precisamente lo que el grueso de los teóricos europeos y euroamericanos parecen poco dispuestos a aceptar: que es imposible pensar sobre trascender o superar la modernidad sin acercarse a ella desde una perspectiva de la diferencia colonial. Tanto Mignolo como Dussel encuentran acá un límite estricto a la deconstrucción y a las críticas eurocéntricas del eurocentrismo —en suma, estas

críticas continúan siendo pensadas desde categorías eurocéntricas (del liberalismo, marxismo, postestructuralismo...), no desde el pensamiento de frontera posibilitado por la diferencia colonial... Dichas críticas a la modernidad son ciegas a la diferencia colonial (epistemológica y cultural) que deviene el foco de la modernidad/colonialidad.

La noción de Dussel de *trans-modernidad* indica la posibilidad tanto de un diálogo con la alteridad no-eurocéntrica como de una crítica que posibiliten plenamente «la negación de la negación», para la cual los otros subalternos han sido sujetos, y que no perciban el discurso crítico como intrínsecamente europeo. Integral a este esfuerzo está el rescatar los contradiscursos no hegemónicos y silenciados de la alteridad que es constitutiva a la modernidad misma. Este es el principio ético de la liberación del Otro negado, para el cual Dussel acuña el término de «trans-modernidad», definido como un proyecto de superación de la modernidad no simplemente por su negación sino por pensar sobre ella desde su «lado oculto», desde la perspectiva del otro excluido. «Trans-modernidad» es un proyecto de orientado-futuro que busca la liberación de toda la humanidad (1996: 14, Cap. 7), «un proyecto mundial de liberación ética en la cual la alteridad, que es parte y parcela de la modernidad, podría ser capaz de cumplirse» (2000: 473), «en la cual tanto la modernidad como su negada alteridad (las víctimas) se co-realizan a sí mismas en un proceso de fertilización mutua» (1993: 76).

En suma, «trans-modernidad» no puede ser pensada desde adentro de la modernidad, sino que requiere de la acción —y la solidaridad integradora— de los grupos subalternizados, los objetos de la constitutiva violencia de la modernidad inscrita, entre otros rasgos, en la falacia desarrollista. Antes que un proyecto racional de una ética discursiva, «trans-modernidad» deviene en la expresión de una ética de la liberación.

En este sentido son importantes las nociones de *pensamiento de frontera*, *epistemología de frontera* y *hermenéutica pluritópica* de Mignolo. Estas nociones apuntan a la necesidad de «una especie de pensamiento que se mueva a lo largo de la diversidad de los procesos históricos» (Mignolo, 2001: 9). No hay, con seguridad, tradiciones de pensamiento original a las cuales se pueda regresar. Antes que reproducir los universales abstractos occidentales, sin embargo, la alternativa es una suerte de pensamiento de frontera que «enfrente el colonialismo de la epistemología occidental (de la izquierda y de la derecha) desde la perspectiva de las fuerzas epistémicas que han sido convertidas en subalternas formas de conocimiento (tradicional, folclórico, religioso, emocional, etc.)» (2001: 11).

Resituando la metáfora de frontera elaborada por Anzaldúa en el dominio de la colonialidad, Mignolo esboza la posibilidad de «un pensamiento otro» desde la

interior exterioridad la frontera. Insertarse en el pensamiento de frontera es, entonces, moverse más allá de las categorías creadas e impuestas por la epistemología occidental (2001: 11). No es sólo una cuestión de cambiar los contenidos sino los términos mismos de la conversación. No es tampoco una cuestión de remplazar las epistemologías existentes, las cuales ciertamente continuarán existiendo y, en cuanto tales, permanecerán viables como espacios de –y para– la crítica. Al contrario, lo que Mignolo arguye «es el espacio para una epistemología que viene de la frontera y tiende hacia las transformaciones políticas y éticas» (2001: 11). Finalmente, mientras Mignolo reconoce la continuada importancia de la crítica monotópica de la modernidad por el discurso crítico occidental –crítica desde un único y unificado espacio—, él sugiere que esta tiene que ser puesta en diálogo con las críticas emergentes desde la diferencia colonial, las cuales constituyen el pensamiento de frontera. El resultado es una «hermenéutica pluritópica» –un término que parece adaptado del de «hermenéutica diatópica» de Pannikar—, una posibilidad del pensamiento desde diferentes espacios que finalmente rompe con el eurocentrismo como la única perspectiva epistemológica. Esta es la doble crítica de la modernidad desde la perspectiva de la colonialidad, desde el exterior del sistema mundo moderno colonial. Que sea claro, sin embargo, que el pensamiento de frontera implica «desplazamiento y partida» (2000: 308), tanto la crítica como la afirmación positiva de un alternativo ordenamiento de lo real.

En síntesis,

El pensamiento de frontera apunta hacia un tipo diferente de hegemonía, una múltiple. Como un proyecto universal, diversidad nos permite imaginar alternativas al universalismo (podríamos decir que la alternativa al universalismo en esta perspectiva no es particularismo sino multiplicidad). El “Occidente y el resto” en la frase de Huntington provee el modelo para superar. Como el “resto” deviene en los sitios donde el pensamiento de frontera emerge en su diversidad, donde la “mundialización” genera nuevas historias locales de recreación y readaptación de los designios globales Occidentales... y transformando las historias (europeas) locales desde donde tales designios emergieron... “Interdependencia” puede ser la palabra que sintetiza la ruptura con la idea de *totalidad* e introduce la idea de *redes* cuya articulación requerirá principios epistemológicos que he llamado en este libro “pensamiento de frontera” y “gnosis de frontera”, como una rearticulación de la diferencia colonial: “diversalidad como un proyecto universal”, lo cual significa que la gente y las comunidades tienen el derecho a ser diferentes precisamente porque “nosotros” somos todos iguales (2000: 310, 311).

«No hay duda [escribe Mignolo] que Quijano, Dussel y yo estamos reaccionando no sólo a la fuerza de un imaginario histórico, sino también la actualidad de ese imaginario hoy» (2000: 59). El corolario es la necesidad de edificar narrativas desde la perspectiva de la modernidad/colonialidad «dirigidas hacia la búsqueda de una lógica diferente» (2000: 22). Este proyecto se refiere a la rearticulación de los designios globales por y desde historias locales; con la articulación entre conocimiento subalterno y hegemónico desde la perspectiva de lo subalterno; y con el remapeo de la diferencia colonial hacia una cultura de alcance mundial — tal como en el proyecto zapatista que remapea el marxismo, el tercermundismo y el indigenismo, sin ser ninguno de ellos, en un excelente ejemplo de pensamiento de frontera. Mientras «no hay nada afuera de la totalidad... la totalidad es siempre proyectada desde una historia local dada», deviene posible pensar en «otras historias locales produciendo ya sea totalidades alternativas o una alternativa a la totalidad» (329). Estas alternativas no jugarían en el par «globalización/civilización» inherente a la modernidad/colonialidad, sino más bien se edificarían en la relación «mundialización¹⁵ /cultura», centrada en las historias locales en las cuales los de-

¹⁵ En castellano en el original (N. del T.).

signios globales coloniales son necesariamente transformados, transformando así también las historias locales que los crean. A diferencia de «globalización», «mundialización» resalta la multiplicidad de las historias locales que, en cuestionar los designios globales (e.g. globalización neoliberal), pretende formas de globalidad que emergen de las culturas que van en contra de la homogeneidad cultural fomentada por tales designios. La diversidad de la mundialización es contrastada acá con la homogeneidad de la globalización, tendiente hacia múltiples y diversos órdenes sociales.

