



Tabula Rasa

ISSN: 1794-2489

info@revistatabularasa.org

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca
Colombia

Yehia, Elena

Descolonización del conocimiento y la práctica: un encuentro dialógico entre el programa de investigación sobre modernidad /colonialidad / decolonialidad latinoamericanas y la teoría actor-red

Tabula Rasa, núm. 6, enero-junio, 2007, pp. 85-114

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600604>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

**DESCOLONIZACIÓN DEL CONOCIMIENTO Y LA PRÁCTICA:
UN ENCUENTRO DIALÓGICO ENTRE EL PROGRAMA DE
INVESTIGACIÓN SOBRE MODERNIDAD / COLONIALIDAD /
DECOLONIALIDAD LATINOAMERICANAS Y LA TEORÍA ACTOR-RED¹**

**DE-COLONIZING KNOWLEDGE AND PRACTICE: DIALOGIC
ENCOUNTER BETWEEN THE LATIN AMERICAN MODERNITY/
COLONIALITY/DECOLONIALITY RESEARCH PROGRAM AND
ACTOR NETWORK THEORY**

**DESCOLONIZAÇÃO DO CONHECIMENTO E A PRACTICA: UM
ENCONTRO DIALÓGICO ENTRE O PROGRAMA DE INVESTIGAÇÃO
SOBRE A MODERNIDADE / COLONIALIDADE/ DECOLONIALIDADE
LATINO-AMERICANAS E A TEORIA ACTOR-RED**

ELENA YEHA²

University of North Carolina, Chapel Hill (USA)
yehia@email.unc.edu

Recibido: 18 de enero de 2007

Aceptado: 09 de mayo de 2007

Resumen

El presente artículo busca establecer una conversación entre dos novedosos marcos para el análisis crítico de la modernidad: la teoría del actor-red y la perspectiva de la modernidad/colonialidad/ decolonialidad latinoamericanas. Igualmente, se examinan los problemas que persisten en ambos marcos desde la perspectiva de un proyecto descolonial, y se proponen algunas maneras de abordar estos problemas reubicando ambos marcos en la modernidad y desplazando algunas de sus implicaciones epistemológicas y políticas, especialmente en términos de rehusarse a decodificar conocimientos subalternos.

Palabras claves: decolonización, teoría del actor-red, modernidad/colonialidad, antropología de la modernidad.

¹ Artículo es producto de la investigación teórica de la autora sobre el proyecto de Modernidad/colonialidad/ decolonialidad latinoamericano y hace parte de un proyecto etnográfico mayor, que se relaciona con puntos de encuentro entre movimientos sociales del mundo árabe en articulación con, y como realización de, los objetivos de la Red de Antropologías del Mundo, y se concibe como una contribución para el auspicio del diálogo Sur-Sur.

² Ph.D.(c) en antropología, University of North Carolina, Chapel Hill.

ELENA YEHIA

Descolonización del conocimiento y la práctica



SIN TÍTULO

Fotografía de Johanna Orduz

Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.6: 85-114, enero-junio 2007

ISSN 1794-2489

Abstract

This paper seeks to establish a conversation between two novel frameworks for the critical analysis of modernity: actor-network theory, and the Latin American Modernity/ Coloniality/ Decoloniality perspective. In addition, this paper examines the remaining problems within both frameworks from the perspective of a decolonial project, and suggest ways in which these problems can be addressed by relocating both frameworks within modernity and by shifting some of the frameworks' epistemological and political implications, especially in terms of refusing to decode subaltern knowledges.

Key words: decoloniality, actor-network theory, modernity/coloniality, anthropology of modernity.

Resumo

O presente artigo procura estabelecer uma conversação entre dois novos marcos para o análise crítico da modernidade: teoria do actor-red e a perspectiva da modernidade/ colonialidade/ decolonialidade latino-americanas. Assim examinam-se os problemas localizando ambos marcos na modernidade e deslocando algumas de suas implicações epistemológicas e políticas, especialmente em termos de refugir a decodificar conhecimentos subordinados.

Palavras chave: decolonização, teoria Actor-red, / colonialidade/, antropologia da modernidade.

Introducción

Este artículo toma diferentes análisis de la modernidad como punto de partida para explorar lo que podría llamarse etnografías descolonializantes de las prácticas descolonializantes de los movimientos sociales. Con este fin, el artículo busca establecer una conversación entre dos novedosos marcos para el análisis crítico de la modernidad: la teoría del actor-red (ANT, por sus siglas en inglés) y la perspectiva de la modernidad/ colonialidad/ decolonialidad latinoamericanas (MCD). Aunque la primera es bien conocida para la antropología, la segunda sigue siendo bastante desconocida en la academia norteamericana, a pesar del hecho de que sus contribuciones, como espero mostrarlo, ofrecen una serie de interpretaciones muy constructivas y útiles a la antropología. Mis argumentos son, primero, que tanto la ANT como la MCD contribuyen en formas específicas al pensamiento y a la práctica descoloniales; segundo, que pese a las diferencias y tensiones entre los dos marcos se complementan en gran medida y tienen mucho que ofrecerse, y tercero, que la serie de cuestiones planteadas por estos marcos, al reconfigurarse mutuamente como ANT y MCD, ofrece diversas contribuciones habilitantes, concretas y quizá únicas al pensamiento sobre la modernidad, la etnografía y la relación entre el conocimiento académico y la práctica política. El artículo está escrito también en el contexto del campo en expansión de la antropología de los movimientos sociales, aunque esto se mantendrá en su mayor parte en segundo plano y no se discutirá como tal.

Mi encuentro cercano con la ANT y la MCD tuvo lugar de algún modo simultáneamente, al comenzar mis estudios de doctorado en antropología en la University of North Carolina, Chapel Hill -UNC-CH. Encontré que había dos marcos que ofrecían importantes contribuciones al proyecto de los conocimientos y las prácticas descolonizantes en las ciencias sociales y que proporcionaban términos de confrontación promisorios con los movimientos sociales. Aunque vi que ambos tenían bastante relevancia para mis intereses de investigación, me encontré con muy pocos trabajos que se centraran en los dos marcos y que emplearan las percepciones que cada uno ofrece. Tras una reflexión posterior, se me hizo evidente el alcance de lo que cada marco puede aportar al otro, así como cuan efectivamente la MCD y la ANT revelan, como lo mostraré, los puntos ciegos inherentes dentro del otro marco. Esto implica la exploración de las complementariedades y tensiones, las implicaciones prácticas y concretas para la teoría y la etnografía, así como los desafíos que se mantienen para ambos en conjunto y por separado.³

La primera parte del artículo ofrece una discusión muy breve sobre la antropología de la modernidad; no puede hacerse más que esta corta presentación en el ámbito de este artículo que también incluye una contextualización de mi proyecto dentro del proyecto de las antropologías del mundo, o WAN (siglas de la expresión en inglés). La parte II considera en primer lugar la teoría del actor-red, destacando lo que llamo la etnografía de los encuentros ontológicos; si la modernidad existe entre «otras ontologías», como sostendrían algunos autores de la ANT, tiene sentido aplicar esta percepción a la etnografía de esta multiplicidad. Luego seguiré con la presentación de algunos de los aspectos más importantes del programa de investigación sobre modernidad / colonialidad / decolonialidad, esta vez destacando las diferentes nociones de la modernidad ofrecidas por este marco y las articulaciones de un proyecto de decolonialidad que, en la argumentación de estos autores, va más allá del persistente eurocentrismo en todos los análisis críticos de la modernidad que siguen considerando la modernidad como un fenómeno intraeuropeo. En la parte III, pongo en diálogo ambos marcos, incluyendo una discusión sobre las implicaciones para la etnografía y para la descolonización de la academia. Finalmente, afirmo los que considero los problemas que persisten en ambos marcos desde la perspectiva de un proyecto descolonial, y propongo algunas maneras de abordar estos problemas reubicando ambos marcos en la modernidad y desplazando algunas de las implicaciones epistemológicas y políticas

³ Para comenzar, quiero hacer una salvedad. Quiero reconocer los límites en los que se inscribe mi argumento. No pretendo que este artículo analice la MCD y la ANT por sí mismas; en lugar de ello, para los propósitos de este artículo, limitaré mi análisis a considerar algunos de los principales conceptos y prácticas con apoyo de varios defensores dentro de cada una de las corrientes anteriores. Más aún, quiero aclarar que la ANT y la MCD a las que apelo y que utilizo en el desarrollo de este artículo, así como mi trabajo etnográfico de manera más general, son una traducción, hecha por mí. Como lo indica Law (1997), al ejecutar un marco teórico específico en el curso de mi proyecto, estoy tomando parte tanto en la traducción como en la transformación de los marcos.

de aquéllos, especialmente en términos de rehusarse a decodificar conocimientos subalternos como una fase provisional que permitiría concretamente cambiar los términos de la conversación entre aquellos de nosotros que seguimos los marcos de la ANT/MCD y los grupos o movimientos subalternos.

I. Un breve apunte sobre la antropología de la modernidad

El análisis de la modernidad ha sido un proyecto legítimo y cada vez más importante en la antropología al menos desde finales de los ochenta. En términos generales, este proyecto ha tenido dos aspectos amplios; el primero es el análisis de la modernidad en sí misma como una serie de prácticas, símbolos y discursos. La afirmación de Rabinow al respecto es bien conocida:

Tenemos que antropologizar Occidente: mostrar cuán exótica ha sido la conformación de su realidad; hacer énfasis en aquellas áreas que se han considerado más obvias (esto incluye la epistemología y la economía); hacerlos parecer tan singulares históricamente como sea posible; mostrar cómo sus pretensiones de verdad están ligadas a prácticas sociales y de allí se han convertido en fuerzas efectivas del mundo social (Rabinow, 1986:241).