En suma, la perspectiva de la modernidad/colonialidad provee un encuadre alternativo para los debates sobre la modernidad, la globalización y el desarrollo; no es sólo un cambio en la descripción de los eventos, es una transformación epistémica en la perspectiva. Al hablar de la diferencia colonial, este encuadre resalta la dimensión del poder que a menudo no aparece en las discusiones relativistas de la diferencia cultural. Los debates más recientes en interculturalidad, por ejemplo en el escenario político y cultural ecuatoriano, dependen de algunos de estos planteamientos (Walsh, 2003). En síntesis, el programa de investigación MC es un encuadre construido desde la periferia latinoamericana del sistema mundo moderno colonial, ayudando a explicar las dinámicas del eurocentrismo en la producción de la modernidad y los intentos de trascenderla. Si bien revela los lados oscuros de la modernidad, no lo hace desde una perspectiva intraepistémica, como los discursos críticos europeos, sino desde la perspectiva de los receptores de los supuestos beneficios del mundo moderno. La modernidad/colonialidad también muestra que la perspectiva de la modernidad es limitada y

agotada en su pretendida universalidad. Al resaltar la falacia desarrollista, finalmente, la modernidad/colonialidad no sólo orienta nuestra atención en el desarrollo como hecho absoluto, ofreciendo un contexto para interpretar los variados desafíos al desarrollo y la modernidad en tanto proyectos que son potencialmente complementarios y que se refuerzan mutuamente. Más allá de Latinoamérica, uno puede decir, con Mignolo (2000: 309), que este enfoque «es ciertamente una teoría *desde/ del Tercer Mundo, pero no sólo para el Tercer Mundo...* La teorización del Tercer Mundo es también *para* el Primer Mundo en el sentido que la teoría crítica es subsumida e incorporada en una nueva locación neocultural y epistemológica».¹⁶

¹⁶ En otro lugar introduje la noción de *alternativas a la modernidad* para referirme a la imaginación de un explícito proyecto político-cultural de transformación desde la perspectiva de la modernidad/colonialidad –más específicamente, una construcción alternativa del mundo desde la perspectiva de la diferencia colonial. La dimensión de alternativas a la modernidad contribuye a socavar la modernidad como logocentrismo, tal como algunos filósofos del final de la modernidad lo han hecho (e.g., Vattimo, 1991), aunque desde una posición diferente. Debemos ser claros sobre lo que este concepto no es: no apunta a un *real* pristino futuro donde el desarrollo o la modernidad ya no existen más; antes bien, el concepto busca intuir la posibilidad de *imaginar* una era donde el desarrollo y la modernidad cesen de ser los principios organizadores centrales de la vida social –un momento donde la vida social deja de ser tan permeada por los constructos de la economía, el individuo, la racionalidad, el orden y demás que han sido característicos de la modernidad eurocentrada. «Alternativas a la modernidad» es una reflexión por un deseo político, un deseo de la imaginación crítica utópica, no un enunciado sobre lo real, presente o futuro. Operando en las fracturas de la modernidad/colonialidad, este concepto da contenido al eslogan del Foro Social Mundial de Porto Alegre: «Otro mundo es posible». «Desarrollo alternativo», «modernidades alternativas» y «alternativas a la modernidad» están parcialmente en conflicto, pero son proyectos potencialmente complementarios. Uno debe llevar a crear las condiciones para los otros.

Finalmente, existen algunas consecuencias de este grupo de trabajo para los Estudios Latinoamericanos en los Estados Unidos, Europa y el resto del mundo. La perspectiva MC se distancia de asumir a «Latinoamérica» como un objeto de estudio –a diferencia de los «estudios latinoamericanos» de los Estados Unidos–, hacia un entendimiento de Latinoamérica como una locación geo-histórica con y en una distinta genealogía crítica del pensamiento. La modernidad/colonialidad sugiere que la globalización debe ser entendida desde una perspectiva geo-histórica y crítica latinoamericana. Con esto, el enfoque MC propone una alternativa a la genealogía de las ciencias sociales modernas que aún fundan los estudios latinoamericanos en los Estados Unidos. De esta manera, *Estudios Latinoamericanos* en América del Norte y Europa, y *Pensamiento Social Crítico* en Latinoamérica –el cual ofrece un anclaje epistemológico para el grupo del MC– emergen como dos paradigmas *complementarios pero distintos*.¹⁷ Esto también significa que, como una perspectiva epistemológica, el programa de

¹⁷ Esta perspectiva está en el corazón del Grupo de Trabajo de Estudios Andinos: Desarrollo, Modernidad y Colonialidad que Walter Mignolo y yo co-facilitamos al interior del Consorcio de Estudios Latinoamericanos de la UNC-Duke.

investigación MC no es asociado con una nacionalidad particular o locación geográfica. En otras palabras, para ocupar el *locus* de enunciación labrado por el proyecto MC, uno no necesita ser latinoamericano ni vivir en el continente. «Latinoamérica» en sí misma deviene una perspectiva que puede ser practicada en múltiples espacios, con tal de que se constituya desde elaboraciones contrahegemónicas que desafíen el supuesto mismo de Latinoamérica como objeto de estudio constituido, *previo a y afuera de* los discursos a menudo imperialistas que lo construyen.

II. Algunas tendencias, preguntas abiertas y tareas por adelantar

He presentado algunas de las principales líneas de cuestionamientos y conceptos de un colectivo al que me he referido como el programa de investigación MC. Además me he enfocado en las principales figuras intelectuales del grupo — básicamente, Enrique Dussel, Aníbal Quijano y Walter Dignolo. Mi propósito ha sido ofrecer una visión general del terreno compartido sobre el cual se ha constituido este grupo. Esta historia, por supuesto, deja de lado mucho de lo que es interesante del proyecto, incluyendo contribuciones valiosas de otros participantes, al igual que los aspectos más colectivos de la actual fase de indagación conjunta. Ciertamente existen desacuerdos y tensiones entre el grupo, lo cual hace febriles los intercambios y debates, pero una «etnografía» de esta «comunidad de argumentación» —como la denominaría el antropólogo brasileño Gustavo Lins Ribeiro— tendrá que esperar a otra oportunidad. Por ahora, una más breve caracterización del grupo bastará, seguida por un esquema de lo que creo son algunas preguntas abiertas, tendencias y tensiones prometedoras.

El grupo de modernidad/colonialidad

El programa de investigación MC puede ser tentativamente caracterizado de la siguiente manera (Nota: Esta caracterización es más un directo ejercicio de sociología del conocimiento que un análisis de la formación discursiva siendo mapeada por MC):

1. Este grupo es ampliamente interdisciplinario o, mejor, transdisciplinario. Aunque filosofía, economía política y teoría literaria han sido significativas, disciplinas como la historia, la sociología y la antropología son crecientemente importantes. Otros campos, tales como la teoría feminista y la ecología política empiezan a incursionar en el programa. Dicho grupo es transdisciplinario en cuanto que las preguntas disciplinarias son insertadas en un diálogo con aquellas de otros campos, algunas veces por el mismo autor, conduciendo a nuevas formas de preguntarse. Existe

un intento explícito hacia «in-disciplinar» las ciencias sociales (v. Walsh, Schiwiy y Castro-Gómez, 2002) y de edificar teorías sin disciplina (Castro-Gómez y Mendieta, 1998).

2. Aunque firmemente anclado en «Latinoamérica», no puede decirse que el grupo es de la Latinoamérica geográfica, sino más bien que está constituido por unos sitios en red, algunos de los cuales están más establecidos que otros por prácticas particulares (e.g. los sitios mencionados en Quito, Bogotá, Durham-Chapel Hill, Ciudad de México y, más recientemente, Berkeley). Esto se asocia a la sugerencia de que Latinoamérica debe ser entendida más como una «perspectiva» o un espacio epistemológico que como una región. Aunque puede decirse que este enfoque tiene sus raíces en la experiencia latinoamericana, encuentra sustancia globalmente; de ahí la apelación a muchas teorías críticas, especialmente aquellas que emergen desde similares locaciones epistémicas subalternas. Esto lo diferencia claramente de los anteriores «paradigmas latinoamericanos», tales como la teoría de la dependencia y la teología de la liberación –incluso aunque estos también tuvieran una dimensión transnacional.

3. El grupo puede ser considerado como una comunidad de argumentación que trabaja colectivamente en conceptos y estrategias. Al menos hasta cierto punto, se puede argumentar que practica el pensamiento de frontera crítico que propone. De ahí el énfasis en cuestiones de conocimiento. En otras palabras, existe una dimensión colectiva explícita para el trabajo conceptual que, aunque constituida en torno de una serie de conceptos formativos, es significativamente abierta. Este sentido de colectividad es reforzado por el sentimiento del potencial radical del proyecto —el hecho de lo que está en juego es «no sólo el cambio del contenido sino de los términos mismos de la conversación» (Mignolo). El objetivo es labrar nuevas formas de análisis, no contribuir a los ya establecidos sistemas de pensamiento (eurocéntrico), sin importar cuán críticos sean éstos. Esto puede relacionarse con lo que Boaventura de Sousa Santos (2003) ha denominado «epistemologías del sur» en sus análisis del Foro Social Mundial.

4. Los participantes del grupo tienden a compartir una posición política que parece ser consistente con su énfasis radical, incluso si su práctica continúa desplegándose –aunque no exclusivamente— en la academia (ver la discusión más abajo). En este plano, puede decirse que los tres sitios privilegiados y agentes de cambios del programa MC son: los agentes y movimientos subalternos –y, en esta dirección, la práctica política de los miembros de este grupo es vista como alineada con los actores subalternos—; los intelectuales-activistas en espacios mixtos, desde las ONG hasta el Estado; y las universidades en sí mismas, en cuanto que, llevadas a sus lógicas conclusiones, el encuadre MC está ligado a la transformación de las prácticas normativas y cánones académicos.

Preguntas abiertas, sitios de tensión

Para terminar, quisiera resaltar brevemente tres áreas de importancia que han permanecido largamente fuera del proyecto, pero las cuales son de gran relevancia para las experiencias mismas que el proyecto teoriza. La primera, y quizás la más apremiante, es la de género; la segunda es la de la naturaleza y el ambiente; y la tercera es la de la necesidad de construir nuevos imaginarios económicos capaces de apuntalar luchas concretas contra el neoliberalismo y los designios para las economías alternativas. Si se puede decir que los esfuerzos del grupo se han mantenido principalmente académicos—o académicos-intelectuales— y, por tanto, ampliamente en el plano del discurso abstracto, estas dimensiones serían como agregar «carne y sangre», por así decirlo, en él—la carne y sangre de los cuerpos de las mujeres, de la naturaleza, de las economías basadas-en-lugar, por ejemplo— y contribuir a evitar los riesgos del logocentrismo. Esto también sería de consecuencia para las estrategias de la diseminación de este trabajo en arenas políticas particulares.¹⁸ En otras palabras, un enganchamiento con el feminismo

¹⁸ Estoy en deuda con Juliana Flórez (Departamento de Psicología Social de la Universidad Autónoma de Barcelona; Escolar Visitante en Chapel Hill para la primavera de 2003) por este punto y por los comentarios elaborados más adelante sobre las contribuciones desde la sociología del conocimiento y la teoría feminista en psicología social, particularmente en el trabajo de Margot Pujal. Algunas de las ideas provienen también de discusiones en reuniones con algunos miembros del grupo en Chapel Hill y Duke en febrero del 2000, particularmente facilitadas por la presentación de Freya Schiwy y la discusión sobre teología de la liberación, y las discusiones en el Congreso de LASA (Dallas, marzo del 2003).

y el ambientalismo sería fructífero en términos del pensamiento del lado no discursivo de la acción social (Flórez, 2003). Esto sería igualmente importante para teorizar futuras nociones que son centrales al grupo y a la teoría feminista, tales como epistemología, poder, identidad, subjetividad, agencia y vida cotidiana.

Un área final de trabajo potencial serían las etnografías de la modernidad/colonialidad. Concebidas dentro del encuadre presentado acá, estas etnografías evitarían las trampas epistemológicas de los estudios de la modernidad revisados en la primera parte de este artículo. Ellas también serían útiles para averiguar instancias de la diferencia colonial y del pensamiento de frontera

desde el terreno, por así decirlo, por ejemplo enganchándose con las diferencias de género, ecológicas o económicas como se explican más adelante. Esto es, sin embargo, un asunto epistemológico y metodológico, y como tal acá no será elaborado más allá.

*En-generamiento*¹⁹ *modernidad/colonialidad*

Es claro que hasta ahora el tratamiento del género por el grupo de MC ha sido inadecuado en el mejor de los casos. Dussel estuvo entre los pocos pensadores latino-latinoamericanos masculinos que tempranamente discutió con detenimiento el asunto de la mujer como una de las categorías importantes de los otros excluidos. Mignolo ha prestado atención a algunos de los trabajos de las feministas chicanas, particularmente a la noción de frontera. Estos esfuerzos, sin embargo, difícilmente han retomado el potencial de las contribuciones de la teoría feminista para el encuadre

¹⁹ «Engendering» y «engender» son dos categorías frecuentemente utilizadas en el inglés. «En-generamiento» y «en-generar» son las propuestas de su traducción al castellano para el presente artículo. Tanto el autor como el traductor somos conscientes de que son neologismos que suenan extraños, pero que esperamos sean útiles para dar cuenta de estos conceptos cruciales en la línea argumentativa de este artículo. (N. del T.)

MC. La teóloga y teórica feminista finlandesa Elina Vuola ha sido pionera en la identificación de este silencio, particularmente en conexión con el trabajo de Dussel sobre la teología de la liberación y otros encuadres de la liberación (Vuola, 2000, 2002a, 2003). Vuola (2002) encuentra esperanza en el movimiento de Dussel de defender el objeto de la liberación como el «Otro» —movimiento hacia el pobre, yendo más allá de la clase—, pero ella considera menos estimulante la incapacidad de los teólogos de identificar las posiciones de raza y género en sus teorizaciones y para responder a los desafíos que emergen cuando los objetos devienen en sujetos por sí mismos. El Otro, para decirlo de forma diferente, es subsumido en un nuevo tipo de totalidad, una masculino-centrada, denegando así la existencia de la mujer en su alteridad y diferencia.