Esta ha sido un área de investigación fructífera para la antropología, particularmente en términos de etnografías de muchos aspectos de la modernidad, de la planeación al desarrollo, de la economía a la ciencia, de las nociones de individuo a las de la racionalidad, de las tecnologías particulares a las redes que ellas hacen posibles. En años recientes, ha estado implicada en el rápido surgimiento de los estudios sobre ciencia y tecnología. Además de los análisis de las prácticas etnográficas, estos trabajos han estado a menudo relacionados con discursos filosóficos y sociológicos sobre la modernidad, de Foucault a Habermas, de Castells o Giddens a Latour y, más recientemente, a autores como Hardt y Negri. Es justo decir, sin embargo, que en conjunto esta tendencia ha permanecido en lo que podría llamarse, en la jerga de la MCD, análisis intraeuropeos de la modernidad, aun cuando intente en algunos casos hacerse visible lo que subyace «más allá de la modernidad» (Dussel, 2002).

De aplicación más directa a mis intereses es la segunda serie de planteamientos antropológicos, los cuales podrían llamarse, según Appadurai (1996), etnografías de la *modernity at large* (véase Kahn, 2001; Escobar, 2003 para consultar varias reseñas de esta tendencia). Éstas se han dirigido al análisis de cómo la modernidad es necesariamente localizada, interrogada y cuestionada por diferentes actores en todo el mundo. Puede decirse que la pregunta general es: ¿cuál es el estatus de la modernidad en épocas de globalización? Lo que surge de estas investigaciones es una visión de la modernidad en su pluralidad —lo que algunos autores llaman «modernidades alternativas». En otras palabras, esta antropología de la modernidad

se ha centrado en la modernidad en los lugares distantes y en la respuesta de las personas a ella. Esta perspectiva ha sido importante para cimentar la comprensión de la modernidad en casos etnográficos. Como lo plantea Kahn (2001) en una crítica de una serie de estas obras, vistas en conjunto ellas han pluralizado y relativizado la idea aceptada de la modernidad como un proceso dominante y homogéneo. La mayoría discuten sobre modernidades alternativas (o híbridas, múltiples, locales, etc.) como las que surgen de la confrontación entre las prácticas, conocimientos y racionalidades dominantes (por lo general occidentales) y no dominantes (e.g., prácticas locales, no occidentales, regionales) (e.g., Gupta, 1998; Arce y Long, 2000).

No hay una idea unificada en estas obras, sin embargo, sobre lo que constituye precisamente la modernidad. Kahn está en lo cierto cuando dice que afirmar que la modernidad es plural, y luego mostrar etnográficamente las formas en las que se localiza, tiene sus limitantes en términos de la teoría. Como bien lo dice Ribeiro en su comentario de Kahn, «la modernidad está sujeta a la indigenización, pero esto no equivale a decir que es una categoría nativa» (2001:669). En última instancia, los límites de pluralizar la modernidad radican en el hecho de que termina reduciendo toda la práctica social a una manifestación de la experiencia europea, sin importar cómo se califique. Englund y Leach (2000) presentan una línea de razonamiento similar en su crítica de los recuentos etnográficos de las modernidades múltiples; sostienen que estos trabajos reintroducen en el análisis una metanarrativa (intraeuropea) de la modernidad. El resultado tiende a ser un relativismo y una pluralización de la modernidad que refleja los supuestos del etnógrafo. Como trataré de demostrar, es posible escapar al enfoque excluyente —o uno u otro— a la cuestión de si la modernidad es singular o plural. Ésta es la clase de trampa que la MCD y la ANT buscan evitar. Aunque a lo largo de este artículo me refiero a la modernidad en singular, la concibo como *más que una y menos que muchas*. La modernidad en cuanto múltiple en este sentido no debe significar que hay varias modernidades fragmentadas, relativizadas ni tiene que reinscribirse en el mismo metarrelato modernista dominante. Más bien podría denotar una serie de conocimientos y prácticas corporalizadas y situadas que se basan en una lógica común: la de la colonialidad.

Apelando al marco de la MCD, y trabajando sobre estas tendencias, Escobar (2003) plantea la pregunta de si aún es posible pensar en alternativas a la modernidad. Me parece útil tomar los conceptos analíticos de este autor sobre desarrollo, desarrollo alternativo y alternativas al desarrollo y su extensión a la modernidad. En su opinión, los movimientos sociales actuales en América Latina deben mantener en tensión tres proyectos coexistentes: desarrollo alternativo, centrado en la satisfacción de necesidades y en el bienestar de la población; modernidades alternativas, edificadas sobre las contratendencias efectuadas en intervenciones de desarrollo por parte de grupos locales; y en alternativas a la modernidad, como un proyecto más radical y visionario de redefinición y reconstrucción de los mundos local y regional desde

la perspectiva de las prácticas de la diferencia cultural, económica y ecológica. En el contexto de este artículo, uso las nociones de modernidad, modernidad alternativa y alternativas a la modernidad como herramientas de análisis para poner en claro dónde se encajan la ANT y la MCD en relación con otros proyectos de crítica. En consecuencia, a pesar de que pueda concebirse que proyectos críticos intelectuales como los estudios culturales, los análisis del sistema-mundo o los estudios postcoloniales como defensores de modernidades alternativas, la ANT y la MCD podrían situarse en el campo de proyectos que trabajan hacia alternativas a la modernidad —a menos que, por supuesto, la división entre los diferentes proyectos no sea en modo alguno simple y clara—.

Este artículo abordará la manera como estos procesos se manifiestan en el contexto de la academia, y las implicaciones que esto tiene en términos de cómo uno se puede comprometer con estos procesos. En otras palabras, ¿es posible producir etnografías descolonizantes a partir de las prácticas descolonizantes de los movimientos sociales? A este respecto, mi proyecto también ha sido influenciado por el proyecto de la Red de Antropologías del Mundo (WAN).⁴ Construyendo sobre las críticas antropológicas de las corrientes dominantes como nodos de producción de conocimiento experto que excluyen —o al menos hacen invisibles— otras formas de hacer antropología en todo el mundo, la WAN se ha concebido como un esfuerzo dirigido a la creación de condiciones de posibilidad

⁴ Este artículo hace parte de un proyecto etnográfico mayor, que se relaciona con puntos de encuentro entre movimientos sociales del mundo árabe en articulación con, y como realización de, los objetivos de la RAM, y se concibe como una contribución para el auspicio del diálogo Sur-Sur.

para pluralizar la antropología y, de modo más general, para descolonizar el conocimiento especializado (véase, e.g., Ribeiro y Escobar, eds. 2006; véase también www.ram-wan.net). El resultado final es una transformación de las condiciones de conversabilidad entre las antropologías del mundo; parafraseando

uno de los lemas de la MCD («mundos y conocimientos de otra manera»), esta intención se ha enunciado como «otras antropologías y la antropología de otro modo» (Restrepo y Escobar, 2005).

La antropología ocupa una posición ventajosa en relación con estos desarrollos. De un lado, la crítica de la asociación previa de la disciplina con el colonialismo, la consecuente autorreflexividad, la larga historia de compromiso con los «Otros» de la modernidad, el enfoque etnográfico en las prácticas de la diferencia, así como algunas de las transformaciones más recientes en la disciplina (Clifford y Marcus, 1986; Fabian, 1983; Marcus y Fischer, 1986): todos ellos apuntan a la importancia y las percepciones que la etnografía y la antropología tienen para ofrecer a estos proyectos. De otro lado, los marcos que estoy considerando también ofrecen mucho en términos de desafíos así como de percepciones de las que la disciplina antropológica puede beneficiarse de manera importante.

II. Dos marcos críticos sobre la modernidad: inicio de una conversación

a) Teoría Actor-Red: más que uno y menos que muchos

En *We have never been Modern*⁵ (1993), Latour da razones contra la prevaleciente línea divisoria naturaleza-cultura, una línea que él considera fundacional de la modernidad. Como define el concepto, «moderno» indica «no un periodo, sino una forma de transcurso de tiempo; una forma de interpretar una serie de situaciones intentando extraer de ellas la diferenciación entre hechos y valores, estados del mundo y representaciones, racionalidad e irracionalidad [...]» (2004:244). Señala que aunque la diferenciación estaba instalada en el campo del método científico, en la práctica los modernos nunca han mantenido una diferenciación tan inequívoca. En lugar de ello, lo que ha ocurrido es una proliferación de híbridos entre naturaleza y cultura, de modo que nunca se ha desplazado las prácticas no modernas.

⁵ Publicada en castellano con el título *Nunca hemos sido modernos*, Madrid: Debate, 1993.

La línea divisoria entre el sujeto y el objeto es otra característica central de la modernidad que por medio de la «purificación crea dos zonas ontológicas completamente distintas: la de los seres humanos de un lado, y la de los no humanos del otro» (Latour, 1993:10). La teoría actor-red permite la posibilidad de superar esta línea divisoria al reformular el estatus de objetos y sujetos, los cuales están descentrados y refundidos como actores (Law, 2002). En efecto, la ANT nos permite relacionarnos con los fenómenos que estamos investigando no como objetos en el sentido de estar relegados al dominio de lo natural (algo allí fuera que va a examinarse) sino más bien en términos de actor-redes constituidas por humanos y no humanos. Más aún, en tanto investigadores somos parte, antes que estar separados (como erróneamente lo estipula la modernidad), de los actores-redes con las que nos relacionamos.

Refutando creencias modernistas, la ANT redefine la noción de «lo social». En este sentido, Latour introduce una diferenciación útil entre la «sociología de lo social» y la «sociología de las asociaciones». La primera funciona de acuerdo con el supuesto de que hay un contexto social específico, es decir, cierta área de realidad; esta perspectiva se convirtió en sentido común (2005:4). El segundo enfoque cuestiona precisamente lo que la primera da por hecho; la «realidad» en lugar de estar «afuera» es la serie de fenómenos o asociaciones que se han estabilizado. De esta forma, Latour redefine la sociología no como la «ciencia de lo social», sino como el *rastreo de asociaciones*; en este sentido lo «social» se convierte no en una calidad de las cosas, sino más bien en un «tipo de conexión entre cosas que no son sociales en sí mismas» (2005:5).