En un texto más reciente, elaborado desde las teorías postcolonial y feminista, Vuola (2003) renueva su llamado para considerar seriamente la heterogeneidad y multiplicidad del sujeto de la liberación —teología y filosofía—, esto es, «el pobre» —y, uno podría añadir, el subalterno, en el proyecto MC. En otras palabras, ella está llamando la atención hacia una política de la representación del pobre y el subalterno que reconozca plenamente su multiplicidad. En el caso de la mujer, esto significa enfrentar temas que han estado ausentes de la discusión, tales como la violencia en contra de la mujer, los derechos reproductivos y la sexualidad, dando completa visibilidad a la agencia de la mujer. En otros términos, el sujeto de la diferencia colonial no es un sujeto indiferenciado género-neutral —o diferenciado solo en términos de raza y clase—. Existen diferencias en la forma en la cual los grupos subalternos son objetos de poder y sujetos de agencia. Para reconocer esto, deben cambiar —parafraseando a Mignolo— no sólo los contenidos sino también los términos de la conversación. Que las mujeres sean otro en relación con los hombres —y ciertamente tratadas como tales por las

falocéntricas ciencias sociales y humanas— debe tener consecuencias para una perspectiva centrada precisamente en la exterioridad y diferencia. Lo que Vuola indica es el hecho de que mientras el discurso del grupo MC —aún mayoritariamente masculino— es iluminador y radical de múltiples formas, y como tal considerado seriamente por las feministas, *en gran parte excluye las preocupaciones teóricas y políticas de la mujer y las mujeres*. Acá parece existir un conflicto entre el discurso y la práctica en tanto a las mujeres concierne. Finalmente, la deconstrucción feminista de los fundamentalismos religiosos, algo que no es ampliamente conocido tanto en la ciencia social feminista como en el proyecto MC, es también relevante para el en-generamiento del proyecto MC. En tanto un movimiento político amplio, el/los feminismo/s transnacional/es ha/n desarrollado nuevos enfoques en la formulación de criterios inter-culturales para los derechos humanos, especialmente los derechos de la mujer, y para analizar las demandas de verdad sobre las cuales se han basado (Vuola, 2002b). Nuevos trabajos en feminismo transnacional abordan asuntos de raza, género y cultura en formas que resuenan con las preocupaciones del proyecto MC (v. p. ej., Shohat, 1998; Bhavani *et al*, 2003).

Realmente existen muchos puntos de convergencia actual o potencial entre el feminismo y la teoría del MC —esta discusión no es de ninguna manera exhaustiva, sino que intenta evidenciar algunos posibles puntos de conexión—. Primero, ambos comparten la sospecha radical por el discurso universalista. En este plano, lo que se necesita entender es que el discurso moderno es también un discurso masculinista, como las filósofas y teóricas feministas han demostrado desde fines de los ochenta (v. p. ej., la colección ampliamente conocida de Nicholson, 1990). Existe una convergencia también en el plano del carácter situado de todo conocimiento; aun en las versiones de la teoría feminista (por ejemplo en el famoso artículo de Haraway de 1988), el conocimiento situado considera el carácter necesariamente parcial de todas las perspectivas —la MC incluida. En otras palabras, la posición del sujeto crítico de la modernidad/colonialidad no escapa al género de dicho sujeto. Al rechazar localizarse el/ella mismo/a dentro del feminismo, el escolar está también perdiendo la oportunidad de engancharse en un pensamiento otro, en otra subjetividad o subjetividad de otra manera. Para parafrasear a Ranijit Guha, al reducir la agencia de la mujer a otra historia con otro sujeto (masculino), el escolar sería cómplice de la prosa de la contra-insurgencia. Como lo plantea Vuola, hablando de las nociones de Walter Mignolo de hermenéutica pluritópica y pluriversalidad como metas para ser abrazadas, «es muy fácil ver cómo este proyecto ha estado presente en la teología de la liberación desde su comienzo... sin embargo, es menos claro cómo los teólogos de la liberación han sido capaces de conceptualizar y diferenciar eso *desde donde*... Uno debería siempre estar presto a observar sus propios demandas de verdad y posiciones con los ojos críticos de

otros» (2003: 7). Más allá de la teología de la liberación, ¿qué traería al programa de investigación MC «optar por la mujer»? Por supuesto, debería clarificarse que hablar sobre la mujer es sólo parte de la historia. Una perspectiva de género demanda situar este diálogo en contextos de poder, particularmente las relaciones de poder entre mujeres y hombres, incluidas aquellas relaciones de poder en la academia. Dada la relacionalidad del género, ha sido reconocido que el sujeto de la diferencia colonial no es autónomo sino relacional. Esto concierne tanto a la mujer como al hombre.

Acá está en juego la posibilidad de profundizar el proyecto del MC referido a la epistemología a través de un enganchamiento con el sofisticado y políticamente orientado debate con la epistemología y posicionalidad feminista (e.g., Alcoff, 1988, 1991). La noción de posicionalidad de la mujer sugiere que la mujer utiliza sus posiciones de sujeto para la construcción de significado en formas que no pueden ser totalmente comprobadas desde otra perspectiva. El énfasis en epistemología y posicionalidad está, por supuesto, ligado a la reflexión de la inequidad de género —un aspecto que, nuevamente, es totalmente consistente con la teoría MC. La etnografía feminista ha asumido estos desafíos en una dirección interesante al articular el análisis del des/empoderamiento de la mujer con tácticas de voz, escritura y representación (v. p. ej., Behar y Gordon, 1995). Además, más allá de los más establecidos modos de escritura académica —¿los cuales están necesariamente intrincados con prácticas logocéntricas?—, ¿puede uno escribir diferentemente sobre los sujetos cuyas perspectivas no-eurocéntricas uno espera contribuir a desvelar? ¿Y cómo ponemos nuestros escritos en circulación en esos espacios donde la diferencia colonial está siendo re-trabajada cotidianamente a través prácticas sociales? Así, la etnografía feminista ha tomado pistas del post-estructuralismo y también de los escritos por mujeres de color en los Estados Unidos y otros lugares, particularmente el trabajo de Gloria Anzaldúa y Cherrie Moraga. *This Bridge We Call Home*, el reciente volumen en esta tradición (Anzaldúa y Keating, 2003), plantea nuevos retos a la teoría feminista al igual que a la MC. Desplazándose desde la victimización hacia la agencia, y reconociendo la condición persistente de la vida *entremundos*²⁰ —de ahí la necesidad de la edificación del puente que es también una edificación del hogar y la comunidad—, las *nepantleras*²¹ en este volumen son pensadoras de frontera que establecen conexiones

²⁰ En castellano en el original (N. del T.)

²¹ Referencia a las mujeres que publican en la revista *Nepantla* (N. del T.)

para el cambio social, haciéndolas un acto de voluntad y uno de amor, así como «una promesa para estar presentes con el dolor de otros sin perderse ellas mismas en él» (Anzaldúa, 2003:4). Sus «tecnologías del paso de fronteras» son tecnologías para reconocer el poder e ir más allá, para cambiar a otros modos de conciencia y ser, para una nueva hermenéutica del amor (Sandoval, 2003).

Estrategias de conocimiento, escritura y representación que son nuevamente centrales a este proyecto internacional feminista ahora enfocado en la agencia,²² conexión y re/construcción de los mundos sociales, culturales y naturales.