Latour trata de hacer rastreables las conexiones sociales haciendo el «mundo social tan plano como sea posible con el fin de garantizar la clara visibilidad de la formación de cualquier nuevo enlace» (2005:16). Como afirma Latour, el contexto confiere una forma tridimensional a lo social; posteriormente, defiende

una topografía alternativa *plana* en la que no se considere el contexto en el proceso de volver a rastrear las asociaciones (2005:171). Esto se debe a que los «mismos actores hacen todo, incluyendo sus propios marcos, sus propias teorías, sus propios contextos, su propia metafísica, aun sus propias ontologías» (2005:147).

Así, una topografía aplanada permitiría seguir a los actores mismos. Este proceso, como lo explica Latour, implica tratar de «alcanzar sus a menudo salvajes innovaciones para aprender de ellas lo que se ha convertido la existencia colectiva en sus manos, qué métodos han elaborado para hacerlos encajar, qué recuentos podrían definir mejor las nuevas asociaciones que se les ha forzado a establecer» (2005:12). Un proceso central mediante el cual se establecen asociaciones es la traducción, que Latour define como «una relación que no transporta la causalidad sino que induce a dos mediadores a coexistir» (2005:108).

Los actores están siempre imbuidos en la empresa de mapear el «contexto social» en el que están situados [...] Es por ello que es tan importante no definir por anticipado qué especie de agregados sociales podrían proporcionar el contexto para todos estos mapas. La delineación de grupos no es sólo una de las ocupaciones del científico social, sino además la tarea continua de los actores mismos. Los actores hacen la sociología para los sociólogos y éstos aprenden de los actores lo que constituye su serie de asociaciones» (Latour 2005:32).

En su ensayo *Traduction/Trabesión: Notes on ANT*, John Law presenta el recuento etnográfico de Madeleine Akrich sobre un proceso de transferencia de tecnología; cómo se introduce una máquina de briquetas de Suecia a Nicaragua. Law examina cómo el proceso de transferencia involucra la traducción. Luego procede a aplicar esto a la ANT. Señala las semejanzas al igual que las diferencias entre la ANT de los ochenta en París y la ANT de los noventa en Melbourne, San Diego, Lancaster, etc. Law entonces asegura que en lugar de una serie de principios unificados, al discutir la ANT tratamos con una gama de diversas prácticas. «Lo que le pasó a la máquina de briquetas es también lo que le pasó a [la teoría del] actor-red. Ha pasado de un lugar a otro. De una red a otra. Y ha cambiado; se ha hecho diversa». El uso y la traducción de la ANT que hace Madeleine Akrich para analizar los cambios que experimentó la máquina de briquetas, «ha transformado también [la ANT], la cambió. La ha puesto en un lugar diferente, una serie de redes diferentes, donde hace otros tipos de trabajo» (Law, 1997).

En *The Body Multiple*, Anne-Marie Mol ve cómo una enfermedad determinada, la arterioesclerosis, *se hace* mediante diferentes prácticas. En este aspecto, ella aboga por un cambio de una pesquisa sobre la realidad epistemológica a una pesquisa praxiográfica. Para ella «las practicalidades de hacer la enfermedad son parte de la historia, es una historia sobre prácticas. Una praxiografía». Se interesa en cómo *se realizan* (*enacted*) los objetos en la práctica (Mol 2002:32). Su conclusión, es que

«diferentes puestas en práctica de una enfermedad suponen diferentes ontologías.⁶ Cada una de ellas hace el cuerpo de manera diferente» (Mol, 2002:176). «Si la arterioesclerosis es una pared gruesa aquí (bajo el microscopio), es dolor cuando

⁶ Vale la pena señalar que mientras escribía este artículo, cada vez que usaba la palabra «ontologías» era subrayada automáticamente con una línea roja en el documento de Word de Microsoft que estoy usando. Las opciones «correctas» que se proponían incluían: ontologismo, ontología, antologías, ontologismos. Ontología en plural no existe como término legítimo reconocido por mi programa.

camina allí (en la sala de consultas), y una causa de muerte importante entre la población neerlandesa si bien un poco más distante (en los computadores del departamento de epidemiología)». Al dirigir la atención a las prácticas, las performatividades y puestas en práctica (*enactments*), algo pasa: la realidad se multiplica. En medio de esta multiplicidad ontológica y de la consecuente «permanente

posibilidad de configuraciones alternativas» (Mol, 2002:164), Mol se interesa específicamente por el estudio de los modos de coexistencia.

«Cuando los investigadores comienzan a descubrir una variedad de órdenes —modos de ordenamiento, lógicas, marcos, estilos, repertorios, discursos [...] esto plantea cuestiones teóricas y prácticas. En particular, el descubrimiento de la multiplicidad sugiere que ya no estamos viviendo en el mundo moderno, situados en una sola episteme. En lugar de ello, descubrimos que vivimos en mundos diferentes. No son mundos —esa gran alegoría de la modernidad— que pertenezcan por un lado al pasado y por el otro al presente. En cambio, descubrimos que estamos viviendo en dos o más mundos limítrofes, mundos que se superponen y coexisten. La multiplicidad es de este modo una cuestión de coexistencias en un mismo momento» (Law y Mol, 2002:8).

La etnografía de los encuentros ontológicos

La ANT crea las condiciones de posibilidad de ejercer la etnografía como una práctica no moderna. Por ende, quiero subrayar el carácter performativo inherente de la ANT. La asistencia a un seminario sobre Etnografía de la Performatividad Crítica simultáneamente con la asistencia a un seminario sobre Seguimiento de Actor-Redes el semestre pasado me permitió explorar de manera más completa las interconexiones entre las dos. Markussen define la performatividad como «una teoría de cómo las cosas —identidades y otros efectos discursivos— devienen en lo que son». Ella explica que «toda investigación es performativa en el sentido de que ayuda a producir lo real. Sin embargo, la performatividad no es sólo una teoría, sino también una práctica deconstructiva» (Markussen, 2005:329). La performatividad supone de ese modo tanto una teoría como un método. Es una teoría sobre la aparición, así como una metodología emergente que implica la desestabilización de certidumbres establecidas. En ese sentido, la etnografía performativa resuena con el proyecto de la ANT de recapturar la «sorpresa de ver desembrollarse lo social» (Latour, 2005).

Posteriormente, en su discusión sobre la performatividad como metodología emergente, Markussen apunta a los *encuentros ontológicos* que supone la práctica de la etnografía performativa; son «encuentros en los cuales se permite cambiar los términos de lo real» (2005:341). Esto implica reconocer que la investigación y la realidad se coproducen mutuamente. Más aún, la práctica de la performatividad, «requiere una apertura en el proceso de investigación a la posibilidad de que los investigadores y sus mismas prácticas se alteren» (2005:329).

En *Critical Ethnography* (2005), Soyini Madison reconfigura aún más la etnografía como una performatividad de la posibilidad. Esto permite prácticas de investigación que se abren a una diversidad de posibilidades ontológicas. Madison escribe: «En una performatividad de posibilidades, lo posible sugiere un movimiento que culmina en la creación y el cambio. Es el trabajo activo, creativo que entrelaza la mente con la vida, de fundir el texto con el mundo, de atravesar críticamente la margen y el centro y de abrir más y diferentes caminos de relaciones y espacios vivificantes» (Madison, 2005:172).

Esta perspectiva coperformativa a la metodología encarna muchos aspectos del concepto de heteroglosia de Bajtín según lo defiende en *The Dialogic Imagination*,⁷ en la forma como incorpora una multiplicidad de voces, géneros y lenguajes, así como en su aspecto dialógico. Es a través de este encuentro dialógico que, quiero argumentar,

⁷ Publicado en castellano como *Teoría y estética de la novela*. Trad. Helena S. Kriukova y Vicente Cascarra. Madrid: Taurus Humanidades, 1991, 519 Pp.

los diferentes actores están presentes de manera más plena. Pues como escribe Bajtín, «Soy conciente de mí mismo y me convierto en mí mismo sólo al revelarme para otro, a través de otro, y con la ayuda de otro. Los actos más importantes que constituyen la conciencia de sí mismo están determinados por una relación hacia otra conciencia... Separación, disociación, encierro en el ser es una razón importante para la pérdida del propio ser» (1984:287).

Los diferentes textos y la manera como se juxtaponen, puede verse como la representación de «puntos de vista [particulares] en el mundo, formas de conceptualización del mundo en mundos», como lo sostiene Bajtín. «Como tales pueden juxtaponerse uno sobre otro, complementarse mutuamente, contradecirse e interrelacionarse dialógicamente. Como tales se encuentran y coexisten en la conciencia de la gente real [...] Como tales, estos lenguajes viven una vida real; se debaten y evolucionan en un ambiente de heteroglosia social. Por consiguiente son capaces de entrar en el plano unitario de la novela» (Bajtín, 1981:292), o, como es el caso aquí, de la etnografía.

Además, esta práctica etnográfica dialógica permite escapar de los atavíos del «presente etnográfico» que tanto ha agobiado la etnografía. Madison (2005) escribe:

El Otro inscrito como una marca estática, inmutable y perdurable en el presente etnográfico es dislocada por una etnografía crítica, dialógica. El diálogo se mueve del presente etnográfico a la presencia etnográfica [...] Esta conversación con el Otro, puesta de manifiesto mediante el diálogo, se revela como un ser lleno de vida, cambiante en el tiempo y ya no un artefacto capturado en el monólogo del etnógrafo, inmóvil y por siempre estático (2005:10).

Sin embargo, tras este recuento de la ANT podrían quedar pendientes varias preguntas: ¿cómo explica la ANT las diferencias entre los actores? ¿Cómo aborda las cuestiones de poder y violencia, de historia y hegemonía? Tal como lo concibo, la ANT se ocupa de estas cuestiones de manera performativa. Allanando el paisaje, haciendo énfasis en la necesidad de renunciar a cualquier supuesto que uno pudiera tener sobre los fenómenos de los que nos estamos ocupando; no asumiendo como predeterminado un grupo o red sino considerando los grupos como en un proceso de formación continuo; volviendo a rastrear siempre los contornos del actor-red y sus elementos constitutivos. En este modo de articulación, la ANT aborda cuestiones como el poder, la dominación y la diferencia mediante la perspectiva de la topografía plana. Para decirlo en otras palabras, la performatividad de la ANT supone un proceso mediante el cual se suspenden la lógica modernista, las categorías y las jerarquías de poder/conocimiento. Son privadas de la autoridad que les ha conferido la modernidad. Por ende, la ANT aborda la cuestión del poder precisamente negando su función.

De esta manera, la ANT se ocupa de las repercusiones de la modernidad y al hacerlo, este marco pugna por deshilar el paisaje constituido por la modernidad. Aunque es una herramienta poderosa para hacerlo, la ANT aún se queda corta. Al no abordar la manera como toman forma estas categorías y no responder por los procesos con los cuales se establecieron las categorías de conocimiento dominantes, la ANT se encuentra en desventaja. Pues cómo podemos analizar, rastrear y entender de manera adecuada los actores-redes con los que estamos tratando, sin responder por los procesos mediante los cuales se han subalternizado sistemáticamente otros procesos durante siglos. Sin entender los procesos históricos mediante los cuales se subalternizan los actores y conocimientos, sería difícil aun percibirlos como actores. Esto es precisamente lo que puede aportar la MCD; el entendimiento de la colonialidad y de la forma como funciona en cuanto elemento constitutivo de la modernidad. Para resumir, mientras la ANT aborda las estructuras de poder volviéndolas obsoletas por medio de la práctica, la MCD ve cómo tomaron forma las estructuras de poder mismas.

b) El programa de investigación de la modernidad/colonialidad/decolonialidad

De acuerdo con el programa de la MCD, la modernidad es un proyecto más que un momento histórico específico. Este proyecto comienza en el siglo XVI. Como lo explica Escobar:

La conquista y colonización de América es el momento formativo en la creación del Otro de Europa; el punto de origen del sistema capitalista mundial, hecho posible por el oro y la plata de América; el origen del concepto de modernidad europeo (y de la primera, ibérica, modernidad, eclipsada luego con el apogeo de la segunda modernidad); el punto de inicio del occidentalismo como imaginario primordial y definición propia del sistema mundo moderno/colonial (con un conocimiento periférico subalternizado del sistema mundo moderno/colonial) que subalternizó el conocimiento periférico y creó, en el siglo XIX, el orientalismo como Otro [...] Finalmente, con la Conquista y la colonización, América Latina y el Caribe surgieron como «la primera periferia» de la modernidad europea (2003:60).

Este es el momento de la cristalización de binarios como sujeto/objeto, ser/otro, naturaleza/cultura en un sistema de clasificación jerárquica de las personas y la naturaleza. Esta jerarquización, efectuada mediante la dominación, es el otro fondo constitutivo de la modernidad, a saber, la colonialidad.⁸ Como lo asegura Mignolo,

⁸ Quijano introdujo el concepto de colonialidad (para diferenciarlo del colonialismo) como un fenómeno que se presenta en cuatro campos interrelacionados: control de la economía (trabajo, recursos, producto); control de la autoridad (instituciones, violencia); control del género y de la sexualidad (sexo, recursos, productos) y control de la intersubjetividad (conocimiento, comunicación) (Quijano 2000:573).

«no hay modernidad sin colonialidad», lo cual se indica con el acuñamiento del concepto de modernidad/colonialidad. La modernidad presenta una retórica de salvación, a la vez que oculta la colonialidad, que es la lógica de la opresión y la explotación; aunque históricamente la modernidad ha tenido un éxito notable escondiendo este lado oscuro. Sin embargo, así como la colonialidad es constitutiva de la modernidad, también lo es la decolonialidad.

Decolonialidad se refiere a los procesos mediante los cuales lo subalterno resiste las reglas y las jerarquías racializadas dentro de las cuales está confinado, desafiando la lógica de la colonialidad que los categoriza como inferiores o no bastante humanos. El pensamiento decolonial es distinto de otros proyectos críticos; como señala Mignolo, «el pensamiento decolonial es una teoría crítica otra», una actitud que echa raíces en las colonias y excolonias de acuerdo con «una epistemología otra» (Mignolo, en imprenta 2006). Escobar la caracteriza como una «teoría del pensamiento a través/desde la praxis política de los grupos subalternos» (2003:38). En contraste con la «epistemología hegemónica moderna... puesta en

ese sitio desde la perspectiva de un cuerpo masculino blanco, situado en la Europa cristiana y en los Estados Unidos» (2003:10), el programa de investigación de la modernidad/colonialidad/decolonialidad, como escribe Mignolo, se interesa por la «decolonialización del saber y del ser, lo que significa la decolonialización de la economía y de la autoridad» (2003:10). Es un marco intelectual interesado en el análisis de la *retórica de la modernidad / lógica de la colonialidad* (2003:3). Y se imagina, como lo afirma Mignolo, desde la perspectiva del subalterno, o los *damnés*⁹ según los denomina Mignolo, «volviendo y devolviendo la mirada» (2006:7). En resumen,

⁹ En referencia a *Les Damnés de la Terre* (Los condenados de la tierra) de Frantz Fanon (1966).

la MCD es un marco desde la periferia latinoamericana del sistema mundo moderno colonial; en tal sentido «Latinoamérica misma se convierte en una perspectiva que puede

practicarse desde muchos espacios, si se hace desde perspectivas antihegemónicas que desafíen el supuesto mismo de Latinoamérica como un objeto de estudio plenamente constituido, anterior a y fuera de los discursos a menudo imperialistas que lo construyen» (Escobar, 2003:44).

En cierta forma, la ANT se adhiere tanto a la idea de que la modernidad es una serie de procesos / prácticas, un verbo más que un sustantivo. Si éste es el caso, la ANT contribuye a complicar la modernidad/ colonialidad/decolonialidad, desafiando su teorizada singularidad y reenmarcándola en el terreno de una ontología plana. Apuntando a la centralidad de la performatividad al abordar cuestiones de complejidad, Law y Mol escriben, «El argumento es que el saber, las palabras del saber y los textos no describen un mundo preexistente, hacen parte más bien de una práctica de manipulación, intervención en, el mundo y por ende de constituir una de sus versiones... hasta darles existencia» (2002:19).

La modernidad/colonialidad/decolonialidad podría entonces ser diferentes cosas en diferentes lugares en diferentes momentos que requieren ser abordados no en el singular sino como una serie de prácticas situadas, encarnadas, que producen entidades en una topografía originalmente plana. En tanto sigamos entendiendo la decolonialidad en términos de singularidad, permaneceremos cerrados en la lógica de la colonialidad y la epistemología occidentales.

Este es el punto: caminar, como lo ha señalado Michel de Certeau, es un modo de cubrir espacio que no da una visión general, sumerge al caminante en un paisaje rural o urbano. A medida que caminamos, podemos toparnos con una variedad de escenas y situaciones reconfortantes —o abrumadoras—, y luego podemos unirlos o dejarlos separados, como lo estarían en un mapa, desprendidas una de otra. Podemos yuxtaponerlos en la forma como a veces lo hacemos después de un viaje, contando historias o mostrando fotografías. La fotografía de un gran paisaje está impresa, de

modo que tiene el mismo tamaño que un plato de comida, y el recuento sobre el recorrido al volante por el paisaje no es más largo o corto que el recuento sobre la ingestión del alimento servido. Otras diferencias abundan [...] Hay, entonces, modos de... alinear elementos sin convertirlos necesariamente en un sistema amplio o en una visión general completa. Éstas son algunas de las maneras de describir el mundo dejándolo abierto... de enumerar más que de clasificar; de contar casos más que de poner representantes ilustrativos; de caminar y contar historias más que de buscar hacer mapas (Law y Mol, 2002:16-17).

Esta perspectiva podría realizarse en el contexto de una topografía plana, como lo defendió Latour. Así, parece que tener un buen par de zapatos podría ser un factor importante para engarzarse en una buena práctica epistemológica.

Aunque la ANT (como teoría y como método) es una herramienta excepcionalmente adecuada para delinear otros mundos/ontologías múltiples, el marco de la MCD ofrece interpretaciones críticas que conducen a una comprensión y un recuento más profundos del encuentro etnográfico. Esta visión enriquecida se basaría en el entendimiento que aporta el concepto de colonialidad sobre cómo se han emprendido los procesos de subalternización de otros mundos y conocimientos en los pasados cinco siglos, y la expansión de la elaboración que la ANT hace sobre la modernidad para comprender la colonialidad y también la decolonialidad como dos elementos constitutivos de la modernidad. Esto genera un recuento de ANT mucho más apto al atender las cuestiones del poder y más sensible para rastrear actores que de otro modo podrían haberse pasado por alto, no porque no formen parte de la red sino porque han estado sometidos a procesos que los vuelven invisibles.

III. La MCD y la ANT a través de los ojos de la MCD y la ANT: desafíos y oportunidades

En la parte anterior del artículo, esboqué algunos temas básicos mediante los cuales puede hacerse manifiesta la conversación entre la ANT y la MCD. También sostuve que los dos marcos tienen mucho que ofrecerse mutuamente, además de proponer contribuciones significativas para las prácticas etnográficas. En la parte siguiente, volveré la mirada de la decolonialidad hacia los dos marcos mismos y bosquejaré algunas de las implicaciones, los desafíos y las posibilidades que surgen de la discusión anterior para nuestras propias prácticas y modos de relación con conocimientos y mundos subalternos.