Además de los asuntos del poder y la epistemología, las preocupaciones de la

²² Agradezco a Nelson Maldonado por llamar nuestra atención sobre este importante libro hablando entusiastamente sobre él en una de nuestras recientes reuniones en Chapel Hill y Duke.

teoría feminista por la subjetividad e identidad son áreas cruciales de compromiso. Ninguna teoría contemporánea ha radicalizado estos conceptos tanto como la teoría *queer*. Esta teoría ha mostrado elocuentemente que los elementos constitutivos del género y de las identidades

sexuales nunca son monolíticos, sino más bien el resultado de entramados, superposiciones, disonancias, aberturas y posibilidades. «*Queer*» nomina la confrontación radical de la norma —y acá estoy sugiriendo la norma del heterosexismo, patriarcal, moderno y colonial. Podría decirse que «*queer*» indica la identidad sin esencia por excelencia y deviene así en un sitio tanto para los análisis históricos como para las imaginaciones futuras. Aunque no siempre y necesariamente en una posición de exterioridad subversiva, el sujeto *queer* evidencia que las fronteras —en este caso la norma heterosexual— pueden ser redibujadas de tal manera que puede ser posible imaginar identidades y conocimientos otros (e.g., Halperin, 1995). La des-esencialización de la identidad significa asumir seriamente todas las identidades. Las identidades feministas, como algunos teóricos enfatizan, son también construidas a través del placer y el deseo, y acá subyace otra posibilidad para una crítica del «Hombre el Moderno», para usar la feliz —y devastadora— expresión de Donna Haraway —el Hombre que se construye a sí mismo como objeto y sujeto de todo conocimiento. No existe un sujeto autónomo de conocimiento; todo conocimiento tiene una dimensión relacional y una materialidad. ¿Quién es el sujeto del conocimiento y cómo es posibilitado en su cotidianidad? ¿Quién puede ser un «pensador crítico de frontera» y cómo? ¿Quién puede permitirse estar en una posición de frontera y en una posición de resistencia, y cuál es la economía sexual y política que autoriza este privilegio? Finalmente, ¿el investigador es también un sujeto de deseo y esto necesita también ser reconocido? (Flórez, 2003).²³

Para hablar sobre Latinoamérica: el hecho mismo de que el sexismo continúa

²³ Estos asuntos también emergieron en conversaciones con Juliana Flórez sobre el trabajo de la teoría feminista en la psicología social (Chapel Hill, abril del 2003).

siendo uno de los problemas más penetrantes y aparentemente intratables de las sociedades latinoamericanas sería razón suficiente para comprometerse con el feminismo. Las feministas latinoamericanas han indicado el hecho de

que las mujeres son también el Otro de la modernidad. Más allá de las discusiones

sobre la división del trabajo y de epistemología, esto ha tenido consecuencias visibles para el análisis de los procesos claves de la colonialidad, incluidas la construcción de la nación, la raza y las formaciones eurocéntrico-patriarcales (v. p. ej., Rojas, 2001). Cabe terminar esta sección con una mención breve al discurso de la comandante Ester, pronunciado en el Congreso en la Ciudad de México al final de *La Marcha del Color de la Tierra* en marzo del 2001. Era esperado que el subcomandante Marcos hablara; sin embargo, quien habló fue una mujer india, la comandante Ester. Después de los titubeos y dificultades iniciales en incorporar las voces y demandas de las mujeres porque eran aún construidas como suplementos (Belaustiguigoitia, 1998), parece que el movimiento zapatista ha reconocido finalmente el lugar central de las mujeres indígenas tanto en la sociedad como en la lucha.

Unos pocos días antes, en Juchitán, la comandante Ester se había referido a la triple discriminación afrontada por la mujer india —como india, como mujer y como pobre—. Desplegando una crítica doble en su discurso en Ciudad de México, la comandante Ester discutió las *Leyes Revolucionarias de la Mujer*, orientadas a eliminar todas las prácticas discriminatorias desde adentro y desde afuera. Ella habló ampliamente sobre las formas de discriminación de la mujer en la vida diaria presentes tanto en las comunidades como en la nación, así como de las prácticas culturales indígenas que requieren ser preservadas. En este sentido, «la marcha ha hecho visible lo invisible, y representable lo irrepresentable: una mujer indígena hablando y demandando “ante la ley”... ¿es posible para la ley oírles? ¿En qué lenguaje, a través de cuál discurso, han clarificado lo que quieren: ser indias, mujeres y mexicanas?» (Belausteguigoitia, 2002: 52). Hay nuevamente claras implicaciones de este llamado para el programa de investigación de la modernidad/colonialidad. La pregunta crucial es: ¿pueden las mujeres subalternas hablar a través de la teorización MC? Si no, ¿cuál es el costo de este silencio? ¿Qué tipos de traducciones y mediaciones hay en juego?

Algunas de las preguntas formuladas podrán fácilmente emerger desde el encuadre MC. En este sentido, sería importante para las feministas pensar sobre las contribuciones que el proyecto MC podría hacer a la teorización del género y la diferencia. Es verdad que después de las críticas realizadas por las mujeres de color y del Tercer Mundo en los ochenta, los supuestos feminismos universales han sido más conscientes de las dimensiones raciales y culturales de las dinámicas de género; sin embargo, variedades del eurocentrismo continúan siendo predominantes en un número de posiciones feministas. El lenguaje de la «diferencia colonial» introduce nuevamente este punto complicando, por ejemplo, los supuestos sobre el género que son aún formados por nociones eurocéntricas de liberación e igualdad; eso ayudará a explicar las coaliciones subalternas que no ne-

cesariamente abrazan las demandas de género o siguen una lógica de solidaridad entre las mujeres —sobre las solidaridades de etnicidad y clase—. Más aún, uno puede decir que la MC contribuye a establecer conversaciones entre clase, género y raza/etnicidad en Latinoamérica que pueden ser de gran interés para las feministas que no hablan desde esta posición. Tal promesa está siendo ya mostrada por los pocos trabajos dentro del grupo MC que están siendo concebidos desde dicha perspectiva —particularmente el trabajo de Freya Schiwy sobre raza y género en Bolivia— y por la interpelación de algunas feministas tales como las revisadas acá.

Naturaleza y diferencia colonial

Como el feminismo, la ecología y el ambientalismo presentan similares desafíos y posibilidades al proyecto MC. La ecología y el ambientalismo implican diferentes formas de pensar —necesariamente relacionales, situadas e históricas—; formas de leer la modernidad; una aguda preocupación por la epistemología—articularmente una crítica de la ciencia reduccionista y el discurso logocentrista—; y una articulación de la cuestión de la diferencia —diferencia ecológica y cultural— que puede ser fácilmente ligada a la colonialidad y viceversa. Todos estos son puntos potenciales de convergencia con el proyecto MC, y algunos miembros del grupo han empezado a explorar estas cuestiones (p. ej., Coronil, 1997; Escobar, 1999; Lander, 2002). Orientaciones ambientalistas hacia los movimientos sociales también pueden ser vistas como un aspecto compartido con el proyecto MC. No obstante, falta mucho aún por hacer.

Realmente existe un continuado esfuerzo por desarrollar un encuadre latinoamericano de ecología política que similarmente tienda al desarrollo de una única perspectiva geopolítica sobre la cuestión de la naturaleza; los sumarios comentarios que siguen son deliberadamente escritos desde este ventajoso punto.²⁴

²⁴ Me estoy refiriendo a la labor colectiva del Grupo de Trabajo de Ecología Política establecido por CLACSO, coordinado por Héctor Alimonda. De particular interés acá es el *Manifiesto. Por una Ética de la Sustentabilidad* (PNUMA, 2002), en www.rolac.unep.mx, y el reciente borrador para la discusión por Enrique Leff (2003). Debería mencionarse que dicha importante iniciativa está aún por ser «generamiento».

Para iniciar, la ecología política subraya el carácter civilizatorio de la crisis ambiental actual. Esta crisis es, para decirlo sin rodeos, una crisis de modernidad en cuanto que la modernidad ha fracasado en posibilitar mundos sustentables. Es también una *crisis de pensamiento*, en tanto que el pensamiento logocentrista alimenta las prácticas ecológicamente destructivas de la modernidad (Leff, 2000; Boff, 2002) —como algunas feministas arguyen convincentemente, la dominación de la mujer y la naturaleza se encuentran en la base del proyecto moderno patriarcal llevado a cabo por el pensamiento falocéntrico—. Es difícil para quienes no están acostumbrados a pensar en términos ecológicos entender que la actual

crisis ambiental no es sólo una crisis generalizada, sino tal vez la crisis central y el límite para el capital hoy. Más fácilmente aceptada es la idea de que la modernidad está estructurada sobre la separación entre naturaleza y cultura, incluso si es más raramente reconocido que esta separación podría ser tan igualmente formativa de la modernidad que el binario civilizado/otro (nosotros/ellos). La naturaleza aparece así al otro lado de la diferencia colonial, con ciertas naturalezas —naturalezas coloniales/tercermundistas, cuerpos de las mujeres, cuerpos oscuros—, localizadas en la exterioridad de la Totalidad del mundo eurocéntrico masculino. La crisis ambiental, entonces, indica los límites de la moderna racionalidad instrumental; refleja el fracaso de la modernidad en articular biología e historia manteniendo la capitalización de la naturaleza y el trabajo.

Lo que siguió fue un régimen de naturaleza capitalista que subalterniza todas las otras articulaciones de biología e historia, de naturaleza y sociedad, particularmente aquellas que representan —a través de sus modelos y prácticas locales de la naturaleza— una continuidad culturalmente-establecida —opuesta a una separación— entre los mundos naturales, humanos y sobrenaturales. Estos modelos locales de lo natural son la base de las luchas ambientales de hoy. Así, estas luchas necesitan ser entendidas como *luchas por la defensa de la diferencia cultural, ecológica y económica* (Leff, 2000; Escobar, 1999). Los movimientos sociales etno-ecológicos son claros al respecto. Acá subyace otro tipo de pensamiento crítico de frontera que necesita ser considerado.

De una forma más prospectiva, el esfuerzo latinoamericano de la ecología política intenta construir una ética y cultura de la sustentabilidad; esto incluye repensar la producción hacia una nueva racionalidad ambiental y un diálogo entre otras formas de conocimiento hacia la construcción de novedosas racionalidades ambientales. Esta perspectiva ética de la ecología sobre la naturaleza, la vida y el planeta incluye un cuestionamiento a la modernidad y al desarrollo, más aún una irrefutable crítica a la falacia desarrollista. Al privilegiar los conocimientos subalternos de lo natural, esta ecología política articula en una forma única las cuestiones de diversidad, diferencia e interculturalidad —con la naturaleza, por supuesto, ocupando un papel de actor y agente. Acá está en juego una política cultural de la diferencia que va más allá de la deconstrucción del antro-po-logocentrismo; su meta es la re-apropiación cultural de la naturaleza mediante estrategias políticas tales como aquellas de los movimientos sociales. De acuerdo con este grupo, hay un pensamiento ambiental latinoamericano emergente construido sobre las luchas y conocimientos indígenas, campesinos, étnicos y otros grupos subalternos para imaginar otras formas de ser con una multiplicidad de seres vivos y no-vivos, humanos y no humanos. Respetando la especificidad de culturas basadas-en-lugar y de las gentes, su propósito es articular un pensamiento sobre la reconstrucción de mundos locales y regionales en formas más sustentables.

Repensando la economía, en lo concreto

El proceso combinado de modernidad y colonialidad puede ser comprendido como un proyecto para la conversión radical de las ecologías humanas y biofísicas en el mundo. Uno puede hablar sobre un proyecto sistemático de reconversión cultural, ecológica y económica en torno a líneas eurocéntricas. Contrariamente, uno puede considerar la necesidad de constituir proyectos de transformación mundial con base en *prácticas de diferencia cultural, ecológica y económica* —tendientes a mundos y conocimientos de otro modo. Esto ayudaría a darle carnadura a la diferencia colonial y a la colonialidad global. Mientras estos procesos han sido avanzados al mismo tiempo, parece haber una necesidad apremiante de generar nuevos imaginarios económicos; imaginarios que permitan una efectiva y práctica resistencia contra el aparentemente todopoderoso imaginario del santificado mercado por la globalización neoliberal —la edad del mercado total de Hinkelamert—. Etnográficamente, podemos seguir los pasos de los antropólogos ecológicos documentando prácticas de diferencia ecológica, lo cual, asociado con las estrategias político-intelectuales de los movimientos sociales, puede alimentar proyectos concretos de alternativos designios eco-culturales y de construcción de mundo. Teóricamente, estamos mal equipados para esta tarea. Parte de la respuesta subyace en el hecho de que los análisis de la economía política han invisibilizado prácticas de diferencia económica, dadas las tendencias totalizantes y capitalogocentristas de sus discursos; estos análisis, en suma, han tendido a reducir todas las formas económicas a los términos de lo Mismo, esto es, el capital en sí mismo (Gibson-Graham, 1996).

Que la ecología y el cuerpo están ineluctablemente anclados al lugar —aunque no limitados-al-lugar— parece fácil de aceptar. Menos claro es que el pensamiento sobre la diferencia económica y los imaginarios económicos alternativos debería

²⁵ «*Emplace*» y «*emplacement*» constituyen dos importantes categorías, para cuya traducción se propone las de «lugarizar» y las de «lugarización». Sabemos que son neologismos y que, en cuanto tales, son problemáticos —y no sólo para los puristas—, pero se ha preferido asumir dicho costo en aras de la precisión argumentativa (N. del T.).

también tener una dimensión basada-en-lugar. Veamos por qué, en una forma que nos permita introducir una dimensión basada-en-lugar de la colonialidad del poder y la diferencia colonial. El lugar, después de todo, es el sitio de los subalternos por excelencia, la dimensión excluida de las preocupaciones modernas con el espacio, universalidad, movimiento y demás. Tendría mucho sentido «lugarizar»²⁵ el proyecto MC más que en una forma metafórica. Este punto es traído a casa por un proyecto en Mujeres y las Políticas del Lugar en el que confluyen ecología y la economía.²⁶ Al escribir sobre este proyecto,

Julie Graham y Katherine Gibson introducen la noción de diferencia económica y la idea de lugarización, edificadas en el descentrado y desorganizado —pero

globalmente lugarizado— imaginario político de la segunda generación feminista, en los siguientes términos:

Mujeres y la Política del Lugar edifica sobre el suelo [de la política feminista], extendiendo la idea de una política de ubicuidad por el énfasis de su sustrato ontológico: una vasta serie de “lugares” desarticulados – residencias, comunidades sociales, ecosistemas, lugares de trabajo, organizaciones, cuerpos, arenas públicas, espacios urbanos, diásporas, regiones, ocupaciones— relacionados analógicamente antes que orgánicamente y conectados a través de redes de significación. Si las *mujeres* están en todas partes, una *mujer* está en algún lugar, y estos algunos lugares son en los que el proyecto está interesado: lugares que han sido creados, reforzados, defendidos, ampliados, transformados por las mujeres. Es cómo a través de la categoría de identidad, mujer, sería abordada mediante contextualización o lugarización, que la cuestión feminista ha devenido “¿cuál sería una política de lugarización?”. No una política de la categoría, o de la identidad *per se*, sino una política de la producción de sujetos y lugares. Una política del ser en proceso articulada al lugar (Gibson-Graham, 2003).