Empiezo por examinar la situacionalidad de los dos marcos dentro de la academia; considerando las implicaciones de esta posicionalidad en la geopolítica de los conocimientos que generan la ANT y la MCD. Trataré de responder a la pregunta

sobre cómo escapar de prácticas repetitivas mediante las cuales se subalternizan otros conocimientos. Después de analizar los loci de enunciación de estos conocimientos y quiénes son sus interlocutores, deduzco que hay una necesidad de reconocer ambos marcos como modernistamente inscritos, es decir, que funcionan en el marco de la modernidad. Este movimiento permitiría involucrarse de manera más directa en el proceso de decolonización de la academia, que ha sido históricamente uno de los sitios claves desde los que se ha vislumbrado y constituido el conocimiento modernista. A continuación, considera lo que cambiar los términos de la conversación, un tema central apoyado por la MCD, implica concretamente en términos de nuestras prácticas de investigación y modos de relación con los conocimientos subalternos. Considero lo que podría ofrecer la práctica de escuchar los silencios y rehusarse a decodificar. En la parte final, presentaré algunas razones por las que necesitamos ir más allá del pensamiento decolonial y lo que puede aportar la poesía a este respecto.

Geopolítica de los conocimientos de la ANT y la MCD

«Un lugar en el mapa es también un lugar en la historia» (Adrienne Rich)

Dado que la situacionalidad y la corporalización son temas centrales que emergen de la conversación precedente, ahora consideraré la ANT y la MCD específicamente en estos términos. Me referiré a las siguientes preguntas: ¿Quiénes son los defensores de la ANT y la MCD? ¿Desde dónde hablan? ¿De qué actores-redes hacen parte? ¿A quiénes les hablan? ¿Qué tratan de alcanzar?

Los sitios desde los que se producen los conocimientos son centrales a nuestro entendimiento de esos conocimientos, de ahí el concepto de la geopolítica del conocimiento (Mignolo, 2003). Por consiguiente, el primer paso para situar la ANT y la MCD es considerar sus loci de enunciación. Ambos marcos se producen de manera predominante dentro de los sitios institucionales de la academia occidental. Por tanto, debe abordarse la universidad y su rol en la producción del proyecto de modernidad / colonialidad.

Mignolo (2003) analiza la historia de la universidad terminando con la aparición de la universidad corporativa en el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial, que desplazó la anterior universidad kantiana-humboldtiana. Desde el Renacimiento, la historia de la universidad europea ha estado inscrita en la macronarrativa de la Civilización Occidental. Mignolo describe la relación de la «dependencia epistémica» que acompaña la dependencia económica; esto conlleva «lo cultural, intelectual, científico en el sentido más amplio de la palabra y tecnológico, así como lo relacionado con las ciencias naturales y sociales, y [la dependencia epistémica] se manifiesta en el ámbito de las disciplinas» (2003:110).

El sitio de la producción de la teoría es de este modo el factor inicial por considerar al seguir las teorías de la ANT y la MCD. En lo que respecta a la elaboración de Rich sobre *Location* (localización), Clifford escribe:

«Localización», aquí, no es cuestión de encontrar un «hogar» estable o de descubrir una experiencia común. Es más bien cuestión de ser conciente de la diferencia que constituye una diferencia en situaciones concretas, de reconocer las diferentes inscripciones, «lugares» o «historias» que empoderan e inhiben la construcción de categorías teóricas como «mujer», «patriarcado» o «colonización», categorías esenciales para la acción política, así como para un conocimiento comparativo serio. «Localización» es así, en concreto, una serie de ubicaciones y series de localizaciones y encuentros, viaje dentro de espacios diversos, pero limitados. Localización, para Adrienne Rich, es una conciencia dinámica de adhesiones discrepantes, como una mujer, un escritor blanco de clase media, una lesbiana, un judío (1989:179).

Según el programa de la MCD, el pensamiento descolonial no es simplemente un concepto analítico, sino más bien un esfuerzo imbuido de implicaciones políticas, es un proyecto que implica otro pensamiento, cambiar los términos y no sólo el contenido de la conversación (Mignolo, en imprenta 2006). Me parece útil establecer la diferencia entre dos connotaciones distintas y significativas que conlleva el cambio de *términos* de la conversación. De un lado, *términos* se refiere a la terminología y al lenguaje usado, que rebate de manera particular el uso del lenguaje logocéntrico, el segundo uso de *términos* demanda cambiar las condiciones mismas, es decir, la dinámica y las estructuras del poder dentro de las cuales tiene lugar la conversación. Así que estoy hablando de cambiar la terminología y las condiciones de la conversación. En este aspecto, Fanon argumenta que debe cambiarse el contenido y los términos (la terminología y la forma), así como las condiciones de la conversación en conjunto. Fanon pide una «transformación liberadora de lo cotidiano» (Gordon y Gordon, 2005:42). Un proceso que implica rechazar enérgicamente los valores dominadores de Occidente, un rechazo que surge de la experiencia corporal situada de los colonizados. En *The Wretched of the Earth*,¹⁰ Fanon escribe:

¹⁰ Publicado en castellano como *Los condenados de la tierra*, México: Fondo de Cultura Económica. 1963.

La violencia con la que la supremacía de los valores blancos se afirma y la agresividad que ha permeado la victoria de estos valores sobre las formas de vida y de pensamiento de los nativos significa que, en venganza, el nativo suelta una carcajada de burla cuando se mencionan ante él los valores occidentales. En el contexto colonial, el colonizador sólo termina su trabajo de domar al nativo cuando este último admite en voz alta y de manera inteligible la supremacía de los valores del hombre blanco. En el periodo de descolonización, las masas colonizadas se burlan de estos valores, los insultan y los vomitan (1966:43).

En el proceso de situar la MCD y la ANT, debemos reconocer en qué medida *la retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad* enmarcan las subjetividades de quienes nos adscribimos a estos marcos y proyectos; para identificar cómo/ dónde / en qué medida han sido moldeadas nuestras subjetividades por las epistemologías modernistas, y en consecuencia se involucran en un esfuerzo de decolonización interna. Esto supone una práctica continua de autointerrogación que menoscaba la naturalización de las epistemologías modernistas por parte de los participantes de los proyectos de la ANT y la MCD. Como lo señala Fanon, «Hablar significa estar en una posición de usar una cierta sintaxis para asir la morfología de este o aquel lenguaje, pero significa sobre todo asumir una cultura, soportar el peso de una civilización» (1967:17-18).

Esta acuciosa interrogación denotaría un movimiento localizado hacia la redefinición de la actual colonialidad del poder. Podría argumentarse que sólo después de que se haya emprendido tal proceso podría hacerse posible reanudar una conversación con el paradigma modernista de conformidad con condiciones diferentes y más equitativas —cambiando así los términos de la conversación—. De otro modo, el peligro sería que aunque lo hace de manera discursiva y analítica, el programa de la MCD propugnaría por alternativas a la modernidad, sin cuestionar radicalmente nuestras propias subjetividades, estamos dando lugar a que resurjan las categorías modernistas por la puerta trasera y se hagan manifiestas si bien en la forma en la que la decolonialidad se funde como si fuera otro objeto de estudio diferente o mediante procesos a través de los cuales se actúa una jerarquización alternativa de conocimientos subalternos en el proceso de la teorización decolonial. Como lo plantea Foucault:

La ontología crítica de nosotros mismos debe considerarse no, ciertamente, como una teoría, una doctrina ni siquiera como un cuerpo de conocimiento permanente que se está acumulando; debe concebirse como una actitud, un *ethos*, una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos, es a la vez y en el mismo tiempo el análisis histórico de los límites que se nos imponen y un experimento con la posibilidad de ir más allá de ellos (1984:50).

Un tema central que surge de la discusión anterior es cómo escapar a las prácticas repetitivas mediante las cuales se subalternizan otros conocimientos. Aquí, vale la pena señalar el peligro de reasignar el binario teoría / práctica o conocimiento / experiencias entre lo moderno y lo no moderno. Si el programa de la MCD es asumir el papel del traductor / intérprete de los conocimientos decoloniales en otro lado, entonces existe el riesgo de reproducir las jerarquías de conocimiento. A este respecto, debe advertirse contra la posición que podría asumir el grupo de MCD en el cual podemos percibirnos como si reconociéramos otros conocimientos y por consiguiente validáramos su existencia, mientras que en el proceso reproducíamos

nuevas estructuras de poder / conocimiento de acuerdo con lo cual nosotros, como participantes del grupo, aún disfrutamos del poder y estamos en posición de autoridad para nombrar tales conocimientos. Este argumento se capta con claridad en *Fanon and the Crisis of European Man*, donde Lewis se opone con un sólido argumento a encerrarse en lo que llama la *dialéctica del reconocimiento* (Lewis, 1995).

Para asegurar que nuestras formas de relacionarnos no representen de nuevo la misma *violencia epistémica* (Spivak, 1988) que estamos trabajando para subvertir, sería preciso reconocer *la diferencia que hace una diferencia* (Clifford, 1989); para desenmascarar las estructuras de poder que aún caracterizan nuestros vínculos con otros conocimientos / epistemologías a la vez que trabajamos activamente para la transformación de dichas estructuras y con ello los términos de la conversación. De otro modo, corremos el riesgo de practicar lo que Bourdieu denomina «estrategias de contemporización», por medio de las cuales:

[...] los agentes que ocupan una posición más elevada en una de las jerarquías de espacio objetivo simbólicamente niegan la distancia social que por ende no cesa de existir, asegurando así que obtengan los beneficios del reconocimiento otorgados a una negación puramente simbólica de la distancia. En pocas palabras, puede usarse las distancias objetivas para tener ventajas de proximidad y las ventajas de las distancias, es decir, la distancia y el reconocimiento de la distancia que se asegura por la negación simbólica de la distancia (1990:127-8).