Desde una perspectiva MC, puede decirse que «lugar» aquí sirve como una perspectiva epistémica que puede ser ocupada por muchos sujetos. El proyecto «Mujer y las Políticas del Lugar» busca, en efecto, afirmar la lógica de la diferencia y la posibilidad en contra de las tendencias homogenizantes de la globalización y la economía política; busca visibilizar el terreno de las diferencias culturales, ecológicas y económicas. En este sentido, existe aquí una cierta convergencia entre los proyectos del feminismo, la ecología y las economías alternativas y esta convergencia es articulada en torno de las políticas de lugar. No estoy arguyendo que este es el único espacio de convergencia para los proyectos de futuros feministas, económicos y ecológicos. Mi argumento es por un diálogo entre el proyecto MC y otros proyectos como los que han sido revisados en esta sección. La noción de prácticas basadas-en-lugar –aunque, nuevamente, no limitadas-al-lugar— de identidad, naturaleza y economía nos permiten ir más allá de una visión de lugares subalternos como simplemente subsumidos en una lógica global o como un sitio en la red global, incapaz de fundamentar ninguna resistencia significativa, dejando únicamente una alternativa. En el plano de la economía, uno puede entender que los lugares no son nunca totalmente capitalistas, sino que son habitados por la diferencia económica, con el potencial de devenir en algo otro, una economía otra. Esto es repensar la diferencia desde la perspectiva de la economía y la economía desde la perspectiva de la diferencia. Para lugarizar el proyecto MC, uno debería entonces ser capaz de ligar la colonialidad global a proyectos que

tienen potencial para lo concreto, transformaciones reales. Esto puede tomar al lugar en conjunción con los movimientos sociales. Dicha reevaluación de las políticas locales debería ser una de las más importantes contribuciones que podemos hacer al presente, en un momento cuando nadie parece dar ningún crédito a las acciones locales.

Conclusión

En su mirada retrospectiva a los discursos críticos de la identidad en la filosofía y las ciencias sociales latinoamericanas desde el fin del siglo XIX hasta el presente, *Crítica de la Razón Latinoamericana*, Santiago Castro-Gómez (1996) concluye que tales discursos de la identidad —desde Alberdi a Martí y Rodó y hasta Zea y Roig— han sido cómplices con una modernista lógica de la alterización y han contribuido entonces a las propuestas contra-modernistas en el mejor de los casos. En otras palabras, el grueso de los abordajes de la identidad en los discursos libertarios en filosofía y otros campos han descansado en el postulado de una alteridad fundacional y un sujeto trascendental que constituiría una alternativa radical en relación con un igualmente homogenizado Otro moderno/europeo/norteamericano. Cualquiera sea la apelación a identidades indígenas, mestizas, católicas, primordialistas, antiimperialistas o vitalistas —en contraste a la identidad blanca, protestante, instrumental, desencantada, individualista, patriarcal, etc., euro/americana—, estas estrategias de alterización, en el análisis arqueológico de Castro-Gómez, están condenadas al fracaso. Reconocer el carácter parcial, histórico y heterogéneo de todas las identidades es comenzar a corregir este error y comenzar un viaje hacia visiones de la identidad que emergen desde una episteme posilustrada²⁷ o una episteme de la post Ilustración. A la contramodernista lógica de la alterización, Castro-Gómez opone una lógica de la producción histórica de la diferencia.

Queda por verse si el proyecto MC evitará la lógica modernista de la alterización agudamente analizada por Castro-Gómez. Concebida como una descolonización epistemológica, este proyecto podría parecer ciertamente ir más allá de las políticas de la representación basadas en identificar un espacio de enunciación exclusivo «de uno mismo» que es ciego a su propia constructividad; lo cual también evitaría las alegaciones comprensivas de inclusión dentro de un único paraguas —todos los «latinoamericanos»—, y podría resistir la idea de que aquello incluido estaría totalmente fuera de la totalidad colonialista. Tales sueños están en proceso de ser abandonados. La noción de pensamiento de frontera —o de «posicionamiento crítico de frontera» como Catherine Walsh (2003) lo ha denominado recientemente—

²⁷ En castellano en el original (N. del T.).

parece proveer en sí misma alguna seguridad contra la más vieja lógica. Como hemos visto, el enganchamiento con el género, el ambiente y la economía podría permitir futuras garantías de que las importantes contribuciones de este grupo no caigan en las trampas descritas por Castro-Gómez. Nunca más un «absoluto otro» en relación con la modernidad y nunca más condenados a la soledad perpetua de la cual Octavio Paz y García Márquez estuvieron tan enamorados. La Latinoamérica que emerge del proyecto tan esquemáticamente revisado aquí podría, sin embargo, continuar llevando a cabo una política de la diferencia, precisamente porque ha devenido nuevamente consciente de la diferencia constitutiva que la habita y que la historia ha producido. Quizás sea incluso el caso de que es posible una/s Latinoamérica/s otra/s.

Bibliografía

- Alcoff, Linda. 1991. «The Problem of Speaking for Others». En *Critical Inquiry*. 20: 5-32.
- _____. 1988. «Cultural Feminism versus Poststructuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory». En *Signs*. 13: 405-36.
- Alcoff, Linda y Eduardo Mendieta (eds.). 2000. *Thinking from the Underside of History. Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*. Rowman and Littlefield. Lanham.
- Anzaldúa, Gloria y Analouise Keating (eds.). 2003. *This Bridge We Call Home. Radical Visions for Social Transformation*. Routledge. New York.
- Anzaldúa, Gloria. 2003. «Preface. (Un)natural bridges, (Un)safe spaces». En G. Anzaldúa y A. Keating (eds.). *This Bridge We Call Home. Radical Visions for Social Transformation*. Pp. 1-5. Routledge. New York.
- Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at Large*. University of Minnesota Press. Minneapolis.
- Arce, Alberto y Norman Long. 2000. *Anthropology, Development, and Modernities*. Routledge. London.
- Behar, Ruth y Deborah Gordon (eds.). 1995. *Women Writing Culture*. University of California Press. Berkeley.
- Belausteguigoitia, Marisa. 2002. «The Color of the Earth: Indigenous Women 'Before the Law'». En *Development*. 45(1): 47-53.
- _____. 1998. «Visualizing Places: 'She Looks, therefore... Who Is?'». En *Development*. 41(2): 44-52.

- Beverly, John y José Oviedo (eds.). 1993. *The Postmodernism Debate in Latin America*. Duke University Press. Durham.
- Bhavani, Kum-Kum, John Foran y Priya Kurian (eds.). 2003. *Feminist Futures: Re-Imagining Women, Culture and Development*. Zed Books. London.
- Boff, Leonardo. 2002. *El cuidado esencial*. Editorial Trotta. Madrid.
- Castro-Gómez, Santiago. 1996. *Crítica de la razón latinoamericana*. Puvill Libros. Barcelona.
- Castro-Gómez, Santiago (ed.). 2002. *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Universidad Javeriana. Bogotá.
- Castro-Gómez, Santiago y Eduardo Mendieta (eds.). 1998. *Teorías sin disciplina, latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. Miguel Ángel Porrúa/ University of San Francisco. México, D.F.
- Coronil, Fernando. 1997. *The Magical State: Nature, Money and Modernity in Venezuela*. University of Chicago Press. Chicago.
- Coronil, Fernando. 1996. «Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories». En *Cultural Anthropology*. 11(1): 52-87.
- Dussel, Enrique. 2000. «Europe, Modernity, and Eurocentrism». En *Nepantla*. 1(3): 465-478.
- _____. 1996. *The Underside of Modernity*. Humanities Press. Atlantic Highlands, NJ.
- _____. 1993. «Eurocentrism and Modernity». En J. Beverly y J. Oviedo (eds.). *The Postmodernism Debate in Latin America*. Pp. 65-76. Duke University Press. Durham.
- _____. 1992. *1492. El encubrimiento del Otro*. Antropos. Bogotá.
- _____. 1983 [1975]. *Introducción a la Filosofía de la Liberación*. Editorial Nueva América. Bogotá.
- _____. 1976. *Filosofía de la Liberación*. Editorial Edicol. México.
- Englund, Harri y James Leach. 2000. «Ethnography and the Meta-Narratives of Modernity». En *Current Anthropology*. 41(2): 225-248.
- Escobar, Arturo. 1999. «After Nature: Steps to an Anti-essentialist Political Ecology». En *Current Anthropology*. 40(1):1-30.