Así, hay una urgente necesidad de reconocer el poder y los privilegios presentes en los *loci* de enunciación de los marcos de la MCD y la ANT; la necesidad de una incesante reflexividad propia por parte de quienes nos enganchamos con *otros conocimientos*; de estar constantemente en guardia para no vernos involucrados en la reproducción de nuevas jerarquías; para no caer en la tentación de representar, explicar o hablar en nombre del subalterno.

Relocalización de la MCD en el espacio de la modernidad

Después de examinar el locus de enunciación de la ANT y la MCD, el siguiente paso implicaría preguntarse quiénes son sus interlocutores; a quiénes están hablando estos dos marcos teóricos. Según lo he señalado, la mayoría de los textos que encontré desde las perspectivas de la ANT y la MCD están orientados principalmente a una audiencia académica occidental / moderna. Y aunque es evidente que la MCD está inspirada por los aportes subalternos al proyecto del pensamiento decolonial, la mayoría de estos encuentros siguen teniendo lugar en el medio de expresión de las epistemologías occidentales. La obra de Ali Shariati (1980) puede tomarse como ejemplo de ello. Los escritos de Shariati se cuentan entre las teorías de mayor

influencia para la Revolución Iraní. Sin embargo, su análisis, aunque presenta una crítica de la hegemonía occidental desde la perspectiva del Islam, está enmarcada predominantemente en referencia a la epistemología occidental dominante; con una gran carencia de la positividad de su propia localización. Así, aunque cambiando el contenido, sigue usando el lenguaje de la modernidad.

Mignolo señala que el programa de la MCD «examina la modernidad desde la perspectiva de la colonialidad» (en imprenta, 2006:19). Afirma que en contraste con el análisis de los mundos sistemas insertados en las genealogías de pensamiento europeas, la MCD (como lo ilustran Dussel y Quijano) trabaja hacia la «continuación de otra genealogía del pensamiento» (20), una que se está desprendiendo de la *herida colonial* de lo subalterno y que tiene entre sus pilares a intelectuales como José Carlos Mariátegui, Frantz Fanon y Fausto Reynaga (en imprenta, 2006). Aunque no estoy cuestionando hasta qué punto se articula el programa de la MCD con proyectos decoloniales iniciados por grupos y luchas subalternos, en lugar de dirigir la atención a las asociaciones y respaldar genealogías con «epistemologías subalternas» y dentro de ellas, quizá necesitemos considerar la posibilidad de relocalizar este proyecto en el dominio de la modernidad como estrategia para trabajar con más profundidad en ella y contra ella. Para develar los mecanismos mediante los cuales el mito de la modernidad cumple sus pretensiones de universalidad. Una de las contribuciones centrales del programa de la MCD es el desenmascaramiento del proceso mediante el cual la colonialidad funciona para desacreditar y descalificar conocimientos que no corresponden a la lógica modernista. Teniendo esto en mente, uno puede cuestionar la utilidad de propugnar el programa de la MCD como «otra epistemología» cuando este movimiento sólo sería un factor que sirve, según la lógica de la colonialidad, para descalificar la validez de nuestro análisis. Considerando esto, si se reconoce que esta *ruptura epistémica* se da en la esfera discursiva del proyecto modernista, entonces este movimiento podría ser de mayor potencia y consecuencia para el proyecto de decolonización del saber y del ser. En especial cuando, como lo sostengo, el programa de la MCD sigue siendo (discursivamente) un proyecto inscrito en la modernidad.

Podría considerarse que esta ruptura repercute en la obra de Latour *We have never been modern*; el uso de la terminología en su título es notable. Sitúa su voz dentro de la modernidad; es la modernidad viéndose a sí misma como mito. La noción de exterioridad de Dussel (2002) apunta en la misma dirección; «se refiere a un afuera constituido precisamente como diferencia por un discurso hegemónico» (Escobar, 2003:39). No obstante en términos de marcos, la adopción del concepto de un afuera asume que la mirada sigue basándose en lo moderno. La obra de Escobar *Worlds and Knowledges Otherwise* es también una representación de esta

ruptura. Su ensayo no aborda, según lo veo, a quienes habitan otros mundos, sino que señala una ruptura epistémica dentro del proyecto modernidad/colonialidad hacia la promulgación de alternativas a la modernidad. Estas ilustraciones de parte de miembros afiliados a la ANT y la MCD revelan una práctica de expulsión; la puesta en práctica de una ruptura desde adentro del proyecto de la modernidad para tomar conciencia de su falacia.

La descolonización de la academia

Los marcos de la ANT y la MCD se encuentran también en una posición ventajosa para contribuir al proceso de decolonizar la academia, el lugar dentro del que ambos marcos están predominantemente situados, y el sitio de producción de la epistemología hegemónica moderna. Ambos proyectos se sitúan en una gran coyuntura que les permite desenmascarar mecanismos mediante los cuales se manifiesta la retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad, y mediante los cuales se subalternizan sistemáticamente otros conocimientos. Santos identifica este movimiento epistemológico como una *sociología de las ausencias* a través del cual los procesos de teorización mediante los cuales la epistemología y la racionalidad hegemónicas producen no existencias (2004:238). Este esfuerzo ya ha sido considerado por los participantes de la ANT y la MCD; como señala Escobar, «el grupo busca hacer una intervención decisiva en la discursividad misma de las ciencias modernas con el fin de crear otro espacio para la producción de conocimiento —otra forma de pensar, un paradigma otro—» (2003:32).

Aunque ha sido una preocupación central entre quienes nos identificamos con alguno o con ambos marcos reconocer los movimientos sociales y los grupos subalternos con quienes nos relacionamos como productores de conocimiento, los argumentos presentados en este artículo nos dan una razón para hacer una pausa y reflexionar. Como advierte Hage (2000): «De forma muy similar... como la línea divisoria entre tolerancia e intolerancia mistifica la línea divisoria más importante entre conservar el poder de tolerar y no conservarlo, la diferenciación entre la valoración negativa y la valoración positiva mistifica la división más profunda entre conservar el poder de valorar (positiva o negativamente) y no conservarlo» (2000:121).

Por consiguiente, a menos que cambien las condiciones mismas de la conversación hacia un modo más igualitario que tenga en cuenta este poder desigual, nuestros esfuerzos para hacer visibles otros conocimientos no desafían entonces el poder mismo que mantenemos para hacerlos visibles. Aunque sin olvidar que funcionaba dentro de una preocupación modernista con la valoración (es decir, un orden centrado en el hombre), el argumento de Heidegger sobre el discurso del valor puede ser de relevancia también en este contexto:

Es importante finalmente darse cuenta de que precisamente mediante la caracterización de algo como «un valor» lo que es tan valorado es despojado de su valía. Es decir, por la estimación de algo como un valor lo que se valora se admite únicamente como objeto de la estima del hombre [...] Cada valoración, aun cuando valore de manera positiva, es una subjetivización. No permite que las cosas sean. En lugar de ello, la valoración permite a las cosas ser válidas —exclusivamente en cuanto objetos de su hacer— (1978:226).

Escuchar los silencios

El desafío es entonces reconfigurar nuestros propios marcos y modos de relacionamiento; de modo que podamos reemplazar el dar voz (como lo practican las tradiciones intelectuales comprometidas, la investigación acción participativa...) por escuchar (como lo inspiran otro tipo de políticas promulgadas y ejecutadas por los Zapatistas en la Otra Campaña y más generalmente por el viraje de diferentes movimientos sociales en América Latina hacia la política no representacional). Este aprender a escuchar los silencios y a través de ellos, en lugar de señalar a un fin o conclusión del diálogo, podría contribuir a cambiar de manera tangible los términos de la conversación; lo que crearía mejores condiciones para que lo subalterno fuera escuchado. Como escribe Saldana-Portillo, «el silencio no elimina las diferencias. En lugar de ello, hace posible no sólo que surjan las diferencias, sino también que se dé una identificación universal en la diferencia. El silencio es el sitio en el que convergen la alteridad y la universalidad» (2002:302).

Para Spivak lo subalterno no puede hablar porque la «ontología del sujeto occidental necesita y crea el otro: el subalterno silencioso» (1988:183). Después de 500 años de silenciamiento y subalternización de sus *Otros* por parte del sistema moderno /colonial, vale la pena explorar el valor de estar en silencio al trabajar con grupos subalternos con el ánimo de decolonizar los conocimientos; un silencio que nos obligue a escuchar.

Rehusarse a decodificar

Una pregunta que planteé antes se refiere a los efectos de la participación de la ANT y la MCD en políticas de la situacionalidad en lo que concierne a la decolonización de la academia. La segunda pregunta se relaciona con el valor de restringir y reconocer nuestras limitaciones / constreñimientos así como aceptar los silencios. ¿Cuáles serían las consecuencias de demarcar el «territorio de lo ilegible o lo incognoscible»? (Saldana-Portillo, 2002:299). ¿Es importante que aprendamos a estar en silencio en momentos en los que no sentiríamos inclinados

a hacer visibles otros conocimientos y a hacer escuchar otras voces? Al rehusarnos a decodificar, ¿estamos ejecutando una reconfiguración dentro de las estructuras de producción de conocimiento que crearían condiciones de existencia en términos más equitativas, según las cuales puedan tener lugar las conversaciones entre la MCD y la ANT y otros conocimientos subalternizados? ¿Debemos creer a *El etnógrafo* (Borges) que descubrió que «el secreto, por lo demás, no vale lo que valen los caminos que (lo) condujeron a él. Esos caminos hay que andarlos» (1999:335)? Si ese debiera ser el caso, ¿qué pasaría con la antropología después de la lógica de decodificación de la diferencia?, ¿qué puede decirse que haya sido fundamental para el campo desde sus comienzos?

Primero, es importante aclarar que el argumento antes presentado concibe el rechazo a decodificar como una fase provisional que podría ofrecer posibilidades concretas para cambiar los términos de la conversación entre investigadores mediante los marcos de la ANT/MCD y los otros mundos y conocimientos con los que nos relacionamos. Entretanto, ¿qué podemos hacer aquellos de nosotros que somos antropólogos? Una posible respuesta la da Latour (2004), al escribir, «Necesitamos sumar a la antropología las competencias de una profesión mucho más antigua, la de *diplomático*» (2004:212). Por diplomacia, se refiere Latour a una «Habilidad que hace posible librarse de una declaración de guerra persiguiendo el experimento de lo colectivo que concierne al *mundo común* modificando sus requerimientos esenciales: el diplomático sucede al antropólogo en el encuentro con las culturas» (2004:240). Este antropólogo modificado o *diplomático ecologista*, y según la etimología de oikos-*logos*, *habla el idioma de la casa; articula lo colectivo* (2004:213).

Haciendo eco al argumento anterior sobre el valor de interrogar los marcos modernistas en los cuales estamos inscritos en mayor parte, Latour señala:

Al dejar de pretender hablar en nombre de la naturaleza, al dejar de aceptar la cortés indiferencia del multiculturalismo, el diplomático que sigue al antropólogo se da oportunidades de acertar que no estaban abiertas a sus predecesores [...] La virtud del diplomático [...] es que impone en quienes lo enviaron esta duda fundamental sobre sus mismas condiciones (2004:215-216).

Más allá del pensamiento descolonial: en busca del Simorgh

En los comentarios finales de su ensayo sobre el programa de investigación de la MCD latinoamericana, Escobar advierte contra los discursos críticos sobre la identidad en América Latina, los cuales «han sido cómplices de una lógica modernista de alterización y de este modo se han sumado a propuestas antimodernistas en el mejor de los casos» (2003:56). Al tratar de traer a colación

una serie coherente de características que delineen el pensamiento decolonial, existe un peligro real de caer en la trampa de postular una alteridad fundacional y un sujeto trascendental que constituiría una alternativa radical en relación con un Otro moderno/europeo/norteamericano igualmente homogeneizado. Esto reinscribiría la diferencia como un proyecto limitado a teorizar una modernidad alternativa en lugar de trabajar por estimular alternativas a la modernidad. Ello, además, reinscribiría la dicotomía sujeto/objeto, al tratar de delinear el perfil de lo que implica el pensamiento decolonial, sugiriendo que la decolonialidad es algo identificable, afuera, en lugar de acercarse a él como un proceso en constante estado de surgimiento.

En este sentido, la ANT demostraría ser un marco muy útil que permitiría «formas de describir el mundo dejándolo abierto» (Marston, 2006). La necesaria inoculación que prevé el desenvolvimiento de una «lógica de la producción histórica de la diferencia» en lugar de caer nuevamente en «la lógica antimodernista de la alterización» que elabora Castro-Gómez (2002). Como escribe Escobar, «Falta ver si el proyecto [de la MCD] se desviará completamente de la lógica de la alterización modernista... concebida como una descolonización epistémica, este proyecto parecería sin duda ir más allá de una política de la representación basada en la identificación de un espacio de enunciación exclusivo 'de uno mismo' que es ciego a su propia construcción» (2003:57).

Sin embargo, a pesar de las advertencias de Escobar y de su optimismo en este aspecto, creo que hay una urgente necesidad de que los defensores de la ANT y los de la MCD se involucren en un esfuerzo conciente por explorar nuestra situacionalidad de manera más explícita así como por dar visibilidad al papel que jugamos en la configuración de los marcos en los que estamos inmersos y de los conocimientos que ellos producen. Cómo, por nuestro propio desempeño y compromiso con el pensamiento decolonial, tomamos parte en lo que es el conocimiento decolonial; en su proceso de devenir; esto requiere conciencia de que el pensamiento decolonial como tal no preexiste a nuestro encuentro personal con él / a la teorización que de él hacemos / o a su práctica. La performatividad es central para alcanzar esta condición.

De la oposición. Y la necesidad de trascender estas categorías

Mientras quienes son definidos como no modernos deben luchar con los diseños globales de la modernidad y la colonialidad, «sus mismas agendas son emergentes más que reacción a otras agendas. Es decir, sus proyectos de vida son socioculturales en el sentido más amplio [...]» (Blaser, 2004:28). En otras palabras, mientras que la modernidad trata de imponerse, hay otras trayectorias, otras formas de estar en el mundo que marcan una ruptura, una fisura, en las

pretensiones de universalidad de la modernidad. Estas otras formas de ser señalan alternativas a la modernidad. Pero, ¿al enmarcar nuestros argumentos en el pensamiento decolonial y usar categorías como «descolonial», «no moderno» o «transmoderno» no estamos también contribuyendo a reproducir las pretensiones universalistas de la modernidad?

Con el fin de escapar a la recreación de otro imaginario moderno universalista por nuestras propias prácticas, debemos luchar por establecer una fractura; desistir de articular otros mundos contra un marco modernista universalizado o en relación con él. Esto llevaría a reinscribir el proyecto modernidad / colonialidad en términos más transitorios (aun cuando siga siendo dominante) a la vez que se pone en primer plano el carácter contingente del pensamiento decolonial; haciendo énfasis en trascender (en vez de seguir hacia delante o ponerse por delante de) lo meramente «descolonial». Debemos consolidar las condiciones de posibilidad para la existencia de ontologías que funcionen de acuerdo con alternativas a la modernidad. La ANT es una herramienta muy útil para este propósito en cuando aborda la modernidad y la colonialidad como un fenómeno que requiere ser delineado y no algo que exista en algún lugar fuera de nosotros.

En su crítica del conocimiento y las representaciones dominantes de los indios americanos, Vine Deloria (1969), señala, «Ser indio en la sociedad estadounidense moderna es en un sentido muy real ser irreal y ahistórico». Deloria transmite la historia de Alex Chasing Hawk, miembro del consejo de los Sioux de Cheyenne River por treinta años, cuando durante una audiencia pública del Congreso se le preguntó: «¿En pocas palabras qué es lo que ustedes los indios quieren? A lo que Alex replicó: “¡Una ley para dejarnos tranquilos!”» (1969:2). De este modo, Deloria se refiere a la posición de lo real irreal, la personificación del imposible de la modernidad. Concluye su capítulo sobre los *Indians Today: the Real and the Unreal* con la afirmación, «Necesitamos que el público en general abandone los mitos que nos ha atribuido durante tanto tiempo. Necesitamos menos y menos “expertos” sobre los indígenas. Lo que necesitamos es un acuerdo cultural para dejarnos solos, de espíritu y de hecho» (1969:27).

De modo similar, Fanon explica que cualquier teoría que se desarrolle sobre la condición de la gente negra en términos de Sí mismo / Otro está destinada al fracaso porque la «Otridad» asume un grado de simetría, mientras que para los pueblos negros, la lucha implica en primer lugar el alcanzar el estatus de Otridad, de ser considerados seres humanos, existentes (Gordon, 2005:40). Así, las personas de raza negra «son seres problemáticos, seres confinados en los que [Fanon] llama “zona de no ser” [...] [esta “zona”] podría ser el limbo, lo que pondría a los negros

por debajo de los blancos pero por encima de criaturas cuya suerte es peor; o podría simplemente significar el punto de ausencia total» (2005:4). La zona de no ser sufre un proceso constante de reconfiguración, de la misma manera que el proceso de convertirse en otro es una categoría reconstitutiva que sucede continuamente. Esta condición resultante de falta de reciprocidad conduce a un estado de cierre epistémico, que Gordon describe como «un momento de conocimiento sobre un fenómeno, que se presume completo. Tal supuesto conocimiento clausura cualquier esfuerzo de pesquisas adicionales. El resultado es lo que llamaremos anonimato perverso. Anonimato significa literalmente la carencia de nombre» (Gordon y Gordon, 2005:26).

Poesía: nombrar lo innombrado para que pueda ser pensado

Con el fin de vencer las limitaciones y restricciones de las disciplinas de las ciencias sociales, que han sido históricamente un instrumento en la colonización del conocimiento, Hayden White señala que campos como la antropología, la historia y los estudios políticos son inadecuados para reimaginar el mundo de otra manera, White (2005) cita campos como la literatura y la poesía como algunas de las pocas áreas que aún ofrecen alguna esperanza para lograr esto. De manera semejante, Audre Lorde defiende la importancia de la poesía para permitir las condiciones de posibilidad para *nombrar lo innombrado para que pueda ser pensado*. Su ensayo «La poesía no es un lujo» sugiere que la poesía es «iluminación», y una forma de unir las ideas y el sentimiento:

Para las mujeres, entonces, la poesía no es un lujo. Es una necesidad vital de nuestra existencia. Forma la calidad de la luz dentro de la cual predicamos nuestras esperanzas y sueños hacia la supervivencia y el cambio, primero hechos lenguaje, luego idea, luego una acción más tangible. La poesía es la forma como ayudamos a nombrar lo innombrado para que pueda ser pensado. Los horizontes más distantes de nuestras esperanzas y nuestros temores son pavimentados por nuestros poemas, esculpidos de las experiencias en roca de nuestras vidas diarias.