- Flórez, Juliana. 2003. «Notas sobre teoría feminista y modernidad/colonialidad». Documento de trabajo sin publicar. University of North Carolina. Chapel Hill. Abril.
- Foucault, Michel. 1979. *Discipline and Punish*. Vintage Books. New York.
- _____. 1973. *The Order of Things*. Vintage Books. New York.
- Gaonkar, Dilip P. (ed.). 2001. *Alternative Modernities*. Duke University Press. Durham.
- Gibson-Graham, J.K. 2003. «Politics of Empire, Politics of Place». Manuscrito sin publicar.
- _____. 1996. *The End of Capitalism (As We Knew It)*. Blackwell. Oxford.
- Giddens, Anthony. 1990. *The Consequences of Modernity*. Stanford University Press. Stanford.
- Gupta, Akhil. 1998. *Postcolonial Developments*. Duke University Press. Durham.
- Habermas, Jürgen. 1987. *The Philosophical Discourse of Modernity*. MIT Press. Cambridge.
- _____. 1973. *Legitimation Crisis*. Beacon Press. Boston.
- Halperin, David. 1995. *Saint Foucault: Toward a Gay Hagiography*. Oxford University Press. New York.
- Haraway, Donna. 1988. «Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective». En *Feminist Studies*. 14 (3): 575-599.
- Harcourt, Wendy y Arturo Escobar. 2002. «Lead Article: Women and the Politics of Place». En *Development*. 45(2): 7-14.
- Hardt, Michael y Antonio Negri. 2000. *Empire*. Harvard University Press. Cambridge, Mass.
- Heidegger, Martin. 1977. «The Age of the World Picture». En M. Heidegger. *The Question Concerning Technology*. Pp. 115-154. Harper and Row. New York.
- Kahn, Joel. 2001. «Anthropology and Modernity». En *Current Anthropology*. 42(5): 651-680.
- Lander, Edgardo. 2002. «Los derechos de propiedad intelectual en la geopolítica del saber de la sociedad global». En C. Walsh, F. Schiwy y S. Castro-Gómez (eds.). *Interdisciplinar las ciencias sociales*. Pp. 73-102. Universidad Andina/ Abya Yala. Quito.
- Lander, Edgardo (ed.). 2000. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. CLACSO. Buenos Aires.
- Latour, Bruno. 1993. *We have never been modern*. Harvard University Press. Cambridge, Mass.

- Leff, Enrique. 2003. «La Ecología Política en América Latina: un campo en construcción (borrador para discusión)». CLACSO Grupo de Trabajo en Ecología Política. Manuscrito sin publicar.
- _____. 2000. *Saber ambiental*. Siglo XXI. México.
- Maldonado-Torres, Nelson. 2003. «Imperio y colonialidad del ser». Ponencia al XXIV Congreso Internacional de la Asociación de Estudios Latinoamericanos, LASA. Dallas. Marzo 27-29.
- Mignolo, Walter. 2001. «Local Histories and Global Designs: An Interview with Walter Mignolo». En *Discourse*, 22(3): 7-33.
- _____. 2000. *Local Histories/Global Designs*. Princeton University Press. Princeton.
- Mignolo, Walter (ed.). 2001. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Ediciones del Signo. Buenos Aires.
- Nicholson, Linda (ed.). 1990. *Feminism/Postmodernism*. Routledge. New York.
- Panikkar, Raimon. 1993. *The Cosmotheandric Experience*. Orbis Books. New York.
- Peet, Richard y Michael Watts (eds.). 1996. *Liberation Ecologies: Environment, Development, Social Movements*. Routledge. Londres.
- Pred, Allan y Michael Watts. 1992. *Reworking Modernity*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Quijano, Aníbal. 2000. «Coloniality of Power, Ethnocentrism, and Latin America». En *Nepantla*, 1(3): 533-580.
- _____. 1993. «Modernity, Identity, and Utopia in Latin America». En J. Beverly y J. Oviedo (eds.). *The Postmodernism Debate in Latin America*. Pp. 140-155. Duke University Press. Durham.
- _____. 1988. *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Sociedad y Política Ediciones. Lima.
- Quijano, Aníbal y Immanuel Wallerstein. 1992. «Americanness as a Concept, or the Americas in the Modern World-System». En *International Social Science Journal*, 134: 459-559.
- Ribeiro, Gustavo Lins. 2001. *Cultura e política no mundo contemporâneo*. Editora UNB. Brasília.

- Rojas, Cristina. 2001. *Civilization and Violence. Regimes of Representation in Nineteenth Century Colombia*. University of Minnesota Press. Minneapolis.
- Sandoval, Chela. 2003. «Foreword: AfterBridge: Technologies of Crossing». En G. Anzaldúa y A. Keating (eds.). *This Bridge We Call Home. Radical Visions for Social Transformation*. Pp. 21-26. Routledge. New York.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2003. «The World Social Forum: Toward a Counter-Hegemonic Globalization». Ponencia presentada al XXIV Congreso Internacional de la Asociación de Estudios Latinoamericanos, LASA. Dallas. Marzo 27-29. Ver también en: <http://www.ces.fe.uc.pt/bss/fsm.php>
- Shohat, Ella (ed.). 1998. *Talking Visions. Multicultural Feminism in a Transnational Age*. MIT Press. Cambridge.
- Sivaramakrishnan, K. y Arun Agrawal (eds.). 2003. *Regional Modernities: Cultural Politics of Development*. Stanford University Press.
- Tomlinson, John. 1999. *Globalization and Culture*. Cambridge: Polity Press.
- Vattimo, Gianni. 1991. *The End of Modernity*. Johns Hopkins University Press. Baltimore.
- Virilio, Paul. 1999. *Politics of the Very Worst*. Semitext(e). New York.
- Vuola, Elina. 2003. «Option for the Poor and the Exclusion of Women: The Challenge of Postmodernism and Feminism to Liberation Theology». En Joerg Rieger (ed.). *Opting for the Margins. Theological and Other Challenges in Postmodern and Postcolonial Worlds*. Oxford University Press. Oxford.
- _____. 2002. «Remaking Universals? Transnational Feminism(s) Challenging Fundamentalist Ecumenism». En *Theory, Culture, & Society*. 19 (1-2): 175-195.
- _____. 2000. «Thinking *Otherwise*: Dussel, Liberation Theology and Feminism». En L. Alcoff y E. Mendieta (eds.). *Thinking from the Underside of History*. Pp. 149-180. Rowman and Littlefield. Lanham.
- Walsh, Catherine. 2003. «Ecuador 2003: Promises and Challenges». Presentación en UNC-Duke Latin American Studies. Abril 25.
- Walsh, Catherine, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (eds.). 2002. *Interdisciplinar las ciencias sociales*. Universidad Andina/Abya Yala. Quito.