En 1177, Farid ed-Din el-Attar, poeta persa sufí disidente, que fuera luego asesinado por los mongoles, escribió Manteq at-Tair (La conferencia de los pájaros), un poema que recontaba la historia del viaje de un grupo de pájaros que anhelaban conocer el Simorgh, un majestuoso ser mítico. Sólo 30 aves lo lograron finalmente sólo para darse cuenta de que el Simorgh no es más que su propio reflejo. Es un poema de 4.500 versos, así que concluiré sólo con unos cuantos:

Allí en la radiante realidad del Simorgh se vieron
A sí mismos, el Simorgh del mundo – con pavor
Contemplaron, y osaron al fin comprender
Ellos eran el Simorgh y el fin del viaje
Ellos ven el Simorgh – a sí mismos miran
Y ven un segundo Simorgh allí parado;
Miran a ambos y ven que los dos son uno,
Que esto es aquello, que esto, la meta se ha alcanzado...
Yo soy un espejo puesto ante vuestros ojos,
Y todos los que vienen ante mi esplendor ven
A sí mismos, su propia y única realidad;
Vosotros vinisteis como treinta pájaros y por ello visteis
Estos mismos treinta pájaros, no más ni menos;
Si hubierais venido cuarenta, cuarenta apareceríais;...
Y al venir como treinta pájaros, veis
Estos treinta pájaros cuando me descubrí a Mí,
El Simorgh, la última joya impecable de la Verdad, la luz
En la que os perderéis a la vista humana,
Dispersos en la nada hasta que una vez más
Encontréis en Mí los seres que antes fuisteis...
Venid Átomos perdidos a la atracción de vuestro Centro,
Y sed el Espejo Eterno que visteis:
Rayos que habéis vagado en la Sombra
Retornad y en vuestro Sol menguad... (Attar, 1984).

(Traducción del manuscrito original en inglés de María Luisa Valencia)

Bibliografía

- Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at Large*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Arce, Alberto y Norman Long. 2000. *Anthropology, Development and Modernities*. London: Routledge.
- Attar, Farid ed-Din. 1984. *The Conference of the Birds*. New York: Penguin Books.
- Bajtín, Mijaíl. 1984. *Problems in Dostoevsky's poetics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bajtín, Mijaíl. 1981. *The dialogic imagination*. Austin: University of Texas Press.
- Bell, Alaister. 2005. "Islam gains toehold in Mexico's Zapatista country", disponible en: <http://www.signonsandiego.com/news/mexico/20050125-0500-religion-mexico-muslims.html>

- Blaser, Mario. 2004. "Life Projects: Indigenous Peoples' Agency and Development". En: Blaser, M., H. Feit y G. McRae (eds.) *In the Way of Development: Indigenous Peoples, Civil Society and the Environment*. Pp. 26-46. London/Ottawa: Zed Books/IDRC.
- Borges, Jorge Luis. 1999. *Borges: Collected Fictions*. London: Penguin.
- Bourdieu, Pierre. 1990. *In Other Words: Essays towards a reflexive sociology*. Cambridge: Polity Press.
- Bowker, Geoffrey y Leigh Star. 1999. *Sorting Things Out: Classification and its consequences*. Cambridge, Massachussets: MIT Press.
- Callon, Michel. 1998. "Introduction: The Embeddedness of Economic Markets in Economics". En: Michel Callon (ed.) *The Laws of the Markets*. Pp. 1-57. Oxford: Blackwell.
- Callon, Michel. 1986. "Some Elements of a Sociology of Translation: Domestication of the Scallops and the Fishermen of St Brieuc Bay". En: J. Law (ed.), *Power, Action and Belief: A New Sociology of Knowledge?* Pp. 196-233. London: Routledge and Kegan Paul.
- Castro-Gómez, Santiago. 2002. "The Social Sciences, Epistemic Violence and the Problem of the 'Invention of the Other'". *Nepantla: Views from the South*. 3 (2):269-285.
- Clifford, James. 1989. "Notes on Theory and Travel". *Inscriptions*. (5): 179.
- Clifford, James y George E. Marcus (eds.). 1986. *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography: a School of American Research Advanced Seminar*. Berkeley: University of California Press.
- Collectivo WAN. 2003. "A Conversation about the World Anthropologies Network". *Social Anthropology* 11 (2): 265-269.
- Deloria, Vine. 1969. *Custer Died for your Sins: An Indian Manifesto*. New York: Macmillan.
- Dussel, Enrique. 2002. "World-System and 'Trans'-Modernity". *Nepantla: Views from the South*. 3/2.
- Englund, Harri y James Leach. 2000. "Ethnography and the Meta-Narratives of Modernity". *Current Anthropology* 41(2): 225-248.
- Escobar, Arturo. 1995. *Encountering Development: The Making and Unmaking of The Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- Escobar, Arturo. 2003. "The Latin American Modernity/Coloniality Research Program: Worlds and Knowledges Otherwise". En *Cruzando Fronteras en America Latina*. Center for Latin American Research and Documentation: Amsterdam.
- Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.
- Fanon, Frantz. 1967. *Black Skin White Masks*. New York: Grove Press.
- Fanon, Frantz. 1966. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press
- Glusing, Jens. 2005. "Islam is gaining a foothold in Chiapas", disponible en: <http://service.spiegel.de/cache/international/spiegel/0,1518,358223,00.html>

- Gordon, Lewis R. y Jane Anna Gordon. 2005. *Not only the Master's Tools: African American Studies in Theory and Practice*. Paradigm Publishers.
- Gupta, Akhil 1998. *Postcolonial Developments*. Durham: Duke University Press.
- Hage, Ghassan. 2000. *White Nation: fantasies of white supremacy in a multicultural society*. Nueva York: Routledge Press.
- Heidegger, Martin 1978. "Letter on Humanism". En *Basic Writings*, London: Routledge and Kean Paul.
- Indiana Anti-terrorism Advisory Council's newsletter. 2004. "Number of Muslims in Chiapas increasing". <http://www.iwar.org.uk/news-archive/anti-terrorism-advisory-council/atac-vol-10-04.pdf>
- Kahn, Joel. 2001. "Anthropology and Modernity". *Current Anthropology* 42(5): 651-680.
- Latour, Bruno. 2005. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Latour, Bruno. 2004. *Politics of Nature: How to bring Sciences into Democracy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Latour, Bruno. 1993. *We have never been Modern*. Cambridge: Harvard University Press.
- Law, John. 2004. "Making a Mess with Method" available online at <http://www.lancs.ac.uk/fss/sociology/papers/law-making-a-mess-with-method.pdf>
- Law, John. 1997. "Traduction/Trahesion: Notes on ANT", disponible en línea en <http://www.lancs.ac.uk/fss/sociology/papers/law-traduction-trahison.pdf>.
- Law, John y Annemarie Mol (eds.). 2002. *Complexities: Social Studies of Knowledge Practices*. Durham: Duke University Press.
- Lewis R., Gordon. 1995. *Fanon and the Crisis of European Man*. Nueva York: Routledge.
- Madison, Soyini. 2005. *Critical Ethnography: Method, Ethics and Performance*. Londres: Sage Publications.
- Marcus, George y Michael Fischer. 1986. *Anthropology as Cultural Critique: an Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Markussen, Turid. 2005. "Practicing Performativity: Transformative Moments in Research". *European Journal of Women's Studies*. 12(3): 229-344.
- Mignolo, Walter. 2006. (en imprenta). *Coloniality of Power and De-Colonial Thinking: Introduction*. *Cultural Studies*. Routledge Journals.
- Mignolo, Walter. 2003. "Globalization and the Geo-Politics of Knowledge: The role of the Humanities in the Corporate University". *Nepantla: Views from the South*. 4 (1).
- Mignolo, Walter. 2000. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton N.J: Princeton University Press.

- Mitchell, Timothy. 2000. *Questions of Modernity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mol, Annemarie. 2002. *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Durham: Duke University Press.
- Quijano, Aníbal. 2000. "Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America". *Nepantla: Views from the South*. 1(3).
- Rabinow, Paul. 1986. "Representations are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology". En: James Clifford and George Marcus, (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Pp. 234-361. Berkeley: University of California Press.
- Restrepo, Eduardo y Arturo Escobar. 2005. "'Other Anthropologies and anthropology otherwise': steps to a world anthropologies framework". *Critique of Anthropology*. 25 (2): 99-129. 2005.
- Ribeiro, Gustavo Lins y Arturo Escobar. 2006. *World Anthropologies: Disciplinary Transformations in Systems of Power*. Oxford: Berg Publishers.
- Santos, Boaventura. 2004. "The World Social Forum: Toward a Counter-Hegemonic Globalization (Parte I)". En: Sen, Anand, Escobar y Waterman (eds.), *World Social Forum: Challenging Empires*. The Viveka Foundation: Center for Alternative Perspectives.
- Shariati, Ali. 1980. *Marxism and Other Western Fallacies: An Islamic Critique*. Mizan Press: Berkeley.
- Saldana-Portillo, Maria Josefina. 2002. "Reading a Silence: The 'Indian' in the Era of Zapatismo". *Nepantla: Views from the South* 3 (2).
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. "Can the Subaltern Speak?" En: Cary Nelson y Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press.
- Strum, Shirley y Bruno Latour. 1987. *Redefining the Social link: From Baboons to Humans*. *Social Science Information*. (26): 783-802.
- Triple Border Social Forum. 2004. "Triple Border Social Forum against FTAA and US Military Presence", disponible en: <http://lists.mutualaid.org/pipermail/lasolidarity/2004-May/000067.html>.
- Tsing, Anna. 2004. *Friction: an Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.
- White, Hayden. 2005. "The future of utopia in history". Charla dictada en la UNC-CH y organizada por la UPCS el 5 de marzo.
- Zambelis, Chris. 2005. "Radical Islam in Latin America." *Terrorism Monitor*. 3 (23), disponible en: <http://www.iwar.org.uk/news-archive/anti-terrorism-advisory-council/atac-vol-10-04.pdf>.
- Zobel, Gibby. 2004. "'Terrorist' claims in the Triple Frontier". Sitio web de Al-Jazeera: <http://english.aljazeera.net/NR/exeres/0FBCA6E6-A5B1-4BB6-8FF6-2C28BACF8A98.htm>.